

למחבר,
בידי אמת
327/

פשט, סוד ויצירה ב"סבא דמשפטים" שבזוהר

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

עודד ישראלי

תוכן העניינים

| | |
|--|-----|
| א. מבוא | 6 |
| ב. תיאור כללי של החיבור | 11 |
| 1. נוסח החיבור ומקומו בכתבי-היד ובדפוסים | 11 |
| (א) מצאי כתבי היד – מסקנות ראשונות | |
| (ב) שינויי נוסח עיקריים | |
| 2. חלוקת החיבור לפרקים וליחידות משנה | 24 |
| 3. ניתוח מבני ורעיוני של החיבור: לכידות והתפתחות | 26 |
| ג. סיפור המסגרת | 50 |
| 1. פתיחה ותיאור כללי | 50 |
| 2. מוטיב "הדמות הנסתרת" | 55 |
| (א) מקורות השראה יהודיים קדם-זוהריים | |
| (ב) מקורות השראה לא יהודיים | |
| (ג) רקע היסטורי | |
| (ד) שורשים תיאולוגיים | |
| (ה) שורשים קבליים | |
| 3. מוטיב "גילוי הסודות" | 68 |
| (א) גילוי אליהו | |
| (ב) הסבא | |
| (ג) הטייעא | |
| 4. השיט, היס והתהום | 85 |
| 5. הקרב | 93 |
| 6. החידה | 103 |
| 7. הבכי | 108 |
| 8. מקומו של הסיפור בתוך הסיפורת הזוהרית | 118 |

ד. זרשת הסבא – תוכן וצורה 127

1. תורת הגלגול 127

(א) המונח "גלגול" בסב"מ

(ב) מקומו של סב"מ במסורת הגלגול

(ג) אופייה ומגמתה של תורת הגלגול בסב"מ

2. תורת הנפש 147

3. מות התינוקות ועושק הנשמות 158

4. הרע ומעמדו 171

5. רעיונות-משנה ומוטיבים ספרותיים 182

(א) לילית חוטפת התינוקות

(ב) התינוקות במתיבתא עלאה דקב"ה

(ג) "תרמוד במדבר"

(ד) קול האשה וקול הנחש

(ה) המגיה האסטרלית

6. היבטים נורמטיביים – הלכה ונוהג 200

(א) חובת הכריעה במודים

(ב) שמירת ימי הליבון

(ג) סכנת "אשה קטלנית"

7. היבטים צורניים 210

(א) לשון

(ב) סגנון

ה. תורת הפרשנות ודרכי הדרשה 219

1. הקדמה 219

2. "מלין סתימין באורייתא" – ניתוח טקסטואלי כללי 221

(א) הטקסט – תיאור והגדרות ראשוניות

(ב) הקונטקסט – מקומה של הדרשה בסב"מ

(ג) ניתוח אנליטי – שלושה חתכים ספרותיים

3. תפיסת היסוד של התורה בסב"מ 240

(א) ריבוי השכבות

(ב) השיטה המרובעת

(ג) מעמדו של הפשט

"הכי הוא מלה דאורייתא
לא אתגליאת אלא לגבי רחימאה"
(סבא דמשפטים)

א. מבוא

בשם "סבא דמשפטים" (להלן: סב"מ) אנו מציינים יחידה ספרותית מוגדרת ומובחנת, המופיעה בדפוסים ובחלק מכתבי-היד בזוהר פרשת משפטים¹. במרכז היצירה עומדת דמותו של ה"סבא" (=זקן), ומכאן שמו – "סבא דמשפטים". החיבור מספר את סיפורם של זוג החברים ר' חייא ור' יוסי, תלמידי רבי שמעון בר יוחאי, במפגשם המופלא עם זקן תמהוני, שבתחילה הוא בעיניהם ריקא, אך עד מהרה פוצח פיו בדרשה מופלאה, עד שבסופה של העלילה נחשפת זהותו בפניהם, ומתברר שהוא לא אחר מאשר רב ייבא סבא, דמות נערצת שאפילו בפי רשב"י זוכה לכינוי "ארי עליון". הדרשה אותה נושא הסבא בפני זוג החברים עוסקת בעניינים עמוקים בתורת הנפש והגלגול, תורת הגמול ועקרונות ההרמוניטיקה הדרשנית. מעמדו המיוחד של סב"מ נובע בודאי מהיקפו המשתרע על כארבעים עמודי דפוס מנטובה, אך יותר מכך מן השאלות שבהן הוא עוסק – ההרמוניטיות והתיאולוגיות, מעיצובו האומנותי שאין דומה לו בזוהר, ומרוח היצירה אותה הוא משקף. גם דמותו הססגונית והסוערת של הגיבור כאן, אין דומה לה בחטיבה האפית. אין ספק שהיצירה שלפנינו מציינת את אחד השיאים של הפואטיקה הזוהרית ושל האפוס הזוהרי כאחת.

מפרשיו השונים של הזוהר התמקדו, כדרכם, בפרשנות המקומית של פרקי הדרשה השונים, ורק במקומות מועטים, בעיקר בפרשנות הקדם-לוריאנית², נעשה נסיון לעמוד על שאלות של רצף וזיקה בהקשר רחב. על המסגרת הסיפורית כמעט ולא נתנו הפרשנים המסורתיים את דעתם, ונראים הדברים כי מעמדה בעיניהם היה שולי. מפרשיו הקדמונים של הזוהר התפעמו בעיקר מן היריעה הרחבה שמציע הסבא בענייני תורת הנפש והגלגול, ובה הם מיקדו את עיונם. תפיסה אחדותית כוללת של היצירה, שלא לומר בחינה ספרותית שלה – היו רחוקים מן המתודולוגיה של העיון המסורתי בספר הזוהר.

גם בספרות המחקר מיעטו לחתור אחר הבנה הרמוניסטית כוללת בסבא דמשפטים, כמו גם בחטיבות האחרות של הזוהר. חקר הזוהר בדור הקודם התמקד בעיקר ברעיונות הקבליים

¹ על מקומה של היצירה ועל שמה בכתבי-היד הקדומים ראה להלן עמ' 11-13.

² מגמה זו ניכרת במידה זו או אחרת בפירושם של רמ"ק, זהרי-חמה, ופירושו הקדם-לוריאני של ר"ח ויטאל (שלושתם מקובצים בספר אור-החמה).

שבזוהר והזניח את הסיפורת, בה הוא ראה בעיקר מדיום ספרותי להעברת ה"משנה" הזוהרית.³ בודדים חקרו את סיפורי המסגרת של הזוהר. ביניהם יש להזכיר את מתי מגד בעבודת הגמר שלו על סיפורי הזוהר,⁴ ושוב בספרו "האור הנחשד"⁵, וכן את נעמי טנא שכתבה עבודת דוקטור בנושא: "דרכי עיצוב הסיפור בספר הזוהר"⁶, בו ניתחה מספר סיפורים מייצגים וחידדה מוטיבים ודרכי הבעה ספרותיים. אלא ששניהם התמקדו בעיקר בעלילה עצמה וכמעט ולא עסקו באופן שבו משולבים בה פרקי הדרשה.

את פריצת הדרך בחקר האפוס הזוהרי יש לראות במאמרו המונומנטאלי של יהודה ליבס "המשיח של הזוהר"⁷, בו הוא זרה אור חדש על מקומו ומעמדו של הסיפור הזוהרי, כשהעלה את הטענה לפיה סיפור המסגרת לא בא רק לשרת את הדרשה, ויש לראות בו חלק מהותי, מרכזי ובלתי נפרד מליבת היצירה הזוהרית. העלילה, לא פחות מן הדרשה, עומדת במוקד היצירה ומקיימת עם הדרשה יחסי זיקה ותלות הדדיים. על-פי תפיסה זו, "...ודאי לא פותחה ה'מסגרת' בספר הזוהר רק בשביל הפיקציה הפסוידו-אפיגרפית, אלא היא חלק עיקרי של הספר, ומבחינות שונות היא המעניקה לספר את כוחו המיוחד"⁸. פרספקטיבה מחקרית חדשה זו, שליבס עצמו הדגים אותה שם בניתוח האידרא-רבי, ובמאמר מאוחר יותר⁹ גם בסבא-דמשפטים, פרצה אופקים חדשים בחקר הזוהר. נקודת המוצא המתודולוגית הזו זוקקת גישה הוליסטית, שמוצאת טעם ומשמעות ביחסי הגומלין שבין הסיפור לדרשה, וממילא גם במעברים שבין דרשה לחברתה בתוך היחידה הספרותית המוגדרת. מעתה עולה גם העניין בהיגדיה ומגמותיה הכלליים של היצירה. צעדים ראשונים בכיוון זה של חקר הזוהר נעשו לאחרונה על-ידי מספר חוקרים (בנוסף לליבס עצמו). מלילה הלנר-אשד בעבודת הדוקטור שלה: "על שפת החוויה המיסטית בזוהר"¹⁰ דנה בדרכים שבהם מעורר הזוהר את קוראיו באמצעות סיפור המסגרת והדרשה גם יחד. נקודת המוצא ההוליסטית-אחדותית באה לידי ביטוי גם במספר מאמרים של בועז הוס¹¹, וכן במאמריה של רננית מרוז שעומדים להתפרסם בספר שבהכנה.

³ היחס הזה בא לידי ביטוי בולט בעיקר בפרק המבוא של משניות-וזוהר לתשבתי, עמ' 25-28, ובמקום הדל המוקדש לסיפור המסגרת בהערותיו של שלום על הזוהר שלו.

⁴ מגד, סיפורי הזוהר.

⁵ מגד, האור הנחשד. וראה ביקורתו של זאב גריס על הספר בתוך: קרית-ספר נ"ה תש"ס, עמ' 373-378.

⁶ טנא, דרכי עיצוב.

⁷ ליבס, המשיח עמ' 103-104.

⁸ ליבס, שם.

⁹ ליבס, זוהר וארוס.

¹⁰ הלנר-אשד, החוויה המיסטית.

¹¹ הוס, חכם עדיף; הנ"ל, מקום קדוש.

על סבא דמשפטים נכתבו מספר מאמרים בשנים האחרונות. ליבס¹² חשף את אופייה של היצירות בסב"מ, ואילו וולפסון ומט¹³ התמקדו בהיבטים ההרמנויטיים שלו. נסיונות לעמוד על משמעותה הרחבה של היצירה נעשו, במידה מסוימת, על-ידי מיכל אורון¹⁴ ופנחס גילר¹⁵. אלא שאורון לא התייחסה לחלקים חשובים של הדרשה, ואילו גילר לא נתן את המשקל הראוי לעלילת המסגרת. מסיבות אלו ומסיבות אחרות שיבוארו בתוך העבודה הם לא הצליחו לעמוד, לדעתי, על מגמותיה העיקריות ועל מוקדיה של היצירה. מעבר לכך, אף לא אחד מן המאמרים הללו דן בשאלת מקורות ההשראה של סב"מ או ביחס שבין הסיפור הזה לסיפורת הזוהרית בכלל.

בבסיסה של העבודה הזו עומדת, על-כן, ההכרה כי סב"מ הוא חיבור מגובש ואחדותי, שניתן לסמן את מגמותיו הרוחניות ואת המוקדים האידאיים שלו. בפרקי העבודה נעשה נסיון להתחקות אחר הללו, ומתוך כך לגעת בדופק היצירה ולהבין את המוטיבציה הרוחנית שמאחוריה. ניתוח מדוקדק של החיבור יעקוב אחר התקדמותו של הסיפור עקב בצד אגודל, יזהה בתוכו גושים ספרותיים רחבים יותר ויאפיין את יחסי הגומלין שבין הגושים והפרקים השונים. פירותיו של ניתוח כזה מאששים, מניה וביה, את טענת אחדותו של החיבור. בנוסף לכך יידון גם אופייה של היצירה ביחס לחלקיו האחרים וחטיבותיו השונות של הזוהר, ויתברר מעמדו כרובד ספרותי מובחן וכשלב מעבר בין החטיבה המרכזית של הזוהר ובין שכבת תק"ז-רע"מ. מכיוונים אחרים נציג ונזהה את ביטוייה הייחודיים של היצירה ושל תודעת היצירה בסב"מ ונדגים את ערכם של סיפורי המסגרת להבנת עולמו הרוחני של הזוהר.

מקום רחב יוקדש בעבודה לעיון בתמות ההרמנויטיות שעולות בסב"מ. גם בנושא זה לא נכתב די עד כה. סקירות-יסוד וקווים כלליים הועלו על-ידי שלום¹⁶ ותשבלי¹⁷, ושניהם האירו בעיקר את ההבדל בין תפיסת הזוהר לזו של בעל תיקוני-זוהר, ביחוד בכל מה שנוגע ליחס אל הפשט. בהרמנויטיקה הקבלית באופן כללי עסק בכמה מקומות אידל¹⁸, וכן יוסף דן בספרו "על הקדושה". בין המאמרים החשובים המתמקדים בטכניקת הדרשה הזוהרית וביחס בינה ובין הדרשה המסורתית יש למנות את מאמרו של איתמר גרינולד: המציאות המדרשית: מדרשת חז"ל

¹² ליבס, זוהר וארוס עמ' 98-87.

¹³ וולפסון, עולימתא שפירתא; מט, מלין חדתי.

¹⁴ אורון, שימני כחותם.

¹⁵ גילר, אהבה.

¹⁶ שלום, פרקי יסוד עמ' 52-66.

¹⁷ תשבלי, משנת-הזוהר חלק ב' עמ' שס"ג-שצ"ח.

לדרשות המקובלים¹⁹, וכן את מאמרו של אליוט וולפסון: Beautiful Maiden Without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics²⁰, ואת מאמרו האחר – The Hermeneutics of Visionary Experience – Revelation and Interpretation in the Zohar²¹. בנוסף לכל אלה, בכמה מאמרים נחקרה גם שיטת הפרד"ס²², שאת שורשיה ניתן לאתר בסביבה הזוהרית. הניתוח הספרותי-פנומנולוגי של סבא דמשפטים, כפי שהוא בא לידי בטוי בעבודה זו, מאיר באור חדש את אופי היצירה בספר הזוהר, את כיוון זרימתה, את טיבה הפרובלמטי של ההרמנויטיקה הזוהרית, ואת דרך התגבשותה של רוח "תיקוני זוהר".

גוף העבודה שלפנינו מחולק לארבעה פרקים, כשכל פרק מתמקד בהיבט אחר של היצירה. חלוקה זו היא בעיקרה מתודית. עניינים ושאלות שנעים בשטחי הגבול שבין הפרקים יבואו גם הם לידי ביטוי, אם במהלך הפרקים עצמם, ואם בפרק הסיכום.

פרק ב': תאור כללי של החיבור – פרק זה יתמקד בשני היבטים כלליים של סב"מ. האחד הוא קביעת המסגרת הטקסטואלית של היצירה. כאן אני מבקש להראות כי כמה פרקים נכבדים המשולבים ביחידה אינם שייכים אליה, וככל הנראה נשתרבו הנה לאחר שלב העיבוד של היצירה. בירור טקסטואלי זה חיוני בעיקר לאור התפיסה האחדותית של סב"מ העומדת ביסודה של העבודה. חלקו השני של הפרק פורש סקירה פנורמית של פרקי היצירה השונים ומשרטט את תוואי ההתקדמות שלה, תוך שהוא מאתר את הצירים המרכזיים שלה ואת מוקדיה הספרותיים והעיוניים.

פרק ג': סיפור המסגרת – פרק זה עוקב אחר מקורותיו הספרותיים של סיפור המסגרת, ושל המוטיבים המרכזיים שלו. שורשיו של הסיפור מובילים אל מחוזות קרובים ורחוקים בעת העתיקה, דרך ספרות חז"ל ועד לסיפורת של ימי-הביניים. בדיקה השוואתית זו חושפת גם את האופן הייחודי שבו התיך בעל סב"מ את כל היסודות הקדומים לתוך החיבור, ואת המבע המשתקף מתוך הוורסיה העשירה הזו של הסיפור. בנוסף לכך נבחנים כאן המוטיבים הספרותיים

¹⁸ אידל, היבטים חדשים עמ' 213-260; הנ"ל, אברהם אבולעפיה; הנ"ל, תפיסת התורה; הנ"ל, הפרשנות הקבלית עמ' 777-773.

¹⁹ גרינולד, המציאות המדרשית.

²⁰ וולפסון, עולימתא שפירתא.

²¹ וולפסון, התגלות ופרשנות. בנוסף למאמרים האלה נוגע וולפסון בתורת הפרשנות של הזוהר גם במאמריו האחרים: על דרך האמת; דימוי נשי; באספקלריה המאירה.

²² באכר, פרד"ס; שלום, פרקי יסוד עמ' 62-63; סנדלר, לבעיית הפרד"ס; הייד, פרד"ס; אידל, פרד"ס.

הללו בהקשרן הקבלי, התיאולוגי וההיסטורי. הפרק בוחן גם את התפתחות העלילה ועומד על קשרים מובהקים בין הדינמיקה הפואטית של היצירה ובין התקדמותה באפיק הדרשני-תמטי. דגש מיוחד ניתן בפרק זה על בחינה השוואתית של סיפור המסגרת עם סיפורים אחרים בגוף הזוהר ובמדרש הנעלם, ובעיקר עם קורפוס הסיפורים על רבי חייא ורבי יוסי מחד, ועם "סיפורי סבא" נוספים מאידך.

פרק ד': דרשת הסבא – תוכן וצורה – בפרק זה תידון הרוח הנושבת מפרקי הדרשה העיונית עצמה (להוציא תורת הפרשנות, שלה יוחד הפרק הבא). הנושאים התיאולוגיים העומדים במוקד החיבור, כמו: תורת הנפש, תורת הגלגול, היחס אל הרע ועושי הנשמות ייבחנו כאן על רקע דעות שונות שרווחו בסביבתו של סב"מ – אם בסביבה הזוהרית, אם בחוגים קבליים רחבים יותר, ואם במחוזות הרוחניים הפילוסופיים הרלוונטיים. מתוך כך מתברר, אכן, שבנושאים המרכזיים נוקט הסבא עמדה עצמאית, שונה מן המוכר ומן המקובל. יתר על-כן, עמדותיו הייחודיות בכל אחד מן הנושאים הללו מצטרפות לתמונת פסיפס המשקפת את הפרופיל הרוחני של בעל סב"מ ואת האוריינטציות התיאולוגיות הנועזות שלו. חלקיו האחרונים של הפרק עוסקים בהיגדיו ההלכתיים של הסבא, בלשונו ובסגנונה הייחודי של היצירה.

פרק ה': תורת הפרשנות ודרכי הדרשה בסבא-דמשפטים – ביטוייה של העמדה ההרמנויטית בסב"מ נבחנים כאן מזוויות שונות ובדרכים מגוונות: באמצעות הצהרותיו המפורשות בנושא זה, על-ידי ניתוח ההבעות הספרותיות העקיפות בתיאור מסע היצירה של הדרשה, ומתוך בחינת אופי הדרשה והטכניקה הדרשנית המופעלת בה. אכן, רובו של הדיון יתמקד בהצהרות המפורשות, ובעיקר בדרשת "מלין סתימין באורייתא" שבפסגתה משל העלמה בהיכל. הפרק מבקש לעמוד על טיבן של התפיסות ההרמנויטיות המשתקפות מן הדרשה הזאת וגם מהצהרותיו הנוספות של הסבא (כמו בדבריו על פרשנות ופתרון חלומות), מתוך השוואה לתורת הפרשנות של חז"ל מצד אחד, ולזו של ימי הביניים מצד שני. עניין מיוחד יהא לנו כאן בהבנת היחס והזיקה אל גישות קבליות וזוהריות מסביבתו וזמנו הקרובים של בעל היצירה. מתוך העיון הזה מתבררת עמדתו ההרמנויטית הייחודית של בעל סב"מ בשאלות יסוד כמו ריבוי המשמעות של הטקסט, מעמדו של הפשט והיחס בינו לבין הדרש. חלקו האחרון של הפרק מתמקד בטיבה של היצירות בסב"מ, בתודעת היצירה של הסבא, ובמגמותיה הפרובוקטיביות.

ב. תיאור כללי של החיבור

1. נוסח החיבור ומקומו בכתבי-היד ובדפוסים

(א) מצאי כתבי-היד - מסקנות ראשונות

החיבור הידוע בשמו כ"סבא דמשפטים" מופיע הן בדפוס מנטובה והן בדפוס קרימונה בחלקה הראשון של פרשת משפטים¹. בד"מ² נרשמה בראש הפרשה ההערה: "אמרו המגיהים, מתחילת הפרשה עד מעשה ידי להתפאר בדף קי"ד א' הוא מן הסבא, ומצאנו הנוסחה מדויקת תל"ח". בהתאם לכך צוין גם בחתימה³, למען הסר כל ספק: "...ע"כ מן רב יבא סבא". עצם העובדה שנדרשה הערת הבהרה כזו בתחילתה של היחידה ובסופה מלמדת שזיקתה אל פרשת משפטים והיותה חלק ממנה לא היתה בעיני אותם מגיהים נתונה ומובנת מאליה. ואכן, מסתבר שברוב-רובם של כתבי-היד הקדומים לא משולב החיבור בפרשת משפטים⁴. כך גם בכת"י קיימברידג' 1023 מסוף המאה הארבע-עשרה, הנחשב לכתב-היד הקדום ביותר של הזוהר. רק במספר קטן של כתבי-יד⁵, שכמה מהם מאוחרים בעליל ומושפעים מן הדפוסים⁶, מצויה היחידה הספרותית במקומה כבדפוסים.

עד נוסח חשוב לסב"מ הוא מכלול כתבי-היד של אור-יקר לרמ"ק, בהם הובא הטקסט הזוהרי בפנים הפירוש. והנה, למרות שברוב כתבי-היד הללו (המהווים כולם, כמובן, ענף אחד של עדות על נוסח הזוהר) פותחת פרשת משפטים בסב"מ⁷, דווקא בכתב היד הישן שבהם וכנראה גם המקורי⁸,

¹ ד"מ ח"ב צ"ד ע"א – קי"ד ע"א.

² לראשונה כבר בד"מ שייח.

³ קי"ד ע"א. הערה זו באה כאן עם חתימת הדרשה, לאחר מילות הסיום: "...מעשה ידי להתפאר". בשאלת מעמד הקטע הבא שם, החותם את סיפור המסגרת, ראה להלן עמ' 21-22.

⁴ ראה כת"י וטיקן 206; ניו-יורק בהמ"ל 1660; 5537; 1930; 2203; מינכן HEB. 12; מינכן HEB. 20; ליון עירונית 12; אוק' בודלי 1564; 1184; מוסקבה גינצבורג 293; פריס 779; קיימברידג' טריניטי קולג' 104; רומא קונטינזה S.M. 2971 (על חשיבותו של כת"י זה ראה שלום, פרשה חדשה עמ' תמ"ב); וכאמור כך הוא גם בכת"י קיימברידג' 1023. בכל כתבי-היד הללו פותחת פרשת משפטים בדרשה על הפסוק "ואנשי קודש תהיון ליי", המצויה בדפוסים בהמשך פרשת משפטים (ד"מ קכ"א ע"א). הדפים שבין קי"ד ע"א וקכ"א ע"א שייכים לרעיא מהימנא, ולכן אין תימה שגם הם חסרים בכתבי-היד הללו.

⁵ כת"י בהמ"ל 2076, 1918, מוסד הרב קוק 117, בניהו ת – 362.

⁶ כך ניתן להתרשם משני כתבי-היד האחרונים בהערה הקודמת. כת"י בניהו ת 362 אף מעומד ע"פ ד"מ.

⁷ ראה כת"י סינטיני, היברו יוניון קולג' 586; סנקט פטרבורג ספריה לאומית A-629; ניו-יורק אוניברסיטת-ישיבה M.S. 334; מוסקבה גינצבורג 1099/1; אוק' בודלי קטלוג נויבאואר 1500/2; מוסד הרב קוק 668; וטיקן 605.

⁸ כתב-היד הקדום ביותר של אור-יקר, מן המאה ה-16, הוא כת"י מודינה 22 (וזוה גם כתב-היד שעליו מבוססת מהדורת אלבום החדשה של א"י). בסופו של גליון כתב-היד הוטבעה חותמת הצנזור בציון התאריך 1600. בהתחשב

לא מצא החיבור את מקומו בפרשה זו, והוא מופיע כנספח לאחר כל פרשיות-התורה. ולא די בכך, אלא שהמעתיק (בין אם הוא רמ"ק עצמו ובין אם אחר) הוסיף בפתיחת פרשת משפטים הערה בזו הלשון: "יש מעתיקין הנה עובדא דרב ייבא סבא ונכון הוא, ואני אעתיקנו בספר בפני עצמו, שהוא מעשה לעצמו, ודרושים נפלאים בגלגול". הנה כי-כן, שלושה דברים נמצינו למדים מהערה זו. ראשית, שאכן כדברינו כן הוא – יחידה ספרותית זו נחשבה בעינינו כעומדת לעצמה – "שהוא מעשה לעצמו", והיא לא נתחברה וגם לא נערכה בעריכות הקדומות על סדר הפרשה, גם אם מטעמים ספרותיים יש טעם, בעיני המגיה, בשילובו כאן (אך גם צירופו כנספח איננו חסר-הגיון בעיניו, שהרי כך הוא הכריע למעשה!). שנית, בעל ההערה מעיד כאן על כך ששיבוצו של החיבור בפרשה התבצע באופן מלאכותי, והוא פרי יזמתם של "מעתיקים". ושלישית, ולא פחות חשוב מכך – שמו הקדום של החיבור איננו "סבא דמשפטים", כי אם "רב ייבא סבא"⁹. נראה על-כן, ולאור המסקנות הקודמות, שהכינוי "סבא דמשפטים" ניתן ליחידה זו לאחר שיבוצה בפרשת משפטים על-ידי אותם "מעתיקים", בין אם בתהליך העיבוד הראשוני של הספר או בעריכות מאוחרות יותר. כל אחת מן המסקנות הללו וכולן כאחת מאשרות את האמור לעיל, ומוכיחות את הטענה לפיה יש לבחון את "סבא דמשפטים" כיחידה ספרותית העומדת לעצמה, ששילובו בתוך הזוהר על פרשת משפטים הוא בעל אופי טכני בלבד¹⁰.

ממצא נוסף בעל חשיבות מרובה הוא מיעוט כתבי-היד בכלל של סב"מ. נסיונותי לאתר ולהקיף את מרב כתבי היד במכון לכתבי-היד העבריים שבבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי העמידוני על כך, שלעומת עשרות כתבי-יד של יחידות זוהריות אחרות (ובעיקר אותן המשתייכות לשכבה המכונה "גוף הזוהר"), מצוי הסבא במספר זעום של כתבי-יד, ואם נראה בכל ענף כתבי-היד של אור-יקר עד נוסח אחד, נמצא שניתן למנותם על אצבעות יד אחת¹¹. יתירה מזו, כשאנו מנסים להתחקות אחר ציטוטים של סב"מ בתקופה הבתר-זוהרית אנו מוצאים, למשל, שבכתבי ר' מנחם ריקאנטי אין זכר לסב"מ, כמו גם בכתבי אנג'ליט מראשית המאה הארבע-עשרה. באופן כללי ניתן לקבוע שבחיבורים המצטטים את ספר הזוהר עד המאה השש-עשרה קשה למצוא (אם

בעובדה שרמ"ק עצמו נפטר בשנת 1570, ניתן להניח שמדובר בנוסח קרוב מאד למקור, אם לא המקור עצמו. עוד אודות כת"י זה ראה תיאורו של ס. יונה ב – MOSE (1879) עמ' 142-145, וכן: אלבוט שם, כךד א' במבוא, גלגולו של כתב היד המקורי (ללא עימוד). במהדורת אלבוט של אור-יקר, למרות שהיא בנויה במוצח על כת"י מודינה כנ"ל, שולב סב"מ בפרשה, אם בהשפעת כתבי-היד האחרים של או"י ואם בהשפעת דפוסי הזוהר.

⁹ כך כונה החיבור גם בהערה החותמת בד"מ קי"ד ע"א, שהובאה לעיל. יש לציין ששמו הקדום של החיבור – "רב ייבא סבא" – נשתמר, ככל הנראה, במשך תקופה ארוכה, בצד הכינוי החדש "סבא דמשפטים". כך, למשל, נוכל למצוא אותו באופן בולט מספר רב של פעמים בכתבי האר"י.

¹⁰ ראה גם בכת"י 8°490 במכון לכתבי-יד עבריים, ושם בפתח פרשת משפטים העיר המעתיק: "ועוד מצאתי מפרשת אלה המשפטים אצל ענין ההוא סבא ואינו מענין הפרשה אלא ענין אחר". וראה שלום, כתבי יד עמ' 37.

¹¹ כת"י בהמ"ל 2076; 1918 (חלקי); וטיקן 606; אוק' בודליאנה C.53 (חלקי); מודינה 22.

בכלל) מובאות או איזכורים של סב"מ¹². המסקנה המתבקשת היא שתפוצתו של סב"מ היתה מצומצמת יותר מאשר חלקים אחרים של ספר הזוהר. יתכן ותופעה זו קשורה לנסיבות הכתיבה וההפצה של ספר הזוהר, שלעת עתה אינן נהירות דיין¹³, אך יש אולי מקום להניח שהענין נעוץ בטיב השאלות שאותן הוא מעלה ובאופיין הפרובוקטיבי¹⁴. אחת היא אם מראש היה החיבור מיועד לחוגים אקסקלוסיביים או שבדיעבד הוא היה נתון לצנזורה חברתית ספונטנית – הוא נותר נחלתו של מעגל צר, ורק שיבוצו בתוך הקנון הזוהרי (הודות לאותם מעתיק או מעתיקים מאוחרים) הקנה לו את מעמדו המקובל היום.

(ב) שינויי נוסח עיקריים

על פי עדות המגיה של דפוס מנטובה, ר' אברהם בן משולם, נוסח סבא דמשפטים היה משובש... " בכל ההעתקות ... זולתי בהעתק אחד תמים ושלם מזוקק שבעתים בא לידינו מהשלם אביר הרופאים כמה"ר אליה חלפן זלה"ה, הביאו ממצרים עיר גדולה במלחמתה של תורה ומי החכמה"¹⁵. בדרך הטבע, הבדלים ושינויים רבים קיימים בין כתבי היד והדפוסים השונים, רבים מהם ברמת הופעת המילה והמשפט. אולם הפערים המשמעותיים ביותר הם אלו הנוגעים לזיקות שבין הפסקאות, הדרשות והפרקים השונים של החיבור. בירור וזיקוק המסגרת הטקסטואלית המקורית חיוני על-מנת שניתן יהיה להגדיר את גבולותיו האוטנטיים, כחיבור מגובש בעל מבנה והתפתחות, וכדי לתת בידינו כלים לעמוד על הליבה שמבעד למרקם החיצוני – על הברית התיכון המקשר ומאחד את מרב הפרקים ויחידות המשנה סביב המוקדים הרעיוניים של החיבור. השינויים החשובים בין המסורות השונות מתמקדים בשלושה מקומות: בפתיחת הסיפור, בחתימתו וסביב "דרשת התשובה" הארוכה, המשתרעת בין דף ק"ו ע"א לדף ק"ט ע"א.

¹² תודתי נתונה לד"ר בועז הוס שהעביר לי את תוצאות בדיקתו בעניין זה.

¹³ בנושא זה עוסקים כעת במחקריהם ד"ר רונית מרוז וכן ד"ר בועז הוס. ד"ר הוס העמידני על כך שתופעה דומה של מיעוט כתבי-יד מאפיינת גם את הקדמת הזוהר וכן את רעיא-מהימנא.

¹⁴ טיבם ומהותם של העניינים הללו יידונו להלן במהלך הפרקים הבאים. תמצית הדברים וניתוח כללי שלהם להלן בעמ' 26-49.

¹⁵ זוהר ד"מ סוף חלק ג'.

סיפור העלילה של בני החבורה, ר' חייא ור' יוסי, בהתוועדותם ל"סבא" שעתיד לזהות עצמו בסוף הסיפור כרב יבא סבא, פותח בדף צ"ד ע"ב במילים "רבי חייא ורבי יוסי אערעו חד ליליא במגדל צור". אולם בדפוס מנטובה קודם לו קטע שעניינו שיחה בין רשב"י ובין סבא היורד מן השמים בענין "סדורין דגלגולא"¹⁶. הפרק הזה חסר בכל אותם כתבי-היד בהם נעדרת מן הפרשה חטיבת סב"מ כולה, מה שמלמד שגם הוא כמו גוף סב"מ איננו חלק אורגני של הזוהר על פרשת משפטים. מאידך מובן שבעובדה זו כשלעצמה אין די כדי לאשש זיקה כלשהי בין שני סיפורי הסבא עצמם. בדפוס קרימונה, לעומת זאת לא מובאת כלל הפתיחה הזאת, ובמקומה מוצא כאן את מקומו מאמר מפרשת בהר¹⁷. שתי הפתיחות החלופיות הללו מסמיכות עצמן על פסוק הפתיחה של פרשת משפטים, ולכן קשה להכריע ביניהן. אך עצם העמימות ביחס לפתיחה מציבה סימן שאלה על כל אחת משתי ההצעות. ואכן, מכתבי היד (הבודדים) של סב"מ מתחזקת ההשערה שאף לא אחת משתי ההצעות לפתיחה איננה חלק מקורי של החיבור. בעוד שבכת"י בהמ"ל 2076 מצויה הפתיחה כבד"מ, הרי שבכת"י וטיקן 606 (בה מובא סב"מ בנפרד מן הפרשה) ובכת"י בהמ"ל 1918 אין זכר אף לאחת משתי החלופות הנ"ל. ויתירה מזו, בכת"י מודינה 22 משובצת ההערה שהובאה לעיל, המתייחסת לסבא ולשאלת שילובו בפרשת משפטים, לאחר דרשת "סדורין דגלגולא", ללמדנו שגם בעל ההגהה לא ראה אותה כחלק מסב"מ, ולכן למרות שלמעשה הוא העדיף להפריד את סב"מ מפרשת משפטים, את הדרשה הזו הוא הותיר על מקומה – בפתח הפרשה.

גם מבחינת המסגרת הסיפורית אין רצף או התאמה בין שתי היחידות. בקטע הפותח רשב"י הוא בן-שיחו של הסבא, ואילו בסב"מ אלו שני החברים – ר' חייא ור' יוסי. בגוף סב"מ הסבא הוא דמות ארצית, גם אם פלאית, ואילו בקטע הקודם לו הוא יורד מן השמים. בהקשר זה יש להעיר שהן הדמות היורדת מן השמים לשם גילוי סודות, והן הפורמולה הסגנונית "אדהכי... נחית עליהו" מופיעים פעמים רבות בשכבת רעיא מהימנא – תקוני-זוהר¹⁸, ואינם מצויים כלל ברבדים הקדומים יותר של הזוהר¹⁹.

¹⁶ צ"ד ע"א.

¹⁷ ח"ג ק"ח ע"א. בדברי הפולמוס שבפתיחה למהדורת מנטובה קובלים המלבה"ד על מהדורה אחרת – היא, כמובן, מהדורת קרימונה – בין השאר על כך ש: "...במקום מה שחסר אליהם מן הסבא בתחילת פרשת משפטים שמו שני מאמרים אשר מצאו בפרשת הר סיני". מכך נוכל להבין שהמהדיר בד"מ ראה את ההקדמה "שלו" כחלק מסב"מ (מה שלמעשה משתמע גם מהערת הפתיחה לפרשת משפטים שמשובצת בדף צ"ד ע"א, לפני "סדורין דגלגולא").
¹⁸ הביטוי "אדהכי הא אליהו קא נחית" מופיע בתק"ז כ"ג ע"ב; ל' ע"א; קכ"ג ע"א; קל"ד ע"א. קרוב לו הנוסח "אדהכי הא סבא קא נחית", אותו נוכל למצוא בתק"ז ס"ד ע"ב; ק"ו ע"א. ובשינוי מועט "אדהכי הא סבא דסבין...".

בתוך הקטע הפותח ניתן להבחין בשלש יחידות-משנה, המובחנות כל אחת בפתיח המקובל "תא-חזי". והנה, לשתי האחרונות שבהן מקבילה מדויקת בתיקוני-זהר²⁰. בשני החלקים הללו אין גם זכר לדמויות הפועלות בפתיחת היחידה – לא לרשב"י ואף לא לסבא. ויתירה מזו: למרות ששלש הפסקאות עוסקות בנושא אחד, קשה להתעלם מן הדיסוננס העמוק שבין כותרת הדרשה ובין תוכנה. בפתיח היחידה מבשר הדרשן על הבאות בהכרזה יומרנית: "אלין אינון סדורין דגלגולא דינין דנשמתינ דאתדנו כל חד וחד לקבל עונשיה". מכאן ניתן היה לצפות למעין מפתח מפורט ותמציתי לדיני הגלגול או להצעה סיסטמטית של עונשי הגלגול השונים, כשהם קצובים ומותאמים לעבירות קלות וחמורות. אלא שבהמשך הדברים מתברר שלכותרת זו למעשה "אין כיוסיו". סביר, אם-כן, להניח, שפרק זה הוא חלק מחיבור רחב יותר, שהמשכו דורש, אכן, מתוך פסוקי פרשת משפטים את דיני העונשין בגלגול, אך רק ראשיתו של חיבור זה (והיינו הפיסקה הראשונה מתוך השלש) הועתקה כאן כפתיחה נאה לפרשה²¹.

הכותרת היומרנית הנ"ל חושפת גם טפח מתפיסת היסוד של בעליה בנוגע לתורת הגלגול, מפני שממנה נוכל ללמוד שבאותו חיבור עלום הוא פורש, כאמור, מערכת מסועפת ומפורטת של עונשי גלגול המוטלים על עבריינים שונים על-פי חומרת מעשיהם. מכאן נראה שמדובר בתפיסה הרואה בגלגול עונש כללי, המותאם באופן דיפרנציאלי לעבירות השונות. מן הבחינה הזו ניכרת קירבה רעיונית לרע"מ ותק"ז, יותר מאשר לגישה הרווחת בחלקים הקדומים של הזוהר ובכלל זה בסב"מ, המצמצמת את עניין הגלגול, ומביאה אותו אך ורק בזיקה לענייני פריה ורביה וייבום²². גם תורת הנפש של בעל הדרשה הזו קרובה לזו של רע"מ ותק"ז בכך שהיא מכירה בשתי מערכות של נפש-רוח-נשמה – תחתונה שמקורה מתחומי המרכבה שמתחת לספירות, והאחרת הנאצלת מן הספירות²³.

קא נחית" – ברע"מ ח"ג רמ"ד ע"ב; תק"ז פ' ע"ב; ק' ע"א; ק"ז ע"א וגם ח"א כ"ו ע"ב, בתוך קטע השייך למעשה לתק"ז. כמו כן אותו סגנון משמש לתיאור "נחיתתם" של ר' פנחס בתק"ז ק"א ע"ב, הינוקא בתק"ז קמ"ז ע"ב ו"עולמא" בתק"ז ס"א ע"א. הזיקה בין סב"מ לתק"ז-רע"מ תעמוד במוקדם של הפרקים הבאים.

¹⁹ בסופה של הפגישה (ק"ז ע"א) מצהיר הסבא: "ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אליו". נראה שההבדל בין "נחת לגביה" ל"קאים עליה" משקף את אופיין השונה של הדמויות. על משמעות ההבדל הזה ראה עוד בהרחבה להלן עמ' 80-81.

²⁰ זה"ח ק"ז ע"א. על עניין זה עמד כבר ג. שלום בהערותיו על הזוהר שלו כאן, וגם תהא איזה משני המופעים הללו הוא המקורי שבהם. וראה הערה 25 להלן.

²¹ שתי הפסקאות האחרונות הוסמכו הנה בהעתקה מתק"ז, ככל הנראה מפאת הנושאים הקרובים והזיקה האסוציאטיבית.

דומה שדי בכל האמור כאן על-מנת לקבוע שלמרות הקוים המשותפים המתוחים בין הקטע הפותח את סב"מ בדפוסים ובין סב"מ עצמו, הרי מדובר ביחידה עצמאית, שגם היא בעצמה איננה עשויה מקשה אחת, ועל כל פנים שייכת כולה לרובד תק"ז-רע"מ, כפי שכבר שיערו חוקרי הזוהר.²⁴ אותם מוטיבים ורעיונות המשותפים לשתי היחידות ושביניהם הן צורפו הנה במעשה עריכה, אין בהם ללמד אלא שבעל ה"סבא" הפותח הכיר את סב"מ והושפע ממנו.²⁵

"דרשה התשובה" (ק"ז ע"א – ק"ח ע"ב) ומקומה

יחידת הדרשה הפותחת במילים "תנינן לית מלה בעלמא דקיימא קמי תשובה..." (ק"ו ע"א) ומסתיימת במילים "...ויהא עלמא חדתא בעובדוי ידוי דקב"ה" (ק"ח ע"ב) מצויה בכל הדפוסים, החל מן הקדומים ביותר – במנטובה ובקרימונה גם יחד. למרות זאת ניתן להראות בנקל שאין זו דרשה מקורית של הסבא גיבור היצירה, ושאלן היא שייכת כלל לסב"מ.

הדרשה פותחת בפתיח התלמודי "תנינן", מה שאיננו חריג, ואף שגור למדי בסגנון הזוהרי. אולם ברוב המקרים ביטוי זה איננו עומד לעצמו אלא ארוג בסגנון פתיח רחב יותר: "(ד)הא תנינן...", "ועל דא תנינן...", "הכי תנינן...", כשהמטרה היא לגבות באמצעות המאמר המובא בהמשך את הרעיון הקודם.²⁶ במקרים הללו משמש הביטוי הזה לקישור ולא לפתיחה. "תנינן" כפתיח למאמר שאיננו מקיים זיקה תלוית עם מה שלפניו (גם אם קיימת זיקה רעיונית או אסוציאטיבית) כמעט ואיננו מצוי בזוהר. מעבר ספרותי טכני הזוקק את מילית הקישור התלמודית הוא זר במיוחד לאופיו הדרמטי והסוחף של סב"מ ופוגע באופן בוטה בעיצובו האומנותי של הסיפור.

²² על ההבדל בעניין זה בין תפיסות הזוהר ותק"ז-רע"מ ראה: שלום, פרקי יסוד עמ' 319-325; ליבס, פרקים במילון, עמ' 295.

²³ ראה: תשבי, משנת-הזוהר עמ' מ"א-מ"ב. על תורת-הנפש של סב"מ ראה בהרחבה להלן עמ' 147-157.
²⁴ ראה: שלום בספר הזוהר שלו על-אתר; תשבי, משנת-הזוהר ח"ב עמ' מ"א; ליבס, זהר וארוס, עמ' 87 הערה 126.
²⁵ מסקנתו של גילר (אהבה עמ' 32 הערה 3) שהפרק הנדון כאן הוא למעשה פירוש על הסבא, איננה הכרחית. סביר בעיני יותר שמדובר בקטע השאוב מחיבור אחר שהושפע מן הסבא.

²⁶ הסרמין הזוהרי "תנינן" משמעו "שינינו" או "למדנו", כמו בהקשר התלמודי שלו, והוא בא לציין שאנו מסתמכים כאן על מובאה הידועה זה מכבר לדרשן ולקוראים. ברוב המקרים תבוא כאן, אכן, ציטטה תלמודית או פרפראזה למאמר תלמודי, כמו למשל: "...ועל דא תנינן שמא יקדמנו אחר ברחמים" (ק"א ע"א), כשההפניה היא לבבלי מו"ק י"ח ע"ב, או: "ועל דא תנינן דמתרין ולהלאה לא יסב בר נש להאי איתתא (ק"ב ע"א), הרומז לדין אשה קטלנית (בבלי יבמות ס"ד ע"ב). כהנה ניתן למצוא בזוהר דוגמאות לרוב. מדקדקנותו זו של הדרשן הזוהרי להדגיש את ההבדל בין חרובד הקדום – מה ש"למדנו" כבר – ובין אותם חידושים שהוא מייחס לעצמו נוכל להסיק שגם באותם מקרים בהם הוא מביא מאמרי "תנינן" שאין להם יסוד תלמודי, הריהו מעיד בזה על חומר גלם זוהרי קדום. כן הוא גם ביחס ל"דרשת התשובה" שלפנינו הפותחת ב"תנינן" – מסתבר כי בכל המקומות בהם נזכר המאמר "לית מלה דקיימא קמי תשובה" הוא מוצג כמשפט קדום (ח"א ע"י ע"א, קכ"ב ע"ב, ר"י ע"ב), להוציא מקור אחד, בח"י ע"י ע"ב ("יברס לית מלה..."), מה שמלמד שזהו ככל הנראה המקור הזוהרי הקדום, שאליו מפנים כל שאר המקורות. ואכן עיון משווה מקיף בין דרשתנו כאן לדרשה ההיא מעורר את הרושם שהמאמר התמציתי והמגובש שם היה חומר הגלם שממנו פיתח דרשנו את "דרשת התשובה".

מעבר לכך, אופייה הספרותי של הדרשה עצמה, אין לו ולא כלום עם השיאים הפואטיים של סב"מ. דמותו של הסבא נעדרת כאן לגמרי, כמו גם המאבק הדרמטי עם גלי הים, וסיפור המסגרת בכלל. תחת זאת מופיעה כאן דמות זרה – "ינוקא בריה דנונא רבא", בלא זיקה כלשהי לדמויות הסיפור שלפנינו²⁷. בסגנונה ובאופיה הספרותי, יחידה זו איננה שונה כלל מן הדרשה הזוהרית הטיפוסית בשכבה המרכזית של הספר. גם תוכן הדרשה כאן חורג באופן בולט ויוצא דופן מהעניינים המעסיקים את סב"מ. עיקרה סובב סביב רעיון התשובה, כשהיא מתעכבת בהרחבה על חטאו ותשובתו של דוד, ומתוך כך מתגלגלת אל דרשת פסוקי מזמור נ"א בתהילים ("בבוא אליו נתן הנביא..."). גם אם ההקשר הענייני אל שלפניה גלוי וברור – הלא הוא רעיון התשובה עצמו²⁸, קשה להתעלם מכך שהיא מנותקת לחלוטין מענייני תורת הנפש והגלגול ומשאלת עושק הנשמות ומות התינוקות, שהם הם הברית התיכון של החיבור²⁹. אמת, סטייה וגלישה מן התימה המרכזית של הדרשה לעניינים שונים ואף רחוקים אינם זרים לרוח הזוהרית, כמו גם לרוח אחותה הבכורה – התלמודית, אולם היא איננה מצויה בדרך כלל ביחידות הזוהריות האפיות שיש בהן הקפדה על אחדות קוהרנטית, מסגרת ורצף³⁰.

עדות נוספת לכך שהיחידה הנ"ל השתרבבה הנה אף שאין זה מקומה, נוכל למצוא בזיקה שבין הדרשה שלפניה לדרשה העוקבת. בדף ק"ה ע"ב פותח הסבא בדרשת הפסוקים "כי תקנה עבד עברי" בהקשר לתורת הנפש, ובאותו ענין בדיוק הוא עוסק גם בדף ק"ח ע"ב, עם סיומה של דרשת התשובה: "ואם אמר העבד וגו' לא אצא חפשי...". כאילו כדי לאשש את הזיקה שבין שני

²⁷ דמות זו של הינוקא, בנו של "נונא רבא" (הדג הגדול) היא הדמות העומדת במרכז "סיפור הינוקא" בחי"ג קפ"ו-קפ"ז, והמגלה עצמו בסופה של העלילה במילים "...לא מסתפינא מעינא בישא, דבר נונא רבא ויקרא אנא". דמות זו מופיעה גם בסיפור שבהקדמת הזהר ו' ע"א, כמי שמלמדת תורה את בני החבורה. על היחס שבין הסיפור שבהקדמת הזהר לשני האחרים יש להעיר שניכרת ביניהם התפתחות. אם בהקדמת הזהר חושף המשכו של הסיפור בפני החברים שהדמות הפלאית המסתתרת מאחורי התואר "בריה דרב המנונא" הוא רב המנונא בכבודו ובעצמו או אולי נשמתו (שם ז' ע"א), הרי כאן וב"סיפור הינוקא" מדובר באמת על בנו (הביולוגי) של רב המנונא. נראה שהמספרים הללו הכירו את הסיפור הראשוני שהוא ששובץ בהקדמת הזהר, אך לא מיצו מתוכו עד תום את פתרון זהותה של הדמות הפלאית (או שמא לא היה בידם סופו של הסיפור ההוא). כך אולי נולדה דמותו הזוהרית (הממשית) של בנו של רב המנונא. עוד על הינוקא ראה ליבס, מיתוס לעומת סמל עמ' 198-201.

²⁸ יש להעיר שאף מעבר זה מעניין התשובה בדרשה הקודמת ל"דרשת התשובה" איננו טבעי, ולהפך הוא משקף פער סגנוני ורעיוני. מכמה בחינות ניכרת אף זרות בין שני המאמרים הללו שעוסקים בעניין אחד. כך, למשל, ניתן להראות שלעומת המאמר ה"סבאי" המעלה את בעלי התשובה מעל למעלתם של הצדיקים, יוצא בעל "דרשת התשובה" מנקודת מוצא נמוכה יותר הרואה בתשובה לא יותר מאשר אמצעי לתיקון הפגם – "אסוותא" ותו לא. גם הדימויים שונים זה מזה. בדרשה הקודמת – "לית מפתחא בעלמא דלא תבר ההוא דתב בתיובתא" (ק"ו ע"א), ואילו במאמר המקביל כאן – "...דתשובה מתבר כמה שלשלאין דפרזלא". יתכן שיש קשר בין ההבדל שביניהם ביחס למעמד ומעלת התשובה, לשימוש המטאפורי השונה. בעל "דרשת התשובה" רואה בה דרך לשבר שלשלאות ולצאת לחרות, ואילו עבור בעל הדרשה הקודמת היא משמשת כמפתח לאותו "אתר", לשם אף צדיקים גמורים אינם זוכים.

²⁹ על כך ראה להלן עמ' 26-49.
³⁰ על כך ראה: טנא, דרכי עיצוב עמ' 120-180.

חלקי הדרשה באה כאן מיד ההפניה "כמה דאיתמר כדין פגים ליה פגימו..." שללא ספק מכוונת לאמור לעיל בדף ק"ה ע"ב: "השתא כיון דהכי הוא איצטריך פגם ולמעבד ביה רשימו דפגם..."

טענה זו לפיה דרשת התשובה המשתרעת על-פני כחמישה עמודי דפוס מנטובה איננה שייכת כלל למסגרת המקורית של סב"מ, והיא הועתקה הנה ממקום אחר, מתאששת מתוך עיון בכתב-היד. הן בכת"י בהמ"ל 2076 והן בכת"י וטיקן 606³¹ אין זכר ליחידה זו במקום שבו היא מצויה בדפוסים. בכת"י וטיקן 606 היא הועתקה לאחר דרשת "דמעת העשוקים" (מקביל לדף ק"י ע"ב בד"מ), לפני פרק החתימה של הסיפור, וכך גם בכת"י בהמ"ל 2076, אלא שכאן נמצא רק קטע מן הדרשה, ורובה הושמט לחלוטין. חשובה ביותר בהקשר זה הערת המהדיר של כת"י מודינה 22 על פנים הפירוש בזו הלשון: "תנינן לית מלה בעלמא דקיימא קמי תשובה, דף ק"ו ע"א, עד כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלקים לבדך בדף ק"ה ע"ב, בהעתק הרב הוא מחובר למטה שם באות קטיעא, ראו עתה כי אני אני הוא קרוב לסוף המאמר בדף ק"י ע"ב אחרי אמרו למען צורריך להשבית אויב ומתנקם. תנינן לית מלה וכו', תנינן עשרה דברים וכו', ע"ש בין השמשות וכו' ע"כ". למרות זאת, בפועל לא הועתקה היחידה הזו בכתב-היד המדובר אף לא באחד מן המקומות הללו – לא במקום בו היא מובאת בדפוסים, ולא במקום בו היא מצויה ב"העתק הרב"³².

גם בדפוסים הוטבע חותמם של כתב-היד הללו. בד"מ³³ נרשמה הגהה בסיומה של הדרשה, בדף ק"ח ע"ב: "תנינן י' דברים כו' ק"י ע"ב ב", ומיד לאחר מכן, בראש הדרשה הבאה (דרשת העבד) הוער: "שייך לעיל ק"ו ע"א". גם בדף ק"י ע"ב, באותו מקום בו הובאה דרשת התשובה בכתב היד הנ"ל, נרשם: "תחזור לעיל דף ק"ו תנינן לית מלה". בדיקה שערכתי העלתה שהערות אלה מופיעות לראשונה בדפוס קושטנדינא תצ"ו (1736), ומסתבר על כן, שלעניי המגיהים עמדו עדי נוסח השונים מן הדפוסים, אותם קבלו כאמינים יותר.

³¹ גם בכת"י אוק' בודליאנה C.53 הקטע הזה חסר, אולם למרות קדימותו היחסית (המאה ה-15 – 16) אין לתת לעדותו משקל, ומכמה סיבות. ראשית, הנוסח לוקה בחוסר דיוקים ובשיבושי העתקה חמורים. יתר על כן, בכמה מקומות נראה שהמעתיק הגיה את כתב-היד שהיה לפניו באופן חופשי על-פי שיקול דעתו (למשל "עילה" ל"עילא"). במקום אחד אף בולטת לעין לשון לא-זוהרית ש"הושתלה" בתוך הטקסט ("אלא דע לך..."). אך בעיקר, אין להתחשב לדעתי בכתב-היד זה מאחר והוא ממילא משתייך לאותו ענף של כת"י בהמ"ל 2076 (במקום אחד קיימת ביניהם אף זהות בדילוג מוטעה על שורה מפני הדומות).

³² באור-יקר מהדורת אלבוים, למרות שעל-פי עדותו ההדיר את החיבור ע"פ כת"י מודינה, שינה כאן מכתה"י והביא את דרשת התשובה בדף ק"ו בהתאם לדפוסים.

³³ הגהות אלה הועתקו גם במהדורות מאוחרות השייכות לענף קרימונה.

האמת ניתנת להיאמר, יחידה זו, כמו אחרות המובאות בעקבותיה על "עשרה דברים שנבראו בערב-שבת", נראית תלושה וזרה גם במקום בו היא מועתקת בכתבי-היד הנ"ל (במקביל לדף קי"ג ע"ב ד"מ). המעבר מן הפאתוס של "דמעת העשוקים" אל הסגנון הרך של דרשת התשובה נראה מלאכותי, ועוד יותר מכך קלוש ותלוש המשפט שנועד לגשר על הפער הזה: "...וכן אית אתר אחרא לבעלי תיובתא..."³⁴. כל מה שהוער למעלה על זרותה של היחידה במקום בו נדפסה, נכון גם כאן, ולמעשה בכל נקודה בו ננסה לשלב את היחידה, תהא בכך פגיעה באופייה הספרותי ההרמוניסטי של הקומפוזיציה.

סיכומו של דבר, "דרשת התשובה" שולבה, ככל הנראה, בתוך סב"מ לאחר שלב עיבוד הטקסט הזוהרי בתוך סב"מ. בחלק מכתבי-היד היא הובאה ביחד עם שתי דרשות נוספות ("ראו עתה" ו"עשרה דברים"), כנספח לאחר סיום גוף הדרשה בסב"מ, ובחלק אחר של כתבי-היד, שככל הנראה היה לנגד עיניהם של מהדירי מנטובה וקרימונה, היא שובצה בתוך "דרשת העבד", רק בשל הזיקה אל רעיון התשובה שזכר בה.

ניתן, אם-כן, לקבוע ברמה גבוהה של ודאות שחמשת עמודי "דרשת התשובה" אינם חלק אותנטי של סב"מ.

ממסקנה זו נובעות גם השלכות על דרשת-העבד (ק"ה ע"ב – ק"ו ע"א) שמעתה יש להתייחס אליה כדרשה אחת מגובשת. אלא שכשאנו מסמיכים את שני חלקי הדרשה איננו מקבלים תבנית אחת לכידה ועקבית, מה שבודאי עשוי לערער על טענת אחדותה של הדרשה. הקושי נעוץ בכך שחלק הדרשה שבדף ק"ח איננו דורש את הפסוקים מן הנקודה שבה הסתיימה הדרשה בדף ק"ו ע"א, אלא נסוג אחור ודורש שוב את הפסוקים שכבר נדרשו שם. כדי להמחיש את הבעיה אביא כאן את יחידות הדרשה על-פי סדר הפסוקים, בשני חלקי הדרשה – זה לעומת זה.

³⁴ ואכן, מתוך הערת המעתיק של כת"י מודינה 22 נראה שלפניו לא היה מצוי משפט הקישור הזה.

חלק ב'

חלק א'

(ק"ה ע"ב) "כי תקנה עבד עברי

שש שנים יעבוד" (פסוק ב')

(ק"ה ע"ב) "ובשביעית..." (פסוק ב')

[ק"ח ע"ב) "ואם אמר יאמר העבד וגו'

לא אצא חופשי" (פסוק ה')³⁵

(ק"ח ע"ב) "אם בגפו יבא בגפו יצא"

(פסוק ג')

(ק"ה ע"ב) "אם בגפו יבא בגפו יצא"

(פסוק ג')

(ק"ט ע"א) "אם בעל אשה הוא

ויצאה אשתו אמו (פסוק ג')

(ק"ט ע"א) "אם אדוניו יתן לו אשה -

כמה דאיתמר... האשה וילדיה

תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו

(פסוק ד')

(ק"ו ע"א) "אם בעל אשה הוא

ויצאה אשתו אמו (פסוק ג')

(ק"ו ע"ב) "אם אדוניו יתן לו אשה,

האשה וילדיה תהיה לאדוניה

והוא יצא בגפו (פסוק ד')

(ק"ט ע"א-ע"ב) ואם אמר יאמר העבד

אהבתי את אדני... (פסוק ה')

חוסר ההתאמה בוטה כאן, מאחר ואותם פסוקים השבים ונוכרים בשני המקומות (פסוקים ג'-ד'), אינם נדרשים בהם באופן זהה. על-כורחנו עלינו להסיק, לכאורה, שמדובר בשתי דרשות נפרדות ושונות, ולא ברצף המשקף יצירה דרשנית הומוגנית.³⁶

גם כאן מספקים עדי הנוסח הבודדים של סב"מ פתרון לבעיה. בכת"י בהמ"ל 2076 ווטיקן 606 (שבשניהם, כאמור לעיל, לא הובאה כאן "דרשת התשובה", וממילא נוצר בהם רצף טקסטואלי בין שני חלקי "דרשת העבד") לא מובאות בדפים ק"ח ע"ב - ק"ט ע"א הדרשות החוזרות על

³⁵ הדרשה על פסוק זה באה כאן, לכאורה, שלא במקומה, מה עוד שפסוק זה עצמו נדרש גם בחמשד, במקומו. נראה, על-כן, שהיא משמשת כאן מעין כותרת (אולי מאוחרת) לחלק זה של הדרשה.
³⁶ על היחס בין שתי הדרשות על פסוקי העבד כתב רמ"ק ש"עתי מחדש בו פי' בדרך אחרת". נסיון ליישב את הסתירות בדרך הרמוניסטית נעשה על-ידי ר"ש בוזגלו בפירושו מקדש מלך, על-אתר, ורואה עוד מתוק לנפש על-אתר.

פסוקים ג'-ד', ואם-כן "דרשת העבד" פותחת שם בדיוק באותו נקודה מקראית בה נקטעה הדרשה שלושה דפים קודם לכן:

חלק א'

(ק"ה ע"ב) "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד" (פסוק ב')

(ק"ה ע"ב) "ובשביעית..." (פסוק ב')

(ק"ה ע"ב) "אם בגפו יבא בגפו יצא" (פסוק ג')

(ק"ו ע"א) "אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו אמו" (פסוק ג')

(ק"ו ע"ב) "אם אדוניו יתן לו אשה, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו" (פסוק ד')

חלק ב'

(ק"ט ע"א) "אם אדניו..."³⁷ (פסוק ד')

(ק"ט ע"א-ע"ב) "ואם אמר העבד אהבתי את אדני..." (פסוק ה').

עדי נוסח אלו, המשקפים רצף של דרשה בין "דרשת העבד" בדף ק"ו לאחותה בדף ק"ח, מאששים ומחזקים את הטענה ש"דרשת התשובה" קוטעת באופן מלאכותי את "דרשת העבד" האוטנטית, ושלמעשה היא איננה שייכת לסב"מ (או לכל הפחות כאן). מסקנה נוספת, הנוגעת למסורת הנוסח של סב"מ היא שכת"י בהמ"ל 2076 וביחוד כת"י וטיקן 606³⁸ הם עדי הנוסח האמינים ביותר שבידינו.

³⁷ ביחס לדרשה הקודמת על אותו פסוק, יש לראות בה דרשה חלופית, כמקובל בספר הזוהר. הבסיס הרעיוני הוא, על כל פנים, אחד - תורת הגלגול כעונש למי שלא עשה פירות, וזכייתו באשה ברחמים.

³⁸ מכמה בחינות כת"י וטיקן 606 נראה אמין יותר. כך, למשל, בראש חלקה השני של "דרשת העבד", בכת"י בהמ"ל 2076 מצויין (בגוף הטקסט): "אם אדוניו יתן לו אשה - כמה דאתמר...", אך זוהי הפנייה עודפת שבדאי אין לה מקום על-פי תפיסת הרצף המוצעת כאן. ואכן, בכת"י וטיקן 606 הערה זו איננה נזכרת. דוגמא נוספת נוגעת לקטע הדרשה העודפת (על-פי האמור כאן) בראש החלק השני של דרשת העבד (בדפוסים: ק"ח ע"ב - ק"ט ע"א). בשני כתבי-היד הושמט, כאמור, הקטע הזה. אולם בכת"י בהמ"ל 2076 הוא איננו בנמצא כלל בסב"מ, ואילו בכת"י וטיקן 606 הוא משולב בהמשך בדף ק"י ע"א. ואכן, מסתבר ששם הוא מקומו בסמוך לדרשה על "אדם בישא", שכן עניינן של שתי הדרשות חד הוא - כנפיו של הסט"א שתחתיו מסתופפות נשמותיהם של הרשעים שלא הביאו תולדות לעולם. המעבר שם בין שני הקטעים הוא מעבר זוהרי טיפוסי, כשבתחילה מובע הרעיון בביטוי המעודן, ורק לאחר מכן הוא חושף את היסוד המיתי שבו, ומזהה את "גפו" עם גף הלוייתן. הרושם המתקבל מן ההשוואה הזו בין שני כתבי היד הוא שכת"י בהמ"ל 2076 משקף הגהה מוצלחת של כת"י הדומים לדפוסים, על-פי עדויות נוסח מדויקות יותר, בעוד

בסיפורי הזהר, כמו בתורת הסיפורת בכלל, נודעת חשיבות מרובה לסיומת הפואטית שבה נחתם הסיפור. והנה, גם בענין זה אין זהות בין כתבי-היד השונים ובין הדפוסים. גוף דרשתו של הסבא בסב"מ מסתיימת בדף קי"ג ע"ב, במילים "דכתיב למען צורריך להשבית אויב ומתנקם". דרשה זו וחתימתה במילים הללו מצויות בכל הדפוסים ובכל כתבי היד. אך לא כך הוא ביחס לקטעים הבאים של הדרשה והסיפור.

בדפוסים ובכתבי-היד אכן מובאת כאן דרשה הפונוחת במילים "תנין עשרה דבויים אתבריאן בע"ש...". וכמו שהוזכר לעיל, גם "דרשת הנושובו" הועתקה כאן בחלק מכתבי-היד (באותם בהם היא הושומטה נאמיקומו שבדפוסים³⁹). אולם כפי שטענתי וזוכחתי למעלה, שני הקטעים הללו גם יחד (ששניהם פותחים ב"תנין") זרים לחלוטין לעולמו של סב"מ, הן מבחינת אופיים הספרותי, והן מן ההיבט הרעיוני.

הקטע הבא שב אל סיפור המסגרת ומתאר את פרידונם של החברים מן הסבא, לא לפני שהלה חושף עצמו בפניהם, וזהם עצמם דו"שינו בפניו את "דו"שת הוונתו" כדרשה של פרידה. המעמד נחתם במילים: "...נשק לון ובריק לון ואזלו". הקטע הזה כולו נמצא ברוב כתבי-היד והדפוסים⁴⁰, והוא אף מתבקש מאליו כחתימת המסגרת הפואטית.

בכל הדפוסים וגם ברוב כתבי-היד נוספת כאן לסיפור הסבא פגישו חותמת בין החברים ובין רשב"י, שבה מתחוויר להם (ולקורא) עד כמה נשגב היה מעמד ההתגלות של הסבא אליהם. כתב-היד היחיד שבו ההמשך הזה לא מופיע והוא מסתיים במילים "...נשק לון ובריק לון ואזלו" הוא כת"י מודינה 22⁴¹. למרות שמבחינה טקסטואלית עולה כאן הספק שמא מדובר בתוספת מאוחרת, אי-אפשר להתעלם מכך שהשיבה לרשב"י בעקבות חוייה מיסטית, לשם בחינה רפלקסיבית שלה

שכת"י וטיקן 606 הינו כתב היד המדויק בעצמו. ד"ר בועז הוס העמידני על כך שכתב-היד הזה כולל גם טקסטים זוהריים אחרים שהם פחות מצויים בכונני-היד, כמו למשל הפיקודין או רע"מ.

³⁹ להוציא כת"י מודינה 22, שבה, כאמור, למרות שצויין במקומה שבדפוסים ש"בהעתק הרב הוא מוזכר למטה שם" – בפועל היא לא הועתקה "למטה".

⁴⁰ בכת"י בהמ"ל 2076 קטע זה אמנם חסר, אך קשה מאד להניח שחיבור כמו סב"מ, בו סיפור המסגרת תופס מקום כה מרכזי, יסיים באופן סתמי את דרשתו, ולא יחתום את סיפור המסגרת בחתימה פואטית.

⁴¹ לכך יש להוסיף כמובן את כת"י בהמ"ל 2076 הנחתם עוד לפני כן בסיומה של דרשת הסבא, וללא חתימה פואטית כלל, כנ"ל בהערה הקודמת.

הוא מוטיב מצוי ורווח בסיפורי הזהר. דעתו של רשב"י על טיבה של החווייה המיסטית או על חידושי התורה שחדשו החברים בדרך, היא המטביעה את חותמה על סיומם של סיפורים רבים, ולמעשה ניתן לומר שרשב"י מהוה מעין נקודת ייחוס להערכת התופעה הרוחנית החריגה. מכיוון שסיומת זו מופיעה בכל הדפוסים וכן בכת"י וטיקן 606, שבעיני הוא נחשב לאמין ביותר, יש לראות בה, לדעתי, חלק מקורי מן הסיפור.

2. חלוקת החיבור לפרקים וליחידות-משנה

חלוקת היצירה לחלקיה השונים וליחידות-משנה נדרשת כאן מפאת ארכה ומורכבותה, הן מסיבות מתודיות – על מנת שניתן יהיה לחשוף בהמשך את טיב הזיקות שבין היחידות השונות, את מבנהו הספרותי, ומתוך כך גם את מגמותיו הספרותיות, והן מטעמים טכניים-פרקטיים – ליתר יעילות בהתייחסות ובהפנייה בהמשך העבודה⁴².

החלוקה נערכה על-פי פרמטרים ספרותיים בולטים וברורים – בעיקר תופסים מקום רב בהקשר זה המעברים הענייניים בין נושא לנושא, התבנית האופיינית לפתיחת דרשה ("פתח ההוא סבא") וההפסקות היזומות של סיפור המסגרת לשם הבעה ותגובה מצד הסבא או החברים. באותם מקומות בהם דרך החלוקה איננה חד-משמעית, ויש יותר מאופציה אחת, צויין הדבר בהערה. בכל שאלות הנוסח שלא נדונו בפרק הקודם הכרעתי על-פי כתיי וטיקן 606.

| ציון | שם הפרק | התחלה | סוף |
|------|--|-----------------------------|-------------------------------|
| (א) | פתיחת סיפור המסגרת ⁴³ | צ"ד ע"ב ר' חייא ור' יוסי" | צ"ה ע"א "עולימתא שפירתא וכו" |
| (ב) | דרשת "ובת כהן" | צ"ה ע"א "פתח ההוא סבא" | צ"ה ע"ב "ולא אמרו מדי" |
| (ג) | דרשת "מי לא יראך" | צ"ה ע"ב "פתח ההוא סבא" | צ"ו ע"א "בכה איהו כמלקדמין" |
| (ד) | חידת עושק התינוקות | צ"ו ע"א "פתח ואמר ותאמר" | צ"ו ע"ב "חייכת בהו וחדאת בהו" |
| (ה) | "עייטין דאורייתא" | צ"ו ע"ב "תו אזהרותא לברנשי" | צ"ז ע"ב "עייטא טבא לבני נשא" |
| (ו) | דרשת הבן | צ"ז ע"ב "ומכאן ולהלאה נהדר" | צ"ח ע"א "מתליסר שנין ולעילא" |
| (ז) | הנשמה האחרת | צ"ח ע"א "אם אחרת" | צ"ח ע"א "לא יגרע כמה דאתמר" |
| (ח) | דרשת "גדלת מאד" | צ"ח ע"א "בכה ההוא סבא" | צ"ח ע"ב "ולנפקא מתמן" |
| (ט) | לבוש הנשמה | צ"ח ע"ב "אם אחרת יקח לו" | צ"ח ע"ב "מגו לבושיהון אלין" |
| (י) | מלין סתימין באורייתא ("העלמה בהיכל") ⁴⁶ | צ"ח ע"ב "קבי"ה כל מלין" | צ"ט ע"ב "כמה דאתמר" |

⁴² כל ההפניות מכאן ולהבא תתייחסנה לחלוקה ולהגדרות שיונחו כאן, ובדרך-כלל יצורף גם מראה-המקום כמקובל (דף ועמוד על-פי ד"מ).
⁴³ על-פי מסקנת הפרק הקודם (ראה לעיל עמ' 13-16). הקטע הנדפס בראש סב"מ איננו חלק מן החיבור.
⁴⁴ את קטעי הקישור שבין הדרשות צירפתי בדרך-כלל לפרק הקודם, להוציא משפטי פתיחה כמו: "פתח ההוא סבא", שזיקתם אל הדרשה העוקבת מתבקשת מאליה.
⁴⁵ דרשה זו היא למעשה פתיחה לדרשת עושק הנשמות, ולכן הובא בראשה הפסוק הפותח של הדרשה "אם רעה בעיני אדוניה...".

| צינן | שם הפרק | התחלה | סוף |
|--|------------------------------------|---|---|
| (יא) הגלגול וסוד היבוס | צ"ט ע"ב "ת"ח אם אחרת" | ק' ע"ב "וודוכתא אית ליה לכלא" | |
| (יב) בעיית "אמו שהיא אשתו" | ק' ע"ב "האי דאתבני השתא" | ק"א ע"ב "עד הכא ברזא דא" | |
| (יג) היבוס ורוח המת באלמנה | ק"א ע"ב "סבא סבא כיון" | ק"ב ע"ב "בחיבורא חדא" | |
| (יד) הגירושין ותורת הגלגול | ק"ב ע"א "כיון דאתינן" | ק"ג ע"ב "חיוכא איהי לבתר" | |
| (טו) מעמד בית-דוד ותורת הגלגול | ק"ג ע"ב "השתא אית לאהדרא" | ק"ה ע"ב "להוי מונה חד" ⁴⁷ | |
| (טו1) השבטים ב"שיעור קומה" ⁴⁸ | ק"ג ע"ב "בשירותא דכלא" | ק"ד ע"א "ועל דא יה"ו-ד"ה" | |
| | ק"ד ע"ב "ראובן שמעון לוי" | ק"ה ע"א "תקוניה כדקא יאות" | |
| (טז) תחיית המתים ותורת הגלגול | ק"ה ע"ב "קום סבא אתער" | ק"ה ע"ב "אי לא קיימי" | |
| (יז) דרשת העבד ⁴⁹ | | ק"ה ע"ב "פתח ההוא סבא ואמר" ק"ו ע"א "מקבל ליה ודאי מיד" | ק"ט ע"א "אם אדוניי דא איהו" ק"ט ע"ב "ההוא סבא רגעא חדא" |
| (יח) דרשת האיתנים | ק"ט ע"ב "פתח ואמר שמעו הרים" | ק"י ע"ב "כמאן דנפיק מן חקלא" | |
| (יט) דרשת "ריב ה" לעשו | ק"י ע"ב "שמעו הרים את ריב ה"י" | ק"יא ע"ב "שרה את אלהים" ⁵⁰ | |
| (כ) דרשת קול הנחש | ק"י ע"ב "האי קלא דאיתתא" | ק"יא ע"ב "דלא אתדחי מכלא" | |
| (כא) דרשת הירך (חלק א') | ק"יא ע"ב "השתא רחימין דילי" | ק"יב ע"א "כגוונא דילה בארעא" | |
| (כב) דרשת "בגפו יצא" | ק"יב ע"א "ת"ח מאן דאשכח" | ק"יב ע"א "כל מה דאצטריך" | ק"יח ע"ב "אם בגפו יבוא" |
| (כג) "ריב ה" השני | ק"יב ע"א "ריב דעבד קב"ה" | ק"יב ע"ב "בדרגין תתאין" | |
| (כד) דרשת הירך (חלק ב') | ק"יב ע"ב "ירך דקאמר" | ק"יב ע"ב "תב לאתריה" | |
| (כה) דמעת העשוקים | ק"יב ע"ב "שלמה אמר ושבתי אני" | ק"יג ע"ב "אויב ומתנקס" | |
| (כו) חתימת סיפור המסגרת | ק"יד ע"א "ע"כ חבריא" ⁵² | ק"יד ע"א "מעשה ידי להתפארי" ⁵³ | |

46 נמנעתי מלכנות את הפרק הזה "משל העלמה בהיכל", מאחר ולדעתי משל זה הוא רק חוליה אחת מתוך שלש המרכיבות את המסה הזו, וכפי שאראה בהרחבה להלן עמ' 233-241. השם "מלין סתימין באורייתא" לקוח מפתחת המאמר: "קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא". כדי למנוע אי-הבנות ציינתי בסוגריים את שמו המוכר של הפרק.

47 את הפיסקה האחרונה, שמתייחסת למילים "המוציא במספר צבאם" ניתן היה לראות כדרשה העומדת לעצמה. למרות זאת כללתי אותה כאן משום שנראה לי שהיא חובאה רק כדי להשלים את הדרשה על הפסוק שחלקו הראשון נדרש למעלה: "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה – המוציא במספר צבאם".

48 דרשת השבטים בשיעור קומה היא דרשה העומדת לעצמה, והדרשן שילב אותה כאן על-פי צרכי הרטוריים של הסבא. בעיקר נדרש כאן החלק הראשון משני חלקי הדרשה, כדי להבהיר את עניינם של הגלגולים בתולדותיה של המשפחה הנבחרת, ובכך לטהר את בית-דוד מכתם הגלגול. חלקה השני של דרשת השבטים באה בהמשך לשם השלמת התמונה, אף שאין בה כאן צורך.

49 קביעת גבולותיו של חלק זה נסמכת על מסקנתי בפרק הקודם עמ' 16-21, לפיה דרשת התשובה המשתרעת בין דף ק"ו ע"א ("תינון לית מלה...") לדף ק"ח ע"ב ("...בעובדוי ידוי") איננה חלק מן החיבור, וששתי הדרשות על פרשת "כי תקנה עבד עברי" הן שני חלקיה של דרשה אחת, שאף מקיימות ביניהן רצף (ראה שם עמ' 19-21). כמו כן את הפתיחה של החלק השני כפי שמופיע בדפוס מנטובה (ק"יח ע"ב) יש להעתיק ע"פ כתיי וטיקן 606 לסוף דרשת "בגפו יצא" (ראה לעיל הערה 38).

50 החלק האחרון של הפרק הזה (החל מן המילים "בכלא דחה יעקב לעשו אחוי...") מופיע בדפוסים, במקביל לפרק הבא, תחת הכותרת "סייא", ובמנטובה הוער: זה המאמר לא נמצא בספרי זהר הגדולים ונמצא רק בקטנים. אך מכיוון שבשני עדי הנוסח המשמשים אותנו כאן (בהמ"ל 2076, וטיקן 606) מובאים הדברים ברצף כחלק בלתי נפרד מן הטקסט, ומאחר ורצף זה מתאשש גם מן הקונטקסט, אני מתייחס לפרק זה כחלק בלתי נפרד מסב"מ.

51 הקטע הזה הועתק לכאן בכתיי וטיקן 606, ובצדק (ראה הערה 7 לעיל בהפניה שם). כאן הוא משולב בסוף הדרשה לפני המילים "...הא אתמר כל מה דאצטריך" (כניל הערה 49).

3. ניתוח מבני ורעיוני של החיבור - לכידות והתפתחות

בפרק זה אני מבקש לעמוד על מגמותיו הכלליות של סב"מ, בעיקר על-פי ההתפתחות הרעיונית והיחס הספרותי שבין פרקיו השונים. מפרשי הזהר התמקדו כאן, כמו בחלקים אחרים של הזהר בפרשנות יחידת הדרשה הבודדת, ולא חשפו את הרוח האחת המפעמת בחיבור ומחוללת אותו. רק מעטים מהם ניסו לעמוד לכל הפחות על שאלות רצף וזיקה שבין דרשות סמוכות.⁵⁴ גישה מתודולוגית זו יונקת, כך נראה, מתפיסה אינטואיטיבית של הזהר כחיבור אקלקטי, ומן המעמד השולי שהיה בעיני מפרשי הזהר לסיפור המסגרת. אם ננסה, בכל זאת, לעמוד על עיקרו של סב"מ בעיני מפרשיו הקדמונים, נמצא שאת מירב תשומת-הלב הם הקדישו לתורת הנפש והגלגול שנחשפה כאן לראשונה בגלוי ובמפורט. באופן מפורש באים הדברים לידי ביטוי בדבריו של ר' משה זכות, שהובאו באגרותיו (ודווקא בהקשר שאיננו פרשני):

ורב ייבא בסבא דמשפטים האריך למעניתו בסודות הגלגולים, שכל הכוונה הוא לברר הברורים שנפלו מן הכלים בכמה מיני עונשים הרמוזים שם, וסוד דמעת העשוקים ביד הקליפות, וסיים דבריו בשבירת הלוחות. הכל כאשר לכל להורות לנו רמיזתו והשתלשלות נשמתו.⁵⁵

גם בספרות המחקר מיעטו לחתור אחר הבנה הרמוניסטית או, למצער, מערכתית של כלל הדרשות. באינטואיציה שיש בה ממש חשו כולם ש"מרכז העצבים" של החיבור מצוי במשל האהובה בהיכל. ליבס⁵⁶ חשף את אופיה של היצירתיות בסב"מ, ואילו וולפסון ומט⁵⁷ התמקדו בהיבטים ההרמוניים של החיבור. נסיון לעמוד על משמעותה הכוללת של היצירה נעשה, במידה מסויימת, במאמרה של מיכל אורון על סב"מ⁵⁸. שלא כר"מ זכות, אין היא רואה את עיקר מגמתה של היצירה בתוכן הדרשות, אלא בעצם הופעת הדרשה על עניינים כאלה, בחשיפה ובגילוי חסר-

⁵² את הפסקה הפותחת במילים "תנינן עשרה דברים..." (קיי"ג ע"ב) ומסתיימת ב"וועביד חירות לכל עלמין" השמטתי כאן, על-פי מסקנתי לעיל (ראה עמ' 21-22) שהיא איננה שייכת לגוף החיבור, אלא נספחת אליו.
⁵³ התוספת "עיי"כ מן רב ייבא סבא" שהובאה בכתה"י ובדפוסים, נראה שאיננה שייכת לגוף הסיפור.
⁵⁴ מגמה זו, כאמור, מאפיינת בעיקר את הפרשנות הקדם-לוריאנית.

⁵⁵ אגרות הרמ"ז כ"א ע"א. מדברים אלו, ובעיקר מן הביטוי "...בכמה מיני עונשים הרמוזים שם" ניכרת השפעתו של הקטע הפותח את סב"מ, השייך למעשה לחטיבת תק"ז ואיננו חלק מסב"מ. יתכן שהתפיסה המוטעית של הקטע הזה כהקדמה לחיבור כולו הביאה אותו ואת שכמותו למקד את עיונם בעיקר בתורת הנפש והגלגול. מן הפתיחה למשפט המסיים כאן "הכל כאשר לכל..." יש אולי ללמוד בכל זאת על נסיון "לאחוז את השור בקרניו" ולהצביע על מגמה אחת מרכזית בסב"מ.

⁵⁶ ליבס, זוהר וארוס עמ' 87-98.
⁵⁷ וולפסון, עלמה יפה; מט, מלין חדתי.

התקדים של מה שנחשב עד אז כסודי הסודות – סוד הגלגול והיבוס. אכן, אין ספק שהסיפור רווי במתח שבין גילוי לכיסוי. אלא שמתח כזה מלווה, במידה כזו או אחרת, את ספר הזוהר כולו ובעיקר את החטיבה האפית שבו, ואיננו ייחודי דווקא לסב"מ. מעבר לכך, תפיסה כזו של סב"מ שומטת גופי דרשה חשובים של הסבא, ועל כך העירה גם אורון עצמה כשציינה ש"בצד נושא זה עוסק החמר הזקן... בנושא התורה ומשמעותה". לכך יש להוסיף את עניין עושק הנשמות, הממזרים ומות התינוקות, שאינם קשורים כלל לא למוטיב הגילוי, וגם לא לתפיסה המיוחדת של התורה ומשמעותה.

צעד דומה בכיוון עשה גילר⁵⁸ שסבר שעניינו של סב"מ איננו כלל בתורת הנפש, ואף לא בתשוקתו של המיסטיקאי להתגלות ולחשיפת סודות, אלא בטבעם המיוסר של קשרי הזוגיות השבריריים בין איש לאשה. הדרשה מתמקדת, לדעתו, בהיבטים ובמשמעויות החברתיות והמיסטיות של התעוררות האהבה בין בני-זוג ושל שברה: אהבה, אלמנות, גירושין, יבום ועוד. סיטואציות טראגיות כמו מוות של תינוקות או ממזרות מוצגות כאן כתולדה של שיבוש חמור או הסתאבות קטסטרופלית בחיי הזוגיות של ההורים. רעיון יסוד עליו הוא מצביע בהקשר זה הוא שגם יחסי המין המותרים והקדושים טומנים בחובם את הסיכון של הנפילה למחוזות הסטרא-אחרא. תפיסה זו, גם אם קרובה יותר להבנת החיבור, אף היא אינה ממצה את מגמתו. מות התינוקות, למשל, איננו מוצג בסב"מ לעצמו, אלא בזיקה לשאלה הרחבה יותר של עושק הנשמות, ומכאן נגזרות תפיסות עקרוניות פרה-אקסיסטנציאליות מרחיקות לכת, הרבה מעבר לקשיים הקונקרטיים הנ"ל. יתירה מזו: עניין עושק הנשמות עולה בתוך מהלך הדברים עוד לפני ההרחבה בענייני היבוס והגירושין, ומסתבר, לכן, שאין מדובר במחוז מיתי נוסף אליו מוטל הסבא מתוך סערת היצירה, אלא **בנקודת המוצא לדרשה כולה**. מצד שני, לשאלת מות התינוקות מוצעים בסב"מ גם הסברים אחרים, שאינם קשורים כלל ועיקר לטראומה המשפחתית. כך, למשל, נוכל למצוא כאן את הסברה ששורשיה של הטרגדיה נעוצים בזלזול האם באיסורי הנידה, או בנקמתו של הנחש – הסט"א – על עלבונו הקמאי. כל זה נותר חסר פשר על-פי פרשנותו של גילר, ואין פלא לכן שבסופו של דבר נותרת הדרשה בעיניו מבולבלת ומקוטעת⁶⁰.

⁵⁸ אורון, שימני כחותם.

⁵⁹ גילר, אהבה.

⁶⁰ גילר, שם עמ' 34.

טענתי, אותה אני מבקש לבסס בפרק זה, היא שסב"מ הינו חיבור מגובש ואחדותי, ולפיכך מתבקשת כלפיו גישה פרשנית שונה מזו בה אנו ניגשים לעיון ביחידות זוהריות אחרות. להלן אנסה לחתור אחר מניעים, מגמות ויסודות מרכזיים המשתקפים במהלך הסיפור כולו, על שלל הדרשות אותן הוא מחזיק. בניגוד מסויים לדרך היצירה האסוציאטיבית של הזוהר, אנסה להצביע כאן גם על מבנה וגם על תוואי של התפתחות. אכן, אין דבר רחוק יותר מרוח גיבורו של הסיפור מאשר דרשנות סיסטמטית או ליטוש ספרותי קפדני, ומן הנמנע הוא לכבוש את מזגו הסוער של הסבא ולצקת אותו לתוך תבנית ספרותית נתונה. ובכל זאת נראה שקיים פער בין הפנומן הרוחני אותו מייצגת דמותו של הסבא ובין אופייה הסולידי והמחושב-משהו של הכתיבה. תיאור פנורמי של החיבור יתשוף את המוקדים הרעיוניים שסביבם נעים רעיונות-הלווין בסב"מ, ושעמדו בראש מעייניו של מחברו. בעקבות החלוקה בפרק הקודם, ייעשה כאן נסיון לעקוב אחר התקדמותו של הסיפור צעד אחר צעד, לזהות בתוכו גושים ספרותיים רחבים יותר, לאפיין את יחסי הגומלין שבין הגושים והפרקים הללו ולשרטט קווי מיתאר אידאיים ופנומנולוגיים לחיבור ולמחברו⁶¹.

פרק א' - פתיחת סיפור המסגרת - פרק זה מהווה נקודת זינוק תימטית אל גלי-הים - אל המסע
הדרשני שיתואר מכאן ואילך בפרקים הבאים. אופייה הפרובוקטיבי של הפתיחה בא לידי ביטוי בחידה - ז'אנר-פתיחה ייחודי שאיננו מצוי בסיפורת הזוהרית⁶². הסבא חד כאן לחברים מספר חידות, שבעיני ר' יוסי אינן אלא "מילין ריקנין" - דברים ריקים ובטלים, ומכאן ואילך, ועד לסופו של הסיפור, הולכת ומתבררת לו טעותו הקשה, כשהסבא מתגלה כחכם מופלג שכל דבריו עמוקים ומופלאים. אלא שלמרבה המבוכה המשך הסיפור איננו עוסק כלל בפתרון קובץ החידות, גם אם ניתן לנחש מתוך ההמשך למה כיוון הסבא לפחות בחלק מהן⁶³. מכאן, ומהיבטים נוספים הראה

⁶¹ במהלך הסקירה הפנורמית דלהלן, מעצם טיבם של דברים, תבואנה גם רמזות לעניינים שיבוארו בהרחבה בפרקי העבודה הבאים. הפניות עזר יצוינו בהתאם.

⁶² על החידה בסב"מ ראה להלן עמ' 103-107.

⁶³ החידה על הנחש שהולך לבדו רומזת ללא ספק למי שלא השתדל בעולם הזה במצות פריה ורביה, ומתגלגל "כאבנא בקוספיתא". הלה, גם בעולם הבא ילך לבד - "בפרודא". אותו עברין "שרי בחיבורא וסיים בפירודא" - כלומר, כשבא לעולם בפעם הראשונה, בא עם בת זוגו, וכשיוצא ממנו - יוצא לבדו (אור יקר ואור החמה בשם רח"ו). הנשר חמקן במקום שאיננו מקומו הוא היבם שזוכה באשת אחיו (זהר הרקיע) או האשה החדשה של המתגלגל (אור-יקר). בהקשר הכולל של החיבור, חשוב מאד ההיגד החידתי אודות "בני דאתגלו ולא מן בריין..." על כך ראה בהמשך הערה 109 (וראה גם מקבילה בחי"ג רל"ח ע"ב). החידה "תרין דאינון חד" נפתרת להלן בדף קי ע"א, ולפי האמור שם הכוונה היא לרוח המת הנחלקת לשניים. באותו הקשר ניתן שם פשר גם ל"חד דאינון תלתא" (וכך נתפרש העניין באור-יקר). אולם, למעשה, כבר כאן בסמוך פותר הסבא את החידה כרמז לעצם הפגישה המשולשת בינו ובין החברים (וראה ליבס, זוהר וארוס עמ' 90). גם התיאור החידתי "כד סלקין נחתין, כד נחתין סלקין" מתפרש שם (דף קי) באותו הקשר, והכוונה היא לפי זה לנשמותיהם של הללו שמתו ללא בנים שנעות ונדות מארקא לתבל ומתבל לארקא (אך ראה אור-יקר שפירש באופן שונה). לעומת זאת ענין הנמלה שמוצאת מנוחה בין שיני הנחש נותר סתום (וראה אור-יקר, וכן: אורון, שימני כחותם, עמ' 17 הערה 64, ודבריהם דחוקים ביותר), וכמותו גם ההיגד החידתי על הבנים דאתבראו באתר דלא אתבראו. ראוי לציון, בהקשר זה, גישתו הפרשנית של האר"י ביחס לחידות. בניגוד למפרשים הנ"ל, ובעיקר לרמ"ק, שהתאמצו להוכיח שהחידות רומזות לאמיתות בתחום תורת הנפש והגלגול בה

ליבס שהסיפור משקף דינמיקה של יצירתיות⁶⁴. הסבא, שהוא באמת בור ועם-הארץ בתחילת הסיפור איננו יודע מראש את פתרון החידות, והוא מזמין את החברים לפתור אותן. רק במהלך ההפלגה בים מתפתחת ומתעצמת דמותו עם התקדמות הסיפור והסתעפות הדרשות. לדעתי, וכפי שאראה בהמשך, למרות שאופייה היצירתי של דרשת הסבא איננו מוטל בספק והוא אף אחד ממוקדי הסיפור כאן⁶⁵, הרי במרכז של עלילת המסגרת הזו עומדת חידת זהותו של הסבא – אופייה המסתורי של הדמות, שבתחילה היא נעלמת מעיני החברים – ממש כמו האהובה בהיכל – ובסופו של הסיפור היא חושפת עצמה בפניהם. הסבא איננו פותר בפני החברים את החידות מן הסיבה הפשוטה, שעד מהרה מתברר שאין עוד צורך בכך. ר' יוסי עצמו מתפכח מיד לאחר שיחתו הראשונית עם הסבא, ובד בבד עם הסרת הלוט מעל פניו של ההלך המוזר וגילוי אישיותו העמוקה – נחשפות מאליהן גם ענייני העמוק של חידותיו. את תמיהתו הוא ממקד, לכן, באחת: "אמר ר' יוסי: בכל מלין דשמענא דקאמרת לא תוהנא אלא מחד... אמר ההוא סבא: ומאי איהי, אמר עולימתא שפירתא וכו'". נראה שבצד ההתקדמות היצירתית, ניכרת כאן חתירה מכוונת – אם לא של הסבא, לפחות של המתברר – לעניין אחד אותו הוא עומד לפתח ולחשוף, ובו הוא מעוניין להרחיב בהמשך – היא השאלה ההרמנויטית הבאה לידי ביטוי במשל האהובה בהיכל. זוהי בודאי הסיבה ששאלה זו של רבי יוסי נותרה לכאורה ללא מענה, אך רק "לכאורה" – מפני שלמעשה כל כולה של הדרשה הארוכה והמסועפת שאחריה לא באה אלא להדגים את התמה ההרמנויטית שמאחורי משל העלמה שאין לה עיניים – האהובה הנכסית ונגלית בהיכל, עד שלתורף הענין הוא עתיד להגיע להלן בדף צ"ט (פרק י')⁶⁶. ויתירה מזו: לא רק דמותו הנסתרת והמתגלה של הסבא ממקדת את עניינו של הסיפור במשל האהובה בהיכל – גם עצם השימוש הפרובוקטיבי בחידה, שמעצם טיבה היא מבקשת את חשיפת הטמון בתוך אותם "מילין ריקנין" – מזמינה את החברים לעמוד באותו אתגר בדיוק העומד בפני מי שסובב את היכל-האהובה – ובכך – בעצם ניסיונם לפתור את החידה הם ממחישים את מה שהוא למעשה פתרונו⁶⁷.

עוסק הסבא בהמשך, פירש אותן האר"י באופן מנותק לחלוטין מן הקונטקסט הרחב, כמכוונות לעניינים תיאוסופיים כלליים כמו מיתוס השבירה והתיקון. בענין זה ראה: גילר, אהבה עמ' 56-57.

⁶⁴ ראה ליבס, שם עמ' 89-91.

⁶⁵ נושא זה יידון בהרחבה להלן עמ' 304-312.

⁶⁶ על הזיקה בין חידת העלמה שאין לה עיניים, ש"נפקת בצפרא ואתכסיאת ביממא", ובין משל האהובה בהיכל "דאתגליאת ואתכסיאת" ראה בהרחבה להלן עמ' 229-232.

⁶⁷ יחסי הגומלין שבין סיפור המסגרת ובין הדרשות הם, כאמור לעיל, מהנחות היסוד המתודיות של עבודה זו, ויבואו לידי ביטוי גם בפרקים הבאים. על הזיקה שבין חידת דמותו של הסבא לחידות שבפיו ראה בהרחבה להלן עמ' 298-304.

פרק ב' – דרשת "ובת כהן" – בפרק הפותח את דרשתו הרחבה של הסבא⁶⁸, הוא מעלה במלא העוצמה את השאלה התיאולוגית החמורה של "עושה הנשמות": "הכא אית רזא היך מתעסקן נשמתין...". העושה נדרש כאן על הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר"⁶⁹, ולשאלת טיבו ופשרו של עושה "בת כהן" בידי "איש זר" מוצעים הסברים מספר. לפי ההסבר האחד "איש זר" הוא היצר הרע לו משתעבדות אותן נשמות שהורתן שלא בקדושה. לפי הסבר אחר מדובר בנשמה שנגזר עליה לשכון ב"גופו הטמא" של הגר. עוד ("ודא הוא רזא עלאה יתירא מכלא") מציע הסבא את רעיון ה"מתקלא" המיתי, על מאזני הצדק ומאזני המרמה שבו, ובהקשר זה הוא נועץ את "עושה הנשמות" בהתגברות הסטרא-אחרא על "מאזני צדק". בסיומו של הפרק, מתוך מגמה למצוא גם מימד של צדק וחוקיות מוסרית בעושה הנשמות, מוצגת הגישה הקונבנציונלית-מסורתית, לפיו כל רע הוא עונש על מעשה בני-האדם – "האי עלמא אתנהג כלא באילנא דדעת טוב ורע...", ולפיכך גורל הנשמות נחתך על-פי מעשי בני-האדם⁷⁰, והם אלו שמכריעים את המתקלא לכאן או לכאן⁷¹. הסבר זה, כפי שיתברר מיד ולאורך כל החיבור, בהחלט איננו מספק את הסבא, והוא יוצא למסע חיפושים אחר פשר הרע ברמה הפרה-אקסיסטנציאלית – אותו רע שאין לו הסבר מניח את הדעת בכתבי הקודש הקדומים. מפני מה זכתה נשמה אחת להינתן באדם טוב, ואילו נשמה אחרת, לעומתה, נגזר עליה להיות "לאיש זר"? העיסוק בשאלה זו הוא, לדעתי, לב החיבור כולו.

פרק ג' - דרשת "מי לא יראך" – פרק זה הוא המשכו של הפרק הקודם, ובפתיחתו מוצהרת הכוונה לאתר פתרונות לבעיית העושה במקומות נוספים. אך בנקודה זו נקטע הדיון בקריאתו הספונטנית של הסבא: "מארי דעלמא, מאן לא ידחל מינך, דאת שליט על כל מלכין דעלמא". מאחר וקריאה זו היא תרגומו של הפסוק "מי לא יראך מלך הגויים"⁷², כפי שמבאר הסבא מיד בסמוך – גולשת הדרשה אל העיסוק בפסוק זה עצמו. למרות שמפרשי הזוהר ניסו להצביע על הקשר ענייני של הדרשה הזו אל הדרשות שבסביבתה⁷³, נראה שאין לראות בזה יותר מאשר ביטוי נוסף לסערת נפשו של הסבא, כמותו רצוף הסיפור לרוב.

⁶⁸ פרק זה נפתח, למעשה, בהערה הרמנויטית נוספת על היחס בין הפרשן ופותר החלומות. ענין זה ידון בהמשך עמ' 2-306.

⁶⁹ ויקרא כ"ב י"ב.

⁷⁰ כך נתפרש ענין "עץ הדעת טוב ורע" (בהקשר זה) גם באור-יקר על-אתר: "ונאמר כי טוב ורע יכונה על הדין והרחמים, ולא על מציאותם ממש אלא על פעולתם למטה, כי מצד החסד יפעל לאדם השכר והטוב ומצד הגבורה יפעל לאדם הרע והעונש...". וראה עוד שם בהמשך.

⁷¹ ניתן לחוש כאן במתח שבין המגמה הראשונית להעניק לבעיית העושה פשר מיתי "מסטרא דעץ החיים", ובין הנסיגה אל גישה קונפורמיסטית המחוייבת לעקרונות תורת הגמול של מחשבת חז"ל, והמזוהות כאן עם "סטרא דעץ הדעת טוב ורע".

⁷² ירמיהו י' ז'.

⁷³ כך כתב, למשל, באור יקר כאן: "ענין פסוק זה מפני שכוונתו לומר ענין עשק הקליפה בתוך הקדושה, והיה נראה ח"ו היות ענין זה הפך כוונת הבורא, לזה הקדים פסוק זה והקדמה זו שמורה על שהקליפות עצמם הם מאמינים

פרק ז' - חידת עושק התינוקות – הדרשה חוזרת שוב לנקודת המוצא של הפרק הקודם – לפסוקי האמה שבפרשת משפטים, וממנה היא יוצאת עתה לדרוש בעניין עושק התינוקות על פשר גורל התינוקות המתים בחיק אמותם. זוהי, למעשה, הופעה קונקרטיה של השאלה הכללית שעלתה למעלה בפרק ב', והתשובה המוצעת כאן היא שאותם תינוקות נקטפים מן העולם בטרם יחטאו, מאחר וגלוי וידוע לפני הקב"ה שבגרותם הם עתידים להבאיש. תינוקות אלו מוצגים כאן כקדושים הזוכים לעמוד במתיבתא דקב"ה, שפורש עליהם את בגדו. למעשה, מבקש כאן הסבא להפך את המשמעות של פשר גורל התינוקות, ואת מה שנראה לכאורה כעונש הוא תופס מעתה כחסד כלפי אותן נשמות. מאידך נראה שבכל זאת מוטרד כאן הדרשן ממידת השליטה שניתנת לסט"א על נשמות אלו, ואכן הוא מקפיד לסייג בהקשר זה את כוחו של הרע ואת מידת שליטתו על הנשמות העשוקות.

פרק ה' - "עיטין דאורייתא" – דרשה חלופית לפרשת "כי ימכור", גם היא על-דרך תורת הנפש. מספר קוים מקשרים את הדרשה הזו עם הדרשה הקודמת, כמו מוטיב הלבוש שפורש הקב"ה על הנשמה⁷⁴ או המקום המיוחד לנשמה הנבחרת בעולם העליון לאחר חזרתה אליו. מכיוון שאין עניינו של הסבא בדרשת הפרשה אלא בהעלאת נושא עושק הנשמות, הוא מודע לכך שדרשה זו היא סטייה מן הענין, ולכך הוא נותן ביטוי בסופו של הפרק בדברי הקישור אל הדרשה הבאה: "מכאן ולהלאה נהדר למלין קדמאין, בהחוא נטירו עלאה דקא פריש עלה קודשא בריך הוא..."⁷⁵, לאמור, הדרשה שבה אל נקודת החתימה של הפרק הקודם, ומכאן ימשיך הסבא לדרוש את פסוקי הפרשה.

פרקים ו'-ז' - דרשת הבן ודרשת הנשמה האחרת – מן הבחינה הדרשנית, מתקדם הסבא כאן אל הפסוקים הבאים: "ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה. אם אחרת יקח לו שארה כסותה וענתה לא יגרע"⁷⁵. הפסוקים הללו נדרשים על גורל הנשמה בבגרותה, ובעיקר על המעבר הדרמטי אל בגרותה בגיל שלש-עשרה. הרעיון לפיו האדם נברא ביצרו הרע – "כי יצר לב האדם רע מנעריו"

אלהותו ורוממותו וברצונו עושים הכל". מעין זה ראה גם בזוהר הרקיע כאן. ובוהרי-חמה כתב כאן: "לומר...לא תירא ולא תחת מלילית העושקות שאני מגלה לך סודה, כי אם מהקב"ה...". בדרך שונה אחז ר' חיים ויטל בפירושו הקדם-לוריאני (שבאור החמה).

⁷⁴ ביחס לשאלת היחס שבין שתי הדרשות, יש לשים לב שכשמוזכר בעל הדרשה כאן את רעיון הלבוש שפורש הקב"ה על הנשמה הזכאית, הוא רומז בכך לדרשה הקודמת - "והוא נטירו, ופרישו דלבושא יקרא עלה", מה שמלמד שאין

– ורק בהיותו בן י"ג הוא זוכה גם ליצר הטוב, מצוי בזוהר במספר מקומות⁷⁶, אולם כמעט תמיד מדובר בהיבט הפסיכולוגי של ההתבגרות, ואילו כאן לובש הרעיון אופי מיתי-גנוסטי: "ובגין כך אני היום ילדיתיך – אני ולא סטרא אחרא כמה דהוה עד השתא... בר תליסר שנין ולהלאה דהא נפקא מרשו דסטרא אחרא..."⁷⁷. זהו השלב בו יוצא האדם מרשות הסטרא-אחרא ומכאן והלאה הוא בן לכנסת-ישראל. מעתה יזכה ליחס אחר – "כמשפט הבנות", ואף לנשמה נוספת, מעין הנשמה היתירה – ה"אחרת" – של השבת. דרשה זו מקיימת זיקה עניינית ברורה אל שאלת עושק התינוקות שלעיל. נשמת התינוק – היא האמה הנמכרת, היא בת-הכהן שהיתה לאיש זר – מתהווה וצומחת לא בלבד בחיק אמו, אלא בחיקו וברשותו של הסט"א. זוהי אמת ראשונית, מיתית, בה טמון סוד קיומו של האדם, ובה נעוץ פשר המימד הטרגי שבחייו. האל, לעומת זאת, ממלא כאן תפקיד הפוך מזה שרגילים לייחס לו מקשנים, פרובוקטורים ומתריסים למיניהם – אין הוא מפקיר את הנשמה אלא גואל אותה. בגיל י"ג הוא כובש את נשמת האדם מידי הסט"א, ואם היא ראויה לכך הוא אף מעניק לה מאוצרותיו ומכניסה לחופה. מבחינת אופייה של ההתייחסות הזו אל שאלת היסוד של סב"מ יש כאן חזרה אל האסטרטגיה המיתית, או על-פי הניסוח ה"סבאי" שהונח למעלה – זוהי נסיגה מן הנסיון לתת הסבר על-יסוד העיקרון ש"עלמא אתנהג כלא באילנא דדעת טוב ורע" (בניגוד, ככל הנראה, להסבר מיתי מעין זה שלפנינו, שייחשב אולי כתלוי ב"אילנא דחי").

פרק ח' - דרשת "גדלת מאד" – פרק זה פותח ודורש את פסוקי מזמור ק"ד בתהילים, החל מן הפסוק "ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת", בדרשה המתארת את השתלשלות הספירות. תיאור כזה מצוי גם במקומות אחרים בזוהר⁷⁸, אך כאן מתמקדת הדרשה בשאלה הפרובלמטית של השתלשלות הרע בתוך מערכת הספירות: הנסיון הראשון של הופעת "סטרא דשמאלא" בתוך המערכת הזו במעמד עצמאי השתבש מפני סירובו של עץ-החיים להיות עמו במנין. רק כשהחל התהליך מחדש, כשבו "אתכלל שמאלא בימינא" ונמזג הדין בחסד – ניתן היה להשלימו. פרק זה מהווה סטייה בלתי מובנת, לכאורה, ממסגרת הדרשה, שכן הוא איננו נסמך על פסוקי פרשת אמה עבריה, ובכלל לא על פרשת משפטים. את מקומה של הדרשה יש להבין, לכן, רק בהקשר

אלו שתי דרשות נפרדות שנצטרפו כאן מפאת הזיקה האסוציאטיבית, אלא שני חלקיה של דרשה אחת, שהאחד צומח ומתפתח מקודמו.
⁷⁵ שמות כ"א ט'.

⁷⁶ ראה למשל ח"א קס"ה ע"ב; קע"ט ע"א; ח"ב רס"ז ע"ב. למעשה, מופיע רעיון זה כבר באבות דר' נתן נו"א ט"ז.
⁷⁷ כאן גם נקראות שנות הילדות "שני ערלה". זוהי הופעה זוהרית כמעט יחידאית. מקבילה מצאתי רק בסתרי-תורה ח"א ע"ח ע"ב, שם מבואר הענין עוד: "באילנא שלטא ערלה תלת שנין, בבר נש תלת סרי שנין ערלה. כיון דאעברו על גופא אינון שנין ואתעברת נשמתא למפלח פולחנא קדישא, פקידת לגופא לרעותא טבא לכפוף להווא נחש...".

התמטי⁷⁹. ואכן, על-פי האמור למעלה נראה המעבר ברור ואף מתבקש, מפני שמי שתולה את הטרגדיה האנושית ואת חידת ה"עושה" בשלטון הסט"א, איננו יכול לפטור את עצמו מדיון בעצם שאלת שורשיו של הרע⁸⁰ ונסיבות השתלשלותו מ"שירותא דמהימנותא". הרע, כפי שמשתקף מן הדרשה הזו הוא כורח המציאות, הוא חלק מתהליך האצילות, ובכל זאת האופן שבו הוא מופיע בפנינו הוא המתקן והמעודן יותר – זהו הרע במיעוטו, בהשוואה להתגלמותו המקורית. הפרק מסתיים בביטויי החרדה של הסבא על שהכניס עצמו בים הגדול – על שמתוך חתירתו להבין מן היסוד את ענין "עושה הנשמות" הוא נסחף אל מחוזות ספירתיים-מיתיים אותם לא היה בדעתו לפקוד⁸¹.

פרק ט' - לבוש הנשמה - כאן מציע הסבא הצעה חליפית לדרשת הפסוק הנ"ל: "אם אחרת יקח לו, שארה כסותה ועונתה לא יגרע". לדבריו הוא מקדים מעין התנצלות על שהוא מחליף את דרשותיו על אותו פסוק: "כמה גלגולין"⁸² עתיקין הכא דלא אתגלון עד האידנא, וכלהו קשוט כדקא יאות...". על-פי הצעת הדרש החדשה, "אחרת" היא נשמת הגר לאחר שיצא מן העולם. תורף הרעיון הוא שכל הנשמות שבגן עדן מתלבשות בנשמות הגרים הללו – בהן הן עולות לגן-עדן של מעלה ובהן הן יורדות לעולם. ולמרות שלגן-עדן העליון הן עולות רק בלבושן זה – לא נגרע להן דבר מן העונג, כי "שארה כסותה ועונתה לא יגרע".

זוהי דרשה שניה מתוך שלש המנסה להתמודד התמודדות דרשנית עם חידת הנשמה ה"אחרת" שבפסוק. למעלה דרש הסבא את הפסוק על ענין הנשמה היתירה של בן י"ג. כאן – הוא השיא אותה לענין נשמות הגרים שבהן מתלבשות הנשמות, ולהלן (צ"ט ע"ב ואילך) הוא עתיד לראות בכך רמז לתורת הגלגול כולה. מכמה בחינות מהווה דרשת "לבוש הנשמה" חוליית מעבר אל הדרשה על הגלגול, שאליה, למעשה, חותר הסבא על מנת להרחיב את הפרספקטיבה ובכך להתמודד עם

⁷⁸ הידוע שבהם הוא זה הפותח את פרשת בראשית (ח"א ט"ו ע"א).

⁷⁹ לדעת בעל זהרי-חמה (כאן) הקטע הזה מהווה כעין הקדמה לענין הלבוש בהמשך: "...שהרי הקב"ה מתלבש בלבוש הוד וזהר, וכן נבראים שהם בצלמו צריכים להתלבש כמוהו". ליבס (זהר וארוס עמ' 93 והערה 168) סבור שהסבא מבקש להצדיק בזה את העובדה שהוא חוזר בו מדבריו הקודמים, שהרי גם דוד המלך חוזר בו במזמור זה מן התיאור הראשון של תהליך האצילות, והחל בו מחדש בדרך הרמונית יותר. לפי זה הסבא מתמקד כאן בהנחת טיבה של יצירתו. לדעתי (כאן בסמוך) את העניין הזה יש לתפוס גם בהקשר התיאולוגי הרחב של דרשת הסבא.

⁸⁰ באופן יותר קונקרטי, הרע בכינויו כאן "מאד" רומז למוות, על-פי "תורתו של ר' מאיר" שם היה כתוב תחת "והנה טוב מאד" – "והנה טוב מוות" (בראשית-רבה ט' ה').

⁸¹ חרדה זו מוסיפה ללוות את הסבא גם בהמשך. על טיבו של השיט בים כמטפורה ראה בהרחבה להלן עמ' 85-92.

⁸² נראה שביטוי זה מופיע כאן בריבוי משמעות. המשמעות הראשונית של "גלגולים" כאן היא כנראה במובן של שינויים או "העתקות" בהעברה מערבית (ראה שלום, הגלגול עמ' 135). אך הוא מכונן כל הנראה גם לגלגוליה של נשמת הגר שבה מדובר כאן. בכך מכין הדרשן את הקרקע לעיסוק האינטנסיבי והנרחב בדפים הבאים בנושא גלגול הנשמות (וראה בהקשר זה ליבס, פרקים במילון, עמ' 294 סעיף 7). מעבר לכך מקיים הביטוי הזה גם זיקה למטאפורה

שאלות הסבל והעושק. ראשית, היא מרחיבה את זירת ההתרחשות שאליה מתייחס הפסוק על-פי הדרשה, מן העולם הזה אל גן-עדן, ובכך היא מכשירה את הקרקע לעיון הספקולטיבי העשיר והמסועף בתורת-הגלגול, ובגורל הנשמות לאחר המוות. שנית, היא מניחה ומנהירה את רעיון התלבשות הנשמות, שלהלן ייעשה בו שימוש רחב⁸³. בנוסף לכך, גם מבחינת טיבה של הדרשה ותלותה בפסוק משקף המעבר בין הדרשות תהליך מעניין וחשוב, אליו אתייחס להלן⁸⁴.

פרק י' – "מלין סתימין באורייתא" (משל האהובה בהיכל) – כאן חוזר הסבא לפתרון אותה חידה שנותרה בלתי פתורה למעלה – היא החידה אודות "עולימתא שפירתא דלית לה עינין". וכאן בפרק זה, שבצדק מקובל לראות בו את אחד משיאיו של החיבור⁸⁵, מתברר שהאהובה היא התורה הנחבאת בתוך היכלה ואיננה מתגלה אלא ל"חכימין דאינון מליין עינין" ורק בהבזקים קצרים, או בוריאציה אחרת של המשל⁸⁶ – רק לאהובה שלבו ונפשו הולכים אליה. הרעיון ההרמנויטי שמאחורי המשל מבואר בצדו, והוא אף מודגם באמצעות דרשת הפסוק "ואתם ידעתם את נפש הגר", שיש להבינו כרומז לנפש הגר בו מתלבשות הנשמות בגן-עדן, כפי שהובא בפרק הקודם. ואף שפירוש זה מותיר את המשך הפסוק – "כי גרים הייתם בארץ מצרים" – כחסר פשר, אין בכך כלום, מפני שהוא באמת איננו חשוב. את הצלע השניה הזו של הפסוק יש לראות כטכסיס של הסוואה, שלא בא אלא להסתיר את הכוונה האמיתית הנ"ל – היא התורה – האהובה בהיכל – לאחר שהבזיקה לעיני הקורא, בטרם הוסיף לקרוא את חלקו האחרון ו"נפל בפח" שהציב לו הפסוק – "...נפק מלה מנרתקה ואתגלי ואמר ואתם ידעתם את נפש הגר, מיד עאלת לנרתקה ואהדרת בלבושה ואתטמרת דכתיב כי גרים הייתם בארץ מצרים, דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה...". לדיון בתפיסה ההרמנויטית אותה מציג הסבא יוקדש פרק בהמשך העבודה⁸⁷. כאן אני מבקש לעמוד על שאלת ההקשר על רקע הרצף הרעיוני של החיבור כולו. השאלה מפני מה מצא לנכון בעל הסיפור לחזור אל חידת האהובה דוקא בנקודה זו של התפתחות הדרשה היא הרת-חשיבות, מפני שיש בה ללמד על מעבר דרמטי לפאזה דרשנית אחרת.

של גלי הים (על כך ראה: ליבס שם, עמ' 296 סעיף 12). על מקורותיו הלשוניים של הביטוי ועל "גלגוליו" בסב"מ ראה עוד בהרחבה להלן עמ' 127-130.

⁸³ להלן (צ"ט ע"ב) אף נזקק הסבא באופן ספציפי לרעיון התלבשות הנשמה בנשמת הגר.

⁸⁴ ראה להלן הערה 90.

⁸⁵ כך הוא בעיקר במחקר החדש (ראה לעיל במבוא). הפרשנות המסורתית, לעומת זאת (להוציא אור-יקר), התעלמה כמעט לחלוטין מן הפרק הזה של משל האהובה בהיכל. ומתוך כך גם לא נתנה את דעתה על ההיבטים ההרמנויטיים שבסב"מ.

⁸⁶ על הביטויים השונים בהן מובע בפרק זה היחס בין התורה ובין לומדיה, ועל החשיבות הרבה שיש לכך להבנת הרעיון ההרמנויטי ראה בהרחבה להלן עמ' 261-298.

⁸⁷ להלן פרק ה', תורת הפרשנות ודרכי הדרשה בסבא דמשפטים עמ' 219-312.

את המפנה מסמן הסבא עצמו בעצם הצגת התמה ההרמנויטית, אולם תיכף לחידוש הגדול הוא מוסיף הערה רבת משמעות: "אם אחרת יקח לו"⁸⁸, חבריאי לאו בגין דא בלחודוי שרינא מלה דהא סבא כגיני לאו במלה חדא עביד קיש קיש ולא קרי...". הסבא מתעקש להבהיר שהדברים שהציע זה עתה הם בעלי חשיבות מתודולוגית-כללית, ובשום אופן אין לראות בהם התמודדות פרשנית מקומית עם פסוקי פרשת הגר. מכאן מפליג הדרשן בחזרה אל הפסוק אותו כבר דרש למעלה בשתי דרכים - "אם אחרת יקח לו", אלא שעתה - מצוייד בעקרון ההרמנויטי הרדיקלי שאותו חשף - נפרשים בפניו אפיקי-דרש חדשים. ואכן, בפרק הבא הוא עתיד לפתוח שוב באותן ארבע מילים בהן כבר דש - "אם אחרת יקח לו" - תוך שהוא רואה בהן צוהר לסודות תורת הגלגול⁸⁹ - "גלגולין דמתגלגלן בהאי קרא כמה רברבין ועלאין אינון...", אלא שבניגוד לשתי הדרשות הקודמות, הוא לא ישוב עוד (לאורך כל דרשותיו הבאות!) להמשך הפסוק "...שארה כסותה ועונתה לא יגרע", מפני שעל-פי המתווה המתודולוגי של הדרשה שאותו הציב כאן, יתכן שכל מה שסביב לנושא העיקרי הנרמז מן הפסוק אינו אלא מעין היכל, היינו הסוואה מכוונת לתורה עצמה. מעתה לגיטימית גם דרשנות של רסיסי פסוקים ללא מחוייבות אל הקונטקסט, ולו אף הצר ביותר. הנה כי כן, הגישה ההרמנויטית הבאה לידי ביטוי במשל האהובה, מספקת לגיטימציה לדרשנות קיצונית הנסמכת על זיקה קלושה לטקסט הנדרש, ושאיננה מחוייבת כלל לקונטקסט⁹⁰. זוהי גישה המשמשת בידי הסבא מנוף בבואו להציע את תורת הגלגול כמענה לשאלות העומדות במרכזו של החיבור - עושק הנשמות ומות התינוקות⁹¹, מפני שכך יכול הוא להסמיד את רעיון הגלגול על הפסוק, למרות שאת הרעיון הזה (שבמקרא אין לו רמז כלל) אין בידו לדרוש בדרכים הקונבנציונאליות (אף בספר הזוהר עצמו), המחוייבות, לפחות ברמת הפסוק, לרצף ולמתאם. מנקודת המבט הזו מתברר פרק זה כנקודת החיתוך בין שני הצירים המרכזיים בחיבור כולו - הציר ההרמנויטי, והציר התיאולוגי⁹².

⁸⁸ ציטוט הפסוק כאן הוא בעל חשיבות, כפי שיבואר בסמוך. אמנם בחלק מן הדפוסים (מענף מנטובה) הוא הושמט, אך הוא מצוי בכתבי-יד הנאמנים (וטיקן 606, בהמ"ל 2076), בדפוס קרימונה ובכתבי-יד של אור-יקר.

⁸⁹ להלן במהלך הפרקים הבאים יקרא בעל הנשמה שהתגלגלה "אחר", ראה למשל: ק"א ע"א "ועל דא תנינן דילמא יקדמנו אחר ברחמים. אחר תנן...", ולהלן ק"ג ע"א על הפסוק "ויצאה מביתו והלה והיתה לאיש אחר". נראה שבכך הוא גם משכיל לשמר את הזיקה הדרשנית אל פסוק המוצא "אם אחרת...".

⁹⁰ המעבר בין שלש הדרשות על הפסוק "אם אחרת יקח לו" טעון בהקשר זה משמעות הרמנויטית. בפעם הראשונה כשדורש זאת הסבא לעניין הנשמה היתירה של בן י"ג, הוא נזקק להתאמה דרשנית של הפרשה כולה. כשהוא דורש זאת בשנית - לענין הנשמה המתלבשת בנפש הגר, הוא טורח להשלים את הדרשה בהתאם עד סופו של הפסוק בלבד. וכאן, כאמור, הוא מתנתק גם מן הקונטקסט הצר של הפסוק. דיון יסודי בעניין הטכניקה הדרשנית של סב"מ יבוא להלן פרק ה' עמ' 292-297.

⁹¹ ראה לעיל על פרקים ב' ד' ולהלן על פרק י"א.

⁹² השאלה איזה משני הנושאים הללו עומד ממש במרכזו של החיבור, ואיזה מהם משמש את משנהו, איננה פשוטה כלל ועיקר. מתוך סיפור המסגרת נראה שכל כולה של הדרשה התיאולוגית לא באה אלא להדגים את העיקרון ההרמנויטי שהוא הפתרון לחידת העלמה. אך מדרך ההרצאה של הדרשה, מן ההרחבה העניינית, ומן הנימה האמוציונלית המאפיינת בעיקר את סופה מתקבל הרושם שדוקא השאלה התיאולוגית היא זו שמדירה שינה מעניינו של הסבא. אשר על-כן נראה לי ששרטוט מבנה בעל "מוקד כפול" משקף אל-נכון את רוח החיבור.

פרק י"א - הגלגול וסוד היבוס – בשלב זה, מנקודת המוצא הדרשנית על הפסוק "אם אחרת יקח לו", עובר הסבא לפרוש בפני החברים את יסודותיה של תורת הנפש ובעיקר תורת הגלגול. לענייננו, על-מנת לחשוף את המטווה העדין של הקשרים והזיקות בין הפרקים השונים, חשובה מעין כמוה דווקא ההקדמה שבה פותח הסבא:

ת"ח אם אחרת יקח לו - גלגולין דמתגלגלן בהאי קרא כמה רברבין ועלאין אינון דהא כל נשמתין עאלין בגלגולא, ולא ידעין בני נשא ארחוי דקודשא בריך הוא והאיך קיימא טיקלא והיך אתדנו בני נשא בכל יומא ובכל עידן והיך נשמתין עאלין בדינא עד לא ייתון להאי עלמא והיך עאלין בדינא לבתר דנפקי מהאי עלמא, כמה גלגולין וכמה עובדין סתימין עביד קודשא בריך הוא בהדי כמה נשמתין ערטילאין וכמה רוחין ערטילאין אזלין בההוא עלמא דלא עאלין לפרגודא דמלכא, וכמה עלמין אתהפך בהו ועלמא דאתהפך בכמה פליאן סתימין ובני נשא לא ידעין ולא משגיחין והיך מתגלגלין נשמתין כאבנא בקוספיתא...

פתיחה זו מסמנת למעשה את מגמתה של הדרשה הבאה בעניין הגלגול, שעתידיה להתפתח בדפים הבאים לכיוונים ספקולטיביים שונים ורחוקים. הנימה הפאתטית משקפת את עצמת החידוש בתורה שאותה הוא עומד לגלות, ואת המהפכה הקוגניטיבית שהיא עתידה לחולל בקרב "בני נשא" – אותם שאינם יודעים ואינם מכירים (עדיין) את מקורותיה וגלגוליה של הנשמה טרם בואה אל העולם הזה ולאחר צאתה ממנו. אותם סומים מתיימרים להבין את תורת הגמול, אולם מאחר שהם חסרים פרק יסודי בתורת הנפש, אי-אפשר שידעו "היך נשמתין עאלין בדינא עד לא ייתון להאי עלמא והיך עאלין בדינא לבתר דנפקי מהאי עלמא...". הסבא איננו מציע כאן תשובה מנוסחת לשאלת עושק הנשמות ומות התינוקות⁹³, אך מן הפתיחה ברור שעצם הזעזוע הקוגניטיבי בעקבות חשיפת סודות הנפש צפוי למוטט את מערכת הקואורדינטות המקובלת של תורת הגמול ולהשמיט את הקרקע מתחת לכל הקושיות.

זיקתה של תורת הגלגול אל תורת הגמול איננה חידוש של סב"מ. כבר בספר הבהיר, הוא המקור הקדום שבו אנו מוצאים את הרעיון, מובא הגלגול בהקשר לשאלת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו":

⁹³ אכן, תשובה כזו על בסיס תורת הנפש והגלגול תבוא בהמשך, בסוף דרשת העבד, וראה להלן על פרק י"ז.

מפני מה צדיק וטוב לו צדיק ורע לו, מפני שהצדיק הזה כבר היה רשע לשעבר ועתה נענש. וכי מענשין על ימי הנערות, והאמר ר' סימון שאין מענשין בבית דין של מעלה אלא מבן עשרים שנה ומעלה. אמר ליה, אנא לא בחיי אמרי, אנא דאמרי שכבר היה לשעבר. אמרו לו חבריו, עד מתי תסתום דבריך. אמר להם, צאו וראו משל למה"ד לאדם שנטע בגנו כרם ויקו לעשות ענבים ויעש באושים, ראה שלא הצליח נטעו גדרו ופרצו ונקה הגפנים מן הבאושים ונטעו עוד שנית...⁹⁴

גם בתקופה מאוחרת יותר עשו המקובלים שימוש בתורת הגלגול למטרות תיאודיציות. כך, למשל, האיר הרמב"ן בפירושו לספר איוב על מענהו ההגון של אליהוא כשהעיר: "...והנה הוא מתרץ קושיית צדיק ורע לו, וממנה יבוא תרוץ רשע וטוב לו והוא הדין והוא הטעם"⁹⁵. ב"כד הקמח" לרבנו בחיי בן אשר, מתלמידי הרמב"ן, כבר נכרך פירוש זה של מענה אליהוא באופן קונקרטי ומפורש לשאלת מות התינוקות:

...ומה עושה הקדוש ברוך הוא בחסדו כדי שיזכה לראותו באור העליון נפשו מתגלגלת בגוף וחוזרת שם כבראשונה... כי מיום שנולד זה לא חטא כלל וייסוריו באים לו על עונות ראשונים...⁹⁶

מה שמייחד את סב"מ בענין זה, אם-כן, איננו הצעת הדרך בתפיסת הגלגול כמפתח להבנת תורת הגמול ואפילו לא הזיקה שבין רעיון הגלגול לשאלת מות התינוקות⁹⁷, אלא בעיקר הנכונות לפרוץ את מעטה המסתורין סביב תורת הגלגול, לחשוף אותה מן המסד עד הטפחות ("השתא אית לגלאה"), להביאה במבחן הביקורת הסכולסטית, ולהעמיד אותה במוקד העיון הספקולטיבי היוצר. למטרה זו מוקדשים חמשת הפרקים הבאים (י"ב-ט"ז).

⁹⁴ הבהיר קצ"ה.

⁹⁵ כתבי הרמב"ן עמ' ק"א. אכן הרמב"ן עצמו, כדרכו בנושא זה ובשכמותו סותם את דבריו ואיננו מזכיר בשמו את "סוד העיבור", אך אין שום ספק שלכך הוא מתכוון.

⁹⁶ כד-הקמח, כתבי רבנו בחיי עמ' קנ"א. וראה עוד רקנטי עה"ת, בראשית ל"ג ב'.

⁹⁷ מגמותיו התיאודיציות של סב"מ ותפיסת הגלגול הייחודית שלו על רקע תורת הגלגול הקדומה לו יידונו להלן בפרק ד' עמ' 130-146.

פרקים י"ב-ט"ז – פרקי עיון בתורת הגלגול והיבוס – כאמור, הרעיון המהפכני של הגלגול מעורר שאלות רבות שאליהן נדרש הסבא. מצד אחד מהווה הדיון הארוך והמייגע סטייה צורמת מעיקר עניינו של החיבור, אך מאידך יש בו ביטוי ייחודי לתעוזה⁹⁸, לכח יצירה ולתודעה של יצירה⁹⁹, בהם מתאפיין החיבור כולו, ובהם הוא גם מובחן מכל דרשה זוהרית אחרת.

פרק י"ב - בעיית "אמו שהיא אשתו" – כאן עומד הדרשן על הבעיה הנוגעת לתפיסת מעשה היבוס כגלגול נשמת המת בבנו, והנובעת מתפיסת היסוד הדטרמיניסטית של הזיווג. מהנחה זו נגזרת, לכאורה, המסקנה האדיפלית המביכה שהבן הנולד מן היבוס – שבו למעשה התגלגלה נשמת אביו – אין לו בת זוג, שהרי (מאחר ונשמתו היא נשמת אביו) בת זוגו היא אמו. לבעיה זו מתייחס הדרשן בשני מישורים. מצד אחד הוא מקנה לסיטואציה המשפחתית הבלתי אפשרית הזו אינטרפרטציה סימבולית – יש בזה סמל לנפילת נשמתו של האדם החוטא ממעלה עליונה של "בעל" אל "בירא עמיקתא", למעמד של "בן". מעבר לכך הוא איננו פוטר עצמו מן החובה לתת תשובה קונקרטיית, ולפיה גם מי שאיבד בעוונותיו את בת זוגו יש בידו בתנאים מסויימים להקדים ברחמים וליטול את בת זוגו של אחר.

פרק י"ג – היבוס ורוח המת באלמנה – כאן נזקק הסבא ללבן את אחת מן ההנחות שהונחו למעלה כחלק מתורת היבוס, ולפיה המת הטביע בבת-זוגו את רוחו, וזו מהווה תשתית לגלגול בעת היבוס. אלא שאם כך, תוהה הסבא בקול, מה יהא על אותה רוח בנסיבות שבהן אין צורך ביבוס? התשובה המוצעת היא שאכן, בעת שנושא אדם אלמנת חברו הוא מחולל בכך מאבק בין רוח לרוח בעלה הראשון של אשתו, ובסופו תדחה רוח אחת מפני חברתה. בנקודה זו חשוב לשים לב לכך שהסבא אינו מסתפק בהסבר המיסטי, והוא תובע את עלבוננו של מי שרוחו נדחתה מפני רעהו. ההיסק מן העיון הספקולטיבי בתורת הנפש מועבר כאן בכור המבחן האתי העיקש, ולא במקרה – בעיית הצדק היא-היא השאלה התיאולוגית שעומדת גם במוקד החיבור כולו.

פרק י"ד - הגירושין ותורת הגלגול - הבהרה נוספת ביחס לחידת בת-זוגו של מי ששב בגלגול. כאן מתברר שהאשה שמיועדת למגולגל היא הגרושה. הסבא מפתח את הענין וגוזר ממנו מסקנות

⁹⁸ סערת הנפש של הסבא באה לידי ביטוי משברי בכך שכבר לאחר הפרק הראשון (ק"א ע"ב) הוא מבקש לחתום את הדיון בנושא ("עד הכא ברזא דא"), אך מיד הוא מתעשת, אוזר כח וכדרכו ממריץ את עצמו במילים: "סבא סבא כיון דשריאת לשטטא בימא רבא זיל ברעותך לכל סיטרין דימא, השתא אית לגלאה...".
⁹⁹ אופי היצירה ותודעת היצירה בסב"מ בכלל יידונו בהרחבה להלן בפרק ה' עמ' 304-312.

ביחס למעמדה הדמוני של הגרושה שנשאה ל"אחר", ומכאן הוא גם גוזר את המלצותיו הנורמטיביות.

פרק ט"ו - מעמד בית-דוד ותורת הגלגול - מעמדו הנחות של בן הגלגול, כפי שבא לידי ביטוי בעיון בתורת הגלגול עד כה, מעלה סימן שאלה קשה על מעמדו המיסטי של עובד ("אבי ישי אבי דוד") - כבן היבום מצד אחד, וכאבי משפחת בית-דוד מאידך. המבוכה כפולה ומכופלת מכיון ששורשיו הקדומים יותר של בית-דוד הם בפרץ, שגם הוא בן היבום. לבעיה זו מוצעות במהלך הדברים מספר כיווני פתרון. על-פי התשובה המוצגת כאן כמרכזית, מסביר הסבא שעובד, באופן יוצא-דופן וחריג, עשה מה שאיננו בידם של מגולגלים אחרים - הוא העלה את שורש האילן לתיקונו, ועלה בו ונתקן כראוי. ברמה המיתית¹⁰⁰ המשיך את מפעלו ישי בנו, עד שבא דוד וירש את המלכות. כיוון אחר לפתרון הבעיה (לפחות באופן חלקי) מסמן הסבא כשהוא מדגיש את העובדה שבשונה משאר בני היבום, נולד פרץ ליהודה אבי ער, ולא לאחד מאחיו. מוצא נוסף מסתמן במה שנרמז מן המשמעות המיתית הניתנת במהלך הדרשה למות ער ואונן, ולפיה היה הכרח בכך כדי לצרף את הרע שבמלכות¹⁰¹. הקשר מיתי כזה זורה אור חדש על רעיון היבום מכיוון נוסף.

פרק ט"ז - תחיית המתים ותורת הגלגול - ההנחה שהרוח מתגלגלת מגוף לגוף מעוררת את השאלה מה יהא גורלה בעת שתשובנה כל הנשמות לשכון בגופן הראשון. ובהקשר הקונקרטי: אם אכן, כאמור למעלה, רוח הבן היא-היא רוח האב, באיזה מן הגופים הללו היא תשכון בעת תחיית-המתים, ומה יהא על הגוף האחר? כמענה לבעיה, מצטט הסבא את הפסוק מן החזון שבספר דניאל: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם"¹⁰². הרוח תחיה בתוך הגוף האחרון שבו נתקנה - לחיי עולם, ואילו הגוף הקודם, הנחשב כפסולת לגוף החדש - יקום גם הוא¹⁰³, כדי להיות לאות דראון: "...לתוהא בהון כל בני עלמא". ברקע הגישה הזאת עומדת התפיסה העקרונית שביסוד תורת הגלגול של הסבא, לפיה "...לא יתאביד כלום וכלא יקום..." - כמין "חוק השימור" של הרוח¹⁰⁴. יש להעיר שבחלקים אחרים של ספר הזוהר

¹⁰⁰ "גלישה" אל המימד המיתי שהולך ומתעצם בהמשך, באה לידי ביטוי בהכרזה כאן מיד על "רוא דרוזין". הדבר משתקף בתכיפותם של נסיגותיו, היסוסיו וחששותיו בפרק זה.

¹⁰¹ קי"ד ע"א.
¹⁰² דניאל י"ב ב'.

¹⁰³ למעלה (ק' ע"ב) למדנו שהרוח שהטביע המת באשתו בחייו היא הרוח שתיתקן בו בעת התחיה. במקבילה רעיונית במקום אחר מבהיר הזוהר באופן פשוט: "זמין קב"ה לארקא עליהו על אינון גופין רוחין אחרנין..." (ח"א קל"א ע"א).

¹⁰⁴ באותו הקשר ממש ראה גם למעלה (ק' ע"ב): "...ולא יתאביד כלום, אפילו הכל דפומא אתר ודוכתא אית ליה... ואפילו מלה דבר נש ואפילו קלא לא הוי בריקניא, ואתר ודוכתא אית להו לכלא". וראה עוד ח"ב נ"ט ע"א וח"ג פ"ה

תפיסה זו איננה מובנת מאליה, ונראה שהיה מי שלא נרתע מן המסקנה שגופו של החוטא שהתחייב גלגול לא יקום עוד בתחיית המתים¹⁰⁵.

כאן חותם הסבא את פרקי-העיון הספקולטיבי בתורת הגלגול, במילות סיכום: "כל דא מאן גרים, ההוא דלא בעי לאפשא בעלמא, ולא בעי לקיימא ברית קדישא, על דא גרים כל מה דגרים, וכל הני גלגולין דקא אמינא עלה עד הכא".

פרק י"ז - דרשת העבד - הדרשה חוזרת כאן בתפנית חדה אל האפיק המדרשי, ולא זו בלבד, אלא שהיא מעתיקה את הבסיס המקראי של הדרשה מפסוקי האמה העבריה שנדרשו למעלה בפרק ט' אל פרשת העבד (שבסדר המקרא היא קודמת לפרשת האמה). אך למרות המעבר הזה, ברקע הדרשה החדשה עומדים בדיוק אותם נושאים שהעסיקו את הדרשן בפרקים הקודמים, ונעשה בה שימוש באותם רעיונות שהתגבשו ב"פרקי הגלגול" האחרונים: הגלגול כעונש על אי הבאת בנים לעולם, הנשמה המתגלגלת "כאבנא בקוספתא" והזכייה באשה הגרושה ברחמים¹⁰⁶. ויתירה מזו: בעל הדרשה עצמו מסתמך כאן בדבריו על רעיונות קודמים כידועים¹⁰⁷. מבחינת התפתחות הדרשה על הציר ההרמנויטי, מסמן פרק זה מגמה של נסיגה אל הדרשה הקונבנציונלית לאחר השבירה המודעת של כל הקונבנציות הדרשניות בנקודת השיא: משל האהובה בהיכל והדרשה שבעקבותיה על הפסוק "אם אחרת יקח לו" (פרק י').

לא פחות חשובה היא המגמה התיאולוגית המשתקפת בדרשת הפסוק האחרון: "אם אדוניו יתן לו אשה – האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו"¹⁰⁸. על דרך הדרשה הזאת, משמעות הדבר היא שמי שבא בגלגול וזכה באשתו ברחמים – ילדיו ממנה לא יהיו לו אלא לאדונו, לקב"ה, ואילו הוא יצא מן העולם בגפו. הסבא, כדרכו, מתוך אותה רגישות מוסרית המאפיינת את דרשתו,

ע"א. בהקשר רחב יותר משתקפת תפיסה זו גם במסגרת הסיפורית, שהרי החברים תוהים על דבריו של אותו זקן אם "מלוי ריקנין ואינון בריקניא", כשלמעשה דרשתו של הסבא מפריכה את החשד הזה ומוכיחה (כדבריו של ר' חייא) ש"באינון ריקנין ישכח גבר זגין דדהבא" (צ"ה ע"א).

¹⁰⁵ בעניין זה ראה להלן עמ' 136-138. דרשה זו מקיימת גם זיקה מעניינת אל קטע ההקדמה לסב"מ (שכפי שהראיתי לעיל איננו שייך לסב"מ), כשבשתי הדרשות מתוארת הנשמה החוטאת במסעה מ"שית שנון" אל השנה השביעית. יחד עם זאת קיימים הבדלים רעיוניים ניכרים בין שני המקורות. כאן, למשל נחשבת ה"שביעית" לדרגה נחותה מן השש, ואילו שם זוהי דרגה גבוהה יותר ש"לית בה שעבודא כלל".

¹⁰⁶ ראה למשל ק"ן ע"א: "...אזיל כאבנא בקוספיתא עד ההוא אתר דטנרא תקיפא". בביטוי "ההוא אתר" הוא רומז לאותו מקום שנוכח כבר בדף ק' ע"א – אותו סלע שאחורי גן-עדן אליו נודדת לאחר היבוס והגלגול הרוח שהטביע המת באשתו. ובדומה לכך גם האיזכור (שם): "...והאי (זה שהשתדל) לא נסיב איתתא דתרוכין", כשהכוונה היא לרעיון שנוכח למעלה ממנו על האשה הגרושה שניתן לזכות בה ברחמים.

¹⁰⁸ שמות כ"א ד'.

מזדעק כנגד העוול כלפי מי ש"אשתדל למעבד פירי... ויצא בריקניא", ומיד מיישב: מאחר והלה זכה באשתו "ברחמים" מאת הקב"ה, הרי הקב"ה גובה בתחילה משלו – "ונטיל מה דגרע ההוא מבווע", ואחר-כך יחזור האב וישתדל על עצמו להשלים חסרונו. והנה, כאן נמצא הסבא שב ונוגע בשאלת השאלות של החיבור כולו – היא שאלת מות התינוקות, ומציע לה תשובה נוספת. "כל מילין דקב"ה עביד כלהו בדינא אינון", ומה שהקב"ה נוטל אליו, הריהו, למעשה, שלו¹⁰⁹. אולם, כפי שהדגיש הסבא למעלה, רק מי שתורת הגלגול פרושה וגלויה לפניו ישכיל לעמוד על הפשר הזה של מות התינוקות. גם אם לא ניתן להוכיח את הדבר, יתכן שאל המענה הזה חותר לא רק הפרק, אלא אף "יחידת הגלגול" כולה (פרקים י"ב-ט"ז). אשר על כן מסכם כאן הסבא: "עד הכא רזא דקרא".

(יה) דרשת האיתנים – הדרשן נוטש כאן לחלוטין את פסוקי פרשת משפטים ופונה לדרוש את קריאתו של הנביא מיכה: "קום ריב את ההרים ותשמענה הגבעות קולך. שמעו הרים את ריב ה' והאתנים מוסדי ארץ, כי ריב לה' עם עמו ועם ישראל יתוכח"¹¹⁰. את הפרק הזה כולו יש לראות כסטייה מודעת מן המסגרת העניינית של החיבור לשאלת זיהוי ההרים והאתנים שבפסוק, כשלמעשה מחוז חפצו של הדרשן הוא בדברי ה"ריב" שבפסוק¹¹¹, בו הוא עתיד לשמוע (בפרקים הבאים – י"ט-כ"ג) את "זעקת-העשוק" על העוול כנגד עשו והסט"א בעטיה של עקיבת יעקב. הסבא עצמו מתנצל בפתיחת הדרשה על הסטייה הצורמת מן הנושא: "השתא הוית בעמקי ימא, והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא?". המעבר מן ההאבקות עם גלי הים בשאלות של תורת הנפש והגלגול¹¹² אל העיסוק בסימבוליקה הספיריתית, שמצטייר כאן כקרב עם ההרים (= הספירות) הוא חסר פשר לכאורה. הסבא מצטדק ומבטיח שאין הוא נוטש בזה את נושא תורת הנפש¹¹³, אלא שמאחר ונודמנה לו (בפסוק) סוגיית ההרים הריהו שולח ידו גם בכך: "...אלא ודאי עד כען בימא תקיפא אנת אבל עד דאזלת בעמקי ימא פגעת באינון טורין תקיפין די בגו ימא

¹⁰⁹ יתכן שזהו פתרונו של ההיגד החידתי (בתחילת הסיפור) "בנוי דאתגזלו ולאן מן בריין" (שהרי "עשק" ו"גזל" – היינו הך) – הבנים נגזלו מן המגולגל, אך לא על-ידי בריות – אלא על-ידי הקב"ה, הגובה בכך את המגיע לו (וראה אור-יקר שגם הוא הביא פירוש מעין זה, אלא שעל-פי פירושו הבנים נגזלו על-ידי נשמת הבעל הראשון).

¹¹⁰ מיכה ו' א'–ב'.

¹¹¹ וראה זהרי חמה שהסביר את הסטייה מן הנושא בהארה מיסטית שפוקדת את הסבא ללא קשר לנושא הדרשה: "אסתים עינוי ההוא סבא רגעא חדא – הענין כי זה היה להם התבודדות ודבקות למעלה, והיו רואים ומשיגים בעיני השכל... ואז השיג שהיה הקב"ה כעס על בניו... א"נ למעלה היו עוסקים בדרוש הזה, ולזה הניח דרושו ותפס הפי' הזה...".

¹¹² במשמעות המטאפורית של השיט בים כעיסוק בתורת הגלגול, ושל הקרב עם ההרים כהתנצחות על ענייני הספירות ראה בהרחבה להלן עמ' 92–100.

¹¹³ ואכן לעניינים שדובר בהם עד כה עתיד הסבא לשוב עוד להלן קייב ע"ב סביב דרשת "מה יתרון" (פרק כ"ב).

ואערעט בהו, השתא אית לך לאגתא קרבא בעמקי ימא ובהנהו טורין". העובדה שיחידה זו חורגת במודע מן התוואי המרכזי של החיבור משתקפת גם בקריאתו של הסבא בסיום: "...תוב לאתרך".

ובכל זאת אין לסכם את מקומה של היחידה כאן אך ורק כחריגה מתודית ממהלכו של החיבור. הדרשן, שמסעו הדרשני הוא עבורו קרב, יוצא לערער על מוסכמות ומחולל זעזוע בסימבוליקה הקבלית, כאשר הוא טוען ש"איתנים" הם נה"י ולא חג"ת. הדרך שבה הוא מנהל את המערכה מעוררת השתאות לנוכח התעוזה הרבה, הנחישות וכח היצירה. מעבר לכך, בתוך המארג המדרשי ניתן לחשוף תובנה הרמנויטית חשובה ביותר אודות נקודת ההשקה (ה"מפתח") הנעלמת שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, המאירה את התפיסה המרכזית שבמשל האהובה בהיכל (פרק י') מכיוון חדש¹¹⁴.

(י"ט) **דרשת "ריב ה'" לעשו** - פרשת ה"ריב" שבה מתמקדת כאן הדרשה, מסמנת שינוי של כיוון ושל הלך-נפש במהלך המסה, או ליתר דיוק שיבה ו"סגירת מעגל" – מן המגמה של בקשת הצידיק לבעיית עושק הנשמות¹¹⁵ שאפיינה את הפרקים הקודמים (וי-י"ז), אל הקוטב הנפשי האחר ממנו יצא הסבא למסעו – התהייה הנוקבת על העוול וחוסר הצדק שבעושק הנשמות, שיש בה כעת גם נימה של טרוניה אם לא התרסה. כאן, אכן לא בטרם התנצלות מראש על הדברים הקשים שבפיו, שהוא מבקש לקבלם כדברי תוכחה - "כאבא דאוכח לבריה", הוא יוצא בהאשמה חמורה כנגד יעקב ש"בבטן עקב את אחיו". אך מיד באה ההבהרה: אין כוונתו בזה לברכה הגזולה של עשו או לבכורתו, אלא לעוול הרבה יותר מהותי. בפסוק זה שומע הדרשן קריאה לריב את ריבו של עשו מיד יעקב, על שעקב אותו עוד בהיותו "בבטן". הסבא עוסק כאן בפרה-אקסיסטנציה של עשו ויעקב, ובאופן שבו נקבעה זהותו של כל אחד מהם. שלא כמו עשו האיש, הקובל על הבכורה ועל הברכה, שרו של עשו יודע ששורש העוולות כולן נעוץ במעמדו האיש, הסימבולי והמיתי של עשו - **מלידה**. האירוע המכונן את הזהות הזאת של עשו עם הרע הוא העקיבה בבטן. יעקב עשה את עשו "עקב" - ככינויו של הנחש, של הסט"א, ובכך הוא הטעין מטען שלילי את זהותו. משום כך יצא עשו ראשון ונחל את העולם הזה, בעוד יעקב שנטל לעצמו את הזהות החיובית יצא אחרון וזכה בכך בעולם הבא, העתידי. את הטרוניה הזו יש להבין, כאמור, לא רק בהקשר האיש, אלא בעיקר ברמה הסימבולית והמיתית. הסבא תובע כאן את עלבוננו של הרע, על שנגזר עליו מעצם ברייתו

¹¹⁴ על כך ראה עוד להלן עמ' 256-257.

להיות כזה, על שהקדושה כמימד של זהות נעשקה בידי יעקב, ואילו הוא נולד כפי שהוא – רע. העוולה הזו מזעזעת אותו עד עמקי נשמתו והוא מוחה עליה באופן הבוטה ביותר: "וקב"ה ארגיש שמיא וחיליהו לקלא דא...". הנה כי כן, החידה הגדולה על עושק הנשמות ועל חוסר הצדק שבמות תינוקות בחיק אמותם, גולשת כאן לעבר עיסוק בפרה-אקסיסטנציה של הרע, ומתגלמת כאן בתביעת עלבון של הרע – על שהוא רע¹¹⁶.

מבחינה אחרת משמש הפרק הזה גם רקע לדרשה הבאה על קול הנחש, שהרי על פי האמור שם, הנסיבות והעילות למות התינוקות נובעות בעיקרו של דבר מן השורש האחד: "וכל דא בגין דההוא בטן אתדחיא"¹¹⁷, היינו דחיתו של הנחש (הוא הסט"א, הוא עשו) מן הבטן בעקיבתו של יעקב¹¹⁸.

(כ) דרשת "קול הנחש"¹¹⁹ – בדרשה זו נעשה נסיון נוסף להסביר את התופעה חסרת-הפשר בעיניו של בעל סב"מ – מות התינוקות. עתה מצטט הדרשן במלואו את הפסוק שהוא מקור ההשראה לחיבור כולו¹²⁰: "ושבתי אני ואראה את כל העשקים אשר נעשים תחת השמש והנה דמעת העשקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם"¹²¹, ומכריז: "הדא הוא דכתיב ומיד עשקיהם כח, ולא כמה דאתון אמרין". במילותיו האחרונות הללו הוא שולל ככל הנראה וורסיה זוהרית מעט שונה של הרעיון¹²². אך ברור שהוא עצמו מבקש כאן, והפעם באופן מוצהר, להציע פתרון נוסף לבעיה הכאובה¹²³. הנחש נאחז בבטן האשה ומביא עליה ועל עובריה את "ההיא חייבתא" – לילית – המתעללת בתינוקות ולעיתים אף נוטלת את נפשם. שורש הרע, על-פי הדברים הללו, הוא כפול. מצד אחד, כח האחיזה שניתן לנחש נובע מאותו עלבון קמאי ואותה דחייה מיתית מן הבטן בעקיבת יעקב, וכנ"ל. הדרשן מדגיש כאן שבחלקו זה זכה הסט"א בדין: "והאי

¹¹⁵ אכן מגמה זו תבוא שוב לידי ביטוי מסויים להלן בפרק הבא (כ'), אולם מכאן ואילך הרטוריקה פחות אפולוגטית ויותר פרובוקטיבית.

¹¹⁶ על מעמדו של הרע בדרשת סב"מ ראה בהרחבה להלן פרק ד' עמ' 171-181.

¹¹⁷ "הלשון מסורס, וכאילו אמר: וכל דא בגין דאיתדחיא מההיא בטן" (מתוך לנפש).

¹¹⁸ זוהי האינטרפרטציה המתבקשת, וכך פירש גם בעל זהרי-חמה. בענין זה ראה עוד להלן על הפרק הבא.

¹¹⁹ רמ"ק (באור יקר כאן) העיר על דרשה זו: "...הן אמת עניין זה חסר מן הספר ואית ביה חליף וחסר ויתיר...".

¹²⁰ הפניה ראשונה לפסוק זה הובאה לעיל צ"ו ע"ב, ובהמשך (להלן קי"ב ע"ב; קי"ג ע"א-ע"ב) מתמקדת בו הדרשה עוד יותר. אולם מעבר לאיזכורים המפורשים, ברור שהביטוי "עושק הנשמות" בהופעותיו השונות לאורך כל החיבור מושפע מן הפסוק הזה.

¹²¹ קהלת ד' א'.

¹²² לדעת כמה ממפרשי סב"מ הפולמוס מתמקד בשאלה אם עושק התינוקות הוא בידי סמאל או לילית (ראה זהרי-חמה ומתוך לנפש). מאידך יתכן שמוצע כאן פירוש אלטרנטיבי לפסוק, ואם-כן אולי נרמז בזה ההסבר התלמודי המתייחס לאותו פסוק: "ושבתי אני ואראה...ר' יהודה אומר אלו הקטנים הנגונים בחייהן בעון אבותם..." (קהלת-רבה ד' א'), וראה עוד בעניין זה להלן עמ' 158-170.

¹²³ על זיקה זו של הדרשה אל בעיית מות-התינוקות הצביע בעל מתוך-לנפש להלן (על קי"ג ע"ב, הערה י"ז).

בטן דיליה איהו, וקודשא בריך הוא יהיב ליה בגין דלא איתדחי מכלא¹²⁴. מאידך, הנחש לא קנה כוח השחתה ללא סייג. ההיפך הוא הנכון – רוב הנשים אינן מאוימות על ידו. רק אשה שאיננה מקפידה על ימי טומאתה וליבונה, או המקדימה יום אחד לטבול, או הדוחה טהרתה כדי לצער את בעלה, מפקירה עצמה בכך להתעמרות הנחש. נמצא שאת האחריות למות התינוק יש להטיל על אמו, שבעוונותיה פגעה בפרי בטנה. מנקודת המבט המצומצמת הזו, מאמץ הסבא כאן גישה תלמודית קונפורמיסטית, המחוייבת באופן נוקשה לעקרון המכונן של תורת הגמול – הזיקה של חטא-עונש, ואיננה חורגת ממנו.

(כא) **דרשת הירך (חלק א')** – פרק זה מוסיף ומפתח את רעיון ה"ריב" של הסט"א הנעשק. אלא שכאן מתברר, שתולדותיה הרות האסון של ה"עקיבה" המיתולוגית אינן מסתכמות בפגיעה פיזית בבטן האשה ובתינוקות, ויש לה גם ביטויים רוחניים חמורים: "השתא רחימין דילי אציתו, לא חמינא לכו ומלילנא לכו, כל הדברים יגעים לא יכיל איניש למללא, אפילו מלין דאורייתא יגעים אינון... וכתוב... ויגע בכף ירכו..." פגיעתו של האיש – "ויגע" – מובנת כאן כהוגעה (שורש י.ג.ע. מלשון "יגיעה") של דברי התורה, שמעתה, מחמת פגיעה זו, אינם יכולים להיראות ולא לדבר¹²⁵. והנה, הסבא נוגע כאן בליבה ההרמנויטית של החיבור – בפער שבין התורה גופה ובין ההשתקפות הקלושה שלה בטקסט המקראי¹²⁶. נמצינו למדים, אם-כן, שלשתי מצוקות היסוד שמעסיקות את סב"מ – התיאולוגית וההרמנויטית – שורש אחד ומקור אחד, ושניהן הן המחיר על דחייתו המיתית של הסט"א מן הבטן. השטן שנגע בכף ירך יעקב הוא גם המפגע בירך הסוטה ("וצבתה ירכה"), והוא גם המתיש את ברכי החכמים העוסקים בתורה. זו גם הסיבה למאבק הבלתי נלאה של הסט"א על כח הנבואה הנמשך מן הירך – מספירת נצח. לא נחה דעתו של הדרשן עד שתלה במאבק זה את שאלת השאלות של תולדות ישראל, את העילה הראשונה לשנאת ישראל – "כל

¹²⁴ הרעיון לפיו הקב"ה נותן לסט"א את החלק הראוי לו, או שהאדם נדרש לכך, מצוי בכמה מקומות בזהר. לרעיון זה נקשרת בחלק מן המקורות הזוהריים פרשת הקרבן לשעירים. ראה: ח"ב רל"ז ע"ב; רמ"ב ע"ב; רנ"ה ע"ב; ח"ג ס"ג ע"א. וראה עוד פרקי דרבי אליעזר מ"ו. אלא שבדרך כלל הרעיון נגזר ישירות מתוך תפיסת העולם המיתית או המאגית. כאן, לעומת זאת, מוצגת הפריבלגיה הזאת של הסט"א כתיקון של העוול שנעשה לו "בבטן". בעניין זה ראה עוד בהרחבה להלן עמ' 171-181.

¹²⁵ הביטויים "חמינא" ו"מלילנא" מתקשרים אל חלקה האחרון של דרשת "מלין סתימין באורייתא" (צ"ט ע"א): "קריבת לגביה, שריאת למללא עמיה... עד דיסתכל זעיר זעיר... לבתר תשתעי בהדיה... ומלילת בהדיה כל רזין סתימין... אמרה: חמית מלה דקא רמיזנא לך..." על משמעות הזיקה הזאת ראה להלן עמ' 282-283.

¹²⁶ בעל "מתוק לנפש" פירש בזאת באופן שונה, ולדעתו הסבא מתנצל כאן על שהוא איננו מאריך בעניינו של הסט"א, מאחר ודברי התורה הללו העוסקים בנושא הינם "יגעים" – "...ולכן אין להאריך בענין זה". אלא שדבריו דחוקים ביותר, הן מפני שהוא מתעלם מן האסמכתא המדרשית "ויגע בכף ירך יעקב", והן מפני שבפועל הדרשה דווקא מוסיפה ומאריכה בהמשך בנושא זה של הסט"א.

נטירו דבבו לישראל על דא איהו"¹²⁷. זהו, אם נרצה, ה"ריב" של ה' עם עמו כמאמר הפסוק הפותח לעיל.

(כ"ב) דרשת "בגפו יצא" - זהו פרק משלים לדרשה הקודמת. הדרשן מבקש להרחיב בהסבר רעיון הזיווג הדסטרוקטיבי של הסט"א בסוטה. למרות שמדובר בשני אלמנטים בעלי אופי דומה, שבאים מאותו "סטרא" ושורש אחד להם, אין ביניהם זיקה חיובית. הסט"א הוא כח של הרס והוא מחבל גם, ואולי דוקא, בשכמותו, מאחר שהלה הוציא עצמו מסטרא דקדושה: "...סטרא אחרא... כיון דאשכח מאן דשבק סטרא דקדושה דקודשא בריך הוא ועביד כעובדזי ואתדבק בה, כדין בעיא לשיצאה ולאפקא ליה מעלמא". את הזיקה הזו בין האדם הרע ובין כוחות הסט"א מביא הסבא לידי ניסוח כללי, ואף נותן לו ביטוי מיתי כשהוא דורש על הפסוק "אם בגפו יבא בגפו יצא" את עונשו של מי שיוצא מן העולם בלא בנים - לבוא תחת גפו של לויתן, שגם הוא מסמל את הסט"א¹²⁸.

(כג) "ריב ה'" השני - בשורות ספורות אלה יוצא הסבא בפולמוס חריף נגד השימוש במאגיה אסטרלית. לכאורה, עניין זה כשלעצמו איננו קשור כלל לעניינים טורדים את רוחו, ורק מאחר ובראשית דרשת ה"ריב" למעלה¹²⁹ דרש הסבא: "שמעו הרים את ריב ה' - דא מצותא חדא, קום ריב את ההרים - מצותא תניינא", מובאת כאן, לשם השלמה התמונה בלבד, גם דרשה והסבר בעניינו של הריב השני¹³⁰. בהמשך העבודה אעמוד על הזיקה האידיאולוגית הממשית שיש לסמן, לדעתי, בין עמדתו של הסבא בנושא זה לבעיית העושק שבמוקד היצירה¹³¹.

(כד) דרשת הירך (חלק ב') - השלמה לדרשת הירך שעיקרה למעלה (פרק כ"א). כאן מרחיב ומפתח הסבא את אופייה של נקמת הסט"א על "גזילת הירך" ממנו. השטן מתיש את ברכיהם של

¹²⁷ יש להעיר שבבד בבד עם האמפתיה כלפי סבלו של עשו, ניתן לשמוע בפרק זה גם נימה שונה מעט. הסט"א זוכה בנחלתו החיוורת - ב"גרמא גרירא בלא תועלתא" - גם מתוך מגמה מכוונת לתחום אותו בנחלה זו, ולטהר את כל שאר מרחב הקדושה מן הרע: "...למהוי אתרא דקדשא פנוי מכל סאבותא".

¹²⁸ יש להעיר שאף שמעמדו המיתולוגי של הלויתן מעוגן כבר במסורת התלמודית (ראה בבלי ב"ב ע"ד ע"ב), הזוהר בדרך-כלל ממעט לעשות בו שימוש כסמל לסט"א, ומעדיף על פניו את הנחש או התנין.

¹²⁹ ק"י ע"ב.

¹³⁰ חזרה זו, לאחר שני דפים, אל נקודת הראשית של הדרשה רק על מנת להשלים פער בדרשה, מאששת את הערכתנו אודות אופי כתיבתו של בעל סב"מ, שבניגוד לדמותו הספרותית של גיבורו, הוא דוקא מכלכל את צעדיו הדרשניים באופן מחושב, ומקפיד על לכידות מבנית ועל שיקול דעת ספרותי.

¹³¹ להלן עמ' 195-199.

תלמידי-החכמים וגם מבלה את בגדיהם¹³² בדין ובצדק - "לית עילה בלא עילה". הפגיעה בבגדיהם של תלמידי החכמים היא התשובה והעונש לגניבת הברכות שצלחה הודות להתחזות בבגדי עשו. תלמידי החכמים, משום שהם "כללא דההוא יושב אהלים" הנושא באחריות לעושק הקמאי, לוקים, כאמור, גם בברכיהם. כאן מסתמך הסבא על מסורת אגדה¹³³, לפיה מרדכי העלה את חמתו של המן בכך שפשט את רגלו וחשף בפניו את שטר הקניה המוכיח שהמן הוא עבדו. הסבא מבקר את מעשהו זה של מרדכי וההולכים בדרכו זו בכך ש"סגי אתקיפו לון ישראל בההוא ירך", רוצה לומר: יותר מדי "התחזקו" ישראל והתגרו בהפגנה הסרקסטית של הירך העשוקה. הרעיון הנועז על עושק הירך מתמצה כאן לכדי רמיזות מפתיעות ברמה הנורמטיבית.

(כה) דמעת העשוקים – בפרק זה, האחרון בדרשה, חוזר הסבא אל נקודת המוצא הדרשנית שלה – אל פסוקי קהלת אודות דמעת העשוקים, ובעיקר אל הביטויים המנחים: "ואראה את כל העשוקים... והנה דמעת העשוקים...". והנה למרות ששאלת פשר מות התינוקות עוברת כחוט השני דרך פרקי החיבור כולם, ולמעשה, כפי שהראיתי למעלה, היא התשתית העיונית שמבריחה אותם מן הקצה אל הקצה, הרי ההתמקדות בדרשת המקראות הללו והשימוש האינטנסיבי בפועל ע.ש.ק. פוקדים את סב"מ באופן בולט בשני מקומות בלבד – בתחילת החיבור ובסופו¹³⁴. תופעה זו משקפת את נטיותיו הספרותיות-אסתטיות של בעל החיבור, שמקפיד "לסגור מעגל" ולשוב לקראת סיום לדרשה ולעניין שבהם פתח. הסבא מבקש כאן, בסופו של מסע התלאות שלו, למצות ולכבוש את שאלת העושק ופשרו מכל צדדיו – לראות את "כל העשוקים". בהקשר הדרשני משתקפת המגמה הזו בדמותו של שלמה המלך (שהוא, על-פי המסורת, בעל ספר קהלת), התר אחר מקורות החכמה בלא לאות, ואף חודר אל מבצרם של "נופל" ו"גלוי עיניים" (הם עזא ועזאל¹³⁵) על מנת לדעת "כל מה דבעי מאינון חכמתן נוכראין דבעי למנדע"¹³⁶. רק לאחר שהוא שב משם והחכמה מתיישבת בלבו ובדעתו¹³⁷ מסוגל הוא לראות ולהבין את כל העשוקים – "שבתי אני

¹³² מקורו של המוטיב הזה הוא בדברי רבא בבבלי ברכות ו' ע"א על המזיקים: "האי דוחקא דהוי בכלה - מנייהו הוי; הני ברכי דשלהי - מנייהו; הני מאני דרבנן דבלו - מחופיא דידהו; הני כרעי דמנקפן - מנייהו".

¹³³ ראה תרגום אסתר ה' ט.
¹³⁴ הפועל ע.ש.ק. מופיע בסב"מ 72 פעם (מתוך 86 פעם בזוהר כולו!), מהן 12 פעמים בדפים צ"ה-צ"ו (פרקים ב'-ד'), ו-57 פעמים בדפים קי"ב-קי"ג (פרק כ"ה).

¹³⁵ על הזיהוי הזה ראה ח"ג קצ"ד ע"א, ר"ח ע"א. בניגוד למקומות אחרים הסבא כאן איננו טורח לבאר את הזיהוי הזה, ומתקבל הרושם שבעיניו הדבר ידוע וברור, מה שמלמד שמקור זה מאוחר למקבילתו בח"ג רל"ג ע"א. השוואה מקיפה יותר בין שני המקורות הללו ראה להלן עמ' 189-192.

¹³⁶ קשה להתעלם כאן מן הזיקה בין פריצתו האסרטיבית של שלמה אל "ההוא אתר", ובין כמיהתו של האוהב במשל האהובה להגיע אל העלמה היפה שבהיכל. ראה גילר, אהבה עמ' 53.

¹³⁷ בלשון המקור: "...שבתי ודאי מההוא ארתא, שבתי מההיא חכמתא ואתיישבת בלבאי ובדעתאי". אכן, יש שהבינו את כוונת הביטוי כאן כאילו אמר: "התיישבתי בלבי שלא לעסוק עוד בדרושים הללו, אלא בדרושים קדושים (זהרי-חמה; שלום, הערות). לפי פירוש זה, הדברים שעתידיים אנו לשמוע מפיו של שלמה בעניין העשוקים נאמרו מתוך חכמתו שעל טהרת הקודש, ולא בהשפעת החכמה הנכרית של תרמוד. אלא שבכל הדפוסים וכתבי-היד מופיע

ואראה את כל העשוקים". שלמה, ועמו הסבא, עושים עתה מאמץ עילאי להקיף את העושק מכל צדדיו ובכל הופעותיו - האקסיסטנציאלית והפרה-אקסיסטנציאלית - "עשוקים באתר עילאה דלעילא ועשוקים לתתא". במהלך הדברים הוא נוגע גם בגילויים של עושק שלא נזכרו עד כה, כמו העובדה שכל אדם נולד כשהוא נשלט על-ידי הסטרא-אחרא (כאן "ערלה"), או עניינו של הממזר שרוחו נעשקת על-ידי אביו הנואף. הוא מסווג את העושק לסוגיו השונים, ומסוגל גם להגיע עד השורש המיסטי או המיתי של כל אחת מן ההופעות הללו. אולם לשיאה המהמם מגיעה היצירה כאשר גם לאחר ההתייגעות האינטנסיבית הזו בשאלות שבכבשונו של עולם, לא עולה בידו של הדרשן למחות את סימן השאלה הנוקב, המביא לידי ביטוי את הכאב ואת תחושת העוול:

ההוא ממזר עניא מסכנא אושיד דמעין קמי קודשא בריך הוא ואטעין קמיה, מאריה דעלמא אי אבהתי חאבו אנא מה חובא עבידנא הא עובדאי מתתקנן לקמך הוו, והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם, **וכן לכל אינון עשוקים אית לון טענה קמי קודשא בריך הוא ומההיא טענה לית לון מנחם ולית דיתיב מלה על לבהון**, ומה דאמר והנה דמעת העשוקים אלין אינון דמתין בתוקפא דאמהון אלין עבדין לאושדא דמעין לכל בני עלמא בגין דלית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין דכל בני עלמא תווהין ואמרין דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי, הני מסכני ינוקי דלא חאבו אמאי מיתו, אן דינא דקשוט דעביד מארי עלמא, אי בחובי אבהתהון אסתלקי מעלמא אמאי ודאי אין להם מנחם.

כל ההסברים, ההארות והקונצפציות שנפרשו על-פני דפים ארוכים, מחווירים וכאילו אינם רלוונטיים לנוכח זעקת הכאב של העשוקים שמביאה את כל בני העולם להזיל דמעותיהם, ו"לית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין"¹³⁸. לאור חתימה זו של הדרשה ניתן לראות את החיבור כולו כנסיון כושל להביא נחמה לדמעת העשוקים, אך כהישג ספרותי מרשים בהבעת הפער והמתח בין הפרספקטיבה התיאולוגית-מיסטית ביחס לשאלות היסוד של החיים ובין המבע ההומאני שלהן.

"אתיישבת" (בגוף שלישי) ולא "אתיישבת" (בגוף ראשון). גם גוף הצירוף "התיישב בלבו" אינו מצוי בלשון הזוהר ובלשון חז"ל אלא כמתייחס לחכמה ולא לאדם (ראה למשל ח"א צ"ד ע"ב; קלי"ח ע"א; ח"ב קכ"ג ע"ב; ח"ג ו' ע"א; קמ"ח ע"א; רנ"ו ע"ב; וראה גם בראשית-רבה פ' ז' ורש"י על מסכת ערובין נ"ג ע"א ד"ה "דגלו מסכתא"). לכן נראה יותר פירושו של הרמ"ק (אור-יקר כאן. וכך פירש גם בעל "הסולם"). "שהחכמה שקבל שם נכללה בו ונתישבה בלבו ודעתו. לפי זה הכוונה היא הפוכה מהנ"ל, ולפיה החכמה התרמודאית חיונית לשלמה, למען יוכל "לראות" את כל העשוקים.

¹³⁸ על המתח התיאולוגי שמחוללת סיומת זו יעידו דברי הרמ"ק (אור-יקר כאן): "...כל דיניו של הקב"ה הם מוצדקים על הצדק הגמור עד שהצדיק עצמו מצדיק עליו את הדין, אבל העשוקים האלה, דיני הקב"ה בהם נסתרים, עד שמרוב הסתרם והעלמם נשאר לבעלי דינין אלה טענה, אבל לא שהטענה תצדק לפני הקב"ה".

(כו) **חתימת סיפור המסגרת** - הפריצה מן הדרשה אל סיפור המסגרת היא גם חזרה מן הדין התיאולוגי אל הרובד שמבקש לגעת בהיבטים הרמנויטיים של התורה. כזכור, הסבא כבן-לווייתם של החברים, חשף עצמו בדרשתו לאחר שהחברים הפצירו בו לגלות להם את פתרון החידה על האהובה שאין לה עיניים. במהלך הדרשה הארוכה אכן התברר העניין, אך היא עצמה התמקדה, כאמור, בשאלות אחרות. כאן, בסיום הסיפור, הוא מגלה עצמו בפניהם כרב יבא סבא, ומתברר שמפגשם עמו לא היה מקרי: "...ואנא יבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין", כלומר, כדי "לעורר את הדברים האלה". ואכן, תגובתם הראשונית של החברים היא: "קמו אינון כמאן דאתער משינתיא", ומיד הם פותחים בדרשת פרידה משל עצמם. לקמן יובהר שב"מלין אלין", אותם בא לעורר הסבא, הוא מתכוון לכח היצירה הדרשני שבקרבם, אותו הוא מבקש לדובב¹³⁹. חידת האהובה בהיכל, על התפיסה ההרמנויטית המקופלת בה, באה לעורר את החברים להיות אוהביה של העלמה שגם היא עצמה "מגו רחימו דרחימת ליה אתגליאת לגביה רגעא חדא לאתערא ליה"¹⁴⁰.

לא פחות חשובה ממעמד הפרידה מן הסבא היא הסצנה החותמת של שיבת החברים אל רשב"י. בסיפורי הזהר בכלל ממלא המפגש החותם עם רשב"י תפקיד בהערכה רפלקסיבית של ההתרחשויות המיסטיות¹⁴¹. רשב"י, כמובן, מרומם בעיניהם עוד יותר את דמותו של רב יבא סבא, ואף משתמש לשם כך בסופרלטיבים השמורים בדרך כלל רק לו עצמו¹⁴²: "אריה עלאה גיבר תקיף דלא הוו מה גיברין לגביה כלום", אולם מעבר לכך הוא משלח בזוג החברים נזיפה נוקבת על עצם העובדה שלא זיהו את הסבא. בהקשר אחר היתה תגובה זו של רשב"י מעוררת תמיהה. אולם כאן, על רקע המסה ההרמנויטית החובקת את החיבור יש לה משמעות מיוחדת, שכן מסתבר שהחברים עצמם, בעצם מפגשם עם הסבא התנסו – ונכשלו – ב"מבחן האהובה בהיכל", כשלא עלה בידם לחדור מבעד להסוואה של דמות ה"סבא טיעא דלית ממש במילוי", ולגלות בתוכה "אריה עלאה גיבר תקיף דלא הוו מה גיברין לגביה כלום"¹⁴³.

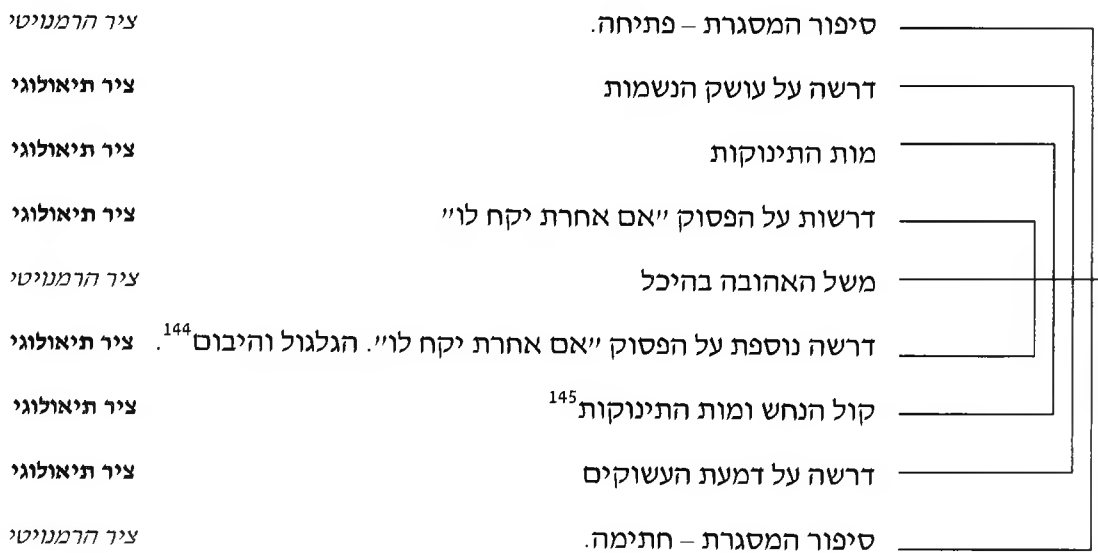
¹³⁹ ראה להלן עמ' 308-309.

¹⁴⁰ צ"ט ע"א.

¹⁴¹ ראה: ח"א ל"ה ע"ב; ס"ד ע"ב; רל"ה ע"ב; ח"ב ע"ט ע"א; פ"ו ע"ב; קמ"ז ע"א; קפ"ג ע"ב; רי"ד ע"ב; ח"ג קפ"ח ע"א; קצ"א ע"ב; ועוד.

¹⁴² "אריה" או "ארי" הוא תואר המיוחד בזוהר לרשב"י, ולעיתים גם לבנו. ראה למשל ח"ב ט"ו ע"א וח"ג קצ"ו ע"א. במקור האחרון הם מכונים אף "תקיפין". כאן, ביחס לסבא, ניכרת המגמה להעצים את הסופרלטיבים הללו עוד יותר, ולשוות לו דימוי הירואי במיוחד: "גיבור עלאה, גיבר תקיף דלא הוו כמה גיבורין לגביה כלום". כמקור תלמודי לביטוי הזה ניתן לציין את הבבלי ב"ק קי"ז ע"א: "ארי עלה מבבל...", או את ב"מ פ"ד ע"ב "...שהוא ארי בן ארי ואתה ארי בן שועל" (ומעניין ששם מתייחס התואר לרי אלעזר ברי שמעון!).

ניתן אם-כן לסכם את הסקירה הפנורמית הזו בסימון שני צירים מרכזיים לסיפור כולו: הציר ההרמנויטי - הטעון בשורה מתודולגית ופילוסופית מהפכנית בתורת הדרשנות, והציר התיאולוגי הזורם באפיק של התחבטות והתלבטות בשאלות-תשתית קיומיות, כשהוא מתחכך, בתוך כך, בעניינים שונים של תורת הנפש והגלגול. את מבוקשו הוא מנסה להשיג במחוזות קרובים ורחוקים, ולשם כך אין הוא בוחל אף ב"חכמתן נוכראן". החיבור מתקדם ומתפתח במקביל בשני הצירים, כשבנקודות מסויימות נוצרות, ולא במקרה, נקודות חיתוך. כך הוא במשל האהובה בהיכל (פרק י'), כשהדרשן עושה שימוש בעקרון ההרמנויטי על מנת לדרוש את הפסוק "אם אחרת יקח לו" בהקשר התיאולוגי, וכך הוא ב"דרשת הירך" (פרק כ"א), המאתרת שורש קמאי אחד לעושק הנשמות ולפער ההרמנויטי בין התורה ללבושה המקראי. את יחסי הגומלין בין הפרקים השונים אני מבקש לסכם באמצעות סכימה שעשויה להמחיש את תבנית-השלד של הסיפור, כתבנית כיאסטית:



¹⁴³ לשיקוף זה של התמה ההרמנויטית בתוך עלילת המסגרת משמעות מיוחדת לאור העובדה שבנקודות מסויימות במהלך החיבור מתאחדת דמותו של הסבא עם התורה עצמה. בענין זה ראה להלן עמ' 282-285.

¹⁴⁴ על-פי תפיסה תבניתית זו, תורת הגלגול והיבוס אינן אלא פרוטותיה של הדרשה העיקרית על הפסוק "אם אחרת".

¹⁴⁵ ההתעלמות מדרשת האיתנים ומדרשת הירך בנויה על ההנחה כנ"ל שאלו הם מבואות לדרשה העיקרית – היא דרשת קול הנחש – על-מנת להציע פתרון לבעיית מות התינוקות.

ג. סיפור המסגרת

1. פתיחה ותאור כללי

עלילת הסיפור נרקמת סביב מפגשם של בני החבורה, ר' יוסי ור' חייא, עם הלך זקן – סבא. ראשיתה בשיחתם של החברים המזדמנים למגדל צור¹. לפי תומו סח ר' יוסי לר' חייא, אודות זקן טרחן דובר הבלים שנתלווה אליו בדרך והטריח אותו בחידות של שטות. ר' חייא, שהוא ככל הנראה בן החבורה הותיק יותר, מציע שלא לחרוץ משפט בפזיונות על טיבו של הזקן, כי שמא, הוא אומר, לעיתים דוקא בריקנים ימצאו זגים של זהב. בתדמיתו התמהונית של הסבא מתחוללת תפנית כשמתברר שכל אותה שעה דואג הוא להאכיל את חמורו², ובעיקר לאחר שהם למדים מפיו שהוא איננו חמר מימים-ימימה, ושאת מקל הנדודים נטל למען יהא בידו לשלח את בנו ללמוד תורה בבית-הספר. על התמיהה הטורדת את נפשו של ר' יוסי הוא משיב בנימה עוקצנית ומסביר שכשפגע בו רבי יוסי הוא לא עסק בדברי תורה מפני שחפץ לשמוע מהם חידושי תורה. אלא שתוחלתו שלו, כמובן, נכזבה...³. כאן מתפכחים החברים כמעט⁴ לחלוטין, וממילא מתברר להם כבר שגם החידות אינן "דברים ריקנים" (ויתכן שהם אף יודעים את פתרונו⁵). רק חידה אחת נותרה בעיניהם עדיין תמוהה וסתומה – היא חידת העלמה היפה שאין לה עיניים, ובקשתו של ר' יוסי מן הסבא לפתור ולגלות את עניינה של החידה הזו היא נקודת המוצא למערכה הרחבה והמורכבת של דרשת סב"מ. תוך שדרשה זו של הסבא מנהירה אכן את עניינה של החידה היא נוגעת גם בנושאים נוספים ושוזרת אותם זה לזה.

מה שמייחד את ההיגדים הדרשניים הללו ביחס לדרשות זוהריות אחרות הוא הנוכחות הצמודה בהן של הסבא כיוצר. הסיפור מתאר את תהליך יצירת הדרשה בשקיפות נדירה, שנמסרת בגוף

¹ על מגדל צור ראה: אורון, שימני כחותם, עמ' 3 הערה 8.

² הדבר מלמד אותם בודאי על רגישותו המוסרית הגבוהה, אך גם על כך שהוא מכיר את ההנחיה התלמודית: "אמר רב יהודה אמר רב: אסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך, והדר ואכלת ושבעת" (בבלי גיטין ס"ב ע"א).

³ מוטיב זה של ההפניה החוזרת של התמיהה אל התמיהה, והיחס ההדדי שבין המלמד ללומדים, רווח בסיפורי הזוהר, והוא ממאפייניה של תודעת היצירה. על מוטיב זה בסיפורי הזוהר בכלל ובמיוחד כאן, ראה להלן עמ' 121.

⁴ נראה שאף בנקודה זו עדיין לא סר הספק לגמרי מלבו של רבי יוסי, שהרי בהקשר לחידת העולימתא הוא עדיין סבור כי: "... או אנת בשטותא אמרת או מלין ריקנין אינון" (צ"ה ע"א).

⁵ לדעתו של ליבס (שכבר נזכרה לעיל), זוהר וארוס עמ' 90, לא ניתן לדבר כלל על פתרון מוגדר של החידות, מפני שהחידות הן באמת, בעת הצעתן, "דברים ריקנים".

ראשון מפיו של הסבא, תוך שהוא עושה שימוש במטאפורה של השיט בים⁶. בפני הדרשן היוצר, כמו בפני השייט, נפרשים אופקים רחבים עד לבלי גבול, אך ביצירה כמו בשיט כרוכות גם סכנות גדולות. המתח שבין דחף היצירה מחד לחשש וליראה מאידך בא לידי ביטוי, מבעד למטאפורה של השיט, במסע ההתחבטות וההתייסרות של הסבא. ברגע אחד חש הסבא שהוא צולל ואובד בתהומות, ובמשנהו הוא אוחז במשוטים וחותר בעוז. הוא גוער ומעודד את עצמו, נרתע לאחוריו ופורץ בתנופה קדימה. לסערת נפשו זו תורמים גם ההיסוסים הזוהריים המוכרים ממקומות אחרים בין גילוי לכיסוי הסוד⁷.

מוטיב מרכזי המשקף את תחושותיו של הדרשן כיוצר הוא מוטיב המאבק והמלחמה. הסבא נאבק בגלי הים⁸, נלחם בהרים⁹, במחנותיו של שלמה המלך¹⁰, ב"כל בני עלמא"¹¹, ובנחש¹², אך בעיקר – ולמרבה ההפתעה – בפסוקים ובמקראות¹³. יהיו אשר יהיו משמעם של המאבק והמלחמה¹⁴, עצם השימוש במטאפורה הזאת מלמד על המגמה האפולוגטית, ועל מידת החדשנות והתעוזה שבדרשות.

לעומת המצג האגרסיבי והמיליטנטי, אין הסבא נמנע מלחשוף גם את רגישותו, הבאה לידי ביטוי בפרצי בכי החוזרים שוב ושוב במהלך העלילה. מוטיב הבכי אמנם מצוי ושכיח בזוהר, אולם הן תדירות הופעתו כאן¹⁵ והן המעברים הקיצוניים בין מצבי-הרוח המנוגדים של הסבא קובעים לו מעמד מיוחד בהקשר הרחב של העלילה. פעמיים במהלך הדרשה מגיעים הדברים לידי כך שהסבא רואה צורך להתנצל – פעם אחת בפני החברים¹⁶, ופעם אחרת בפני הקב"ה(!)¹⁷. מדבריו הוא למדים אנו שהתרגשותו היתרה היא מחמת יראת גילוי הסוד¹⁸. החברים עצמם מגיבים בדרך כלל

⁶ פיענוח המטאפורה של השיט כמכוונת לדינמיקה של היצירה הדרשנית יבורר להלן עמ' 85-92.

⁷ ראה למשל צ"ח ע"א; צ"ח ע"ב; ק"ב ע"א; ק"ג ע"ב.

⁸ ק"ט ע"ב.

⁹ ק"ט ע"ב.

¹⁰ ק"י ע"א-ע"ב.

¹¹ ק"י ע"א.

¹² ק"י ע"א.

¹³ ק"ט ע"א. על המאבק ב"קרא" ראה להלן עמ' 98-100 וראה עוד עמ' 255-256.

¹⁴ על כך ראה בהרחבה להלן בפרק זה עמ' 93-102.

¹⁵ כעשר פעמים קוטע הסבא את דבריו בפרץ של בכי. מספר פעמים (כמו בדוגמא שתובא בפנים בסמוך) הוא מפגין גם עירנות רפלקסיבית ביחס לבכי של עצמו (ראה כאן בסמוך, ובהערות 16, 17). התדירות הגבוהה של הופעת הבכי מודגשת עוד יותר על-ידי ההפניה החוזרת שוב ושוב לאחור: "בכה כמלקדמין".

¹⁶ ק"ב ע"א: "בכה ואמר חבריא כל הני בכין דקא בכינא לאו בגיניכו הוא...".

¹⁷ ק"ד ע"א: "בכה כמלקדמין ואמר מארי דעלמא דילמא יימרון משריין עלאין דאנא סבא ובכי כינוקא".

¹⁸ ק"ב ע"א.

בהתפעמות שבאה לידי ביטוי בתהייה¹⁹, בהשתטחות, בבכי ובשמחה, ואין הרי בכיו של הסבא כהרי בכיים של החברים. לעיתים רחוקות מי מהם מגיב על תוכן הדרשה בהערה או בקושיה שעד מהרה היא באה על פתרונה. רק לקראת סיום אנו זוכים גם לאימרתם הדרשנית של החברים.

בחלקו האחרון של הסיפור חושף הסבא את עצמו בפני החברים כ"יבא סבא" שבא עליהם, כאמור, כדי לעורר אותם. ואכן, הם, מתעוררים ודורשים דרשה של פרידה - היא "דרשת החותם", המשקפת את עצמת החוויה של מפגש עם הסבא, וחותרת בברכת הפרידה ממנו: "יאה רעוא דדיוקנא דילן תהא חקוקה בלבך כמה דדיוקנא דילך חקוק בלבך"²⁰.

כאמור לעיל, הרושם הכללי מן הדרך שבה מוצג ומתואר נאווה הארוך של הסבא הוא שהמחבר בקש לשמר את דמותו של הסבא ברקע הדרשות כחלק בלתי נפרד ואולי אף עיקרי של היצירה, ושלא להניח לדמותו להידחק לשוליים מפני הדרשות עצמן. שלא כבחלקים אחרים של ספר הזהר, לא ניתן כאן להתרכז ביצירה ולהתעלם מן היוצר (הספרותי). במידה רבה ההבחנה המתודולוגית המקובלת בחקר הזהר בין "סיפור המסגרת" ובין גוף הדרשה מתנפצת כאן אל הסלע, מפני שה"מסגרת" כאן עוברת כחוט השני מתחילתו ועד סופו של החיבור, ומחלחלת ברבדיה השונים של הרצאת הסבא. דמותו החיה של הדובר על יצרי ופחדיו, השגיו וחדלונו, היא חלק בלתי נפרד מן ההיגד והמבע של הדרשה²¹. גם החברים אינם סטאטיסטים כאן, ואין הם צופים פאסיביים במה שמתרחש לנגד עיניהם. כפי שהודגש לעיל וכפי שאראה עוד בהרחבה בהמשך העבודה, לפחות בעיני הסבא עצמו לא באו ההתגלות והדרשות אלא כדי להניע את זוג החברים ליצירה עצמית של דרשה, אותה הם דורשים בסופו של הסיפור²². אין זאת אלא שבעל סב"מ מבקש לשקף בחיבורו לא בלבד את ההישגים האמנותיים של היצירה, אלא את היצירה כהחליך חי.

¹⁹ ק"ה ע"ב: "...והברייא הוו תוהין ולא הוו ידעין אי הוה יממא אי הוה ליליא, אי קיימי אי לא קיימי...".
²⁰ ק"ד ע"א.

²¹ על מרכזיותו של סיפור המסגרת כאן ראה גם: ליבס, זוהר וארוס, עמ' 92. לדעת ליבס "דרשות אלה נוצרו אפוא לצורך סיפור המסגרת, ולא להפך, כפי המקובל". לי נראה שהסיפור והדרשות מקיימות ביניהם יחסי גומלין מאוזנים וקוהרנטיים. תוך התקדמות הדרשה מתפתחת דמותו של הסבא, והיא במבעיה הרבים והשונים יוצקת חיים, אור ובוהק על רעיונות הדרשה. על הזיקה שבין סיפור המסגרת והדרשות בזוהר בכלל ראה: הנ"ל, המשיח עמ' 103-104.
²² ראה להלן (בהקשר למוטיב הבכי) עמ' 108-117, ועוד להלן עמ' 308-312. יש להעיר שגם עצם נוכחותם של החברים במהלך היצירה הינה ריאקציונית, וראה למשל צ"ה ע"ב: "תוהו חברייא ולא אמרו מדי", צ"ח ע"ב: "חדו חברייא והוו צייתין בחדוה למלוי קדישין", וכיוצא בזה גם צ"ט ע"א, ק"ה ע"ב ולהלן קי"ד ע"א.

אופיו החיוני של הסיפור בא לידי ביטוי גם בהתפתחות המתחוללת בדמותם של הגיבורים במהלך העלילה. הסבא, מצד אחד, עובר תהפוכות במהלך הדרשה, והללו משתקפים היטב במעבר מן הדימוי של השיט לזה של הקרב²³. במקביל עוברים גם החברים מהפך ביחסם אל הסבא – מזלזל בוטה אל תהייה סקפטית, ומכאן להערכה גוברת והולכת²⁴. בסופו של הסיפור, כאשר מתברר להם המימד החיוני של המפגש יחסם אל הזקן מגיע עד לכדי התפעלות ואף הערצה. אך המהפך החשוב והמשמעותי (לפחות בעיני הסבא) מתחולל בנפשם כשעולה בידיו, כאמור, לדובב ולעורר בהם את כח היצירה, עד שהם עצמם פוצחים בדרשה הצומחת מתוך הסיטואציה והחווייה של הפרידה.

בניגוד לסיפורים אחרים מן החטיבה האפית של הזוהר, דמותו של רשב"י איננה עומדת במרכז של ההתרחשות, אלא כדמות רקע, ועד לשלב מאוחר זה בעלילה הוא נזכר שלוש פעמים בלבד²⁵ – פעמיים במפורש ופעם אחת רק ברמז. אך כמו בסיפורים זוהריים אחרים, גם כאן שבים אליו החברים בחתימת העלילה לשם עיבוד וביקורת רפלקסיבית של החוויה²⁶. לאחר שהם סחים לו על הפגישה המופלאה, מביע רשב"י את התפעלותו ומעצים בשבחיו עוד את דמותו של הסבא, וגם מעמיד אותם על החומרה בכך שהם לא זיהו מיד את רב יבא, עד שהוא תמה היאך הם לא נענשו על כך. כפי שכבר ציינתי למעלה, בהקשרו הרחב מבקש הסיפור להדגיש את הכשלון שנחלו החברים עצמם במבחן העלמה בהיכל. בני חבורת הזוהר של רשב"י לא השכילו לחשוף את דמותו של רב יבא מבעד למסווה של ההלך הזקן, ולא עמדו, בסופו של דבר, באתגר של נתינת עיניהם באותה עלמה ש"אין לה עיניים".

בפרק זה של העבודה אני מבקש לחקור את הסיפור עצמו, על מקורות ההשראה שלו, זיקותיו לסיפורים קרובים ופישרו. במרכזו של הפרק יעמדו שני המוטיבים היוצקים את מבנה השלד של העלילה: האחד – דמותו של החכם הנחבאת מאחורי מסווה ה"טייעא", ואילו האחר הוא גילוי הסודות מפי אותו חכם אלמוני. בהמשך אוסיף לעמוד על טיבם של מוטיבים בולטים אחרים: החידות, הפחד והבכי, המטאפורה של השיט והמטאפורה של המלחמה. את הפרק יחתום דיון

²³ על פשרו של המעבר הזה ראה להלן עמ' 94.

²⁴ על המבע החי של המהפך הזה ראה להלן עמ' 112-113.

²⁵ צ"ז ע"ב; ק"ד ע"א. על יחסו של הסבא לרשב"י, ראה להלן עמ' 78 ועמ' 308-312.

²⁶ ראה לעיל עמ' 48 ושם הערה 141.

במקבילות תוך-זוהריות, ובמסקנות הנגזרות מן ההשוואה הספרותית ביניהן, ביחס למקומו של סב"מ בתוך הזוהר.

2. מוטיב "הדמות הנסתרת"

(א) מקורות השראה יהודיים קדם-זוהריים

מוטיב האדם הפשוט, שהוא לעיתים גס רוח, ובמקרים אחדים אף סורר, המתגלה במפתיע כבעל מעלה, מוכר לנו מסיפורי-עם רבים, יהודים ולא יהודים.²⁷ לעיתים הוא מעומת עם הצדיק החברתי או הממסדי וזוכה להכרה כ"בן עולם הבא" או כמי שהוא היחיד שיש בידו כח, בזכויותיו, לחלץ את הקהילה ממצוקתה. בבבלי תענית²⁸ מובאת סדרת סיפורים כזו, בהם אליהו הנביא נדרש לשאלה אם יש בשוק אדם שהוא בן העולם הבא, והוא מזהה בהקשר זה, באופן שנראה תמוה, אדם בעל חזות נכרית או זוג בדחנים. עד מהרה מסתבר שאותו אדם הוא לאמיתו של דבר יהודי המשמש כשומר בית-הסוהר ומוסר את נפשו שם למניעת זימה וזנות, ושזוג הבדחנים, זכותם זו עומדת להם, שהם משמחים את העצבים ומשכינים שלום בין הניצים. גם המדרש הארץ-ישראלי עושה שימוש במוטיב הזה. כדוגמא מייצגת של הסוגה הזאת ניתן לראות את סיפור הבצורת שבימי ר' תנחומא²⁹, על אותו ברנש שנחשד בעיני הציבור כשראוהו נותן מעות לגרושתו, ובסופו של דבר התברר שהוא, ורק הוא, עשה את מעשה החסד האמיתי, שבזכותו ירד המטר. לציון מיוחד ראוי סיפור ארץ-ישראלי מן התלמוד הירושלמי:

איתחמי לרבנן פלן חמרא יצלי ומיטרא נחת שלחון רבנן ואייתוניה אמרון לי' מה אומנך אמ' לון חמר אנא אמרין ליה ומה טיבו עבדת אמר לון חד זמן אוגרית חמרי לחדא איתה והוות בכייה גו איסרטה ואמרית לה מה ליך אמרה לי בעלה דהיא איתתא חביש ואנא בעיאי מיחמי מה מיעבד ומפניניה וזבנית חמרי ויבית לה טימיתיה ואמרית לה הא ליך פניי בעליך ולא תחטיי אמרין ליה כדיי את מצלייא ומתעניי³⁰.

²⁷ לאנתולוגיה של כארבעים סיפורים מן הפולקלור היהודי, הנוצרי והמוסלמי, בהם מצוי המוטיב הזה, ראה ארנה-תומפסון, טיפוסים 756 D, 759 B, 809 A.

²⁸ בבלי תענית כ"א ע"א.

²⁹ בראשית-רבה ל"ג ג'.

³⁰ ירושלמי תענית א' ג', ס"ד ע"ב.

זיקתו החיצונית של סיפור זה לסב"מ באה לידי ביטוי, כמובן, בדמותו של החמר³¹. אך מעבר לכך, גם אם בסיפורנו עיקר עניינו של הסבא הוא בחכמתו הנסתרת, אי-אפשר להתעלם מכך שהטפח הראשון באישיותו הנסתרת של הסבא שנמצא ראוי להערכת החברים איננו נעוץ בחכמתו, אלא דווקא בביגורפיה החסידית של האב שהפך להיות חמר על-מנת שיהא בידו לשלח את בנו לבית-הספר.

אך בכל הני"ל עדיין רחוקים אנו מן הטיפול שאותו מייצג רב ייבא סבא, משום שבכל הסיפורים הללו אין מדובר על צדיק בתחפושת ועל פער בין הדימוי החיצוני ובין האישיות האמיתית. יתר על כן, אף שניתן לראות בהם מקור של השראה, עיקר ענינם של הסיפורים איננו כלל בדמויות, כי אם בנורמות, בתכונות ובמעשים המיוחסים להם, שכשלעצמם אינם נסתרים כלל וכלל, גם אם עד הנה הם לא זכו להערכה הראויה. סיפורי העם מן הטיפול הזה באים להפנות את תשומת הלב אל **המעשים** הגלויים והידועים הללו ולהציג אותם כמעשי החסידות האמיתיים. מגמתם היא, כמובן, להשפיע, לאזן ולעצב את סולם הערכים הנורמטיבי, וכללית ניתן לאפיין את המגמה הזו בהעתקת כובד המשקל מתחום החסידות שבין אדם למקום אל מעשי הצדקה וגמילות החסדים³². הסיפור בו אנו עוסקים, לעומת זאת, הוא סיפור של "התחפשות" ממשית. כאן, זהותו של רב ייבא סבא – שהוא לאמיתו של דבר "ארי גיבר" – נסתרת מאחורי דמותו התמהונית של החמר, כשניגוד גמור מתוח בין השתיים.

מוטיב ההתחפשות מצוי לרוב בסיפורי ישראל ובסיפורי העמים. דב נוי שחקר את הטיפול הזה של סיפורי-העם הגיע למסקנות חשובות בנוגע למאפיינים המיוחדים של הצדיק הנסתר בסיפור העממי היהודי לעומת זה שבסיפורי העמים³³. בין השאר קובע נוי שרוב ה"נסתרים" בסיפורי

³¹ בסב"מ נקרא הגיבור "סבא-טייעא", ו"טייעא" בלשון הזוהר הוא הלא חמר. בעניין זיהוי זה ראה בהרחבה להלן עמ' 81-82. השימוש בדמותו של חמר בדווקא באה לחדד את הניגוד בין חסידותו הייחודית לבין הופעתו החיצונית הבזויה, שכן תדמיתו הסטריאוטיפית של החמר, בעיני חכמים, נושאת מטען שלילי. גם על כך ראה להלן שם. סיפורי מורידי גשמים עומדים ביסוד מספר סיפורים זוהרים נוספים, וראה לדוגמא: ח"ב ט"ו ע"א (על ר' אליעזר ור' עקיבא); ח"ג נ"ט ע"ב (על רשב"י).

³² וראה שוורצבאום ל"ו צדיקים עמ' 22, שרואה בדמותו של הצדיק הנסתר הנחבא אל הכלים נסיון להתעמת עם הצדיק ה"רשמי" הממסדי, וראה גם יסף, סיפור העם עמ' 456. גם אם כך הוא, הצדיק האחר העולה מן הסיפורים הוא אדם פשוט **באמת**, שצדיקותו היא בעצם פשטותו, ולא אדם שמעשיו נעשים בסתר, באין-רואה. ³³ נוי, הצדיק הנסתר, עמ' 33-36. נוי מתמקד למעשה בסיפורי ל"ו צדיקים, אולם הוא עצמו קובע במהלך הדברים ש"לא תמיד נקרא הצדיק הנסתר 'למד-וויניק', אך אין עובדה זו מעלה או מורידה לגבי הצדיק הנסתר כדמות פועלת עיקרית, כי כאמור לעיל, אין מספר הצדיקים אלא אופיים קובע את מבנה העלילה ואת אופיה" (שם עמ' 34-35).

העמים הם מניפולטורים ערמומיים שכל מגמתם איננה אלא נקמה, ניצול וכדומה³⁴, בעוד שבמסורת הסיפור העברי נקשר מוטיב זה לאתוס של המעשה החסידי בעבודת הבורא. על הבדל משמעותי יותר ברמה המושגית מצביע נוי, כשהוא מראה שבעוד בסיפורי העמים הצדיק מתחזה באופן מזדמן, במסורת היהודית אנו מוצאים גם טיפוס של צדיק שנסתרותו היא מצב מתמשך-תמידי, והיא חלק מן ההופעה הקבועה שלו: "כל חיי הצדיק הנסתר הם חיים כפולים, חיי מחתרת, 'העמדת פנים'". במישור הגלוי אין שום דבר המייחד אותו בחברה, אך מישור חיי הסמוי, הוא מישור הצדיקות, אינו ידוע לאיש. בסיפורים מן הטיפוס הזה ההסתר גם מגיע לידי קיטוב, הבא לידי ביטוי בצורה חיצונית דוחה, מקצוע בזוי והשפלה עצמית. הבחנה זו בין שני תתי-טיפוסים של המוטיב - שיכונו מעתה "מוטיב ההתחזות" לעומת "מוטיב הנסתרות" - היא בעלת חשיבות רבה כשאנו ניגשים לנסות להתחקות אחר שורשיה הספרותיים של דמות הסבא-החמר, שהיא כמובן דמות נסתרת ולא מתחזה.

והנה, אם אמנם את מוטיב ההתחזות אנו מוצאים כבר בספרות התלמודית-מדרשית, בעיקר בהקשר להתגלויותיו של אליהו³⁵, הדמות הנסתרת נעדרת ממנה לחלוטין. אכן, כבר האמורא אביי העלה את הרעיון ש"לא פחות עלמא מן תלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי' דקודשא ב"ה כל יומא ויומא..."³⁶, ובדומה לכך הובא במדרש הארץ-ישראלי הקדום: "אין העולם יכול לעמוד בפחות משלושים צדיקים כאברהם אבינו"³⁷, אולם אף לא באחד מן המקורות הללו או בהופעותיו האחרות של הרעיון³⁸ אין נזכרים אותם צדיקים כ"נסתרים". גרשום שלום ניסה לאתר את מוצא הרעיון במסורת מוסלמית מן המאה העשירית, היודעת לספר על מספר מסויים של "נסתרים" שמעלתם הרמה איננה ידועה לאחרים ואף מהם עצמם היא נסתרת³⁹, אלא ששאלת ההשפעה והזרימה של הרעיון בין המסורת היהודית לזו המוסלמית נותרה גם בעיניו מעורפלת, ואף הוא מודה שדווקא במקורות של יהדות המזרח שעמדו תחת השפעה מוסלמית אין אנו מוצאים אסמכתאות לקיומו של רעיון כזה. בעקבות כך מעלה הוא השערה שמקורו של הרעיון הוא

³⁴ נוי אמנם מתמקד בעיקר באותם סיפורים המרוכזים אצל תומפסון (מפתח) בערכים: תרמית, התחפשות, התחזות העמדת פנים (כרך ו' עמ' 213-214, 383-384). אך עצם העובדה שערך מקביל ממש להיחבאות הצדיק לא נמצא כלל אצל תומפסון מאשרת, אל-נכון, את מסקנתו של נוי.

³⁵ על כך ראה בהרחבה להלן עמ' 68-72.

³⁶ בבלי סנהדרין צ"ז ע"ב; סוכה מ"ה ע"ב. על מניין הצדיקים בכלל, ועל המספר ל"ו בפרט ראה: אורבך, חז"ל עמ' 433-432; שלום, ל"ו צדיקים; בר, למקורותיו; שוורצבאום, ל"ו צדיקים עמ' 20-22; נוי, הצדיק הנסתר עמ' 32-33. על רעיון דומה במסורת המוסלמית ראה שוורצבאום שם.

³⁷ בראשית-רבה ל"ה ב'.
³⁸ בבלי חולין צ"ב ע"א; ירושלמי עבודה-זרה פ"ב ה"א, מ' ע"ג; בראשית-רבה צ"ח י"ד; מ"ד ו'. שוחר-טוב ה' ה'.

³⁹ תנחומא וירא י"ג ועוד.
שלום, ל"ו צדיקים עמ' 202.

בירושה העממית של חסידי אשכנז, מפני ש"גיבושו של הרעיון תואם את כל תפישת החיים של התנועה". אלא שגם לכך אין בנמצא אסמכתאות. כללו של דבר, סיפורי נסתרות (להבדיל, כאמור, מסיפורי התחזות) מתקופת ימי הביניים הקדם-זוהריים אינם בנמצא לפנינו, ולכן יש לראות בהם התגבשות מאוחרת בהשראת מוטיב ההתחזות העתיק. גם אם התגבשו אגדות-עם כאלה על אישים כמו ר' אברהם אבן-עזרא או ר' שמואל החסיד⁴⁰, מקורן הספרותי הקדום ביותר המצוי בידינו הוא מאוחר בכמה מאות שנים מן התקופה בה פעלו⁴¹. מאלף לשים לב שבשתי אנתולוגיות חשובות מן התקופה הקדם-זוהרית, בהן היה מקום לצפות להופעתו של המוטיב הזה הוא איננו בנמצא. האחת היא קובץ הסיפורים הקרוי "חיבור יפה מהישועה" לר' נסים מקירואן⁴², והאחר הלא הוא ספר-חסידיים שנכתב באותם חוגים בהם ראה שלום את ערש צמיחתו של הרעיון. המסקנה העולה מן הדברים היא שאת הורותו ולידתו של מוטיב הנסתרות, על בסיס המוטיב התלמודי הקדום יותר של ההתחזות יש לראות רק בחוגי המקובלים ובעלי הזוהר עצמם, ואין כל בסיס לייחוסו לתקופה קדומה יותר⁴³.

(ב) מקורות השראה לא יהודיים

פרט להשפעה התלמודית-מדרשית, שיש לה כמובן משקל מכריע, ניתן להצביע גם על זיקה של סיפור סב"מ אל מקורות לא יהודיים קדומים לו, ומכאן שגם הם תרמו, ככל הנראה, תרומה בעלת משמעות להתגבשותו של הטיפוס הספרותי הזה בספר הזוהר ובסב"מ בפרט.

מן הסביבה התרבותית הקרובה יש להזכיר, כמקור השראה, את סיפור אלח'צ'ר שבקוראן⁴⁴. הסיפור מגולל את קורותיהם של משה ונערו המהלכים בדרך ושבים על עקבותיהם בעקבות הדג

⁴⁰ על סיפורי הנסתרות הללו בימי הביניים ראה יסיף, סיפור העם עמ' 363-364. למקורות והפניות ראה שם הערות 74 ו-79 על פרק חמישי.

⁴¹ חלק גדול מן האגדות הן מסורות שבעל-פה שנערכו רק במאה האחרונה. גם ספרי הקורות והאנתולוגיות הקדומות יותר כמו שלשלת הקבלה או מעשה בוך נרשמו מאות שנים מאוחר יותר (שלשלת הקבלה לר' גדליה אבן יחיה בשנת השמ"ו 1586, ומעשה בוך בשנת 1602).

⁴² בקובץ זה אמנם נכללו שני סיפורים על התחזותו של אליהו הנביא (ראה עמ' י"ג ו"ז), אך אלה הם אכן סיפורי התחזות מובהקים בעלי תבנית תלמודית, ולא סיפורי נסתרות. גם הסיפור על חלוקו של יוסף הגנן (שם עמ' כ"ו), בו ראה שלום את מקורו של רעיון "חלוקא דרבנן" שבזוהר (ראה: שלום, לבוש הנשמות עמ' 302-305; בנעט, חלוקא דרבנן עמ' 331-336), איננו שייך הנה, מאחר והוא עוסק בלבושם של הצדיקים בגן עדן, ולא בדמות שהם עוטים על עצמם עלי אדמות.

⁴³ במסורת המאוחרת יותר נתגבש מוטיב הנסתרות הכללי סביב דמותו של הצדיק הנסתר. על שרשיו של מוטיב הצדיק הנסתר ראה: שלום, הרעיון המשיחי עמ' 251-256. לעומת שלום המאחר את הרעיון עד למאה הי"ח הראה ליבס שגם שורשיו של זה מצויים כבר בזוהר בדמותו של רשב"י כצדיק נסתר. ראה: ליבס, המשיח עמ' 138-145 והערה 211 שם.

⁴⁴ סורה 18 פסוקים 59-81.

שבאורח פלא חמק מתוך אמתחתם אל הים. בדרכם נקרה "עובד אלהים" (עבד-אללה)⁴⁵, והם מבקשים ממנו לצעוד בעקבותיו כדי להתחקות אחר הליכותיו. הלה מתרה במשה ומזהיר אותו שהליכותיו עלולים להיות תמוהים בעיניו, תוך שהוא מפקפק באורך-רוחו להכיל ולסבול את מראה עיניו. לבסוף, ברבות הפצרותיו של משה נאות האיש לבקשתו, אך מתנה עמו שלא יחקור לפשר דבר בטרם הוא מעצמו יגלה לו. חששו של האיש מתאמת, והמעשים המשונים וחסרי ההגיון מקוממים את הצופה אשר איננו כובש את רוחו ותוהה עליהם בקול⁴⁶. רק בסופו של המסע מגלה האיש למשה ולנערו את פשר מעשיו, אך מאחר שמשה לא עמד בהבטחתו נגזר עליו להיפרד מעליו⁴⁷.

כמה חוטים מקשרים בין סיפור סב"מ לסיפור הזה. ראשית, סיפור הרקע של המסע בדרך בשניים. כמו בין משה ונערו, גם בין ר' יוסי ור' חייא ניתן להבחין בהירארכיה מסויימת, כשר' חייא הוא החכם המנוסה, ור' יוסי הוא הצעיר יותר⁴⁸. בנסיבות כאלה או אחרות, בשני הסיפורים מתרחש המפגש עם החכם המופלא בדרך. כאן וגם כאן מעשיו המשונים של ההלך מעוררים את תמיהתם של החכמים, ורק בסופו של הסיפור הם מתבררים כביטוי של חכמה עילאית. ולבסוף – גם את ירידתם אל הים של "עובד האלהים" המלווה במשה ונערו ניתן לראות כשהיא משתקפת באחת המטאפורות המרכזיות והחשובות בסב"מ⁴⁹.

סיפור זה מצוי אמנם גם בלבוש יהודי ב"חיבור יפה מהישועה" לר' נסים מקירואן⁵⁰. שם מסופר על ר' יהושע בן לוי שהיה צם ומתפלל כדי שיתגלה אליו אליהו הנביא, ובאמת אליהו נקרה אליו בדרך. בסיפור זה מבקש ממנו ריב"ל להתלוות אליו, וכמו בסיפור המוסלמי, אליהו מזהיר אותו שלא יוכל לשאת את מעשיו. כאן כמו שם, ריב"ל נאות לתנאי שמציב לו אליהו שלא יחקור ולא

⁴⁵ בסיפור עצמו הדמות היא אנונימית, ורק בפי פרשני הקוראן ובמדרשי האגדה המוסלמיים היא זוהתה עם אל-ח'אציר (או אל-ח'יציר) הוא אליהו. ראה הפניות בהערת המהדיר על חיבור יפה מן הישועה עמ' ו' הערה 1. וראה גם אנציקלופדיה של האיסלם עמ' 232-235.

⁴⁶ מוטיב ההתנהגות חסרת-הפשר של החכם מופיע כבר במעשה התלמודי על אבא חלקיה (בבלי תענית כ"ג ע"א), אולם שם, גם אם מדובר בהתנהלות תמוהה, היא איננה מוצגת כתמהונית ממש וגם אין בה היבטים אתיים שליליים. המתח הפרובוקטיבי שם עדיין נמוך מאד, ונראה שסיפור זה איננו שייך ממש לטיפוס הסיפורים על הדמות הנסתרת.

⁴⁷ לסיפור זה גלגולים רבים בסיפורי-העם והוא היה לטיפוס אוניברסלי, ראה ארנה-תומפסון, טיפוסים, טיפוס 759. ניתוח רחב ומקיף על שורשיו וגלגוליו של הטיפוס הזה במסורת היהודית ובמסורות אחרות ראה במאמרו של שוורצבאום, פולקלור יהודי עמ' 75-125.

⁴⁸ ראה גם ליבס, זוהר וארוס עמ' 89 הערה 143. מערכת יחסים דומה בין שני החכמים הללו, גם אם מורכבת יותר עולה גם מן הסיפור שבח"ב ל"ו ע"ב - ל"ח ע"ב. על כך ראה: פכטר, בין לילה עמ' 312-320. לעומת זאת, במקומות אחרים נראה שדוקא ר' יוסי הוא הבכיר שביניהם, ראה למשל ח"ב ק"צ ע"א - קצ"א ע"א, וכן שם פי ע"א-ע"ב (ושם ר' חייא הוא בנו של ר' יוסי). על דמויותיהם של שני החברים כפי שהן משתקפות בסיפורים השונים, ועל היחס בין הסיפורים השונים בכלל ראה בהרחבה להלן עמ' 118-126.

ישאל לפשר מעשיו, ומאחר והוא איננו עומד בהתחייבותו ושואל, הוא מקבל מענה לתמיהותיו אך מאבד את זכותו להוסיף ולהתלוות אל אליהו.⁵¹ אלא שמאחר והמוטיבים המשותפים לסיפור המוסלמי ולסב"מ (ההליכה בזוג בעת המפגש עם הדמות הפלאית, המפגש האקראי, ההפלגה בים) אינם מצויים כולם בסיפור על ריב"ל ואליהו, נראה שבעל סב"מ הושפע ישירות מן הסיפור המוסלמי או מגלגול יהודי אחר שלו ולא מן הסיפור שב"חיבור יפה".⁵²

מכיוון אחר יש להעיר כי הצירוף של מוטיב ההליכה בדרך עם מוטיב הנסתרות וההיחשפות של הגיבור ומוטיב גילוי הסודות מקיים זיקה אסוציאטיבית לדמותו המיתולוגית של האל הרמס, האל הערמומי שהוא מצד אחד שליח האלים להביא לבני האדם את דברי הנבואה והחלומות, ומאידך גם מגינם של הולכי דרכים ומתלווה אליהם תמיד.⁵³

אולם את המקור הפואטי הקדום שהשפיע כנראה יותר מכל סיפור אחר על עלילת סב"מ יש לראות, לדעתי, באגדה המופיעה באחד הנוסחים העבריים של הרומנסות על אלכסנדר מוקדון.⁵⁴ אגדה זו מספרת על כך שבאחד ממסעותיו נקלעו אלכסנדר וצבאו ל"יער אחד גדול מאד" ובו "הר גדול וגבוה מאד ועליו בנין גדול ומפואר". לאחר שהמלך וגיבוריו מעפילים אל ההר הם מוצאים עצמם עומדים מול "שער גדול ורחב מאד", ולפני השער יושב זקן אחד. תוך שהם באים בשיחה עם אותו זקן ומפגינים זלזול בכוחו, הוא צועק צעקה גדולה אשר מפילה את כולם על פניהם. כך מסתבר להם שהם לא עמדו אל-נכון על טיבו של אותו זקן בעל כח ועוצמה. המלך מבקש לסייר

⁴⁹ על המטאפורה הזו ראה בהרחבה להלן בפרק זה, עמ' 85-92. אודות זיקה נוספת של רעיון הצדיק הנסתר אל האימאם הנסתר שבמסורת המוסלמית ראה: ליבס, המשיח של הזוהר עמ' 143 הערה 211 (בסופה).

⁵⁰ על נוסחיו השונים של הסיפור ראה שוורצבאום שם עמ' 122-125.

⁵¹ שאלת היחס בין שני הסיפורים נידונה בהרחבה כבר על-ידי ראשוני חוקרי חכמת ישראל. סקירה על הדעות השונות ראה אצל שוורצבאום, שם עמ' 90-91, 114-122. מסקנתו של שוורצבאום עצמו (עמ' 112) היא שאת גרעינו הראשוני של הסיפור יש לראות באגדה התלמודית הקדומה ובסיפוריה התיאודיצניים, כמו הסיפור על משה רבינו בבית מדרשו של ר' עקיבא (בבלי מנחות כ"ט ע"ב) המנסה לרדת, ללא הועיל, להבין את חידת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו". בשלב מאוחר יותר הושפע הסיפורים ממוטיבים נוצריים שאיפיינו סיפורי קדושים ונזירים, ודרך האפיק הזה התגבשו במסורת המוסלמית בסיפור על עבד-אללה. מכאן, בשלב הבא, לדעת שוורצבאום, הושפע ר' נסים מקירואן, ודרכו גם סיפור-העם היהודי בכלל. בענין זה ראה עוד את מבואו של הירשברג לחיבור יפה מהישועה עמ' 62-63; בן-עמוס, ממקור ישראל עמ' 88; יסיף סיפור העם עמ' 282, 293-295.

⁵² היו שבקשו לנתק בין הפרולוג – מסעם של משה ונערו ומוטיב הדג – ובין סיפור המפגש עם עבד-אללה, וראו את הסיפור המוסלמי כצירוף מלאכותי של סיפורים השונים זה מזה במקורותיהם ובמגמותיהם (ראה שוורצבאום, שם עמ' 88 והערה 75). אם אכן כך הוא, הרי שיש בכך כדי לאשש עוד את ההשערה המובאת כאן, שכן הקשרים בין הסיפור המוסלמי לסיפור סב"מ משתקפים הן בסיפור המפגש והן בפרולוג.

⁵³ האנציקלופדיה העברית ערך הרמס. בהקשר זה של ההתלוות אל הולכי דרכים יש להזכיר כמובן את עדותו של הינוקא על אביו המנוח: "אתון שאלתון על אבא והא אסתלק מעלמא ובכל יומא דחסידי קדישין אזלין בארחא איהו טייעא אבתרייהו..." (ח"ג קפ"ו ע"ב).

⁵⁴ נוסח זה שפורסם לראשונה על-ידי לוי בקובץ תהלה למשה (ספר היובל למ. שטיינשניידר ליפסיה תרנ"ו עמ' 142-163) על-פי כמה כתבי-יד, מובא כאן על-פי: דן, עלילות אלכסנדר 129-170. הפרק הרלוונטי הוא שם בעמ' 134-138. ביחס לטיבו של הנוסח חלוקות הדעות: גאסטר סבר שהוא משקף נוסח קדום ובלתי ידוע של פסאבדו קאליסתנס, ואילו לדעת דן זוהי יצירה עברית דמיונית שרק בנויה על הרומאנסה הקדומה. ראה דן שם עמ' 10-11.

במבצר והזקן נענה לבקשה זו וחושף בפניו את צפונות החדרים הפנימיים. חוסר אמון ניבע מתגובתו של המלך להסבריו הפלאיים של המדריך, אולם עד מהרה מתאמתים הדברים וערכו של הזקן בעיני המלך מרקיע שחקים. לשיאו מעפיל הסיפור בסופו של הסיור במבצר:

ויהי אחרי זאת, ויאמר הזקן אל המלך: בא עמי בחדר אחד ואראה אותך את מחמד עיניך. וילך המלך עם הזקן, ויבואו שניהם בחדר אחד, וימצאו שם נערה יפה מאד, וימת לב המלך בקרבו על הנערה, ותהפך מראיתו לכמה גונים. ויאמר לו הזקן: מה לך כי נבהלת? ויאמר המלך: לא אכחד ממך כי נשבר לבי בקרבי על יופי הנערה הזאת. ויאמר הזקן: השבע לי שלא תשגלנה לפילגש, ואני אתננה לך לאשה. וישמח המלך, וישבע לו שלש שבועות, ויאמר לו: לך לדרכך וקח אותה, ותהי לך לאשה כאשר נשבעת.⁵⁵

המפגש של אלכסנדר עם הזקן מזכיר מאד את ההיכרות הראשונית של החברים עם הסבא בסב"מ. כאן כמו כאן, גיבור האגדה הוא זקן שטיבו הפנטסטי מתגלה לבני-שיחו רק תוך כדי התפתחות העלילה, מה שמחולל מהפך דרמטי ביחסם המזלזל אליו. בשני הסיפורים הזקן נושא דברים ברוח לוחמנית ואגרסיבית.⁵⁶ הזקן שברומאנסה מפגין כח פיזי על-טבעי כנגד אלכסנדר וגיבוריו, וכמותו גם הסבא, במה שנראה כתיאור מטאפורי, נאבק מול גלי הים, ההרים, פסוקי המקרא, גיבוריו של שלמה והסטרא-אחרא ויכול להם. הסבא מרבה להזכיר את ה"ביוגרפיה" שלו, הרצופה נצחונות מול גיבורים עילאיים,⁵⁷ ואף רשב"י בסיומו של הסיפור מדבר עליו כעל "אריא עלאה גיבר תקיף דלא הוו כמה גיברין לגביה כלום".⁵⁸ גם ההרים, גם המגדל-ההיכל וגם השער משמשים את בעל סב"מ⁵⁹, אך הזיקה המשמעותית ביותר קשורה, כמובן, לעלמה הנחשפת בפני אלכסנדר בתוככי המבצר – היא העלמה בהיכל שעומדת במרכז המסה ההרמונית של

⁵⁵ דן, שם עמ' 138.

⁵⁶ ראה למשל קי ע"ב; ק"ט ע"א-ע"ב; ק"י ע"א ועוד.

⁵⁷ ראה צ"ח ע"א; קי ע"ב; ק"ט ע"א ועוד.

⁵⁸ קי"ד ע"א.

⁵⁹ ההרים משמשים אף נושא לדרשה ארוכה בדף ק"ט ע"ב – ק"י ע"א. ההיכל – הוא "היכלא טמירא", ביתה של העלמה (צ"ט ע"א). בהקשר זה יש לציין שהמקום בו מתנהלת השיחה בין החברים לסבא נקרא בתחילת הסיפור "מגדל דצור", ואולי לא במקרה. על השער (שגם בסב"מ הוא ככל הנראה שער ההיכל) והזקן המוטל בלא כח לפניו ראה בק"ט ע"א. בנוסף לכל זה יש לציין גם את תשובתו של הזקן לשאלתם של הגיבורים בתחילת הקטע, כיצד ידע שהעומד לפניו הוא אלכסנדר: "ויען הזקן ויאמר להם כי שמו וצורתו חקוק בהיכלי...". ענין זה מזכיר את דרשתם-בקשתם של החברים בסיומו של סיפור סב"מ: "שימני כחותם, בשעתא דאתדבקא כנסת ישראל בבעלה איהי אמרת שימני כחותם... כיון דאתדבקא בך כל דיוקני ליהוי חקיק בך, דאף על גב דאיזיל הכא או הכא תשכח דיוקני חקיק בך ותדכר לי...". (קי"ד ע"א).

סב"מ. כמו בנוגע לאופיים המיליטריסטי של דברי הזקן, גם כאן עשה בעל סב"מ במוטיב העלמה בהיכל שימוש מטאפורי, ובנה עליו את המשל הידוע⁶⁰.

ג) רקע היסטורי

מאחר וכפי שמשקף מן המקורות שבידינו, התחדש המוטיב הספרותי של הדמות הנסתרת בחוג הזוהר, יש מקום לעמוד על היבטים הקשורים לזמן ולמקום, ושעשוי להיות בהם פשר לצמיחתו של מוטיב כזה.

כגורם הסטורי ראשון, ניתן להצביע על תופעת הנדודים שרווחה בחברה היהודית של ימי הביניים⁶¹ (שמשקפת היטב גם בסיפורי הזוהר כולם), ושיזימנה, וככל הנראה לא אחת, סיטואציות חברתיות מפתיעות. יש להניח שאדם בעל מעמד ומוניטין שעקר מארצו וממולדתו ומבית אביו, לא במהרה היה נחשף בפני בני המקום שבו הטיל עוגן (זמני או קבוע), וכשאירע הדבר באחת, הוא הפתיע את הסביבה הלא-מודעת. ריבוי של מקרים כאלה, בהם ברגע אחד, ולעיתים באקראי, נחשפה דמותו המורמת-מעם של מי שלא צמח בדרך הטבע מתוך הקהילה, עשויה להנהיר את שורשיה של הדרמה הספרותית בעלילת סב"מ, כמו בסיפורת הזוהרית בכלל.

עוד יותר מכך טבוע כאן חותמו של מבנה ההירארכיה הרוחנית-קבלית בחברה היהודית שבספרד סביב המאה ה-13. בניגוד לדעת שלום לפיה הגרעין הראשוני של הקבלה צמח בחוגים אקסקלוסיביים של פרושים, נזירים וחסידיים שהתגבשו בפרובנס ובספרד⁶², זיהה אידל⁶³ את ערש צמיחתה של הקבלה בשתי אליטות של מקובלים שפעלו זו בצד זו באיזורים אלו במאה הי"ג. האחת, אותה הוא מכנה "האליטה הראשונה", מתייחסת למעגל של מקובלים הידועים גם כחכמי הלכה, כמו הרמב"ן, ר' יונה גירונדי והרשב"א. בקרב חוג זה או חוגים אלה לא נתחברו חיבורים

⁶⁰ על משל העלמה בהיכל ומשמעותו ראה בהרחבה להלן עמ' 267-285. וראה עוד באנציקלופדיה של האיסלם שם על זיקה אפשרית בין אגדת אל-חאצ'ר הנ"ל ובין הרומאנסות של אלכסנדר מוקדון. על גלגולם של מוטיבים יווניים קדומים בתוך הסיפורת הקבלית ראה עוד: אידל, המסע לגן עדן. ועוד על זיקה של הזוהר אל המיתוס והספרות היוונית ראה: אידל, פומיתאוס; הנ"ל, פרקים בקבלה נבואית עמ' 137 הערה 102; ליבס, זהר וארוס עמ' 117. וראה עוד בפרק הבא על הזיקה לדיאלוג האפלטוני. עד כמה שידוע לי, שאלת ההשפעה היוונית על ספר הזוהר טרם נחקרה באופן מקיף.

⁶¹ על תופעה זו וסיבותיה ראה: אגוס, התקופה ההרואית; יובל, אוטוביוגרפיה עמ' 550-554; יסיף, סיפור העם, עמ' 357-358.

⁶² ראה: שלום, מקורות הקבלה עמ' 229-241.

⁶³ אידל, אליטות. להשגתו על דעתו של שלום ראה שם עמ' 6 הערה 2.

קבליים, ותורתם האזוטורית הועברה במסורת שבעל-פה אך ורק בתוך אותו מעגל אקסקלוסיבי של חכמים⁶⁴. לאליטה האחרת, שמכונה בפי אידל "האליטה השנייה" ("secondary elite"), נשתייכו אותם חכמים שככל הנראה כל עסקם היה אך ורק בתורת הסוד, ושלא משכו ידיהם כלל וכלל מן המדיה הספרותית. בהם יש למנות לדעתו את ר' יצחק סגי-נהור שהחל להפיץ את המסורת הקבלית המשפחתית שלו, את ר' אשר בן דוד, את מקובלי גירונה ר' עזרא ור' עזריאל ואת ר' יעקב בר ששת. בקרב חוגים אלה אנו מוצאים לראשונה גם את המודעות לחידוש בצד המחויבות למסורת הקבלית⁶⁵. מאליו מובן שאת בני חוג-הזוהר יש לשייך ללא כל ספק לאליטה השנייה. והנה, מצד אחד הרי זה ברור שבעיני עצמם היו בני החוגים הללו אליטה בכירה ביותר, אך מאידך גם הם היו מודעים לכך שההגמוניה הרוחנית-קבלית מצוייה למעשה בידי בעלי הסמכות ההלכתית. דומה שהפער הזה בין מעמדם החברתי ובין המודעות העצמית שלהם בא לידי ביטוי בסיפורת הזוהרית, ובעיקר במוטיב שבו אנו עוסקים כאן. את השימוש החוזר ונשנה בספר הזוהר במוטיב הנסתר יש לראות, אם-כן, כמחאה חברתית וכקריאת-תיגר על ההירארכיה המקובלת. מבעד לדמותם החיצונית של פשוטי העם, של ילד, של ערבי או של זקן תמהוני עשויים אנו לגלות את האליטה האמיתית – את חכמי הסוד היוצרים, שהסוד ורק הסוד הוא כל עולמם⁶⁶.

(ד) שורשים תיאולוגיים

על הרקע התיאולוגי לצמיחתו של המוטיב עמד דב נוי⁶⁷. לדעתו, את הסיפורים הללו יש לראות כמטאמורפוזת של סוגה ספרותית אותה הוא מכנה "סיפורי צידוק הדין". בסיפורים אלה הגיבור הנחבא הוא האל בכבודו ובעצמו, ונקודת המוצא היא המחאה הדתית כנגד חוסר הצדק שבהנהגת העולם. במהלך העלילה מתגלה עומק כוונתו ומגמתו של הבורא⁶⁸, ובכך משיל מעליו ה"אנטי-

⁶⁴ ביטוי מובהק למגמה זו הם דבריו של הרמב"ן החותמים את הקדמתו לפירוש התורה: "ואני הנני מביא בברית נאמנת... לכל מסתכל בספר הזהבלי יסבור סברה ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דברי ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם לאוזן מקבל מבין והסברא בהן אילות, מחשבה מועלת, רבת נזקים מנועת התועלת..."
⁶⁵ אידל, שם עמ' 13-14, וראה עוד שם הפניות בהערות.

⁶⁶ במידה מסויימת יתכן שהתרסה דומה כנגד האליטה הרבנית הממסדית ניתן לראות גם בתקופה קדומה יותר בסיפורי האגדה התלמודיים על "חסידים ואנשי מעשה" המעמידים מודל אחר של הנהגה, שאיננו מבוסס על הערך הבלעדי של ידיעת התורה. על כך ראה: יסיף, סיפור העם עמ' 131-135, ושם הערות 51, 52 על פרק רביעי, ובהפניות שם. על תודעתם העצמית החברתית של בעלי הזוהר ביחס לאליטה הרבנית המקובלת ראה עוד: תא-שמע, הנגלה שבנסתר עמ' 39-40; ליבס, הזוהר – הלכה עמ' 588-599; הוס, חכם עדיף עמ' 130-133. לדעת הוס שם תפיסתו היומרנית של הזוהר את מעמדו של רשב"י כשווה למעמדו של משה מכוונת להעמיד את עצמו בשורה אחת עם משה אחר בן התקופה – הוא רבי משה בן-נחמן.

⁶⁷ נוי, הצדיק הנסתר, עמ' 36-37.

⁶⁸ על סיפורי צידוק הדין ראה נוי, שם, עמ' 36-37, והערות 26-27. וראה עוד: נוי, משה.

גיבור" – הוא האל – את המסווה, והופך לגיבור האמיתי. בסיפורי העם המאוחרים יותר, לדעת נוי, מתחלפת הישות הנסתרת, ובמקום האל, מעתה נציגו עלי אדמות הוא הצדיק הנחבא מאחורי החזות הסתמית ולעיתים אף המקוממת⁶⁹. העתקת המימד החידתי מן העליון הבלתי נתפס אל הסביבה החברתית המוכרת מקרבת את אתגר הגילוי לטווח הישג-יד.

תפיסה תיאודיציאנית זו של סיפורי הנסתרות, מבהירה היטב ובאופן מיוחד את עניינו של המוטיב הזה בסיפור סב"מ. שהרי במרכזו של הסיפור עומדת באמת, באופן גלוי וישיר, השאלה בדבר אי-הצדק, שאותה מעלה הסבא בכאב ובלא משוא פנים. נראה, אם-כן, שבדמותו הנחבאת של הסבא משתקפת בבואתה של מצוקת המספר. ה"התחפשות" כאן היא פרוייקציה של תודעת העלם האל, דרכיו וצדקתו, אל זירות אחרות, מוכרות יותר – החברתית וההרמנויטית.

(ה) שרשים קבליים

יחד עם כל האמור עד כה, ומעבר להיבטים ההסטוריים והתיאולוגיים הללו, משקף מוטיב הנסתרות היטב גם את תמונת העולם הקבלית של הזוהר. את הדמות הנסתרת יש לפענח על רקע התפיסה הזוהרית הכוללת בדבר סוד המלבוש. בחיבורה "סוד המלבוש ומראה המלאך" האריכה דורית כהן-אלורו להוכיח שעקרון המלבוש בזוהר מייצג עקרון כולל לפיו כל הוויה איננה מופיעה בסביבה מסויימת אלא כשהיא מלוכשת בלבוש המתאים לאותה סביבה⁷⁰. כהן-אלורו עומדת שם על שלושה ביטויים של הרעיון הזה בספר הזוהר. האחד הוא תפיסת אצילות העולמות, המבוססת על קשר רציף בין כל העולמות, שביניהן קיים יחס של פרי וקליפה:

וכל עלמא כהאי גוונא עילא ותתא מריש רזא דנקודה עלאה עד סופא דכל דרגין כלהו איהו דא לבושא לדא ודא לדא דא מוחא לגו מוחא וקליפה (ס"א מוחא) רוחא דא לגו מן דא ודא לגו מן דא עד דאשתכח דהאי קליפה להאי והאי להאי...⁷¹

⁶⁹ בקטגוריה זו יש לכלול גם את קובץ הסיפורים בנושא "הדן את חברו לכף זכות" (בבלי שבת קכ"ז ע"ב), וראה: יסיף, סיפור העם עמ' 256-257.

⁷⁰ כהן-אלורו, סוד המלבוש עמ' 7-11.

⁷¹ ח"א י"ט ע"ב. וראה עוד כהן-אלורו, שם עמ' 12-16, 95-97. על סוד האגוז ראה: שלום, פרקי יסוד עמ' 56, ובהפניות שם; ליבס, פרקים במילון עמ' 20-27; כהן אלורו שם עמ' 8 הערה 1.

ביטוי אחר של תפיסת-העולם הנ"ל הוא מוטיב התלבשות הנשמה בעולמות השונים. לפי זה, בעולם הארצי מופיעה הנשמה בלבוש הגוף, ובעולמות עליונים - בלבושי האור:

והא אוקימנא ברזא דנשמתא כד סלקת לעילא אתלבשת בלבושא כגוונא דלעילא בגין למהוי תמן, וכן כד נחתת לתתא מלעילא כלא איהו כגוונא דההוא אתר דאזלת תמן⁷².

ולבסוף – גם התורה מופיעה לפנינו רק כשהיא נחבאת מאחורי לבושיה:

זכאין אינון צדיקייא דמסתכלי באורייתא כדקא יאות, חמרא לא יתיב אלא בקנקן כד אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא, ועל דא לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא ועל דא כל אינון מלין וכל אינון ספורין לבושין אינון⁷³.

גם המלאכים מופיעים בעולם בלבוש⁷⁴, ומשה לא עלה אל הר סיני אלא כשהוא מלובש "בתוך הענן". כמותם גם אדם הראשון בגן-עדן (בטרם החטא) היה לבוש "כתנות אור", ומסיבה זו נכנס הכהן הגדול ביום הכיפורים לפני ולפנים כשהוא מרובה בגדים. גם הרע מתגלם בתוך מעטה מלבושיו, וכמובן – גם הקב"ה איננו מתגלה אלא בלבושיו:

...ואינון הוו לבושין דקדשא דאתלבש בהו מיכאל כהנא רבא, וכד אתלבש בהו באינון לבושי יקר כדין עאל לשמשא בקדשא ועד לא לביש במלבושין אלין לא עאל לקדשא, כגוונא דא ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ואוליפנא דהוה מתלבש בעננא, וכד הוה מתלבש בעננא כדין ויעל אל ההר, ועד לא אתלבש ביה לא יכיל למיעל לגו, כגוונא דא כהנא רבא לא עאל לקדשא עד דאתלבש באלין לבושין בגין לאעלא לקדשא, ... ת"ח נשמתא לא סלקא לאתחזאה קמי מלכא קדישא עד דזכאת לאתלבשא בלבושא דלעילא לאתחזאה תמן וכן כגוונא דא לא נחתא לתתא עד דאתלבשת בלבושא דהאי עלמא, כגוונא דא מלאכין קדישין דלעילא, דכתיב בהו עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט, כד עבדין שליחותא בהאי עלמא לא נחתין לתתא עד דמתלבשין בלבושא דהאי עלמא, וכלא איהו כגוונא דההוא אתר

⁷² ח"יב רלייא ע"א. וראה כהן-אלורו שם עמ' 50-67, 106-115. וראה עוד שלום, לבוש הנשמות עמ' 290-306.

⁷³ ח"יג קנייב ע"א. וראה כהן-אלורו שם עמ' 45-49, 104-105.

דאזיל תמן, והא אוקימנא דנשמתא לא סלקא אלא בלבושא דנהיר, ות"ח אדם הראשון כד הוה בגנתא דעדן הוה מתלבש בלבושא כגוונא דלעילא ואיהו לבושא דנהורא עלאה, כיון דאתתריך מגנתא דעדן ואצטריך לגוונין דהאי עלמא מה כתיב ויעש יי' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, בקדמיתא הוו כתנות אור, אור דההוא נהורא עלאה דשמש ביה בגן עדן בגין דהא גנתא דעדן נהורא עלאה דנהיר משמש ביה, ועל דא אדם קדמא כד עאל לגו גנתא אלביש ליה קודשא בריך הוא בלבושא דההוא נהורא ואעיל ליה תמן, ואי לא אתלבש בקדמיתא בההוא נהורא לא ייעול לתמן, ... והכא כגוונא דא עשו בגדי שרד לשרת בקדש לאעלא בקדשא...⁷⁵.

בשניים מתוך שלושת הביטויים בהם התמקדה כהן-אלורו אעסוק בהרחבה בפרקים הבאים: בלבוש הנשמה בהקשר לתורת הנפש של סב"מ⁷⁶, ובלבוש התורה במסגרת העיון בתמה ההרמנויטית של סב"מ⁷⁷. כאן די לנו בעצם העובדה שמוטיב הלבוש אכן תופס בחיבור מקום מרכזי ביותר - בלב-לבה של היצירה. לא ייפלא איפוא שגם האישיות הפלאית העומדת במרכזו של החיבור, גם היא מופיעה כשהיא מלובשת במלבושים, ואיננה גלויה בזהותה לעין-כל. רק לאחר שהסבא מעורר בחברים כוחות רדומים, מגלה להם את סוד הנשמה ומוביל אותם אל פנים ההיכל למפגש בלתי אמצעי עם העלמה שמעבר לכל המסכים והלבושים – נחשף גם הוא בפניהם.

אין להבין מתוך האמור כאן שמוטיב הנסתריות מיוחד לסב"מ. נהפוך הוא, כפי שאראה בסמוך, ובעיקר בפרק הבא, מדובר בעקרון זוהרי כללי. למרות ההבדלים שבין סיפורי הזוהר מן השכבה המרכזית לסיפור סב"מ, הרי שלאור ריבוי הדמויות הנסתריות בזוהר, ניתן בהחלט לראות בהופעת המוטיב הספרותי הזה בכל השכבות הספרותיות הללו היטל נוסף של התפיסה הזוהרית הכללית אותה האירה כהן-אלורו. תפיסת המלבוש, אם כן, כשם שהיא באה לידי ביטוי אידיאולוגי-מיתי, כך היא מתגלמת גם בצדדיו הפואטיים של הזוהר. ולא רק הישויות המיתיות והמטאפיזיות

⁷⁴ ראה כהן-אלורו שם עמ' 101-103, 26-44, וראה עוד וולפסון, סוד המלבוש.

⁷⁵ ח"ב רכ"ט ע"א-ע"ב.

⁷⁶ ראה להלן עמ' 155-158.

⁷⁷ ראה להלן עמ' 243-246.

בזוהר מצניעות את מהותן האמיתית – גם הדמויות הממשיות⁷⁸ שלו, גיבוריו האמיתיים, לא יבואו בפנינו מעורטלות, אלא עטויות לבוש⁷⁹.

⁷⁸ אמנם לדעת ליבס גם דמותו של רב ייבא סבא כמו הינוקא היא דמות מיתית, ראה: מיתוס עמ' 198-201. אך כפי שאראה בהמשך אופייה המיתי של הדמות הפלאית כאן עדיין איננו מובהק, והיא נעה בין הריאלי-ארכיטיפי ובין המיתי. על כך ראה להלן עמ' 76-78.

⁷⁹ בהקשר זה של מוטיב הדמות הנסתרת ושרשיה הקבליים יש להעיר, שמוטיב הצדיק הנסתר שנתפתח בעיקר בסיפורת המאוחרת לזוהר, ושיש לראות אותו, כאמור לעיל, כתת-טיפוס של מוטיב הדמות הנסתרת, צומח גם מן התשתית הסימבולית והמיתית של הקבלה, שהרי ה"צדיק" המסמל את ספירת יסוד נושא בזוהר אופי פאלי, נמצא

3. גילוי הסודות

אופי דמותו של הסבא בסב"מ איננו מסתכם בתווים האניגמטיים שבה. החברים אינם מגלים בו רק את תכונותיו הנסתרות, אלא גם, ובעיקר, הם למדים ממנו סודות נסתרים. יתר על כן, במהלך עלילת הסיפור הם זוכים לעמוד מפיו של הסבא הפלאי על סודה של היצירה. הסבא חושף בפניהם בביטוי ספרותי רב עוצמה, את נפתולי נפשו היוצרת והמתייסרת, ומעורר אותם ליצירה משל עצמם. על האלמנטים היצירתיים ארחיב את היריעה במקום אחר⁸⁰. כאן אני מבקש לעמוד על המוטיב הספרותי של הסבא-הטייעא כמקור לגילוי וללימוד סודות התורה.

כאמור, בפתיחת הסיפור מוצגת בפנינו הדמות התמהונית "סבא טייעא". בטופוס הספרותי של הסבא מרבה הזוהר לעשות שימוש, וגם דמות הטייעא איננה נדירה בו. לעומת זאת, הצירוף של השניים לתואר אחד הוא יחידאי. כדי לעמוד על המוטיב המיוחד הזה אני מבקש להתחקות אחר גלגוליהן של דמויות הסבא והטייעא – כל אחד מהן בנפרד, בספרות הקדם-זוהרית ובתוך ספר הזוהר.

אך קודם לכן ובהקשר ישיר לדמותו הסבא, נדרשים אנו לגיבור זוהרי אחר, שללא ספק קשור אליו מן הבחינה הספרותית – הוא אליהו הנביא. דמות זו, למרות שבזוהר לעולם לא תופיע כנסתרת, מקיימת זיקה שאיננה יכולה להיות מוטלת בספק אל הופעתו הספרותית של הסבא, בתפקידים המשותף כמי שבאים לגלות סודות.

(א) גילוי אליהו

בספרות התלמודית-מדרשית⁸¹ מופיע אליהו כדמות מתחזה בלבושים שונים. לעיתים הוא מתגלה כזקן⁸², כנכרי⁸³, או כ"טייעא" (ו)⁸⁴. לעיתים הוא מתלבש בדמותה של אישיות אחרת – פעם אחת

שאת כיסויו של הצדיק ושל תורתו ניתן לתפוס, למעשה, כביטוי לצניעות שהיא מעין כיסוי ערוה. על כך ראה בהרחבה: ליבס, המשיח עמ' 141-143 והערה 211 שם.

⁸⁰ ראה להלן עמ' 304-312.

⁸¹ אנתולוגיה מפורטת של המאמרים אודות אליהו בספרות התלמודית-מדרשית ראה במבואו של איש שלום ל תנא דבי אליהו. וראה עוד: גוטמן, אליהו הנביא; מרגליות, אליהו הנביא; פלאי, אליהו הנביא.

⁸² ראה פסיקתא דרב כהנא י"א כ"ב, תנחומא האזינו ח'.

⁸³ ראה בבלי סנהדרין ק"ט ע"א, עבודה-זרה י"ז ע"ב.

כרי חייא הגדול⁸⁵ ופעם אחרת כאחד מיועצי המלך אחשורוש⁸⁶. יש שהוא מתגלה כציפור⁸⁷ ולפעמים כפרש⁸⁸, ואף בתחפושת של זונה⁸⁹ הוא איננו בוחל. אם נרצה לעמוד על שורשים קדומים עוד יותר לדמותו של אליהו המתגלה, נוכל לסמוך יתדותינו בספר דברי הימים⁹⁰, שם נזכר מכתב שהגיע ליהורם מלך יהודה מאת אליהו הנביא. בהתחשב בעובדה שסיפור זה מנותק מעט מן הזירה בה פעל אליהו של ספר מלכים (ממלכת יהודה), ועוד יותר מכך רחוק ממנו כרונולוגית, מתבקשת המסקנה אליה הגיע בעל סדר-עולם רבה, שבאותה שעה "...כבר היה לו לאליהו ז' שנים משגגו"⁹¹.

בתלמודים ובאגדה המדרשית מתגלה אליהו בדרך-כלל כדי להעמיד את גיבור האגדה על היבט מוסרי-חברתי שנתעלם ממנו או על כשל מוסרי שכשל בו. לרי' ישמעאל ברי' יוסי שנתמנה לשוטר המלך הוא מתגלה כדי לגעור בו: "עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה?"⁹². את רי' יהושע בן לוי הוא מעניש וחדל מלימודו עמו בטענה: "ולמסורות אני נגלה?"⁹³. בהזדמנות אחרת הוא משעה שוב את פגישותיו עמו משום שבטווח של שלש פרסאות ממנו נטרף אדם על-ידי אריה⁹⁴. הוא מגן ומחסה לעניים, ומוחה על בניית בית-שער המקשה על העניים לחזור על הפתחים⁹⁵. הוא תומך בנזקקים ויודע להעריך את פשוטי העם⁹⁶.

על המפגשים עם אליהו מסופר בתלמוד כדבר שכיח ומצוי, והם מתוארים בדרך כלל באופן בנאלי: "אשכחיה אליהו ל..."⁹⁷, ממש כאילו מדובר בשתי דמויות ארציות. דמותו המתגלה של אליהו החז"לי נטולת כל הילה. המפגשים והשיחות עמו רחוקים מלשאת מטען מיסטי כלשהו. בשום מקום הוא איננו מגלה סודות עליונים, ואם מדובר פה ושם על גילוי, הרי מדובר

⁸⁴ ראה בבלי ברכות ו' ע"ב. אכן בכתבי-היד שם חסרה התוספת "אידמי ליה כטייעא". וראה עוד ילקוט שמעוני רות תכ"ז.

⁸⁵ ירושלמי כלאים ז"ט ה"ג, ל"ב ע"ב.

⁸⁶ אסתר-רבה י"ט.

⁸⁷ ראה בבלי ברכות ד' ע"ב; מדרש שוחר-טוב ח' ז'; פרקי דרי אליעזר ל"א.

⁸⁸ בבלי שבת ק"ט ע"ב.

⁸⁹ בבלי עבודה-זרה י"ח ע"ב.

⁹⁰ דברי-הימים ב' כ"א ע"ב.

⁹¹ גישה זו אומצה גם על-ידי פרשני המקרא של ימי הביניים – ראה על-אתר רש"י, רד"ק, מצודת-דוד ועוד.

⁹² בבלי בבא-מציעא פ"ד ע"א.

⁹³ ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד, מ"ו ע"ב.

⁹⁴ בבלי מכות י"א ע"א.

⁹⁵ בבלי בבא-בבא-בבא ז' ע"ב.

⁹⁶ ראה בבלי תענית כ"ב ע"א.

⁹⁷ בבלי תענית כ"ב ע"א; מגילה ט"ו ע"ב; חגיגה ט"ו ע"ב; סנהדרין צ"ח ע"א; יבמות ס"ג ע"א; גיטין ו' ע"ב; בבא-מציעא נ"ט ע"ב; קי"ד ע"א. וראה גם בבלי סנהדרין קי"ג ע"א.

באינפורמציה אודות המתרחש באותה שעה במקום אחר.⁹⁸ אפילו החידושים שאותם הוא מביא ממתיבתא דרקייע הם הלכתיים מובהקים.⁹⁹

תפנית מסויימת באופי המפגשים עם אליהו אנו מגלים כבר בסדר אליהו רבה. אם בתלמוד ובמדרש הקדום מוסר אליהו את דבריו בקיצור ובשנינות ועניינם בעיקר במוסר ודרך ארץ, הרי שכאן אנו מוצאים אותו כבן-שיח לדיאלוגים ארוכים אודות עניינים שברומו של עולם והגות כמעט פילוסופית.¹⁰⁰

בספר הזוהר נושאים מפגשים אלו אופי שונה בתכלית. כאן תפקידו של אליהו מגובש וברור – גילוי סודות התורה לחכמי ישראל. במקום אחד, למשל, הוא מגלה לר' פנחס את סוד פרשת הקטורת¹⁰¹, ובהזדמנות אחרת הוא חושף בפני ר' חייא את פשר הקיום והחורבן של ירושלים.¹⁰² בכל מקום ובכל זמן בו מתגלה אליהו, יוצאים בני החבורה (ועמם לומדי הזוהר) נשכרים רעיון חדש וסוד עליון. הבדל זה שבין הדמות התלמודית של אליהו לזו הזוהרית עשוי להשתקף יפה מתוך ההשוואה של סיפור גרעיני אחד, כפי שהוא מופיע בשני המקורות. אם ניטול לדוגמא את תפקידו ומקומו של אליהו הנביא בסיפור על רשב"י המסתתר במערה, נמצא שהוא אכן עובר שינוי משמעותי. בעוד שבתלמוד הוא רק עומד על פתח המערה ומביא לידיעתם של ר' שמעון ובנו את האינפורמציה אודות מותו של הקיסר, בזוהר אליהו הוא מורו של רשב"י במהלך שהותו במערה ללימוד סודות התורה.¹⁰³

למעשה, כבר בקבלה הפרובנציאלית-ספרדית הקדם-זוהרית מציין המוטיב של "גילוי אליהו" התגלות מיסטית. ויתירה מזו, מתוך מקורות אלו מתברר שבעיני מקובלים אלו אליהו הוא לא רק מגלה של סודות קבליים, אלא הוא-הוא מגלה הקבלה. ג. שלום חשף את העובדה שכבר לראשוני המקובלים, הראב"ד מפוסקיר ובנו ר' יצחק סגי נהור, יוחס, לראשונה, "גילוי אליהו".¹⁰⁴ ביטוי מובהק למקומו בתודעת המקובלים נוכל למצוא, מעט מאוחר יותר, בספר הפליאה:

⁹⁸ ראה בבלי שבת ל"ג ע"ב; מדרש משלי ט'.

⁹⁹ ראה בבלי גיטין ו' ע"ב; ב"מ נ"ט ע"ב.

¹⁰⁰ על סגנונו הספרותי המיוחד של סדר אליהו ראה א"ש שלום, מבוא לתנא דבי אליהו, עמ' 102-103. באופן כללי ניתן לראות את הסגנון הזה כ"מבשר" את ז'אנר הסיפורת הזוהרית.

¹⁰¹ ח"א ק' ע"ב (מדרש הנעלם).

¹⁰² ח"א קנ"א ע"א.

¹⁰³ הסיפור התלמודי מובא בבבלי שבת ל"ג ע"ב, ובזוהר – ז"ח נ"ט ע"ג.

¹⁰⁴ שלום, פרקי יסוד עמ' 25.

אמר אלקנה בן ירוחם בן אביגדור ממשפחת רם... אל הר הזיתים הייתי עומד וקול שמעתי ואדם לא ראיתי... וזקן אחד ראיתי ונבהלתי מאד כי דמי לבר אלהין. ואמר לי אל תפחד כי אני אליהו. מיד שמחתי שמחה גדולה עד מאד, ולמדני מה שלומדים במתיבתא דרקיעא והראני נפלאות ולקחני והוליך אותי אל אבן אחת גדולה של אש... והזהיר אותי לעמוד בסוד הכתב... אמר ברוך הנותן ללב בינה להבין ולהשכיל מילי דרקיעא, ומשם הוליך אותי לבית-המדרש, וישב עמי שם ונתן לי כללים ממתיבתא דרקיעא עד שנבהלתי ונזדעזעתי... ולמד עמי כל סוד מעשה בראשית הנסתר וכל מעשה המשכן והקרבנות והמועדים והמצוות ורמזי מצוות ומדות של מעלה ושל מטה ושיעור קומה כפי מה שביארו במתיבתא דרקיעא סוד קטן וסוד גדול ומידות עליונים ומעלתן ומניינם... ובה אבא להתחיל בעז"ה לבאר כל סודות התורה שקבלתי מפי אליהו ז"ל וממתיבתא דרקיעא¹⁰⁵.

אף האר"י, על-פי המסופר ב"שבחי האר"י", זכה בתורתו מתוך "גילוי אליהו":

... אבל לא היה עסקו בתלמוד בלבד ופשטי התורה, ושבע שנים היה יושב לבדו, ונתגלה אליו אליהו הנביא, וא"ל שיתבודד במקום שלא יהיה לו שום דיבור ועסק עם שום אדם. אזי פירש את עצמו מכל עסקי העוה"ז וישב לו בבית אחד בנוי על נהר נילוס במצרים הישן ... וישב שם לבדו ואין איש עמו... ושם זכה לרוח הקודש ולאלהיו ז"ל שנתגלה אליו בכל זמן ועידן וגילה לו רזי התורה¹⁰⁶.

מובן שמי שתולה את מקורותיו הקבליים של האר"י בגילוי אליהו רואה בו דרגה גבוהה ביותר של התגלות. והנה, בעיני גדולי המקובלים הלוריאניים, ר' חיים ויטאל, נחשב ה"גילוי" מן הסוג המתואר בסב"מ כגילוי נכבד אף יותר מגילוי אליהו. כשהוא מציג את הדרכים להשגת רוח הקודש הוא מונה בהן חמש דרגות. גילוי אליהו עומד מעל להתגלות "מגיד"¹⁰⁷, ואולם –

¹⁰⁵ ספר הפליאה, הקדמה.

¹⁰⁶ שבחי-האר"י לי ע"ב – ל"א ע"א, וראה גם עמק-המלך י" ע"א.

...הד' היא הגדולה מכולן והוא כי יזכה לשיגלה אליו איזו נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים, אם מאותן שהן משורש נפשו כנודע או מזולתם... והזוכים למעלה זו ישיג לשיודיענו חכמות וסודות גנוזים שבתורה עד להפליא...¹⁰⁸.

דמותו של אליהו כדמות מתגלה ומגלה היתה כה מושרשת בתודעת ימי הביניים, ועל-כן לא ייפלא שגם בחוגי בעלי-התוספות עלתה ההשערה ש"כל מקום שהוא (התלמוד) מזכיר שהוא סבא הוא אליהו"¹⁰⁹. גם אם הזהות המוחלטת הזאת היא מרחיקת לכת, קשה להתעלם מן היסוד המשותף. אין ספק כי דמותו של אליהו הטביעה את חותמה על הסבא הזוהרי.

(ב) הסבא

הסבא כדמות אנונימית נזכר רבות בתלמוד הבבלי, וכמעט ואין לו זכר בתלמוד הירושלמי ובמדרשי האגדה הארץ-ישראלים¹¹⁰. ברוב רובם של המקרים נמצא אותו כשהוא נוטל חלק בדיונים הלכתיים¹¹¹. יש שהוא מטיל אל קלחת השקלא וטריא ברייתא עלומה¹¹². לעיתים הוא מעיד עדות על נוהגם של קדמונים¹¹³, ועיתים הוא מגיב לדבריהם של חכמים: מבאר ברייתא¹¹⁴, מעיר הערה¹¹⁵ או אפילו מציג שאלה¹¹⁶. בכל המקרים הללו הוא נוהג כאחד מחכמי התלמוד¹¹⁷, ואין שום עילה לתלות בו תכונות יוצאות דופן. ברור שאין מדובר בכל המקומות באותו חכם

¹⁰⁷ וראה עוד בעמק המלך שם, ושם הוא גוזר מן הדרוג הזה את המסקנה שסמכותו של האר"י עומדת בהירארכיה הקבלית מעל זו של ר' יוסף קארו: "...שנתגלה אליו (לר"י קארו) המגיד לעתים ידועים וגילה לו איזה טעמי תורה, ואעפ"י כן כלא נחשבו דמי לפני האר"י זלה"ה..."
¹⁰⁸ שיערי קדושה ג' ז'.

¹⁰⁹ תוסי' חולין ו' ע"א ד"ה "אשכחיה". אכן עורך התוספות דוחה דעה זו ואיננו מקבל את הקביעה ככלל. ע"פ אורבך, בעלי-התוספות חלק ב' עמ' 515 עורך התוספות על מסכת חולין הוא ר' אליעזר ב"ר שלמה מטוך. תפיסה זו המובאת בתוספות משתקפת גם מן ההגהה שבדפוסים על בבלי ברכות ו' ע"ב, שם מסופר על תוכחת אליהו לאדם אחד שהתפלל מאחורי בית-הכנסת. והנה, בכתבי-היד מיוחס המעשה ל"ההוא טייעא" ולא לאלהו הנביא, וזוהי כנראה הנוסחא המדויקת (ראה דק"ס). אך העובדה שהגהה כזו עשויה היתה להתקיים מלמדת על זהות מובנת מאלה, בעיני המגיחים, בין ההלך המסתורי ובין אליהו הנביא.

¹¹⁰ המקומות הבודדים בהם נזכרת דמות אנונימית של "ההוא סבא" בירושלמי הם: מעשר שני פ"ג ה"ג, נ"ד ע"ב; מעשרות פ"ג ה"א, נ" ע"ג; קידושין פ"ד ה"ד, ס"ה ע"ד. במדרשי האגדה הארץ-ישראלים הקדומים לא מצאתי אף דוגמא אחת.

¹¹¹ ראה: ברכות ה' ע"ב; ח' ע"ב; מ"ג ע"א; שבת כ"ג ע"ב; ל"ד ע"א (ושם שלש הופעות שונות של "ההוא סבא"). וראה על כך בסמוך; צ"ה ע"ב; קמ"א ע"ב; פסחים ט"ו ע"ב; נ"ג ע"ב; תענית כ"א ע"א; חגיגה כ"ה ע"ב; גיטין ע"ו ע"ב; קידושין י"ב ע"א; ב"מ ק"ה ע"ב; ק"י ע"ב; סנהדרין ק' ע"א; מכות י"א ע"א; י"ט ע"ב; זבחים י"ב ע"ב; מנחות ל"ז ע"א; חולין כ"ח ע"ב; נדה ח' ע"ב - ט' ע"א; כ"ז ע"ב.

¹¹² ראה למשל בבלי ברכות ח' ע"ב; שבת כ"ג ע"ב.
¹¹³ ראה למשל בבלי מכות י"א ע"א; ירושלמי מעשר-שני פ"ג ה"ג, נ"ד ע"ב.

¹¹⁴ ראה למשל בבלי ברכות ה' ע"ב.

¹¹⁵ ראה למשל בבלי שבת קמ"א ע"ב; פסחים ט"ו ע"ב.

¹¹⁶ ראה בבלי שבת צ"ה ע"ב.

...הד' היא הגדולה מכולן והוא כי יזכה לשיגלה אליו איזו נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים, אם מאותן שהן משורש נפשו כנודע או מזולתם... והזוכים למעלה זו ישיג לשיודיענו חכמות וסודות גנוזים שבתורה עד להפליא...¹⁰⁸.

דמותו של אליהו כדמות מתגלה ומגלה היתה כה מושרשת בתודעת ימי הביניים, ועל-כן לא ייפלא שגם בחוגי בעלי-התוספות עלתה ההשערה ש"כל מקום שהוא (התלמוד) מזכיר שהוא סבא הוא אליהו"¹⁰⁹. גם אם הזהות המוחלטת הזאת היא מרחיקת לכת, קשה להתעלם מן היסוד המשותף. אין ספק כי דמותו של אליהו הטביעה את חותמה על הסבא הזוהרי.

(ב) הסבא

הסבא כדמות אנונימית נזכר רבות בתלמוד הבבלי, וכמעט ואין לו זכר בתלמוד הירושלמי ובמדרשי האגדה הארץ-ישראלים¹¹⁰. ברוב רובם של המקרים נמצא אותו כשהוא נוטל חלק בדיונים הלכתיים¹¹¹. יש שהוא מטיל אל קלחת השקלא וטריא ברייתא עלומה¹¹². לעיתים הוא מעיד עדות על נוהגם של קדמונים¹¹³, ועיתים הוא מגיב לדבריהם של חכמים: מבאר ברייתא¹¹⁴, מעיר הערה¹¹⁵ או אפילו מציג שאלה¹¹⁶. בכל המקרים הללו הוא נוהג כאחד מחכמי התלמוד¹¹⁷, ואין שום עילה לתלות בו תכונות יוצאות דופן. ברור שאין מדובר בכל המקומות באותו חכם

¹⁰⁷ וראה עוד בעמק המלך שם, ושם הוא גוזר מן הדרוג הזה את המסקנה שסמכותו של האר"י עומדת בהירארכיה הקבלית מעל זו של ר' יוסף קארו: "...שנתגלה אליו (לר"י קארו) המגיד לעתים ידועים וגילה לו איזה טעמי תורה, ואעפ"י כן כלא נחשבו דמי לפני האר"י זלה"ה..."

¹⁰⁸ שערי קדושה ג' ז'.
¹⁰⁹ תוסי' חולין ו' ע"א ד"ה "אשכחיה". אכן עורך התוספות דוחה דעה זו ואינו מקבל את הקביעה ככלל. ע"פ אורבך, בעלי-התוספות חלק ב' עמ' 515 עורך התוספות על מסכת חולין הוא ר' אליעזר ב"ר שלמה מטוך. תפיסה זו המובאת בתוספות משתקפת גם מן ההגהה שבדפוסים על בבלי ברכות ו' ע"ב, שם מסופר על תוכחת אליהו לאדם אחד שהתפלל מאחורי בית-הכנסת. והנה, בכתבי-היד מיוחס המעשה ל"ההוא טייעא" ולא לאליהו הנביא, וזוהי כנראה הנוסחא המדוייקת (ראה דק"ס). אך העובדה שהגהה כזו עשויה היתה להתקיים מלמדת על זהות מובנת מאליה, בעיני המגיחים, בין ההלך המסתורי ובין אליהו הנביא.

¹¹⁰ המקומות הבודדים בהם נזכרת דמות אנונימית של "ההוא סבא" בירושלמי הם: מעשר שני פי'ג ה"ג, נ"ד ע"ב; מעשרות פי'ג ה"א, נ' ע"ג; קידושין פי'ד ה"ד, ס"ה ע"ד. במדרשי האגדה הארץ-ישראלים הקדומים לא מצאתי אף דוגמא אחת.

¹¹¹ ראה: ברכות ה' ע"ב; ח' ע"ב; מ"ג ע"ב; שבת כ"ג ע"ב; ל"ד ע"א (ושם שלש הופעות שונות של "ההוא סבא". וראה על כך בסמוך); צ"ה ע"ב; קמ"א ע"ב; פסחים ט"ו ע"ב; נ"ג ע"ב; תענית כ"א ע"א; חגיגה כ"ה ע"ב; גיטין ע"ו ע"ב; קידושין י"ב ע"א; ב"מ ק"ה ע"ב; ק"י ע"ב; סנהדרין ק' ע"א; מכות י"א ע"א; י"ט ע"ב; זבחים י"ב ע"ב; מנחות ל"ז ע"א; חולין כ"ח ע"ב; נדה ח' ע"ב - ט' ע"א; כ"ז ע"ב.

¹¹² ראה למשל בבלי ברכות ח' ע"ב; שבת כ"ג ע"ב.

¹¹³ ראה למשל בבלי מכות י"א ע"א; ירושלמי מעשר-שני פי'ג ה"ג, נ"ד ע"ב.

¹¹⁴ ראה למשל בבלי ברכות ה' ע"ב.

¹¹⁵ ראה למשל בבלי שבת קמ"א ע"ב; פסחים ט"ו ע"ב.

¹¹⁶ ראה בבלי שבת צ"ה ע"ב.

עצמו, שהרי הוא מופיע בהקשרים כרונולוגיים שונים ורחוקים זה מזה. סביר להניח, אם כן, שמדובר בחכמים אנונימיים (שהרי "סבא" הוא זקן, והיינו חכם) שלא נמסרו בשמם הלכות רבות, ושאוּלִי אף שמם נשכח ולא נשמר באותה מסורת הלכתית שהיתה בפני עורכי התלמוד הבבלי, ולכן בכל אותם מקרים הובאה ההלכה באופן סתמי בשם "חכם אחד".

במקרים בודדים נוכל למצוא את "ההוא סבא" גם כמי שנוטל חלק בעלילה אגדית, ותמיד כדמות משנית. אלא שקשה למצוא כאן עקביות ספרותית ותואם. כך, בסיפור יציאת רשב"י מן המערה¹¹⁸ נזכר "ההוא סבא" שלש פעמים, ובכל אחת מהן הוא ממלא תפקיד אחר. פעם אחת בדמות הזקן הנחפז אל ביתו כשבידו שני בדי הדס. מתוך התפעלותו של רשב"י: "חזי כמה חביבין מצות על ישראל" נוכל ללמוד שאותו זקן מייצג בעיניו את פשוטי-העם, בהם סנט קודם לכן. בפעם השנייה מוסר זקן אחד עדות בעלת אופי הלכתי על כך ש"כאן קיצץ בן יוחאי תורמוסי תרומה", ובפעם השלישית (באותו סיפור!) ממלא "ההוא סבא" תפקיד של דמות שלילית, כשהוא מתריס כנגד רשב"י: "טיהר בן יוחאי בית הקברות". בסיפור הבבלי על ר' עקיבא ובת בן כלבא שבוע תמה "ההוא סבא" באזניה של אשת ר' עקיבא: "עד כמה מדברת אלמנות חיים", וגם כאן לא ברור מה טיבה של אותה דמות¹¹⁹. בהזדמנות אחרת מסופר בתלמוד הבבלי על "ההוא סבא" המתריע בפני חכמים, בדרכם ל"בי כותאיי", על כך ששחיטת הכותים מפוקפקת¹²⁰. וגם בהקשר זה אין צורך לתלות באותו סבא מעבר לאינפורמציה ההלכתית שהוא מספק¹²¹.

קו דק ניתן למתוח בכל זאת בין שלושה סיפורים בהם משקפת דמותו של הסבא התלמודי מעין טופוס ספרותי. האחד מהם הוא סיפור "יוסף מוקיר שבי", הנחתם במפגש עם "ההוא סבא": "פגע ביה ההוא סבא, אמר: מאן דיזיף שבתא - פרעיה שבתא"¹²². בפעם אחרת מנחם הסבא את אביי הנכשל בחשד שוא: "אתא ההוא סבא, תנא ליה: כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו"¹²³, ובמקום אחר מסופר על זקן אחד שמשבח את נוהגו המחמיר של אחד האמוראים: "אמר ליה

¹¹⁷ בהקשר זה ראה דברי רש"י על גיטין ע"ז ע"ב ד"ה אין ה"י, שמסביר ש"להכי בעייה מההוא סבא ואליבא דרבותינו משום דהוה בההוא מניינא דשריותא ויש לו להשיבו מפי השמועה ששמע וידע היאך התירו", כלומר שהפנייה בשאלה אל אותו סבא באה מפני שהוא יושב בבית דינו של רבא.

¹¹⁸ בבלי שבת ל"ג ע"ב.
¹¹⁹ בבלי כתובות ס"ב ע"ב. אכן בכת"י רומי 113 תחת ההוא סבא נזכר "ההוא גברא". וראה גם במקבילה בבלי נדרים נ" ע"א שם ממלא את התפקיד הזה "חד רשע".

¹²⁰ בבלי חולין ו' ע"א.
¹²¹ ואמנם בתוס' (חולין ו' ע"א) נתפרש העניין כהתגלות, ובהקשר זה הובאה שם הדעה (שנזכרה לעיל) שכל מקום שנזכר "ההוא סבא" הוא אליהו, אלא שכאמור, הוא עצמו מודה בסמוך ש"אי-אפשר לומר כן".

¹²² בבלי שבת קי"ט ע"א.

ההוא סבא: הכי עבוד קמאי דקמך ואצלח עיסקייהו" ¹²⁴. בכל המקרים הללו צופה הסבא על המתרחש מן הצד, וניכר שהוא מעריך את הדברים ומעניק להם פשר מתוך עמדה וסמכות רוחנית גבוהה יותר. אלא שגם כאן נראה כי סמכותו סמוכה על חכמתו, מנסיון החיים הארוך שלו (שהרי הוא "סבא") ואולי גם מרגישותו המוסרית והדתית הגבוהה, אך לא דוקא ממימדים פנטסטיים שבאישיותו.

כשאנו באים לאפיין את דמות הסבא כפי שהיא מופיעה בספר הזוהר, עלינו להבחין בין החטיבות המוקדמות לרעיא מהימנא וביחוד לתיקוני זוהר. בחטיבה המרכזית של הזוהר רק לעיתים רחוקות נעשה שימוש בדמותו של "סבא" אנונימי ¹²⁵. מעמד מיוחד ניתן לשלש דמויות הנזכרות בשמותן ושזכו לתואר "סבא" הנלווה באופן קבוע לשמם – רב המנונא סבא, רב ייסא סבא ורב ייבא סבא ¹²⁶. כללית, ניתן להבין שב"היסטוריה" הזוהרית הם שייכים לדור שלפני רשב"י. בני החבורה מתייחסים אליהם בהדרת כבוד, מצטטים מסורות בשמם ¹²⁷ והם תופסים מקום רב במסורת האפית ¹²⁸. בנוסף לכך מרבה הזוהר לצטט מובאות מתוך ספרים הקרויים על שמם: "ספרא דרב המנונא סבא" ¹²⁹, "ספרא דרב ייבא סבא" ¹³⁰ ו"ספרא דרב ייסא סבא" ¹³¹. אכן, כאן טיבה של התורה ושל מסורותיה איננו הלכתי אלא מיסטי. אך בכל המקומות ולאורך כל הסיפורים מתוארות דמויות אלו, ממש כמו הסבא התלמודי, באור ריאלי לחלוטין. רב המנונא

¹²³ בבלי סוכה נ"ב ע"ב.

¹²⁴ בבלי מנחות מ"ג ע"א.

¹²⁵ ח"א ט' ע"א; כ"ז ע"א; ח"ג קס"ב ע"ב (ושם יתכן שמדובר בסבא מזהה, אלא שראש המאמר הושמט); רע"א ע"ב. לכך אפשר להוסיף גם את סיפור הסבא מן המדבר (ח"ב קפ"ג ע"ב – קפ"ז ע"א), למרות שבסופו מזדהה הזקן כרב נהוראי סבא.

¹²⁶ וראה ליבס, מיתוס עמ' 200, שמזהה את שלש הדמויות כדמות אחת. וראה עוד שם הערה 47. אך לעומת זאת ראה שם עמ' 208 הערה 94. נטייתו של הזוהר לעסוק בדמויות שונות בעלות אותה זהות סימבולית או מיתית באה לידי ביטוי בסיפור רב המנונא שבהקדמת הזוהר (הנזכר כאן בסמוך) שם משמשות בערבוביה דמויותיהם של רב המנונא ושל בנו, כשלמעשה עד לסופו של הסיפור לא ברור לגמרי אם שתי דמויות לפנינו או אחת. בענין זה ראה ליבס שם, עמ' 199.

¹²⁷ מסורות זוהריות בשם רב המנונא: ח"א ב' ע"ב; ח' ע"א; ר"כ ע"ב; ח"ב קכ"ד ע"א; קל"ד ע"ב; קמ"ה ע"א; ק"ז ע"א; ר"ג ע"ב; רט"ז ע"ב (י...ודא הוא יחודא דרב המנונא סבא דאוליף מאבוי, ואבוי מרביה, עד פומא דאליהוי); ח"ג י"ד ע"ב; קע"ג ע"א; קצ"ג ע"ב; קצ"ח ע"א; רנ"ד ע"א; רס"ח ע"א; ש"כ ע"א (תוספת). מסורות בשם רב ייסא סבא: ח"א ל"ב ע"ב; ל"ד ע"א; מ"ז ע"ב; קע"א ע"ב; ח"ב נ"ח ע"ב; ח"ג י"ח ע"א. מסורת בשם רב ייבא סבא: ח"א נ"ה ע"א; קל"ה ע"א. לכל זה יש להוסיף את הדרשות המסתמכות על הספרים המיוחסים לדמויות הללו.

¹²⁸ סיפורים על רב המנונא סבא: ח"א רי"ג ע"א; רכ"ה ע"א; ר"מ ע"א; ר"נ ע"א; רנ"ב ע"א; ח"ב פ"ח ע"א (ולפי גירסה אחרת שם זהו ר' אבא); קל"ו ע"ב; ח"ג מ"ז ע"ב; ע"ב ע"ב; פ"ז ע"ב (ולפי גירסה אחרת שם זהו רב ייבא סבא); צ"ד ע"ב; ק"ג ע"ב; ק"ל ע"ב; קמ"ד ע"ב. על רב ייסא סבא: ח"א קצ"ט ע"ב; רי"ג ע"א; ח"ב ס"ב ע"ב; ח"ג ט' ע"א.

¹²⁹ ח"א רמ"ה ע"א; רמ"ו ע"א; ח"ב ו' ע"א; מ"ח ע"א; קמ"ז ע"ב; קנ"ב ע"א; ח"ג ה' ע"א; ז' ע"ב; י' ע"ב; י"ז ע"א; י"ח ע"ב; ל"א ע"ב; נ"ח ע"א; נ"ח ע"ב; ע"א ע"א; קכ"ז ע"א; קנ"ה ע"ב; רל"ו ע"ב; ר"ס ע"ב; רס"ב ע"א; רס"ח ע"א; רפ"ה ע"ב; רפ"ז ע"א (יבאגדתא דבי רב המנונא סבא); שם (י"הני ברייתא דבי רב המנונא סבא); ר"צ ע"ב; רצ"ד ע"א.

¹³⁰ ח"א מ"ז ע"ב; קי"ז ע"ב; ח"ב ו' ע"א; ס' ע"ב; ר"ו ע"ב; ח"ג ז' ע"ב; קנ"ה ע"ב. "ספרא דאגדתא דבי רב ייבא סבא": רפ"ט ע"א; ר"צ ע"א; ר"צ ע"ב; רצ"ג ע"א; רצ"ה ע"א.

¹³¹ ח"א ע"ט ע"א; רכ"ו ע"ב ("פרקין דרב ייסא סבא"); ח"ב ע"ז ע"א ("ברזי דרב ייסא סבא"); ח"ג ל"ד ע"ב; צ"ח ע"ב.

סבא נושא ונותן בעניינים זוהריים¹³². הזוהר יודע לספר על הליכותיו ועל מנהגיו – בתפילתו¹³³, בלימודו¹³⁴, בכניסתו לסוכה¹³⁵ ובעלייתו מן המרחץ¹³⁶. ממקורות אלה אנו למדים גם שהוא עלה לארץ ישראל¹³⁷, ושבנסיבות אחרות הוא היה שבוי בארמון המלך עד שבא אליהו והציל אותו¹³⁸. הזוהר מספר על חסידותו של רב ייסא סבא¹³⁹ ועל כוחו של רב ייבא¹⁴⁰, באופן השגור גם בפי התלמוד על גיבוריו. אמנם, בניגוד לאגדה התלמודית, האפוס הזוהרי משרטט את דמותם הרוחנית של גיבוריו אלה, כמו את כל גיבוריו האחרים, כבעלי-סוד וכמיסטיקנים, ולא כמי שרגישים ומקנאים למוסר התברתי והדתי, כך שהיסוד הדומיננטי באישיותו של בן העליה איננו האתי אלא המיסטי. אולם הבדל זה נגזר מן האופי השונה ומן המגמות השונות של הספרים הללו באופן כללי. נוכל, אם-כן, לקבוע, שגם הזוהר, כמו התלמוד, איננו מכיר את הסבא כדמות השייכת לעולמות עליונים, ובודאי שאין היא ממלאת בו תפקיד מיתי.

אל שכבת "רעיא מהימנא" ו"תיקוני זוהר" מתגלגל מוטיב זה ולובש צביון שונה לחלוטין. כאן נעלמת זהותו של הסבא, ולא במקרה. הסבא, בעיקר זה של תק"ז, איננו כלל דמות אנושית. הופעתו, כדמות משנית הממלאת תפקיד פעיל לאורך כל היצירה – נושאת אופי מסתורי. במקרים רבים הסבא מתגלה כשהוא "נחית..."¹⁴¹, כלומר "ירד", מה שנותן מקום להניח שמדובר בישות שמימית. לפעמים היא קמה מאחורי צילו של רשב"י¹⁴². הסבא מופיע כאן, בדרך-כלל, כדי להיחלץ לעזרתו של "בוצינא קדישא" – הוא רשב"י – בעניינים קשים, אך לפעמים דוקא להפך – כדי להקשות על דרכו בדרשת הפסוק או בהבנת הפרשה¹⁴³. בדרך כלל הוא זה שמגלה לרשב"י סודות עליונים¹⁴⁴. בכמה מקומות הוא מכונה "סבא עלאה"¹⁴⁵, ובמקרים רבים אנו מוצאים כאן

¹³² ראה למשל ח"א רי"ג ע"א.

¹³³ ח"ג ק"ל ע"ב.

¹³⁴ ח"ג מ"ז ע"ב, וראה גם ח"א רי"ג ע"א.

¹³⁵ ח"ג ק"ג ע"ב.

¹³⁶ ח"ב קל"ו ע"ב.

¹³⁷ ח"ג ע"ב ע"ב.

¹³⁸ ח"ג קמ"ד ע"ב (אדרא רבא).

¹³⁹ ראה למשל: ח"א קצ"ט ע"ב; ח"ב ס"ב ע"ב; ח"ג ט" ע"א.

¹⁴⁰ ראה למשל ח"א נ"ט ע"א.

¹⁴¹ תקי"ז ל"ז ע"ב; מ"ב ע"ב ("נחיתין תמן תרין סבין"); ס"ג ע"ב; ס"ד ע"ב; פ" ע"ב; ק' ע"א; ק"ו ע"א; ק"ז ע"א;

¹⁴² רע"מ ח"ג רמ"ד ע"ב. וראה גם ח"ב צ"ג ע"ב ב"הקדמה" לסב"מ (על טיבה של הקדמה זו ראה בהרחבה לעיל עמ' 13-16).

¹⁴³ ראה למשל: תקי"ז נ"ד ע"א; פ"ד ע"ב; פ"ה ע"ב.

¹⁴⁴ ראה, למשל: תקי"ז א" ע"ב; ס" ע"א; ע"ט ע"א; צ"ח ע"א.

¹⁴⁵ מאידך, לעיתים דווקא רשב"י הוא בעל "המילה האחרונה". ומובן שאין בכך כדי להפגיע, בעיקר בהתחשב

בתודעת היצירה המאפיינת את הזוהר ויותר מכך את בעל התיקונים.

¹⁴⁶ למשל: תקי"ז מ"ב ע"ב; קכ"ח ע"ב; ח"א רס"ו ע"ב (השמות רע"מ).

במקום הסבא את "סבא דסבין"¹⁴⁶. העצמה זו של הדמות מחדדת עוד יותר את הפרופיל המיתי שלה. באופן חריף במיוחד חושף את הדבר רשב"י עצמו, בדרך שבה הוא מגיב להופעתו של סבא דסבין: "ודאי האי סבא מאתר דעתיק יומין קאתי ותמן אתרביי"¹⁴⁷, ועוד יותר מכך: "חבריא ודאי האי איהו סבא דסבין אדם עלאה..."¹⁴⁸. אופיה המיתי של דמות הסבא של התיקונים נחשף לחלוטין במהלך ביאורו לענין החיות שבמרכבה:

...דודאי קב"ה ושכינתיה לא אשתני דא מן דא, אבל לגבי אחרנין אשתני ואסתתר בכמה לבושין ובכמה כסויין ובכמה קליפין... ואית שנויין אחרנין לטב לכל חד כפום עובדיה, שמנין אתגליא לון בדמות אריה... זמנין בדיוקנא דשור... זמנין בדיוקנא דנשר... וזמנין בדיוקנא דאדם סבא...". המיתוס המזוקק ביותר של האל היא, אם-כן, דמות "אדם סבא"¹⁴⁹.

על רקע ההבחנה הזו בין הסבא בזוהר עצמו לזה שבתיקונים, נראה שסב"מ משקף שלב מעבר ביניהם. כאן רב ייבא סבא איננו דמות ריאלית לחלוטין. להופעתו בדמות הטיעא מתלווה מימד אזוטרי, ועל הביוגרפיה האישית שלו אנו למדים מפיו דבר-מה החוזר על עצמו מספר פעמים¹⁵⁰ ומדיף ריח מיתי חריף:

סבא סבא הוי דכיר יומא דתלגא כד זרענא פולין והוו כמה גיברין בני חילא לקבלך ואנת בלחודך נצחת תליסר גברין תקיפין בני חילא דכל חד מנייהו קטיל אריא עד לא ייכול¹⁵¹.

גם ההילה שקושר לו רשב"י בסופו של הסיפור חורגת הרבה מעבר למה שהזוהר רגיל לייחס לגיבוריו ואפילו לרשב"י: "אריא עלאה גיבר תקיף דלא הוו כמה גיברין לגביה כלום"¹⁵². הכינוי "אריא עלאה" נזכר בזוהר פעם אחת נוספת בספרא דצניעותא בהקשר מיתי מובהק¹⁵³. מאידך,

¹⁴⁶ תקי"ז גי ע"א; פי ע"ב; קי ע"א; קי"ג ע"א; קי"ז ע"א; קכ"ב ע"ב; קכ"ג ע"ב. על פשר הדמות המיתית של "סבא דסבין" (וזיקתה ל"סיבת הסיבות" הפילוסופי) ראה: ליבס, מיתוס עמי 199.

¹⁴⁷ תקי"ז ס"ד ע"ב.

¹⁴⁸ שם קי"ג ע"א. אודות הכינוי "אדם עלאה" ראה ליבס, פרקים במילון, עמ' 40-41.

¹⁴⁹ תקי"ז ע"א ע"ב – ע"ב ע"א.

¹⁵⁰ צ"ז ע"ב; קי"ד ע"א; קי"ט ע"א. על רב ייבא סבא: ח"א נ"ט ע"א; רכ"ה ע"א.

¹⁵¹ קי"ט ע"א-ע"ב.

¹⁵² קי"ד ע"א.

¹⁵³ ח"ב קע"ז ע"ב.

גיבור סב"מ לא נוחת מן השמים וגם איננו נעלם באחת. תווי פניו נושאים חותם אנושי מובהק והם רחוקים באופיין מן המיתוס הזוהרי: המעברים החדים בין כעס, כאב, בכי ושמחה, ההתעצמות האישית במאבק הרצוף עליות ונסיגות, וביטויי החולשה והרפיסות מעת לעת אינם מניחים להתיר לגמרי את הקשרים עם דמותו הריאלית של הסבא מגוף הזוהר. נכון יהיה לומר, אולי, שהמתח המיתי המצטבר סביב דמותו של רב יבא סבא בסב"מ דומה לזה של דמות רשב"י בשכבה המרכזית של ספר הזוהר¹⁵⁴.

בשתי יחידות נוספות בספר הזוהר נוכל לזהות מעמד ביניים דומה של סבא אחר – הוא רב המנונא סבא. האחד הוא הסיפור על רב המנונא סבא בהקדמת הזוהר¹⁵⁵, והאחר – סיפור הינוקא¹⁵⁶. על אופיין המיתי של הדמויות הללו הצביע כבר ליבס¹⁵⁷. אלא שאף לא אחת מהן היא מיתית באופן מובהק וחד-משמעי. מסתבר שכמו רב יבא סבא, כך גם שתי הדמויות האחרות הללו תופסות מקום במרחב הספרותי שבין החטיבה המרכזית של הזוהר ובין התיקונים. מאידך יש להדגיש גם את הניואנסים הדקים המבדילים ביניהם, והמשקפים רמות שונות של התפתחות באופייה המיתי של הדמות. מצד אחד דמותו של רב המנונא בהקדמת הזוהר, כחמר המהלך בעקבות החברים, קרובה יותר אל הסבא של התיקונים, כי למרות שהוא לא "נוחת" מן השמים, הריהו נעלם באופן פלאי בסוף הסיפור, ואיננו נפרד מן החברים בנימוס כמו רב יבא סבא בסב"מ. החמר מתאר את אביו (שהוא רב המנונא, והוא-הוא, לאמיתו של דבר, החמר עצמו, כפי שמבינים החברים בסופו של המפגש) במילים: "ואיהו הוה חד נונא דהוה אסחר ימא רבא מסטרא דא לסטרא דא והוה רב ויקירא **ועתיק יומין**..."¹⁵⁸, מה שמזכיר את מעמדו של הסבא בתק"ז. וגם החברים יודעים לסכם את המפגש עמו כהתגלות: "ודאי דא הוא רב המנונא סבא **דאתא לגבן מההוא עלמא** לגלאה לן מלין אלין". הם מוסיפים לדרוש דרשה על התגלות המלאך למנוח ולאשתו, וכמותם גם הם חוששים: "מות נמות כי אלהים ראינו". וכשחכים החברים את קורותיהם לפני רשב"י הוא מעניק למפגש זה גושפנקא של התגלות: "מההוא יומא הוה קרי לר' "

¹⁵⁴ האר"י זיהה את רב יבא סבא עם האמורא אב"י, ולזהות זו הוא מוצא רמז מן הפסוק "אך בי ישוב יהפוך..."¹⁵⁴, ראשי תיבות "אב"י", ובהיפוך אותיות (המתבקש מתוכם הפסוק עצמו) – "יבא" (שער הגלגולים הקדמה ל"ו והקדמה ל"ח). לעיתים נתפס רב יבא סבא כגלגולו של אב"י, ושניהם – כשתי דמויות שונות ארוגות בתוך "שרשרת הגלגולים" שראשיתה בקין והבל.¹⁵⁵

¹⁵⁵ ח"א ה' ע"א - ז' ע"א. על זיקה בין סב"מ להקדמת הזוהר העיר ליבס, מיתוס עמ' 200. על מקומה של ההקדמה בתולדות ספר הזוהר ראה אברמס, אימתי.

¹⁵⁶ ח"ג קפ"ו ע"א - קצ"ב ע"א. הזיקה שבין שלושת הסיפורים משתקפת במוטיב הסבא המהלך אחר החברים שעוסקים בתורה בדרך – בסב"מ ובסיפור רב המנונא באופן ממשי, ובסיפור הינוקא בעדותו של התינוק על אביו המת. וראה ליבס שם, עמ' 200. על מעמדו של סיפור הינוקא בין הזוהר ובין רע"מ מהימנא ראה שם עמ' 199 הערה 5.¹⁵⁷ ליבס, שם עמ' 198-201.

אלעזר בריה ולר' אבא פניאל כמה דאת אמר (בראשית ל"ב) כי ראיתי **אלהים** פנים אל פנים"¹⁵⁸. סיפור הינוקא, לעומת זאת, למרות שהוא טעון רמזים אודות מהותו העל-אנושית של גיבורו והקשרים המיסטיים עם רוחו של אביו ("משיכו דאבוי מנהרא עלוי") משקפת קירבה רבה יותר אל הקוטב השני -- אל הדמות הריאלית. רב המנונא, שהוא כאן אביו של הילד, איננו מוצג כישות מעולם אחר, אלא כמי שמת כבר ונסתלק מן העולם¹⁵⁹. וגם הינוקא עצמו, למרות הכוחות העל-אנושיים הגנוזים בו, ואולי דווקא בעטיים, עתיד למות ולהסתלק מן העולם¹⁶⁰.

את מגמת ההתפתחות בדמותו של הסבא נוכל לאשש אם נבחן את מעמדו של הסבא לעומת זה של רשב"י, בכל אחת מן השכבות בזוהר. ואכן, בחטיבה המרכזית של הזוהר הסבא (אם הוא רב המנונא, רב יבא, רב ייסא או "סבא" סתם) איננו קשור כלל ועיקר לרשב"י. ניכרים הדברים שלבעלי הזוהר לא היה ענין מיוחד "להפגיש" את שתי הדמויות, מה עוד שכאמור, על-פי ההיסטוריה הזוהרית הם שייכים, ככל הנראה, לדור הקודם לרשב"י. גם באותו סיפור בו, בכל זאת, פוגע רשב"י בדרכו בזקן אחד (הוא רב נהוראי סבא) המגלה את אזנו לסודות נשגבים מן המדבר, נראה בעליל שרשב"י איננו מתבטל לעומתו. הוא מגיב אמנם בהתרגשות, אך בדרך המשקפת תודעת עליונות: "אתא ר' שמעון ונשקיה אמר ליה נהוראי שמך ונהורא את ונהורא עמך שרי..."¹⁶¹. בסב"מ, כמו גם בסיפור רב המנונא מ"הקדמת הזוהר" וכמו בסיפור הינוקא, דברי רשב"י החותמים מביעים יחס של הערכה והערצה כלפי הסבא, כדמות נאצלת. יתר על כל אלו סב"מ, בו גם הסבא עצמו מתייחס אל רשב"י, ומבקש כמה פעמים מן החברים שכשיבואו אליו יזכירו לו את זריעת נ"ב הפולין ביומא דתלגא¹⁶². במקום אחד, כשהוא מנסה להשתמט מלגלות להם את סודו הוא מפנה אותם לשם כך לרשב"י¹⁶³. נראה, אם כן, שבסב"מ רשב"י והסבא תופסים את עצמם, זה לעומת זה, כשווי ערך ושווי מעמד¹⁶⁴. והנה, ברע"מ ותק"ז הסבא,

¹⁵⁸ ח"א ז' ע"ב. וראה ליבס, שם עמ' 200, ששיער כי הרמז של הסבא בסב"מ על יום השלג בו זרע עם רשב"י פולים לני"ב גוונים (צ"ז ע"ב) נוגע לדרשתו של רב המנונא בהקדמת הזוהר על בניהו בן יהוידע, ואם-כן יש לראות את ההקדמה כמקדמת בזמנה לסב"מ. למרות שעצם הזיקה איננה מוטלת בספק בעיני, אין כאן בהכרח הפנייה ישירה אל הסיפור בהקדמה, מה עוד שרשב"י איננו שותף שם בדרשה. מאחר ובין שני המקורות הללו קיים בכל זאת שוני בתוכן ובהדגש, נראה לי יותר ששניהם יונקים ממסורת קדומה משותפת. על היחס בין סב"מ להקדמת הזוהר ראה עוד להלן עמ' 118 הערה 373.

¹⁵⁹ ח"ג קפ"ו ע"ב; קצ"ב ע"א. על המימד המיתי בדמותו של רב המנונא המת ראה ליבס, שם עמ' 200.

¹⁶⁰ שם קצ"א ע"ב – קצ"ב ע"א.

¹⁶¹ ח"ב קפ"ז ע"א.

¹⁶² צ"ז ע"ב; ק"ד ע"א.

¹⁶³ צ"ז ע"ב.

¹⁶⁴ יחסי ה"חברותא" שבין הסבא לרשב"י באים לידי ביטוי גם בעצם ההשוואה שעורך הסבא בין מסעו בים למסעותיו הדרשניים של רשב"י בדף ק' ע"ב. על משמעות ההשוואה הזאת ראה להלן עמ' 310-314.

מתגלה, מלמד את רשב"י, ומתקן ומאשר את חידושי התורה שלו. בשכבה זו, המאוחרת, אין ספק מיהו בעל האוטוריטה בתורת הסוד.

תהליך דומה של מיתזיצה או לפחות מיסטיפיקציה עובר גם על דמותו של אליהו הנביא בספר הזוהר, אך גם בזה אליהו "מטרים" את הסבא, והוא חדל להיות דמות ריאלית כבר בחטיבה המרכזית של הזוהר. נקודת המוצא המקראית היא, כמובן, הסתלקותו המיסתורית מן העולם¹⁶⁵. אולם חז"ל לא ראו טעם לנטות מן הסברה הפשוטה ש"אליהו חי הוא"¹⁶⁶, ובמקום אחר אף נראה שהתנא ר' יוסי מנהל על ענין זה פולמוס: "מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"¹⁶⁷. התפיסה הזאת, לפיה אליהו עדיין חי וקיים כדמות ריאלית, יכולה לעלות בקנה אחד עם נבואת מלאכי בדבר שליחות אליהו לפני בוא יום ה' הגדול והנורא, ומסתבר שלכך נתכוון אפילו בעל החיבור המאוחר "סדר עולם רבה" אשר כתב "ובשנה השנית לאחזיה נגזר אליהו..."¹⁶⁸, שכן "נגזר" משמעו "הוסתר".

והנה בזוהר מתפרשת עלייתו של אליהו בסערה השמימה כהעלאה לדרגת מלאך:

ובגין דא אסתלק לעילא ולא מית כארע כל בני עלמא דכתיב ויעל אליהו בסערה השמים, תא חזי מה כתיב והנה רכב אש וסודי אש וגו' דהא כדין אתפשט גופא מן רוחא ואסתלק דלא כשאר ארע בני עלמא ואשתאר מלאכא קדישא כשאר קדישי עליונין ועביד שליחותא בעלמא...¹⁶⁹.

אולי מפני הפרובלמטיקה שבמטאמורפוזה הסובסטנציאלית הזו, במקומות אחרים אנו מוצאים שלמעשה כבר מלכתחילה היה אליהו מלאך שהתלבש בלבוש אדם. הסתלקותו מן העולם, לפי זה, איננה אלא חזרה ל"מלאכיותו" האותנטית:

¹⁶⁵ מלכים ב' ב' י"א. וראה שם בפירושי רלב"ג ורד"ק שהתחבטו בשאלת טיבה של העלייה השמימה.
¹⁶⁶ בבלי מו"ק כ"ו ע"א; ויקרא-רבה כ"ז; פסיקתא דרב כהנא ט".
¹⁶⁷ בבלי סוכה ה' ע"א. למעשה, גם במעמד ההסתלקות לא נתבשר אלישע אלא שאדוניו נלקח **מעל ראשו**, וכך בודאי הבינו את הדברים בני הנביאים אשר הציעו לאלישע לצאת למסע חיפושים - "...פן נשאו רוח ה' וישליכוהו באחד ההרים או באחת הגאיות". גם השבעים תרגמו את הביטוי "השמימה" - "כאילו לשמים", ואילו פלביוס (קדמוניות היהודים) (ספר תשיעי 28) מתאר: "באותו זמן הסתלק אליהו מבין הבריות ואין איש יודע סופו עד היום הזה".
¹⁶⁸ סדר-עולם רבה י"ז.

ורזא אשכחנא בספרא דאדם קדמא דאמר באינן תולדות דעלמא רוחא חדא יהא דיחות לעלמא בארעא ויתלבש בגופא ואליהו שמיה, ובההוא גופא יסתלק ואשתליל מגופיה וישתאר בסערה וגופא דנהורא אחרא יזדמן ליה למהוי גו מלאכי, וכד יחות יתלבש בההוא גופא דישתאר בההוא עלמא ובההוא גופא יתחזי לתתא ובגופא אחרא יתחזי לעילא ודא איהו רזא דמי עלה שמים וירד, לא הוה בר נש דסליק לשמיא רוחא דיליה ונחית לבתר לתתא בר אליהו דאיהו סליק לעילא ונחית לתתא¹⁷⁰.

גם במדרש הנעלם ננוף אחד החכמים על שהוא מתעניין בפרטים ביוגרפיים של חיי אליהו:

ר' נתן שאל ליה לר' יוסי בר' חנינא, יומא חד אמר ליה, אליהו הוה ליה ברא או לאו, א"ל... ק"ו מי שהוא מלאך בשמים אתה שואל עליו¹⁷¹.

הנה כי כן, המוטאציה שעוברת דמותו של אליהו, כמו זו של הסבא, משקפת התפתחות משמעותית של העתקת המוקד הדתי מן הריאלי-מוסרי אל המיסטי והמיתי, או למצער, חשיפתו של המוקד הזה.

מעבר לעיון בדמות הסבא כטופוס זוהרי, יש לתת את הדעת גם לשימוש שעושה בעל סב"מ בדמויות הקונקרטריות של רב המנונא, רב ייבא ורב ייסא. לכאורה, ניתן היה לפטור ענין זה בהסבר ספרותי-טכני, לאמור, מאחר וכבר בתלמוד הוצמד לחכמים הללו התואר "סבא", נתגבשה דמותו של הסבא הזוהרי סביב דמויות-הגרעין התלמודיות שהיו לפני הזוהר כבר מן המוכן. אלא שלמעשה את התואר "סבא" אין התלמוד נמנע מלהעניק "ביד רחבה" לחכמים רבים, ומן הבחינה הזו, לרב המנונא, רב ייסא ורב ייבא אין כלל מעמד מיוחד¹⁷². מסתבר יותר שעניינו של הזוהר בזקנים הללו נעוץ בדרך שבה מתוארת הופעתם על הבימה התלמודית, או ליתר דיוק – בדרך שבה

¹⁶⁹ ח"א ר"ט ע"א.

¹⁷⁰ ח"ב קצ"ז ע"א. קשה להתעלם כאן מן הזיקה האסוציאטיבית לדוגמה הנוצרית בדבר בן האלהים שנתגלם בבשר, ושמה ניתן לזהות כאן השפעה נוצרית.

¹⁷¹ ז"ח ע"ו ע"א.

¹⁷² התלמוד הבבלי מרבה להשתמש בתואר סבא ביחס לחכמים: רב חנינא סבא (ברכות י"ב ע"א; פסחים ע"ה ע"א); שמואל סבא (ברכות ס"ב ע"ב; סוטה י' ע"ב); רב יימר סבא (ערובין מ' ע"ב); לוי סבא (ערובין צ"ז ע"ב); רב עזריא סבא (פסחים נ"א ע"א); רבין סבא (פסחים ע"ד ע"ב); רב עזריא סבא (פסחים פ"ח ע"א; מגילה י"ד ע"ב); ר' ינאי סבא (מגילה ל"ב ע"א; נדרים כ"ב ע"א); רב אחא סבא (קדושין כ"א ע"א; ב"ק ל"ו ע"א); רב פפא סבא (קדושין ע"א ע"ב); וכנהני עוד רבות. נראה שהתואר הזה בא לשם הבחנה טכנית בין שני חכמים בעלי שם זהה, כשהאחד מהם יקרא מעתה "סבא" היינו "הזקן", והאחר – בשמו סתם (ולעיתים "ינוקא" או "זוטא").

הבין הוא את הופעתם זו. לקראת חתימת סב"מ כשחושף הסבא את זהותו, הוא מסביר את הופעתו: "...ואנא ייבא סבא **קאימנא קמייכו** לאתערא מלין אלין". הביטוי "קאימנא קמייכו" שמשמעו "עומד לפניכם", מובא לרוב, בהקשרים תלמודיים וזוהריים, כמבטא יחס של קבלת סמכות – ה"עמידה לפני" חכם היא ההתכוונות ללמוד ממנו, או לשאת ולתת עמו מתוך עמדה רוחנית נחותה. אלא שכאן, על-פי ההקשר, פירוש זה איננו סביר¹⁷³. תחת זאת אני מבקש לשער שמדובר בהעברה של ביטוי תלמודי קרוב – "קאי עליהו". ביטוי זה, במשמעות קרובה, מופיע בתלמוד ארבע פעמים בלבד, ומהם – באופן מפתיע – פעמיים כשהוא מתייחס לרב ייבא סבא, ופעם אחת לרב המנונא סבא¹⁷⁴. כך, למשל, בבבלי פסחים מתאר התלמוד: "...דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, **קאי עליהו** רב ייבא סבא"¹⁷⁵. ואכן רש"י פירש שם ש"קאי עליהו" היינו "משמש עליהו", אולם בהחלט יתכן שבעל סב"מ הבין זאת כביטוי של התגלות ועל כך בנה את דמותם המתגלה של רב ייבא ורב המנונא. השערה זו מתחזקת לאור העובדה שבספר הזוהר עצמו הביטוי "קאים עליה" משמש במשמעות חזיונית מובהקת¹⁷⁶.

ג) טייעא

נופך נוסף לדמותו של הסבא מוסיף הכינוי האחר שלו – "טייעא". כינוי זה למרות שהוא מופיע רק בתחילת הסיפור, הוא חוזר בדפי הפתיחה חמש פעמים, מה שמאשש את הרושם שמדובר במוטיב בעל משמעות. דמות זו מוכרת כבר מן הספרות התלמודית, אלא שה"טייעא" של הזוהר הוא שונה ממנה. בתלמוד, הטייעא הוא שם נרדף לערבי¹⁷⁷, והוא משמש כטופוס אותו משרטטת האגדה בקוים אקזוטיים מרתקים. זהו נווד שבאמתחתו תיאורים עוצרי נשימה על ארצות

¹⁷³ אכן לעיתים "קאים קמי..." משמעו עמידה **כנגד**, כמו למשל: "בשעתא דהאי כתרא דמלכותא אתער לבנוי דדוד לית מאן דקאים קמיה" (ח"ג קמ"ו ע"א), או: "אמר גור אריה לית מאן דקאים קמיהו מאן יכיל לקיימא קמיה" (ח"ג רס"א ע"א). אולם גם משמעות זו נראית כאן רחוקה.

¹⁷⁴ הביטוי מתייחס לרב ייבא בבבלי פסחים ק"ג ע"ב וחולין פ"ו ע"ב, ולרב המנונא בפסחים ק"ה ע"א. פעם אחת נוספת בלבד קשור הביטוי לחכם אחר (פסחים ק"ג ע"ב).

¹⁷⁵ ק"ג ע"ב.

¹⁷⁶ ראה למשל ח"א צ"א ע"א: "ועל דא בהאי חיזו **קאים עליה** דאברהם ומליל עמיה", או ח"ג ר"ב ע"ב (בהקשר לנבואת בלעם) "אייר יצחק עינא חמא ומלין אתמרו מההוא **דקאים עליה**".

¹⁷⁷ ראה ערוך השלם ערך טייעא, ורש"י: ברכות ו' ע"ב ד"ה חלף; שבת פ"ב ע"א ד"ה טייעא; ב"ק נ"ה ע"א ד"ה טייעא; ע"ז כ"ח ע"א ד"ה טייעא; חולין ל"ט ע"ב ד"ה טייעא. וראה גם מלמד, מילון ארמי. כך גם עולה להדיא מן התלמוד עצמו (ברכות דף נו ע"ב): "הרואה ישמעאל בחלום – תפלתו נשמעת, ודוקא ישמעאל בן אברהם, אבל טייעא בעלמא – לא"י משמע "טייעא בעלמא" הוא ישמעאל שאיננו ישמעאל בן אברהם. אמנם ראה: פושנסקי, שפת הזוהר, ולדעתו המשמעות הראשונית של המילה היא חמר או גמל, אך דבריו כבר נדחו על-ידי שלום כחסרי בסיס, ראה זרמים עמ' 388 הערה 46.

רחוקות ופלאי טבע לא מוכרים¹⁷⁸. הוא ניחן בחוש סביבתי מפותח ובכושר "לדובב" אף את הטבע הקרוב¹⁷⁹. הסיפורים אודותיו נושאים במקרים רבים אופי סוריאליסטי, ודומה שניתן לקלוט בהם כלפיו אף נימה של הערצה¹⁸⁰. בזוהר, לעומת זאת, הטייעא הוא, קודם לכל, בן-ישראל ולא נכרי¹⁸¹. ויתירה מזו, כאן התואר "טייעא" איננו מציין זיהוי אתני אלא עיסוק או מקצוע¹⁸². בסיפור סב"מ עצמו באה לידי ביטוי התרחקות זו מן המובן המקורי, כשהזקן מעיד על עצמו שהפך להיות טייעא: "אנא טייעא אתעבידנא ומיומין זעירין, דהא בקדמיתא לא הוינא טייעא..."¹⁸³. על שורשיו הלשוניים של השינוי נוכל ללמוד מאזכורים נוספים של הצורה בספר הזוהר, שבחלקם היא מופיעה לא כשם עצם, אלא דווקא כפועל. כך, במקום אחד מגיבים החברים על סודות שנתגלו להם מפיו של בו-לוויה אלמוני: "...ודאי לית אנת כדאי לטייעא אבתרין"¹⁸⁴, ובסיפור הינוקא הוא סח לחברים על אביו, רב המנונא: "...ובכל יומא דחסידי קדישין אזלין בארחא איהו טייעא אבתרייהו"¹⁸⁵. ואם לא די במובאות אלה, הרי שבמקומות אחרים משמעות ה"טייעא" כמעט מפורשת. בסיפור על רב המנונא שבהקדמת הזוהר, למשל, מכונה האלמוני המהלך עם החברים: "ההוא טייעא דהוה טעין אבתרייהו"¹⁸⁶. משמע – ה"טייעא" הוא ה"טוען". נראה שזיקה מצלולית זו בין השם לפועל¹⁸⁷ הביאה את ה"מילונאי" הזוהרי לראות בטייעא את מי שתפקידו לטעון, והיינו – חמר¹⁸⁸.

¹⁷⁸ ראה למשל: בבלי בבא-בתרא ע"ג ע"ב - ע"ד ע"א; סנהדרין ק"י ע"א.
¹⁷⁹ ראה למשל: בבלי שבת פ"ב ע"א; ק"י ע"ב; יומא פ"ד ע"א; בבא-בתרא ע"ג ע"ב.
¹⁸⁰ ראה למשל: בבלי תענית כ"ב ע"ב; בבא-בתרא ע"ג ע"ב - ע"ד ע"א.
¹⁸¹ ראה למשל בסיפור על "יוסי טייעא" (ח"יב מ"ה ע"ב), שם החברים מסתייגים ומתרחקים ממנו, עד שלבסוף "בדקו בתריה ואשכחו דבריה דבת אל נכר הוה ואבוא פסיל זרעא הוה" – משמע בחזקת יהודי הוא. כך גם משתמע באופן פשוט מכל "סיפורי הטייעא" בהם הטייעא מלמד את החברים מסודות התורה. בסיפור הינוקא (ח"ג קס"ו ע"ב) מכונה בכינוי זה אף רב המנונא בכבודו ובעצמו.
¹⁸² אכן, גם ה"ערבי" או ה"ישמעאלי" שבלשון חז"ל, לעיתים כולל גם את הוראת העיסוק. ראה: אנציקלופדיה עברית ערך "ישמעאלי", "ערבים". גם רש"י בפירושו על התלמוד פירש בחלק מן המקומות את ה"טייעא" כ"ישמעאלי סוחר": תענית כ"ב ע"ב ד"ה טייעא; מועד-קטן כ"ה ע"ב ד"ה טייעא; סנהדרין ס"ז ע"ב ד"ה טייעא; ק"י ע"א ד"ה טייעא.
¹⁸³ צ"ה ע"א.
¹⁸⁴ ח"יב קנ"ו ע"א.
¹⁸⁵ ח"ג קפ"ו ע"ב.
¹⁸⁶ ח"א ה' ע"ב.
¹⁸⁷ הקשר הזה מוכח גם ממקומות אחרים: ראה למשל: ח"ג כ"א ע"א: "עברו תרי טיעי וחמריהון טעיין מחמרא ומיכלא"; ז"ח (רות) פ"ג ע"א: "...ההוא טייעא דהוה טעין אבתרייהו", ועוד. על הזיקה בין שם העצם לפועל "טעין" עמד כבר שלום (זרמים עמ' 165). פושינסקי (שם) אמנם ניסה לפרש את "טעין" במובן של "דקר" (כמו "מטעני חרב", ישעיהו י"ד י"ט), - "...והכוונה היא שהטייעא היה מריץ את החמור ע"י דקירות קלות בעץ עשוי לכך המחווד בקצהו כדרך שהערבים מחמרים אחרי חמוריהם עד היום", אך גם אם נקבל את דבריו אין בזה כדי לערער את הזיקה המוכחת שבין שני הביטויים.
¹⁸⁸ הזיהוי בין ה"טוען" ובין החמר הוא פשוט ומבוסס על הצירוף השגור בלשון הזוהר "טעין חמריה (בתריה)", ומכאן גם "טעין אבתריהו)...". במשמעות של "מחמר". ראה למשל ח"א ו' ע"א - ז' ע"א (מספר פעמים); ח"יב צ"ה ע"א; קנ"ה ע"ב; ח"ג ר"א ע"א; קפ"ו ע"ב; רכ"א ע"ב ועוד.

זיהוי זה של הטייעא בסב"מ עם דמותו הספרותית של החמר מחזק את זיקתו אל הסיפור מן התלמוד הירושלמי על החמר המוריד בתפילתו את הגשם¹⁸⁹, אולם הוא דורש הנהרה נוספת ביחס למטען האידיאולוגי והדתי שהוא אוצר בתוכו. בספרות התלמודית והמדרשית נזכרים החמרים באופן שכיח ביותר¹⁹⁰, ומתוך חלק מן המאמרים הללו אנו למדים על הדימוי השלילי שדבק בבעלי מלאכה זו. המשנה במסכת קדושין ממליצה להתרחק מן העיסוק: "לא ילמד אדם את בנו חמר, גמל... שאומנותן אומנות ליסטים"¹⁹¹. בברייתא אחרת קובעים חכמים: "החמרים מהם רשעים מהם צדיקים"¹⁹², ולא נחה דעתם עד שהכריזו: "החמרין רובן רשעים"¹⁹³. לא אחת כשבקשו חז"ל להבהיר את היחס בין רב לתלמיד או בין חכם גדול לזוטרים ממנו, הם תיארו את הרב או את הבכיר כשהוא רכוב על החמור, ואת התלמיד הנחות במעמדו כשהוא מחמר אחריו¹⁹⁴. נראה שדווקא משום כך נבחרה לסיפור הורדת הגשמים הנ"ל דמותו של חמר - על מנת להעצים את הדרמה ואת ההפתעה, ולחדד את הניגוד שבין תדמיתו החיצונית ובין מעשה החסד שעשה. יתכן שזו גם הסיבה לכך שדמות זו שימשה בזוהר בכלל ובסב"מ בפרט כתחפושת של "הדמות הנסתרת".

אולם לדעתי, משמעות הזיקה שבין דמות החמר על חמורו ובין מוטיב הנסתרות וההחבאות שהוא מאבני היסוד של סיפור סב"מ כולו היא עמוקה יותר, ואת זה וגם את זה יש להבין כפרק מוקדם בהתגלות המשיחית. תהליך הפענוח והחשיפה של הסוד הוא, על-פי תפיסת הזוהר, בעל משמעות משיחית¹⁹⁵, וההופעה החידתית החבויה מסמנת את קדם-הגילוי. והנה, אחד המיתוסים הנפוצים בספרות התלמודית-מדרשית¹⁹⁶ ובימי הביניים¹⁹⁷ לתיאור ההופעה המשיחית הוא "עני ורוכב על חמור"¹⁹⁸, גם בספר הזהר רווח השימוש בדימוי זה¹⁹⁹, אך הגילוי המשמעותי ביותר לענייננו הוא זה של בעל תיקוני זהר שחשף את ההופעה הזו בדמות "עני ורוכב על חמור" כמה שאיננו אלא

¹⁸⁹ ראה לעיל עמ' 55.

¹⁹⁰ על החמר בספרות התלמודית ראה: איילי, פועלים ואומנים עמ' 116.

¹⁹¹ משנה קדושין ד' י"ד.

¹⁹² בבלי נדה י"ד ע"א.

¹⁹³ פסקה זו מצויה במשנה על-פי כת"י מינכן, אך היא איננה בכת"י קופמן ופרמה, ולא במשנה של הירושלמי בכת"י לידן, ושם היא בברייתא: "רוב חמרים רשעים" פ"ד הי"א ס"ו ע"ב. וראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 977.

¹⁹⁴ תוספתא חגיגה ב' א' ומקבילותיו בבבלי: חגיגה י"ד ע"ב; כתובות ס"ו ע"ב; ברכות ל"ג ע"ב; ערובין ס"ד ע"ב; פסחים נ"ג ע"ב ועוד.

¹⁹⁵ על המשמעות המשיחית של השגת סודות התורה וידעתה' הזוהר ובמחשבת ימי הביניים בכלל ראה: ליבס, המשיח, בעיקר עמ' 170-175.

¹⁹⁶ ראה למשל: בבלי ברכות נ"ו ע"ב; סנהדרין צ"ח ע"א (פעמיים); צ"ט ע"א; בראשית-רבה ע"ה ו'; צ"ט י"א; קהלת-רבה א' א' ועוד.

¹⁹⁷ על אינטרפרטציות ימיביניים של הדימוי ראה: אידל, דפוסים עמ' 254-256, ושם עמ' 255 הערה 14; שוורץ, הרעיון המשיחי עמ' 117-121.

¹⁹⁸ רעיון זה בנוי כמובן על חזון הנביא זכריה: "גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא ורכב על חמור ועל עיר בן אתנת" (זכריה ט' ט').

תחפוש: "טב מלגאו ולבושא דיליה ביש, דא איהו עני ורוכב על חמור"²⁰⁰. נמצא שהתבאותו של רב ייבא סבא מאחורי דמות הזקן²⁰¹ על חמורו נוסכת מימד משיחי באתגר החשיפה והגילוי של הסוד שאותו הוא, בעצם הופעתו החידתית, מציב בפני החברים.

לסיכום, נראים הדברים שדמותו של הסבא-הטייעא, המתגלה ומלמד סודות נסתרים, יונקת ממספר מוטיבים ראשוניים. דמות-היסוד היא דמותו הריאלית של הסבא האנונימי התלמודי שבאמתחתו תמיד תרומה של חידוש לא ידוע ממקור עלום. בזהר, כמובן, מדובר על חידושים מיסטיים. השימוש בדמות הטייעא התלמודי תורם לדמות זו ולסודותיה נופך אקזוטי, כמו גם הזיהוי של הסבא עם רב ייבא שהופעתו בתלמוד אפופה מסתורין בעיני בעלי הזוהר. הקשרים האסוציאטיביים לדמותו של אליהו הנביא המתגלה ול"גילוי אליהו" אמורים להעניק לדמותו של הסבא (בודאי בעיני הקורא-המקובל בן המאה הי"ג) את מימדיה המיסטיים, ובמידה מסויימת – גם המיתיים. ולבסוף – עיצובו של גיבור הסיפור כטייעא מושכת חוט נוסף של מתח, וצובעת את הופעתו לשם גילוי הסודות הכמוסים ביותר בצבעים משיחיים מעודנים.

¹⁹⁹ ח"א רל"ח ע"א; ח"ג רע"ה ע"ב (רע"מ); רע"ט ע"א; ז"ח (רות) פ' ע"ד.
²⁰⁰ תק"ז צ"ג ע"ב. כבר בתלמוד הבבלי ניתנה הדעת לבעייתיות שבתיאור זה של זכריה הנביא, ובעיקר לפער שבינו ובין חזונות אסקטולוגיים אחרים בהם דמותו של המלך המשיח מוארת באור זוהר: "אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב (דניאל ז') וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה, וכתוב (זכריה ט') עני ורכב על חמור, וכו' עם ענני שמיא, לא זכו עני ורוכב על חמור" (בבלי סנהדרין צ"ח ע"א). והנה, לעומת חז"ל שתלו את ההופעות השונות בהתנייה מסויימת, בעלי הזוהר, כדרכם הדיאלקטית, ראו בשני תיאורים אלו ביטוי להופעה הכפולה של המציאות – חיצונית ופנימית.

²⁰¹ אמנם ההעברה מדמות העני אל הזקן איננה מובנת מאליה, אולם מאידך סב"מ מכנה את עצמו במקום אחד עני ומסכן: "אי סבא עניא מסכנא היכי תפוק..." (ק"י ע"א). ואולי בתואר "עני" הוא מתייחס למהות הפנימית הטובה, עיין ביאור הגר"א שם וניצוצי זוהר שם ו'.

4. השיט, הים והתהום

אחד המאפיינים הייחודיים של סיפור העלילה בסב"מ נעוץ בשקיפותו המכוונת של תהליך היצירה ושל הלוך נפשו של היוצר "בשעת אמת". את ההתחבטויות המיוסרות, המוטיבציה האימפולסיבית והתהפוכות הקיצוניות במצב רוחו בוחר הסבא לשרטט במטאפורה של השיט. את עצמו מדמה הסבא לשייט בים הגדול, אשר נקלע, מתוך פזיזות וחוסר אחריות אל עין הסערה, ועתה מתקשה להיחלץ ממנה. כשהוא עומד מול מוראותיו של הים, קובל הסבא על קלות דעתו שהביאתהו לאן שהוא, אך תיכף ומיד הוא מתעשת ומאיץ בעצמו שוב להוסיף ולשוט על אף הסכנות. וכך, חוזר חלילה, במחזוריות של נסיגה והתקדמות, בלימה ופריצה, מיטלטל הסבא במסעו הסוער בין עצר ליצר.

אכן, פשר המסע חשוף וגלוי לעין – זהו "מסע הדרשה", או אולי מוטב לומר "מסע היצירה" של הסבא. על אופי היצירה בסב"מ אעמוד בהרחבה במקום אחר בהמשך העבודה²⁰². כאן אני מבקש לדון בעצם השימוש במטאפורה של השיט בים, ובאופן שבו תורם שימוש זה להנהרת עניינה של הדרשה.

דימויה של התורה לים מצוי במדרש :

...דבר אחר, זה הים גדול ורחב ידים זו תורה, שנאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים²⁰³.

אולם פיתוח רחב הרבה יותר של הדימוי, שקשה לטעות בזיקתו של הסבא אליו, אנו מוצאים כבר בספר החמישי של הדיאלוג האפלטוני "פוליטאה". במהלך הדיאלוג שם, בין סוקרטס לגלאוקון, כשהאחרון מנסה לחמוק מן השאלה שמציב בפניו בין שיחו הפילוסופי, וטוען: "ואמנם בחיי זיוס אין הוא דומה כדבר שנח לטפל בו". מעלה סוקרטס את המשל הבא:

²⁰² ראה להלן עמ' 304-312.
²⁰³ מדרש תהילים (בובר) ק"ד.

...אולם כך הוא: אם יפול אדם לתוך בריכה קטנה או למימי הגדול שבימים – גם כך וגם כך עליו לשחות...

ובעקבות הודאתו הכנועה של גלאוקון הוא ממשיך:

גם עלינו אפוא לשחות ולנסות שנציל את נפשנו **מקרב גלי הבעיה**, ואגב כך נקוה לדולפן שיטלנו על גבו, או לנס אחר שיצילנו²⁰⁴.

הדימוי הזה מוסיף לשמש את סוקרטס גם בהמשך הדיאלוג על-מנת לסמן נקודות ציון דרמטיות בדיון:

...זה היה אפוא כאילו גל אחד, שנוכל לומר כי כבר נמלטנו מפניו בדיונונו על חוק הנשים, וגל זה לא שטפנו כליל...

וכלל לא קטן... היה גל זה שמפניו נמלטת...

אולם... כשתראה את שלאחריו תאמר שהראשון לא היה גדול²⁰⁵.

לפתע פתאום... כאילו הסתערת על דברי, ואינך סולח לי שאני משתהה. שאולי אין אתה יודע, כי לאחר שבדי עמל נמלטתי משני הגלים הראשונים של אותם משברי הים המשולשים, הנך מביא עלי את הגדול והקשה שבכולם. שאם תראה ותשמע אותו, תסלח לי בכל לבך, שכן יסתברו לך מאליהם היסוסי וחששוני להשמיע דבר משונה כל כך, ולגשת אל חקירתו²⁰⁶.

המוטיבים הדומים של הים, ההתמודדות והדרמה המתחדשת במחזוריות מלמדים אכן על זיקה של סיפור הסבא לדיאלוג היווני, אולם יש לשים לב היטב להבדלים המאלפים. בניגוד לגלאוקון שעל-פי המטאפורה האפלטונית נופל אל המים, או אולי "נהדף" אל המים מכח קושייתו של סוקרטס, הסבא בסיפור סב"מ נכנס אל המים מעצמו – אכן מתוך החלטה שמאחר יותר תחשב בעיניו לפזיזה, אך ללא כל כפייה חיצונית. נדמה שהבדל זה הוא בעל משמעות עקרונית, באשר

²⁰⁴ כתבי אפלטון חלק ב' עמ' 334-335.

²⁰⁵ שם עמ' 340.

הוא מבחין בין הדיאלוג הפולמוסי המאפיין את פוליטיאה, ובין הדרשה הזוהרית, שאמנם גם היא רגילה בז'אנר הדיאלוגי, אולם מנוע היצירה איננו תלוי בה. היצירה היא דחף פנימי ארוטי ולא כורח חיצוני. גם אם היוצר הזוהרי קרוע בין דחפים שונים והפוכים, שניהם גם יחד נובעים מתוכו ומחוללים בו את המתח הדיאלקטי המסעיר את נפשו. מסיבה זו גלאוקון איננו מתייסר או מתלבט, אלא מתמודד עם הסיטואציה שאליה הוטל בעל-כרחו. לעומתו הסבא זקוק באופן מתמיד לחיזוקים להמשך דרכו המשייטת. יתר על כן, מדבריו של הסבא נראה שהאופציה לשוב מעולם לא נחסמה בפניו²⁰⁷, ואם הוא איננו עושה בה שימוש, אין זאת אלא מפני דחף היצירה הדוחק בו להמשיך קדימה. את ההבדל בין שתי היצירות, אם-כן, נוכל לראות בכך שבדיאלוג האפלטוני ממחיש הדימוי של השיט בים את **חובת** הנאמנות ליושר האינטלקטואלי, בעוד שבסב"מ הוא משקף את **דחף** היצירה הבלתי נלאה, ושקרב להיות גם בלתי נשלט.

אולם אם נחפוץ למצות את הערך המטאפורי של השיט בים בהקשר זה של הדרשה, עלינו לחתור אחר זיקות עמוקות עוד יותר אל המסורת המיתית העתיקה. רמז להשפעה כזו נוכל לקלוט מתוך אחד מביטויי ההתחבטות של הסבא: "סבא סבא, הא אמינא דעאלת בימא רבא בלא חבלין ובלא דגלא"²⁰⁸. הסבא מייסר כאן את עצמו על חוסר האחריות בעצם הכניסה לסיטואציה המסוכנת של הדרשה היצירתית. והנה, תמונה זו של הספינה השטה ללא אמצעים מצויה כבר במסורת המאוחרת של האגדה היהודית. כך, מסופר ב"צוואת נפתלי" על חלומו של נפתלי בו הוא רואה - "...והנה אניה גדולה הולכת בלב ים בלא מלח ובלא איש"²⁰⁹. תיאור קרוב לכאן עוד יותר אנו מוצאים במדרש הקרוי "אגדה בבני יעקב" - "...כמין ספינה אנו רואים שהולכת בים בלא חובל ובלא מנהיג..."²¹⁰, ונראה שהזיקה הלשונית בין "חובל" כאן ל"חבלין" בסב"מ איננו אקראית²¹¹. והנה, מסתבר שלמוטיב זה שורשים עתיקים עוד יותר, והוא מופיע כבר בסיפור המסופוטמי הקדום "עלילות גלגמש". במהלך עלילת מסעו של גלגמש אל אתנפשתים, כשבשיאו של מסע זה עליו לחצות את הים, הוא שובר בזעמו את כלי האניה, וכך, כשהוא קרב אל היעד, צופה

²⁰⁶ שם עמ' 363.

²⁰⁷ ראה, למשל, צ"ח ע"ב: "...אית לך לשטטא ולנפקא מתמן...", וכן ק' ע"ב: "...אי סבא, אי סבא, לא אית לך לאהדרא לאחורא, בעדנין אלין לא הוית ולא אתרגילת לאתחלשא בתוקפך", וק"ד ע"א: "...והשתא כיון דאנא ביה, אית לי לשטטא בכל סטריין ולנפקא מניה".

²⁰⁸ ק' ע"א.

²⁰⁹ בתי-מדרשות חלק אי עמ' קצ"ד-קצ"ה.

²¹⁰ שם עמ' ר.

²¹¹ וראה גם ק"ב ע"א: "ומאן דנסיב ארמלתא כמאן דעאל בימא ברוחין תקיפין בלא חבלין, ולא ידע אי יעבור בשלם אי יטבע גו תהומי", ועוד בח"ב רמ"ג ע"ב: "מהכא נפקי כל אלין מחבלין דשטיין בעלמא...".

אתנפשתים באניה השטה "בלא תורן ובלא תבלים"²¹². הביטוי הזה קרוב עוד יותר לתיאור שבסב"מ, ולמעשה כמעט זהה לו (בהנחה ש"דגלא" הוא "תורן").

ניתוח מדוקדק של "חויית השיט" בסב"מ מלמד שהקשרים בין הדרמה הזוהרית ובין המיתוס המסופוטמי – והעברי – הקדום אינם מסתכמים בהשפעה ספרותית של מוטיבים, והם מהותיים הרבה יותר. כשאנו עוקבים אחר תהפוכות נפשו של הסבא אנו למדים שפחדיו מתמקדים, למעשה, באיום מוגדר וקונקרטי:

מה תעבד, אי תימא דתיסלק לעילא לא תיכול, אי תימא דתיחות לתתא, הא עמקא דתהומא רבא, מה תעביד... דהא ידעת דברנש אחרא בכל דרא דא לא עאל בארבה בעמיקא דא דאנת תמן...²¹³

ובהמשך, מתברר לו אכן, כי אשר יגור בא לו:

בכה ההוא סבא ואמר, אי סבא סבא, ולא אמינא לך דעלת בימא רבא, השתא אנת הוא גו תהומי רברבין...²¹⁴
פוק סבא מגו תהומי לא תדחל...²¹⁵

התהום האימתני הוא מוטיב מיתולוגי עתיק²¹⁶. כבר בתנ"ך נזכר הענין במקומות רבים בזיקה לסיפור כיבוש ודיכוי הים על-ידי האל²¹⁷. הים הוא, אם כן, הכח המיתי הקדום, העצור ובלום במאמר האל, שלולא כן היה שב לקדמותו ושוטף את העולם כולו. כך אנו מוצאים גם בתלמוד:

²¹² עלילות גלגמש עמ' 104.

²¹³ קי עייב.

²¹⁴ קי"ג עייב.

²¹⁵ קי"ד עייב.

²¹⁶ ראה: היינימן, מי התהום עמ' 27, הערה 16 ובהפניות שם.

²¹⁷ למשל: "עורי עורי לבשי עז זרוע ה' עורי כימי קדם דרות עולמים הלוא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין. הלא את היא המחצבת ים מי תהום רבה" (ישעיהו נ"א טי-י). "תהום כלבוש כיסיתו על הרים יעמדו מים, מן גערתך ינוסון מן קול רעמך יחפזון, יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם, גבול שמת בל יעבורון, בל ישובון לכסות הארץ" (תהלים קי"ד וי-ט).

אמר ריש לקיש, בשעה שברא הקב"ה את הים, היה מרחיב והולך עד שגער בו הקב"ה

ויבשן²¹⁸.

ובסגנון ציורי יותר מובא הענין במדרש האגדה המאוחר:

...היה כל העולם מלא מים במים והארץ שקועה במים, אמר הקב"ה ותרעה היבשה, אמרו

המים הרי העולם אנו מלאים ועד עכשיו צר לנו, להיכן אנו הולכין, יהי שמו מבורך. בעט

באוקיינוס והרגו שנאמר (איוב כו) בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב...²¹⁹.

מהו אותו "תהום"? לתהום המקראי מספר הוראות. לעיתים הכוונה היא לים הקדמון, ולפעמים לאל הים (או בלשון חכמים "שר הים"). בפרקים הקשורים לבריאה מדובר בדרך-כלל על המים התת-קרקעיים או מקור הנביעה של המים, ובמקרים רבים – בהקבלה ניגודית ל"שמים"²²⁰. כאשר מימיו משופעים במידה נכונה, נחשב התהום למקור של ברכה: "ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה, בדעתו תהומות נבקעו ושחקים ירעפו טל"²²¹. אף יעקב, לפני מותו, מברך את בנו האהוב יוסף: "...ברכות שמים מעל, ברכות תהום רובצת תחת"²²². אולם אם חס ושלוש ניטל הרסן והתהום מנביע את מימיו ללא הגבלה וויסות, הופכים הם להיות לסס המוות – לכח כובש, מהרס ומחריב את העולם כולו. על הדרך שבה התחולל המבול אנו קוראים: "...ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו"²²³, ובמקביל מתואר סיומו של המבול כעצירה ובלימה: "ויסכרו מעינות תהום רבה וארובות השמים"²²⁴. למעשה, זיקתו של סיפור המבול לסיפור הבריאה, הקודם וסמוך לו, מלמדת ש"שחרור" התהום איננו אלא שיבה אל התהום ובוהו, אל העולם שקודם הבריאה בו רוח אלהים מרחפת רק "על פני המים" ואיננה מכניעה אותם²²⁵.

²¹⁸ בבלי חגיגה י"ב ע"א.

²¹⁹ שמות-רבה ט"ו. וראה גם פרקי דר' אליעזר ח'. על מיתוס התהום במסורת היהודית ראה עוד: קסוטו, מאדם עמ' 23-21; ליבס, ספר יצירה, עמ' 173-174 ובהערות שם; פדיה, תמורות; גושן-גוטשטיין, מיתוס עמ' 66-70.

²²⁰ בהקשר זה יש להעיר עוד על הזיקה הידועה שבין ה"תהום" לאלה המסופוטאמית תאמת – ההתגלמות האלהית של הים הקדמון המפלצתי.

²²¹ משלי ג' י"ח-י"ט.

²²² בראשית מ"ט כ"ח.

²²³ בראשית ז' י"א.

²²⁴ בראשית ח' ב'. ואכן, גם סיפור המבול עצמו הוא גם חלק מן החיבור המסופוטאמי הנ"ל "עלילות גלגמש", מה שמאשש עוד יותר את הזיקה של סב"מ לחיבור זה.

²²⁵ עוד יש לשים לב שבסב"מ מופיע התהום, לא אחת, גם בצורת רבים – "תהומים" או "תהומי רברבין" (ראה למשל ק"ג ע"ב, ק"ד ע"א). יתכן שצורה זו מושפעת מן ההעצמה הלירית שבשירת הים "תהומות יכסימו". אולם גם לכך יש שורש בספרות האוגריתית הקדומה, בה מופיע התהום בצורתו הזוגית כ"תהומתם", ובהקבלה ל"שמים". נראה לי

באגדה התלמודית נזכר התהום בסיפור כריית השיתין של בית-המקדש על-ידי דוד :

בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא, אמר דוד : מי איכא דידע אי שרי למכתב שם חספא ונשדיה בתהומא ומנח? ליכא דקאמר ליה מידי. אמר דוד, כל דידע למימר ואינו אומר - יחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו - על אחת כמה וכמה. אמר ליה שרי. כתב שם אחספא, ושדי לתהומא, ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי. כי חזי דנחית טובא, אמר : כמה דמידלי טפי מירטב עלמא. אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי, ואוקמיה באלפי גרמידי²²⁶.

מן המקור הזה ניתן להתרשם, כאילו במהלך החפירות פגע דוד במקרה במי-התהום. אולם במסורת הארץ-ישראלית נפתח הסיפור באופן שונה, שאין בו מקום לספקות :

בשעה שבא דוד לחפור תימליוסים של בית המקדש חפר חמש עשר מאוון דאמין ולא אשכח תהומא ובסופא אשכח חד עציץ ובעא מירמיתיה, אמר ליה לית את יכיל...²²⁷.

כאן דוד "לא אשכח" – היינו : לא מצא את התהום, ומשמע שאותו הוא חיפש, ושהוא-הוא היה משאת נפשו בחתירתו²²⁸. סיפור זה ממחיש היטב את המתח שבין האמביציה האנושית לבוא במגע עם הליבה המיתית הבתולית של היקום²²⁹ (ולבנות ממעל לה את הקודש) ובין הרתיעה והחשש משחרור הכח האימתני העצור בה. האימה מפני הכאוס המאיים על הבריאה כולה הוא-הוא הסכר, בנפשו של האדם, בפני יצר הכיבוש המפעפע בו.

שחתואר "רבא" או "רברבי" המתלווה ל"תהום", שהוא תרגום של הביטוי "תהום רבה", בא במכוון על מנת להעתיק בדרך אסוציאטיבית את מיתוס הבריאה (והחורבן) אל רקע דברי הסבא.

²²⁶ בבלי סוכה נ"ג ע"א-ע"ב.

²²⁷ ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב, כ"ט ע"א.

²²⁸ כך גם משמע במדרש שמואל כ"ו : "חפר דוד לעמוד על משתיתה של ארץ... וכיון שחפר דוד אלף וחמש מאות אמה מצא בה חרש, אמר כל יגיעה זו שיגעתי ואח"כ מצאתי חרש...". אמנם כאן הזיהוי בין "משתיתה של ארץ" לתהום אינו ודאי. וראה עוד את נוסחת ספר המעשיות לסיפור זה. סי' 155 עמ' 113. על תולדותיו וגלגוליו של הסיפור ראה : ליבס, ספר יצירה, עמ' 180-189.

אל היתהום חותר (תרת-משמע) גם הסבא. אלא שהוא, שלא כדוד, מעתיק את עצמו אל תוך הסביבה המיתית²³⁰ – אל "הים הגדול", ובין גליו הוא מיטלטל בין היצר הסוחף אותו אל מעמקי היתהום, ובין הפחד המקפיא המסיג אותו אחור:

סבא סבא, מה עבדת, טב היה לך שתיקא, סבא סבא, הא אמינא דעאלת בימא רבא בלא חבלין ובלא דגלא, מה תעביד... אי תימא דתיחות לתתא, הא עמקא דתהומא רבא, מה תעביד. אי סבא, לא אית לך לאהדרא לאחורא... השתא סבא, הואיל ואנת תמן לא תחלש בתוקפך, לא תשבוק כל אורחן למשטטא לימינא ולשמאלא, לארכא ולפותיא, לעמקא ולרומא, לא תדחל²³¹.

הגיבור-השייט ער באופן מפוכח ביותר לסיכון שבצלילה לתהומות, אולם איננו מסוגל לכלוא את הדחף-סחף לבוא גם במחוזות הללו.

את מסעו של הסבא בלב-ים אי-אפשר לנתק גם מתוכן הדרשות, ומן העניינים בהם היא עוסקת. ראשית, יש לשים לב שתיאור השיט איננו כובש את כל הסיפור. בעל סב"מ עושה בו שימוש מושכל בין שני גבולות ברורים ובעלי משמעות בתוך סיפור המסגרת. ההופעה הראשונה של מוטיב הים היא בדף צ"ח ע"ב, ואילו בדף ק"ט ע"ב מזהיר הסבא מפורשות על "עלייה" מתוך הים: "אי סבא, עד השתא הוית בעמקי ימא, והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא...". והנה, חלוקת החיבור לפרקיו משקפת באופן חד-משמעי ומאיר עיניים את העובדה ששתי נקודות הציון הללו תוחמות גם את "פרקי הגלגול" בסב"מ²³². לא מקרי הוא שמיד בעקבות קריאתו של הסבא לעצמו לראשונה "לשטטא ולנפקא מתמן" הוא פותח את דרשתו הבאה במילים "אם אחרת יקח לו, כמה גלגולין עתיקין הכא דלא אתגלון עד האידנא". מסתבר, אם-כן, שמה שמטלטל את הסבא

²²⁹ היא התשוקה "לעמוד על משתיתה של ארץ", כלשון מדרש שמואל הנ"ל, או בלשונו של "ספר המעשיות" שם: "...שהייתי סבור שאמצא מקום טהור שלא נגע בו אדם".

²³⁰ אופיו המיתי של המסע משתקף גם מבעד להפניות ותזכורות המשולחות לרשב"י: "...אבל כד תהוון מטאן לגביה אמרו ליה ואדכרו ליה יומא דתלגא כד זרענא פולין לחמשין ותרין גוונין..." (ק"ד ע"א), וראה עוד בסגנון דומה צ"ז ע"ב וק"ט ע"א. הביטוי "יום השלג" וכן המספר "חמשין ותרין" הרומז ל"בן" (ראה, למשל, פירוש זהרי-חמה שם) מכוונים ללא ספק לדרשה המיתית על בניהו בן יהוידע בהקדמת הזוהר: "בן איש חי דא צדיק עלמין, רב פעלים מארי דכל עובדין וכל חילין עלאין, בגין דכלהו נפקי מניה, רב פעלים אילנא רב ויקירא, רב מכלא... מקבצאל דרגא עלאה סתימאה" (ח"א ו' ע"א). "יום השלג" הוא יום המלחמה, הוא יום "הדין העליון". רשב"י נקרא כאן להיזכרות, להתכוונות אל "עבר מיתני" שבה נטלו הסבא והוא חלק בצוותא. היזכרות זו היא מעין היזכרות אפלטונית, כמותה אנו מוצאים גם במסורת התלמודית (ראה למשל בבלי נדה ל' ע"א). אך עיקרו של דבר – הסבא קורא כאן לרשב"י לחבור אל ערוץ היצירה שלו, להעתיק את זירת ההתרחשות הדרשנית אל הספירה המיתית.

²³¹ ק' ע"ב.

אל המחזות המיתיים הקמאיים הוא העיסוק בתורת הגלגול. כי במהותו של דבר, החתירה אחר גלגוליה הקודמים של הנפש מונעת על-ידי אותו דחף עצמו הסוחף את האדם אל מי-התהום הכאוטיים שקודם הבריאה. החיפוש הבלתי נלאה אחר הסובסטנציה הפרה-אקסיסטנציאלית הוא המכנה המשותף לפעולת הכרייה של השיתין על-ידי דוד ולצלילתו של הסבא במימי הגלגול. הסבא מעתיק את הפרדיגמה המיתית מן ההקשר הקוסמולוגי אל הפסיכולוגי. התהומות שהסבא צולל לתוכן הן, למעשה, תהומות הנפש²³³.

מבעד לפריזמה שהוצעה כאן לבחינת הסיפור, מוארות לעינינו נקודות-הציון הדרמטיות בדרך ההתקדמות וההתפתחות של המסע בים. לשיאו מגיע המתח, כאמור, בפרק שבו מגיע הסבא ממש אל התהום עצמו, ופעמיים, בסמיכות מקום, הוא נבעת בטרם נסיקתו: "...השתא אנת הוא גו תהומי רברבין...", "פוק סבא מגו תהומי לא תדחל..."²³⁴. והנה, בדיוק כאן ניתן לסמן תפנית גם במהלך הדרשה. תוך כדי העיון בשאלות היוחסין המסובכות של בית יהודה ובית דוד, מציע הסבא אפיק חדש לפשר הענין ולפיו קורותיה של משפחת יהודה ומשפחת בית דוד אינם אלא השתקפות של תולדות האלהות. בחלקו הראשון של פרק ט"ו הוא מתאר את עובד, דוד וישי כמי שמתקנים את האילן ועולים בו. ובהמשך, רואה במותם של ער ואונן התרחשות מיתית, הנובעת מן הצורך לבלות את המלכות כדי לצרף אותה מן הרע שבה. דומה שזהו התהום עצמו, או אולי "תהום התהומות" הקשה מנשוא – העתקתו של מוקד העיון בתורת הגלגול מן ההקשר הפסיכולוגי אל התיאוסופי. האימה מפני העיסוק בגלגול בתוך האלוהות – הוא מוקד המשיכה והוא גם מוקד ההרתעה של הגיבור הנועז בסב"מ.

²³² פרקים ט"ז-י"ז.

²³³ ושמא נוכל להעלות את הסברה שהמסע כולו מדמה תנועה של שיבה אל הראשית הביולוגית – אל הרחם, והמים אינם אלא מי-השפיר.

במהלך הרצאתו הארוכה של הסבא ובצד הדימוי העצמי של השייט בלב-ים, הוא עושה שימוש גם במטאפורה של הקרב והמאבק. כשהוא מתקשה להסביר פסוק מסויים הרי הסבא בעיני עצמו נרדף על-ידי הפסוק - "...הא האי קרא רדיף אבתרך ונפיק מבתר כתלא כאילה בחקלא מדלג דלוגין אבתרך תליסר דילוגין דליג אבתרך ואדביק לך"²³⁵. הסבא מנהל קרבות מרים כנגד ה"קרא" וגם כנגד הים וההרים²³⁶. גם שלמה וגיבוריו אינם מרתיעים אותו והוא ניצב לעומתם נכון לעימות²³⁷. ולבסוף, אף הנחש מבקש להתגרות בו ואיננו יכול לו²³⁸. התואר שהסבא מתהדר בו הוא "גיבר תקיף"²³⁹, ובהקשר זה הוא לא חוסך מעצמו סופרלטיבים. בהמשך הוא מפליג בגבורתו ומכנה את עצמו "גיבר תקיף בגוברין"²⁴⁰, ולא נחה דעתו עד שהוא מעיד על עצמו שהוא "גיבר תקיף דלא הוו כמה גיברין לגביה כלום"²⁴¹. הוא מתגאה בעברו עטור התהילה, וכמה פעמים אף מזכיר לעצמו את נצחונותיו המרשימים לבדו על שלושה עשר גיבורים שכל אחד מהם עוד בטרם יאכל עשוי להכריע אריה²⁴². אולם כשם שהתיאור הסוחף של השיט לא הדחיק את קשייו של יורד הים, גם המטאפורה ההירואית הזו איננה מחפה על מצוקותיו של הלוחם - על תחושות היראה והחלחלה אל מול צבאו וחילותיו של שלמה²⁴³, על הפחד מפני מי שנחבא מאחורי הסלע²⁴⁴, על החשש מפני התבוסה המשפילה²⁴⁵, ועל חוסר האונים של מי שמוטל כבול עץ לפני השער ודוחק אותו בכוחותיו האחרונים ברגליו²⁴⁶. וכמו השייט, גם הלוחם נחלץ בכוחותיו הוא מן האימה המשתקת להמשך בדרכו. בחתימתו של הסיפור זוכה הלוחם המותש גם להכרה בערכו, כאשר רשב"י בכבודו ובעצמו מאדיר את גבורתו ומכנה אותו: "גיבר תקיף דלא הוו כמה גיברין לגביה

²³⁴ קייג עייב – קייד עייא.

²³⁵ קייט עייא-עייב.

²³⁶ קייט עייא

²³⁷ קיי עייא-עייב

²³⁸ קייב עייא

²³⁹ קייט עייא.

²⁴⁰ קיי עייא

²⁴¹ קייא עייא.

²⁴² קייט עייא, וראה גם ציח עייא וקי עייב.

²⁴³ קיי עייא.

²⁴⁴ קיי עייב.

²⁴⁵ ראה למשל קיי עייא: "...אי הכי ינצחון לך ותערוק מן חקלא כל בני עלמא ירדפון אבתרך ולית לך אנפין

לאתחזא קמי בר נש לעלמין...".

²⁴⁶ קייט עייא.

כלום"²⁴⁷. בפרק זה אני מבקש לברר את משמעו של הביטוי הספרותי הזה, את הדרך שבה הוא מביע את הלך רוחו של הסבא, ואת הקשרים שבינו ובין תוכן הדרשה.

והנה, בדיקה מדוקדקת תוכיח כי אף שדמותו של הסבא כגיבור מתוחה על רקע היצירה כולה, היא "מופעלת" ומנהלת קרבות רק משלב מתקדם בסיפור – לא לפני דף ק"ט. עיון נוסף יגלה שהסבא הופך להיות גיבור באותו שלב בדיוק בו הוא חדל להיות שייט בים. רוצה לומר, ניתן להצביע כאן על נקודת התפנית שבה בוחר בעל היצירה להמיר את דימוי השיט בדימוי הקרב. למעשה, הסבא עצמו מסב את תשומת לבנו לענין כאשר הוא מבהיר לעצמו: "אי סבא עד השתא הוית בעמקי ימא והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא"²⁴⁸. אמנם, כדרכה של יצירה חיה המעבר איננו חד. גבורתו של הסבא פולשת כבר קודם לכן אל רקע "פרקי השיט", ומאידך הוא מצהיר בפירוש שגם מכאן ולהבא הוא לא יניח ידו מן המסע בים – "השתא אית לך לאגחא קרבא בעמקי ימא ובהנהו טורין..."²⁴⁹. מכאן שגם בשדה הקרב יש בדעתו להוסיף ולאחוז עוד מעט במשוטיו. אולם על פני הרצף הרחב של התפתחות היצירה אין שום ספק שהביטוי הספרותי של מסע הדרשה מתחלף כאן ומשתנה באופן מהותי.

ההתפתחות הספרותית הזו כלל איננה מקרית. העובדה שהסבא רואה עצמו מעתה כלוחם ולא כשייט משקפת שינוי והתעצמות בתודעה העצמית שלו כדרשן וכיוצר. ובאמת בתואי התקדמותה של הדרשה ניכרת כאן נקודת-מפנה במגמתה, באופייה וברמת המתח בו היא רוויה. אם עד כה שקע הדרשן במסע עיוני להבנת עניין הגלגול על היבטיו הקשים והפרובלמטיים ביותר, כאן שב הסבא בסערת נפש מתחדשת אל שאלת המוצא של החיבור כולו – אל חידת מות התינוקות שמטלטלת את נפשו. את הבעייה הזו מעלה הסבא בכאב, במרירות, ואף במידה לא מבוטלת של התרסה. כאן הסבא איננו נושא ונותן אלא קובל, לא חוקר, כי אם זועק – על התינוקות המתים בלא עוון, על העוול שבעושק הנשמות, את כאבו של עשו העשוק, ואף למרירות של הסטרא-אחרא בכבודו ובעצמו ניתן כאן ביטוי אמפטי. דרשותיו של הסבא מכאן ואילך הם אכן תובעניות ולוחמניות, והדבר, כמובן, נותן את אותתיו גם במימד הפואטי של היצירה.

²⁴⁷ קי"ד ע"א.
²⁴⁸ קי"ט ע"ב.

את ההשראה למטאפורה של הקרב יש לראות בודאי כבר בספרות התלמודית, שתיארה את תלמודם של חכמים כ"מלחמתה של תורה"²⁴⁹, ואת החכמים עצמם כ"בעלי תריסין"²⁵⁰. גם כאשר התייחסו חכמים לגבורתם של גיבורי המקרא, הם פירשו לא כגבורה פיזית אלא כמי שחילם בבית המדרש²⁵¹. את הדברים הללו, מסתבר, אי-אפשר לנתק מן המציאות הריאלית של המתח והתחרות בתוך בית המדרש התנאי והאמוראי²⁵². מכאן גם החידוש הלשוני, כשבלשון חז"ל אנו מוצאים לראשונה את השרש נ.צ.ח. בהקשר של מאבק פולמוסי ולא רק פיזי. הזוהר במקומות רבים, ובעיקר בחטיבה האפית, מנצל את הדימוי הזה, וכדרכו הוא מפרק את המטאפורה לתמונה מוחשית ססגונית, ויוצק אותה לתבנית עלילתית. דוגמא בולטת לכך היא סיפור הינוקא²⁵³, בו מסופר על בני החבורה הנקלעים לביתו של הינוקא, והלה מזמין אותם ל"דו-קרב" דיאלוגי בסתרי תורה:

אמר, חכימין קדישין תבעו נהמא דתפנוקי בלא קרבא ופתורא דמאני קרבא, או נהמא דקרבא, או תבעון לברכא למלכא בכל מאני קרבא, דהא פתורא לא אסתליק בלא קרבא. אמר ר' אלעזר, ברא רחימא חביבא קדישא הכי בעינן בכל הני זיני קרבא, אשתדלנא בהו וידעינן לאגחא בחרבא ובקשתא וברומחא ובאבנין דקירטא, ואנת רביא עד לא חמית היך מגיחין קרבא גוברין תקיפין דעלמא. חדי ההוא ינוקא אמר, ודאי לא חמינא, אבל כתיב אל יתהלל חוגר כמפתח, אתקינא פתורא בנהמא ובכל מה דאצטריך. א"ר אלעזר, כמה חדו אית בלבאי ברביא דא, וכמה חדושין יתחדשון על פתורא דא, ועל דא אמרית דידענא דזגי פעמונא רוחא קדישא הוו אזלין בה. אמר ההוא ינוקא, מאן דבעי לנהמא על פוס חרבא ייכול. חדי ר' אלעזר, אהדר וקריב ינוקא לגביה, א"ל, בגין דשבחת גרמך אית לך למיגח קרבא בקדמיתא ואנא אמרית בקדמיתא דקרבא ליהוי בתר אכילה, אבל השתא מאן דבעי סולתא תולה מאני קרבא בידוי. אמר ר' אלעזר, לך יאות לאחזאה מאינון מאני קרבא

²⁴⁹ ראה, למשל, בבלי סנהדרין מ"ב ע"א: "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה. אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, במי אתה מוצא מלחמתה של תורה, במי שיש בידו חבילות של משנה". וראה עוד קידושין ל' ע"ב: "אשרי הגבר אשר מלא את אשפתו מהם לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער. מאי את אויבים בשער, אמר רבי חייא בר אבא, אפי' האב ובנו, הרב ותלמידו, שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אויבים זה את זה". וברוח זו נאמר על תלמידי חכמים שבבבל שהם "מתחבליים זה לזה בהלכה" (בבלי סנהדרין כ"ד ע"א). תודעה מפותחת של זיקה בין המסמן למסומן באה לידי ביטוי בתלמוד הבבלי שבת ס"ג ע"א (והעמידני על כך פרופ' י. ליבס): "מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו? דכתיב חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך. אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא: האי בדברי תורה כתיב. אמר ליה: אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

²⁵⁰ ראה למשל בבלי ברכות כ"ז ע"ב, בכורות ל"ו ע"א. רש"י פירש שם בברכות "חכמים המנצחים זה את זה בהלכה". ואכן "תריסין" הם כלי מלחמה, ראה משנה סוטה ח' א'.

²⁵¹ ראה: בבלי חגיגה י"ד ע"א; מגילה ט"ו ע"ב; במדבר-רבה י"א ג'; י"ג י' ועוד.

²⁵² על כך ראה בהרחבה: אורבך, חז"ל עמ' 557-564.

דילך. פתח ההוא ינוקא ואמר... א"ר אלעזר, אף על גב דהוה לן למשמע, הכא אית לן למימר ולדרכא קשתא. אמר ההוא ינוקא, הא מגנא לקבלא גירא... א"ר אבא, ודאי שנא דחרבא לגבך. אמר ההוא ינוקא, ודאי אתקפנא במגן וצינה לאגנא מניה...²⁵⁴.

אמר ההוא ינוקא, ודאי הא ידענא דמאני קרבא דילך טבין אינון, אתדכר מנהון ולא תנשי לון, ודאי גבורה דבר נש דאגח קרבא ברומחא וחרבא איהו, אבל מהו גיבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו. א"ר אלעזר, הא אמרית. אמר ההוא ינוקא, הא ידענא דחילא דדרועא דילך אתחלש, השתא איהו עדנא דלא לאמתנא אלא לאלקאה בקירטא אבנא בתר אבנא²⁵⁵.

הדימוי המפותח הכובש את הסיפור כולו ממחיש את אוירת המתח שבין החברים ובין הינוקא. הם מותחים את הקשת ומשלחים חץ, ואילו הוא מציג כנגדם את מגיניו. ביטוי בוטה וחריף לרוח ההתנצחות שבבית המדרש אנו מוצאים גם במדרש הנעלם:

פתח רבי אלעזר פומיה ואמר, אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך. וכי גאותן של ישראל חרב הוא, לא. דהא החרב לעשו אתייהיבת, דכתיב ועל חרבך תחיה, אבל ישראל לא. אלא הכי שמענא מאבא, דאלין אינון ת"ח, דכד שמעין מלה ולא אתיישב בלבהון, דאינון מגיחין דא עם דא, ובעיין לקטלא דא לדא²⁵⁶.

אלא שבניגוד לרוח המיליטריסטית הזו, הרושם הכללי העולה מספר הזוהר שונה בתכלית. שלא כבבית-המדרש התלמודי, על חבורת הזוהר חופפת בדרך-כלל רוח של אהבה ודבקות, ועניין זה אף מתעצם בכמה מאמרים זוהריים לכדי ערך עליון ומכונן בבית-המדרש של רשב"י²⁵⁷. ואכן, לא אחת ניכרת בזוהר נטייה הפוכה-משלימה הבאה לעדן את המטאפורה של הקרב. במקום אחד מבהיר הזוהר:

²⁵³ חייג קפ"יו ע"א – קצ"ב ע"א.

²⁵⁴ שם קפ"ח ע"ב - קפ"ט ע"א.

²⁵⁵ שם ק"צ ע"ב - קצ"א ע"א.

²⁵⁶ ז"ח י"ד ע"א.

²⁵⁷ על האהבה והדבקות בתוך חבורת הזוהר ראה בהרחבה: ליבס, המשיח עמ' 157-165: הנ"ל, זוהר וארוס עמ' 109-

הנה מה טוב ומה נעים. אלין אינון חברייה, בשעתא דאינון יתבין כחדא ולא מתפרשן דא מן דא, בקדמיתא אתחזון גברי מגיחי קרבא דבעו לקטלא דא לדא, לבתר אתהדרו ברחימותא דאחור²⁵⁸.

הרי לנו שתי תשובות בדבר. ראשית, בסופו של הקרב מובטחת האהבה והאחור²⁵⁹. יתר על כן, אף בתחילה הם רק מראים עצמם ("אתחזון") כעוינים זה את זה, ובאמת אין שם איבה כלל. במקום אחר מציע הזוהר תפיסה אחרת, מעמיקה יותר, של הקרב, ובכך הוא מצביע למעשה על רפיסותה של המטאפורה:

כל קרבין דעלמא קטטה וחרבנא וכל קרבין דאורייתא שלמא ורחימותא, הדא הוא דכתיב על כן יאמר בספר מלחמות יי את והב בסופה, כלומר אהבה בסופה, דלית לך אהבה ושלמא בר מהאי²⁶⁰.

לאמור, מה שנראה מלבר מלחמה וקטטה הוא בעצם, במהותו, אהבה גדולה.

אך למעשה, ככל שאנו מעיינים במכלול השימושים שעושה הזוהר במטאפורה של הקרב, מתברר יותר ויותר שהקונפליקט הזוהרי בדרך-כלל אינו בין תלמידי החכמים ש"נעשים אויבים זה לזה", אלא בינם ובין העניין שעולה על שולחנם. לא ניתן להסביר אחרת את ההזדמנויות הזוהריות השונות, בהם נקראים גיבורי הזוהר לחגור את כלי נשקם, בסיטואציה נטולת מתח תחרותי או עיוני ברמה הפרסונלית. פעם אחת נקרא רשב"י לחגור את כלי מלחמתו כדי לגלות סודות²⁶¹, ובמקום אחר רשב"י עצמו הוא המזעיק ומשביע את אליהו: "...דחא קרבא סגיא אודמן"²⁶². כאן כמו כאן ההקשר הפולמוסי שהיה לכאורה מתבקש נעדר לחלוטין. הדוגמא הבולטת והחשובה ביותר לתודעה הזו של הקרב היא קריאת הזימון המפורסמת להתכנסות לאידרא-רבא, המופנית לחברים מפי רשב"י:

²⁵⁸ חייג נייט עייב.
²⁵⁹ כאן ניכרת בעליל השפעת המאמר התלמודי, בבלי קידושין ל' ע"ב שהובא לעיל הערה 249.
²⁶⁰ חייב ניו עייא.
²⁶¹ חייג קייע עייא.
²⁶² חייא כ"ד עייא.

אתכנשו חברייא לבי אדרא מלובשין שריין סייפי ורומחי בידיכון אזדרזו בתקוניכון, בעיטא בחכמתא, בסוכלתנו, בדעתא, בחיזו, בידין, ברגלין...²⁶³.

האידרא, כידוע, היא מעמד של גילוי סתרי תורה, ואין בה כל התדיינות והתעמתות בתוך החבורה. חיציו של הגיבור נשלפים כנגד **סתומות התורה**, שהרי "מאן דאשתדל באורייתא ואגח קרבא באורייתא וזריז גרמיה **בה**, דא היא שבחא דמריה"²⁶⁴. הקרב הוא "באורייתא", והוא מבטא את עצם ההשתדלות לפצח אותה ולחשוף את רזיה.

המטאמורפוזה הזאת של המוטיב מן ההתנצחות התלמודית בין תלמידי-החכמים אל ההתגוששות הזוהרית התקיפה והאגרסיבית לפיצוח מושא העיון, משקפת, לדעתי, תנועה זוהרית - המתנקזת אל סב"מ - של הפנמת השיח הדיאלוגי-חברתי לביטוי של מתח דיאלקטי אישי-פנימי. ובדיוק כפי שהשיט שבסב"מ איננו משקף התמודדות עם פרובוקציה חיצונית (בניגוד לשיט-דיאלוג האפלטוני) אלא התחבטות והתייסרות פנימית של הדרשן-היוצר²⁶⁵, כך גם מוטיב המלחמה בא לבטא את הנכונות להתמסר ללא לאות ולמסור את הנפש על הבנת הענין הסתום, והוא איננה נובע מן הצורך הדיאלוגי-אפולוגטי²⁶⁶.

אם נבחן באופן מדוקדק עוד יותר את השימוש שעושה בעל סב"מ במוטיב המלחמה נוכל לעמוד על זיקה ברורה - בכל מקום בו מתנהל "קרב" - בין זהותו של היריב לנושא העיון של הדרשה. כשהוא מבקש לרדת ללב העניין של "ריב ההרים", אנו מוצאים אותו נאבק עם ההרים:

פתח ואמר, שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ, כי ריב לה' עם עמו... והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא... אתקף בחילך חגור תרצך ולא תדחל לתברא הני טורין דלא יתתקפון לגבך...²⁶⁷.

²⁶³ ח"ג קכ"ז ע"ב. על המטאמורפה של המלחמה באדרא-רבא ראה: ליבס, המשיח עמ' 132.

²⁶⁴ ח"א ר"מ ע"ב.

²⁶⁵ לעיל עמ' 86-87.

²⁶⁶ תנועה זו מתנקזת ונחתמת, לדעתי, בשכבת רע"מ-תק"ז. ספר תקוני זוהר כולו, בנוי על התגלויות שזוכה להן רשב"י: רעיא מהימנא, אליהו ודמויות מיתיות נוספות. גם מן הבחינה הזאת, ניתן לראות את סב"מ כשלב מעבר בין האופי הדיאלוגי של סיפורי גוף הזוהר לאופי החזיוני של רע"מ-תק"ז.

²⁶⁷ ק"ט ע"א.

בסמוך לכך ובהקשר לסוגיה זו, נדרש הסבא לצאת לקרב לקראת שלמה וחילותיו, וגם התמודדות זו, לא במקרה, מתמקדת בפסוק "ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים"²⁶⁸. ואילו התחבטויותיו בדבר גורלו המר ועלבונו של הסט"א הם בעיניו נסיונות לסיכול התגרויותיו של הנחש. אשר על כן הוא מזרז עצמו במילים: "השתא סבא אתקין גרמך, דהא חיזיא אזיל ליה ובעא לאתגרא בהדך ולא יכיל"²⁶⁹.

והנה, על-פי האינטרפרטציה המוצעת כאן למטאפורת הקרב, נוכל לזרות אור גם על פשר ההתעמתות של הסבא בתוך הים:

אי סבא, עד השתא הוית בעמקי ימא והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא, אלא ודאי עד כען בימא תקיפא אנת, עד דאזלת בעמקי ימא פגעת באינון טורין תקיפין די בגו ימא ואערעת בהו, השתא אית לך לאנחא קרבא בעמקי ימא ובהנהו טורין...²⁷⁰.

מוטיב הים, כאמור, עומד ברקע הדיון הרחב אודות הגלגול²⁷¹, ומסתבר שהזוהר עושה כאן שימוש בהוראה הכפולה של "גלגל", כשמצד אחד הוא רומז לרעיון גלגול הנשמות, ומן הצד השני – ל"גלגלי דימא" כפי שרגיל הזהר לכנות את גלי הים²⁷². באחת, התייגעותו של הסבא לליבון עניינו של גלגול הנשמות משתקפת במאבקו מול גלי הים²⁷³. כך נוכל גם להבין היטב את דברי ההקשר הללו של הסבא, שאינם אלא התנצלות על שהוא נאלץ לנטוש בשלב זה את המערכה בנושא הגלגול לטובת העיון ב"ריב ההרים", והבטחה לעצמו ולשומעיו שהוא אוחז בזה, אך גם מזה איננו מניח את ידו.

מעבר לפשר הכללי של מוטיב הקרב, יש לעמוד כאן על שימוש קונקרטי יותר במטאפורה הזאת:

²⁶⁸ קי"י ע"א. יתכן שהמאבק עם שלמה קשור גם לפסוקי ספר קהלת (המיוחס כידוע לשלמה) על דמעת העשוקים, בהם עושה הסבא שימוש מרובה בפרק זה של הדרשה.

²⁶⁹ קי"ב ע"א.

²⁷⁰ קי"ט ע"ב.

²⁷¹ ראה לעיל עמ' 91-92.

²⁷² על הוראותיו השונות של השרש "גלגל" בזוהר ראה ליבס, פרקים במילון עמ' 291-328, ובעיקר עמ' 394-396. סעיפים 7, 12. על המונח "גלגול נשמות" ראה עוד להלן עמ' 127-130.

²⁷³ אמנם, בתיאור המסע בים תחושת הסכנה של הסבא איננה מתגלמת ומתחדדת לכדי התגוששות עם גלי הים, כפי שהיא למשל בפוליטיאה האפלטונית, אולם נראה שהאווירה טעונה גם במתח הזה.

סבא סבא, את אמרת ע"ד דבריקניא אשתדל ולא אשגחת עלך דבריקניא את אזיל במה דאמרת, **זֶהָא קְרָא רִדִּיף אַבְתֶּרֶךְ** דסתיר כל בניינא דבנית עד השתא, ואת חשיב דאנת משטטא ימא לרעותך... הא **האי קרא רדִּיף אַבְתֶּרֶךְ** ונפיק מבתר כתלא כאילה בחקלא מדלג דילוגין אַבְתֶּרֶךְ, תליסר דילוגין דליג אַבְתֶּרֶךְ ואדביק לך. מה תעביד סבא, השתא אית לך לאתגברא בחילך דהא גיבר תקיף הוית עד יומא. סבא סבא הוי דכיר יומא דתלגא כד זרענא פולין והוו כמה גיברין חילא לקבלך, ואנת בלחודך נצחת תליסר גברין תקיפין בני חילא, דכל חד מינייהו קטיל אריא עד לא ייכול. אי לאינן תריסר גוברין נצחת, הני תליסר דלית בהו חילא אלא מלין עאכ"י²⁷⁴.

אויבו המר של הסבא כאן הוא – לא פחות ולא יותר – המקרא בכבודו ובעצמו. הפסוק הוא זה שמאיים לסתור את הבניין שבנה, כלומר את דרשתו. על הגיבור בעל הדרשה להכריע את יריביו שאינם "אלא מלין" – מילות הפסוקים בלבד.

אופיו האקטיבי והעוין של הפסוק בעיני הסבא עולה ברמז כבר בשלבים קדומים יותר של החיבור, כאשר הוא מתייחס אליו בביטויים כמו: "אתא קרא ואמר..." או "אתא קרא ואוכח"²⁷⁵. באופן גלוי בא הדבר לידי ביטוי סביב משל העלמה בהיכל:

קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא קדישא וכלא אשכח באורייתא. וההיא מלה סתימא גלי לה אורייתא ומיד אתלבשא בלבושא אחרא ואתטמר תמן ולא אתגלי. וחכימין דאינון מליין עיינין, אף על גב דההיא מלה אסתים בלבושה, חמאן לה מגו לבושה²⁷⁶.

בהמשך הדברים מזהה הסבא במפורש את הלבוש שמבעד לו חבויה האהובה עצמה – "...דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה בהאי נפש הגר..."²⁷⁷.

²⁷⁴ ק"ט ע"א.
²⁷⁵ ראה למשל צ"ה ע"ב, צ"ז ע"א. על ייחודיותו של הביטוי "אתא קרא ואוכח" ראה להלן עמ' 258-259. למעשה, גם בספר הזוהר עצמו אין לכך מקבילות רבות, אלא בהקדמת הזוהר ח"א ו' ע"א, ושם י' ע"א (מה שמחזק את השערתנו בדבר הזיקה של סב"מ להקדמת הזוהר), ובמקום אחד נוסף בלבד (ח"ג פ"ה ע"ב). הפועל "אוכח" כשהוא מתייחס ל"קרא" הינו חידוש מוחלט של הזוהר ומשתלב, אכן, במגמה הספרותית הנ"ל.
²⁷⁶ צ"ח ע"ב.
²⁷⁷ צ"ט ע"א.

הקב"ה, אם כן, הכניס ("אעיל"²⁷⁸) את **הדברים הסתומים בתורה**. הוזהר עוסק כאן בדברים הסתומים ובתורה כשני מושגים המובחנים זה מזה. הסודות התלבשו בפסוקי התורה הנגלית, ורק החכמים "פקוחי העינים" ישכילו, ברגע של חסד, לקלוט את הסוד מבעד ללבוש. הקרב על התורה וסודותיה הוא מאבק כנגד הפסוק שבאופן עיקש וזדוני מצפין אותם מעיני כל²⁷⁹. תפיסה זו של התורה היא בעלת חשיבות עצומה בהקשר לשאלת ההרמנויטיקה הוזהרית בכלל, וזו של סב"מ בפרט, ועל כך אדון בהרחבה במקום אחר בעבודה זו²⁸⁰.

לסיום העיון במוטיב הקרב יש לתת את הדעת גם לתואר "ארי", לו זוכה כאן הסבא מפי רשב"י, כאשר הוא מתפעם: "...ומה הויתון בהדי **אריא תקיף** דלא הוה כמה גיברין לגביה כלום"²⁸¹. כבר בתלמוד בכמה מקומות משמש הדימוי הזה ביחס לחכמים, על מנת להמחיש את גדולתם בתורה²⁸². אך בכינוי "ארי בן ארי" זוכה רק חכם אחד – ר' אלעזר בן שמעון (בר יוחאי)²⁸³. הוזהר, כמובן, איננו מחמיץ את הסופרלטיב הזה ומצרף אותו לגלריית התארים של רשב"י ושל בנו ("אריא בר אריא")²⁸⁴. כאן, למעשה, כבר הסבא הקדים והעניק לעצמו את מעמד ה"ארי", כשהתפאר בנצחונם של שלושה עשר הגיבורים בני-החיל, שכל אחד מהם יכול להכות ארי בטרם יאכל²⁸⁵. משמע, בעיני עצמו אין הוא ארי סתם, אלא "היפר-ארי". מוטיב זה של מבחן הכנעת הארי הוא מוטיב עממי ידוע²⁸⁶. גם הסיפורת המקראית מעמידה את גבורתו של שמשון במבחן כשהוא משסע כפיר אריות השואג לקראתו בדרכו תמנתה²⁸⁷, ועוד יותר מכך מזכירה התהדרותו של הסבא את בטחונו של הנער דוד בכוחו להלחם בגלית, מאחר ו"גם את הארי גם הדוב הכה עבדך..."²⁸⁸. אך יותר מכל מצביע הדבר (שוב) על זיקת סיפורנו לסיפור רב המנוא בהקדמת הוזהר, שם מזהה הגיבור את עצמו כבניהו בן יהוידע²⁸⁹. לסיפור זה רומז הסבא כמה פעמים קודם

²⁷⁸ אמנם בדפוס מנטובה הגירסה היא "עאל", אך בכתבי היד וטיקן 606 ובהמ"ל 2076 מופיע "אעיל". כך גם בדפוס קרימונה ובאור-יקר, וכך גם מחייב ההגיון התחבירי.

²⁷⁹ על אופיו האקטיבי של ה"קרא" ראה גם ליבס, זוהר וארוס עמ' 97 הערה 183.

²⁸⁰ ראה להלן עמ' 261-266.

²⁸¹ קי"ד ע"י.

²⁸² ראה: בבלי יומא ע"י ע"י; חגיגה י"ד ע"י; ב"ק קי"ז ע"י; ב"מ פ"ד ע"י (ומקבילה בירושלמי שבת י' ה', י"ב ע"י); ע"ז ל"א ע"י.

²⁸³ בבלי ב"מ פ"ד ע"י; ירושלמי שבת י' ה', י"ב ע"י.

²⁸⁴ ראה למשל: ח"א סי' ע"א; ח"ב ט"ו ע"י; קס"ט ע"י; ח"ג קצ"ו ע"א.

²⁸⁵ קי"ט ע"י.

²⁸⁶ ראה תומפסון, מפתח, טיפוס B.16.2. במיתולוגיה היוונית יש להזכיר בהקשר זה את הרקלס ההורג את הארי הנמא, ובמיתולוגיה המזרחית את גלגמש שגם הוא גובר בדרכו על ארי.

²⁸⁷ שופטים י"ד ה'-ו'.

²⁸⁸ שמואל א' ל"ד ל"ו.

²⁸⁹ ח"א ו' ע"י.

לכן, כשהוא מזכיר לחברים, לרשב"י ולעצמו את "יום השלג" ("יומא דתלגא")²⁹⁰, והנה בהקשר לאותו יום, שהוא גם נושא הדרשה בהקדמת הזוהר שם מסופר בספר שמואל: "ובניהו בן יהוידע בן איש חי... והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג"²⁹¹.

אך מה טיבה של "גבורת הארי" הזו? כדרכו של הזוהר, מה שהוא סותם כאן הוא פושט במקום אחר. כך מוצאים אנו בחלק אחר של הזוהר את ר' אבא מגיב לדרשתו של ר' אלעזר בן רשב"י בקריאת התפעלות היורדת עד מצולות נפשו של היוצר, ומאירה אגב כך גם את דמות הארי דידן – הוא הסבא גיבור סב"מ:

אריא בר אריא, מאן יקום קמייהו כד שאגי למטרף טרפא...²⁹²

השאגה המחרידה אומרת, מצד אחד, כוח, עוצמה ונחישות, וה"טרף", בהקשר הדרשני, רומז כמובן לסודות הנעלמים והרחוקים, שידו של רשב"י מגעת אף אליהם. אך מעבר לכך מבטאת השאגה את להט היצר, את התאוה הבלתי נכבשת להשגת הטרף. טיבה הייצרי של שאגת הארי מתבהרת בספר הזוהר עוד יותר בהקשר אחר, מיתי:

ווי למאן דיזדמן כד יתבע אריא רברבא לאתחברא לנוקביה, כל שכן בשעתא דיזדווגן כחדא. על ההיא שעתא כתיב אריה שאג מי לא יירא²⁹³.

נראה, אם כן, שלא רק כוחו הפיזי הרב או מעמדו עמדו לו לארי כשנבחר לשמש דימוי לאריות הגדולים של הזוהר, אלא הדחף הייצרי האירוטי הפורץ בשאגה, האנרגיה הייצרית-היוצרת היוקדת בנשמתו. הארוס הוא הדחף העמוק המניע את המאבק האישי-הפנימי לליבון העניינים המטרידים את הסבא, את הקרב לגילוי התורה הניבטת כהרף-עין מבעד למקראות, את המסע הנחוש של האוהב לזכות במבטה החטוף של אהובתו מתוך היכלה המנוכר והמנכר.

²⁹⁰ צ"ז ע"ב; ק"ד ע"א; ק"ט ע"א.

²⁹¹ שמואל ב' כ"ג כ'.

²⁹² ח"ג קצ"ו ע"א.

²⁹³ ח"ג ר"ע ע"א.

6. החידה

עלילת סב"מ פותחת בסיפורו של ר' יוסי על מפגשו עם "הדא סבא טייעא" שחד לו חידות של הבל, וגרם לו למפח נפש. על-פי עצתו של ר' חייא בוחנים זוג החברים שוב את הזקן ובאים עמו בשיחה, ואכן חידותיו מתבררות כחכמה מופלאה, וכמפתח לסודות נשגבים. מבחינת תפקידן הספרותי, ניתן לומר שהחידות שבראש הסיפור הן הפרובוקציה המחוללת את הדיאלוג ואת העלילה הדרשנית של הסיפור כולו.²⁹⁴ האופי הפרובוקטיבי של החידה בא לידי ביטוי בכך שר' יוסי עצמו, אף כאשר הוא סבור שהחידות הללו אינן אלא "מלין ריקנין", למרבה הפלא יודע לפרט ולצטט אותן בלא להפיל דבר ארצה, מה שמעלה כבר כעת "חשד" שמא הוא איננו אדיש להן לחלוטין כפי שהוא מפגין כלפי חוץ. בפרק זה אני מבקש לאפיין את מוטיב החידה כפי שהוא מופיע בסב"מ, ולעמוד על מקומו המיוחד בהקשר הרחב של הסיפור והדרשה.

הורתה ולידתה של החידה היא בעולם העתיק, וכבר אריסטו בחיבוריו "פואטיקה" ו"רטוריקה" דן במהותה ובתכונותיה. אמנם גם הוא וגם הבאים אחריו לא הבחינו בין החידה כז'אנר ספרותי או כתופעה אנתרופולוגית-סוציולוגית לבין החידה כמונח רטורי. בעקבות אריסטו ראו תיאורטיקנים רבים את החידה כאחד ממיני האלגוריה,²⁹⁵ ולפי זה, למעשה כל תיאור מטאפורי הוא תיאור חידתי. ההבדל בין שיר מטאפורי, משל וחידה מתמצה ברמת האטימות של הצופן החידתי. ענייננו כאן יהיה באופן מובחן ומוגדר בחידה כשאלת אתגר.²⁹⁶

במסורת היהודית אנו מוצאים את החידה הראשונה במקרא בסיפורו של שמשון²⁹⁷, ועוד מספר המקרא על מלכת שבא שבאה "לנסות את שלמה בחידות"²⁹⁸. סביב הפרשה הזו נקשרו אגדות

²⁹⁴ ראה ליבס, זוהר וארוס עמ' 90-91, ולדעתו החידות בעת הצגתן הן באמת חידות של הבל, שאף הסבא איננו מכיר להן פתרון. הדרשה, לפי זה, איננו תהליך של גילוי הפתרון אלא של יצירתו. על-פי גישה זו החידה ממלאת כאן תפקיד מאיץ לתהליך היצירה עצמו, ולא רק להתנהלות והתפתחות הדיאלוג.

²⁹⁵ ראה פגיס, על סוד עמ' 39-40. המקרא אמנם מכיר את החידה כשאלת אתגר וכדלהלן (ראה סיפור חידת שמשון), אך בשם "חידה" הוא מציין גם אלגוריה ודברי נבואה, ראה למשל: ירמיהו ה' ה'; יחזקאל י"ז ב'; יואל א' ד' ועוד. גם דברי האורקל ביוון הוצגו לא אחת כדברי חידות. בענין זה ראוי להעיר שאפילו בסב"מ הנדון כאן, שאלותיו של הסבא אינן נקראות במפורש חידות, ולעומת זאת המינוח "חידה" נזכר דווקא בהקשר ובמובן אחר – סמוך למשל העלמה בהיכל, כמסך האחרון המבדיל בין האוהב ובין אהובתו: "לבתר תשתעי בהדיה מבתר שושיפא דקיק מלין דחידה..." (צ"ט ע"א), והיינו כדרגה גבוהה ביותר של התגלות התורה.

²⁹⁶ על החידה כסוגה ספרותית נכתבו מספר חיבורים ומאמרים חשובים, ראה: אברמס, החידה; בן-עמוס, חידות; גלייזר, הממד הכפול; גרין-פפצ'לו, היבטים לשוניים; חזן-רוקם-שולמן, חידות עמ' 109-124.

²⁹⁷ שופטים י"ד, י"ב-י"ד.

²⁹⁸ מלכים א' י' א'; דבהי"ב ט' א'.

רבות, שכל אחת מהן יודעת למסור פרטים ארוכים אודות אותן חידות שחדה המלכה לשלמה²⁹⁹. הגדיל לעשות בנושא זה בעל "מדרש החפץ" התימני, בן המאה ה-15, ששם בפיה שרשרת של תשע-עשרה חידות. גם בספרות המדרשית אנו מוצאים את החידה, ובאופן בולט במיוחד ומרוכז – בתוך שרשרת הסיפורים שבמדרש איכה-רבה על חכמתם של בני ירושלים³⁰⁰. בספרד, החל מימיו של דונש בן לברט הפכה החידה להיות ענף של שירה. בצד פרשנים כמו ר' אברהם אבן עזרא, גם גדולי משוררי ספרד הוציאו מתחת ידם חידות לאין-ספור: ר' שמואל הנגיד, שלמה אבן גבירול, ר' יהודה הלוי³⁰¹. אך לפלא הוא שבחיבור מן הסוג של ספר הזוהר בן הזמן והמקום אין אנו מוצאים את החידה במעמד מרכזי יותר, כז'אנר שכיח.

בחקר הספרות העממית מקובל להבחין בין טקסט החידה (riddle) ובין אירוע החיד (riddling), כשבאחרון הכוונה היא לקונטקסט החברתי שבו מופעל טקסט החידה. ואם בחידה הספרותית הטקסט עומד במרכז, הרי שבחידה העממית דווקא האירוע הוא העיקר³⁰². מובן שהחידה והחיד תלויים זה בזה, וחידה שנועדה לשימוש חברתי היא בעלת "סגולת חיד" מבחינת המבנה הרטורי שלה ועיצובה המילולי³⁰³. בחינת החידה בסב"מ מחייבת התייחסות משני ההיבטים הללו גם יחד.

מבחינת אופייה הרטורי והספרותי של חידות הסבא עצמן, ניתן לקבוע שהן שייכות באופן מובהק לז'אנר החידה היהודית הימי-ביניימית. סגנון הפתיחה: "מאן הוא" ו"מאי איהו" היה מקובל גם בחידותיו של שמואל הנגיד, ר' יהודה הלוי וגם באלו פרי עטו של שלמה אבן גבירול³⁰⁴. גם אופייה הפיגוראטיבי של החידה תואם למקובל בימי הביניים בספרד. כמו חידות השיר בנות התקופה, גם החידות הללו בנויות על פער בין הנושא לתיאורו ("נחשא דפרח באוירא", "אילן דלא הוה" "תרין דאינון חד") ובין יסודות תיאוריים שונים ("שארי בחיבורא וסיים בפירודא"), וכמותן הן יודעות לעשות שימוש בפרדוקס ("כד סלקין נחתין כד נחתין סלקין"). כל אלו, כאמור, מאפיינים מובהקים של החידה היהודית בת ימי-הביניים³⁰⁵. מה שבכל זאת יוצא דופן כאן הוא שבהשוואה

²⁹⁹ ראה, לדוגמה: תרגום שני לאסתר ג'; מדרש משלי א' א'; וראה עוד: יסיף, בן-סירא עמ' 217-218, ושם (פרקי מחקר) עמ' 50-59.

³⁰⁰ איכה-רבה א'. על שרשרת הסיפורים הללו ועל האופי החידתי שלהם ראה: חזן רוקס, רקמת חיים עמ' 50-77.

³⁰¹ בנושא זה ראה: הברמן, החידה העברית, עמ' 8-40; רצהבי, החידה עמ' 21-22.

³⁰² ראה: אברמס, החידה; רוזן-מוקד, לנסות בחידות; הנ"ל, חידות דיאלוגיות עמ' 13-15. את המונח "חיד" טבע דן פגיס, ראה: על סוד עמ' 37.

³⁰³ ראה פגיס שם עמ' 37.

³⁰⁴ ראה רוזן-מוקד, לנסות בחידות עמ' 169-170.

³⁰⁵ על המאפיינים הללו של חידת ימי-הביניים ראה: רוזן-מוקד שם עמ' 171-178.

לחידות אחרות החותרות להפתיע את הנשאל בפתרון בעל אופי טריוויאלי, הרי הפתרונות לחידותיו של הסבא נותרות גם בסופו של הסיפור עלומות או למצער עמומות ביותר.

דווקא משום הדמיון בין חידותיו של הסבא לחידות העבריות בימי-הביניים, בולטת ביתר-שאת ייחודיותה של סיטואציית החיד כאן. בדרך-כלל מילאה החידה פונקציה חברתית או בידורית. בעולם העתיק שימשה החידה לעיתים כאתגר המקנה כרטיס כניסה אל החברה השבטית הבוגרת³⁰⁶. בימי הביניים וגם בתקופת הרנסנס היא היתה באופן מובהק חלק מן הרפרטואר הבידורי³⁰⁷, גם אם הכירו בתועלת שיש בחידה לחידוד המיומנות הלשונית³⁰⁸ ולארגון קוגניטיבי של הנסיון האנושי³⁰⁹. והנה, כאן בסב"מ תופסת החידה מקום מרכזי הרבה יותר – בלב-לבו של בית-המדרש הזוהרי (אם בכלל ניתן לדבר על בית מדרש כזה). החידה היא "קצה החוט" המוביל לגילוי סודות התורה, ויתר על כן – היא המעוררת את הריאקציה של היצירה. וכך מגדיר הסבא עצמו, בסופו של החיבור את פשר הופעתו בחידותיו: "ואנא יבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין"³¹⁰ – לעורר את הדברים הללו. השימוש בחידה כאן עשוי להיות מובן כחלק מן המגמה הכללית בסיפורי הזוהר, ובסב"מ בפרט, לתור וחשוף את הסודות דווקא באותם מחוזות תרבותיים לא ממסדיים שאינם נחשבים בדרך-כלל³¹¹. אך במובן עמוק יותר, יש לומר, החיד אכן תואם באופן מהותי את רוח היצירה של ספר הזוהר, שאיננה מחוייבת לכל נוקשות דוגמטית, ושביטוייה המובהקים הם המשחק, ההומור והארוס³¹².

למעשה, את החיד ואת החידה בסב"מ יש לתפוס במשמעות כוללת עוד יותר, כמעטפת המשקפת באופן מדויק את התימה ההרמנויטית, שהיא אחד מציריה של היצירה כולה. כדי למצות את עניינה של החידה בסב"מ יש לשים לב שלאופיו החידתי של הסיפור היבטים נוספים והוא איננו רק פתיח פרובוקטיבי. ראשית, בניגוד לחידות קלאסיות, ר' יוסי איננו יודע שהשאלות ששואל אותו הזקן הן אכן חידות, שהרי הוא סבור שאלו הם "מלין ריקנין" או אפילו "שטותא"³¹³.

³⁰⁶ ראה גליזר, הממד הכפול עמ' 190.

³⁰⁷ ראה אברמס, החידה עמ' 196.

³⁰⁸ ראה גרין-פפזילו, היבטים לשוניים עמ' 188, ואברהמס שם עמ' 188.

³⁰⁹ ראה גליזר שם עמ' 210. לעומת זאת, יש שמצאו בחידות מגמה הפוכה, דסטרוקטיבית, המשקפת את קריסת הקונוונציות, ראה: חזן רוקס, רקמת-חיים עמ' 62-63.

³¹⁰ קי"ד ע"א.

³¹¹ על מגמה זו ועל ההקשרים ההיסטוריים והדתיים שלה ראה לעיל עמ' 62-63.

³¹² על אופיו זה של ספר הזוהר דו בהרחבה ליבס במאמרו זוהר וארוס.

³¹³ צ"ה ע"א. המטאפורה "מלין ריקנין" מכוונת לדעתי לדברים חסרי פשר ולא רק חסרי ערך. הדבר הריק, החלול, הוא דבר שאין בתוכו כלום. הביטוי "שטותא", על כל פנים, הוא בודאי חד-משמעי.

במילים אחרות: ר' יוסי נדרש לפתור קודם לכל את חידת החידתיות של דברי הסבא, לפענח את העובדה שלפניו חידות, ורק לאחר מכן לגשת לפתרון החידה עצמה³¹⁴. יתר על כן, לחידת-החידתיות הזו שבפני החברים יש גם מבע חזותי, בדמותו של החמר העני. לא רק החידה נעלמת מן העין אלא גם אישיותו האמיתית של בעליה. מבחינה מסויימת דומה וקרובה יותר החידה כאן אל האתגר ההרמנויטי העומד בפני כל פרשן של טקסט, שהרי גם הוא נזקק להכריע, קודם לכל, אם הטקסט שלפניו מצפין בתוכו דבר מה נוסף או שונה, דהיינו האם לפניו טקסט חידתי, ורק לאחר שיכריע לחיוב יוכל לגשת לעצם הפתרון של החידה.

אך הנה מסתבר שבסיפור שלפנינו לא רק האתגר הוא חידה, אלא גם הפתרון. כי להלן יתברר שהחידה שר' יוסי תוהה עליה ושהיא, למעשה, עילת הדרשה כולה - "עוליימתא שפירתא ולית לה עיינין וגופא טמירתא ואתגלייא, איהי נפקת בצפרא ואתכסיאת ביממא" - רומזת למעשה לתורה המסתתרת בתוך לבושי הפסוקים והמקראות. הווי אומר: פתרון החידה, הסוד שאותו היא מכמינה בפני מי שמבקש להכריע אותה, הוא עצם האופי החידתי של דברי התורה. ואין מדובר כאן על הסתרה רטורית או דידקטית של דברי התורה, שהרי הכיסוי הוא חלק מן התורה עצמה, ממש כמו הקליפה לפרי, וכמו החלום לפתרונו³¹⁵. חשיפת סודות התורה מתוך הפסוקים היא גוף לימוד התורה, ומכאן שתורה שאינה נסתרת אין בה עניין כלל. מימד הרמנויטי זה מתחדד ומונהר במשל העלמה בהיכל שבו מתמצה למעשה פתרון החידה של הסבא. כאן אנו למדים שכל כולו של לימוד התורה איננו אלא מימוש האהבה מבעד למחיצות ההיכל. לא מקרה הוא שהמחיצה הפנימית ביותר ("שושיפא דקיק") המפרידה בין האוהב לעלמתו היא המחיצה של "מלין דחידה". מה שקובע את אופיו האירוטי של המפגש בין הפרשן ובין התורה הוא עצם האתגר של ההתמודדות עם הפסוקים והמקראות. הללו מצפינים בקרבם את התורה מפני עינו הבולשת והאוהבת של אהובה, אך הלה לא ינוח ולא ישקוט עד שיפתור את החידה וימצא מסילות אל לב העלמה. ההבלחה החוזרת של פני העלמה מתוך הפתח הנפתח כהרף-עין מטעינה את המתח האוצר בתוכו את האנרגיה ההרמנויטית של הפרשן. לולא ההסתרה לא היה נדרש אמנם כל מאמץ מצד האוהב, אך באופן פרדוקסלי גם המתח האירוטי לא היה קיים.

³¹⁴ מן הסיפור אף נראה ש"חידת החידתיות" היא-היא האגוז הקשה לפיצוח, שהרי מיד לאחר שר' יוסי מכיר בעובדה שלפניו אדם חכם ושהדברים ששמע ממנו הם דברי חידה, הוא מסיג אחור את כל תמיהותיו, להוציא אחת: "אמר ר' יוסי, בכל מלין דשמענא דקאמרת לא תוהנא אלא מחד...".

³¹⁵ השוואה בין פרשנות ופתרון חלומות עולה בדברי הסבא עצמו (צ"ה ע"א), ולמרות שהוא מסתייג מן ההיקש הפותח את כל דרכי הפירוש בפני הפרשן, אין בדברים אלו שלילה עקרונית של עצם ההשוואה. עניין זה יידון בהרחבה להלן עמ' 298-303.

על מקומה של החידה בסב"מ ניתן לומר, אם-כן, שמצד אחד היא התבנית הפואטית שאליה יוצק בעל היצירה את ההיגדים ההרמנויטיים והתיאולוגיים, באמצעות סיפור המסגרת על הסבא המסתורי, אך היא גם התכסיס הפרובוקטיבי שמעורר את החברים ומביא אותם - ואותנו - לגלוש מן הסיפור אל הדרשה, על הביטוי ההרמנויטי הנועז שבה. ועוד למעלה מכך - החידתיות שבתורה היא עצמה הביטוי ההרמנויטי הנועז הזה. ההטמעה של החידה בשלושה חתכי-עומק ספרותיים: סיפור המסגרת החידתי, תוכן הדרשה, והחידה - כחולייה מגשרת ביניהם, מתדדת, ממחישה ומנהירה את המושא העיוני הדק של היצירה. שלושת המימדים הללו אחוזים זה בזה במבנה ספרותי אמנותי מלוטש להפליא, כשהמתח האניגמטי סביב אישיותו המסתורית של הסבא "נמתח" עד לסופו של הסיפור, עת הוא נחשף בפני בני-שיחו. מפרספקטיבה של מחקר הפואטיקה הזוהרית דומה שלא ניתן להביא דוגמא בהירה יותר לזיקה שבין הרבדים השונים של היצירה הזוהרית. הפרדה מלאכותית בין "סיפור המסגרת" לדרשה מצמקת ומקמילה את הביטוי הספרותי של הרעיון, ומאידיך עלולה להותיר את "סיפור המסגרת" חסר-פשר לחלוטין.

אלא שלאמיתו של דבר, הזיקה בין "חידת המסגרת" ל"דרשת החידה" היא עמוקה עוד יותר. כי הנה ההבחנה המתודית בה השתמשתי עד כה מטעה ומקהה את הביטוי הספרותי המפתיע, ולמעשה היא איננה אלא פיקציה מחקרית, שכן כפי שאראה בהמשך העבודה, ועד כמה שהדברים ישמעו תמוהים בשלב זה, התורה המוצפנת בתוך המקראות, היא העלמה הנחבאת בהיכלה, היא היא המתגלמת בדמותו האניגמטית של הסבא. זהות זו או הזדהות מוחלטת זו של הסבא עם התורה באה לידי ביטוי, למשל, כשבסערת הדרשה הוא מביע את היגדיו ההרמנויטיים על התורה בגוף ראשון³¹⁶. היחס בין סיפור המסגרת לרעיון-הגרעין העיוני, אם-כן, איננו רק יחס של תואם או לכידות. לפנינו יצירה שהיא המחזה עלילתי של ההתרחשות ההרמנויטית, וכמו מראה בתוך מראה שבתוך מראה, מנוסח העקרון העיוני המופשט בתוך משל העלמה בהיכל, כשהיא עצמה ארוגה ומשתקפת בעלילה הכוללת של הסיפור, וגם הוא למעשה ממחיש את אותו עניין עצמו.

³¹⁶ ראה למשל: "השתא רחימין דילי אציתו לא חמינא לכו ומלילנא לכו..." (ק"א ע"ב). בהיבט זה ארחיב להלן עמ' 282-285.

רצף הדרשה של הסבא נקטע מדי פעם בפעם על-ידי הפוגות חוזרות ונשנות של בכי³¹⁷. גם החברים הממלאים תפקיד פאסיבי כמעט לחלוטין מגיבים שוב ושוב בבכי³¹⁸. מוטיב זה כשלעצמו איננו ייחודי לסב"מ, ובאופן כללי ניתן לומר שגיבורי הזוהר אינם חוסכים בדמעות³¹⁹. למרות זאת נראה שהתדירות הרבה כאן³²⁰ דורשת התייחסות מיוחדת. יתר על כן, נראה שבעל היצירה עצמו מבקש שוב ושוב להפנות את תשומת לבנו למוטיב זה, כשהוא שב ומדגיש ביחס לבכי, כאילו מדובר היה בריטואל: "בכה כמלקדמין"³²¹, היינו - כמו מקודם. ועוד: הסבא עצמו עומד באופן רפלקסיבי על פשר בכיותיו התכופות, והוא מסביר לחברים דבר אודות "כל הני בכין דקא בכינא"³²². נראים הדברים, על כן, שהבכי שאותו מנכיח בעל סב"מ לאורך העלילה בא לעצב את אוירת הרקע של העלילה. בפרק זה אני מבקש לבחון את הבכי, את מעמדו ואת משמעו בהקשר הרחב של סיפור סב"מ ושל דרשותיו.

אכן, לא רק חכמי הזוהר בוכים. אף גיבורי התלמוד יודעים את הדמעה המלוכה. אלא שהבכי התלמודי, לעולם שוברו ופישרו בצדו. כשהגיבור התלמודי יתייפת, אם עילת הדבר איננה מובנת מאליה מתוך העלילה, תמיד יהיה מי שיתמה תמיהה פולשנית-משהו: "אמאי קא בכית"³²³, ותמיד תבוא בסמוך התשובה, ששורשיה נעוצים בדרך-כלל באתוס התלמודי. בזוהר, לעומת זאת, נותרת סיבת הבכי לרוב עמומה, ומעטים הם המקרים שבהם ימצא הקורא את פשר העניין מן המוכן³²⁴. ההבדל נעוץ, כך נדמה, בהבדל הספרותי שבין הסיפורת התלמודית הנוטה לשקיפות לזו הזוהרית ובאיכותו הפואטית המיוחדת של הזוהר, אך גם בתפיסת העולם שלו, העשירה והססגונית יותר. דוגמא מובהקת לכך ניתן להביא מן ההופעות של הבכי והצחוק כאחת (שכמותו

³¹⁷ לראשונה בוכה הסבא מיד לאחר דרשת הפתיחה, צ"ה ע"א. ולאחר מכן עוד בנקודות רבות לאורך הסיפור: צ"ו ע"א; צ"ז ע"ב; צ"ח ע"ב; ק' ע"ב; ק"א ע"ב; ק"ב ע"א; ק"ג ע"ב; ק"ד ע"א.

³¹⁸ ראה: צ"ו ע"א; צ"ט ע"א; קי"ד ע"א.

³¹⁹ יש להעיר שמוטיב הבכי נעדר לגמרי מן התיקונים, והדבר נובע, ככל הנראה, מאופיו הספרותי השונה.

³²⁰ כעשר פעמים מופיע בכי, בתוך תחומי היריעה הקצרה יחסית שבין דף צ"ה לדף קי"ד.

³²¹ צ"ו ע"א; צ"ז ע"ב; צ"ח ע"ב; ק"ד ע"א.

³²² ק"ב ע"א.

³²³ ראה, למשל: בבלי ברכות ה' ע"ב; י"ח ע"ב; כ"ח ע"ב; חגיגה ט"ו ע"ב; חולין ק"ז ע"ב. בהקשר זה יש להזכיר גם את המסופר בכמה מקומות על מי מן החכמים שכשהיה מגיע לפסוק מסוים – היה בוכה. המספר התלמודי איננו מניח שמץ של עמימות לדמיונו החופשי של הקורא, ותמיד הוא מוסיף, בתוך כדי דיבור, מהו בדיוק העניין שהביא את

גיבורו לידי בכי. וראה למשל: חגיגה ה' ע"ב; קידושין פ"א ע"ב; סנהדרין ק"ג ע"ב.

³²⁴ כך הוא, למשל, בח"ב פ"ט ע"ב: "אמר ליה בכינא דאמינא דווי לאינון בני עלמא דארחיהון כבעירי ולא ידעי ולא מסתכלי, דטב לון דלא אתבריאוי", או בח"ג ר"ה ע"א (בסיפור הינוקא): "נטלוהו להווא ינוקא ונשקוהו ובכו עמיה מחזא סגי... " (ומעין זה גם בח"ב קס"ח ע"א). ברם, על רקע ההופעה הרחבה של מוטיב הבכי בזוהר זהו ללא ספק היוצא מן הכלל שאיננו מלמד על הכלל.

גם לפנינו בסב"מ³²⁵): "חדו ובכיו"³²⁶. הופעה כזו מצויה גם בספרות התלמודית³²⁷, אך שם לעולם יתמה התלמוד או גיבור המשנה התלמודי על העניין, וייענה בסיבתיות כפולה – סיבת הצחוק והשמחה מחד, ומאידך – פשר הבכי:

...ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, רק שחק ובכה, רק - שהיתה באה מטיפה

סרוחה, שחק - דעתידה דמגיירא ונסיב לה, בכה - דהאי שופרא בלי עפרא³²⁸.

תפיסת העולם הזוהרית, שהיא פחות ספקולטיבית, ושגם לפרודקס יש בה מקום של כבוד, איננה נסערת מן השילוב של בכי ושחוק וברוב המקרים איננה נזקקת כלל לעניין זה³²⁹.

ברם, למרות העמימות (המכוונת) של עילת הבכי, ברוב המקרים ניתן להבין או למצער לנחש מתוך הקונטקסט את עניינו. במקרים רבים בוכים גיבורי הזוהר בכי אנושי פשוט של צער וכאב. כך הוא בכיו של ר' אלעזר למראה אביו רשב"י ביציאתו מן המערה - "...בכה בהדיה ואמר ווי דחמיתך בכך"³³⁰, או בכים של החברים בתוך הסיטואציה הטראגית של זעקת התינוק על מיטת אביו המת³³¹. זהו גם פשר בכיו של ר' עקיבא הצווח על מותו של ר' אליעזר³³², וגם רשב"י בעצמו בוכה לעיתים מצער ומשברון לב:

...אסתכל בההוא פתקא ובכה הוא ורבי אלעזר בריה, ואמר בכינא על פרישותנא מן חבריא

ובכינא על מלין אלין דלא אתגליין להו...³³³.

רבות מקונן הזוהר בבכי ונהי על העוורון ואוטם-הלב של בני-האדם לסודות ולרזים הסובבים אותם: "...הוה בכי ואמר אי הוו בני נשא ידעי למאי רמיזא..."³³⁴. אולם אין ספק שמה שבעיקר

³²⁵ ציון ע"א.

³²⁶ ראה למשל: ח"א ו' ע"א; קמ"ח ע"ב; ח"ב קכ"ג ע"ב; קפ"ז ע"א; ח"ג קי"ט ע"א; רל"ו ע"ב; רס"א ע"א; רצ"א ע"ב ועוד.

³²⁷ ראה: בבלי יומא ל"ח ע"א; תענית כ"ה ע"א; גיטין ס"ח ע"ב; ע"ז כ' ע"א; וראה גם מכות כ"ד ע"ב ("...הן בוכין ור' עקיבא מצחק...").

³²⁸ בבלי ע"ז כ' ע"א.

³²⁹ ראה ח"ג ע"ה ע"א: "בכה ר"ש ובכה רבי אלעזר אמר רבי אלעזר בכייה תקיעא בלבאי מסטרא חדא וחדוותא בליבאי מסטרא אחרא, דהא שמענא מלין דלא שמענא עד השתא זכאה חולקיי", וראה גם שם ר"ה ע"א.

³³⁰ ח"א י"א ע"א.

³³¹ ח"ג ר"ד ע"ב.

³³² ח"א צ"ט ע"א (מדהניע).

שובר את לבם של בעלי הזוהר הוא הצער והכאב על מותו של רשב"י – אם בעקבות מותו³³⁵, או עקב מותו העתידי הצפוי³³⁶, שבעיניהם הוא בעל משמעות קוסמית וכמעט אפוקליפטית.

קטגוריה אחרת של הקשרי-בכי נובעת מן הדילמה שבגילוי הסודות. לפעמים נמצא שהחכם-המיסטיקאי בוכה על שלא ניתן לו לגלות סוד³³⁷, לעיתים – מתוך ייסורי מצפון על שגילה סוד³³⁸, ובמקרים מסויימים גם עצם התלבטות המייסרת מביאה אותו לידי בכי³³⁹. מאידך, גם התשוקה לשמוע ולהבין את סודות התורה מביאה את תלמידי-החכמים של הזוהר לידי התגעשות נפשית והתפרצות של בכי ותחנונים³⁴⁰. עילה נוספת לבכי היא החזות הקשה של צרות רבות ורעות, גלות ישראל וגלות השכינה אותן צופים אישי הזוהר בחזונותיהם האפוקליפטיים³⁴¹. כמו כן, עשוי הבכי לשמש גם כפראקטיקה מיסטית, כפי שהראה אידל³⁴².

אך נראה שיותר מכל הנ"ל מביע הבכי הזוהרי התרגשות, התפעלות ושמחה. בני החבורה, תלמידי רשב"י המהלכים בדרך, פוגעים במסעם בבני-שיח שונים ומשונים, חוזים חזיונות פלאיים ובעיקר מגלים את סודות התורה. תגובת הבכי היא הדרך שבה מגיבים החברים ברגע שבו הם מתוודעים לחווייה הגדולה או לסודות התורה שהם קולטים. זהו ביטוי של תובנה רפלקסיבית שכה מיוחדת לסיפורת הזוהרית ולזוהר בכלל. במקרים רבים מלווה הבכי בקריאת התפעלות, כמו למשל: "אלמלא לא אתינא לעלמא אלא למשמע דא דיי"³⁴³, או "זכאה דרא דר' שמעון שריא בגויה"³⁴⁴ או "זכאה חולקנא"³⁴⁵. לעומת זאת, במקרים רבים עוד יותר זוהי תגובה ספונטנית העומדת לעצמה,

³³³ זי"ח נייט עי"א.

³³⁴ חייב טיין עי"ב. וראה עוד, למשל: חייב רייד עי"ב; חייג רייד עי"ב.

³³⁵ חייא: די עי"א; רייד עי"א; חייג רייד עי"ב.

³³⁶ חייא פייג עי"ב; חייב כייג עי"ב; סי"ח עי"א; פייט עי"ב; קפייא עי"א; קציג עי"ב; חייג קיי עי"ב; רליו עי"א.

³³⁷ ראה למשל: חייג רצי"א עי"ב; זי"ח (שיר-השירים) סי"ה עי"ג; זי"ח (רות) פי עי"ב.

³³⁸ ראה למשל חייג יי עי"א.

³³⁹ ראה למשל: חייא יי"א עי"ב; חייב קיי עי"ב; חייג עי"ד עי"ב; קכ"ז עי"ב. על הרתיעה מגילוי סודות ראה: ליבס, המשוח עמ' 151-157.

³⁴⁰ ראה למשל: חייא: צי"ח עי"ב (מדהני"ע); רייד עי"א.

³⁴¹ ראה למשל: חייב טיין עי"א; לייב עי"א; ניי עי"א; קצי"ב עי"א; חייג סי"ט עי"א; עי"ה עי"א; זי"ח כיי עי"א; ניי"ה עי"ב.

³⁴² אידל, היבטים חדשים עמ' 93-105. את היתדות הזוהריות לטענותיו הוא תוקע בהופעות הבאות: חייא אי עי"ב; זי עי"א; יי"א עי"א; קייג עי"א; חייב טי עי"א ועוד. משקל מיוחד הוא נותן לבכיו של ר' שמעון, כפי שהוא מתואר בחייג קס"ו עי"ב: "...בכה ואעיל רישיה בין ברכוי ונשק לעפרא". וראה עוד: טנא, דרכי עיצוב עמ' 171, ולדעתה בסיפור הינוקא (חייג רייד עי"א – רי"ו עי"א) בכיו של התינוק הוא בכי תיאורגי: "בנוסף להיותם כלים להשגת השפעה על העולמות העליונים, הבכי והדמעות משמשים כאנרגיה קוסמית שבאמצעותם מתקשרים עליונים בתחתונים".

³⁴³ חייא ב' עי"א. וראה עוד: חייא קכ"ט עי"א; קס"ד עי"ב; חייב צי"ט עי"א; חייג כיי עי"א; קכ"א עי"א; רי"ג עי"א.

³⁴⁴ חייא סי"ד עי"ב. וראה עוד: חייג לייא עי"א; קפיי עי"א ועוד.

³⁴⁵ חייב רי"ט עי"א. וראה עוד: חייג לייא עי"א; קייט עי"א; קסי"ח עי"ב; רי"ט עי"א ועוד.

כריאקציה קיצונית של התרגשות לשמע או למראה פלאי³⁴⁶. כך גם ניתן להבין את הבכי והשחוק הבאים כאחת ("חדי ובכיי") כנוצר למעלה.

משאנו שבים אל הבכי בסיפור סב"מ, יכולים אנו לקבוע, אל-נכון, שבכיו של הסבא אינו צריך כלל פירוש, שכן הוא עצמו חושף את עניינו בשקיפותו האופיינית בפני בני-שיחו ובפנינו:

חבריא כל הני בכיין דקא בכינא לאו בגינייהו הוא אלא דחילנא למרי עלמא דגלינא ארחין סתימין בלא רשו³⁴⁷.

והוא מוסיף ומקונן גם להלן:

סבא סבא את אמרת מלין אלין ולא ידעת אי קב"ה הכא ואי אילין דקיימי הכא זכאין למלין אלין...

בכה ההוא סבא כמלקדמין ואמר לנפשיה סבא סבא בודאי אית לך למבכי בודאי אית לך לאושדא דמעין על כל מלה ומלה אבל גלי קמי קב"ה ושכינתיה קדישא דאנא ברעו דלבא ובפולחנא דלהון קאמינא...³⁴⁸

בכיו של הסבא הוא, אס-כן, ביטוי ללבטים וליסורי-המצפון הכרוכים בגילוי סודות התורה, בדומה לרשב"י באידרא או לחכמי הזוהר האחרים שמוצאים עצמם באותו קונפליקט זוהרי טיפוסי. במידה מסויימת ניתן לומר שהזוהר כולו רווי במתח שבין הדחף לגלות והצורך לכסות, ובעיית היסוד הזאת בכתביה הזוהרית מרחפת, במידה זו או אחרת, בחללה של הדרשה או העלילה הזוהרית באשר היא. השקיפות יוצאת הדופן בסב"מ איננה קשורה לטיבה של הסיטואציה אלא נובעת מאופיו הרפלקסיבי וה"שקוף" של החיבור כולו.

³⁴⁶ כך ורק כך, ניתן להבין, למשל, את הבכי שבוכים החברים כשהם מבינים שבן שיחם המסתורי הוא בנו של רב המנונא (ח"א ו' ע"א), את בכיו של ר' אבא על הצדקות המופלאה של בן שיחו שאיננו שומר טינה (ח"א ר"א ע"ב), את בכיו הנרגש של ר' אבא שמטה אוזן לשיחם ושיגם של רשב"י ובנו (ח"ב ס"ח ע"א), את בכיו של רשב"י כשהוא עומד על רוח הקודש ה"מכשכשת" בתלמידיו (ח"ב קמ"ז ע"א), את בכיו של ר' פנחס בן יאיר כשהוא מבין שנעשה לו נס גדול ושלא מדעתו הוא ניצל ממוות (ח"ג ר' ע"ב), ועוד כהנה רבות.

³⁴⁷ ק"ב ע"א.

³⁴⁸ צ"ח ע"א וע"ב.

אלא שכאמור, הסבא איננו היחיד שבוכה בסב"מ. גם החברים בוכים למשמע דבריו, ובכיים הוא בעל משמעות שונה לחלוטין. אכן, בתחילת הסיפור הם תוהים למראה הסבא הבוכה (אולי מפני שהוא "בוכה כינוקא", כפי שהוא עצמו רואה)³⁴⁹ במראה הרפלקסיבית שדרכה הוא בוחן את עצמו), אולם במהלך הסיפור הם עצמם בוכים מספר פעמים. תמונה זו של החברים-התלמידים הבוכים חוזרת על עצמה ומתעצמת עם התפתחות העלילה. בתחילה, בעקבות דרשת הפתיחה של הסבא ובכיו הם תוהים לעצמם³⁵⁰, ולאחר שהסבא מוסיף ודורש הם מגיבים בשמחה אילמת³⁵¹. מאוחר יותר, בעיצומה ובלב-לבה של הדרשה הם מגיבים בהתפעלות ובהתרגשות מתעצמת:

אתו אינון חברייה ואשתטחו קמיה דההוא סבא ובכו ואמרו אלמלא לא אתינא לעלמא אלא למשמע מלין אלין מפומך די לך³⁵².

תגובה כזו רגילה היא אצל חכמי הזוהר, אכן ברגעי התעלות והתפעלות. אלא שכאן צפויה לנו הפתעה - פיסגה נוספת, בה מביא הסיפור את החברים לידי תגובה קיצונית עוד יותר, שעשויה להחשב חריגה אפילו בקנה-מידה זוהרי:

קמו אינון כמאן דאיתעיר משינתיה ואשתטחו קמיה ולא הוו יכלין למללא. לבתר שעתא בכו³⁵³.

"קמו", "איתעיר", "אשתטחו", "לא יכלין למללא", "בכו" – אף אחד מביטויי ההתפעמות הללו איננו יחידאי, וכל אחד מהם מופיע בזוהר עוד מספר מועט או רב של פעמים. אולם ה"עיבוי" והצירוף של כולם אל תבנית תחבירית משקף נסיון לתאר רמה גבוהה ויוצאת דופן של ריאקציה אמוציונאלית.

כדי לעמוד על טיבה של התגובה הזאת יש לבחון את התפתחותה והתגבשותה במהלך הסיפור כולו. ואכן, אם תגובתם הראשונה היא תהייה ושתיקה, ולאחריה בכי של שמחה למשמע הדרשה,

³⁴⁹ קייד ע"א.

³⁵⁰ צ"ה ע"ב: "תוהו חברייה ולא אמרו מדי".

³⁵¹ צ"ו ע"א: "חדו חברייה ובכו ולא אמרו מדי".

³⁵² צ"ט ע"א.

³⁵³ קייד ע"א.

הרי שבשלישית הם גם משתטחים ומביעים באופן מילולי התפעלות מן הדרשה. ביטוי זה של בכי מתוך התרגשות הוא מן הסוג שנידון למעלה, וכמותו, כאמור, רבים בספר הזוהר. אך מהי הדרגה הנוספת, הביטוי העילאי של ההתפעמות, המשתקפת בתגובתם האחרונה, הטעונה כל-כך, של החברים? מסתבר שלפנינו אכן שיא חדש ושלב מתקדם עוד יותר של היפעלות מעבר לשמחה ועונג.

תיאור ייחודי מעין זה מצוי באופן בהיר יותר במקום אחר בזוהר בהקשר לחוויה המטלטלת את ר' עקיבא, עת ר' אליעזר רבו משתף אותו, ערב מותו, בסתרי תורה:

כד מטא להאי פסוקא סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים כי חולת אהבה אני, לא יכיל למסבל רבי עקיבא, וארים קליה בבכייתא וגעי, ולא הוה ממלל מדחילו דשכינתא דהות תמן...³⁵⁴.

ר' עקיבא גועה בבכייה מתוך ש"לא יכיל למסבל". החווייה המיסטית הזו משוקעת ומוארת עוד יותר בדרשה של הזוהר אודות בכיו של יעקב הנושק לרחל ליד הבאר:

רבי יהודה אמר, כתיב וישק יעקב לרחל וישא את קולו ויבך, אמאי קא בכה, אלא באתדבקותא דרוחא בה, לא יכיל לבא למסבל ובכה³⁵⁵.

תמונה רחבה ומקיפה של חווייה מעין זו משרטט ר' מנחם רקנאטי בביאורו על התורה, בקטע שחלקו הראשון מועתק מספר פירוש האגדות לרבינו עזריאל³⁵⁶:

...והתבונן על הסוד הגדול שאגלה לך במאמר רבותינו ז"ל האבות מתו בנשיקה, כי כשהיו החסידים ואנשי מעשה מתבודדים ועוסקים בסודות העליונים, היו מדמים בכח ציור מחשבותם כאלו הדברים ההם חקוקים לפניהם, וכשהיו קושרים נפשם בנפש העליונה היו הדברים מתרבים ומתברכים ומתגלים מאליהן מאפיסת המחשבה כאדם הפותח בריכת

³⁵⁴ ח"א צ"ח ע"ב (מדהנייע).

³⁵⁵ ח"ב קכ"ד ע"ב.

³⁵⁶ פירוש האגדות עמ' 40.

מים ומתפשטת אילך ואילך. כי המחשבה הדביקה היא המקור והברכה והמבוע אשר לא יפסק... הטעם הוא כשהיה מדביק נפשו בנפש העליונה היו חקוקים בלבו הדברים הנוראים, והיה מציירם כאילו היה אדם משים הדברים בפיו, כי בדבקות המחשבה מתוך האצילות ההוא שהיה מאציל וממשיך עליו היו הדברים מתווספים ומתרבים, ומתוך השמחה היו נגלים אליו³⁵⁷. וע"כ אין השכינה שורה לא מתוך עצלות וכו', אלא מתוך שמחה. ואולי תתגבר עליו אותה השמחה עד כי יתחדש עליו בכיה רבה ומופלאה ותבקש נשמתו ונפשו להפרד מגופו, וזו היא מיתת נשיקה שמורה חיבור הנושק בדבר האהוב לו, כי אז יתחבר נפשו בשכינה. וע"כ תמצא בספר הזוהר לפעמים בגילוי הנסתרות, קם רבי פלוני ובכה, ואולי יתרבה עליו הבכיה עד אסיפת נשמתו...³⁵⁸

הבכי הוא על-פי הנ"ל היפעלות רגשית קיצונית, אך לא הקיצונית ביותר. הביטוי הקיצוני ביותר לכך היא מיתת נשיקה³⁵⁹. ריקנאטי מתאר כאן בתמונה כוללת וחיה את הרצף החוייתי של דבקות - שמחה - יצירה ("היו הדברים מתרבים ומתברכים ומתגלים מאליהם מאפיסת המחשבה כאדם הפותח בריכת מים ומתפשטת אילך ואילך, כי המחשבה הדביקה היא המקור והברכה...") - בכי - מיתת נשיקה. הבכי הוא ביטוי למצוקת הנשמה שאיננה יכולה לסבול את התדבקות הרוח כשהיא בתוך הגוף. השחרור מן הבכי הוא במיתה, שהיא מיתת הנשיקה. עיקרו של הרעיון על "מיתת הנשיקה", היינו הפרדות הנשמה מן הגוף מתוך אקסטאזה עיונית הוא רעיון אפלטוני³⁶⁰ שאומץ גם על-ידי הרמב"ם במורה הנבוכים:

...שזה השכל אשר שפע עלינו מהשם יתעלה, הוא הדבוק אשר בינינו ובינו... ולא יתחזק זה הדבוק רק בהשתמשך בו באהבת השם ושתהיה כוונתך אליה... ומפני זה היו מקפידים החסידים על השעות שהיו בטלים מהם מלחשוב בשם... אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגות האמתיות ושמחתו במה שהשיג, לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו, ושכלו כלו בעת ההיא יהיה עם השי"ת והוא לפניו תמיד בלבו... זאת המדרגה

³⁵⁷ עד כאן העתקה מפירוש האגדות לרבי עזריאל, ומכאן ואילך הוספתו המקורית של ר' מנחם ריקנאטי.
³⁵⁸ ריקנאטי עה"ת ל"ז ע"ד. על חוויה מעין זו ראה דבריו של בעל טורי-זהב על שולחן-ערוך אורח-חיים רפ"ח ס"ק ב'. אמנם, על ייחוס השקפה כזו לזוהר ראה ביקורתו של אידל, היבטים חדשים עמ' 329 הערה 33.
³⁵⁹ הדוגמאות המובחקות לכך בספר הזוהר הן האידרות. שתיהן מסתיימות במוות אקסטטי - האידרא-רבה נחתמת במוות בני האידרא, והאידרא-זוטא במוותו של רשבי"י עצמו.
³⁶⁰ על הזיקה בין האדרא-רבה ל"המשתה" לאפלטון ראה: ליבס, זוהר וארוס עמ' 112-117. על השפעות יווניות על הזוהר ראה גם לעיל עמ' 62 הערה 60.

איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק אומר שהיא מדרגת מרע"ה... וזאת ג"כ מדרגת האבות... והגיע מהתאחד דעותם בהשגתו... וכבר ידעת ההבדל שבין אוהב וחושק, כי הפלגת האהבה עד שלא תשאר מחשבה בדבר אחד אלא באהוב ההוא הוא החשק... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו וישמח במה שהשיג, עד כשיבא האיש השלם בימים ויקרב למות תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה, ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג, עד שתפרד הנפש מן הגוף אז בעת ההנאה ההיא, ועל זה הענין רמזו החכמים במות משה אהרן ומרים ששלושתם מתו בנשיקה...³⁶¹

והנה למרות הרקע העיוני השונה, נקל להבחין כאן בדמיון הרב שבין ה"סוד הגדול" של ר' עזריאל ור' מנחם ריקנאטי לבין המדרגה אותה מתאר הרמב"ם כמדרגת מרע"ה והאבות. הדרך להתעלות האקסטטית גם על-פי הרמב"ם עוברת דרך הדבקות העיונית ("...שזה השכל אשר שפע עלינו מה' יתעלה הוא הדבוק אשר בינינו ובינו... ולא יתחזק זה הדבוק רק בהשתמשך בו..."), השמחה ("וישמח במה שהשיג... ותרבה השמחה בהשגה ההיא..."), ההשגה-יצירה ("...יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו... תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה..."), וגם כאן שיאה של הדבקות האקסטטית הוא במיתת נשיקה. האלמנט היחיד שחסר ברמב"ם (ולמעשה גם בתיאורו של ר' עזריאל) בהשוואה לתיאורו של הריקנאטי הוא הבכי. ומסתבר שלא מקרה הוא, כי הלא הרמב"ם, כידוע, לא החשיב במיוחד את ההיפעלות הריגשית כשלעצמה, ולעומת זאת הזוהר ובעקבותיו ר' מנחם ריקנאטי ידעו להעריך לא פחות מן ההישגים המיסטיים את החוויה של המפגש עם הנשגב והנאדר, אותה הם הביאו לידי ביטוי, בעיקר בתיאורים הפואטיים העשירים של "סיפורי המסגרת".

לאור האמור כאן ניתן לבחון גם מרכיבים נוספים בתגובה החותמת של החברים, כביטוי להיפעלות וכתגובה לחוויה מיסטית יוצאת דופן. כך למשל ההשתטחות היא דפוס תגובה מוכר עוד מימי הנביאים שהיו משתטחים על פניהם בעת התגלות³⁶² ושהופנס, ככל הנראה, גם בחוג

³⁶¹ מורה-נבוכים ג' נ"א. על הזיקה בין הרעיון האפלטוני לדברי הרמב"ם ולתיאורו של ר' מנחם ריקנאטי ראה וירשובסקי, שלושה פרקים עמ' 16-20.

³⁶² למשל: "...ואראה ואפל על פני ואשמע קול מדבר". (יחזקאל א' כ"ח).

הזוהר³⁶³. כאן אני מבקש להתמקד במרכיב אחר של תגובת החברים – ההתעוררות המקדימה את ההבעה האמוציונלית, והמתוארת במילים: "קמו אינון כמאן דאיתער משינתיה"³⁶⁴. דימוי זה עשוי להתפרש לתרי אנפי. מצד אחד, מבע הפנים המתנערות מן השינה הוא מבע של תהייה ובלבול³⁶⁵. אולם מאידך יש מקום לראות את ההתעוררות מן השינה דווקא כהתפכחות, בדומה למה שאנו מוצאים בזוהר גם במקומות אחרים, כמו למשל:

ובשעתא דסלקין אינון כסותא אתחזי כמאן דאתער משינתיה ואתפקחן עינוי וחמאן לעינא פקחא³⁶⁶.

יתר על כן, הזוהר עצמו כידוע רגיל לסנוט באלו שאינם פוקחים את עיניהם ואינם מתעוררים להבין ולדעת את אורחותיו של הקב"ה:

אמר רבי שמעון תוהנא על בני עלמא, דהא לית להו עינין למחזי ולבא לאשגחא ולא ידעין ולא שוויין לבייהו לאסתכלא ברעותא דמריהון, היך ניימין ולא מתערי משנתייהו³⁶⁷.

או בלשון בוטה יותר:

אתערו ניימין דמיכין דשינתא בחוריהון, לא ידעי ולא מסתכלאן איך יקומון בדינא³⁶⁸.

ההתעוררות היא פקחת העיניים, היא ההתכוונות להתבונן ב"רעותא דמריהון" – ברצון אדונם ובדרכיו. זהו, ככל הנראה, פשר ההתעוררות של החברים כאן, וכך גם עולה מתוך ההקשר, שהרי תגובתם באה בעקבות ובסמוך לדברי הסבא "ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו **לאתערא** מלין אלין"³⁶⁹.

³⁶³ ראה למשל: ח"א די ע"א; ח"יב ל"ח ע"א; ח"יג: ע"ו ע"א; ז"ח נ"ד ע"ב. על פונקציות שונות של השתטחות בהקשר לסיפור העפר והדמעה (ח"א ג' ע"ב-ד' ע"ב) ראה טנא, דרכי עיצוב עמ' 99-105 והערה 234 שם.

³⁶⁴ קייד ע"א.

³⁶⁵ ראה למשל ח"א קייד ע"ב: "ועל דא ביום ר"ה בעינן לערבבא ליה **כמאן דאיתער משינתיה ולא ידע כלום**".

³⁶⁶ ח"יג קל"ו ע"ב.

³⁶⁷ ח"יג נ"ז ע"ב.

³⁶⁸ ח"א קס"א ע"ב. וראה עוד: ח"א ע"ז ע"א, ח"א קפ"ו ע"ב ועוד. על משמעותו הכוללת של מוטיב ההתעוררות

בספר הזוהר ראה: הלנר-אשד, החוויה המיסטית עמ' 16-47.

³⁶⁹ קייד ע"א.

הסבא, אם כן מבקש לעורר את הישנים להתבונן ברצון אדונם, ותגובת החברים היא היא ההתעוררות עצמה ופקיחת העיניים. מכאו קצרה הדרך אל תוואי היצירה³⁷⁰.

³⁷⁰ הזוהר מרבה להשתמש בביטוי "אתערו בה חבריא" במובן של "פירשו", ראה למשל: ח"א: מ"ט ע"ב; ס"ג ע"ב; קנ"א ע"ב; ח"ב ל' ע"א ועוד כהנה רבות. והרי הוא כרוצה לומר: התברים התעוררו (ככל הנראה התעוררות אינטואיטיבית) לפירוש יצירתי של הפסוק הנזכר. על ההתעוררות בסב"מ ראה עוד להלן עמ' 308-312.

8. מקומו של הסיפור בתוך הסיפורת הזוהרית

בחלקו האחרון של הפרק שעניינו סיפור המסגרת של סב"מ אני מבקש לעמוד על זיקות בין הסיפור הזה ובין סיפורים זוהריים אחרים. דרך אפשרית אחת לעמוד על קשרים ויחסים מעין אלו היא באמצעות חשיפה של איזכורים, רמזים והפניות הדדיות לאירועים זוהריים אחרים.³⁷¹ דא-עקא, אם במקומות אחרים בזהר נושאת המתודה הזאת פירות, כאן היא איננה יעילה מאחר וסב"מ הוא סיפור שבמידה רבה "סגור" בתוך עצמו. כיוצאת מן הכלל הזה יש לציין את ההפנייה הישירה שבפי הסבא עצמו אל סיפור רב המנונא שבהקדמת הזוהר³⁷²:

אמר ההוא סבא, חברייא כד תהכון לגבי ההוא טינרא דעלמא סמיך עליה אמרו ליה דיזכר יומא דתלגא דאזדרעו פולין לחמשין ותריין גוונין.³⁷³

רמז נוסף לסיפור אחר נוכל למצוא אולי בדברי ההקשר המתנצלים של הסבא:

מארי דעלמא דילמא יימרון משריין עלאין דאנא סבא ובכי כינוקא, גלי קמד דעל יקרך אנא עביד ...³⁷⁴

יש לשער שבדימוי זה רומז הסבא לסיפור הינוקא הבוכה על מות אביו ומשיבו לחיים.³⁷⁵

³⁷¹ מאמרה של רונית מרוז, מבנהו המקורי, הוא דוגמא לשימוש מקיף ומרשים במתודה הזו לשם שרטוט מעין "עלילה זוהרית" או ביוגרפיה זוהרית כוללת.

³⁷² ח"א וי ע"א-ע"ב.

³⁷³ צ"ע ע"ב. וראה עוד: ק"ד ע"א; ק"ט ע"א. ההפניה החוזרת ונשנית מלמדת על חשיבותו המכוננת של המיתוס הזה בעולמו של הסבא. וראה: ליבס, מיתוס עמ' 200. מכאן נוכל ללמוד לכאורה שאין להקדים את זמנו של סב"מ לזמן חיבורה של ההקדמה. אלא שלמעשה, מלבד האפשרות שהרעיון עצמו קדום יותר לחיבור הכתוב (מה עוד שעיקר השימוש הסימבולי בדמותו של בניהו בן יהוידע מצוי גם בחלקים המרכזיים של הזוהר, ראה: ח"א ק"ה ע"ב; קל"ב ע"א; קל"ו ע"א; קס"ד ע"א; ר"ז ע"ב; ח"ג קפ"ב ע"ב), כבר הוכיח אברמס (אימתי עמ' רכ"ה-רכ"ו) שההקדמה היתה כבר לפני רמד"ל, ואם כן ממילא אין בזיקה זו כדי לקדם אותנו בשאלת זמנו של סב"מ.

³⁷⁴ ק"ד ע"ב.

³⁷⁵ הסיפור מופיע בח"ג ר"ד ע"ב - ר"ו ע"א. נקטתי כאן בלשון זוהירה משום שאת הביטוי "בכי כינוקא" ניתן להבין גם כדימוי סתמי, שאיננו מכוון לדמות קונקרטית של תינוק. מאידך אין להתעלם מכך שמוטיב התינוק הבוכה איננו מופיע בשום מקום אחר בזהר (למרות שכיחותה הרבה יחסית של דמות ה"ינוקא" או ה"רביא" בסיפוריו), והוא גם איננו מאפיין את הטופוס התלמודי של התינוק. בעניין זה ראה: קלדרון, דמות המשנה עמ' 73-116. כללו של דבר: התינוק הוא סמל של תום וטוהר אוטופי, בו מתגלים בדרך אינטואיטיבית ואולי אף לא מודעת כוחות ועוצמות חיים ראשוניים שאין למצוא כמותם בעולם הבוגר. התינוק, כידוע, הוא גם מן הארכיטיפים היוגיאניים החשובים ביותר.

מכיוון אחר ניתן לבחון זיקות בין סיפורים זוהריים שונים תוך התחקות אחר גלגליהם של מוטיבים דומים. "קיום מרובה" (multiple existence) של סיפורים נחשב בחקר הפולקלור כאחד ממאפייניו המהותיים של סיפור-העם³⁷⁶. הופעה מרובה של מוטיב בתוך קובץ סיפורים מובחן שמקורו במקום מוגדר ולאורך תקופה מזוהה מאפשר אף להשוות בין הופעותיו השונות, וללמוד מכך על דרך התפתחותו והתגבשותו, כמו גם על הניואנסים המשתנים והפערים האידיאולוגיים בין הוורסיות השונות³⁷⁷. תופעה ספרותית מעין זו מובילה גם לצורך לרבד את סיפורי הזוהר ולהבחין בין דורות מוקדמים למאוחרים של מספרים זוהריים. בחקר תולדות הזוהר דורש ההיבט הזה הבהרה נוספת.

כידוע, הדעה המסורתית שרווחה בחקר הזוהר עד לדור האחרון היתה דעתו של שלום שזיהתה את מחבר הזוהר באופן מוחלט עם ר' משה דה-ליאון³⁷⁸. לאחרונה חל מפנה דרמטי בנושא זה, בעקבות מאמרו של ליבס³⁷⁹ בו הוא עמד על קיומן של מהדורות ונוסחים שונים, כמו גם על מתחים אידיאולוגיים בתוך הספר שקשה ליישבם בתוך אישיות אחת. גם השוואה סגנונית בין הפואטיקה הגבוהה והפאתוס המאפיינים את הזוהר לבין המסירה האינפורמטיבית-תימטית של כתביו העבריים של רמד"ל הובילו את ליבס למסקנה שלא אדם אחד חיבר את הזוהר אלא חבורה שלמה, שנתגבשה אכן סביב דמותו הדומיננטית של רמד"ל. מתוך הנחת העבודה זו יצאה מרוז³⁸⁰ להבחין בין יחידות שונות בתוך ספר הזוהר, ומסקנתה היא שלא זו בלבד שהספר איננו פרי יצירתו של אדם אחד, אלא שהוא אף לא נתחבר בדור אחד. באיזמל ספרותי דק היא מפרידה בין שכבות שונות בתוך הספר, אותן היא משייכת לארבעה דורות עיקריים. בשלישי שבהם, אותו היא מכנה "החטיבה האפית" היא כוללת את עיקר הסיפורת הזוהרית. אולם גם היא עצמה ערה לכך שלמרות סימנים של אחדות ספרותית ולכידות רעיונית בגרעין המרכזי של החטיבה האפית, מסתבר שהיא נכתבה במשך עשרות שנים, בתקופה שנתפרשה עד לתחילת המאה ה-14. מעקב אחר הקיום המרובה בתוך החטיבה הזו, כפי שאציע ואדגים, יתן בידינו כלים להנהיר את דרך זרימתה של המסורת הנרטיבית, ויהיה בו גם כדי "למקם" יחידות סיפוריות שונות על מסלול הזרימה של החטיבה האפית, וביחס לסיפורים אחרים.

³⁷⁶ ראה: יסיף, סיפור העם עמ' 5.

³⁷⁷ ניתוח כזה של דמות רשב"י בזוהר כפי שהיא מתפתחת ומתגבשת מן הסיפורים הקדומים ועד המאוחרים שבהם ערך מגד בחיבורו סיפורי הזוהר עמ' 76-137.

³⁷⁸ את תולדות הפולמוס בנושא זה ואת הבסיס לסברתו המאוחרת של שלום פרש באופן מקיף תשבי במשנת הזוהר חלק א' עמ' 28-108.

³⁷⁹ ליבס, כיצד נתחבר.

משאנו שבים אל סיפור המסגרת של סב"מ ותרים אחר מקבילותיו בספרות הזוהר, מתברר שלפנינו כר רחב ונח להדגים את התופעה ואת המתודה³⁸¹. מסתבר שבין עלילת השלד של סב"מ ובין המוטיבים המכוננים של סיפורים אחרים שבמרכזם עומדים שני גיבורי סב"מ ר' חייא ור' יוסי קיים דמיון מפתיע, עד כדי כך שניתן בהחלט לדבר על מסורת נרטיבית מוגדרת ומובחנת של "סיפורי ר' חייא ור' יוסי"³⁸². תוך השוואה מדוקדקת בין הסיפורים הללו אנסה לאתר את הסיפור הגרעיני ואת דרך גלגוליו בספרות הזוהר. השוואה זו תשמש גם פרספקטיבה לבחינת מקומה של היצירה הנידונה כאן בתוך המסגרת הרחבה של ספרות הזוהר.

המסגרת הכללית של סיפור סב"מ הוא בעל מאפיינים זוהריים מובהקים. זירת ההתרחשות, כמו ברוב הסיפורים, היא הדרך, ושם עוסקים החברים בדברי תורה ומייחלים להתחבר עם השכינה. גם המפגש עם הדמות המסתתרת שבמהלך הסיפור משילה מעליה את המסווה רגיל בסיפורים רבים, ולא רק באלו אודות ר' חייא ור' יוסי. אלא שלרוב אין הסיפור חושף את הלך נפשם של בני חבורת הזוהר ואת יחסם המשתנה אל בן-שיחם. ואילו סיפור סב"מ, באותה שקיפות בה הוא עתיד להציג את סערת נפשו של הסבא, הוא "מחיייה" כאן את תחושת הזלזול עד לכדי מיאוס שמעוררת בזוג החברים דמותו הפרובוקטיבית של ההלך המוזר. כך פותח הסיפור בטרונייתו של ר' יוסי על אותו ברנש שוטה שנטפל אליו בדרכו בהבליו, כשרק חברו ר' חייא מניע אותו לבחון בכל זאת את טיבו של הזקן "ד...הא לזמנין באינן ריקנין ישכח גבר זגין דדחבא"³⁸³. שקיפות זו בתמונת הפתיחה תורמת לחידוד המהפך הדרמטי שעובר ר' יוסי ביחסו אל הסבא. והנה חשיפת תהליך ההתמוגגות של ההתרשמות ראשונית, מדחייה מוחלטת לפקפוק, תהייה, התלבטות – ומכאן להתפעלות, הוא ייחודי כמעט לחלוטין לסיפורי ר"ח ור"י³⁸⁴. גם סגנון ההסתייגות מן

³⁸⁰ מרוז, מבנה המקורי.

³⁸¹ דוגמה אחרת לקובץ סיפורים המזמין עיון מקיף וניתוח משווה הוא קובץ סיפורי הינוקא המפוזרים בזוהר. עבודה מקיפה בנושא זה, למיטב ידיעתי, טרם נכתבה.

³⁸² בתוך הקטגוריה של "סיפורי ר' חייא ור' יוסי" אני כולל את כל הסיפורים שגיבוריהם הם שני החכמים הללו בלבד. להלן רשימה נבחרת (ההפניות מתייחסות לראשיתו של כל סיפור): ח"א גי ע"ב; ס"ג ע"א; ע"ו ע"א; קמ"ה ע"א; קנ"ז ע"א; קצ"ה ע"א; ר"ד ע"ב; ר"ט ע"א; ח"ב ה' ע"א; ל"ב ע"א; ל"ו ע"ב; מ"ט ע"א; קנ"ה ע"ב; ק"ס ע"ב; קס"ג ע"ב; קפ"ח ע"א; קי"צ ע"א; ח"ג כ' ע"א; ל"א ע"א; מ"ה ע"ב; פ' ע"ב; קי"ח ע"ב; קט"ו ע"א; ז"ח פ"ד ע"ד (מדרש רות). בסיפורים רבים אחרים מופיעים השניים הללו בתוך חבורה רחבה יותר (במקרים רבים עם רשבי"א או בנו או עם שניהם): ח"א מ"ט ע"ב; נ"ח ע"ב; פ"ו ע"ב; רמ"ב ע"ב; ח"ב קצ"ח ע"א; ח"ג כ"ה ע"ב; מ"ב ע"ב; פ"ד ע"ב; ק"ו ע"ב; קכ"ז ע"ב; קפ"ח ע"א; ר"א ע"א; ר"י ע"א; ר"נ ע"ב ועוד.

³⁸³ צ"ה ע"א.

³⁸⁴ יוצא דופן מן הבחינה הזו הוא הסיפור על ר' אחא ור' אלעזר בח"ג רס"ח ע"א-ע"ב. על סיפור זה וכן על סיפור ר' נהוראי ור' יודאי שבז"ח רות (פ"ד ע"ד) ועל זיקתם לכאן ראה להלן.

ההלך הזר דומה בכל הסיפורים הללו³⁸⁵. בחלק גדול מן הסיפורים ההתפתחות הזו מתרחשת, כמו בסב"מ, ביזמת בן החבורה האחר, המביע עמדה שקולה ומתונה יותר.

מוטיב נוסף בסב"מ המצוי גם הוא אך ורק בסיפורי ר"ח ור"י הוא מוטיב ההעתקה ההדדית והיפוך היחס בין החברים ובין בן-שיחם. ר' יוסי זלזל בערכו של ההלך מפני שלא שמע ממנו דברי תורה, והנה לאחר שהוא מתוודע אליהם מתברר שאם הלה לא פצה את פיו אין זאת אלא מפני שגם הוא ציפה לשמוע מהם דברי תורה, וגם הוא נחל אכזבה... - "...והאי יומא חשיבנא דאשמע מלין חדתינן באורייתא ולא שמענא מדי"י³⁸⁶. בדומה לכך גם בסיפור מפגש עם אותו יהודי ירא-חטא³⁸⁷, בו הם חושדים על סמך מראהו החיצוני שמא רמאי הוא, עתיד הוא לגלות להם שהוא לא החזיר להם שלום - "...בגין דלא חמינא בכו מצוה דאתחזי לבר"י³⁸⁸. לאמור, באותה מידה בה הם חשדו בו, חשד הוא בהם. בסיפור אחר, כשלעיניהם מתוך הסלע מגיח איש ארקא, הם מביעים את סקרנותם ללמוד על מקומו, והנה מסתבר להם שאותו יצור לא הגיע הנה אלא כדי לעמוד על טיבה של הארץ בה חיים הם³⁸⁹. נראה שהמגמה במוטיב החוזר הזה היא להעתיק ולהשיב את מוקד עניינם של חכמים מן הדריכות להשגת ההתגלות או החיזיון הפלאי בדרך - אל מבוע חידושי התורה שבתוכם הם, על-מנת לדובב בהם את כח היצירה³⁹⁰.

הנה כי כן, את המוטיבים וקווי העלילה הטיפולוגיים המאפיינים את סיפורי ר"ח ור"י ניתן לסכם ולתמצת בסיפור-שלד תבניתי, שישקף את העלילה הראשונית, גם אם מעט מאד סיפורים מקיימים תואם מלא למודל זה:

- זוג החברים מהלך בדרך ופוגש הלך זר ובדרך כלל גם מוזר.
- אחד החברים מטיל דופי בטיבו של הברנש, על סמך התרשמות ראשונית – שטחית וחיצונית.
- חברו מעלה השערה שמא בכל זאת ראוי לבדוק בו.

³⁸⁵ "יב"נ דין חד מתרין אית ביה, או זכאה שלים איהו או לרמאה (את) בני עלמא איהו" (רי"ד ע"ב). "נזיל דלמא האי בר נש עעכו"ם הוא או עם הארץ הוא" (ח"ב מ"ט ע"ב) "או האי בר נש אטים אודנין או שטיא או חכימא (ח"ב פ' ע"א). וכאן - "או אנת בשטותא אמרת או מלין ריקנין אינון" (צ"ה ע"א).

³⁸⁶ צ"ה ע"א.

³⁸⁷ ח"א ר"ד ע"ב – ר"ה ע"א.

³⁸⁸ שם ר"ה ע"א.

³⁸⁹ ח"א קנ"ז ע"א-ע"ב.

- החברים יוצרים קשר ופזותחים עמו בשיחה רצופה דרשות וחידושי תורה.
- מתברר לחברים שבן-שיחם הוא חכם גדול, וממנו הם שומעים סתרי-תורה.
- מתברר לחברים (באחד משלבי העלילה) שבן-שיחם התייחס אליהם בדיוק כפי שהם התייחסו אליו (מוטיב ההדדיות).

סיפור סב"מ משקף מלאות עלילתית, כמותה ניתן למצוא בסיפור נוסף אחד – הוא הסיפור על פגישת זוג החברים עם אותו יהודי ירא-חטא³⁹¹. כסיפורים דומים מאד אם כי לא מלאים ניתן לציין גם את סיפור ההלך המציל את ר"ח ור"י מן הליסטים³⁹² ואת הסיפור על איש העשבים³⁹³. והנה משאנו מעמידים את כל הסיפורים הללו לעומת סב"מ, ניכר בעליל פער מפתיע בינם ובינו. אם בכל הסיפורים הללו ר' חייא הוא החשדן, החורף את משפטו על הזר שלא בדין, ואילו ר' יוסי הוא המנוסה והשקול הנוטה לבדיקה מעמיקה יותר³⁹⁴, הרי שבסב"מ מתהפכים היוצרות – דווקא רבי יוסי הוא הדמות המשתנה, המבקש בתחילה להתנער מן הסבא הטרדן, ור' חייא הוא זה שמוביל אותו להתפכחות ולראייה נכוחה.

גם מבחינת העיצוב הספרותי של העלילה ניתן לחוש בהבדל איכותי בין סב"מ לשאר הסיפורים. ראשית, בכל המקומות בהם מביע ר' חייא פקפוק בטיבו של הזר, הוא עושה זאת בדרך מהוססת, שתמיד פותחת פתח גם להערכה הפוכה בתכלית:

ב"נ דין חד מתרין אית ביה או זכאה שלים איהו או לרמאה (את) בני עלמא איהו...³⁹⁵

או האי בר נש אטים אודנין או שטיא או חכימא³⁹⁶.

³⁹⁰ בסיפור על איש ארקא מסכמים החברים את האירוע במילים: "יודאי קביה בעי לאתערא לן במלה" (שם קני"ז ע"א), מה שמזכיר את הודעתו של הסבא בחתימת סב"מ: "ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין" (קני"ד ע"א). ונראה שכאן כמו כאן מדובר על ההתעוררות לדרוש ולהנביע חידושי תורה.

³⁹¹ חייא ר"ד ע"ב – ר"ה ע"א.

³⁹² חייב מ"ט ע"א-ע"ב.

³⁹³ פי ע"א-ע"ב. שני הסיפורים הללו חסרים את מוטיב ההדדיות.

³⁹⁴ יחס זה בין שני החברים אינו מוטל כלל בספק. כך הוא, למשל, בסיפור ההצלה מן הליסטים ובסיפור איש העשבים, וכך נראה מכל הסיפורים בהם רבי יוסי הוא המשיב והמסביר, או שבהם הוא בעל המלה האחרונה, או שבסיומם הוא נושק לרבי חייא – ראה חייא ס"ג ע"א – ס"ד ע"ב; קני"ז ע"א-ע"ב; חייא ר"ד ע"ב – ר"ה ע"א; חייב מ"ט ע"א – ע"ב; חייב קני"ה ע"ב – קני"ז ע"א; חייב קס"ג ע"ב – קס"ט ע"ב; חייב קי"ח ע"ב – קי"א ע"א; ועוד. במיוחד יש לציין את פתיחתו של סיפור איש העשבים: "תניא אמר ר' יוסי, זמנא חדא הוינא אזיל בארתא והוה ר' חייא ברי עמי" (חייב פי ע"א). ואמנם היו שדקדקו מתוך סיפורים אחרים שדווקא רבי חייא הוא הבכיר שבשניים – ראה פכטר, בין לילה לבוקר, עמ' 312 ואילך; טנא, דרכי עיצוב, עמ' 91-98. אך לעניות דעתי סברותיהם קלושות, ובכל מקרה אינן עומדות בפני מכלול העדויות המדבר בעד עצמו.

³⁹⁵ חייא ר"ד ע"ב.

³⁹⁶ חייב פי ע"א.

בסב"מ, לעומת זאת, לו זו בלבד שר' יוסי (שכאמור מייצג את עמדת הפתיחה של הסיפור) מביע את דעתו בתחילה בפסקנות ובהחלטיות על אותו סבא "דלית ממש במילוי" ושכל דבריו הם "מלין דתהו", אלא שגם כאשר מתעורר סוף שביב של ספק בלבו והוא מאמץ, לכאורה, את תבנית התגובה המוכרת והזהירה – "או איהו... או איהו..." – זוהי רק פראזה או פראפראזה נבובה אירונית, שכן אף לא אחת מן האופציות המוצעות בה – "או אנת בשטותא אמרת או מלין ריקנין אינון"³⁹⁷ – איננה מלמדת זכות.

עמדת הפתיחה כאן היא, אם כן, עיוורת לחלוטין, זוחות דעת וכמעט סרבנית לאפשרות ש"זמנין באינון ריקנין ישכח גבר זגין דדהבא", כהארות-תוכחתו של ר' חייא. מגמה זו של חידוד הגישה האנטיתטית בראשיתו של הסיפור מעצימה את הפתעת הגילוי ואת המימד הדרמטי שבהתפכחות ובהשתנות, ובכך היא משקפת שלב מפותח של מסורת ההעברה של הסיפור. בנוסף לכך יש לשים-לב לעצם העובדה שהסיפור "מותח" את תהליך ההתפכחות של רבי יוסי כאשר הוא מעביר אותו שלב ביניים, בו הוא כבר מבין הכל מלבד את חידת העלמה.

זאת ועוד אחרת. בכל סיפורי תת-החטיבה הזו של ר"ח ור"י מתאר המספר את העלילה מנקודת המבט של בני חבורת הזוהר ואילו הדמות המתגלה משמשת רק כמושא ההתפעלות ומוקד ההתייחסות של החוויה המיסטית³⁹⁸. בסב"מ, לעומת זאת, הסבא עצמו מתואר בשקיפות נדירה, בלבטיו, נפתוליו וייסורי הנפש שלו. הסיפור מבקש לצלול את תהומות נפשו של המיסטיקאי היוצר, ולשם כך הוא דוחק את זוג החברים אל שולי הבמה (או אולי אל יציע הצופים) וממקד את העדשה הספרותית על הלוח רוחו הסוערת של הסבא.

גם מוטיב ההדדיות מפותח כאן הרבה מעבר למה שאנו מוצאים בסיפורים האחרים. אם בדרך-כלל בא הדבר לידי ביטוי בהפתעת החברים לנוכח העובדה שבן-שיחם ציפה מהם בדיוק למה שהם ציפו ממנו – כאן הסבא אינו אומר די בעצם הבעת אכזבתו מכך שלא שמע מר' יוסי "מלין חדתיך באורייתא". הוא יוצא למסע דרשני שכל כולו לא בא, כפי שהוא עצמו מתוודה לבסוף, אלא

³⁹⁷ צ"ה ע"א.

"לאתערא מלין אלין"³⁹⁹, כלומר לעורר בהם את אותם "מלין חדתיין". מעתה אמור: עם סיומו של הסיפור בדרשת החברים מתברר שעלה בידו של הסבא לעורר ולדובב את כח היצירה שבהם, ובכך למלא ולהגשים במו ידיו את ציפייתו שלו בראשית העלילה לשמוע מהם דברי תורה. כך נסגר לו מעגל וסופו של הסיפור נותן מענה לחלל שנפער בתחילתו.

נקל להבחין, אם כן, בעיצובו הספרותי המפותח של סיפור סב"מ ביחס למכלול סיפורי ר"ח ור"י. קשה להניח שלפני בעלי מסורת הסיפור הזוהרי היה מונח סיפור כזה והם בחרו לעמעם את זוהרו ולהשתמש בווריאנטים חיוורים שלו. מכאן נוכל להסיק שאכן סב"מ משקף שלב מאוחר יותר של החטיבה האפית. מסקנה זו מאששת שוב את טענתי אודות זמנה המאוחר של היצירה ביחס לשכבות השונות של הזוהר.

סיפורי ר"ח ור"י אינם מצויים לא בשכבת רע"מ-תק"ז, ואף לא במדרש הנעלם. אולם במדרש רות שבזוהר חדש (ששייך, כידוע, למדרש הנעלם) מצוי סיפור טיפוסי המקיים קיום מלא את תבנית השלד של העלילה בסיפורי ר"ח ור"י, בהבדל אחד: זוג גיבוריו אינם רבי חייא ורבי יוסי, אלא שניים אחרים המוכרים יותר במדרש הנעלם – רבי נהוראי ורבי יודאי⁴⁰⁰. להלן נוסחו המלא של הסיפור בהשמטת גופי הדרשה⁴⁰¹:

רבי נהוראי ורבי יהודאי, איערעו תחות אילנא חדא בחקלא, והוו יתבי. אדהכי, חמו חד רווק, דאתי וטעי בחקלא. אמר רבי יודאי, או טעי ההוא בד נש בחקלא, או לסטים הוא, או דחיל מינן.

א"ר נהוראי, שכינתא גבן, קום. קמו. רמו ליה קלא, כיון דחמי לון קריב לגבייהו, אמר רבי נהוראי, מאן אנת. א"ל, מגו דלא שאילנא לכון בשלמא, לא ידעיתון לי. יודאי אנא, וטעינא השתא בהאי חקלא, ולא שאילנא עליכו, דאמינא שמא רשעים הם. וכתוב, אין שלום אמר ה' לרשעים. וכדין דלא אשתמודעי בכון. עד דחמינא בכון כנפי מצוה, וחדינא. השתא שלמא עליכו רבנן. יתבי תחות אילנא, אמר רבי יודאי, נתעסק בפולחנא דמרנא, ונפתח

³⁹⁸ תכונה זו אופיינית לסיפור הזוהרי בכלל, שכמעט כולם מתמקדים בהלך נפשם של בני החבורה ומתארים כל התרחשויות מנקודת המבט שלהם. מעט מאד סיפורים יוצאים מן הכלל הזה. דוגמא לכך הוא סיפור הינוקא המחיה את אביו, ר' יוסי מפקיעין (ח"ג ר"ד ע"ב – ר"ה ע"א).

³⁹⁹ קי"ד ע"א.
⁴⁰⁰ כידוע, חבורת הזוהר במדרש הנעלם רחבה ומגוונת יותר מזו שבשכבה המרכזית של הזוהר, ודמויות רבות שבמדרש-הנעלם הן מן הדומיננטיות שבחבורה נעדרות לגמרי מן השכבות האחרות. על כך ראה: שלום, זרמים עמי 182; תשבי, משנת הזוהר חלק א' עמ' 27-28; מרוז, סימני עיבוד עמ' 6 הערה 24 ובהפניות שם.

באורייתא... פתח רבי נהוראי... אמר רבי יודאי... אתא ההוא רווקא ואמר, באתרא דא רישין אשתכחו, מאן יכיל למללא. פתח ואמר... א"ל רבי נהוראי, פתח פיד, דהא מלין אלין, חדתינן עתיקין אינון מן יומא דאברי עלמא.

א"ל מה שמך. א"ל, אימא מלין אלין, ולבתר אימא מה שמי. אמר רבי יודאי, שכינה גבן, ומדחמינא בך דמילך שתקין, ואתערנא לך, אימא. אמר לון... ואנא שמענא מרבי אלעזר ברבי שמעון, דקא מפרש לה בגוונא דא. ומהכא אשתמע כולא. בכו רבי נהוראי ורבי יודאי, ואמרו, מאן דחמי זנביה דאריה ודחיל, כ"ש מאן דחמי אריה ממש. קמו ונשקוהו, אמר להם, שמי ייסא זעירא. אמרו, ודאי דא רבי ייסא זעירא, דמתאבקא תדיר מעפרא דבוסמין דרבי שמעון בן יוחאי⁴⁰².

הקוים המקבילים בולטים לעין. גם כאן נקרה ברנש מוזר בדרכם של זוג החברים, והתנהגותו החריגה מעוררת את חשדם. רבי יודאי שהוא כנראה הפחות מנוסה שבהם⁴⁰³ מעלה השערות שונות ביחס לטיבו של הברנש ולפשר התנהגותו, ובהם גם החשד שמא ליסטים הוא, אולם רבי נהוראי קובע בפסקנות - "שכינה גבן"⁴⁰⁴. ואכן כשהם בודקים בו הם מוצאים שהוא חכם בסתרי תורה שאת תורתו זכה ללמוד מן הארי הגדול, רבי אלעזר בן רשב"י. גם כאן אנו מוצאים את מוטיב ההדדיות, כשהרוק מגלה להם שהוא לא פנה אליהם קודם משום שפקפק בטיבם, כי לא ראה בהם "כנפי מצוה". אלא שעל אף הדמיון לא ניתן להתעלם גם מן הפער בסגנון ובטעם הספרותי, ונראה שמדובר בגירסה מוקדמת, ראשונית, של הסיפור. העלילה כאן פשוטה ו"שטוחה", ואין בה דבר מן העושר של סב"מ. שלא כמו בסיפורי ר"ח ור"י מעקר כאן המספר את המתח מן המפגש, כאשר כבר בראשית העלילה הוא שם בפי רבי נהוראי את הקביעה הפסקנית "שכינה גבן". מעתה ברור הוא שחשדו של רבי יודאי היה חשד שוא, והעלילה מתפתחת כצפוי. חסר כאן גם המהפך הדרמטי שמאפיין את הסיפורים בגוף הזהר. כאן לא מתעצמת דמותו של ההלך הזר ומאפילה על זו של החברים, כפי שהוא בחלק גדול של הסיפורים, ובהם כמובן סב"מ. הוא גם איננו כלל הדרשן הראשי, ורק מצרף את דרשתו לדרשת שני החברים. לא פחות ממה שהם מתפעלים ממנו הוא מתפעל מהם ("באתרא דא רישין אשתכחו, מאן יכיל למללא"), ולאורך

⁴⁰¹ ההדגשות באות כאן כדי להבליט את המקבילות לסיפורי ר"ח ור"י.

⁴⁰² זה"ח פ"ד ע"ד – פ"ה ע"ג.

⁴⁰³ נראה שרבי נהוראי הוא הבכיר, שכן הוא נזכר ראשון במהלך הסיפור כולו, הוא הפותח בדרשה, הוא נותן בתחילה רשות לרוק לדרוש, ומעל הכל – הוא זה שמתקן את רב יודאי כבר בתחילה ויודע מראש ש"שכינה גבן".

⁴⁰⁴ אמנם בדפוס ונציה ובחלק מכתבי-היד חסרה שורה זו מ"א"ר נהוראי" ועד "אמר רבי נהוראי" בשורה הבאה, אך סביר להניח שמדובר בהשמטה מפני הדומות.

הסיפור כולו נשמרת האוטוריטה בידיו של רבי נהוראי, כשהוא זה שמאשר את חידושי התורה ("פתח פ"ך, דהא מלין אלין חדתינן עתיקין אינון מן יומא דאברי עלמא"). מסירת הדברים היא אקדמית ללא כל מאפיינים מיסטיים. אין כאן התרגשות, היפעמות או סערת נפש קלה, ולמעשה, גם כשהחברים בוכים בסופו של הסיפור, הם אינם מתרגשים כל-כך מסתרי התורה ששמעו כמו מן העובדה שלפניהם אדם "דמתאבקא תדיר מעפרא דבוסמין דרבי שמעון בן יוחאי".

יש להניח על-כן, שלפנינו נוסחה של הסיפור המקורי, כפי שעבר בדור המספרים של מדרש הנעלם. בשלב מאוחר יותר, כשמעגל חבורת הזוהר "הצטמצם" בסיפורת הזוהרית ורבי נהוראי ורבי יודאי לא תפסו עוד מקום של כבוד בסביבתו של רשב"י הם הוחלפו ברבי חייא ורבי יוסי. נראה שסיפור זה היה מן הפופולאריים בחוגי הזוהר והוא נתגלגל בוורסיות שונות אל טווחים קצרים או ארוכים מתבנית השלד של סיפור המקור, כשתמיד נשתמרו בו מוטיבים כאלה או אחרים. סיפור המסגרת של סבא דמשפטים מהווה עיצוב אמנותי מפותח ומרהיב של העלילה הזו, שעולה באיכותו על כל סיפורי ר"ח ור"י – גם ה"מלאים" שבהם – ושמיצג, על-כן, מבחינה כרונולוגית, את השלב המאוחר ביותר של האפוס הזוהרי.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ יחד עם זאת, יש להעיר שקיים דקדק מחברים את סב"מ אל סיפור ר' נהוראי ור' יודאי באופן ישיר. כך, למשל, דרך ההתודעות של ייסא זעירא דומה מאד לזה של רב ייבא סבא בסב"מ, מה שלא מצוי בסיפורי הזוהר האחרים על ר"ח ור"י, כמו גם הכינוי "אריה" שבו מכונה במדרש רות רבי אלעזר, וכאן – רב ייבא סבא עצמו.

ד. דרשת הסבא – תוכן וצורה

1. תורת הגלגול

במסגרת המסכת הארוכה והעשירה של דרשת הסבא תופס רעיון גלגול הנשמות מקום רחב ומרכזי. חוקרי הזוהר כבר עמדו על חשיבותו של תיאור הגלגול כאן, שהוא התיאור המפורט והחושפני ביותר בתוך הספרות הזוהרית. בפרק זה אני מבקש לבחון את תורת הגלגול ה"סבאית" על רקע תולדותיו של רעיון הגלגול בקבלה¹, ומתוך כך גם לעמוד על אופיו ומגמתו של התיאור שלפנינו.

(א) המונח "גלגול" בסב"מ

על ההיבט הטרמינולוגי של "גלגול-הנשמות" עמד בהרחבה שלום² ובאופן מקיף ביותר גם ליבס³. שלום הראה שעד לאמצע המאה ה-13 מונח זה לא היה מוכר כלל, והרעיון הופיע בכתבי המקובלים כ"סוד העיבור". מקורו של הביטוי, לדעתו, הוא בכתבי רבי אברהם בר-חייא⁴, אלא ששם הוא מובן של תזוזה וטלטול בהשפעה של השפה הערבית (במקור: תנאסח), כשהכוונה בכך היא למצב הנדודים של הנשמה ללא גוף⁵. רק המקובלים העתיקו את משמעותו של הביטוי והקנו לו מובן של השתנות, ומעתה נשמה "מתגלגלת" היא נשמה המתגלגלת בגוף חדש. ליבס⁶ הוסיף והאיר את העובדה שלמעשה כל המובאות המעידות על ראשית השימוש במונח "גלגול" כדי לציין את מה שהיה מוכר עד אז כ"סוד העיבור" שייכים לדורו של הזוהר או מוקדמים לו במעט. ואכן בתקופה זו מופיעים הניצנים הראשונים של הגלגול במובנו המגובש בספר רב פעלים לר' יוסף אבן לטיף⁷, בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו⁸, באגרת ההתנצלות המפורסמת של ר' ידעיה

¹ מחמת קוצר היריעה, אין בידי להתייחס במסגרת זו לגלגול מן ההיבט הדתי-תרבותי האוניברסלי, אלא במידה והדבר חיוני להבנת תהליכי הזרימה הקבליים של הרעיון.

² שלום, הגלגול עמ' 135-139.

³ ליבס, פרקים במילון עמ' 291-327.

⁴ ליבס, הגלגול עמ' 137. אמנם ראה ורבלובסקי, קארו עמ' 225, הערתו על קירבה מפתיעה בין המונח "גלגול" ובין המינוח - revolutiones, שאנו מוצאים בפולמוס המלגלג של אב הכנסיה אבגוסטינוס בן המאה הרביעית עם המניכאים.

⁵ אכן, ראה הערתו של ליבס, פרקים במילון עמ' 294, שגם אצל בר-חייא אנו מוצאים גלגול במובן של השתנות, ולדעתו יתכן ששימוש זה תרם לגיבוש המובן החדש. וראה שלום שם עמ' 137.

⁶ ליבס, שם עמ' 294.

⁷ רב-פעלים סימן כ"א.

⁸ מאירת עיניים עמ' כ"ט ואילך (מספר איזכורים). וראה גם שלום, שם עמ' 138.

הפניני לרשב"א⁹, בספר התמונה הביזנטי¹⁰, בספר מערכת האלהות¹¹, ובכתבי רבנו בחיי בן אשר¹². ר' יוסף הבא משושן הבירה¹³ ור' טודרוס הלוי אבולעפיה¹⁴. בשכבה הזוהרית המאוחרת של רעיא-מהימנא ותיקוני-זוהר זיהויו זה של ה"גלגול" עם ה- metempsychosis הוא כבר שגור ומובן מאליו.

להבהרת גלגולו של ה"גלגול" תורמת גם הארתו הנוספת של ליבס, לפיה אף בתוך ספר הזוהר עצמו המונח "גלגול" כמעט ואיננו מוכר. יוצא מן הכלל, מן הבחינה הזו, הוא סב"מ, בו הגלגול וגילגוליו מתגלגלים ובאים שוב ושוב, והם קרובים להיות ביטויים מנחים בתיאור הזוהרי הזה של מסע הנפש¹⁵. ואמנם די בממצא זה כדי לאשש את טענתנו, לפיה סב"מ מהווה חוליה מקשרת בין החטיבות המרכזיות בזוהר ובין שכבת רע"מ-תק"ז. אולם עוד מעבר לכך, בחינה מדוקדקת של האיזכורים הללו שבסב"מ מעלה שגם בחיבור זה עצמו מובנו של הגלגול איננו קבוע. אם נדייק יותר נוכל לומר שה"גלגול" מחליף את משמעו במהלך התפתחות הדרשה. הגלגולים הראשונים מופיעים במשמעות זוהרית מוכרת של תנועה ממקום למקום¹⁶ או נדידה¹⁷ או גלות¹⁸, ויתכן אולי שגם במשמעות כללית של מעשים וקורות¹⁹. כמה מהם באים בסמיכות כ"גלגול טקלא"²⁰, ויהא מה שיהא פירושו של הביטוי הזה, בודאי שאין כוונתו להיעתקות הנשמה מגוף לגוף, היינו ל-metempsychosis. גם הדימוי החוזר על עצמו של הנשמה המתגלגלת "כאבנא בקוספיתא", היינו בכף הקלע²¹ מבקש להמחיש תנועה ממשית של גלגול. אך בעיקר מתבקשת מסקנה זו מן הקונטקסט הרחב, שכן ה"גלגול" בחלק זה של היצירה איננו מתייחס לעצם ההתגלמות בשנית בגוף אחר, אלא לסטאטוס של הנפש **בטרם** ירדה לגוף זה:

⁹ תשובות הרשב"א סימן תי"ח.

¹⁰ ראה שלום שם עמ' 136-137, ולדעת ליבס (פרקים במילון עמ' 294) יש לייחס את הספר לתקופה עוד יותר מאוחרת. על המונח (או העדר השימוש במונח) בחוג מקובלי גרונה ראה שם עמ' 135-136.

¹¹ ראה שלום, שם עמ' 139 והערה 17.

¹² ראה רבנו בחיי עה"ת דברים ג' כ"ו; ל"ג ו'. יש להעיר שסוד העיבור מופיע גם במקומות אחרים בפירושו: בראשית מ"ט ט"ו; שמות ג' י"ג; ל"ד ז'. העובדה שרק בפירושו על דברים הוא נוקב בשם המפורש – "גלגול" – יש בה אולי כדי להעיד על התפתחות במהלך כתיבת הפירוש (בהנחה, כמובן, שהפירוש נכתב על-פי סדר החומשים, והפירוש על ספר דברים הוא האחרון שבהם). גם הזדקקותו של רבנו בחיי להבהרת הזוהר שבין "עיבור" ו"גלגול" בפירושו הנ"ל על ספר דברים (ג' כ"ו) מלמדת שמדובר במינוח חדש. לכך יש להוסיף את העובדה שה"גלגול" מצוי גם בספר "כד הקמח", שנכתב ככל הנראה לאחר הפירוש על התורה (ראה מבוא למחזורת שעוועל של פירושו לתורה עמ' י"א הערה 4).

¹³ טעמי המצוות לא-תעשה נ"ז, ועוד.

¹⁴ ראה שלום, שם עמ' 139.

¹⁵ ראה ליבס, שם עמ' 294. השרש ג.ל.ג.ל. בהטיותיו ולצורותיו השונות מופיע בסב"מ לא פחות מארבעים וחמש פעם.

¹⁶ ראה ליבס, שם עמ' 305 סעיף 40.

¹⁷ ליבס, שם עמ' 301 סעיף 29.

¹⁸ ראה למשל ק"ב ע"א: "הני דקא מתגלגלין דקא אתתרכו בתירוכין מההוא עלמא", וראה לעיל הערה 16.

¹⁹ כך נראה שיש להבין את הפתיחה: "כמה גלגולין וכמה עובדין סתימין עביד קודשא בריך הוא בהדי כמה נשמותין ערטילאין" (צ"ט ע"ב), וראה ליבס, שם עמ' 299 סעיף 20.

²⁰ צ"ו ע"א; צ"ו ע"ב (פעמיים).

²¹ על ביטוי זה ביתר הרחבה ראה להלן בסמוך עמ' 132 הערה 41.

גלגולין דמתגלגלן בהאי קרא כמה רברבין... דהא כל נשמתין עאלין בגלגולא... כמה גלגולין וכמה עובדין סתימין עביד קודשא בריך הוא בהדי כמה נשמתין ערטילאין... אזלא בגלגולא ולא אשכח נייחא, אתי בגלגולא בעלמא כאבנא בקוספיתא עד דישיכח ההוא פירוקא דיפרוק ליה.²²

מאחר וה"פירוקא" עצמו (היינו הגאולה) מכוון ללא ספק להשבתה של נשמת המת אל העולם בגוף חדש, מה שקרוי בלשון המקובלים המאוחרים "גלגול", ברור שה"גלגולים" מהם מבקשת הנשמה להיגאל הם דבר-מה אחר – היינו קורותיה המיוסרים בעקבות נעילת הפרגוד של המלך בפניה, על ההשפלה, הבדידות והניכור שהם מנת חלקה.²³ גלגול-נשמות במובנו המאוחר, ה-metempsychosis, מופיע אכן ביצירה שלפנינו, אולם רק בשלביה המתקדמים של הדרשה. כך מציין הסבא בדף ק"ג ע"ב ביחס לדוד ש"בכל סטרין אתהפך בגלגולא", כאשר הוא מתכוון לכך שגלגול הנשמות טבוע בכל שורשיו הגניאולוגיים, וכך הוא משתמש בצירופים כמו "תב (או לאתבא) בגלגולא",²⁴ "אתהדרו (או לאהדרא) בגלגולא",²⁵ "אתיין בגלגולא"²⁶ שמעידים על עצמם, ושהפכו במהלך הדורות הבאים למטבעות לשון שימושיות ביחס לגלגול הנשמות. צירופים אלה הם, ככל הנראה, מבית-היוצר של סב"מ, מאחר והם כמעט ואינם מצויים במקורות זוהריים אחרים, אלא בשכבת רע"מ-תק"ז.²⁷

מה פשר המטמורפוזת המושגית הזו במהלך היצירה? באופן תיאורטי ניתן היה לשער קיומם של שני מקורות ראשוניים שהתמזגו בשלב העיבוד לשני מרכיביה של היצירה, אולם להשערה כזו אין שום יסוד אחר. נהפוך הוא, כל הסממנים הספרותיים מחדדים דווקא את אופייו ההרמוניסטי של החיבור.²⁸ נראה, על-כן, שהשינוי במשמעות הגלגול מתרחש אכן במהלך היצירה הסבאית. סב"מ חושף לפנינו כאן את גלגוליה של משמעות הגלגול, מן המובן הקדום אל המאוחר יותר, כשעבור החוקר מסמן הוא את צומת הדרכים הזו. מכיוון אחר, מהותי יותר לתחושת "דופק החיים" של היצירה, נוכל לומר שכשם שמשתקף בסב"מ כח יצירה ספרותי ורעיוני, כך הוא משקף גם

²² צ"ט ע"ב.

²³ וראה עוד דף צ"ו ע"ב, שם נדרשות מילות הפסוק "אשר לו יעדה והפדה" כרומזים לגלגול הנשמה "בגלגול טיקלא", שרק לאחריו יש לצפות לפדייה ("והפדה"), היינו לגלגול הגואל. להבחנה זו שם לב גם ליבס, כשהוא דן בדימוי הגלגול "כאבנא בקוספיתא", ראה ליבס, פרקים במילון עמ' 346, ושוב שם להלן עמ' 347.

²⁴ ק"יד ע"א; ק"ט ע"א.

²⁵ ק"ה ע"ב; ק"ט ע"ב.

²⁶ ק"ג ע"ב; ק"ו ע"א. אכן ביטוי זה מובהק פחות מקודמיו, אך גם כאן ההקשר מאשש ללא ספק את המובן המאוחר של "גלגול הנשמות".

²⁷ ראה המובאות על-ידי ליבס, שם סעיפים 28-35; 46-47; 50-51.

יצירתיות מושגית. הסבא "מגלגל" את המושג המוכר כחומר ביד היוצר ומעצב אותו במובן אחר, חדש, שמכאן ולהבא יהיה שגור על לשונם של מקובלים בני הדור הבא, כמו בעל תק"ז-רע"מ או רבי יוסף הבא משושן הבירה²⁹. את המובן מאליו אין צורך להוסיף – שוב מתברר, וכעת גם מן הבחינה הטרימינולוגית, מעמדו המיוחד של החיבור כחוליית מעבר בין החטיבה המרכזית בזוהר לשכבת תק"ז-רע"מ.

(ב) מקומו של סב"מ במסורת הגלגול

כשאנו באים בעבי הקורה של הנושא ומבקשים לעיין בעיקרי תורת הגלגול של סב"מ, מתברר עוד יותר אופיו המיוחד של החיבור ומקומו במפנה הרוח הקבלית של ימי-הביניים. בפרק זה אני מבקש לעמוד על אלמנטים מרכזיים בתורת הגלגול של סב"מ ובשאלות המעסיקות אותו בהקשר זה, ואילו בפרק הבא אתמקד במוקדים האידיאולוגיים והתיאולוגיים המשתקפים מתורת הגלגול שלו.

במאמרה "קוים לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג" ציינה מיכל אורון כי "...הגלגול... נקשר למצוות הייבום ולסתירה כביכול בינה לבין דיני איסור עריות. נראה, אפוא, כי הגלגול בא כאן כטעם רציונלי למצווה הקשורה לענייני משפחה, הנראית אי-רציונלית לחלוטין"³⁰. הזיקה שבין מצוות ייבום-האח לרעיון גלגול הנשמות אכן איננה מוטלת בספק בכל מה שנוגע למקובלים הקדם-זוהריים, ובעיקר מקובלי גירונה – ר' עזרא והרמב"ן. אלא שבזוהר עצמו, בצד מאמרים אחדים הנאמנים למסורת זו³¹ (והם בעיקר אלו הסובבים סביב סוד היבום), אנו מוצאים גם רפיסות מסויימת בתלות הדדית בין שני העניינים, ולעיתים נראה דווקא שעצם רעיון הגלגול הוא העיקר, ושאלת זהות הגואל נדחת לשוליים³². ואמנם הייבום על-ידי האח נזכר כאופציה המועדפת להשגת הגלגול, אולם באף מקום אין הוא מוצג כאופציה האולטימטיבית. נהפוך הוא,

²⁸ בעניין זה ראה עוד לעיל עמ' 26-27.

²⁹ על מעבר דומה המשתקף בכתבי רבנו בחיי ראה לעיל הערה 12, אם כי מחמת אופיים השונה של חיבוריו, חסר המעבר הזה את המימד היצירתי של סב"מ.

³⁰ אורון, קוים עמ' 286.

³¹ למשל: ח"א קפ"ז ע"ב, ח"ג קע"ז ע"א. וראה גם סוד היבום, בתוך הנפש החכמה עמ' 85, ושו"ת לרמד"ל עמ' ל"ד.

³² הערך השולי של זהות המייבם יכול להיות נעוץ בכך שכבר התורה עצמה מכירה יבום שלא על-ידי אח, כמו זה שנעשה על-ידי יהודה. בהקשר זה נאלץ הרמב"ן להודות שמצד חוקי הגלגול אין מניעה לבצע ייבום גם על-ידי קרובים אחרים – "...כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת" (רמב"ן עה"ת, בראשית ל"ח ח'), וההסתייגות בה נוקטת התורה כאשר היא מטילה את המצוה על האחר הינה לגליסטית ולא מהותית. וראה גם סוד היבום, בתוך הנפש החכמה עמ' 87-88.

הזוהר מדגיש את האופציות השונות - "...ועבד ביה קב"ה טיבו ואיפרק בקריבא דקריב ליה או

אחוריה"³³.

והנה, בסב"מ לא נזכרת זהות הגואל כלל, וכשמבקש הסבא לרמוז אליו הוא מכנהו "ההוא פירוקא דיפרוק ליה"³⁴, היינו אותו גואל שיגאל אותו – יהיה מי שיהיה. התעלמות זו של הסבא מזהותו המקראית של הגואל איננה מקרית כלל וכלל, שהרי להלן כשידון בשאלת מעמדו של בית דוד, הוא עתיד לתת עדיפות ערכית לייבוס האב על-פני ייבוס האח, ובכך למחות את הכתם שמוטל על-פי תפיסת הגלגול הקלאסית על בית דוד, ששורשיו הקדומים באו מן היבוס והגלגול של נשמות ער ואונן. גישתו היצירתית החופשית של בעל סב"מ מזיחה אותו עוד יותר מן האסמכתא המקראית של רעיון היבוס, ובכך הוא נבדל, כמובן, מן המקובלים השמרנים מבית מדרשו של הרמב"ן, שהקפידו שלא לנטות מן התפיסה המסורתית.

כמו בנושאים אחרים, גם בעניין גלגול-הנשמות, לא הסתפקו המקובלים הזוהריים בעצם העובדה שנפרש לפנייהם אותו "סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם", כדברי הרמב"ן³⁵, והם בקשו להבין ולתאר באופן מוחשי כיצד מתרחש הפלא הזה. בדרך-כלל נועץ הזוהר את העניין בהתעוררות כוונתם הטהורה של היבוס והיבמה בעת הזיווג, המעוררת את תאוות נפשו ("תיאובתא דנפשיה") של המת, אותה הטביע באשתו בעת זיווגם-הם:

כד אית לון פרוקא לאינון דלא זכו אצטריך לההאי אתתא ממש דהוא שבק תמן באתר דנפשיה ורעותיה הוה שוי תדיר ואידבק ברעותא ותיאובתא וכד אשתמש בההוא אתר אחורא דמיתא ההוא דביקו דתיאובתא דנפשא דשבק בההוא אתר איתער באתערותא דאתתיה דאתערות לגביה ואחורא דשוי רעותיה באחורא בההוא אתר כדין אתער דא מתער לההוא מיתא באינון היכלין ונפק מתמן וחד ממנא מאינון מארי תריסין אתי עמיה ואתהדר ב"נ לההוא אתר וישוב לימי עלומיו³⁶.

³³ ח"ג ש"ח ע"א (תוספת). זה המקום להעיר שקיימת זיקה ברורה בין המאמר הזוהרי הזה ובין סב"מ בכל מה שנוגע לתורת הגלגול. לדעת שלום מאמר זה שייך לפיקודין, וראה: שלום, אשמדאי ולילית, עמ' 12). יתכן שהסבא הושפע מן המאמר הזה, או אולי יצאו שתי היחידות מאותו בית יוצר. היחס הזה בין שני המקורות הזוהריים ראוי לעיון נוסף.

³⁴ צ"ט ע"ב.

³⁵ רמב"ן עה"ת שם.

³⁶ ח"ג ש"ח ע"א (תוספת).

כיוצא בזה אנו שומעים בזוהר גם במקומות אחרים³⁷, ובדרך זו הלכו מקובלים שונים בני חוג הזוהר³⁸. הסבר זוהרי אחר בנוי על דימוי להבת הנר:

רוחא דאזלא בערטורא בההוא עלמא בלא בנין אנתתיה יתעביד ליה מאנא לאתבנאה איהו, מאי טעמא אנתתיה איהי שרגא דאתדליקת מניה ותרווייהו שרגא חדא הוו נהורא דא נפק מנהורא דא אתדעך דא אתדליק מגו נהוריה ממש בגין דחדא נהורא הוו³⁹.

כל ההסברים הללו של היבוס מניחים את קיומה של אותה ישות רוחנית לא-מוגדרת שהותיר המת באשתו, ממנה ניתן להצמיח ולגלגל ולמשוך את נשמת המת אל הגוף החדש הבא לעולם. גם הסבא תר אחר אותו דבר עצמו, אלא שהוא, לא די לו באותם דימויים והגדרות מעורפלות כמו "תיאובתא דנפשיה" או להבת הנר התאומה, ואת הסברו הוא מבקש לעגן בתוך מערכת מושגים ברורה של תורת הנפש⁴⁰, המתגבשת במהלך דרשתו להלן תוך מסע ספקולטיבי מסובך ומורכב. מעתה אמור: כל אדם מטביע באשתו בביאה ראשונה את רוחו, ורוח זו קיימת ועומדת במקומה גם לאחר מותו. הרוח הזו "רודפת אחר עיקר ויסוד שלה", היינו אחר רוח המת המשוטטת עדיין "כאבנא בקוספיתא"⁴¹, והמוטיבציה הרוחנית הזו היא שמניעה ומוציאה אל הפועל את מעשה הייבוס. מהמשך דבריו של הסבא⁴² אנו מוסיפים ללמוד שרוח המת (המשוטטת) מתלבשת ברוח הגואל, באותו מובן שבו נשמות רגילות מתלבשות בנשמות הגרים⁴³, ואילו הרוח שהיתה מוטבעת באשה פורחת ממנה אל מקום המזומן לה מאחורי גן-עדן עד לעת תחיית-המתים, ואז היא תהא לנשמה בגוף הראשון, המקורי, שיקום גם הוא לתחייה⁴⁴. במידה מסויימת ניתן לראות במעבר לתיאור כזה את ניצניה של מגמה שעתידיה לבוא לידי ביטוי בתק"ז ובאופן מפותח ביותר בקבלת האר"י. השאיפה לעגן כל רעיון במערכת מושגית סיסטמטית מקנה לו אופי טכני ונוטלת ממנו את חיוניותו ואת קסמו הזוהרי הקלאסי.

³⁷ ראה למשל: ח"א נ"ה ע"ב (סתרי תורה); ח"ג קצ"ז ע"א.

³⁸ ראה סוד היבוס, בתוך הנפש החכמה עמ' 86; שו"ת לרמד"ל עמ' ל"ד; מאירת עיניים עמ' ל"ב.

³⁹ ח"ג קצ"ז ע"א.

⁴⁰ תורת הנפש בסב"מ בכלל תידון בהרחבה להלן עמ' 147-157.

⁴¹ "אבנא דקוספיתא" הוא כף הקלע – ביטוי הלקוח משמ"א כ"ה כ"ט: "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע". את טיבו של העונש הזה תיאר רמד"ל בספר הרימון עמ' 139: "יש נפש העולה היא למעלה ואין שכרה עם הצדיקים לבוא עמהם מלפני ה', ודוחפים אותה לחוץ עד שהולכת נדחפת ולא מצאה לה מנוח ונאחזת בגלגל החמה ומתגלגלת שם בסבוב מעלה ומטה כאבן המתגלגלת בקלע, כאמרו ואת נפש אויבי יקלענה בתוך כף הקלע". עוד בהרחבה על הביטוי הזה ראה בליבס, פרקים במילון עמ' 345-348. למקבילות לעניין הנשמה הדחוייה שגזר עליה לשוטט (גם ללא אזכור הביטוי הנ"ל) ראה: ח"א מ"ח ע"א; קפ"ז ע"א; ח"ג רס"ז ע"א; ש"ח ע"א; ז"ח (רות) נ"א ע"א (מדהני"ע); נ"ט ע"א ע"ג-ע"ד.

⁴² יש להעיר שדרך תיאור הדברים כאן היא על-פי הוורסיה הסופית שמציע הסבא, ושלא כנוסח הראשון שנדחה על-ידו מטעמים שונים.

⁴³ רעיון לבושי הנשמה ונשמות הגרים נידון בסב"מ כבר קודם לכן (צ"ח ע"ב). על רעיון זה ראה להלן עמ' 156-158.

לנטייה זו יש לייחס גם את האופן שבו מפתח סב"מ את עניין המחזוריות של גלגול הנשמות. כי הנה פעמיים⁴⁵ במהלך הדרשה משרטט הסבא את גלגוליה של הנשמה שנדחתה מלפני הקב"ה. לפי תפיסה זו, מאבדת הנשמה לאחר גלגולה את מעמדה המקורי, ותחת אשר בראשונה היתה שייכת לעלמא דדכורא ("שש שנים ראשונות"), עתה היא מתייחסת לעלמא דנוקבא ("שנה שביעית")⁴⁶. והיה אם גם במעמדה זה לא תקיים את חובתה - " כיון דאהדר בגלגולא אפילו בההוא אתר בתרומה לא אכיל וזר אקרי" ⁴⁷ – עתידה היא ללקות שוב, ובגלגול הבא תרד לדיוטא התחתונה ותזדווג לסטרא-אחרא. מנין שאב הסבא את תפיסת המבנה המשולש של הגלגול? מסתבר שעיקרו של הרעיון אכן רווח בקבלת ימי הביניים ובזוהר בפרט. על יסוד הפסוק "הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר להשיב נפשו מני שחת לאור באור החיים"⁴⁸, העלו המקובלים ששלש הזדמנויות ניתנות לו למי שנתחייב בדין לתקן את עצמו - בשלושה גלגולים:

אינון חייביא דשאטין באוירא עד דמרצו חובייהו ובתר נכנסין פעם שניה בגוף כדי לצרף אותו ואם יצדק שוב אינו נכנס פעם אחרת ואם לאו פעם שלישית שנאמר הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר ואם ח"ו לא יצדק באלו השלשה פעמים שוב אין לו תקנה וזהו הכרת תכרת⁴⁹.

רעיון זה נזכר גם בפירושו של הרמב"ן על איוב⁵⁰, ובכתבי רמד"ל⁵¹. אך הסבא, כדרכו, מוסיף נדבך נוסף לרעיון, כשהוא מבחין בין הגלגולים השונים ומאפיין כל גלגול לעצמו. כך אנו מוצאים כאן שבכל גלגול נופל האדם למדרגה נמוכה יותר ממה שהיה בה בגלגול הקודם⁵² - מעלמא דדכורא לעלמא דנוקבא⁵³, ומכאן לתחום שליטת הסט"א. גם מגמה זו מתעצמת בספר תקוני-זוהר

⁴⁴ בכך הוא גם מספק מענה לשאלה בדבר תחיית המתים שהטרידה את המקובלים וגם את בעל סב"מ עד למאד. על כך ראה להלן בסמוך עמ' 136-138.

⁴⁵ בפעם הראשונה מובאים הדברים בדף ק"א ע"א-ע"ב, ובפעם השנייה בדרשת העבד שתחילתה בדף ק"ה ע"ב – ק"ו ע"א, וחלקה השני בדף ק"ח ע"ב – ק"ט ע"א (על פשר התפצלות הדרשה ראה לעיל עמ' 17-21).

⁴⁶ בכך גם מוצא הדרשן פשר סימבולי למסקנה המביכה הנגזרת מרעיון הגלגול שביבוס, ולפיה אשתו היא אמו. על כך ראה ק"א ע"א, וראה עוד להלן בסמוך.

⁴⁷ ק"א ע"ב.

⁴⁸ איוב ל"ג-ל"א.

⁴⁹ זה"ח נ"ט ע"א (מדהני"ע). וראה עוד ח"ב צ"א ע"ב; זה"ח (רות) פ"ט ע"ב (מדהני"ע).

⁵⁰ פירוש הרמב"ן על איוב ל"ג כ"ט, בתוך: כתבי הרמב"ן חלק א' עמ' ק"ק-ק"א.

⁵¹ שושן העדות עמ' 358, וראה שם הערת-המהדיר 223. למקורות נוספים ודיון רחב בנושא ראה ליבס, פרקים במילון

עמ' 312-313 סעיף 73. על הופעות הרעיון בקבלה בכלל ראה: חלמיש, מבוא לקבלה עמ' 235-239.

⁵² ואמנם הדרשה המזהה את מי שלא הוליד עם "איש זר", הוא הסט"א, איננה ייחודית לסב"מ, וראה, למשל, ח"ג ז' ע"א-ע"ב, אך עניין זה איננו קשור שם בשום פנים לרעיון "הגלגול המשולש".

⁵³ על ההיפוך הזה מעלמא דדכורא לעלמא דנוקבא ראה ליבס, שם עמ' 308 סעיף 53, ועמ' 319 סעיף 99.

ובקבלת האר"י, כששלושת הגלגולים מובחנים ביניהם שוב ושוב, מכיוונים שונים ומבחינות שונות.⁵⁴

המבנה המורכב של תורת הגלגול על-פי סב"מ פותח מרחב גדול יותר לעיון ספקולטיבי, המנוצל ביצירה על מנת לתת מענה לשאלות ולקושיות הכרוכות באמונת הגלגול. מנקודת המוצא הזוהרית לפיה הגלגול הוא תיקונו של מי שלא עסק בפרייה ורבייה⁵⁵, נשאלה השאלה במה חטא מי שעשה את כל שלא ידו על-מנת למלא את חובתו ולא עלה בידו. שאלה זו הועלתה כבר על-ידי מקובל מבית-מדרשו של הרמב"ן, ר' ששת דסקרמנדיל⁵⁶:

אבל זאת היא קשה בעיני בדיני נפשות, אלו מי שאין לו בנים מה חטא שאין מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה עד שובו. והלא הוא צדיק גמור ודי לו בצערו בעולם הזה ולא יכלם עוד שנית, למה יומת מה עשה, ה' צדיק ולא יעשה עולה. וצריך הדבר עיון וידיעה אמיתית.⁵⁷

תשובה רווחת לקושיה זו מסתמכת על הבטחתו הידועה של הנביא ישעיהו ל"סריסים"⁵⁸, וכך מובאים הדברים בזוהר:

רבי חייא בעא, האי דאיהו זכאה שלימא ואשתדל באורייתא יומי ולילי וכל עובדוי לשמא דקודשא בריך הוא ולא זכה לבנין בהאי עלמא כגון דאשתדל בהו ולא זכה, או דהוו ליה ומיתו מה אינון לעלמא דאתי, א"ל רבי יוסי עובדוי וההיא אורייתא קא מגינן עליה לההוא עלמא, אמר רבי יצחק עלייהו ועל אינון זכאי קשוט עלייהו כתיב כמה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ובחרו באשר חפצתי ומחזיקים בבריתי⁵⁹, מה כתיב בתריה ונתתי

⁵⁴ ראה למשל: תקי"ז כ"ב ע"ב; ע"י ע"ב; ק' ע"ב. למקורות והפניות מלאים בעניין זה ראה ליבס שם. בעניינו ובמגמתו של העיקרון הזה עצמו אעסוק להלן בסמוך עמ' 139-141.

⁵⁵ על מקובל זה ראה: שלום, הגלגול עמ' 139 ואילך.

⁵⁶ שם עמ' 146-147. וראה הערה 53 של המהדיר (שלום), המעלה את ההשערה שמא דברים אלו הם דברי פולמוס כנגד גישת הזוהר (שתובא להלן) שהיתה ידועה כבר לר' ששת.

⁵⁷ משעיהו נ"ו ג"ה.

⁵⁸ בהקשר זה מוטל הדגש בפסוק, כמובן, על ההתנייה "ומחזיקים בבריתי", וכפי שבאר אותה רמד"ל: "מאי מחזיקים בבריתי, שמשדלים בכל כחם ואינם יכולים, משתדלי ומחזיקי בו להוציאו לאורה ושלא ימוש מעשות פרי ואינם יכולין..." (סוד היבוס, בתוך הנפש החכמה עמ' 87).

להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת, בגין דאלין אית לון חולקא לעלמא דאתי⁶⁰.

באחת, האיום בעונש הגלגול אכן איננו מתייחס לסריסים שומרי הברית. אלו, על אף שלא זכו לבנים, מאחר ולא חטאו הריהם אהובים ומקובלים לפני המלך. גם רמד"ל בחיבורו סוד היבוס הולך באותה דרך, אולם הוא עומד על התמיכה שמעוררת הגישה הזו מכיוון אחר, שכן אם מי שהשתדל ולא היו לו בנים לא יתגלגל עוד, אם כן מה טעם לייבם את אשתו? –

אשתו של זה צריכה היא יבוס או לא, ואם תאמר שצריכה הלא לשוא הוא היבוס ואם תאמר שאין צריכה יבוס היאך נעבור על התורה שאמרה ליבוס או לחלוץ⁶¹.

מכאן נדחק רמד"ל אל המסקנה התמוהה⁶² שהיבוס של אשת "המחזיק בברית" שלא נגזר עליו גלגול, יהא בו תועלת לאדם אחר שמת בלא אשה כלל.

והנה, גישה סלחנית זו של "יד ושם" ידועה הייתה גם לבעל סב"מ. מדבריו אף נראה שהיא מוכרת לו זה מכבר, וברור לו שמי שבא בגלגול הרי ש"זכיון כל כך לית ליה, דאי הוה זכאה כדקא יאות לא הוה תב בגלגולא, דהא כתיב ונתתי לכם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות"⁶³. אולם כאשר הוא מתייחס לעניין זה במפורש בדרשת העבד מתברר שהוא מעדיף דווקא מוצא אחר:

אבל אם בעל אשה הוא דקא אתנסיב ואשתדל באתתיה ולא יכיל ההוא לא אתתרך כההוא אחרא, לא ייעול יחידאי ולא נפיק יחידאי אלא אם בעל אשה הוא קודשא בריך הוא לא מקפח אגר כל בריין אף על גב דלא זכו בבני מה כתיב ויצאה אשתו עמו ותרואהו אתיין בגלגולא וזכיון לאתחברא כחדא כמלקדמין⁶⁴.

⁶⁰ ח"א קפ"ז ע"ב. וראה עוד זה"ח נ" ע"ב.

⁶¹ סוד היבוס, בתוך הנפש החכמה עמ' 87-88.

⁶² ואמנם שם הוא מציע גם מוצא אחר הבנוי על הספק, היינו על כך שלעולם לא נדע "אם הוא תוכו כברו ואם זכה לירש מקומו ואם לאו". אך מסגנון דבריו של רמד"ל נראה שאת העיקר הוא רואה בתשובה שהובאה למעלה.

⁶³ ק"ט ע"א.

⁶⁴ ק"ו ע"א. וראה עוד תק"ז ק' ע"ב, שמסתמך ככל הנראה על סב"מ, וראה ליבס, פרקים במילון עמ' 296 סעיף 7.

נמצא, לפי זה, שגם מי שאיננו אשם בערירותו עתיד לבוא בגלגול, אלא שיתגלגל ויבוא לעולם בשנית ביחד עם אשתו. מובן שעניין זה אין לו פשר אלא בהקשר של תורת הגלגול ה"משולש", הווי אומר: בניגוד למי שלא חפץ בבנים, זה שהיה בעל אשה והשתדל ולא זכה לא ייפגע מעמדו בגלגול הבא והוא יבוא בו ב"עלמא דדכורא". נמצא שעבור נשמה זו הגלגול איננו עונש אלא בחינת הזדמנות שנייה להשלים את החסר.⁶⁵

שאלה אחרת לה נזקק הסבא, ושמוצאת את פתרונה בתורת הגלגול שלו, היא בעיית גורל הגוף המקורי של הנשמה המגולגלת לעת תחיית-המתים. משבאו בעלי הקבלה להטמיע את תורת הגלגול בתוך תפיסת העולם התיאולוגית שלהם, התעוררה השאלה: אם אכן נשמה אחת מתגלגלת בדורות שונים בשני גופים, כיצד יעמדו שני הגופים לגורלם לקץ הימין זה וזה כאחת?⁶⁶ ובלשונו של הסבא עצמו:

ההוא גופא קדמאה דשבק מה אתעביד מניה, או האי בריקנייא או האי בריקנייא לפום סכלתנו דב"נ אשתמע דהאי קדמאה דלא אשתלים בקדמיתא אתאביד הואיל ולא זכה, אי הכי למגנא אשתדל בפקודי אורייתא או אפילו בחד מנייהו, והא אנן ידעינן דאפילו ריקנין שבישראל כלהו מליין מצות כרמון, וגופא דא אף על גב דלא אשתלים לאתרבאה ולמזכי ולמסגי בעלמא, פקודין אחרנין דאורייתא נטר דלא אתאבידו מניה וכי למגנא הו, חברייא חברייא פקיחו עיניכו דהא אנא ידענא דהכי אתון סברין וידעינן דכל אינון גופין ציונין אינון בריקנייא דלא אית לון קיומא לעלמין, לאו הכי וחס לן לאסתכלא באלין מלין.⁶⁷

עניינו המיוחד של הדרשן בסוגייה המדוברת נעוץ אולי בעובדה שמתנגדי אמונת הגלגול, ובעיקר הפילוסופים היהודיים, השתמשו בטיעון זה על-מנת לנגח אותה,⁶⁸ אולם הנימה הפולמוסית הנשמעת מדבריו מכוונת ללא-ספק דווקא כנגד עמדה זוהרית ידועה, שבאה לידי ביטוי במקום אחר:

⁶⁵ כך הובן העניין גם על-ידי ליבס שם. על שאלת מהותו של הגלגול כעונש או כהזדמנות חוזרת ראה עוד להלן בסמוך עמ' 140-146.

⁶⁶ בכמה מקומות בזוהר אנו מוצאים עיסוק בשאלות קרובות לבעייה הזו. במקום אחד (זה"ח נ' ע"ב, מדהני"ע רות) תמה הזוהר אם אותם "מגולגלים", קבריהם "למגנא" (לחנם). במקום אחר (ח"ג ש"ח ע"א-ע"א, תוספת) אנו מוצאים דיון על גורלו של הגוף הראשון (אם-כי ללא התייחסות לפרובלמה של נשמה אחת לשני גופים), ולפי דעת הדרשן הזוהרי הזה הוא יקום לתחייה על מנת לשמש את הצדיקים, והוא ידע אז את הקב"ה ידיעה שאיננה "ברירא".

⁶⁷ ק' ע"א.
⁶⁸ ראה למשל שו"ת הרשב"א סימן תי"ח (היא איגרת ההתנצלות לידעיה הפניני), וכן ספר מקור-חיים לרי שמואל בן צרצה שנכתב במחצית השנייה של המאה ה-14, מנטובה שייט דף קכ"ג ע"ב.

אמר רבי חזקיה אי תימא דכל גופין דעלמא יקומון ויתערוון מעפרא אינון גופין דאתנטיעו
 בנשמתא חדא מה תהא מנייהו, אמר רבי יוסי אינון גופין דלא זכו ולא אצלחו הרי אינון
 כלא הוו כמה דהוו עץ יבש בההיא עלמא זמנא וגופא בתראה דאתנטע ואצלח ונטל
 שרשי' כדקא יאות יקום.⁶⁹

התקוממותו של הסבא כנגד דעה זו⁷⁰ נובעת מן האוריינטציה התיאודיציאנית של דרשתו⁷¹.
 ההכרה העמוקה שלכל פרט בתורת הגלגול חייב להיות פשר בתוך מערכת הקואורדינטות של
 תורת הגמול איננה מסוגלת להשלים עם חוסר פרופורציה בין עוון אחד – ויהא חמור ככל שיהיה
 – ובין עונש של אבדון טוטאלי.

הזוהר עצמו בהקשר לדברי ר' יוסי הנ"ל מביא גם דעה אחרת (המיוחסת לר' יצחק) הגורסת
 באופן פשוט ותמים ש"זמין קב"ה לארקא עליהו על אינון גופין רוחין אחרנין". כיוון נוסף לפתרון
 הבעייה הוצע על-ידי מקובלים אחרים, שדימו את היעתקות הנשמה מגוף לגוף להדלקת נר מנר,
 כך שהנר המקורי לא חסר כלום גם לאחר שהבעיר גם את האחר. כך, למשל, כותב בהקשר זה ר'
 יצחק דמן עכו:

ושאלתי את פי מורי, מאחר שהאמת כן הוא, איך יעמדו עשרת השבטים ועשרה הרוגי
 מלכות עשרים גופים בעשרה נפשות, ואמר כי ענפים יתפשטו מהם ומדליק מנר לנר בלי
 שום חסרון ותהיינה עשרים.⁷²

אמנם במקום אחר באותו ספר מובא בשם "חכם מגדולי המקובלים שמו ר' יוסף בר' שמואל"
 שדחה את הדרך הזו:

⁶⁹ ח"א קל"א ע"א.
⁷⁰ גם בגוף הזוהר על-אתר מובאת דעה החולקת על ר' יוסי, היא דעת ר' יצחק שתובא להלן בסמוך, והיא עומדת על
 כך ש"וכלהו במניינא הו' כד"א המוציא במספר צבאם" (ח"א קל"א ע"א). ונראה שלמחלוקת זו מתכוון גם הזוהר
 בח"א ס"ט ע"א, כשבאותו הקשר ממש הוא מציין "...ופלוגתא בהכ"י".
⁷¹ על מגמה מרכזית זו בסב"מ ראה בהרחבה להלן עמ' 143-146.

ונשאל ממנו בסדר (נ"א: בסוד) העבור בתחיית המתים, איך תחיה הנשמה שבאה בשנים ושלושה גופים. ואמ' כי היו אומ' כי הנשמה מתרבה ומתעלה לכמה חלקים כמו שהנר עושה כמה ניצוצים ומשמשת בכל הגופים. כך סברתו כי עומד הגוף האחרון אשר זכה בה ונעשת כבודה ושם חוזרת⁷³.

הנה כי כן, כבר בעיצומה של המאה הי"ג התעורר פולמוס בעניין, והמקובל הנוכח כאן, כנגד דעת אותם ש"היו אומרים", העדיף להכריע ו"להעניק" לגוף האחרון בלבד את זכות תחיית-המתים.

לעומת כל האמור, הסבא מיודענו גוזר את תשובתו לשאלה האמורה מתוך מסקנות העיון הספקולטיבי, שהצמיח תבנית אנליטית מפורטת ומשוכללת של ההליך הגלגלי, בהתייחס למרב האופציות וההתניות האפשריות. על-פי דרך זו, מציע כאן הדרשן⁷⁴, אותה רוח שטבע המת באשה בביאתו הראשונה פורחת ממנה בעקבות מעשה היבוס ומתייסרת בייסורים גדולים – עד לעת תחיית-המתים. אז, בעת ההיא, תקום היא לתחייה בתוך גופו של בעל הנשמה המגולגלת. נראה שהאופן בו אורג כאן הדרשן את תשובותיו בתוך היריעה הרחבה של תפיסת הגלגול שלו משקפת את נטייתו לסיסטמטיזציה והרמוניזציה.

מבחינות רבות מתחדדים עתה קווי האופי של תורת הגלגול הזו. מצד אחד, מקפיד הדרשן לשלב בתוך המבנה של תורת הגלגול גם מוטיבים שאין בהם צורך בהקשרים הקונקרטיים של הדרשה, כמו למשל הגלגול ביובל⁷⁵, הרומז לקשר בין הגלגול לתורת השמיטות⁷⁶. מצד שני, הוא איננו מוצא נחת-רוח בתפיסות מוכרות ומקובלות, ולדוגמאות שכבר נידונו לעיל יש להוסיף כאן את בעיית זיווגו של המגולגל, על רקע התפיסה הדטרמיניסטית של הזיווג הגורסת ש"בההיא שעתא ממש דנפיק בר נש לעלמא בת זוגו אזדמנת לו"⁷⁷. הסבא מכיר את התשובה הקדומה שניתנה לשאלה

⁷² מאירת עינים עמי' ל"ה. בתקופה מאוחרת יותר, בדור גרוש ספרד ניתנה תשובה מעין זו גם על-ידי ר' יהודה חייט בפרושו על ספר מערכת האלהות ק"י ע"ב, וכן על-ידי ר' יוסף אלקאסטייל, בתשובותיו שנתפרסמו על-ידי שלום בתרביץ כ"ד עמ' 195-196 (סימן י"ב).

⁷³ מאירת עינים עמי' ל"א. קטע זה נמצא גם בתשובה שבכת"י פריס 823. על זהותו של מחבר התשובה, אם הוא אכן אותו ר' יוסף או אולי ר' אשר בן דוד, ראה שלום, הגלגול עמ' 138.

⁷⁴ ק' ע"א.
⁷⁵ ק"י ע"ב.

⁷⁶ הזיקה הזו באה לידי ביטוי גם בדרשה הקרובה לסב"מ, בחי' ש"ח ע"א (תוספת). ראה גם ח"ב קניא ע"א, וההפניות בניצוצי זהר שם ה'. יתכן שיש לראות במוטיב זה השפעה ביזנטית, וראה הלנר-אשד, הרדב"ז עמ' 26. ועוד ראה: רבנו בחיי עה"ת, דברים ל"ג ו'. מראות הצובאות פרשת בהר-סיני ק"ז ופרשת נשא קל"ו. אמנם לא בכל המקומות טיב הזיקה בן הגלגול לשמיטות הוא זהה, ואכמ"ל.

⁷⁷ ח"א צ"א ע"ב.

הזו⁷⁸, לפיה ניתנת למגולגל ההזדמנות להקדים ברחמים וליטול לו אשה שאיננה מיועדת לו⁷⁹, אולם הוא מבקש מוצא רחב יותר, ולדעתו בני הגלגול הללו יכולים לשאת את כלל הנשים הגרושות⁸⁰.

מעבר לכך, באופן עקבי ויסודי עומד הסבא על בירור ופיזור כל הערפילים סביב רעיון הגלגול, והופך בעניין זה מכל צדדיו מבלי להניח בו אבן על אבן. בצד הדילמות הקלאסיות הנ"ל בהן עסקו קדמונים לפניו וגם אחריו, ושלחן הוא תורם את תרומתו הייחודית, מעלה הסבא גם שאלות, שכל הנראה לא עלו קודם לכן על שולחנם של המקובלים (אולי משום שלא היה בהן דוחק פולמוסי). דוגמא יפה לכך היא העיסוק, בהקשר לבן היבום, בשאלה המביכה על "אשתו שהיא אמו". מתוך ההסבר הקבלי של היבום על יסוד תורת הגלגול עולה שנשמת הבן הנולד מן היבום היא, למעשה, נשמת אביו, ואם כך הרי שאין מנוס מן המסקנה האדיפלית שאמו-הורתו היא גם אשתו. עניין זה מביא את הסבא לידי התרגשות יתירה וחלישות-דעת⁸¹, והוא מיישב את הדברים בעיקר על-ידי שהוא מעתיק את משמעותם אל המימד הסימבולי⁸². בהקשר לתורת הגלגול בכלל עולה כאן גם שאלת אילן היוחסין של דוד, שיותר מפעם אחת הוא עובר דרך כור-היבום⁸³. ולסיום, הדרשן נוגע גם בשאלת הרלוונטיות של התשובה לעונש הגלגול, דהיינו: אם אכן הגלגול הוא עונש, האם התשובה מן החטא תפטור את החייב מעונשו? עמדתו החיובית של הסבא בהקשר זה⁸⁴ היא רבת-חשיבות, ומשמעותה תידון עוד לקמן⁸⁵. העובדה המפתיעה שמקובלים קדומים יותר לא נזקקו לשאלה זו מאירה את היחס וההבדל בין רוחו של סב"מ לחטיבה המרכזית בזוהר, ומחייבת בחינה מעמיקה ומקיפה של המגמה התיאולוגית הייחודית ביצירה שלפנינו.

ג) אופייה ומגמתה של תורת הגלגול בסב"מ

לשם מה מתגלגלת נשמתו של אדם אל העולם ושובה לקנן בגוף חדש? משאנו בוחנים את דרכם של המקובלים בימי-הביניים בעניין זה, מסתמנות שתי גישות שונות. לרוב מוצג הגלגול כדרך למירוק עוונות. לאמור, החוטא מתגלגל על-מנת למצות בחייו החדשים את סאת הייסורים שלו ולכפר

⁷⁸ ראה ח"א ע"א ע"ב – צ"ב ע"א.

⁷⁹ ק"א ע"א.

⁸⁰ ק"ב ע"ב – ק"ג ע"א.

⁸¹ ק"א ע"ב.

⁸² ק"א ע"א. על השתקפותו של אותו רעיון סימבולי במקום אחר בזוהר ראה ליבס, גלם עמ' 1320.

⁸³ ק"ג ע"ב – ק"ד ע"ב.

⁸⁴ ק"ו ע"א.

בכך על חטאיו מן הגלגול הקודם, לבל ישקעו אותו אותן עוונות בים האבדון. וכך כותב, למשל, ר' ששת דסקרמנדיל:

ולפיכך צריך אדם לפדות עצמו מני שחת על ידי הגלגול וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח אבל לענין התרחץ הנפש במי המירוק והליבון כדי שתכנס טהורה וקדושה ומתקדשת מטומאתה לפני בוראה, לפיכך ודאי צריך גלגול, שאלמלא כן לא תוכל להכנס לפניו ית'. וכפי גודל העונות כן צריך להיות גודל המירוק וכפי קטנותם קטנותו⁸⁶.

זוהי גם דעתם של רבנו בחיי בן אשר⁸⁷ ושל ר' יצחק דמן עכו⁸⁸. כך אנו מוצאים גם במדרש הנעלם שבזהר, שהנשמות הדחיות הללו "נכנסין פעם שניה בגוף כדי לצרף אותן"⁸⁹, וזהו גם ההסבר שהובא על-ידי ר' מנחם ריקנטי בפירושו לתורה⁹⁰. גישה זו נסתמכה בפי המקובלים הללו על דברי ספר הבהיר⁹¹ שפשר ייסוריו של הצדיק נעוץ בחטאיו מן הגלגול הקודם. אלא שמסקנה זו מדברי הבהיר איננה הכרחית, שכן בדברים הללו הוא רק ציין שנשמה מגולגלת לוקה על חטאיה ממה "שכבר היה לשעבר", אך אין מתחייב מכך שזוהי תכליתו של הגלגול מעיקרו.

ואכן, מגמה אחרת בקבלת המאה ה-13 מדגישה דווקא היבט אחר, וגם הוא בנוי על יסוד אותה פיסקה שבספר הבהיר:

משל לאדם שנטע בגנו כרם, ויקו לעשות ענבים ויעש באושים. ראה שלא הצליח, נטעו גדרו ופרצו ונקה הגפנים מן הבאושים ונטעו עוד שנית⁹²

כמה מן המקובלים שבסביבת הזוהר סברו בהשראת המשל הזה כי עניינו של הגלגול הוא בהזדמנות הנוספת שהוא מעניק לאדם לתקן את מה שקלקל (או שלא תקן) בגלגולו הקודם⁹³.

⁸⁵ ראה להלן בסמוך עמ' 145.
⁸⁶ שלום, הגלגול עמ' 144-147. בשולי הדברים מציין ר' ששת: "וכן הוא בפי הגדת פסחים לחכם ר' עזרא", וראה שם הערה 54 של המהדיר (שלום).
⁸⁷ כד הקמח, בתוך: כתבי רבנו בחיי, עמ' קנ"א.
⁸⁸ מאירת עיניים עמ' ל"ב. ושם בסמוך (עמ' ל"ד) עומד ר' יצחק על טיבו המורכב של הגלגול לפי תפיסה זו, שיש בו גם רחמים וגם דין: "וענין הגלגול ידוע ופשוט הוא, כי יש בו רחמים ודין. רחמים מצד השם ית' שחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, ודין מצד גוף החוטא".
⁸⁹ זה"ח נ"ט ע"א.
⁹⁰ רקנטי עה"ת (פרשת וישב) ס"ד ע"א.
⁹¹ הבהיר סימן קצ"ה.

לדידם, הגלגול הוא חסד שנטה הקב"ה לאלו שנמצאו חייבים בדין ושלא נמצאו ראויים לבוא לפני המלך, כשהעניק להם הזדמנות נוספת לרדת אל העולם ולמלא את מה שחיסרו בו בראשונה:

בגין דנשמתי לא עאלת קמיה קודשא בריך הוא אלא היא קיימא לבר בגין דלא זכה לאנהרא בהאי עלמא בההוא גופא, מאן דלא זכה בהאי אתר יהך לאתר אחרא ויזכי ביה, כגוונא דא אעא דדליק ונהורא לא סליק יבטשון ליה ויסלק נהורא ביה וינהיר⁹⁴.

על-פי תפיסה זו נחשבת חזרת הנשמה לעולם ל"פרוקא"⁹⁵, היינו גאולה, והיבוס תופס בה מקום מרכזי יותר⁹⁶. וכך באים הדברים לידי ביטוי בהסברו העברי של רמד"ל:

והואיל והוא כך, הוא ית' ציוה להיות לו גואל שיגאלהו משחת, והוא אחיו הקרוב אליו, דכתי' כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבוא אליה. והעניין הידוע כי אות' הנשמה ממש תבנה ותכוון כמקדם והאביד' תשוב אליו לתוך עמיו וישוב לימי עולמיו ויגאל משחת חייו ואחיו יציל אותו מן המשחיתים⁹⁷.

בעל סב"מ נאמן לגישה הזוהרית הזו התופסת את הגלגול כחסד של הזדמנות נוספת, אך למוטיב הגאולה נוסף כאן נופך חדש⁹⁸ – הנשמה נגאלת לא רק מעוונותיה, אלא גם מייסוריה הכבדים אותם היא נושאת כשהיא משוטטת "כאבנא בקוספיתא" באין-מנוח:

ההוא רוח אזלא בגלגולא ולא אשכח נייחא אתי בגלגולא בעלמא כאבנא בקוספיתא עד דישיכח ההוא פרוקא דיפרוק ליה⁹⁹.

⁹² הבהיר שם.

⁹³ הדברים אמורים, כמובן, בעיקר בהקשר לחטאו של מי שלא הביא בנים. כדעה ממצעת בין שתי הגישות הללו יש לראות אולי את דעת הרשב"א, כפי שהובאה דעתו בספר מאירת עינים (עמ' ל'), לפיה הגלגול הוא גם השבה אל העולם של מי שלא השלים זמנו בגלגול הראשון.

⁹⁴ ח"א קפ"ז ע"א. כפי שציין שלום בהערותיו על הזוהר, הקטע הזה מובא גם – כמעט מילה במילה (בעברית) – בסוד היבוס שבתוך הנפש החכמה עמ' 85, ולכן יש להניח שזוהי העתקה מאוחרת בזוהר (ואכן בחלק מן הדפוסים מובא הקטע הזה תחת הצינון "גליון"). וראה עוד: ח"א קפ"ו ע"ב; ח"א ז' ע"א; ש"ח ע"א (תוספת).

⁹⁵ ראה למשל ח"א ש"ח ע"א (תוספת), וכאן בסב"מ פעמים רבות בין צ"ט ע"ב לק"א ע"ב; ק"ה ע"א; ק"ו ע"א. אמנם בסב"מ לא נזכר נזכרת זהותו של הגואל והוא מכונה "פרוקא" סתם, כפי שכבר הערתי לעיל (עמ' 130-131), אך אין ספק שמדובר ביבוס, בין אם הוא מתקיים על-ידי אח ובין אם על-ידי קרוב אחר.

⁹⁷ סוד היבוס, בתוך הנפש החכמה שם.
⁹⁸ ומעין זה גם בח"א ש"ח ע"א (תוספת).

אולם מעבר לאופיו ועניינו הכללי של הגלגול, בקשו בעלי הקבלה הקדומים לדעת בגין אילו עבירות בדיוק הוא בא. בהקשר זה הבחין גרשום שלום¹⁰⁰ בשתי מגמות שונות בהתפתחותה של תורת הגלגול. האחת היא המגמה המצמצמת, המתרחקת מרוחו של ספר הבהיר, והמאפיינת את חטיבותיו המרכזיות של ספר הזוהר ואת מדרש הנעלם. המגמה האחרת היא זו המרחיבה את תחום חלותו של הגלגול לקטגוריות רחבות יותר של רשעים או רשעים ובינוניים¹⁰¹. מגמה זו איפיינה הן מקובל קאטלוני כמו ר' ששת, הן את חוג תלמידי הרשב"א ובעיקר את בעל רעיא-מהימנא ותיקוני-זוהר שראה בגלגול חוק כללי. אלא שגם שלום, שכאמור חידד את התופעה, לא עמד על שורשיה. מה פשר ההתרוצצות המתוחה הזו בין המגמות השונות? על שום מה ולמה אנו מוצאים שתורת הגלגול הזוהרית "התרחקה לגמרי מתפיסתו של ספר הבהיר", כלשונו?

נראה שקצה חוט לפתרון הבעיה נותנות בידינו תשובותיו של ר' ששת דסקרמנדיל. בקובץ התשובות שפרסם שלום אנו מוצאים בשם ר' ששת מסורת המיוחסת לרמב"ן לפיה הגלגול נוהג גם בבינוניים ואפילו בצדיקים שעברו עבירה חמורה:

וקבלנו כי הרשעים גמורים אעפ"י שהם גמורים הקב"ה מגלגלם ונפש הבינוני תתגלגל, ולפעמים הצדיק אעפ"י שעשה כל ימיו מעשים טובים נפשו תתגלגל, אם עשה עבירה חמורה שתשקול כל המעשים הטובים אשר עשה¹⁰².

ברם, בתשובה אחרת באותו קובץ יוצא ר' ששת עצמו כנגד הדעה הזאת:

כשעיינתי בסוד העיבור לא מצאתי מכל אותן בני חילוף אלא אותן הרשעים גמורים אשר אין שכר בעמלם¹⁰³.

⁹⁹ צ"ט ע"ב. על תכלית הגלגול בכלל ראה גם סיכומו של חלמיש בספרו מבוא לקבלה עמ' 239-242.

¹⁰⁰ שלום, פרקי יסוד עמ' 318-322.

¹⁰¹ ויש שסברו שהגלגול מתייחס אך ורק לבינוניים - "... כי בצדיקים גמורים כתיב ואני עמך תמיד, וברשעים גמורים כתיב כי תולעתם לא תמות" (רקנטי עה"ת, ס"ד ע"א).

¹⁰² שלום, הגלגול עמ' 149-150 (פסקה ח').

¹⁰³ שם עמ' 144.

את הרעיון לפיו צדיק שעבר על אחת הכריתויות חייב בגלגול הוא דוחה כאן במילים חריפות ומכנה אותה "דיבה גדולה והכחשה גדולה בדברי רז"ל"¹⁰⁴. העובדה שמקובל חשוב בן המאה הי"ג כמו ר' ששת יוצא באופן גלוי נגד דוגמות המעוגנות (על-פי עדותו-הוא!) במסורת הקבלית מבית מדרשו של הרמב"ן איננו דבר של מה בכך. והנה, מתוך תשובה זו עצמה ברור גם מהו המניע לכך - ר' ששת מוצא שעקרונות תורת הגלגול שבידו אינם עולים בקנה אחד עם אמות-המידה של תורת הגמול:

שאם אתה אומר עליהם מאחר שחטאו ראויים הם אצל גיהנם אם כן אין קץ למדה הזו ואיך תמצא צדיק בלא חטא כלל, ובשביל חטא יחידי שחטא זה יאבד ממנו טובה הרבה וכן אני אומר בבעלי תשובה שאינם בכלל, שהרי הכתוב צוה ואומר ובשוב רשע מרשעתו ועשה צדקה וגו' והשכל מסייע בזה, שהרי שבו מדרכם הרעה מדעתם ומרצונם ולא הוצרכו אל הגלגול. וכן אני אומר אפילו במחצה זכויות ומחצה עוונות לפי שרוב חסד ומטה כלפי חסד נמצאת למד שאין המדה הזו בודאי אלא על הנפש החוטאת הראויה להיות כלה ואובדת, וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח¹⁰⁵.

מאחר והעקרונות התיאולוגיים של תורת הגמול מהווים עבורו תשתית דוגמטית אולטימטיבית, אין הוא חושש לצאת בגלוי כנגד המסורת המרחיבה את תחולתו של הגלגול ולדחות אותה. מעתה, אין לו אלא לעצב במו-ידיו את גבולותיו של הגלגול בכור ההיתוך של תורת הגמול, ובדרך העיון הספקולטיבי.

לא קשה לזהות את שורשיה של התפיסה שכנגדה יוצא ר' ששת. ספר הבהיר שמביא לידי ביטוי את רעיון הגלגול באמצעות משל הכרם האמור אינו נזקק כלל לשאלת תחולתו, אך לא רק מפני שבאמת הגלגול נתפס על-ידו כחוק כללי, אלא מפני שהוא לובש בו אופי מיתי עמוק¹⁰⁶. במרכזו של משל הכרם אין עומד האדם החוטא אלא האל היוצר, שנכזבה תוחלתו מיצירתו הראשונה. ומאחר והכרם שנטע הביא לו באושים תחת ענבים הריהו עוקרו ונטע אותו מחדש. נסיונותיו

¹⁰⁴ שם עמ' 145.

¹⁰⁵ שם.

¹⁰⁶ אמנם בבהיר עצמו מסווים המשל והסגנון המדרשי את המיתוס, אך למעשה ה"נמשל" איננו פחות מיתי מן המשל. בוחר אנו מוצאים כבר את הרעיון הזה בניסוחים מיתיים מובהקים (אם כי כאן הם כבר לא מנותקים לחלוטין מן

וכשלונותיו של האל ביצירתו עד להשגת התוצאה בת-הקיום הוא מוטיב מוכר במסורת המיתוס היהודי, שהרי על-פי המדרש הקדום גם העולם כולו לא צלח בבריאתו הראשונה, והקב"ה היה בורא עולמות ומחריבם¹⁰⁷. כיוצא בזה מוכרת במדרש המסורת על "תשע מאות ושבעים וארבעה דורות שהיו קודם לבריאת העולם ונשטפו כהרף עין בשביל שהיו רעים"¹⁰⁸. מוטיב זה משוקע, כידוע, גם בסוד הקבלי של "מיתת המלכים", העוסק באותם עולמות קדמונים שנבראו ונחרבו מחמת שלא היו ממוזגים. משל הכרם, אם-כן, אינו אלא העברה של המיתוס הזה אל ההקשר הקונקרטי של תורת הנפש. מכאן יובן שתורת הגלגול הבנויה על התפיסה המיתית הזו, אין לה ולא כלום עם שאלות של צדקת האל ושל תורת-הגמול¹⁰⁹, ולא מפני שהיא "כללית" באופייה, אלא משום שהיא קוסמוגונית במהותה.

התקוממותו של ר' ששת כנגד הרעיון בלבשו זה והפולמוס החריף שהוא מנהל עמו משקפים מגמה של קונקרטיזציה ורציונליזציה של המיתוס בקרב מקובלי ימי-הביניים. במקביל ובעקבות ר' ששת אנו מוצאים עיסוק בשאלות דומות גם אצל מקובלים אחרים¹¹⁰ שדרישת הצדק הניעה אותם לעצב את רעיון הגלגול, למעשה, מחדש¹¹¹. מה שנאמר בפירוש בתשובתו של ר' ששת, מוחש גם בכתביהם של אלה – הם נושאים ונותנים, ומקשים ומתרצים, והופכים וחוככים בדעתם כאילו מדובר היה בשאלה הלכתית מפולפלת ולא בעניין קבלי נושא מסורת מוצקה וברורה.

מגמה כזו אנו מוצאים גם בסב"מ. הסבא מגבש ומעצב את תורת הגלגול בדרך של התחבטות והתלבטות, בצעדים מדודים קדימה ולעיתים אף נסיגות, על-מנת ליישב את תורת הגלגול עם עקרונות הגמול. כבר בפתיחה לפרקי העיון בתורת הגלגול והיבום¹¹² מודגשת מגמה זו בקובלתנו: "ולא ידעין בני נשא ארחוי דקודשא בריך הוא והאיך קיימא טיקלא והיך אתדנו בני נשא בכל

ההיבטים האתיים שלו, וראה להלן). ראה למשל ח"א קפ"ז ע"א: "תא חזי קב"ה נטע אילנין בהאי עלמא, אי אצלחו יאות, לא אצלחו, אעקרו לון ושתל לון אפילו כמה זמנין". וראה עוד: ח"א מ"ח ע"א; ח"ב קכ"ז ע"ב.

¹⁰⁷ "ויהי ערב ויהי בקר וגו', אמר ר' יהודה ברי סימון, יהי ערב אין כתיב כאן אלא ויהי ערב, מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן. אמר ר' אבהו מלמד שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו, אמר דין הניין לי, יתהון לא הניין לוי" (בראשית-רבה ג' ז').

¹⁰⁸ מדרש תהלים צ'. וראה גם קהלת-רבה ד' א'. ולעומת זאת ראה את הדרך שבה מובא העניין בבבלי חגיגה י"ג ע"ב. לכל אלו יש אולי לצרף גם את המסורת לפיה רצה הקב"ה לברוא את העולם במידת הדין, אך ראה שאין העולם יכול להתקיים ושיתף עמה את מידת הרחמים (בראשית-רבה י"א ט"ו).

¹⁰⁹ אמנם הבהיר מסתמך על הרעיון הזה כדי לפתור את בעיית "צדיק ורע לוי", אך מתוך ההקשר ברור שמדובר בשימוש ספקולטיבי מאוחר שנעשה ברעיון הקדום, ואין הקושיה ולא התירוץ חלק מהותי מן העניין עצמו.

¹¹⁰ מקובלים כמו רמד"ל, ר' יוסף דמן עכו, רבנו בחיי, ר' יוסף הבא משושן הבירה, בעלי הזוהר ועוד שדבריהם ביחס לשאלות השונות הובאו במהלך הפרק הזה כולו.

¹¹¹ יתכן שבמבוכה זו של המקובלים ביחס לתורת הגלגול הקדומה נעוץ ההסבר למה ששלום הגדיר כ"התפתחות מוזרה מאד" בתחילת המאה הי"ג (פרקי יסוד עמ' 316), ובכך הוא התכוון, כידוע, ליחס האוטורי של המקובלים לתורת הגלגול (י"ז מה עלולות להיות הסכנות הכרוכות בהוראת תורה זו...?"). שם עמ' 317. בעניין זה ראה גם אורון, קוים עמ' 287 ואילך.

¹¹² פרקים י"ב-ט"ו.

יומא ובכל עידן והיך נשמתין עלין בדינא ואיך עאלין בדינא¹¹³. במהלך הדיון מעלה הסבא " באופן עקבי את מה שעל פניו נראה כחורג משורת-הדין. כך, למרות החומרה הרבה שבה הוא רואה את חטאו של מי שלא הוליד, הוא איננו משלים עם הטוטאליות של העונש שנגזר עליו:

אי הכי למגנא אשתדל בפקודי אורייתא או אפילו בחד מנייהו, והא אנן ידעינן דאפילו ריקנין שבישראל כלהו מליין מצוות כרימון, וגופא דא אף על גב דלא אשתלים לאתרבאה ולמוזכי בעלמא, פקודין אחרנין אורייתא נטר דלא אתאבידו מניה, וכי למגנא הוו¹¹⁴.

כיוצא בזה מוחה הסבא כנגד עונש האובדן המוחלט וקובע ש"לא אתאביד כלום", שהרי "אפילו הבל דפומא אתר ודוכתא אית ליה וקב"ה עביד מינה מה דעביד"¹¹⁵, ומכאן גם הזדקקותו לעניין כמו גורל הגוף הראשון בתחיית-המתים¹¹⁶. במקום אחד, על רקע הקונצפציה שהוא מעלה ביחס ליבום ולתורת-הנפש, מעיר הסבא: "חברייא ידענא דבאתר דא אית לכו למקשי ולימא, אי הכי לא מית בדינא האי תניינא ולא דיינין ליה מלעילא"¹¹⁷, ובמקום אחר הוא מזדעק לתבוע את עלבונו של ה"מגולגל", כשמתברר לו שהלה זורע זרעו "בגנתא דלאו דיליה", וצאצאיו אינם מתייחסים אליו כלל: "הא ענייא מסכנא דאשתדל בריקניא, אימא אמאי"¹¹⁸. רגישותו של הסבא להגינותו של הליך הגלגול ומחויבותו העמוקה לשורת הדין והצדק הם העומדים ביסוד תורת הגלגול המפותחת והמורכבת מבית-היוצר שלו. נראה שהביטוי המובהק לכך הוא המקום שהוא מוצא בתורת הגלגול שלו למוטיב התשובה¹¹⁹. לעקרון שקובע הסבא, לפיו מי ששב בתשובה נפטר מעונשו אף שבפועל לא הביא לעולם בנים, קשה למצוא מקבילה בכתביהם של מקובלים אחרים בני אותו דור. אולם מנקודת המוצא של הסבא – היא נקודת המוצא של עקרונות תורת-הגמול – לא ניתן להתעלם מן האלמנט המרכזי הזה, שעל-כן בצידה של כל ענישה קיימת גם האופציה לתשובה.

¹¹³ צ"ט ע"ב.

¹¹⁴ ק" ע"א.

¹¹⁵ ק" ע"ב. וראה גם ק"א ע"ב.

¹¹⁶ ק"ה ע"ב, וגם כאן הוא יוצא מנקודת המוצא ש"לא אתאביד כלום".

¹¹⁷ ק"ב ע"א.

¹¹⁸ ק"ט ע"א.

¹¹⁹ רעיון זה מופיע פעמיים: לראשונה בדף ק"ו ע"א (והוא גם העילה לשילובה כאן של דרשת התשובה הארוכה), ושוב בדף ק"ט ע"ב.

אכן, כשאנו בוחנים את סב"מ כיצירה אחדותית, ניכרים הדברים שרגישותו לשאלות של הצדק האלהי משתקפת לא רק בתורת הגלגול שלו. לא פחות ממה שתובע הסבא את עלבונם של המגולגלים למיניהם, הוא מקנא לעוולות שונות אחרות – לעוללים המתים בחיק אימותם¹²⁰, לממזרים¹²¹, לעשו המרומה על-ידי יעקב ואפילו לסטרא-אחרא העשוק¹²². "דמעת העשוקים" בכלל מסעירה את רוחו של הסבא, וההתמודדות עם הדילמות הללו דוחקת אותו אל מסע-הדרשה המיוסר, שאיננו מביא מזור לחיבוטי הנפש שלו, וחותרם בזעקה חדה ומרטיטה.

יש לציין כי הרגישות האנושית הנחשפת לעינינו ביצירה כולה ושממנה נגזר גם אופייה של תורת הגלגול לא פרצה דרך חדשה בתוך ההגות הקבלית ולא הותירה אחריה עקבות נוספים. על אף שבדור הבא רווח העיסוק הנרחב בתורת הגלגול בכתביהם של בעל תק"ז, ר' יוסף בן שלום אשכנזי, ורבי יוסף הבא משושן הבירה, הרי היא נבחנה כאן מפרספקטיבות רוחניות ועיוניות שונות ורחוקות לחלוטין מן הרוח והמגמה המיוחדת של סב"מ¹²³. עתה לבשה תורת הגלגול שוב אופי דוגמטי והיא נתגבשה כחוק כללי של תורת הנפש, גם אם היסוד המיתי הראשוני נתעקר ממנה. עניינם של המקובלים הללו היה פחות בהיבטים המוסריים של תורת הגלגול ויותר באור שהוא שופך על סיפורי המקרא, ועל ההסטוריה האנושית בכלל¹²⁴. שוב, וגם מן הבחינה הזו מסמן סב"מ נקודה של שיא בכתובה הזוהרית.

¹²⁰ על כך ראה להלן עמ' 170-182.

¹²¹ ראה קיי"ג ע"ב.

¹²² על עשו והסט"א העשוקים ראה להלן עמ' 171-181.

¹²³ על תורת הגלגול שלאחר תקופת גוף הזוהר ראה: שלום, פרקי יסוד עמ' 323-337.

¹²⁴ בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים חזרה לעיון ביסודות הגמול של תורת הגלגול בכתביו של רבי דוד בן זמרא. על כך ראה: הלנר, רדב"ז.

2. תורת הנפש

מעבר לרעיון הגלגול העומד במוקד תורת-הנפש של סב"מ, ראויים לעיון ולליבון גם יסודות אחרים, עתירי-משמעות. כאן אני מבקש לבחון את אופייה הכללי של תורת הנפש ביצירה שלפנינו, על רקע גישות וניואנסים שונים בזוהר ובקבלת המאה הי"ג, ומתוך כך לחדד בה קווי אופי ייחודיים.

מהו מקורה של הנשמה בעולם הספירות? בעניין זה, כך נראה, יש בידינו לסמן באופן ברור את הקו הדומיננטי בקרב מקובלי ימי הביניים¹²⁵. אכן, היה מי שייחס את הנשמה ל"צור החכמה"¹²⁶, ור' טודרוס אבולעפיה¹²⁷ אף מכיר שלש דעות בנושא: האחת הרואה את "יסוד נפש האדם ומכונה מן האלהים אשר נתנה", כלומר מספירת מלכות. השנייה קושרת את הנשמה לספירת היסוד, והדעה השלישית נועצת את מקור הנשמות בספירת בינה. אולם אין ספק שהדעה השלטת היא שמקור הנשמה היא באמת בספירת הבינה, וכפי שבאר ר"י ג'קטילה בספרו הסיסטמתי על מערכת הספירות "שערי אורה", בשער העוסק בספירת הבינה:

והספירה הזאת נקראת בלשון רבותינו ז"ל תשובה. והטעם, לפי שהנשמות נאצלות ממקום זה, והרוחות ממקום התפארת, והנפשות מספירת המלכות, והן נקשרות אלו באלו עד שזוכות להתאחד בספירת הבינה¹²⁸.

דעה זו, לפיה הנשמות באות מן הבינה, נזכרת במאה הי"ג כדעת ר' יצחק סגי נהור¹²⁹ ואומצה גם על-ידי ר' עזריאל והרמב"ן¹³⁰.

ספר הזוהר נוקט עמדה ברורה ביותר בשאלה זו של מקור הנשמות, וגם הוא אווזו בתפיסה הדומיננטית לפיה הנשמה באה מספירת בינה¹³¹. כאשר אחד מן החברים מבקש ללמוד מן הפסוק

¹²⁵ ראה את סקירתה התמציתית והממצה של אורון, במאמרה קוים עמ' 278-283. וראה עוד: הנ"ל, שער הרזים (מהדורתה) עמ' 104-105, הערה 331, ועמ' 107 הערה 341.

¹²⁶ משיב דברים נכוחים, עמ' 70.

¹²⁷ שער הרזים, עמ' 104-105.

¹²⁸ שערי אורה עמ' 59-60.

¹²⁹ ראה: פירוש האגדות כתי"י 48 ב.

¹³⁰ ראה: פירוש האגדות עמ' 19, 26, 112; רמב"ן עה"ת בראשית ב' ז'. לעומת זאת ראה שירו של הרמב"ן "מראש מקדמי עולמים" (שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובנס, חלק ב' עמ' 322), שם הנשמה מעידה על עצמה: "מאין המציאני".

¹³¹ וראה שלום, זרמים עמ' 399 הערה 124.

"נותן נשמה להם עליה" שהנשמות באות מן הארץ, כלומר מספירת מלכות, מעמיד אותו חברו מיד על טעותו :

אמר רבי יצחק, כלא איהו לעילא, דהא מתמן נפקא נשמתא דחיי להאי ארץ, והאי ארץ נקטא נשמתא למיהב לכלא, בגין דההוא נהר דנגיד ונפיק איהו יהיב ועייל נשמתין להאי ארץ, ואיהי נקטא לון ויהבא לכלא¹³²

הארץ איננה אלא הנהר שבו זורמות הנשמות ממקום גבוה אל העולם הזה, אך אין לראות בה בשום אופן את מקורן הראשון. ובכלל, כאן, בזוהר, "נשמה" הוא גם אחד מכינוייה של אותו "אתר עלאה", היא ספירת בינה¹³³, ובמקרים רבים היא מכונה "נשמה עלאה" על מנת להבחין בינה ובין נשמת האדם¹³⁴. ביסוד הדימוי הזה עומדת כמובן התמונה המיתית של "אדם קדמאה"¹³⁵, וכשם שגוף האדם נברא בצלם ובדמות דלעילא, כך גם "נשמתא איהי דמיא לנשמתא דלעילא"¹³⁶. אך טבעי הוא, אם-כן, שספירה זו תהיה בעיני המקובלים למקורה של "נשמה תתאה" – נשמת האדם¹³⁷.

גם סב"מ איננו חורג מן הדרך הזוהרית הכבושה בנושא זה, וכשהוא דורש על הנשמה שהיא "בת-כהן... ברתיא דאברהם אבינו" – היינו שהיא באה מספירת החסד – הוא איננו שוכח להעיר ש"איהו משיך ליה להאי נשמתא מאתר עלאה"¹³⁸. הווי אומר: מקורה הראשוני הוא למעלה מספירת החסד – מן הבינה. אולם עניין זה כשלעצמו הוא שולי למדי בסב"מ ונראה שאין הוא חשוב בעיניו. תשומת לבו של הסבא נתונה לתיאור הדינמי, המלא והחי של אופן ירידת הנשמה

¹³² ח"א ר"ה ע"ב.

¹³³ "...וההוא אתער דשריית עליה מאתר עלאה הוא, ומאי שמיה נשמה, ומיניה יתער לבר נש תשובה ועובדין טבין, ואיהו חילא עלאה חילא דתשובה, אימא לרוח ורוח בן לה" (זה"ת פ"ב ע"ג – מדרש הנעלם, רות).

¹³⁴ ראה למשל ח"א מ"ה ע"א: "האי קדש הקדשים אתר מתתקנא לההוא נשמתא עלאה, כללא דכלא, עלמא דאתי..."

"וכן ח"א רמ"ה ע"א: "חד נשמתא עלאה דלא אתפס, ולא אתער ביה... והאי נשמתא דכל נשמתין, והוא סתים ולא אתגליא לעלמין". כיוצא בזה ראה עוד: ח"א צ"ט ע"א; רכ"ד ע"ב; ח"ב רנ"ח ע"ב; רנ"ט ע"א-ע"ב; ח"ג ז' ע"א; קנ"ב ע"ב, ועוד. עקבותיו של הדימוי הזה מובילים אולי לספר הבהיר סימן נ"ג, כפי שצוין בניצוצי-זוהר בכמה מקומות, אם כי העניין שם עמום למדי. אמנם לעיתים גם נשמת האדם נקראת "נשמתא עלאה" על שם מקורה העליון, וכך הוא גם בסב"מ, ראה: צ"ה ע"א; צ"ז ע"ב; ק' ע"א. וכיוצא בזה ראה עוד: ח"א ע"ו ע"ב; פ' ע"ב; פ"א ע"א; רמ"ה ע"ב. ח"ב נ"ה ע"א; פ"ח ע"ב; קכ"ז ע"ב; קל"ח ע"א; קמ"ב ע"א; רנ"ג ע"א; רנ"ד ע"א.

¹³⁵ ראה ח"ג ע' ע"ב: "א"ר יהודה כתיב תוצא הארץ נפש חיה דא היא נשמתא עלאה דאדם קדמאה...".

¹³⁶ ח"א ק"מ ע"א.

¹³⁷ בעניין זה של הזיקה בין נשמת האדם וספירת בינה ראה עוד שלום, זרמים עמ' 236-237.

¹³⁸ צ"ה ע"א.

לעולם הזה. בהקשר זה הוא עושה שימוש בתיאור הזוהרי של פריחת הנשמות מן האילן, שמקורו הידוע הוא מספר הבהיר. וכך מתוארת ירידת הנשמה בסב"מ:

ובת כהן כי תהיה לאיש זר דא נשמתא קדישא דאתמשכת מאתר עלאה ועאלת לגו סתימו דאילנא דחיי, וכד רוחא דכהנא עלאה נשבא ויהיב נשמתין באילנא דא פרחין מתמן אינון נשמתין ועאלין באוצר חד, ווי לעלמא דלא ידעין בני נשא לאסתמרא דקא משכין משיכו בהדי יצר הרע דאיהו איש זר והאי בת כהן פרחת לתנא ואשכחת בנינא באיש זר ובגין דאיהו רעותא דמרה עאלת תמן ואתכפיות ולא יכילת לשלטאה ולא אשתלימת בהאי עלמא¹³⁹.

ואמנם עצם התיאור המיתי של אילן הנשמות, כשלעצמו, אינו דבר חדש, כי, כאמור, כבר בספר הבהיר אנו קוראים על "נשמות הצדיקים שפורחין מן המעיין אל הצנור הגדול ועולה ודבק באילן. ועל ידי מה פורח, על ידי ישראל, כשהם צדיקים וטובים שכינה שרויה ביניהם ושרויה במעשיהם בחיקו של הקב"ה ומפרה אותם ומרבה אותם"¹⁴⁰. כך אנו מוצאים גם בחלקיו השונים של הזוהר:

...חד אילנא רבא ותקיף... כל נשמתין דעלמא מיניה פרחין. נשמתין אלן עאלין בגנתא לנחתא להאי עלמא¹⁴¹

אבל נשמתא דישראל נפקא מגו גופא דההוא אילנא ומתמן פרחין נשמתין לגו האי ארץ...

142

לעיתים אנו מוצאים הופעה חלקית של התמונה המיתית. יש שהאילן איננו נזכר כלל, והנשמות פורחות (ישירות) מן הנהר¹⁴³ או מן הגן. ויש שהאילן מופיע, אך הנשמות אינן "פורחות" ממנו, אלא הוא מטיל אותן אל העולם¹⁴⁴. הצד השווה שבכל המקבילות הללו הוא שירידת הנשמה אל העולם מתקבלת בהן כתנועה טבעית או רצונית בזרימתה או בפריחתה מן העולמות העליונים אל

¹³⁹ צ"ה ע"ב.

¹⁴⁰ הבהיר קייט.

¹⁴¹ ח"א ע"ו ע"ב (סתרי-תורה)

¹⁴² ח"א י"ג ע"ב (הקדמת הזוהר). וראה עוד: ח"א י"ב ע"ב; ל"ז ע"ב; ח"ב ר"י ע"ב.

¹⁴³ ח"א קצ"ז ע"א; ח"ב ע"ג ע"ב; ר"ח ע"א.

¹⁴⁴ ח"ב רכ"ג ע"ב.

העולם הזה, וכפי שמצייר זאת הבהיר: "...ומשם פורחות הנשמות בשמחה"¹⁴⁵. לעומת כל זאת, התיאור שלפנינו בסב"מ רווי מתח. מאותו "אתר עלאה", כור מחצבתה, נמשכת הנשמה (ולא פורחת)¹⁴⁶ מכוחו של אברהם אבינו אל האילן, וגם ממנו אין היא פורחת מעצמה. כאן יש צורך ברוחו הנושבת של "כהנא עלאה" על-מנת להפריח את הנשמות מן האילן הלאה, ורק בכך אותה רוח הן פורחות אל "אוצר חד", הוא אוצר הנשמות¹⁴⁷. כמו בתחילת הדרך, גם בסופה ירידת הנשמה בפועל אל העולם איננה בזרימה טבעית, והיא תלויה במשיכתם של בני האדם. מתוך התיאור הפוזיטיבי של ירידת הנשמה ניתן לחוש בהתנגדות הפנימית הבולמת, ובווקטורים השונים המתרוצצים בתוך התנועה הכללית של הנשמה ממעלה למטה. המשפט החותם את התיאור הזה מבטא היטב, מעבר להקשר הקונקרטי, את רוח הדברים: "...ובגין דאיהו רעותא דמרה עאלת תמן ואתכפיאת". הורדת הנשמה לעולם, אם-כן, כפויה עליה.

אופיו הדיאלקטי של תהליך ירידת הנשמה לעולם, כפי שהוא בא כאן לידי ביטוי, נובע מגישתו היסודית של בעל סב"מ ביחס למעמדה ומקומה של הנשמה בתורת-הנפש. כאן אנו נזקקים לשאלת מבנה הנפש על חלקיה ורבדיה השונים. כידוע, הזוהר תאר את הנפש כמורכבת משלושה חלקים: נפש, רוח ונשמה. עצם המבנה המשולש מקורו בכתביהם של אפלטון ואריסטו, כשאצל הראשון הם מייצגים את המידות המוסריות – שכל, גבורה ותאוה, ואילו אצל האחרון הדגש הוא על הפונקציות – כח צמחי, כח בהמי וכח שכלי. תורת הנפש של נר"ן אימצה את המבנה המשולש של הנפש, אך המירה את שיטת ההבחנה בין חלקיו השונים¹⁴⁸. תשבי כבר הראה כי המעבר משילוש הנפש הפילוסופי לשילוש המיסטי נתרשש בסוף המאה הי"ג בחוגו של הזוהר, ולמעשה לספר הזוהר זכות יוצרים עליו¹⁴⁹. מעתה, שלושת החלקים הללו – נפש, רוח ונשמה – הם גם שלש דרגות שאחוזות ואחודות זו בזו, כשכל אחת היא הבסיס לפעולתה של דרגת הקיום הגבוהה

יותר¹⁵⁰.

¹⁴⁵ הבהיר כ"ב.

¹⁴⁶ אכן, עצם השימוש בפועל המשיכה איננו מלמד דבר, שכן בלשון הזוהר המשיכה מציינת באופן שגור למדי את האצילות, אולם תליית ההתארעות הזו של הנשמה בקטליזטור חיצוני לה היא ייחודית, יחידאית וטעונה משמעות.

¹⁴⁷ לשהייתה של הנשמה בגן העדן התחתון בטרם ירידתה אל העולם יש מקבילות זוהריות. ראה, למשל, ח"ג י"ג ע"א-ע"ב.

¹⁴⁸ ההשפעה של תורת-הנפש הפילוסופית ניכרת בעיקר במדרש הנעלם. על כך ראה תשבי, משנת הזוהר ח"ב עמ' ל"א.

¹⁴⁹ ראה תשבי שם עמ' י"ז-י"ט. וראה גם שלום, זרמים עמ' 240-241.

¹⁵⁰ תשבי שם עמ' י"א.

אלא שמתוך עיון במאמרי הזוהר השונים העוסקים בתורת-הנפש לא ברור אם אכן כל אדם זוכה לחלק העליון, לנשמה. ליתר דיוק יש לומר שבעניין זה מסתמנות שתי גישות עקרוניות שונות¹⁵¹. בחלק מן המקורות העוסקים בתורת הנפש אנו מוצאים שהנשמה היא הצלע השלישית, העליונה אך הבלתי נפרדת, מן המבנה המשולש היסודי של נפש האדם:

ת"ח קודשא בריך הוא עבד ליה לבר נש כגוונא דלעילא כלא איהו בחכמתא דלית לך שייפא ושייפא בב"נ דלא קיימא בחכמתא עלאה דהא כיון דאתתקן כל גופא בשייפוי כדקא יאות קודשא בריך הוא אשתתף בהדיה ואעיל ביה נשמתא קדישא בגין לאולפא ליה לבר נש למהך בארחוי דאורייתא ולמיטר פקודוי בגין דיתתקן בב"נ כדקא יאות¹⁵².

הנשמה היא, אם-כן, הכלי שניתן לאדם, ולכל אדם, על מנת שיתקן עצמו בעולם הזה¹⁵³. זוהי גם דעתו של רמד"ל בספרו הנפש החכמה:

סוד הנפש נחלק לשלשה חלקים מתיחדים באחדותם ואע"פ שנראים מוחלקים בחלוק שמותם והם סוד אחד נפ"ש רו"ח נשמ"ה שלשה אלה הם רוחות של מעלה והאדם נכלל מהם מן השלושה¹⁵⁴.

אולם הדעה הרווחת בזוהר היא אחרת, ולפיה הנשמה היא דרגה עילאית, משאת-נפש, אותה על האדם להשיג במהלך חייו¹⁵⁵, ובה יזכה אם וכאשר הוא יהיה ראוי לכך:

א"ר יהודה נפש ורוח כלילן דא עם דא נשמתא שריא באורחוי דב"נ אתא בר נש לאתדכאה מסייעין ליה בנשמתא קדישא¹⁵⁶.

ואלין תלת דרגין כלילן בהו בבני נשא לאינון דזכאן לפולחנא דמאריהון, דהא בקדמיתא אית ביה נפש ואיהו תקונא קדישא לאתתקנא בה בר נש, כיון דאתי בר נש לאתדכאה בהאי

¹⁵¹ את הדעות השונות בנוגע לירידת הנשמה הציע תשבי בספרו משנת הזוהר ח"ב עמ' פ"א-פ"ד. כאן אני מבקש לחדד קו אחד של הבחנה, שהוא עקרוני ומהותי בעיני להבנת דרכו של הסבא.

¹⁵² ח"א קפ"ו ע"ב.
¹⁵³ על כך שהנשמה נשתלת באדם מיד עם לידתו אנו למדים מדברי הזוהר גם במספר מקומות נוספים. כך למשל אנו מוצאים בזה"ח ס"ט ע"א, וראה עוד ח"ב י"א ע"א-ע"ב.

¹⁵⁴ הנפש החכמה, החלק הראשון, עמ' 3. וראה עוד שם להלן עמ' 6.
¹⁵⁵ כבר תשבי העיר על כך שהעמדה הזוהרית הזו מזכירה את תורת השכל הנקנה של הפילוסופים האריסטוטליים, ולפיה קניית הדרגה העליונה של הנפש תלויה בהשגת האדם והשגותיו (שם עמ' פ"ד).

דרגא אתתקן לאתעטרא ברוח דאיהו דרגא קדישא דשריא על נפש לאתעטרא ב"י בר נש
ההוא דזכי, כיון דאסתלק בהו בנפש ורוח ועאל ואתתקן בפולחנא דמאריה כדקא יאות
כדין שריא עליה נשמה דרגא עלאה קדישא דשלטא על כלא "157.

לדעת בעל מדרש הנעלם "חסך-הנשמה" של האדם בא לו בעטיו של החטא הקדמון:

א"ר יוחנן אמר הקב"ה אדם אני בראתי אותך עליון על כל בריותי ונפחתי בך נשמת חיים
הנותנת חיים לבעליה הגזורה מכסאי ואתה חזרת לאותה נפש חיה שבראתי מן האדמה
לבהמות. חייך מכאן ואילך כל העוסק בתורתי וישמור אותה אתן לו אותה הנשמה הגזורה
מכסאי שהיא נותנת חיים לבעליה. וכל אותם שלא יעסקו בתורתי יהיה חלקם באותה נפש
חיה שבחרו למען יכלו עמה "158.

ומכאן נגזרת שם גם ההתניה:

עד תליסר שנין אשתדלותיה דב"י בההוא נפש חייתא מתליסר שנין ולעילא אי בעי למהוי
זכאה יהבין ליה ההיא נשמתא קדישא עילאה דאתגזרת מכורסי יקרא דמלכא.

מהי עמדתו של בעל סב"מ בשאלה זו? מדבריו בכמה מקומות ניתן להראות שהוא לא נזקק לגישה
האליטיסטית הרווחת, ולדעתו כל אדם ראוי לנשמה עם בואו אל העולם. כי הלא מדברי הסבא
מובן שאף הרשעים ומי שעתידים להבאיש את דרכם זוכים לנשמה. הנשמה היא "בת כהן"
מוצאת את בניינה לפעמים ב"איש זר"159, וגם אם על-פי הסבא מדובר בסיטואציה פרובלמטית
(י"עושק"), אין ספק שעל-פי הנחת המוצא הזו הנשמות פורחות או נמשכות אל כל אדם עם בואו
לעולם. כך גם עולה מן האינטרפרטציה האחרת שמציע הסבא ל"עושק הנשמה", ולפיה אותן
נשמתין דמתעשקן הם אותם נשמתין דינוקין זעירין כד אינון ינקי מגו תוקפא דאמהון"160.
משמע, גם תינוקות קטנים היונקים בחיק אימותיהם בעלי נשמה הם. גם רעיון הפרה-

¹⁵⁶ ח"א ס"ב ע"א.

¹⁵⁷ ח"א ר"ו ע"א. אכן, על-פי האמור כאן גם הרוח היא דרגה נקנית, וראה לעיל הערה (18) – שלש הערות למעלה).

¹⁵⁸ זה"ח י" ע"ג.

¹⁵⁹ צ"ה ע"ב.

אקסיסטנציה של הנשמה כפי שהוא בא לידי ביטוי בסב"מ מציג את "צירוף" הקדום של נשמות **בני האדם כולם**, כפי שנצטיירו לפני הקב"ה בעת שברא את העולם¹⁶¹. אולם מעבר לכך ובאופן מהותי יותר, חלקה של הנשמה בנפש האדם הוא חיוני, על-פי הסבא, שכן רק החיבור בינה ובין הרוח עשוי להוליד את ה"נר"¹⁶²:

השתא אית לגלאה, דהא כל נשמתין מאילנא רברבא ותקיפא דהוא נהר דנפיק מעדן נפקי וכל רוחין מאילנא אחרא זעירא נפקין, נשמה מלעילא רוח מלתתא ומתחברין כחדא כגוונא דדכר ונוקבא וכד מתחברין כחדא כדין נהרין נהירו עלאה, ובחבורא דתרויהו אקרי נר¹⁶².

הרעיון של זיווג הרוח עם הנשמה בנוי ללא ספק על התפיסה המצויה בזוהר¹⁶³ שהרוח באה מן המלכות ואילו הנשמה פורחת מעץ-החיים, היא ספירת תפארת. ואכן רעיון הזיווג בין הספירות גופן לשם הולדת **הנשמה העליונה** מופיע בכמה מקומות¹⁶⁴, אולם הזיווג של הנשמה עצמה עם הרוח לשם הולדת ה"נר" – היא יצירת הנפש המוגמרת והאחדותית – הריהו חידושו של סב"מ¹⁶⁵. גם בעיני הסבא י"ג וכ' שנים הם שלבים מכריעים בבגרותו ובשלותו של האדם, אך לא בשל כך שהוא זוכה אז לחלקים העליונים של נפשו, אלא משום שמכאן ואילך הוא נקרא בן לכנסת ישראל ולקב"ה, ושורה עליו "נשמתא עלאה" – הספירתית ולא הפרסונלית¹⁶⁶. הנשמה היא, אם-כן אינהרנטית לנפש האדם, ואין לראות בה מעלה שאותה קונה האדם רק לאחר שבגר ונתעלה.

לכאורה, גישה זו של סב"מ היא הפשוטה יותר, באשר היא משמרת את הפרדיגמה המשולשת של הנפש. על שום מה ולמה, אם-כן הסתייגו בדרך-כלל בעלי הזוהר מן הגישה הזו והציגו את הנשמה

¹⁶⁰ צ"ן ע"א.

¹⁶¹ עוד בעניין קדמות הנפש בקבלה ראה בתשבי, משנת הזוהר ח"ב עמ' כ"ו-ל"א. ראוי לתת את הדעת לכך, שאע"פ שרעיון זה מופיע גם במקומות אחרים בזוהר (ראה, למשל: ח"א צ' ע"ב – צ"א ע"א; ח"ב קס"א ע"ב; ח"ג ש"ג ע"ב), בדרך-כלל אין מדובר על הפרה-אקסיסטנציה של הנשמה אלא של האדם, ומדובר שם על דיוקניהם או רוחותיהם של בני-האדם. כאן לעומת זאת, אנו למדים שהנשמה עצמה נצטיירה לפני הקב"ה: "...וצייר כל נשמתין דאינון זמינין למיחב בבני נשא לבתר...". יתכן שהבדל זה משקף את הבדלי הגישות ביחס למקומה והופעתה של הנשמה וכנ"ל. ואכן אצל המקובלים הקדם-זוהריים שלא עלתה לפנייהם כלל שאלת העיתוי של ירידת הנשמה, מדובר באופן שגור על קיומן הקדום של הנשמות.

¹⁶² צ"ט ע"ב.

¹⁶³ ראה למשל ח"א פ"א ע"א. וראה שקל הקדש עמ' 29-30. על מקור הרוח ראה משכן העדות עמ' 33א. על הבעייתיות באיפיונה של ה"רוח" בזוהר ראה תשבי שם עמ' י"ב-י"ג.

¹⁶⁴ ח"א י"ג ע"א; פ"ב ע"ב; קצ"ז ע"א; ר"ט ע"א; ח"ב י"ב ע"א; ח"ג קע"ד ע"ב. בחלק מן המקורות מדובר על נשמות הצדיקים דוקא, והדבר משקף כמובן את הדעה הרווחת בחטיבה המרכזית של הזוהר שרק הצדיקים ראויים וזוכים לנשמה, וכנ"ל. וראה עוד: תשבי, שם ח"ב עמ' ו' וכ"ה.

¹⁶⁵ ראוי לשים לב לכך שלהלן ק"ב ע"ב עושה הסבא שימוש בדימוי "החיבור המאיר" ביחס לאותה אלמנה שלא נישאה, שרוח בעלה פוקד אותה כל חייה, וכשהיא מסתלקת לבית עולמה הרוח שלו מתלבש ברוח שלה ושניהם **מאירים בחיבור אחד**. ההקשר האסוציאטיבי הזה מעיד בודאי על רוחו היצירתית של בעל החיבור.

כמה שהוא בלתי מושג לרוב בני האדם? נראה שהזוהר ניסה להתמודד בנקודה זו עם אחת מבעיות היסוד של תורת הנפש הניאופלטונית, שכמו הפילוסופים הניאופלטונים, גם הוא התלבט והתחבט בה. אם הנשמה אכן חצובה מן העליונים, על שום מה ולמה יורדת היא אל העולם השפל? או בלשונו של הזוהר עצמו: " ואי תימא הא עלאין אינון מתרין סטריין אמאי נחתין להאי עלמא ואמאי אסתלקו מניה ¹⁶⁷. הגישה הזוהרית המקובלת לבעיה הזו "מרחיקה" את הנשמה העילאית והנאצלת מהישג ידו של האדם, וגורסת, כאמור, שנשמה זו באמת איננה ראויה לכל אדם, ומי שחפץ בה נדרש להתעלות ולהוכיח את עצמו. הסבא, לעומת זאת, איננו יכול להסכין לפתרון מן הסוג הזה מאחר והוא רואה את הנשמה כחלק בלתי נפרד מנפשו של כל אדם. מעתה נוכל להבין את טיבה היגע, המתוח ולמעשה הכפוי של ירידת הנשמה לעולם בסב"מ. תפיסתו, שפורשת את כנפיה אל מעבר למחוזות ההגות הניאופלטוניים, גורסת, כך נראה, שהנשמה המיועדת לשכון בגופו של מי שלא יחוס על כבודה איננה ששה לרדת אל העולם. וכך מובאים הדברים במפורש במקום אחר בסב"מ:

בזמנא דבעא קודשא בריך הוא למברי עלמא סליק ברעותא קמיה וצייר כל נשמתין דאינון זמינין למיהב בבני נשא ואית מנהון דזמינין לאבאשא ארחיהו בעלמא ובשעתא דמטא זמניהו קרי קודשא בריך הוא לההיא נשמתא, אמר לה זילי עולי בדוך פלן בגוף פלן, אתיבת קמיה מאריה דעלמא די לי בעלמא דא דאנא יתבא ביה ולא איהך לעלמא אחרא דישתעבדון בי ואהא מלוכלכא בינייהו, אמר לה קודשא בריך הוא מן יומא דאתבריאת ע"ד אתבריאת למהוי בההוא עלמא, כיון דחמאת נשמתא כך בעל כרחא נחתת ועאלת תמן, אורייתא דיהבת עיטא לכל עלמא חמאת הכי אזהירת לבני עלמא ואמרת חמו כמה חס קודשא בריך הוא עלייכו מרגלייתא טבא דהות ליה זבין לכו למגנא דתשתעבדון בה בהאי עלמא ¹⁶⁸.

הנשמה מסתייגת ונרתעת, אם-כן, משום שהיא מיועדת למי שעתיד לקלקל דרכיו ("לאבאשא ארחיהו").

¹⁶⁶ ראה צ"ח ע"א.

¹⁶⁷ ח"א רמ"ה ע"ב. על בעיה זו ועל הפתרונות השונים שניתנו לה ראה: תשב"י, משנת-הזוהר ח"ב ע"ג-ע"ה.

¹⁶⁸ צ"ח ע"ב.

ברם, מרצונה או בעל-כורחה, מוצאת הנשמה את דרכה אל העולם הזה, ועל-מנת שתשכון לא רק בגופם של צדיקים וחסידים. הסבא איננו מתעלם מן המימד הפרובלמטי שבעצם ירידת הנשמה העליונה אל העולם השפל, וכמענה תיאולוגי לבעייה הזו הוא מציע כאן את תורת הלבושים שלו, שכמותה אין אנו מוצאים בסביבה הספרותית הזוהרית.

תורת הלבושים כתפיסה קבלית כוללת משמשת בספר הזוהר עקרון-יסוד אונטולוגי. את הופעותיו השונות של המוטיב הזה סקרתי בקצרה בחלק אחר של העבודה¹⁶⁹, בעיקר בעקבות עבודתה המקיפה של דורית כהן-אלורו בנושא זה¹⁷⁰. אלא שכאשר אנו מתמקדים ברעיון הקונקרטי של לבושי הנשמה אנו מוצאים שבעל סב"מ עושה בו שימוש שאיננו מוכר עדיין בחלקיו האחרים של הזוהר, ובודאי שלא במקור קבלי קדום יותר. כי הנה, את המקורות הזוהריים העוסקים בלבושי הנשמה יש לחלק לשניים. ברובם של המאמרים¹⁷¹ הלבוש המדובר הוא זה שבו זוכה הנשמה בעלייתה לאחר מותה אל עולמות עליונים¹⁷². לבושים אלה, שבחלק מן המקורות מזוהים עם ה"ימים"¹⁷³, משמשים כגמול לאדם על פועלו בעולם הזה, והם מהווים מעין אישור על זכותו לתפוס את מקומו בין מלאכי מרום. מכאן גם שלא כל אדם זכאי ללבוש, ושלא הרי לבושו של פלוני כהרי זה של אלמוני¹⁷⁴. על-כל פנים עניינו של הלבוש הזה איננו אלא לאחר המוות או לעתיד לבוא. ואמנם במקורות זוהריים אחרים נוכל למצוא התייחסות גם ללבושה של הנשמה בעולם הזה. אלא שלרוב הכוונה בכך היא ללבוש-הגוף אותו עוטה עליה הנשמה כל זמן שהיא בעולם הגשמי¹⁷⁵, ורק לעיתים רחוקות הכוונה היא למעטה רוחני שמשמש את האדם על מנת להשיג את כבוד האל¹⁷⁶. בדרשתו של הסבא אנו מוצאים, ככל הנראה לראשונה, את הרעיון לפיו נשמתו של האדם מתלבשת בנשמה אחרת – היא נשמת הגר:

כל אינון נשמתין קדישין עלאין דקא זמין לון קודשא בריך הוא לתתא כדקאמרן כלהו נפקין ופגען באינון נשמתין דגיורין וזכי בהו ומתלבשן בהו ונחתו גו גנתא בלבושא דא בגין דבגנתא דעדן לא קיימאן תמן אלא בלבושא כל אינון דקיימי תמן כל אינון

¹⁶⁹ ראה לעיל עמ' 64-67. על הזיקה בין הביטויים השונים של הרעיון בסב"מ עצמו ראה להלן בסמוך.

¹⁷⁰ כהן-אלורו, סוד המלבוש.

¹⁷¹ אוסף של כשישים מאמרי-זוהר כאלה מצוי בספרה הנ"ל של כהן-אלורו עמ' 106-114, וראה שם עמ' 50 הערה 1.

¹⁷² ראה: ח"א פי"א ע"א; פי"ב ע"ב; רכ"ו ע"א; ח"ב ר"י ע"ב; ח"ג ק"א ע"א; קס"ט ע"ב; זה"ח צ' ע"ב. על רעיון לבושי הנשמות בעולם הבא, על מקורותיו ועל מקבילותיו ראה בהרחבה: שלום, לבוש הנשמות.

¹⁷³ ראה למשל: ח"א צ"ט ע"א; רכ"ד ע"א-ע"ב.

¹⁷⁴ ח"א ר"י ע"א; רכ"ו ע"ב.

נשמתין קדישין כד נחתי להאי עלמא בגין למשרי כל חד על דוכתייהו דאתחזון בהו לבני
נשא כלהו נחתי מתלבשן באינון נשמתין דקא אמרן והכי עאלין בזרעא קדישא ובמלבושא
דא קיימי לאשתעבדא מנייהו בהאי עלמא, וכד אשתאבן אינון מלבושין ממלין דהאי עלמא
אינון נשמתין קדישין אתזון מריחא דקא אריחא מגו לבושיהון אלין¹⁷⁷.

נשמתו של הצדיק האוחזת בנשמתו של הגר בטרם ירידתה אל העולם, מתלבשת בה, וזו, כנשמה
נחותה במעלתה, ראויה להיות אמצעי מתווך בין הנשמה העליונה של הצדיק להווייתו השפלה
והטמאה של העולם הזה. כך, מצד אחד הנשמה העליונה מוגנת על-ידה מפני מגע ישיר עם העולם,
ומאידך היא מסוגלת לשאוב באמצעות לבושה את רשמי העולם הזה. אם מכמה מאמרים
זוהריים, וכך גם מן הסבא, משמע שהנשמה השבה אל העליונים זקוקה שם להגנה של לבוש¹⁷⁸,
הרי שכאן מלמדנו בעל סב"מ שלא פחות מכך זקוקה לאותה הגנה הנשמה העליונה בירידתה אל
התחתונים¹⁷⁹. כך אנו למדים גם מן האופן שבו דורש הסבא את מילות הפסוק "בבגדו בה"
כמציינים את הבגד שעוטה הקב"ה על הנשמה לשמירתה: "בבגדו בה - איהו נטירא דקודשא בריך
הוא עביד לה נטירא דלא ישלוט בה עם נכרי בההוא פריסו דנטירו עלה"¹⁸⁰.

אלא שרעיון זה של התלבשות הנשמה בנשמה, כפי שהוא מופיע בסב"מ, הינו רחב ויסודי עוד
יותר, מאחר והוא משרטט מבנה בסיסי כללי של הנשמה הבנוי על עקרון הלבוש:

כי רוח מלפני יעטוף, יתעטף לא כתיב אלא יעטוף מ"ט בגין דנשמות אני עשיתי, תמן לעילא
בגנתא בהיכלא טמירא אתעטף ואתלבש נשמה ברוח כמה דאתחזי וכד נחתא לגו ג"ע
דלתתא אתלבש בההוא רוחא אחרא דאמינא ההוא דנפיק מתמן והוה מתמן ובכלהו שריא
בהאי עלמא¹⁸¹.

¹⁷⁵ ח"א כי ע"ב; ח"ב קס"א ע"ב; זה"ח (רות) ע"ח ע"ג (מדהני"ע): "ועל דא גופא דאינש אתקרי לבושא דאדם". וראה
עוד: ליבס פרקים במילון, ערך "אדם" עמ' 81 סעיפים 311-312, וערך "גופא" עמ' 242 סעיף 321.

¹⁷⁶ ראה למשל ח"ג י"ג ע"א.

¹⁷⁷ צ"ח ע"ב.

¹⁷⁸ ראה כהן-אלורו, סוד המלבוש עמ' 53-56. מעניין שהנשמות שאינן זוכות לבוא אל מעבר לפרגוד קרויות בפי הסבא
נשמתין ערטילאין.

¹⁷⁹ בהקשר זה יש לציין גם את פרישת הבגד על הנשמה בירידתה, כדי שלא תהא לעם-נכרי (צ"ז ע"ב).

¹⁸⁰ צ"ז ע"א. כיוצא בזה ראה גם שם בסמוך צ"ז ע"ב.

¹⁸¹ צ"ט ע"ב.

הנה כי כן, יחס-הלבוש של נשמת הגר אל נשמת הצדיק הוא גם היחס של הרוח אל הנשמה. בהקשר זה מנוסח כאן יחס-הלבוש כחוק כללי, שעל יסודו מנהל הסבא את הפלגתו הספקולטיבית לפתרונם ויישובם של הקשיים הפרובלמטיים הכרוכים בתורת הגלגול שלו. תיאור זה של יחסי נפש¹⁸²-רוח-נשמה, החורג מדירוגם החד-ממדי זה למעלה מזה¹⁸³, איננו מצוי עוד בספר הזוהר במקום אחר, והוא ייחודי לסב"מ. אכן, בכמה מקומות מתוארת הנפש כמשמשת את הרוח, והרוח כמשמשת את הנשמה - כ"כורסיא לגבי נשמה"¹⁸⁴, ומצינו גם שכל חלקי הנפש הללו "כלילן דא בדא"¹⁸⁵, אך, כאמור, תפיסתה של הרוח כלבושה של הנשמה ממש הוא ייחודי לסב"מ.

נראה שבצד התפקיד התיאולוגי שיש לרוח בתבנית הקונצנטרית - להגן על הנשמה העליונה מטומאת העולם השפל (בדומה לתפקידה המיוחד של נשמת הגר ביחס לנשמות הצדיקים), ומעבר להתפתחות הרעיונית בתוך המסורת הזוהרית שניתן לחוש בה כאן, משתלבת תפיסה זו היטב בתוך הרוח הכללית של החיבור. יתירה מזו, על רקע תפיסת הלבוש ההרמנויטית, ומוטיב הלבוש המעצב את אופיו האניגמטי של סיפור-המסגרת, הרי שהביטוי הקוגניטיבי הזה איננו לפלא, וניתן לומר שהוא משקף את הלך-רוחו של הסבא (או לחילופין של היוצר הזוהרי) בדרשה זו. הזיקה התבניתית בין ההיבטים השונים של היצירה מעמידה אותנו שוב על איכותה הספרותית המרשימה, אך גם חושפת בפנינו משהו מן הדינמיקה היצירתית שבבית-היוצר ה"סבאי".

שוב, גם מתוך ניתוח תורת הנפש של סב"מ, נוכל לסכם ולומר שהסבא אמנם קשור בטבורו אל החטיבה המרכזית של הזוהר ויוצר על בסיס התשתית הרעיונית שלה, אך באופן מודע בנקודות מסויימות הוא סוטה מדרך המלך הזו וסולל לעצמו דרכים חדשות.

¹⁸² אמנם הנפש כמעט ואיננה נזכרת בדפים אלו של סב"מ, מאחר וההתרחשויות ה"גלגוליות" מתקיימות בעיקר במחוזות הגבול שבין הרוח והנשמה, אך מתוך שבזוהר יחסי נפש-רוח הם תמיד סימטריים ליחסי רוח-נשמה, סביר מאד להניח שגם הנפש היא חלק מן המבנה המגובש של גרעין-לבוש, והיא משמשת בעיני סב"מ כמעין לבוש ללבוש.
¹⁸³ לסוגיית יחסי הנר"ן זה לזה ראה תשבי, משנת הזוהר ח"ב עמ' י"א-י"ג.
¹⁸⁴ ראה למשל ח"א פ"ג ע"א; ח"ב קמ"ב ע"א.

3. מות התינוקות ועושיק הנשמות

בצד המוקד ההרמנויטי שבדרשת הסבא, מדריכה את מנוחתו גם הפרובלמה התיאולוגית¹⁸⁶. מתוך כך הוא ממקד את עינו בתורת הגמול, ובדרישת הצדק שבדרכי האל. בשאלה התיאולוגית הזו, בנתיבי פתרוניה המוצעים כאן ובדרך שבה מתחבט בה הסבא בדרשת סב"מ, אני מבקש לדון בפרק זה.

שאלת הצדק שבדרכי הבורא עולה ביצירה שלפנינו באופן מקיף ורחב, אך כדרכה של דרשה היא מתפתחת מתוך נקודת המוצא הקונקרטית. האתגר התיאולוגי שאותו מטיל הסבא על שולחנה הזוהרי של הדרשה הוא שאלת מות התינוקות, והוא עושה זאת בשקיפות אופיינית וללא מורא. לראשונה עולה העניין באחד משלביה הראשונים של הדרשה, כאשר היא מזהה את "בת איש כהן" העשוקה בידי "איש זר" עם הנשמה הקדושה:

כל אינון נשמתין דמתעשקן מאן אינון, הכא איהו רזא, אלן אינון נשמתין דינוקין זעירין
כד אינון ינקי מגו תוקפא דאמהון... וקב"ה... לקיט לון¹⁸⁷ זעירין...¹⁸⁸

כדי לעמוד על עניינו של העושיק מפליג הסבא למסעו תוך שהוא צולח את היס הגדול של תורת הגלגול, ומדי פעם מעלה ובוחן כיוונים ורעיונות שונים¹⁸⁹. והנה, לקראת סיומה של הדרשה¹⁹⁰, כאשר נראה כאילו הזרימה האסוציאטיבית טלטלה אותו למחוזות רחוקים, הוא שב בשנית אל מקומו הראשון ומאותה נקודת-מוצא הוא פותח במסה ארוכה שכל-כולה זעקה ומחאה על העשוקים השונים שאין להם מנחם. יתירה מזו, לאחר שהוא מונה כרוכל את כל מיני העוול והעושיק שמזמנים חייו הרעים של האדם הוא חוזר וזועק את זעקת התינוקות המתים, והפעם בהתעצמות אמוציונלית ופואטית, וחותרם בהודאה ובהכרה מרה כי "...ודאי אין להם מנחם".

¹⁸⁵ ח"ב קמ"א ע"ב.

¹⁸⁶ את תולדי התקדמותה הכפול של הדרשה בשני צירים הסברתי והבהרתי בפרק א'. ראה לעיל עמ' 26-49.
¹⁸⁷ הביטוי "לקיט לון" שאוב מן הדרשה הקדומה על הפסוק: "דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לרעות בגנים וללקט שושנים" (שיר-השירים ו' ב'): "דודי זה הקב"ה... וללקט שושנים אילו הצדיקים שמסלקן מביניהן" (ירושלמי ברכות ה' ע"ג, פ"ב ה"ח. וראה גם שיר-השירים רבה ו'). גם בזוהר נדרש הפסוק על מיתתם של צדיקים, ראה ח"ב רע"ד ע"א (תוספת), וזה"ח ל"ו ע"ב: "...אלן אינון דקדמי רוחא בהאי עלמא ומתקלי (כך הוא בח"ב, וזה"ח: מתלקיט) ומסתלקי מהאי עלמא עד לא מטא זמניהו". במקום אחר, זה"ח מ"ז ע"ד – מ"ח ע"א, נקשר העניין במפורש, כמו כאן, לסילוקו המוקדם של האדם מן העולם לבל יחטא.

¹⁸⁸ צ"ן ע"א.

¹⁸⁹ למשל בקי"א ע"א, וראה עוד להלן בסמוך.

¹⁹⁰ קי"ג ע"א ואילך.

עניין העושק, אם-כן, משמש מסגרת ספרותית לדרשה, בהיותו פותח וגם חותם אותה, ומכאן שיש לראות בו מוקד עיוני מרכזי ביצירה.

מדוע הסעירה שאלה זו את רוחו, ועל שום מה ולמה דווקא על עניין זה בעיניו "כל בני עלמא תוהין"? התשובה לכך היא כפולה. מבחינה תיאולוגית מחדדת תופעת התינוקות המתים בחיק אימותם את הפרובלמטיקה הטמונה בקונצפציה הפונדמנטליסטית של תורת הגמול, המתנסחת בתואם שבין מעשה האדם ובין גורלו – צדיק וטוב לו, רשע ורע לו. ההכרה שתינוקות אינם בני-חיוב ושאינן לזקוף לחובתם מעשים רעים היא מן המושכלות האלמנטריות. אשר על-כן מותם הטראגי פוער תהום אפל של העדר פשר ביחס לדרכי האל, טובם וצדקתם. יחד עם זאת, אין ספק שהרגישות המיוחדת לעניין זה נעוצה גם בשכיחות הגבוהה של מיתת התינוקות בימי הביניים. באירופה שלפני המהפכה התעשייתית מתו כ- 200-300 תינוקות מתוך כל 1000 במהלך שנת חייהם הראשונה, ורק כמחצית מכלל התינוקות חיו מעל חמש שנים¹⁹¹. כמעט ולא היה בית שלא נחשף למוות הזה, שהיה לחלק בלתי נפרד מהוויית החיים. מובן, אם-כן, ששאלות הגמול הנוקבות נגעו כאן בעצב חשוף וצורב.

התיאולוגים הנוצרים נדרשו לבעיה, ובדרך-כלל הם ראו את מות התינוקות כעונש על חטאי הדור, אך גם הדגישו שחסד גדול הוא מצד האל, שהרי העולל המת בא אל העולם הבא כשהוא תם וזך¹⁹². בהגות היהודית הועלה הנושא בתקופה קדומה ביותר ובהקשר לתורת הגלגול. כבר רב סעדיה גאון, בהציגו את אמונת הגלגול (ומנקודת מבט ביקורתית ושוללת) מוסר שמאמיני הגלגול רואים בתופעת ההתיישרות של התינוקות ראייה לאמונתם, שהרי אין כל דרך להצדיק את גורלם אלא במה שנתחייבו בו בגלגולם הקודם¹⁹³. גם אבו יוסף יעקוב אל קרקסאני, הקראי בן דורו של רס"ג, שאף הוא התפלמס עם מאמיני הגלגול, מדגיש שהללו תמכו את יסודותם במוות התינוקות¹⁹⁴. מדבריהם ניתן להבין שמדובר בארגומנט אפולוגטי שהכה שורש בתוך מחנה ישראל בהקשר לתורת הגלגול. אמנם אין בידינו ראיות טקסטואליות בלתי אמצעיות על הלך מחשבה כזה, אולם נראה שאין סיבה לפקפק בעדות זו שעל פי שניים עדים¹⁹⁵. ממקורות מוסלמיים בני התקופה נוכל ללמוד שגם בקרב מאמיני המעתיזילה (כנראה בין אלו שהיו בעלי נטיה מניכאית)

¹⁹¹ שחר, ילדות עמי' 239, והערות 50, 51.

¹⁹² שחר, שם עמי' 240-241.

¹⁹³ אמונות ודעות מאמר ששי ח', עמי' רט"ו. לתשובתו של רס"ג עצמו לבעיה ראה להלן בסמוך.

¹⁹⁴ בן-שמאי, שיטות המחשבה ב' עמי' נ"ז. וראה גם הנ"ל, גלגול נשמות, עמי' 126.

נומק הגלגול באופן דומה¹⁹⁶, ויתכן שמקורות אלו הם הראשונים הקושרים את שאלת מות התינוקות לרעיון הגלגול.

למעשה, עצם ההתמודדות עם פשר מות הבנים מצויה כבר בספרות התלמודית. במקום אחד נחלקו תנאים בשאלה בעוון מה מתים בניו של אדם כשהם קטנים, האם בעוון נדרים או בעוון ביטול תורה¹⁹⁷, ובמקור תנאי אחר אנו מוצאים:

מפני מה מתים בניו ובנותיו של אדם כשהן קטנים מפני שלא בכה והתאבל על אדם כשר¹⁹⁸.

נראה שבעיני חכמי התלמוד לא היה ספק בכך שבנים מתים בעוון אבותם¹⁹⁹, ואם יש בעיניהם, מקום לדיון, הרי זה בשאלת העילה בלבד. גם המדרש הארץ-ישראלי קהלת-רבה, כשהוא דורש את "דמעת העשוקים" בדרשה שללא ספק שימשה השראה לבעל סב"מ, למעשה כלל איננו תובע את עלבונם של התינוקות המתים:

ושבתי אני ואראה, ר' יהודה ור' נחמיה ורבנן, ר' יהודה אומר אלו הקטנים הנגנזים בחיהן בעון אבותם בעוה"ז לע"ל הן עומדין בצד חבורה של צדיקים ואבותיהם בצד חבורה של רשעים והם אומרים לפניו רבש"ע כלום מתנו אלא בעון אבותינו יבואו אבותינו בזכותינו²⁰⁰.

"הקטנים הנגנזים" אינם מפקפקים בצדקת הדין, ואם אמנם הם מזכירים את עילת מותם - "כלום מתנו אלא בעון אבותינו" - הרי זה אך ורק לשם פרעון השטר, ועל-מנת לתבוע מתוך כך את זיכויים בדין של אבותיהם.

¹⁹⁵ וראה בן-שמאי, גלגול נשמות עמ' 125.
¹⁹⁶ כך מובא בכתביו של אלנאשי אלאכבר (מת 906) כשהוא מתאר את האמונה המעתזלית, ראה בן-שמאי שם עמ' 118.

¹⁹⁷ בבלי שבת ל"ב ע"ב.

¹⁹⁸ בבלי שבת ק"ה ע"ב.

¹⁹⁹ אמנם מצינו גם גישה אחרת בספרי דברים ר"פ: "איש בחטאו יומתו - אבות מתים בעוון עצמם ובנים מתים בעוון עצמם". אך ככל הנראה אין זו דרך המלך בעיני חכמים.

²⁰⁰ קהלת-רבה פרשה ד'.

כיוון אחר של פתרון אנו מוצאים בתלמוד הבבלי, ולפיו לעיתים לוקים תינוקות של בית-רבן בעוון

הדור:

אמר רבי גוריון, ואיתימא רב יוסף ברבי שמעיה: בזמן שהצדיקים בדור - צדיקים

נתפסים על הדור, אין צדיקים בדור - תינוקות של בית רבן נתפסים על הדור²⁰¹.

רעיון זה מובע גם בזוהר:

תא חזי בשעתא דצדיקיא אשתכחו בעלמא ואינון תנוקות של בית רבן משתכחי ולעאן באורייתא יכלא כ"י לקיימא עמהון בגלותא ואי לאו כביכול היא ואינון לא יכלי לאתקיימא בעלמא, ואי זכאין אשתכחו אינון אתפסן בקדמיתא, ואי לא אינון גדיין דעלמא מתקיימא בגיניהון מתפסין בקדמיתא, וקודשא בריך הוא סליק לון מעלמא אף על גב דלא אשתכח בהו חובה. הדא הוא דכתיב אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם, אמאי יחטא לאשמת העם בגין חובי עלמי דגרמו האי לאשמת העם ודאי ולא לאשמה דיליה, יחטא יגרע טוביה ודאין דיניה בכלא כמה דאת אמר (מלכים א א) והייתי אני ובני שלמה חטאים²⁰².

והנה, דוקא מתוך הצורך של הדרשן לתמוך את דבריו ולהביא להם סיוע מ"אשמת הכהן" ניכר הקושי והדוחק שיש בעיניו בעצם הרעיון התולה את חובת החוטאים שבדור בצוארם של תינוקות שלא עוו ולא פשעו.

במקומות אחרים בחטיבה המרכזית של הזוהר שבהם עולה עניין מות התינוקות ניכרת נטייה מן התפיסה הקלאסית של הייסורים כעונש, ותחת זאת עולה כיוון ספקולטיבי אחר להתמודדות עם פשר האירוע הסתום והכאוב הזה. כך, בסיכומו של דיון מורכב על מותם של נערים מתברר כי

²⁰¹ בבלי שבת ל"ג ע"ב.

²⁰² ח"ג י"ז ע"ב.

בדא אתקיים (משלי י"ג) ויש נספה בלא משפט דכד עונשא נחית לעלמא איהו (דינא)
 אערע בלא כונה לעילא ותתא בההוא מחבלא ויתענש כד לא אשגחו עליה מלעילא ועליה
 כתיב (שם ה') עונותיו ילכדנו את הרשע²⁰³.

הפשר המיתי הזה בנוי, כמובן, על תפיסת העולם הכוללת של הזוהר שעומדת גם ביסודה של תורת
 הרע שלו²⁰⁴:

והשטן עומד על ימינו לשטנו דא יצר הרע דאיהו משוטט ואזיל בעלמא לנטלא נשמתין
 ולאפקא רוחין ולמסטי לון לברייתא לעילא ותתא... דהכי הוא אורחוי דלאו איהו מקטרג
 אלא בזמנא דסכנה ובזמנא דצערא שריא בעלמא ואית ליה רשו למסטי ולמעבד דינא אפי'
 בלא דינא כמה דאת אמר ויש נספה בלא משפט²⁰⁵.

הקביעה האנרכיסטית-משהו "ויש נספה בלא משפט"²⁰⁶ בהקשר זה של תורת הגמול²⁰⁷ שאובה מן
 התלמוד הבבלי²⁰⁸, אולם בעוד אשר בתלמוד מוצגת החריגה מן המשפט כתולדה של קונסטלציה
 מיתית מוגדרת ויוצאת-דופן²⁰⁹, הרי שבזוהר מעורה הרעיון בחוקיות כללית הנובעת מתפיסת
 העולם הגנוסטית הפסימיסטית שלו, ובלשונו: "...מאי טעמא, בגין דגם את זה לעומת זה עשה
 האלהים"²¹⁰.

ומה בסב"מ? בעיקרו של דבר, תורף המענה שנותן הסבא לבעיית מות התינוקות הוא שמתוך
 שהקב"ה יודע בהם שהם עתידים לחטוא הוא נוטל אותם מן העולם בטרם יבאיש ריחם:

²⁰³ ח"א קייט ע"א. וראה עוד ח"ב רמ"ט ע"א.

²⁰⁴ על היבטים נוספים של תפיסת הרע בסב"מ ראה להלן עמ' 171-181.

²⁰⁵ ח"א קייט ע"א. וראה עוד, למשל: ח"ב קצ"ו ע"א; ח"ג נ"ד ע"ב; נ"ט ע"ב.

²⁰⁶ הביטוי לקוח ממשלי י"ג כ"ד.

²⁰⁷ בהקשר המקראי סובל הפסוק פירושים שונים, וראה שם פירושיהם של רש"י ואב"ע, ולעומתם, למשל, פירושו של
 בעל המצודות התואם לאינטרפרטציה התלמודית.

²⁰⁸ חגיגה ד' ע"ב, וראה עוד בראשית-רבה מ"ט. ההבדלים בין דרכו של התלמוד הבבלי לזה של המדרש הארץ-ישראלי
 מאלף, ואכמ"ל.

²⁰⁹ אמנם בספרות התלמודית אנו מוצאים את הרעיון ש"השטן מקטרג בשעת סכנה" (למשל: מדרש תנאים לדברים
 כ"ג י'; ירושלמי ברכות ב' ע"ד, פ"א ה"א; שבת ה' ע"ב, פ"ב ה"ו) אולם ה"קטרוג" הלז עניינו מתיחה קיצונית של
 מידת הדין לחומרא, כפי שניתן ללמוד מן המקורות הללו וכמשמעו הראשוני של הביטוי, ואין הכוונה בזה לומר אלא
 שבשעת הסכנה מידת הדין מתוחה על כל מעשי האדם. הרעיון הזוהרי, לעומת זאת, מדגיש את המימד השרירותי
 שבהעדר המשפט.

²¹⁰ ח"ג נ"ד ע"ב.

הכא איהו רזא, אלן אינון נשמתין דינוקין זעירין כד אינון ינקי מגו תוקפא דאמהון, וקודשא בריך הוא חמי דאי יתקיימו בעלמא יבאשון ריחיהון ויחמצון כחומץ דא, לקיט לון זעירין בעוד דיהבי ריחא²¹¹.

ברעיון זה כשלעצמו אין חידוש מיוחד, שכן תשובה זו מוכרת ושגורה בפי הזוהר בכמה מקומות²¹². בחלק מהם²¹³ שנויים הדברים בהקשר לדמותו של חנוך, עליו נאמר: "ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים"²¹⁴, ואכן נראה כי המסורת הקדומה על חנוך²¹⁵ שסולק מן העולם בעודו בצדקו לכל ירשיע היא ההשראה למוטיב שבא כאן לידי גיבוש בניסוחו הכללי²¹⁶, כמו גם לרעיון שאותם תינוקות זוכים לעלות למתיבתא דקב"ה²¹⁷. אלא שהסבא איננו משלים עם הביטוי הדטרמיניסטי כמות שהוא, וכדי להטעים היאך גלוי וידוע מראש קלקולו של מי שחייו נגדעים באיבם הוא מעלה את מוטיב עושק הנשמות²¹⁸. על-פי הסבר זה טיבו הרע של האדם עשוי להיות נעוץ בכך שנשמתו נעשקה על-ידי הסט"א בטרם ירדה אל העולם²¹⁹, ועל-כן מעצם ברייתה בעולם הזה רעה היא. בראשונה נראה מדבריו כי ההתרחשות הפרה-אקסיסטנציאלית הזו היא תולדה מן ההתגברות המיתית של כוחות הרע – "עת אשר שלט האדם באדם לרע לו", אך בתוך כדי דיבור ממתן הסבא את דבריו ומבהיר:

²¹¹ ציון ע"א.

²¹² ח"א נ"ו ע"ב; קי"ז ע"ב (מדהני"ע); ח"ב י" ע"ב; רמ"ט ע"א; ח"ג ש"ח ע"א (תוספת); זה"ח י"ט ע"ד – כי ע"א (מדהני"ע).

²¹³ ח"א נ"ו ע"ב; ח"ב י" ע"ב.

²¹⁴ בראשית ה' כ"ד.

²¹⁵ הרעיון מופיע לראשונה בבראשית-רבה כ"ה, אך שם הוא עדיין חף מן האלמנט הדטרמיניסטי, וזו לשונו: "חנוך חנף היה, פעמים צדיק פעמים רשע, אמר הקב"ה: עד שהוא בצדקו אסלקנו". לפי זה, חנוך ניטל בשל דרכיו ולא על שם העתיד. רש"י, בפירושו על התורה, מביא את הדברים בשינוי קל: "ויתהלך חנוך – צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע, לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו" (בראשית ה' כ"ד), הנה כי כן, סילוקו של חנוך נעוץ בקלות-דעתו, גם אם הוא לא חטא בפועל. נקל לשער שמכאן נתגלגל הרעיון אל הזוהר כרעיון דטרמיניסטי מובהק, לפיו גלוי וידוע לפני הקב"ה שהוא עתיד להבאיש את ריחו. כידוע, בצידה של המסורת הזו אודות חנוך מצוייה גם מסורת אחרת הרואה בחנוך צדיק גמור, ולפיה דווקא בשל צדקותו לקחו הקב"ה ועשהו מלאך – הוא מטטרון. על המסורת הזו, ששורשיה עמוקים יותר ראה: אידל, חנוך עמ' 151-170. יתכן שהמסורת האלטרנטיבית של חנוך "הצדיק הרופס" באה כמענה פולמוסי אנטי-נוצרי. על האימוץ הנוצרי של דמות חנוך מטטרון ראה: ליבס, קול השופר עמ' 178-179.

²¹⁶ כמקורות-השראה נוספים יש לציין את ההסבר התנאי לדינו החמור של בן סורר ומורה: "בן סורר ומורה נידון על שם סופו, ימות זכאי ואל ימות חייב" (משנה סנהדרין ח' ה'). כמו כן, יש לציין בהקשר זה את מאמרו של רבי יוחנן בבבלי חגיגה ה' ע"א: "רבי יוחנן, כי מטי להאי קרא בכי: הן בקדשו לא יאמין, אי בקדושתו לא יאמין – במאן יאמין? יומא חד הוה קא אזיל באורחא, חזייה להווא גברא דהוה מנקיט תאני, שביק הנך דמטו, ושקיל הנך דלא מטו. אמר ליה: לאו הני מעלן טפיי? – אמר ליה: הני לאורחא בעינן להו, הני – נטרן, והני – לא נטרן. אמר: היינו דכתיב הן בקדשו לא יאמין, ואכן סיפור זה עצמו מובא כמשל בזה"ח כי ע"א (מדהני"ע), וגם שם בהקשר הנדון כאן.

²¹⁷ ציון ע"ב. על המוטיב של התינוקות הלומדים במתיבתא עלאה עם קב"ה ראה להלן עמ' 187-189.

²¹⁸ התנמה התיאולוגית של הסבא מובאת כאן, מתודית, בסדר הפוך. למעשה, התנהלותו הרטורית של הסבא מקדימה את מוטיב עושק הנשמות ומכאן היא יוצאת להסביר את מות התינוקות.

²¹⁹ בדרשתו זו על עושק הנשמות יוצא הסבא כנגד המבואר ב"ספרי קדמאי" ושהובא בדבריו קודם לכן (צ"ה ע"ב), והיינו שהנשמות העשוקות הן נשמות חסידי אומות העולם וממזרים תלמידי-חכמים. עצם היציאה המוצהרת כנגד המסורת המקובלת בידיו משקפת את אופייה ההרמנויטי היצירתי של דרשת הסבא, וראה להלן עמ' 307.

הכא איהו רזא, אלן אינון נשמתין דינוקין זעירין כד אינון ינקי מגו תוקפא דאמהון, וקודשא בריך הוא חמי דאי יתקיימו בעלמא יבאשון ריחיהון ויחמצון כחומץ דא, לקיט לון זעירין בעוד דיהבי ריחא²¹¹.

ברעיון זה כשלעצמו אין חידוש מיוחד, שכן תשובה זו מוכרת ושגורה בפי הזוהר בכמה מקומות²¹². בחלק מהם²¹³ שנויים הדברים בהקשר לדמותו של חנוך, עליו נאמר: "ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים"²¹⁴, ואכן נראה כי המסורת הקדומה על חנוך²¹⁵ שסולק מן העולם בעודו בצדקו לבל ירשיע היא ההשראה למוטיב שבא כאן לידי גיבוש בניסוחו הכללי²¹⁶, כמו גם לרעיון שאותם תינוקות זוכים לעלות למתיבתא דקב"ה²¹⁷. אלא שהסבא אינו משלים עם הביטוי הדטרמיניסטי כמות שהוא, וכדי להטעים היאך גלוי וידוע מראש קלקולו של מי שחיוו נגדעים באיבם הוא מעלה את מוטיב עושק הנשמות²¹⁸. על-פי הסבר זה טיבו הרע של האדם עשוי להיות נעוץ בכך שנשמתו נעשקה על-ידי הסט"א בטרם ירדה אל העולם²¹⁹, ועל-כן מעצם ברייתה בעולם הזה רעה היא. בראשונה נראה מדבריו כי ההתרחשות הפרה-אקסיסטנציאלית הזו היא תולדה מן ההתגברות המיתית של כוחות הרע – "עת אשר שלט האדם באדם לרע לו", אך בתוך כדי דיבור ממתן הסבא את דבריו ומבהיר:

²¹¹ צ"ו ע"א.

²¹² ח"א נ"ו ע"ב; קי"ז ע"ב (מדהני"ע); ח"ב י" ע"ב; רמ"ט ע"א; ח"ג שי"ח ע"א (תוספת); ז"ח י"ט ע"ד – כי ע"א (מדהני"ע).

²¹³ ח"א נ"ו ע"ב; ח"ב י" ע"ב.

²¹⁴ בראשית ה' כ"ד.

²¹⁵ הרעיון מופיע לראשונה בבראשית-רבה כ"ה, אך שם הוא עדיין חף מן האלמנט הדטרמיניסטי, וזו לשונו: "חנוך חנף היה, פעמים צדיק פעמים רשע, אמר הקב"ה: עד שהוא בצדקו אסלקנו". לפי זה, חנוך ניטל בשל דרכיו ולא על שם העתיד. רש"י, בפירושו על התורה, מביא את הדברים בשינוי קל: "ויתהלך חנוך – צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע, לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו" (בראשית ה' כ"ד), הנה כי כן, סילוקו של חנוך נעוץ בקלות-דעתו, גם אם הוא לא חטא בפועל. נקל לשער שמכאן נתגלגל הרעיון אל הזוהר כרעיון דטרמיניסטי מובהק, לפיו גלוי וידוע לפני הקב"ה שהוא עתיד להבאיש את ריחו. כידוע, בצידה של המסורת הזו אודות חנוך מצוייה גם מסורת אחרת הרואה בחנוך צדיק גמור, ולפיה דווקא בשל צדקותו לקחו הקב"ה ועשהו מלאך – הוא מטטרון. על המסורת הזו, ששורשיה עמוקים יותר ראה: אידל, חנוך עמ' 151-170. יתכן שהמסורת האלטרנטיבית של חנוך "הצדיק הרופס" באה כמענה פולמוסי אנטי-נוצרי. על האימוץ הנוצרי של דמות חנוך מטטרון ראה: ליבס, קול השופר עמ' 178-179.

²¹⁶ כמקורות-השראה נוספים יש לציין את ההסבר התנאי לדינו החמור של בן סורר ומורה: "בן סורר ומורה נידון על שם סופר, ימות זכאי ואל ימות חייב" (משנה סנהדרין ח' ה'). כמו כן, יש לציין בהקשר זה את מאמרו של רבי יוחנן בבבלי גיגיה ה' ע"א: "רבי יוחנן, כי מטי להאי קרא בכי: הן בקדשו לא יאמין, אי בקדושו לא יאמין – במאן יאמין? יומא חד הוה קא אזיל באורחא, חזייה להווא גברא דהוה מנקיט תאני, שביק חנך דמטו, ושקיל חנך דלא מטו. אמר ליה: לאו הני מעלן טפיי – אמר ליה: הני לאורחא בעינן להו, הני – נטרן, והני – לא נטרן. אמר: היינו דכתיב הן בקדשו לא יאמין", ואכן סיפור זה עצמו מובא כמשל בזה"ח כ' ע"א (מדהני"ע), וגם שם בהקשר הנדון כאן.

²¹⁷ צ"ו ע"ב. על המוטיב של התינוקות הלומדים במתיבתא עלאה עם קב"ה ראה להלן עמ' 187-189.

²¹⁸ התמה התיאולוגית של הסבא מובאת כאן, מתודית, בסדר הפוך. למעשה, התנהלותו הרטורית של הסבא מקדימה את מוטיב עושק הנשמות ומכאן היא יוצאת להסביר את מות התינוקות.

²¹⁹ בדרשתו זו על עושק הנשמות יוצא הסבא כנגד המבואר ב"ספרי קדמאי" ושהובא בדבריו קודם לכן (צ"ה ע"ב), והיינו שהנשמות העשוקות הן נשמות חסידי אומות העולם וממזרים תלמידי-חכמים. עצם הציאה המוצהרת כנגד המסורת המקובלת בידי משקפת את אופייה ההרמוניסטי היצירתי של דרשת הסבא, וראה להלן עמ' 307.

אלא האי עלמא אתנהג כלא באילנא דדעת טוב ורע, וכד אתנהגן בני עלמא בסטרא דטוב טיקלא קיימא ואכרע לסטרא דטוב, וכד אתנהגן בסטרא דרע אכרע להווא סטרא וכל נשמתין דהוו בההיא שעתא בטיקלא הוה עשיק לון ונטיל לון²²⁰.

לאמור, בני העולם במעשיהם מכריעים את המאזניים לטוב או לרע²²¹, ובעת אשר הם נוטים לרע נעשקות הנשמות אשר בטיקלא²²².

אך בכך לא נחה דעתו של הסבא, והוא יוצא, כאמור, לתור אחר פתרונות אחרות לבעיה הטורדת את נפשו. למעשה, ולמרות שהדבר לא נאמר במפורש, את כל עניינה של המסה הארוכה על הגלגול אותה מגוללת הדרשה על-פני דפים ארוכים ניתן להבין כנסיון של התמודדות עם מות התינוקות²²³. ואכן, במשנתם של המקובלים בני הדור אנו מוצאים שקשרו בין הגלגול ובין מות התינוקות. לכך בודאי רומז ר' שם-טוב בן שם טוב כשהוא כותב:

...וכן אני אומר בקטנים המתים והנהרגים בקטנותם שיש בשרשם מי שיסבב לזה. ואנחנו לא נדע כי אם להאמין אמונה חזקה כי הכל על פי הדין והיושר האלהי²²⁴.

במילים מפורשות יותר מצוי העניין בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן-עכו:

דע כי יונקי שדים המתים הם נקיים מכל חטא ובודאי נשמתם נשמת צדיקים שלא נותר עליהם עונש רק המיתה בלבד ובקבלם צער המיתה ההיא זכו להיות במחיצתו של הב"ה ית' וזש"ה את מי יורה דעה וגו', כלומר על מי ישפיע הדעה והשמועה על גמולי מחלב ועל עתיקי משדים. ומלבד סוד זה אם יש בלבבך עינים תכיר בפסוק זה סוד הבחורי' העוסקים בתורה ובגמילות חסדים ומתים בחצי ימיהם...²²⁵

²²⁰ צ"ה ע"ב.
²²¹ במידה מסויימת ומכיוון אחר (הפרה-אקסיסטנציאלי) יש כאן חזרה אל הקשר שבין עוונות הדור למות התינוקות.
²²² על הטקלא בזהר בכלל ראה ליבס, פרקים במילון עמ' 327-335. על הטקלא בהקשר זה ראה שם עמ' 331-332.
²²³ בעניין זה ראה מה שכתבתי לעיל עמ' 36-38.
²²⁴ האמונות פ"א ע"א.
²²⁵ מאירת עיניים עמ' ל"ג.

לפתרון החידה התיאולוגית מוסיף הסבא נדבך נוסף במהלך עיונו הספקולטיבי בתורת הגלגול²²⁶, ושוב – מבלי להציג זאת כך במפורש. על דרך הדרשנות הסבאית מתבאר הפסוק "אם אדוניו יתן לו אשה האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו" כרומז לכך שמי שבא בגלגול וזכה באשתו ברחמים – ילדיו ממנה לא יהיו לו אלא לאדונו, לקב"ה, ואילו הוא יצא מן העולם בגפו. על-מנת ליישב את העוול שנעשה בעיניו לאותו אדם ש"אשתדל למעבד פירי... ויצא בריקניא", הוא מבהיר שמאחר והלה זכה באשתו "ברחמים" מאת הקב"ה, הרי הקב"ה גובה בתחילה משלו – "ונטיל מה דגרע ההוא מבוע", ואחר-כך יחזור האב וישתדל על עצמו להשלים חסרונו. נמצא, אם-כן, כי התינוקות המתים בחיק אמותם אינם באמת של הוריו, והקב"ה העוקר אותם מן העולם גובה בכך את מה שהוא שלו.

מסתבר שגם בכך לא מוצא הדרשן מנוח לנפשו, שכן בהמשך דרשתו הוא מוסיף לשוטט ברוחו ולתור אחר טעמים נוספים. וכך, לקראת סיומה של הדרשה²²⁷ עולה סברה נוספת, והפעם על בסיס אושיותיה של תורת-הגמול הפונדמנטליסטית. על-פי הקונצפציה הזו, עוונותיה של האשה-האם עלולות להביא לידי התערות של קול הנחש בקולה ולהתעברות רוחו של העובר מאותה מרשעת – היא לילית²²⁸. מכאן שאותו תינוק ניתן בידי אמו הביולוגית לפקדון בלבד, עד שתבוא אותה "חייבתא" או תשלח את שלוחה ליטול את בן-רוחה. למרות שהאופי המיתי-דמוני של הדברים הללו איננו נופל מזה של ההסברים הספקולטיביים הקודמים, ניכרת כאן ללא ספק מגמתו של הסבא להסיט את מוקד הפתרון של הדילמה אל נוסחת-הגמול שכר-עונש ולהצביע על עוון מוגדר של האם שבעטיו נעשק ממנה בנה.

והנה, לא מיתוס הטיקלא, לא סוד-הגלגול, גם לא הפרוצדורה של גביית "גרעון המבוע", ואפילו לא אחריותה של האם החוטאת אינם מביאים מזור למכאוביו של הסבא המתייסר, שבעיניו כל העולם כולו בוכה עמו על מר גורלם של אותם תינוקות:

והנה דמעת העשוקים אלין אינון דמתין בתוקפא דאמהון אלין עבדין לאושדא דמעין לכל בני עלמא בגין דלית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין דכל בני עלמא תוהין ואמרין דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי, הני מסכני ינוקי דלא חאבו אמאי

²²⁶ ק"י ע"א.

²²⁷ ק"י ע"א.

מיתו, אן דינא דקשוט דעביד מארי עלמא, אי בחובי אבהתהון אסתלקי מעלמא אמאי.

ודאי אין להם מנחם²²⁹.

הוא איננו משלים עם מה שבעיניים תלמודיות נראה מובן מאליו – מותם של תינוקות "בחובי אבהתהון" (או בעוונות אימותיהם), ולכאב החד הזה המחתיך בבשרו אפילו שלמה שכל מעיינות החכמה גלויים לפניו איננו יכול להביא מרפא. אין לו לסבא, אם-כן, אלא להודות: "ראיתי את כל העשוקים - ואין להם מנחם". בעל סב"מ, במהלך ובאמצעות המסה הארוכה, ממאן לכל הקונבנציות – הדוגמטיות, הרציונאליות והמיתיות, ודוחה גם את הספקולציות הדרשניות למיניהן. מנקודת מוצא דתית טוטאלית הוא עומד ומצהיר: "דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי", אולם מתוך יושר אינטלקטואלי ורגישות מוסרית עמוקה וכנה הוא מכיר בכך שלהוותם של התינוקות ניתן רק להזיל דמעה – אין להם פשר ולא נחמה.

מכאן יוצא הסבא להרחיב את הצוהר שפתח, ומתברר שהשאלה הקונקרטית של מות התינוקות איננה אלא נקודת משען, רק קצה של היריעה הארוכה מני-ים של בעיית העושק בכלל - "שבתי אני ואראה את כל העשוקים". באחת, הסבא מעלה כאן שאלת הגורל ומר-הגורל חסר-הפשר, הבא לידי ביטוי בסיטואציות החיים השונות - ברמה האקסיסטנציאלית והפרה-אקסיסטנציאלית - "עשוקים באתר עילאה דלעילא ועשוקים לתתא", ומ"כמה סטריין" – היינו מכמה בחינות²³⁰. ראשית, מדגיש הסבא, התינוקות המתים בחיק אימותם עשוקים פעמיים – פעם אחת בטרם בואם אל העולם (בטיקלא, וכמבואר לעיל) ופעם שנייה בעולם הזה – על-ידי לילית. עוד יותר פרובלמטי ממנו הוא העושק הבא לכמה דורות, כאשר הקב"ה פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים, על שילשים ועל רבעים. ולא עוד, אלא שאם אכן הקב"ה מוריד נשמה שכבר עשוקה בידי הסט"א אל גוף זך ונקי, הרי שמראש גלוי וידוע לפניו שהיא עתידה להעקר ממנו באיבה, ואם-כן, גם אותו גוף נמצא עשוק. מעבר לכל זאת ובצד ההיבטים הללו של העושק, מוסיף הסבא בדבריו, יש גם סוג אחר של עושק הנגרם על-ידי בני אדם ("עשוקים אשר נעשו"). כך, למשל, מי שנואף את אשת רעהו ומוליד ממנה בן, הרי מלבד שהוא עושק את רעהו הוא גם עושק

²²⁸ על מוטיב זה של לילית הנוטלת תינוקות, על מקורותיו ועל הופעותיו השונות, ראה להלן 182-185.

²²⁹ קי"ג ע"א.

²³⁰ פרק זה של הדרשה מושפע, ללא ספק, מרוחו של מדרש קהלת רבה (פרשה ד'), שבדרשתו על הפסוק הזה מביא דעות שונות (או, בלשונו של המדרש, פתירות שונות) ביחס לעניינם של העשוקים הללו. גם הסבא מציע כאן רשימה של עשוקים, אלא שמעבר לכך שהרשימה, כמובן, שונה ונועזת יותר מזו של המדרש, הרי שכדרכו המדרשית של

את הקב"ה, באשר הוא מטריח אותו ליצור לבן גוף ולצייר לו צורה בעל-כורחו. ויש אשר אדם נידון למיתה על עבירה שבצע מיד לאחר י"ג שנים, והרי גם בזה יש עוול, שהלא זה עתה נולד ביצרו הטוב (ורק מעתה קרוי בן), ומדוע לא יימחל לו כתינוק בן יומו? האחרון בשורת העשוקים הוא הממזר שאיננו ראוי לבוא בקהל והוא מזיל דמעה ובא בטענה לפני ריבוננו: "מאריה דעלמא אי אבהתי תאבו אנא מה חובא עבדנא, הא עובדאי מתתקנן לקמך הווי"²³¹. בחתימה והמלוטשות של מסכת הטענות שב הסבא אל נקודת המוצא הדרשנית שלו ומטיל את כל מר-נפשו אל שאלת מות התינוקות הפורצת עתה מפיו בעוצמה רבה – "דלית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין..."²³².

והנה, אם אמנם לסגנון הדיון הזה בשאלות הגורל, הקיום והצדק אין תקדים, הרי שלפחות שאלה אחת מהן – היא בעיית הממזרים עולה גם במדרש הארץ-ישראלי הקדום:

ושבתי אני ואראה את כל העשוקים. חנינא חייטא פתר קרייה בממזרים. ושבתי אני ואראה את כל העשוקים, אילו הממזרים. והנה דמעת העשוקים, אימותיהן שלאילו עברו עבירה ואילין עליביא מרחקין להון, אביו שלזה בא על ערוה זה מה עשה וזה מה איכפת לו. ואין להם מנחם. אלא ומיד עושקיהם כוח, זה סנהדרין גדולה של ישראל שהיא באה עליהן בכוח התורה ומרחקתן, על שם לא יבא ממזר בקהל ה'. ואין להם מנחם, אמ' הקב"ה עלי לנחמן. לפי שבעולם הזה יש בהן פסולת אבל לעתיד לבוא אמ' זכריה אנא חמיתיה אולוכרוסון דדחב נקי²³³.

מובן שהדמיון איננו מקרי, ומסתבר שהדרשה הזוהרית הזו בנויה על המקור המדרשי. אך דווקא משום כך מאלף גם ההבדל. בעוד שבמדרש הקדום מופנית הטענה כלפי סנהדרין גדולה של ישראל על שהיא באה על הממזרים בכח התורה ומרחקתן, והקב"ה מופיע כאן כמי שעתיד לנחמן לעתיד לבא, הרי שהזוהר איננו נרתע מלהפנות את חיצו מענותיו כלפי מלך מלכי המלכים בכבודו ובעצמו. הממזר הזוהרי בסב"מ איננו חושש לקבול בפני אלהיו – "אושיד דמעין קמי קודשא בריך הוא ואטעין קמיה מאריה דעלמא".

הזוהר, ובאופן התואם את רוחו המיליטנטית של הסבא, אין מדובר בהצעות דרשניות אלטרנטיביות, והפסוק המקור על דמעת העשוקים מכון לכולם כאחת.

²³¹ קי"ג ע"ב.

²³² שם.

כיוצא בזה יש לומר ביחס למקבילות או כמו-מקבילות הזוהריות. כי גם אם בזוהר עצמו נוכל למצוא ביטויים קרובים ודומים לזעקה החותמת את סב"מ, הריהן רחוקים בחריפותם ובתעוזה שבהם מן הביטוי ביצירה שלפנינו. כך, למשל, במקום אחד מעמיד הזוהר את כל בני העולם לתבוע את עלבונם של התינוקות במילים חריפות ביותר:

בין גן עדן וגיהנם איכא חד טינרא ודא הוא טינרא דמחלוקת אמאי אקרי הכי בגין דכל בני עלמא עבדין פליגא במאריהון על ההוא רביא²³⁴

אלא ששם מיד שוברו בצידו:

...וקב"ה חמי ביה דלא יצלח דאי אתקשי לא אתנטע בנטעא שפיר והשתא דאיהו רכיכא ויאות לאתעקרא אתעקר ושתיל ליה קב"ה.

במקום אחר נשמעת הטענה באופן מפתיע ביותר מפיו של הסט"א עצמו לאחר שמתהפך להיות סניגור ביום הכיפורים:

אלא כיון דמקבל ההוא שוחד אתהפך להו סניגור... כיון דשמע מאינון ינוקי מיד סליק לגבי קודשא בריך הוא ואמר מאריה דעלמא כל ארחך בדינא דקשוט ואי דינא שריא על ישראל בגין חוביהון איהו, ינוקין דלהון דלא חאבו לקמך אמאי מסרת לון לקטלא לון בלא חובא²³⁵

אך גם שם נענית טענה זו, ומיד – "...קודשא בריך הוא נטיל מלוי בכך וחס עלייהו". עד כמה שנוקבת הקובלנה בשני המקומות הללו, הן בניסוחה הבוטה והן מצד זהותו של הקובל, אין היא נותרת תלויה בחלל האויר, והיא זוכה לבירור, שלפחות לטעמו של הדרשן ההוא נראה שהוא מניח את הדעת. כאן, לעומת זאת, נחתמת הדרשה בגעית-בכי מרטיטה חסרת-אונים, כשלעינינו נחשף מר-לבו של הדרשן בסיטואציה נפשית חסרת מוצא וניחומים²³⁶.

²³³ ויקרא-רבה ל"ב.

²³⁴ חייג שייח ע"יא (תוספת).

²³⁵ חייג ר"ג ע"יא.

²³⁶ אמנם בסיומה של הדרשה מובאת פסקה נוספת על דמעת העשוקים המגינה על החיים במתיבתא עילאה, אולם מבחינה ספרותית ניכר בעליל שקטע זה מנותק מן הדרשה הקודמת, שהרי הוא איננו מוצג כחתימה לדברים

"ככלל יש לומר, שגישתו של הסבא לפתרון בעיית "צדיק ורע לו", על כל הוריאנטים השונים שלה, מתמקדת באופן מובהק בהתרחשות הפרה-אקסיסטנציאלית, והיא בנויה כולה על תפיסה המתגלה במהלך הדרשה כגנוסטית במהותה, באשר היא רואה את מקור הרעה בקונסטלציה של הכרעת "מאזני מרמה" את "מאזני צדק"²³⁷. עצם הגדרת ההתרחשות המיתית הזאת כ"עושה" מניחה ביסודה את המאבק בין טוב לרע על נשמתו של האדם בטרם לידתו. בסגנון אחר, לשם השוואה, מובא מיתוס הטיקלא בחטיבה המרכזית שבזוהר בזו הלשון:

...יומא דא אהדרן מלין חדתינ קמי רב מתיבתא על ריזין עתיקין צדיק וטוב לו צדיק ורע לו, דכלהו סלקין גו מתקלא דאילנא עד לא ייתון לעלמא וכפום טקלא דמתקלא הכי אית לון בהאי עלמא²³⁸.

גם כאן תלוי גורלו העיור של האדם בנסיבות המיתיות קודם לידתו, אלא שהוא נגזר – באופן סתמי – מ"שקילת המשקל", ומסתבר, כפי שהעיר תשבי, שהכוונה היא למצב השכינה בעת הלידה²³⁹. בסבא, לעומת זאת, ההתרחשות היא דרמה של מאבק בין "אדם" ל"אדם" –

והאי טיקלא לא שכיך לעלמין ונשמתין סלקין ונחתין עאלין ותבין, ואית נשמתין עשיקין כד שלטא אדם באדם, דכתיב עת אשר שלט האדם באדם לרע לו²⁴⁰.

נשמה שנקלעה באופן מקרי אל הטיקלא בשעה שמאזני מירמה הכריעו את מאזני הצדק, הרי היא נפלה ברשתו של הסט"א. מכאן נגזרו אופייה וטיבה של הנשמה עוד בטרם באה לעולם, ובכך נחתך גם גורלה.

מצד שני, בעוד שבחבורתו של רב מתיבתא מתקבלת המקריות העיורת של הטיקלא, ככל הנראה, בהבנה ובהשלמה, עבור הסבא זוהי רק נקודת המוצא²⁴¹. שאלת הצדק שמאחורי ההליך המיתי

הקודמים, ולהפך – הוא פותח בפתיחה דרשנית חדשה "ותו...". נראה לכן שקטע זה שללא ספק שייך לסב"מ כבר משלב עיבוד הטקסט הזוהרי (וראה לעיל עמ' 21-22), לא בא כאן אלא לחתום את המסה כולה ב"דבר טוב".

²³⁷ על תפיסת הרע בכלל ועל אופייה הגנוסטי בפרט ראה עוד להלן עמ' 172-173.

²³⁸ ח"ג קס"ח ע"א.

²³⁹ תשבי, משנת הזוהר ח"ב עמ' ע"ז.

הפרה-אקסיסטנציאלי מטרידה את רוחו, ואף לאחר שהוא משקם ומשכלל את מיתוס הטיקלא ותולה את הקונסטלציה הטראגית במעשי בני-האדם אין בכך כדי לשכך את סערת רוחו. לאורך כל הדרך הוא מבקש את העילה שבגינה מתרגשת הרעה על בני-האדם, אך מאחר ולכל היותר הוא מסוגל להטיל אשמה באביו או באמו של אותו תינוק שלא טעם טעם חטא, מה שאיננו מניח את דעתו – הריהו מכריז על דרכו כדרך ללא מוצא. הדרשה חותמת, אם-כן, במבע עמוק וצלול של כאב אותו מבקש בעל סב"מ להביא כאן לידי ביטוי, ומן הבחינה הספרותית אין ספק שלפנינו אחת מנקודות השיא המופלאות של היצירה, ואולי של הזוהר בכלל. אך לא פחות מכך מרשימה וייחודית כאן ההבעה הדתית. בכנות אופיינית לסבא, הוא נוקט כאן עמדה נון-קונפורמיסטית הדוחה סברות והסברים שונים לדילמות התיאולוגיות הקדומות והאלמנטריות, ומעדיף עליהן את המתח הדיאלקטי המייסר בין קבלת עול הוודאות הדתית הדוגמטית לבין התסיסה האקזיסטנציאלית של המחאה.

²⁴⁰ צ"ה ע"ב.

²⁴¹ ההבדלים בין הופעתו של רעיון הטיקלא בשני המקורות הנידונים כאן מעלים את ההשערה שלפנינו בסב"מ עיבוד מורכב ומפותח של המיתוס הקדום יותר, כפי שהוא מופיע ברב-מתיבתא.

4. הרע ומעמדו

מוטיב העושה שעומד במרכזה של דרשת הסבא בחיבורנו מביא לידי ביטוי תמונת-עולם דואליסטית-גנוסטית²⁴². מיתוס המאזניים משקף באופן חד ביותר את מעמדו של הרע כ"סטרא אחרא", היינו הצד האחר העומד אל מול וכנגד "סטרא דקדושה", וזה כנגד זה הם נאבקים על "מרחב השליטה" המיסטי. מבחינת תולדותיה של האידיאה הזו, היא בודאי קשורה לדמותו של סמאל, אותה אנו מוצאים לראשונה, ככוח דמוני המורד באל²⁴³, בפרקי דרבי אליעזר. את נקודות הציון בהתפתחותה יש לראות בספר הבהיר, בקבלת גירונה המוקדמת ובתורתו של הרמב"ן²⁴⁴, אך לכדי תמונת עולם שלמה וכוללת היא מגיעה רק במחצית השנייה של המאה ה-13 בתורת האצילות השמאלית של ר' יצחק הכהן מקסטיליה²⁴⁵. כאן אנו מוצאים לראשונה את תורת האצילות של הרע, כמקבילה סימטרית למערכת הספירות המוכרת, כשכנגד הקב"ה והשכינה הוא מעמיד את סמאל ולילית. תפיסת עולם זו הייתה לאבן יסוד בתורת הרע של ספר הזוהר, ומעתה מוכרת "האצילות השמאלית" בשמה הזוהרי הרווח - "סטרא אחרא".

אולם ר' יצחק הכהן לא רק גיבש את תמונת העולם של הרע ככוח דמוני העומד לעצמו כנגד כוחות הקדושה, אלא גם ראה בו את השורש והסיבה למזיקים ולכל הרעות החולות. מכוח תולדתם של עבדי סמאל נולדים המצורעים, וכן "רוחות רעות מתפשטות באויר וכל הזיקין והזוועות יוצאות מכוח אלו התערובות... יש מהן שצורתן צורת כלבים, ואם עון אדם גורם והכלב המצוייר מזו התולדה הרעה יקרה באדם ונושך אותו, רפואתו קשה עד מאד להרפא"²⁴⁶. והנה, גם היבט זה של תורת האצילות השמאלית הוטמע בתודעה הזוהרית, ואף הורחב והוחל על תחומים רבים נוספים. המאבק בין הכוחות השונים ונצחונם של הסט"א על השכינה הוא המפתח להבנת תופעת המוות, כמו גם הקטסטרופה של החורבן²⁴⁷. בחלק מן המקומות נראה ששני האויבים המרים הללו חילקו ביניהם את העולם באופן שתופס את המציאות כולה בפרספקטיבה בינארית: ישראל הנתונים

²⁴² באפיונה של קבלת סב"מ, כמו זו של הזוהר כגנוסטית, אינני מתכוון לזיקה ההיסטורית ולמידת החשפעה שהיתה לגנוסטיקאים הנוצרים על ההגות היהודית בכלל ועל הקבלה, אלא להיבט הטיפולוגי בלבד. בשאלת הזיקה ההיסטורית בין תורת הרע הקבלית לגנוזיס ידועה דעתו של שלום, כפי שבאה לידי ביטוי בכמה מקומות, ראה למשל: זרמים, עמ' 74-75, ובעקבותיו אחז בגישה זו גם תשב"י, ראה משנת-הזוהר ח"א עמ' ק"א-ק"ב. חוקרים אחרים, לעומת זאת חלקו על זיקה הסטורית זו. ראה למשל: דן, דואליזם קבלי; הניל, סמאל. ומכיוון אחר: אידל, היבטים חדשים, עמ' 47-49. וראה הערותיו והפניותיו שם.

²⁴³ דמותו של סמאל כדמון קשורה למסורות אודות חנוך. שורשיה מצויים בספר חנוך, ובעקבותיה אנו מוצאים אותה בספרות התלמודית-מדרשית. על גלגוליו השונים של סמאל עד לפרקי דרבי אליעזר ראה בספרו של יוסף דן, סמאל עמ' 258-263.

²⁴⁴ את זרימתה והתפתחותה של המסורת אודות סמאל תיאר דן בפירוט שם, וראה סיכום הדברים שם בעמ' 272-273.
²⁴⁵ תורת הרע של ר' יצחק הכהן באה לידי ביטוי בעיקר במאמרו על האצילות השמאלית (שלום, קבלות עמ' 244-264) וכן בחיבורו "טעמי הטעמים" (שם עמ' 269-275).

²⁴⁶ שם עמ' 256.

לשלטון השכינה לעומת הגויים שסמאל מושל בהם, ימות-החול מחד והשבת מאידך, ארץ-ישראל , וארץ העמים, העולם הזה והעולם הבא. אך הרוח הדומיננטית בזוהר מכירה דווקא במתח הפרמננטי והבלתי מוכרע (בעולם הזה) בין שני בעלי הדין המתגוששים ביניהם:

כד שרי לאתקפא האי סטרא דאיהי קדישא אתרפי סטרא אחרא מסאבא אתקף דא ואתרפי דא והא אוקימנא דכל זמנא דהיא בתקיפו סטרא אחרא אתרפן כל שיפוי דא מליא ודא חרוב ורזא דא ירושלם וצור חייבא כד מליא דא חרוב דא ועל דא כד אתקף דא אתרפי דא²⁴⁸.

הדרמה המתחוללת מתוך ההתגוששות הזו משתקפת בהתרחשות הדרמטית שעל-פני האדמה, ועם השינוי ביחסי הכוחות שלמעלה מתחלף ומתהפך האיזון גם בעולם הזה.

מיתוס הטיקלא שמעלה הסבא בחלקה הראשון של הדרשה, משקף את הפרספקטיבה הזו, וגם הוא יונק מתפיסת העולם, לפיה תלוי האירוע המזדמן בקונסטלציה וביחסי הכוחות שבין "אדם" ל"אדם" בשעה הקריטית. המאזנים אינם שוקטות לעולם, הנשמות עולות ויורדות בהן, ואותן נשמות שנקלעות לכאן בשעה שבה שולט אדם באדם (היינו גובר כוח הסטי"א) הריהן נעשקות. השינוי והחידוש בדברים הללו הוא בכך שהנוסחה הדמונולוגית-אסטראלית לפיענוח המציאות מוחלת גם על תורת הנפש, ובעיקר על ההיבט הפרה-אקזיסטנציאלי שלה. התלות שיוצר כאן הסבא בין יחסי הכוחות המזדמנים במאבק המיתי ובין טיבה של הנשמה היורדת לעולם באותה שעה מחדד את אופיו הדטרמיניסטי של ההליך, ובכך הוא משמש קטליזטור לפתיחת הדיון הדרשני הסוער בשאלות תורת הגמול וגורל הנפש.

תורת הרע של סב"מ, ככל שמדובר בטיבו של הרע, בשורשיו, ובדרך פעולתו איננה שונה באופן מהותי מתורת-הרע של הזוהר²⁴⁹, גם אם ניתן להבחין בשינויי דגשים²⁵⁰. גם הערכים הסימבוליים

²⁴⁷ ראה למשל: ח"א ק"ס ע"ב; ר"ח ע"ב; ח"ב ל"ג ע"ב.

²⁴⁸ ח"ב רל"ח ע"ב.

²⁴⁹ כמו בזוהר גם בסב"מ האדם נולד ביצרו הרע, והיצר הטוב נולד בו בגיל י"ג (צ"ח ע"ב). גם התפיסה הפסימית הרואה בעולם הזה את נחלתו של הסטי"א (ק"י ע"ב) רווחת בזוהר ביותר, וכמותו גם הזיהוי של עשו עם הסטי"א. אמנם ניתן היה לצמצם את ההיגד הזה להקשר המדיני בפרט – היינו שליטתם של בני עשו על ישראל, אך מתוך ההמשך (שם), ובעיקר מן הזיהוי של עשו עם הנחש, משמע שהעניין טעון גם משמעות מיתית ("דאיהו רישא דחויא דמחי בהאי עלמא").

²⁵⁰ בהקשר זה יש להאיר את האופי האלים וההרסני במיוחד של הרע בסב"מ. הסבא מתאר את הרע כמנגנון של הרס הפוגע בכל מה שהוא בא עמו במגע: "ת"ח מאן דאשכח חברא כוותיה דעביד כעובדיו בעלמא רחים ליה ואתדבק

של הרע מבוססים על הסימבוליקה הזוהרית בחטיבה המרכזית. לעומת זאת, מה שמיחד את הדרשה שלפנינו הוא היחס הנפשי המשתקף בה ביחס לרע, והמעמד המוסרי שניתן לו בעולמו הסוער והנונ-קונפורמיסטי של הסבא.

על המימד המורכב ביחסו של הזוהר אל הרע עמד כבר ליבס בכמה מקומות²⁵¹. על-אף התפיסה האנטיתטית אל הרע והצגתו כעוין ואויב לשכינה, מוצא הזוהר עניין רב בקוטב זה, האחר, של החיים. ההיכרות עם הרע היא שלב הכרחי במסלול ההשתלמות המיסטית, כפי שאנו למדים מאברהם שבמהלך מסעו המיסטי בארץ-ישראל היה עליו לרדת למצרים ולשוב ממנה, על-מנת לצרף את עצמו²⁵². כך נהג גם משה שנכנס אל פרעה חדר בחדר, קודם שעלה בידו להכניע אותו, וכך היא גם, כמובן, דרכו של רשב"י²⁵³. לעומתם, איוב שהיה "סר מרע" הביא בכך על עצמו את הרעה. רעיון זה לא נולד בספר הזוהר, כפי שהראה ליבס²⁵⁴, ויש לו מהלכים כבר בחוג המקובלים הגנוסטיקאים עצמם. אולם בזוהר לבש הרעיון הזה אופי שונה ומיוחד. אם בקבלת ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש מדובר בהקשר זה על ידיעת השימוש במאגיה שחורה²⁵⁵, הרי שהזוהר מתעניין בעיקר בטכניקות התיאורגיות²⁵⁶. במאמר אחר, מאוחר יותר, מאפיין ליבס באופן מקיף ועמוק את העמדה הנפשית המעודנת של גיבורי הזוהר אל הרע: "בעיני הזוהר לרע יש אמנם מציאות מיתית וממשית כפי שצינו החוקרים, אבל מכאן לא נובע שעולם הזוהר הוא מקום קשה ומפחיד. אנשי הזוהר יודעים את דרכי הסטרא אחרא: את מבנהו, חולשותיו ודרכי ההערמה הפועלים אצלו ויותר מזה, יחסי המקובלים וסטרא אחרא אינם דו קיום הכפוי בכח על יריבים. יחסים אלה מאופיינים לעתים אף בהומור ובחדווה"²⁵⁷. דווקא היחס האינטימי עם הרע הוא יתרונו של בני החבורה. הקסם המושך אותם אל מקומות החושך והאופל, אל המדבר או אל משכנם של עזא ועזאל בא לידי ביטוי, לא אחת, בסיפורת הזוהרית. בכמה מקומות נדרשים חכמי הזוהר לעניין זה, ובאחד מהם מסביר זקן חכם אחד כי הדרך אל הקדושה עוברת דרך ההתמודדות עם הרע²⁵⁸:

בהדיה ועביד עמיה טיבו. אבל סטרא אחרא לאו הכי, כיון דאשכח מאן דשבק סטרא דקדושה דקב"ה ועביד כעובדיו ואתדבק ביה כדין בעיא לשיצאה ולאפקא ליה מעלמא" (קיי"ב ע"א). ביטוי קיצוני עוד יותר של אותו עניין מופיע במקום אחר, סמוך לתחילת הדרשה על הפסוק "עת ישלוט האדם באדם לרע לו": "ואית נשמתין עשיקין כד שלטא אדם באדם, דכתיב עת ישלוט האדם באדם לרע לו, לרע לו ודאי... דא איהי לרע לו, לו להווא איש זר" (צ"ה ע"ב).
הווי אומר, כח ההרס שברע פוגע גם בו עצמו!
²⁵¹ ראה ליבס, המשיח 123-126; הנ"ל, זוהר וארוס עמ' 83-85.

²⁵² ראה ח"א פ"ג ע"ב.
²⁵³ ראה ח"ב ל"ד ע"ב. לרעיונות אלו עתידים להיות מהלכים, כידוע, גם בחוגי השבתאים, ראה: שלום, שבתי צבי... חלק ב' עמ' 23-29.
²⁵⁴ המשיח שם.

²⁵⁵ שם. יש לציין שדן, בספרו חסידות אשכנז עמ' 193-194 ראה בכך השפעה של חסידי אשכנז.

²⁵⁶ ראה ליבס, המשיח עמ' 180 והערה 318.

²⁵⁷ ליבס, זוהר וארוס 83-84.

²⁵⁸ זהו, כאמור, גם הפשר שניתן בזוהר לירידת אברהם למצרים.

ואנן אוף הכי אתפרשנא מישובא למדברא תקיפא ולעיינא תמן באורייתא בגין לאכפיא לההוא סטרא 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 וכד עאל בר נש באורח בישא ושביק ליה כדין אסתלק קודשא בריך הוא ביקריה ועל דא שלימו דכלא טוב ורע כחדא ולאסתלקא לבתר בטוב ולית טוב אלא ההוא דנפק מגו בישא, ובהאי טוב אסתלק יקריה ודא איהו פולחנא שלים²⁵⁹.

ביטוי מפורש עוד יותר ליחס האמביוולנטי של הזוהר אל הרע אנו מוצאים בדברים הבאים:

ונגה לו סביב אף על גב דכל האי קיימא ביה נגה לו סביב מהכא אוליפנא דאף על גב דלית סטרא דא אלא סטרא דמסאבו נגה לו סביב ולא אצטריך ליה לבר נש לדחייא ליה לבר²⁶⁰.

גם ביצירה שלפנינו - סב"מ - אנו מוצאים ביטוי נרטיבי כזה, כאשר לקראת סיומה של הדרשה מעלה הסבא את סיפור האגדה על מסעו המופלא של שלמה המלך אל תרמוד במדבר. סיפור זה כשלעצמו יידון במקום אחר בפרק הנוכחי²⁶¹, אך לענייננו כאן חשוב לבחון את המוטיבציות המשתקפות מסיפור המסע הזה. שלמה דואה על כנפי נשרים אל מעבר להרי החושך על מנת ללמוד "כל מה דבעי מאינון חכמתן נוכראין", היינו כל מה שהוא חפץ (לדעת) מאותן חכמות נכריות. את הסיפור הזה משבץ הסבא בדרשתו על הפסוק-המוטו: "שבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשו תחת השמש והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם", רוצה לומר, עניינם של העשוקים, שכה טורד את מנוחתו של הסבא, נתגלה לשלמה רק כאשר שב מתרמוד שבמדבר, ממקום שלטון עזא ועזאל, ואז נתיישרה החכמה בלבו ובדעתו²⁶². במילים אחרות, שלמה חתר אל מקורות הידע של הסט"א כדי שיהא בידו לומר דבר בשאלה התיאולוגית המציקה של דמעת

²⁵⁹ חייב קפ"ד ע"א.

²⁶⁰ חייב ר"ג ע"ב.

²⁶¹ להלן עמ' 190-193.

²⁶² על טיבו של "יישוב הדעת והלב" כאן ראה לעיל עמ' 46 הערה 137.

העשוקים²⁶³. דומה שביטוי כה מפתיע של הערכה רבה והוקרה שרוחש בעל הדרשה כאן ליריבו המר שמן הצד האחר, הטמא, של המתרס הינו חריג אף במחוזותיה הנועזים של ההגות הזוהרית.

ולא זו בלבד. יחסו הקרוב של הסבא אל הרע מתגלה בממדיו המפתיעים עוד יותר דרך הפריזמה של זעקת העשוקים העולה מפיו. רגישותו המוסרית ביחס לעוולות הפוגעות בעשוקים למיניהם איננה פוסחת גם על העוול החמור שנעשה בעיניו לסטרא-אחרא עצמו. מבחינת תוואי התפתחותו של הנאום אותו נושא הסבא בסגנונו הפתטי מתחוללת כאן תפנית משמעותית. כי אם עד כה הוא קונן על כך שניתנה רשות לרע לעשוק את נשמתו של אדם בטרם היא יורדת לעולם, הרי שעתה הוא קובל על כך שהרע עצמו - גם הוא נעשק שלא בדין²⁶⁴. נקמתו של הרע, שיש בה כאמור מידה רבה של צדק, היא למעשה מקור כוחו, ובשל כך הוא זוכה "לנגוס" ולקורע מנחלתו של הקודש בעולם - מישראל, מתלמידי-החכמים ומרוח-הנבואה.

מהו, אם-כן, אותו עושק מיתי, שבעטיו אוחו הרע בטלפיו בעולם הזה באופן שלא ניתן עוד להכריע אותו? את שורשיו של העושק הזה מוצא הזוהר, כדרכו, בטרומה ההיסטורית-מקראית הקדומה, וכאן הוא נזקק לפרשת המריבה של האחים יעקב ועשו. בדרשת "ריב ה' לעשו" יוצא הסבא לריב את ההרים, היינו אבות האומה, ובאופן קונקרטי הוא יוצא, בתעוזה נדירה²⁶⁵, להוכיח את יעקב. בראשונה הוא מבקר אותו על התנכרותו הלא-אנושית לאחיו:

וקב"ה ארגיש שמיא וחייליהו לקלא דא אחוה הא תבע ודאי דכתיב ומבשרך לא תתעלם, ולא בעא יעקב למיהב ליה למיכל עד דנטל מיניה בכורתא דיליה²⁶⁶.

²⁶³ ושמא יש להבין את ייחוס החכמה לעזא ועזאל לאור התפתחות הדרשה בהמשך, שהרי באמת תשובה של ממש לשאלה התיאולוגית - אין, ואם-כן אולי זעקת-העשוקים שמייחס הסבא לשלמה המלך באה, בעיניו, ממקום אפל, מתוך אותה חכמה שרכש שלמה בתדמור שבמדבר. יתכן שבדרך זו "מחפה" הסבא על המחאה הנועזת שהוא מבקש להטיח בדרכי ההשגחה ומעניק לה "כיסוי" (ואולי משקף הדבר שמץ של רגש-אשמה על המחאה עצמה).
²⁶⁴ אמנם תתכן זיקה משלימה אחרת בין פרקיה השונים של הדרשה, והיינו אם נאמר שהעושק המיתי של הרע הוא העילה לנקמתו העושקת את הנשמות. אלא שלא כך מוצגים הדברים בהמשך, והקישור בין עושק הנשמות לעושק הרע לא בא כאן לידי ביטוי. לעומת זאת, עתיד הסבא לעשות שימוש בעניין זה כעילה לרעות-חולות אחרות, כמו ברכיהם הכושלות של תלמידי החכמים או בגדיהם הבלים, ועל כך ראה עוד בהמשך.

²⁶⁵ הדרשן, כמובן, סומך את דברי התוכחה שלו על הפסוק: "שמעו הרים את ריב ה'..." (מיכה ו' ב'), ואף מעיר בדברי התנצלות: "וכל אינון תוכחות כלהו כאבא דאוכח לבריה..." (ק"י ע"ב). הללו רק מחדדים את התעוזה שנדרשה לו על-מנת לבקר באופן חריף כל-כך את אבי האומה.
²⁶⁶ קי"א ע"א.

בהמשך הדברים מתברר שהעוול שנגרם לעשו ההיסטורי הוא גם העושק שבו נעשק עשו הסימבולי-מיתולוגי הסטרא-אחרא.

אך בטרם ניגע בתורף התוכחה, יש לתת את הדעת לעצם הגישה המבקרת את יעקב על מעשיו השונים כנגד אחיו, ובעיקר על פרשת קניית הבכורה ופרשת גניבת הברכות²⁶⁷. מגמה זו מצוייה, אכן, בכמה מקומות בספרות התלמודית-מדרשית. במקום אחד מוצאים חז"ל קשר בין פרשת הרמייה של לבן שהחליף את רחל בלאה לרמאותו של יעקב בגניבת הברכות. הביקורת על כך מובאת על-ידי בעלי-האגדה מפיה של לאה:

כל ההוא ליליא הוה צוח לה רחל והיא מעניא ליה. בצפרא והנה היא לאה. אמר: מאי רמייתה בת רמאי. אמרה ליה: ואית ספר דלית ליה תלמידין, לא כך הוה אבוך צוח לך עשו ואת עני ליה, אף את קרית לי ואנא ענית לך²⁶⁸.

במקום אחר באה לידי ביטוי תחושה ממשית של אמפתיה לכאבו של עשו משהוא מגלה את מעשה המרמה:

כשמע עשו את דברי אביו ויצעק צעקה גדולה ומרה, אמר ר' חנינא, כל מי שאמר הקב"ה ותן הוא יתוותרון מעויו, אלא מוריך רוחיה וגבי ידיה. זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, ואיכן נפרע לו, בשושן הבירה שני ויצעק זעקה גדולה ומרה²⁶⁹.

את זעקתו של מרדכי בשושן הבירה על גזירת המן רואה ר' חנינה, אם-כן, כעונש על הצער שציער יעקב את עשו²⁷⁰. יחס אמפתי מעין זה אל הרע בא לידי ביטוי חריף ביותר בסב"מ. הדרשן יוצא

²⁶⁷ בנושא זה ראה בהרחבה: אמינוף עירית, עשו ואדום. לדעת י' זקוביץ הסיפור המקראי עצמו הוא בעל מגמה פולמוסית ובא להתמודד עם מסורות קדומות אשר ביקרו את מעשי יעקב, ראה זקוביץ, עקבת יעקב. לעומת זאת ראה גרסיאל, יעקב ועשו.

²⁶⁸ בראשית-רבה ע'.

²⁶⁹ בראשית-רבה ס"ז.

²⁷⁰ הזיקה של סב"מ אל הקשר המדרשי שבין מעשה מרדכי והמן בשושן לפרשת יעקב ועשו באה לידי ביטוי מפורש להלן, קי"ב ע"א. בעל היצירה עושה שימוש גם בביטוי "גבי מדידה" (ק"ט ע"א) שאיננו רווח בלשון חז"ל ושימוש ככל הנראה מכאן. נראה, על-כן שהמאמר הזה הוא ההשראה לדרשתו התובעת את עלבונו של עשו. לסדרת המאמרים המנויים כאן ניתן אולי להוסיף דרשה נוספת מבראשית-רבה ס"ה, הדורשת את הפסוק "יש נספה בלא משפט" על עשו... "אלא שמתוך ההקשר שם לא נהירה מגמת פני הדברים (וראה הערת המהדיר במהד' תיאודור-אלבק שם).

לריב את "ריב ה'" כנגד יעקב על כי "בבטן עקב את אחיו"²⁷¹. דרישת הצדק שלו המטביעה בחותמה את היצירה כולה איננה נושאת פנים לאיש, גם לא ליעקב – ההיסטורי והסימבולי. בעקיבה ההיא רואה הסבא את פשר המעמד שזוכה לו הסט"א בעולם הזה²⁷².

אך מהי "עקיבה" זו? הסבא שולל מיד את התשובה המקובלת – לא קניית הבכורה ואף לא גניבת הברכות. כל אלה הן אך הופעותיו החיצוניות של השבר האמיתי, המהותי, שהביא יעקב על עשו, אותו שבר ועוול שאף עשו ההיסטורי איננו מודע לו, ורק שרו של עשו תובע את עלבוננו זה:

...על האי מלה אתא תוכחה וכל אינון ריבות, וכי לאו מלה רברבא איהו בבטן עקב את אחיו וגו', האי לאו מלה זעירא איהו מאי דעביד בבטן עשו לא התרעם אלא מחד דאינון תרין דכתיב ויעקבני זה פעמיים ולא ידע עשו מה דעבד ליה בבטן, אבל רב ממנא דיליה ידע הוה, וקב"ה ארגיש שמיא וחייליהו לקלא דא²⁷³.

שורש העוול שהמיט יעקב על עשו הוא המאבק הפרה-אקזיסטנציאלי בבטן. ידו של יעקב האוחזת בעקב עשו בעת לידתם כבר עשתה את עשו ל"עקב" – הוא הסמל הקדום לסט"א "מיום דאתברי עלמא"²⁷⁴ – "ועל דא בבטן עקב את אחיו, שוי עליה למהוי עקב ונטל עשו האי עלמא בקדמיתא". במעבר זוהרי אופייני מן הרמה המקראית-היסטורית אל המשמעות הסימבולית-מיתית, יוצא כאן הסבא בקריאת-תיגר כנגד הגזירה הקדומה שהמיטה על הסט"א את זהותו השלילית כ"עקב". את האשמה הוא מטיל, כאמור, על יעקב שאולי אמור היה בעצמו להיות לסטרא הדחוי (כי הרי דוקא בשמו שלו טבוע ה"עקב"), אך עוד בבטן הוא עקב את אחיו כשנתן לו את הקדימה ביציאתם אל העולם הזה. בכך דחה יעקב את עשו מתחום הקדושה, עשה אותו "עקב" וירש תחתיו את העולם הבא. נמצא שאת פגיעתו של יעקב בעשו אין למצות בשום אופן בלקיחת

²⁷¹ קי"י ע"ב. במקום אחר (ח"א קמ"ד ע"ב) מבקר הזוהר את מעשהו של יעקב מכיוון אחר, על שגרם ליצחק אביו חרדה גדולה, ובשל כך נגזרה עליו צרתו של יוסף.

²⁷² ההזדהות האמפתית עם עשו נתגלגלה גם לתורתו של יעקב פרנק והיא באה לידי ביטוי בספרו דברי האדון. על כך ראה בהרחבה: אליאור, דברי האדון עמ' 495-497.

²⁷³ קי"י ע"ב – קי"א ע"א.

²⁷⁴ "עקב" מסמל את הסט"א, על שם מה שנאמר על הנחש: "הוא ישובך ראש ואתה תשובנו עקב", וראה קי"א ע"א.

הבכורה או הברכה, ויש לתפוס אותה ברמה האקזיסטנציאלית העמוקה יעקב גזל מעשו את עצם זהותו, וחלף זאת הטביע בו את דמות וזהות הסטרא-אחר²⁷⁵.

הרע העשוק איננו מקבל עליו את הדין, והוא נאבק ללא לאות על-מנת לכבוש נתחים מן העולם הזה ולהשיבם אל תחת כנפיו. הצלחותיו החלקיות נובעות מן הפיצוי שניתן לו בגין טענת העוול, שבעיני הסבא יש בה מידה רבה של צדק. הדרשה יודעת להצביע על המימד הטראגי שבמאבק הזה, ועל השלכותיו. כך, למשל, מחזור הסט"א אחר בטן האשה, אך לא ניתן לו רשות לשלוט בה. כנגד זה וכפיצוי, ניתנת לו אחיזה בבטן הסוטה, עליה נאמר משום כך: "וצבתה בטנה ונפלה ירכה"²⁷⁶. גם ב"ירך דקדושה", הוא כוח הנבואה הבא מספירת נצח, היתה לסט"א אחיזה ושליטה מאז ששרו של עשו נגע בכף ירכו של יעקב, אלא שעניין זה כבר תוקן על-ידי שמואל הנביא אשר "נטל ההוא ירך וסלקיה מההוא אתר וחטף ליה מניה, ומההוא זמנא אתעדי מניה ולא הוה ליה חולקא בקדושה כלל"²⁷⁷. החטיפה מן הסט"א אמנם הצילה מידיה את כוח הנבואה, אולם מאידך העמיקה עוד את הפגיעה ברע העשוק, מה שחייב פיצוי נוסף לסט"א במטבע של שליטה בירך ובבטן הסוטה²⁷⁸. אף את ברכיהם הכושלות של תלמידי-החכמים ואת בלאי בגדיהם יש לייחס להתגרות של הרע העשוק²⁷⁹, שאף לאחר שהוגבל בתחומו, כיסופיו המיוסרים אל הקדושה מותירים "רשימו" במרחב זה, ובעיקר אצל אותם שהם "כללא דההוא יושב אהלים", הם לומדי התורה, בני "קהילת יעקב". ולבסוף, מסיבה זו של פגיעת הסט"א "לא יכיל איניש למללא, אפילו מלין דאורייתא יגעים אינון"²⁸⁰ - הווי אומר, גם סתימת מבועי היצירה באה בשל כך. הרע נוקם את נקמתו ב"ירך אכילס" - באשה הסוטה, ברוח הנבואה, ובירכיהם ובגדיהם של תלמידי החכמים, ולכך נראות אף הקב"ה - "...בגין דהאי בטן עביד ביה נוקמין לרעותיה, והאי בטן דיליה איהו, וקב"ה יהיב ליה בגין דלא אתדחי מכלא". הקב"ה בעצמו נותן לו את חלקו בירך, מתוך כוונה לתחום אותו בתחומו ולטהר בכך את שאר מרחב הקדושה:

²⁷⁵ ראה זקוביץ, עקבת יעקב, ולדעתו הסיפור הקדום שעליו מגיב המקרא הוא סיפור הרמייה של יעקב בבטן (וראה הפניותיו שם הערה 17). והנה, מסורת זו נתגלגלה כאן אל הזוהר.

²⁷⁶ במדבר ה' כ"ז.

²⁷⁷ קי"א ע"ב.

²⁷⁸ גם בח"א כ"א ע"ב עוסק הזוהר בעניינו של שמואל המחזק את ירכו של יעקב אשר בה נגע הסט"א וגואל בכך את כוח הנבואה. ההשוואה בין שתי הופעותיו הזוהריות של הרעיון מאלפת. מצד אחד, לעומת האזכור התמציתי בסב"מ, הרי בח"א נפרשת הסוגיה בהרחבה. מאידך ולמרות זאת, מוטיב הפיצוי לסט"א, שכה דומיננטי כאן, נעדר שם לחלוטין. שוב ניתן לשער שהמקבילה בסב"מ משקפת עיבוד מאוחר של מקור קדום, ומכאן אישוש נוסף לטענתנו לפיה סב"מ שייך לשכבה ספרותית שהיא מאוחרת לחטיבה המרכזית שבזוהר.

²⁷⁹ קי"א ע"ב וקי"ב ע"ב. המקור לעניין זה הוא בבבלי ברכות ו' ע"א בבבלייתא העוסקת במזיקין: "...הני ברכי דשליה מינייהו הוי, הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו".

קודשא בריך הוא לא קפח ולא דחי ליה מכלא, בגין דנטל שמואל ירך דיליה, אלא יהיב ליה חולקא חדא, מאי איהי, יהיב ליה ההוא ירך ובטן דסוטה חלף ההוא ירך ובטן דאעדי מניה, ועל דא תרווייהו יהיב ליה קודשא בריך הוא למהוי אתרא דקדשא פנוי מכל סאבותא כמאן דאשדי גרמא לכלבא ואמר ליה טול האי לחולקך ועל דא קודשא בריך הוא אפיל ליה גרמא דא דסוטה ואפיק ליה כדקאמרן ובדא איהו רוי וחדי וכל מלה אהדר לאתריה וקודשא בריך הוא לא גרע כלום מכל מה דאצטריך ולא בעא דיקרב לקדושה בר עמיה ועדביה חולקיה ואחסנתיה²⁸¹.

כדי לחדד את המפנה ביחסו של סב"מ אל הסט"א, אני מבקש להאיר את הזיקה שבין מוטיב הפיצוי שניתן לסמאל ובין רעיון השעיר לעזאזל, כפי שהוא בא לידי ביטוי בזוהר²⁸². על-פי הפירוש הזוהרי, השעיר המשתלח לעזאזל הוא מעין קרבן הניתן לסמאל על מנת לשחד אותו, וכדי שלא יקטרג על ישראל בדיון. כידוע, כבר הרמב"ן התחבט בבעיית השניות המונחת, לכאורה, ביסוד המצווה להקריב קרבן לסמאל, ובפירושו על התורה הוא הקדיש מקום נרחב לליבון הסוגיה²⁸³. בזוהר אין אנו מוצאים דיון תיאולוגי בנושא, אולם הופעותיו ולבושיו השונים של הרעיון, והדרך המעודנת שבו הוא מובא בספר הזוהר מעידים על הקושי "לעכל" אותו כפי שהוא. אכן, כפי שכבר העיר תשב"י²⁸⁴, רעיון הריצוי של הסט"א מובע בזוהר במקומות רבים ובחריפות. אלמנט זה עומד ביסודה של תורת הקרבנות הזוהרית, וההתכחשות לחובה לתת לסט"א את חלקו היא הרת-אסון בעיניו²⁸⁵. אלא שביחס לטיבו של הריצוי המתבקש ולמטרתו אנו מוצאים כאן גישות וניואנסים שונים, המשקפים שינוי במעמדו של הרע ביחס לתפיסה הקדומה.

אם נבוא להתחקות אחר שורשיו הקדומים של הרעיון, נמצא שכבר הרמב"ן הצביע על פרקי דרבי אליעזר כמקורו של הפירוש הקבלי לעניין שעיר המשתלח, וזה לשון המקור המדרשי:

²⁸⁰ קי"א ע"ב.

²⁸¹ שם.

²⁸² הזיקה בין שני הרעיונות באה לידי ביטוי בעובדה שהזוהר עושה שימוש באותו משל בשני ההקשרים השונים הללו, ובאותה דרך שבה הוא ממחיש כאן את עניין הפיצוי באמצעות משל העצם המושלכת לכלב (קי"ב ע"א) הוא בוחר גם להאיר את עניין שעיר המשתלח (ח"ג ס"ג ע"א – ס"ג ע"ב). ואמנם, הופעת המשל ומשמעותו המדויקת אינם זהים והם מעובדים בכל מקום בהתאם למגמה התיאולוגית המשתנה, אך אין בכך כדי לעמעם את תבנית היסוד המשותפת.

²⁸³ רמב"ן עה"ת, ויקרא ט"ז ח'. על תרומתו של הרמב"ן בדבריו אלו לתורת הרע הקבלית ראה: דן, רמב"ן.

²⁸⁴ תשב"י, משנת הזוהר חלק א' עמ' רצ"א-רצ"ב.

²⁸⁵ בכך רואה הזוהר את טעותו וחטאו של איוב, שהיה "סר מרע" ולא נתן לסט"א את חלקו, ובכך הביא להתפרצותו של הדמון ולהשתלטותו על הקדושה. ראה ח"ב קפ"א ע"ב – קפ"ב ע"א. וראה תשב"י שם.

אמר סמאל לפני הב"ה רבון כל העולמים על כל אומות העולם נתת לי רשות ועל ישראל אין אתה נותן לי, אמ' לו הרי יש לך רשות עליהם ביום הכפורים אם יש להם חטא, ואם לאו אין לך רשות עליהם, לפי' נותנין לו שוחד ביום הכפורים שלא לבטל את ישראל שלא יקריבו את קרבנם שני גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, גורלו של הב"ה לקרבן עולה וגורלו של עזאזל שעיר חטאת, וכל עונותיהם של ישראל עליו, שני' ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזירה ²⁸⁶.

הזוהר מסתייג בדרך-כלל מהצגת המתנה לסט"א כשוחד ממש, וככלל הוא מעדיף הגדרות אחרות ²⁸⁷. בכמה מקומות הוא תופס את המתנה לסמאל ככופר ²⁸⁸, ביטוי המשמר את הזיקה לאתוס המקראי בכלל, ולכפרת יום הכיפורים בפרט. אולם דווקא במאמרים הדנים בפרשת השעיר לעזאזל מתעמעם מעמדו האלהי של סמאל, והיחס אליו הוא כאל דמון או מזיק שיש להיאבק בו ולנצחו. מכאן שהקרבן איננו שוחד הבא לרצות את הריבון, אלא תחבולה שבה עושה האדם מלחמה כנגד אויבו המר המבקש את נפשו. עניינה של המלחמה הזו פושט צורה ולובש צורה בדרשות השונות שבזוהר. במקום אחד אנו מוצאים שהשטן מתבשם בקרבנותיהם של ישראל ומתוך כך מניח ואינו מקטרג עליהם ²⁸⁹. במקומות אחרים מוצג הקורבן כטכסיס של הסחת-דעת האויב ²⁹⁰, ולעיתים מסביר הזוהר שיש לפעול בעורמה ולתת לסט"א חלק בתוך הקדושה כדי שניתן יהיה להשיג עליו מידה מסוימת של שליטה ²⁹¹.

והנה, גם מן הבחינה הזו משקף סב"מ מפנה נוסף בתולדות יחסו של הזוהר אל סמאל. גם אם לא בקרבן ולא בשעיר עסקינן כאן, אין ספק שהיסוד הפסיכו-מיתי חד הוא: השלמה עם מעמדו הפרמננטי והבלתי מוכרע של הרע, ואחיזתו הבלתי מעורערת במחוזות הקדושה. אך אם סמאל של הזוהר הוא יריב אכזר, שכמידת כוחו כך עומק פגיעתו בקדושה, הרי שבסב"מ הסט"א הוא

²⁸⁶ פרקי דרי אליעזר מ"ה. למעשה, ניתן לזהות מקור קדום עוד יותר שעליו בנויים דברי פרדרי"א הללו: "משל לרועה שהיה מעביר צאנו בנהר בא זאב להתגרות בצאן, רועה שהיה בקי מה עשה נטל תיש גדול ומסרו לו אמר יהא מתגשש בזה עד שנעבור את הנהר ואח"כ אני מביאו, כך בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן אמר לפני הקב"ה רבש"ע עד עכשיו היו אלו עובדים עבודת כוכבים ואתה קורע להם את הים מה עשה הקב"ה מסר לו איוב שהיה מיועצי פרעה דכתיב בו איש תם וישר, אמר לו הנו בידך, אמר הקב"ה עד שהוא מתעסק עם איוב ישראל עולים לים ויורדים ואח"כ אציל את איוב" (שמות-רבה כ"א). אך בעוד שבשמות-רבה מסירתו של איוב הינה טקטיקה של הסחת-דעת האויב, הרי בפרדרי"א הקרבת השעיר לסמאל נושאת אופי פולחני מובהק.

²⁸⁷ רק במקומות בודדים עושה הזוהר שימוש במינוח הזה, ובעיקר ברע"מ. ראה: ח"ג כ"ח ע"א (רע"מ); ר"ג ע"א; רמ"ח ע"א (רע"מ); רנ"ח ע"ב.

²⁸⁸ ראה ח"א קע"ד ע"ב, וכן ח"ג ש"ד ע"א: "והוא חויה בישא לא הויה ציית עד דיתנון ליה כופר בהדיהו".

²⁸⁹ ראה למשל ח"ג ס"ב ע"ב – ס"ג ע"א.

בעל-דין התובע את עלבוננו ונוקם את נקמתו הצודקת. כאן מתגלה לעינינו מיתוס אחר, שבו הרע איננו לגמרי "אנטי-גיבור". במערכה על ההגמוניה בעולם מופיע הרע בתפקיד המלך ליר, כמי שנפגע שלא באשמתו ונדחק מן הבטן ומן הירך אל שולי הדומיננטיות המיסטית, כמי שנעשק מן הנכס הראשוני שלו – טוהר זהותו. יחסו האמביוולנטי של הסבא אל הרע איננו משקף תפיסה תיאולוגית בלבד, אלא מתחדד כאן לכדי עמדה נפשית מיוסרת. מחד עומדת גם בעיניו השאיפה המיסטית לטהר את תחום הקדושה מן הרע, וזהו אף טעמו של האיסור ללמד תורה לנכרים²⁹². אך מאידך ניצבת לא רק ההכרה הפילוסופית במציאותו הבלתי מוכרעת של הרע, אלא גם היחס החומל, האמפתי ובעיקר שאיפת הצדק הקיצוני של הסבא, כעכבה מוסרית בפני הכרעת הרע ונישולו מ"כבשת הרש" שלו – מירך הסוטה ומכל שאר המחוזות בהם נועץ הוא את טלפיו.

התודעה המפוכחת אודות מעמדו האיתן של הרע בעולם מאירה בעיני הסבא את המימד הטראגי העמוק כשהוא מובנה בתוך מערכת היחסים המורכבת בין טוב לרע. אולם מאחר וסמאל המיתי הוא גם עשו המקראי והוא גם אדום ההיסטורי המזוהה עם רומי, הרי שבכך נעוץ גם ההסבר לשנאת ישראל ההיסטורית בכלל – "...ובג"ד כל דבבו לישראל על דא איהו"²⁹³. "ריב ההרים" של הקב"ה עם אבי האומה מתגלם, אם-כן, בגזירה ההיסטורית הבלתי-פתירה – "שמעו הרים את ריב ה' והאתנים מסדי ארץ... כי ריב לה' עם עמו"²⁹⁴. מתוך רגישותו העמוקה של בעל סב"מ להגינות הגורל והגמול הוא מוצא את עצמו במעמד הפרודכסלי של מי שרב את ריבו של הרע בעולם²⁹⁵. מכאן גם נגזרת השקפת העולם הפסימית שלו שאיננה צופה את הכרעתו והכנעתו של הרע, ולא רק מפני שהכנעה כזו איננה אפשרית, אלא – עד כמה שנשמע הדבר מוזר – מפני שהיא איננה מוסרית.

²⁹⁰ "חמא שעתא למיהב ליה חולקא במה דיתעסק ויתפרש מינייהו דישראל כגוונא דא שעיר ברי"ח, שעיר ביומא דכפורי, בגין דאתעסק ביה ושביק להו לישראל במלכיהון" (חייב לייג ע"א), וראה עוד: חייב קפ"ד ע"ב; חייג ק"א ע"ב. רעיון זה של הסחת דעתו של סמאל בנוי, בודאי, על דברי חז"ל הני"ל בשמות-רבה.

²⁹¹ ראה: חייא קלי"ח ע"ב; רמ"ב ע"ב; חייב רל"ז ע"ב.
²⁹² קיי"א ע"ב. מקורה של הלכה זו הוא בבבלי חגיגה י"ג ע"א. האיסור מובא בזוהר גם במקומות אחרים, וראה למשל חייג ע"ג ע"א, אך שם עניינו וטעמו שונה.

²⁹³ קיי"ב ע"א. מיותר לציין עד כמה נקיפת המצפון כלפי אומות העולם וכלפי שנאתם את ישראל היא חריגה ויוצאת דופן בכל קנה-מידה של הגות ימי-הביניים, ובודאי בקנה המידה הזוהרי.
²⁹⁴ מיכה ו' ב'.

5. רעיונות משנה ומוטיבים ספרותיים

בפרק זה אני מבקש להתייחס למספר רעיונות ומוטיבים נוספים בסב"מ, שגם אם אינם עומדים באחד ממוקדיה של היצירה, הריהם משקפים בעיצובם ובדרך הבאתם מגמות אידאיות ואוריינטציות רוחניות. מקוצר היריעה אין בידי למצות את העיון בכל אחד מן הנושאים הללו, ואתמקד בעיקר באיפיונים המיוחדים שלהם, על רקע גלגוליהם הספרותיים – בתוך ספר הזוהר ומחוצה לו. כפי שאראה, תרומתו של העיון בנושאים הללו הוא בתווי הדיוקן העדינים של היצירה, שיש בהם כדי לחזק ולהעשיר את הפרופיל הייחודי של סב"מ ביחס לשכבות האחרות שבזוהר.

(א) לילית חוטפת התינוקות

במהלך עיונו בשאלת מות התינוקות, עולה בדברי הסבא פעמיים חלקה של לילית בעושה התינוקות. בראשונה היא נזכרת בהקשר לרעיון ההמתה המונעת, המוצאת הצדקה למיתתם של תינוקות בחשש שמא תחמצנה הנשמות הללו²⁹⁶:

מה עביד שביק לון לאתעשקא בידא דההיא אמה ודא איהי לילית דכיון דאתייהבו ברשותה חדאת בההוא ינוקא ועשיקת ליה ואפיקת ליה מעלמא כד איהו יניק בתוקפא דאמיה²⁹⁷.

בשנית רומז הסבא ללילית (גם אם אין היא נזכרת בשמה) כשהוא דן בקול הנחש המתערה בקולה של האשה העבריינית:

האי קלא דאתתא כד אתערב ואשתתף בהדי קלא דנחש בשעתא דחייבת ומרשעת נפקת מגו איפה²⁹⁸ ומשטטא בעלמא אי ערעת בהני תרין קלין קלא דנחש וקלא דאתתא ואתתא

²⁹⁵ בשולי הדברים יוער, שהנטייה להזדהות ספרותית עם האנטי-גיבור המיתולוגי, ובעיקר עם דמותו של עשו, ראויה לעיון בפני עצמה. ראה למשל דמותו של עשו בספרו של מאיר שלו "עשו".

²⁹⁶ עניין זה נדון לעיל עמ' 162-164.

²⁹⁷ צ"ו ע"א-ע"ב.

²⁹⁸ על-פי הדפוסים "איבה", ובכת"י וטיקן 606 והן בכת"י בהמ"ל 2076 הנוסח הוא "איפה" (כת"י אוקי C 53 אינו גורס כלל את הביטוי). ונראה שמקורו בזכריה ה' ח': "ויאמר זאת הרשעה וישלך אותה אל תוך האיפה". וראה עוד

אתחממת בהו ואינון בה וכיון דאתחממת מתעבדין רוחא ואגלים בהדה עד דמשטטא ועאל במענא דהאי אתתא והאי ינוקא דילידת כד אתתא ההיא חייבתא פקידת ליה לההוא רוחא דאיהו חבורא בישא קלא דנחש דמכשכשא בה ואיהו מחייכא בינוקא עד דאתת ההיא חייבתא כאתתא דפקידת ברא לאתתא אחרא ומפטפטת ליה וחייכת ליה בפטפוטא עד דתיתי אמיה, כך עבדא האי רוחא וזמנין סגינין דאיהו שליחא דההיא חייבתא וקטלא ליה²⁹⁹.

את דמותה של לילית³⁰⁰ אנו מוצאים כבר בדמונולוגיה השומרית הקדומה, והיא ממלאת תפקיד גם בתרבות הבבלית-אשורית³⁰¹. גם במסורת היהודית יש לה שורשים קדומים, ואף אם מן ההופעה המקראית היחידה של לילית בספר ישעיהו³⁰² קשה לעמוד על עניינה, כבר התרגומים הקדומים העלו את ההקשר הדמונולוגי³⁰³. המקורות התלמודיים מייחסים ללילית תכונות ותפקידים שונים, אם כי היא עדיין איננה ממש דמות אינדיבידואלית³⁰⁴. מן החרסים המגיים מניפור ניתן גם ללמוד שבבבל בתקופת הגאונים נתייחד ללילית תפקיד דמוני בתוך חי המשפחה³⁰⁵. אולם אף לא באחד מן המקומות הללו אין היא הורגת תינוקות. המקור הראשון המקשר את לילית לסוגיה אפלה זו הוא החיבור הימי-ביניימי אלפא-ביתא דבן סירא³⁰⁶, המגולל את קורותיה ומעלליה של לילית, האשה הראשונה שנבראה לאדם מן האדמה. מאחר ונתגרו זה בזו פרח לה לילית והלכה וישבה בתוך הים, וכששגר הקב"ה שלושה מלאכים להחזירה השיבה פניהם ריקם וענתה: "הניחוני שלא נבראתי אלא להחליש התינוקות כשהן משמונה ימים מיום שילד אשלוט בו אם הוא זכר, ואם נקבה מיום ילדותה עד עשרים יום"³⁰⁷.

מתוק לנפש (על אתר) שכתב: "נפקא מגו איפה – כצ"ל, וכן הגיה מהרח"ו ז"ל, כי זאת הרשעה היא טמונה בתוך האיפה כמ"ש בזכריה ס"ה ויאמר זאת הרשעה וישלך אותה אל תוך האיפה וכו'. ונראה לי כי איפה הנז' היא נוקבא דתהומא רבה שהיא בינה דבריה דקליפה, כי שם הוא מקום סמ אל ולילית כנודע". מאידך דווקא הכינוי "איבה" שגור על לשונו של הזוהר במקומות אחרים בהקשר הדמונולוגי.²⁹⁹ קי"א ע"א.

³⁰⁰ על לילית ראה בהרחבה: אברבנאל, חוה ולילית עמ' 25-31 ובהערות שם.
³⁰¹ במיתולוגיה השומרית נזכרת לילית בסביבות שנת 2300 לפנה"ס על-גבי בחותם, ובלוח שומרי של סיפור גלגמש ועץ הערבות היא מתוארת כשדה שמשכנה בתוך גזע עץ ערבות על גדות הפרת. בעקבות המסורת השומרית היא מופיעה גם במיתולוגיה הבבלית-אשורית. על כך ראה: אברבנאל, חוה ולילית עמ' 25-26.
³⁰² ישעיהו ל"ד י"ד: "איים ושעיר על רעהו יקרא אך שם הרגיעה לילית ונמצאה לה מנוח".

³⁰³ השבעים תרגמו "אונוקנטאור", ואילו בוולגטה – "למיה", שתייהן דמויות מפלצתיות מן המיתולוגיה היוונית.
³⁰⁴ אנתולוגיה של המקורות התלמודיים והזוהריים העוסקים בלילית, ראה בספרו של מרגליות, מלאכי עליון עמ' רל"ה-רמ"א.

³⁰⁵ ראה יסיף, בן-סירא עמ' 71.
³⁰⁶ נדפס באוצר מדרשים לאייזנשטיין, ראה שם חלק ראשון עמ' 47. על החיבור הזה ראה: עלי יסיף, בן-סירא עמ' 145-173 (פרקי המחקר). על הדעות השונות בדבר זמנו ומקומו ראה שם עמ' 19-29. כלל העולה מן האמור שם הוא שמדובר בחיבור שנכתב במזרח (בבל או פרס) ושנתחבר לא יאחר מן המאה העשירית. על אגדת לילית שבחיבור זה ראה שם עמ' 63-70.

הנה כי כן, כמו מוטיבים רבים אחרים, גם זה שלפנינו אודות לילית ההורגת תינוקות נשאב אל הזהור מתוך ספרות האגדה היהודית של ראשית ימי-הביניים. אלא שהזהור העשיר את דמותה הדמונית של לילית ושיבץ אותה בתוך תמונת עולמו. בניגוד לסיפור הקדום של א"ב דבן-סירא לפיו לילית פרחה מאדם הראשון בעקבות ההתנגשות ביניהם על עניינים של מעמד, הנראטיב הזהורי יודע על כך שלילית דווקא נזדווגה עם האדם והולידה ממנו שדים, ושהיא פרחה אל מצולות הים רק מתוך עלבונה וקנאתה על שנבראה חוה לה ל"צרה"³⁰⁸. מעתה מזומנת לילית לנקום את נקמתה, בעיקר באחיזתה באדם בעת זיווגו, כשהיא מלבה את אש תאוותו ומולידה ממנו שדים, רוחות רעות, ו"נגעי בני אדם"³⁰⁹. נראה שעל יסוד האזהרה התלמודית שלא יישן אדם בבית יחידי כדי שלא תאחזנו לילית³¹⁰, נתקשרה מעתה נקמתה של לילית באדם להרהורי העבירה ולהזיות האירוטיות שבלילה.

בהקשר זה יש להבין, ככל הנראה, את מוטיב החיוך שנקשר בסב"מ פעמיים לחטיפת התינוקות על ידי לילית³¹¹. החיוך בתינוקות בטרם נטילת נשמתם נזכר גם במקומות נוספים בזהור³¹², אך איננו מופיע במקורות קדם-זהוריים והוא נראה עניין זר ומוזר³¹³. לעומת זאת, את חיוכה של לילית אנו מוצאים בזהור בהקשר האירוטי, והוא בא לעיתים בטרם היא מתנכלת לאדם ומזדווגת עמו או מביאה אותו לידי הוצאת זרע לבטלה³¹⁴. מובן זה של השחוק איננו יתום, ועל כל פנים ניתן לאתר את מקור השראתו, שהרי בכמה מקומות פירשו חז"ל את הפועל המקראי "מצחק" במשמעות אירוטית. כך ביחס ליצחק, עליו צופה אבימלך כשהוא "מצחק את שרה אשתו"³¹⁵, וכך גם ביחס לטענת אשת פוטיפר כנגד יוסף: "בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק ביי"³¹⁶, או

³⁰⁷ ראה אוצר מדרשים שם. סופו של הסיפור הוא בענישתה של לילית על סירובה, שבשל כך מתים בכל יום מאה שדים מבניה. אך מצד שני, כך מסופר, גילתה היא למלאכים את סודו של הקמע להצלת התינוקות.

³⁰⁸ ראה חייג י"ט ע"א. וראה עוד תשבי, משנת הזהור ח"א עמ' ש"ב והפניותיו שם.

³⁰⁹ ראה: ח"א ל"ד ע"ב; נ"ה ע"א; קס"ט ע"ב; ח"ג י"ט ע"א; ע"ז ע"ב - ע"ז ע"א. במקור האחרון את מקומה של לילית תופסת הדמות ה"תאומה" שלה, היא נעמה (וגם לילית נזכרת שם בסמוך), וראה תשבי, משנת-הזהור ח"א עמ' שס"ג.

³¹⁰ בבלי שבת קנ"א ע"ב.

³¹¹ צ"ז ע"ב: "והאיהי פקידת לההוא ינוקא וחדאת ביה וחייכת ביה ותאיבת לההוא בשר עד דלבתר נטיל קודשא בריך הוא נשמתיה והיא לגופא..."; קי"א ע"א: "...ואיהו מחייאא בינוקא עד דאתת ההיא חייבתא..."

³¹² ראה: ח"א י"ט ע"ב; ח"ב רס"ד ע"ב; ח"ג ע"ז ע"א; רל"ד ע"א.

³¹³ ביחס לעצם הביטוי יש להעיר שמצינו בתלמוד הבבלי (מסכת נדה י"ג ע"ב) אזהרה כנגד "המשחקין בתינוקות", אך מעבר לדמיון הלשוני אין לביטוי זה ולא כלום עם המוטיב הזהורי, ובנדאי שאין להבין אותו כלל בהקשר הדמונולוגי (וראה שם). אמנם הזהור מרבה להשתמש בפועל "חייך" במובן של לעג אירוני, וראה למשל: ח"א ק"ל ע"א; רל"ח ע"א; ח"ג כ"ה ע"א; נ"ב ע"א; נ"ד ע"א; ע"א ע"א ועוד. אך לעג זה, לא ברור מה עניינו כאן ביחס לתינוקות.

³¹⁴ החיוך האירוטי מיוחס בדרך כלל ללילית, בין אם היא נזכרת בשמה או שלא בשמה, ומיעוטם של האיזכורים מייחסים חיוך כזה לדמויות דמוניות אחרות כמו נעמה וכדומה. ראה ח"א י"ט ע"ב; נ"ד ע"ב; נ"ה ע"א; ק"ל ע"א; קמ"ח ע"א (ס"ית); ח"ג ע"ז ע"א; רס"ד ע"א-ע"ב.

³¹⁵ בראשית כ"ז ח'.

³¹⁶ בראשית ל"ט י"ז.

אפילו בנוגע לאמור על החוטאים בעגל: "ויקומו לצחק"³¹⁷. מאחר ובכמה מקומות אנו מוצאים את החיוך האירוטי בסמוך לאיזכורה של לילית המחייכת בתינוקות³¹⁸, יש מקום לשער שכאן טמונים שורשיו של המוטיב. הווי אומר, הביטוי הספרותי המקורי תיאר את לילית המצחקת צחוק אירוטי באדם בעת זיווגו, כשהיא שבה לאחר הולדת הבן בחיוכה, שהוא הפעם אירוני וסרקסטי, על מנת לגבות את החוב וליטול את נשמתו של התינוק. החיוך החוזר שבתוך ההתרחשות הדרמטית מרמז באירוניה לעילתה, כששחוק התאוה נהפך לשחוק של מוות וכליה. רק בקטעים הזוהריים המתרחקים והולכים מן הביטוי הספרותי הזה נמצא את החיוך בתינוקות כשהוא עומד לעצמו ואיננו כרוך בחיוך האירוטי הקודם לו.

אם אכן נכוחים דברינו, נמצינו למדים מכאן שוב שסב"מ משקף רובד מאוחר של הזוהר, שבו החיוך בתינוקות איבד כבר את הקשרו האירוטי הקדום³¹⁹. אך לאמיתו של דבר השינוי באופיו המיתי של המוטיב משתקף באופן ממשי עוד יותר. שהרי אם בזוהר, מתנכלת לילית "חייבתא"³²⁰ לאיש בעת זיווגה, הרי שכאן היא נכרכת דווקא אחר האשה, שבעוונותיה קול הנחש נאחז בקולה:

האי קלא דאתתא כד אתערב ואשתתף בהדי קלא דנחש בשעתא דחייבת ומרשעת נפקת מגו איבה ומשטטא בעלמא אי ערעת בהני תרין קלין קלא דנחש וקלא דאתתא ואתתא אתחממת בהו ואינון בה וכיון דאתחממת מתעבדין רוחא ואגלים בהדה עד דמשטטא ועאל במענא דהאי אתתא³²¹.

תפקידה המסורתי של לילית בפיתוי האיש וכיבוש תאוותו להרהורי עבירה משתנה כאן, אם כן, באופן משמעותי³²² ומתרחק עוד יותר מן המוטיב הקדום.

³¹⁷ שמות ל"ב ו'. על כל הנ"ל ראה תוספתא סוטה ו' ו', בראשית-רבה נ"ג ועוד. וראה עוד פירוש רש"י על התורה בראשית כ"ו ח'.

³¹⁸ ראה ח"א י"ט ע"ב; ח"ג ע"ו ע"ב – ע"ז ע"א. וראה גם ח"ב רס"ד ע"א וע"ב. על יסוד המסורת אודות לילית השוחקת בתינוקות, יוחסה מעתה משמעות טראגית גם לשחוקו של התינוק עצמו מתוך שנתו. וראה הפניותיו של מרגליות, מלאכי עליון עמ' רל"ו הערה ה'.

³¹⁹ הכינוי "חייבתא" לילית הוא יחידאי בזוהר, ולדעת שלום הוא חיקוי ל"סמאל הרשע" שבכתבי ר' יצחק הכהן. ראה: שלום, אשמדאי ולילית עמ' 210-211 והערה 33. את הכינוי הזה מצא שלום בקטע עברי שלדעתו יש לייחסו לרמד"ל (שם), וכן הוא מצוי בספר לבנת הספיר (ירושלים תרע"ד) ל"ב ד'. ראה שם עמ' 223 הערה ג'.

³²⁰ קי"א ע"א.

³²¹ נמנעתי מלהגדיר את תפקידה של לילית כאן "לא אירוטי" מאחר שהביטוי "אתחממת בהו ואינון בה" איננו חף מרמזיה מעין זו. ואף על פי כן, כאמור, השינוי במקומה ובתפקידה של לילית במיתוס ה"סבאי" איננו מוטל בעיני בספק.

אך מבלי למעט בערך השינויים שמתחוללים בסב"מ בתפקידה של לילית, בעיני ההבדל החשוב יותר הוא במעמדה. כאן, בסב"מ אנו מוצאים שלילית איננה פועלת אלא ברשותו של הקב"ה, ורק בשל עילה ברורה ומנומקת:

וקודשא בריך הוא חמי דאי יתקיימון בעלמא יבאשון ריחיהון ויחמצון כחומץ דא, לקיט לון זעירין בעוד דיהבי ריחא, מה עביד שביק לון לאתעשקא בידא דההיא אמה ודא איהי לילית.³²³

הקב"ה מניח את התינוק בידי לילית, כדי שלא יבאיש ריחו בעולם הזה. אין ספק שעידונו של המיתוס הדמונולוגי³²⁴ נובע מן המגמה הכללית של הסבא התר אחר כל פשר רציונלי לכאב ולסבל האנושי הסתום. בשני המוקדים בהם נוגע הסבא במיתוס הזה הוא טורח להדגיש את הטעם שבפגיעתה של לילית – אם זו מניעת העתיד האפל או שהיא תולדה הכרחית מעבריינותה של האשה.

ניתן אם-כן, לסכם ולומר שכמו ביחס למסורות אחרות שנידונו במסגרת עבודה זו, גם בזאת עושה סב"מ שימוש בחומרים ספרותיים קדומים, ומעצב אותם בדרך שעולה בקנה אחד עם מגמתו הכללית. מתוך כך חל פיחות באופייה הדמוני והאירוטי של לילית.

ל' התינוקות במתיבתא עלאה דקב"ה

העיסוק בשאלת מות התינוקות מנקז אליו אפיקי פשר שונים בטרם הוא מביע אי-נחת מכולם גם יחד. בתוך היער העבות הזה ניתן להבחין בארגומנטים שגם אם אינם עומדים לעצמם, יש בהם ללא ספק נסיון להקהות את הטרוניה ו"לרכך" את עמדת המוצא הנפשית ביחס להתרחשות הטראגית. כך, בסמוך ובצמוד לגישה המבקשת לראות בסילוק התינוקות מן העולם את גאולתם מן העתיד הכושל הצפון להם, מוסיף הסבא ומעיר:

³²³ צ"ן ע"א.

והפדה, מאי והפדה, פריק לה קב"ה השתא דסלקא ריחא עד לא תחמיץ וסליק לה לרומי

מרומים במתיבתא דיליה³²⁵.

לאמור, אותם עולי-שנים, לא זו בלבד שניצלו מן הקלקול וההחמצה בעולם הזה, אלא שהם צפויים למעמד מיוחס ב"רומי מרומים" – במתיבתא דקב"ה³²⁶.

מהי הטובה הצפונה לתינוקות במתיבתא דקב"ה, ומה מעשיהם שם? יש להניח שהם לומדים תורה מפיו של נותן התורה. ואכן את שורשיו של המוטיב הזה אנו מוצאים בבבלי מסכת עבודה-זרה, שם מפורש ששלוש שעות ביום מלמד הקב"ה בכבודו ובעצמו תינוקות של בית רבן:

ברביעיות מאי עביד? יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה, שנאמר: את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים, למי יורה דעה ולמי יבין שמועה? לגמולי מחלב ולעתיקי משדים. ומעיקרא מאן הוה מיגמר להו? איבעית אימא: מיטטרון...³²⁷.

אכן לא ברור מאליו שהכוונה בזה היא לתינוקות שמתו, אולם פירושו של הביטוי "עתיקי משדים" כמכוון לאותם תינוקות שנעתקו משדי אמותיהם אל מותם, כדברי רש"י על אתר³²⁸, יש לו רגלים. ההבחנה התלמודית בין שעותיו של מטטרון לאלו של הקב"ה בכבודו ובעצמו הניחה את אבן הפינה למוטיב הזוהרי של המתיבתא הכפולה:

...בגין דתריין מתיבתין אית לעילא. מתיבתא דההוא נער מטטרון ומתיבתא עלאה דקב"ה,

ובכל אתר דתנינן מתיבתא עלאה דא דקב"ה, מתיבתא דרקייעא דא מטטרון³²⁹.

³²⁴ הסבא אכן מעדן את המיתוס בכפפות של משי אך איננו מעקר אותו. הוא איננו הופך את לילית למטה בידי זעמו של האל, אלא משמר את אופייה העצמאי, הסטיכי, כשבידיו של האל הזכות העליונה לפרוש על הנשמה את בגדו, או לחילופין להפקיר אותה בידי אותם כוחות דמוניים.

³²⁵ צ"י ע"יב.

³²⁶ על המובן התלמודי של "מתיבתא דרקייעא" ראה גפני, ישיבה ומתיבתא עמ' 29-31.

³²⁷ בבלי עבודה-זרה ג' ע"ב.

³²⁸ רש"י שם ד"ה "גמולי מחלב". יחד עם זאת יש להעיר, כי במקומות אחרים בזוהר מופיעה גם מסורת אגדה אחרת, לפיה התינוקות שעמן לומד הקב"ה הם תינוקות של בית-רבן בעולם הזה, ובכך הוא סומך את כוחם לסבול עולה של תורה. ראה, למשל, ח"יב רס"ט ע"ב, וראה גם זה"י כ"ה ע"ב.

³²⁹ ח"יב רע"ד ע"א (תוספות). אכן בעצם תקפותה של ההבחנה המושגית הזו (בזוהר בכלל) בין "מתיבתא דרקייעא" ל"מתיבתא עלאה" יש לפקפק, מאחר ובדרך-כלל כל אחד משני המונחים הללו מופיע בפני עצמו לעומת "מתיבתא דארעא". אך במקור הזוהרי הנדון ההבחנה מפורשת, ובהקשר זה של רעיון התינוקות במתיבתא יש להיזהר ולדקדק בה, מאחר וכאן חורתה ולידתה.

ממקורות אחרים אנו למדים שבתוך מערכת ההיכלות מקומה של המתיבתא העליונה הוא ב"היכלא תניינא"³³⁰, במקום הקרוי גם "על משכנות הרועים"³³¹. כאן, ביצירה שלפנינו מכנה אותה הסבא "רומי מרומים", וברור מאליו שהוא רומז בכך למסורת האמורה, שהנה גם הוא מכיר אותה. יחד עם זאת, עצם העובדה שאין הוא טורח לבאר את דבריו ולפרטם, מלמדת ככל הנראה שבסביבתו של סב"מ הבחנה מושגית זו כבר מקובלת ומובנת מאליה.

במקורות זוהריים אחדים נושאת המסורת הזו נימה שונה מעט. לעיתים מתקבל הרושם שעלייתם של אותם תינוקות אל הישיבה שלמעלה איננה פיצוי על קוצר ימיהם בעולם, אלא היא-היא המטרה שלשמה ירד הדוד לגנו לערוגת הבושם (כפי שאכן עשויה לקלוט אוזן דרשנית רגישה מן הפסוק)³³². תפנית ברורה בעניין זה ניתן לזהות בחיבור הינוקא המפורסם, שם מנבא רשב"י את הסתלקותו מן העולם של הנער המופלא אל אותה "מתיבתא עלאה", ומסביר - "... דהא קודשא בריך הוא ותיאובתיה דיליה לארחא בתפוחא דא, זכאה חולקיה"³³³. לאמור, בעלייתם של התינוקות לרומי מרומים יש צורך גבוה - הקב"ה תאב להריח בתפוח זה. מסתבר שלפנינו העצמה פואטית של המוטיב, שבאה להאדיר עוד את מעלתם של התינוקות שנקטפו באיבם מן העולם.

והנה, ביטוי כזה, עז ונועז עוד יותר, מצוי לפנינו בסב"מ, בהופעתו האחרת של רעיון המתיבתא בחתימת הדרשה הסבאית:

...תו, והנה דמעת העשוקים, ההוא דמעה דלהון בההוא עלמא דקא מגינין על חייא דתנן אתר אית מתתקנא לון בההוא עלמא דאפילו צדיקים גמורים לא יכלין לקיימא תמן וקב"ה רחים לון ואתדבק בהו ואתקין בהו מתיבתא עלאה דיליה, ועליהו כתיב מפי עוללים ויונקים יסדת עז. ומאי תועלתא עבדין תמן ואמאי סלקין תמן דכתיב למען צורריך להשבית אויב ומתנקם³³⁴.

³³⁰ חייא מ"א ע"א. והשווה גם סדר גן-עדן, בתוך בית-המדרש ח"ג עמ' 134-135. על טיבו של חיבור זה וזיקתו לזוהר ראה: שלום, גדיאל התינוק עמ' 273-275. וראה עוד ליבס, הזוהר - הלכה עמ' 594-595.

³³¹ חייב קצ"י ע"ב. "משכנות הרועים" עצמם הם אותם מחוזות בהם מצויה גם ישיבתו של מטטרון.

³³² ראה למשל חייב רע"ד ע"א (תוספות), והובא גם בזה"ח ל"ו ע"ב.

³³³ קצ"א ע"ב. אכן, מתוך ההקשר הרחב שם נראה שהישיבה העיקרית לסילוקו של הנער נעוצה בפער שבין כוח היצירה המופלא שלו ובין אישיותו הבוסרית שבאה לידי ביטוי בהבעה החצופה והמתייהרת כלפי החברים. על כך ראה ליבס, מיתוס עמ' 199.

³³⁴ קיי"ג ע"ב. למרות אופיו התמציתי והממוקד של עיונו כאן, אי-אפשר שלא להעיר כאן אודות חגזרת הספרותית הקונקרטית מרעיון התינוקות בישיבה של מעלה - היא דמותו של רבי גדיאל התינוק עליו כתב עגנון את המעשה הידוע (כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, אלו ואלו עמ' תט"ז-ת"כ). במקורותיו הקבליים של סיפור זה דן בהרחבה גרשום שלום במאמרו גדיאל התינוק, וראה גם ליבס, קול השופר עמ' 182-183. אלא שאחר כל האמור, מוטיב הנקמה

* הקב"ה מתקן בהם את המתיבתא, וה"עוז"³³⁵ מתייסד בהם – ממש. כאן עולה מעמדם של התינוקות ביותר, והם נוטלים חלק חשוב ומרכזי במיתוס הזוהרי. כמו בעניינים אחרים, גם בהקשר זה נדמה שאנו מעפילים כאן אל פסגת ההבעה הפואטית של הזוהר. אולם מעבר לכך, העובדה שבחלקו הראשון של סב"מ עדיין מופיע הרעיון בגלגולו המוכר, ורק בסופו הוא מתגלה ב"מהדורתו" המפתיעה משקפת שוב את הדינמיקה היצירתית הפנימית התוססת ביצירה שלפנינו³³⁶.

(ג) "תרמוד במדבר"

האגדה על תרמוד³³⁷ במדבר³³⁸ מתארת את מסעו היומי של שלמה אל הרי החושך כדי לדלות תורה מפייהם של "נופל וגלוי עיניים" – הם עזא ועזאל³³⁹. שלמה נישא אל האופל על כנפי נשר, ושם תוך הפעלה מגית של החותמת שבה חקוק שם ה' נפתחים לפניו אוצרות הסוד. דמותו של החכם-מכל מתלכדת בעיני הזוהר עם דמותו האולטימטיבית של המיסטיקאי, וסיפור המסע לתרמוד מביא לידי ביטוי את שאיפותיו הכמוסות לכבוש את הסוד באשר הוא, גם אם הוא נצור בידי כוחות הסט"א. כאן אני מבקש לעמוד על הוריאנט המיוחד של סיפור האגדה שלפנינו, ועל העמדה הרוחנית והמנטלית המשוקעת בו. אכן, רק במקום אחד נוסף מגולל הזוהר את סיפור

בגויים, כפי שהוא מופיע בחתימת סיפורו של עגנון, אין לו מקור ברור – לא אצל ר' יצחק הכהן (שלום שם עמ' 278), לא בסיפור הינוקא שבזוהר (שם עמ' 279) ואף לא בסיפור המובא בסדר גן עדן (שם עמ' 274, והוא בבית המדרש חלק ג' עמ' 136-137). והנה מוטיב זה מופיע במפורש בקטע המצוטט כאן, שכלל הנראה נעלם מעיניו של שלום: "...ומאי תועלתא עבדין תמן ואמאי סלקין תמן דכתיב למען צורריך להשביט אויב ומתנקם" (ולמעשה עוד לפני כן נאמר על התינוקות שהם עומדים בעולם ההוא להיות "מגינים על חייא"). עוד יש להעיר שמוטיב התינוקות שמתו שלא בעיתם, המזומנים בישיבה של צדיקים להעניש את הגויים ולנקום בהם, והעובדה שעניין זה חותם את הדרשה כולה, מעלה את ההשערה שמא אותם תינוקות שאת מר גורלם מבכה כאן הסבא מתו בידי צוררים.

³³⁵ העוז מסמל בזוהר את ספירת התפארת. ראה פרץ, מעלות הזוהר עמ' 35, 86, 160.

³³⁶ עוד בעניין התינוקות בישיבות של מעלה ראה במאמרו של ליבס, הזוהר – הלכה עמ' 588-597.

³³⁷ תדמור היתה ממלכה ארמית קטנה 200 ק"מ ממערב לדורא ארופוס שעל נהר פרת. בדברי-הימים ב' ח' ה' מסופר בהקשר למסע כיבושיו של שלמה: "ויבן את תדמור במדבר". בעוד שהתלמוד הירושלמי שימר בדרך-כלל את השם המקראי, כבר בתלמוד הבבלי מופיע לעיתים שם העיר בחילוף אותיות כ"תרמוד" (ראה למשל: בבלי שבת כ"א ע"ב; ל' ע"א; יבמות י"ז ע"א ועוד). לדעת גרשום שלום בהערותיו לזוהר כאן זהו שינוי מכוון לגנאי – "...כי היחס לתרמוד רע מאד במקורות התלמודיים" (דא-עקא, גם אצל אבסביוס מכונה העיר תרמוד). ואכן, מסורת תלמודית יודעת לספר על כך שבני תדמור היו שותפים בחורבן בית ראשון ובית שני (ראה, למשל, ירושלמי תעניות ס"ט ע"ב, פ"ד ה"ה), ואשר על כן הם חזו שיעתידין ישראל דעבדי יומא טבא כי חרבי תרמוד" (בבלי יבמות י"ז ע"א). ולא נחה דעת חכמים עד שגזרו עליהם: "אין מקבלים גרים מן התרמודים, מאי טעמא לא? משום בנות ירושלים... בשעה שנכנסו עובדי כוכבים הכל נפנו על הכסף וזהב, והם נפנו על בנות ירושלים..." (בבלי יבמות ט"ז ע"א-ע"ב). עוד על תדמור ראה: לוריא, היהודים בסוריה עמ' 201-208; נאמן, גיאוגרפיה תלמודית חלק ב' עמ' 485-489; אשל, ישובי היהודים, עמ' 244-245. אין ספק שעניינה של תרמוד בזוהר כעיר שבה מתכנסות כל הרוחות הרעות בנוי על דמותה התלמודית המושמעת.

³³⁸ קי"ב ע"ב.

³³⁹ לזיהויים של "נופל וגלוי עיניים" עם עזא ועזאל ראה למשל: ח"ג קצ"ד ע"א; ר"ח ע"א. הסבא איננו טורח לעמוד על זהות זו, ושלא כבמקבילה הזוהרית האחרת (ראה להלן) אין הוא מזכיר את עזא ועזאל בשמם. יתכן שבעיני בעל סב"מ הזהות ברורה מאלה, ואם-כן יש לראות את הנוסחה הזו של הסיפור כמאוחרת שבהן.

המסע לתרמוד – בח"ג רל"ג ע"א. השוואה מדוקדקת בין שתי הנוסחאות הללו עשויה להניב מסקנות מאלפות באשר לייחודו ולדרכו של בעל הסיפור שבסב"מ.

אך קודם לכן, יש לזהות את תשתיתו הקדם-זוהרית של סיפור האגדה שלפנינו במדרש קהלת-רבה:

רבי ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק, נשר גדול היה לו לשלמה והיה רוכב עליו והולך לתדמור במדבר ובא בו ביום אחד, הדא הוא דכתיב ויבן את תדמור במדבר³⁴⁰.

אלא שמה שנראה במדרש כעדות הגיוגרפית "שטוחה" מתגבש בזוהר לכדי עלילה עשירה ומורכבת. בסיפור זה, על שתי נוסחאותיו, משוקעת מוטציה רחוקה של האגדה על שלמה ואשמדאי המובאת בתלמוד הבבלי³⁴¹. גם במרכזו של הסיפור הבבלי עומד שלמה המלך היוצא לתור אחר הסוד, ובהקשר זה מדובר על סודה של אבן השמיר. באגדה הבבלית, כמו בזוהר, נאלץ שלמה להתנצח עם כוחות דמוניים (אשמדאי), ולשם כך הוא נעזר בחותמת שמו של הקב"ה. אלא שהסיפור התלמודי איננו ממחר להכתיר את שלמה ולהכריז עליו כמנצח. נהפוך הוא, נראה שהעלילה המתפתלת והמתחבטת משקפת את המתח הבלתי-מוכרע בין האדם לדמון. לעומת זאת, בשתי הנוסחאות הזוהריות משיג שלמה את מבוקשו ללא קושי, כי בעיניו של המספר הזוהרי אכן יש לאל ידו של המיסטיקאי לפלח את החציצה שבין סיטרא דקדושה לסיטרא-אחרא.

שני הסיפורים הזוהריים הם ללא ספק וריאנטים שונים של אותה מסורת נרטיבית. אולם אי-אפשר לטעות בהבדל שבין שתי האוריינטציות הללו. המסורת שבחטיבה המרכזית יודעת מסע יומי רווי מתח וסכנה. ראשית, שלמה נזהר ונוקט באמצעים על-מנת לנטרל את כל ה"רוחין וסטרין אחרנין" שבתרמוד. כיבוש היעד, היינו מקומם של עזא ועזאל ש"לית יכילו לב"ע למיעל תמן, ואפילו עופי שמיא בר בלעם", מתואר כמבצע צבאי נועז, וכהתמודדות **כנגד** הכוחות הדמוניים. לשם כך על הנשר להנמיך עוף ולחפות על רוכבו בכנפו השמאלית, על מנת להקל על המלך את השימוש בחותם הפלאי. את "נופל וגלוי עיניים" רואה הסיפור צורך לכבול בשלשלאות כדי למתן את עוצמת הסיכון שהם צופנים למלך. שלמה נאבק כאן בסט"א בנחישות ובתושיה

³⁴⁰ קהלת-רבה ב'.

רבה ומציל מפיו את אוצרות הסוד שבידו. באגדה ה"סבאית", לעומת זאת, המלך איננו יוצא לדרכו בטרם באה לידו "איגרת העלים", ורק כאשר הוא מריח בהם³⁴² - "הוה ידע דתרווייהו נופל וגלוי עיניים בעאן לאודעא ליה מלין". ביציאתו לדרך הוא נענה, למעשה, לקריאתם המוצפנת של עזא ועזאל המבקשים להמתיק עמו סוד. טיסתו אל תרמוד נטולה חששות וסכנות, והאתגר היחיד שעומד בפניו הוא זיהוי המקום³⁴³. אין כאן מתח ולא מאבק, לא התלבטות ולא התנגשות, ודומה שולל דעתנו הקדומה על טיבם של עזא ועזאל לא ניתן היה לנחש שמדובר במגע עם הדמון. באחת, סיפורנו איננו מעמת את שלמה עם הסט"א, אלא מתאר אותו בחבירתו אליו לשם קניית סודותיו.

יחסו המורכב של ספר הזוהר אל הרע נדון כבר למעלה. כאן נוסיף ונדגיש את המשקל המיוחד שיש בעיני הזוהר לדליית הידע המיסטי ממקומות מושבו של הסט"א, יחד עם ערנותו לסיכון הכרוך בחתירה הפרובלמטית אל אותם מחוזות. כך, למשל, בסיפור על מלקט העשבים³⁴⁴ הנכרי הנושא באמתחתו מסורת אוטורית של פרקטיקה מגית-תיאורגית, והנקרה בדרכם של בני החבורה. הללו, אף שמוצאים עניין רב בחכמה המזרחית, שומרים על עמדה מסויגת ויחס מורכב ומתוח כלפיה³⁴⁵. כיוצא בזה, בסיפור על ההלך מן המדבר³⁴⁶ עולה וצפה התפיסה הזוהרית לפיה אין דברי התורה מתיישבים אלא במקומו של הרע³⁴⁷, אך מיד בסמוך הוא שב ומדגיש את החובה וההכרח להכניע את הרע. גם האופן שבו תופס הזוהר את ירידת אברהם למצרים בפרשת לך-לך רווי מתח דיאלקטי. מן הבחינה הזו נוכל לקבוע שעיצובו הסבאי של סיפור המסע לתרמוד משקף שינוי בעל משמעות ביחס של בני חבורת הזוהר אל הרע. גם הסבא, כשלמה, איננו רואה ברע כח מאיים, אלא גורם ידידותי המשתף אותו בסודותיו. עמדה נפשית כה אינטימית וחסרת עכבות אל הרע, ולו רק כמקור של ידע מיסטי, יש בה כדי להנהיר, כאמור, את שורשיה של הקנאה המוזרה לעלבוננו של הסטרא-אחרא העשוק. מעבר לכך, היא נותנת בידינו אמת-מידה חשובה להעריך את מקומו ורוחו של סב"מ בתוך הספרות הזוהרית.

³⁴¹ בבלי גיטין ס"ח ע"ב.

³⁴² מוטיב ה"טרפין" שמביא הנשר לשלמה מזכיר את עלה הזית הטרף שבפי היונה המבשרת לנח על יבושת המים. השימוש במוטיב המקראי הזה בא אולי לבטא את תחושתו של שלמה ואת כמיהתו אל אופקים מיסטיים רחבים (כמו אל תרמוד במדבר), שמחוץ לסד-תיבתו.

³⁴³ אכן, עניינו של החותם בהקשר זה איננו ברור, ונראה שזהו סרך מגלגולו הקודם של הסיפור, אך כאן הוא חסר משמעות.

³⁴⁴ ח"ב פי ע"א-ע"ב.

³⁴⁵ יש לשים לב, למשל, לתקשורת הדיסקורסיבית הדלה בין הנכרי לבני החבורה. ואף שרי יוסי מביע הערכה חד-משמעית לסודותיו של הנכרי, אין לו שיג ושיח עמו כלל.

³⁴⁶ ח"ב קפ"ג ע"ב - קפ"ז ע"ב.

³⁴⁷ פרופ' י. ליבס העירני שאת המדבר כאן יתכן שיש לראות כמייצג את שלוות הטבע (וכך הוא באמת בספרות נזירות המדבר הנוצרית), ולאו דווקא את מקומו של הסט"א.

רבה ומציל מפיו את אוצרות הסוד שבידו. באגדה ה"סבאית", לעומת זאת, המלך איננו יוצא לדרכו בטרם באה לידו "איגרת העלים", ורק כאשר הוא מריח בהם³⁴² - "הוה ידע דתרווייהו נופל וגלוי עיניים בעאן לאודעא ליה מלין". ביציאתו לדרך הוא נענה, למעשה, לקריאתם המוצפנת של עזא ועזאל המבקשים להמתיק עמו סוד. טיסתו אל תרמוד נטולה חששות וסכנות, והאתגר היחיד שעומד בפניו הוא זיהוי המקום³⁴³. אין כאן מתח ולא מאבק, לא התלבטות ולא התנגשות, ודומה שלולא דעתנו הקדומה על טיבם של עזא ועזאל לא ניתן היה לנחש שמדובר במגע עם הדמון. באחת, סיפורנו איננו מעמת את שלמה עם הסט"א, אלא מתאר אותו בחבירתו אליו לשם קניית סודותיו.

יחסו המורכב של ספר הזוהר אל הרע נדון כבר למעלה. כאן נוסיף ונדגיש את המשקל המיוחד שיש בעיני הזוהר לדליית הידע המיסטי ממקומות מושבו של הסט"א, יחד עם ערנותו לסיכון הכרוך בחתירה הפרובלמטית אל אותם מחוזות. כך, למשל, בסיפור על מלקט העשבים³⁴⁴ הנכרי הנושא באמתחתו מסורת אזוטריה של פרקטיקה מגית-תיאורגית, והנקרה בדרכם של בני החבורה. הללו, אף שמוצאים עניין רב בחכמה המזרחית, שומרים על עמדה מסויגת ויחס מורכב ומתוח כלפיה³⁴⁵. כיוצא בזה, בסיפור על ההלך מן המדבר³⁴⁶ עולה וצפה התפיסה הזוהרית לפיה אין דברי התורה מתיישבים אלא במקומו של הרע³⁴⁷, אך מיד בסמוך הוא שב ומדגיש את החובה וההכרח להכניע את הרע. גם האופן שבו תופס הזוהר את ירידת אברהם למצרים בפרשת לך-לך רווי מתח דיאלקטי. מן הבחינה הזו נוכל לקבוע שעיצובו הסבאי של סיפור המסע לתרמוד משקף שינוי בעל משמעות ביחס של בני חבורת הזוהר אל הרע. גם הסבא, כשלמה, איננו רואה ברע כח מאיים, אלא גורם ידידותי המשתף אותו בסודותיו. עמדה נפשית כה אינטימית וחסרת עכבות אל הרע, ולו רק כמקור של ידע מיסטי, יש בה כדי להנהיר, כאמור, את שורשיה של הקנאה המוזרה לעלבונם של הסטרא-אחרא העשוק. מעבר לכך, היא נותנת בידינו אמת-מידה חשובה להעריך את מקומו ורוחו של סב"מ בתוך הספרות הזוהרית.

³⁴¹ בבלי גיטין ס"ח ע"ב.

³⁴² מוטיב ה"טרפין" שמביא הנשר לשלמה מזכיר את עלה הזית הטרף שבפי היונה המבשרת לנח על יבושת המים. השימוש במוטיב המקראי הזה בא אולי לבטא את תחושתו של שלמה ואת כמיהתו אל אופקים מיסטיים רחבים (כמו אל תרמוד במדבר), שמחוץ לסד-תיבתו.

³⁴³ אכן, עניינו של החותם בהקשר זה איננו ברור, ונראה שזהו סרך מגלגולו הקודם של הסיפור, אך כאן הוא חסר משמעות.

³⁴⁴ ח"ב פי ע"א-ע"ב.

³⁴⁵ יש לשים לב, למשל, לתקשורת הדיסקורסיבית הדלה בין הנכרי לבני החבורה. ואף שרי יוסי מביע הערכה חד-משמעית לסודותיו של הנכרי, אין לו שיג ושיח עמו כלל.

³⁴⁶ ח"ב קפ"ג ע"ב - קפ"ז ע"ב.

³⁴⁷ פרופ' י. ליבס העירני שאת המדבר כאן יתכן שיש לראות כמייצג את שלוות הטבע (וכך הוא באמת בספרות נזירות המדבר הנוצרית), ולאו דווקא את מקומו של הסט"א.

*(ד) קול האשה וקול הנחש

את פגיעתו הנוקמת של הסט"א באשה החוטאת מתאר הסבא כהזדווגות של קול הנחש בקול האשה:

האי קלא דאיתתא דיכלא קלא דחויא לאתחדא בה ככלבא בכלבא...³⁴⁸.

הדימוי שבו עושה הדרשן שימוש נשען על מוטיבים קדומים, אלא שכדרכו הוא מעבד אותם בדרך אשר מביאה לידי ביטוי את עמדותיו הייחודיות בשאלות שעומדות עברו על הפרק.

שורשיו של השדה הסימבולי הזה הוא בסיפור המקראי על החטא הקדמון של האדם ואשתו בגן עדן. כידוע, עונשו של הנחש היה: "על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חייך". במדרש הקדום אנו מוצאים מגמה המבקשת להעצים את העונש ולמצות את הנקמה במסית:

אמר רשב"ל בשעה שאמר הקב"ה לנחש על גחונך תלך ירדו מלאכי השרת וקצצו ידיו ורגליו, והלך קולו מסוף העולם ועד סופו...³⁴⁹.

מבעד לביטוי המדרשי ניתן לחוש בדופק החיים העממי המחולל אותו – דחף הנקמה וההשתוקקות לזעקת הסבל של מי שבעטיו לקתה האנושות לעולמי עד. במקום אחר דן המדרש את הנחש לפשיטת עורו:

ר' אליעזר אומר מן העור שהפשיט הנחש, עשה הקב"ה כתנות כבוד לו ולעזרו, שנאמר ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם...³⁵⁰.

³⁴⁸ קיי עייב.

³⁴⁹ קהלת-רבה י'.

³⁵⁰ מדרש תהלים צ"ב.

נראה שלמגמה דרשנית זו יש לצרף את המסופר במדרש המאוחר על עונשו של הנחש - " וקצץ רגליו של נחש ופקד עליו להיות מפשיט את עורו"³⁵¹.

והנה, באותו חיבור במקום אחר נזכר שוב קול הנחש, והפעם ביחד עם קולות אחרים שיוצאים "מסוף עולם ועד סופו":

ששה קולן יוצא מסוף העולם ועד סופו ובשעה שהנחש נפשט ובשעה שהולד יוצא מן הגוף³⁵².

כמאמרים רבים בפרקי דרבי אליעזר, גם מאמר זה מצא את גלגולו במאמר זוהרי השייך לחטיבה המרכזית של הזוהר:

ותא חזי תלת קלין אינון דלא אתאבידו לעלמין בר קלין דאורייתא וצלותא דאלין סלקין לעילא ובקעין רקיעין, אבל קלין אחרנין אינון דלא סלקין לא אתאבידו ואינון תלת, קול חיה בשעתא דאיהי על קלביטא ההוא קלא משטטא ואזלא באוירא מסייפי עלמא עד סייפי עלמא, קול דבר נש בשעתא דנפיק נשמתיה מגופיה ההוא קלא משטטא ואזלא באוירא מסייפי עלמא עד סייפי עלמא, קול נחש בשעתא דפשיט משכיה ההוא קלא משטטא באוירא ואזלא מסייפי עלמא עד סייפי עלמא³⁵³.

קול הולד היוצא מן הגוף הוחלף כאן בקול היולדת ("קול חיה")³⁵⁴, וכך מוצאים אנו כאן לראשונה את קול האשה היולדת ואת קול הנחש בשכנות מדרשית, זה בצד זה.

³⁵¹ פרקי דרבי אליעזר י"ד.

³⁵² פרקי דרבי אליעזר ל"ג. אמנם בספרות התלמודית מצויים מאמרים קדומים יותר המונים את אותם שקולם יוצא מסוף העולם ועד סופו, אך אלה אינם נוגעים לענייננו, מאחר וקול הנחש איננו ביניהם. ראה בבלי יומא כ' ע"ב: "שלוש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו, קול גלגל חמה, קול המונה של עיר וקול נשמה כשיוצאת מן הגוף". ובבר"ר ו' נמנו בכלל זה גם היום והגשמים והנפש.

³⁵³ ח"ג קס"ח ע"ב.

³⁵⁴ על כך העיר כבר שלום בספר הזוהר שלו על אתר. ואכן הברייתא המונה את הקולות בבבלי יומא כ' ע"ב מוסיפה: "ויש אומרים אף לידה", מה שיכול להתפרש כמובן לתרי אנפי, ולא ברור אם הכוונה היא לקול הולד או לקול היולדת.

לכאורה, מה שהוסיף בעל סב"מ למוטיב שכבר נתגבש במקור הזוהרי האחרון איננו אלא ה"זיווג" של שני הקולות הללו זה בזה "ככלבא בכלבתא". אולם למעשה נעוץ בעיבוד זה מהפך של ממש ביחס לקול הנחש. כדי לעמוד אל-נכון על השינוי, יש לתת את הדעת להשראה התלמודית הנוספת של מוטיב הזיווג בין הנחש והאשה – היא המסורת המדרשית על נחש הקדמוני שבא על חוה והטיל בה זוהמא³⁵⁵. מסורת זו מתמקדת, כמובן, בחטאה של האשה ובהשלכות הקטסטרופליות של החטא לדורי-דורות. והנה, המזיגה הספרותית שמזג כאן הסבא בין מוטיב זעקת הנחש לרעיון הקללה שנתקללה האשה בזוהמתו מבטא הלך-רוח מהופך לחלוטין מזה שהביעו חז"ל ביחס לנחש. אם במקורות התלמודיים שהובאו למעלה על צווחת הנחש משתקפת המיית-הלב המבקשת נקמה מאת המסית הקדמון, הרי שבסב"מ זעקה זו עצמה הופכת להיות חרב פיפיות. ואם במסורת הקדומה עינויו וסבלו של הנחש הם מקור לנחמה ולסיפוק, את הסבא הם מקוממים ומעוררים בלבם דווקא רגש של חמלה. הנה כי כן, כשם שהוא תובע את עלבוננו של עשו, הריהו מגלה הזדהות עם נאקתו של הנחש, וכשם שסמאל נוקם ופוגע בירך, כך נוקם הנחש את נקמתו בקולו אשר מזדווג עם קול האשה. הרגישות לסבל ולכאב, כמו גם דרישת הצדק הבלתי מתפשרת מביאים את בעל הדרשה שלפנינו גם בנקודה זו להבעה אמפתית אל הרע ואל סמליו המדרשיים המובהקים.

ושוב עדים אנו כאן לדרך שבה מעצב הדרשן של סב"מ חומרים קדומים באופן שמביא לידי ביטוי הלך-נפש שונה ואף הפוך בתכלית למגמות המקוריות המשוקעות בהם.

ה) המגיה האסטרלית

אחת הפעמים הבודדות בהן הסבא נראה כחורג מענייניה המרכזיים של המסה היא בדרשת ריב ה' השני³⁵⁶, כשהוא דורש את האזכור הנוסף של הריב בפסוק כמכוון לריב של הקב"ה כנגד האובייקטים האסטרליים שמשמשים את ישראל בפעילותם המגית, היינו הכוכבים והמזלות שבשמים:

³⁵⁵ בבלי שבת קמ"ה ע"ב.
³⁵⁶ פרק כ"ג.

ריב דכתיב קום ריב את ההרים מאי איהו, אלא אינון טורין דלתתא, אמאי ריב דא בגין דבהו תליא כל חובא דעבדין ישראל לגבי אבוהון דבשמיא, מאי טעמא בגין דישראל הוו ידעין שמושא דכל מלאכין עלאין דבשמיא ולא אניס להו אפילו שמא דחד מנייהו, וכל שמושא דלהון, ובתרין סטרין הוי טעאן אבתרייהו, חד דהוו ידעין לאמשכא חילא דלהון דככביא ומזלי בארעא, וחד דהוו ידעי לאומאה לון בכל מה דאצטריכו ועל דא בעא קודשא בריך הוא למעבד בהו ריב ודינא, וכיון דבהון להוי ריב ודינא כל שלשולא נפל דהא לא יהוי ביה תועלתא³⁵⁷.

עקבותיה ההיסטוריים של הפרקטיקה האסטרלית ניכרים כבר בספרות ההרמטית שנתחברה במאות הראשונות לספה"נ, ושזכתה לפריחה ולהשפעה רבה במאות התשיעית והעשירית בחוגי הצאביים בחרן. גם בפילוסופיה הניאופלטונית היא הטילה עוגן, והחל מן המאה התשיעית היא החלה לחלחל אל תוך המסורת הדתית המוסלמית³⁵⁸. בהגות היהודית אנו מוצאים את עקבותיה של האמונה במגיה אסטרלית החל מן המאה השתים-עשרה במשנתם של רבי אברהם אבן עזרא ורבי יהודה הלוי³⁵⁹.

כשם שהעניין עורר כעס והתנגדות עם הופעתו בסביבה הנוצרית, כך הוא עורר פולמוס גם בקרב הרציונליסטים היהודים שחלקם ראו בו לא רק שטות והבל אלא סכנה גדולה לאמונה המונותאיסטית בכלל. כבר רבי אברהם בר חייא, בן דורם של ראב"ע וריה"ל, האשים את העוסקים בפרקטיקות האסטרליות בכך שהם "מקטרים לכוכב ההוא או מקריבין לפניו דברים שהם ראויים להקריב לו בעת היא לדעתם"³⁶⁰. גם הרמב"ם, הן בכתביו ההלכתיים והן במורה נבוכים, בא חשבון עם התפיסות הללו ושלל אותן מכל וכל, כשם ששלל את הכישוף בכלל³⁶¹. בחוגי המקובלים, לעומת זאת, התקבל הרעיון והופנם באופן טבעי, גם אם בשלב מאוחר יחסית. על כל פנים, במחצית השנייה של המאה השלש עשרה ניתן כבר להבחין באלמנט האסטרלי בתוך המארג האידאולוגי המגי של הקבלה.

³⁵⁷ קייב ע"א.

³⁵⁸ על שורשיה של המגיה האסטרלית בעת העתיקה וגלגוליה בימי הביניים, ראה: אידל, גולם עמ' 258-270; שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה עמ' 11-21 ובהפניות שם.

³⁵⁹ ראה שוורץ, שם עמ' 4-91.

³⁶⁰ ראה אגרת ר' אברהם בר חייא הנשיא שכתב לר' יהודה בר ברזילי על שאלה בכלדיים, המובאת על-ידי שוורץ בספרו אסטרולוגיה ומגיה עמ' 24-25.

³⁶¹ ראה שוורץ שם עמ' 92-121 והפניותיו שם בעמ' 92-93 הערה 1.

כדי לאפיין את גישת סב"מ בסוגיה על רקע גישות אחרות בהגות היהודית של ימי-הביניים, אנסה לשרטט כאן סקיצה כללית³⁶² של העמדות השונות בנושא, סביב המאות י"ג-י"ד. מן הקצה האחד נוכל לסמן את עמדת הרמב"ם שהדגיש בדברי הפולמוס שלו שהשימוש בטליסמאות על מנת להוריד את ה"רוחניות" הינו אסור מפני שבשקר יסודו:

ממה שאתה צריך לדעת, כי הפילוסופים השלמים אינם מאמינים בטלאסם, אלא לועגים להם ולאותם החושבים שיש השפעה, וביאור זה יאריך, אבל אמרתי את זאת מפני שאני יודע שרוב בני אדם ואולי כולם נפתים אחריהם פתיות גדולה מאד ואפילו טובים וחסידיים מאנשי תורתנו חושבים שהם דברים נכונים, אלא שהם אסורים מטעם התורה בלבד, ואינם יודעים שהם דברים בטלים ושקריים, הזהירה התורה עליהם כדרך שהזהירה על השקר³⁶³.

מן העבר השני, הגיעה האמונה בכוחה של המגיה האסטרלית לידי בשלות בכתביו של רבי משה בן נחמן, גם אם בהסתייגות נחרצת משימוש שאיננו מבוקר, ולמרות שגם לדעתו פרקטיקות מסויימות אסורות באיסור תורה³⁶⁴. בפירושו על התורה משמשת אותו תורה זו, כשהיא מתמזגת לעיתים עם תפיסותיו התאוסופיות והתאורגיות, כדי להסביר את חטא העגל³⁶⁵, את ענייני שעיר המשתלח³⁶⁶ ופרה אדומה³⁶⁷ ואת איסור הכישוף³⁶⁸. בכל הסוגיות הללו עומד הרמב"ן בתוקף על ההבחנה בין התועלת הפרקטית שיש לדעתו בטכניקות הללו ובין השימוש הפסול בהן שאותו אסרה התורה. על אותה עמדה עקרונית שב הרמב"ן גם בדרשת "תורת ה' תמימה", תוך שהוא מדגיש את קדמוניותה של החכמה הזאת:

ובאותן הזמנים הקדמונים, כגון ימים של משה רבינו ע"ה, היו נודעים לכל, כי החכמות באותו הדור היו כלן רוחניות כגון עניני השדים והמכשפים ומיני הקטורות למלאכת השמים כי אפילו בין הפילוסופים כתוב בס' אלטלסמ"ש שמביאים בצורות רוח ודיבור. וכאשר

³⁶² מקוצר היריעה, לא ניתן כאן לרדת לפירוט הראוי בנושא זה. לעיון רחב ומעמיק במעמדה של האסטרולוגיה בהגות היהודית של ימי-הביניים ראה בספרו הנזכר של שוורץ.

³⁶³ פירוש המשנה לרמב"ם עבודה-זרה ד' ז'.

³⁶⁴ על תפיסתו המגית של הרמב"ן ראה: שטרן, אסטרולוגיה; שוורץ, שם עמ' 128-140.

³⁶⁵ רמב"ן עה"ת, שמות ל"ב א'. וראה גם דרשת "תורת ה' תמימה" בתוך: כתבי הרמב"ן חלק א' עמ' קע"א-קע"ב.

³⁶⁶ רמב"ן עה"ת ויקרא ט"ז ח'.

³⁶⁷ שם. בדבריו אלו של הרמב"ן מודגש היסוד המשותף לשעיר המשתלח ולפרה אדומה. עוד על פירושו של הרמב"ן למצוות פרה אדומה ועל פירושי פירושו ראה: חנוך, הרמב"ן עמ' 414 ואילך.

קמו היונים, והם עם חדש שלא נחלו חכמה כאשר ביאר בעל ס' הכוזרי, קם האיש הידוע ולא האמין רק במורגש וחפש חכמות מורגשות והכחיש הרוחניות, ואמר שענין השדים ומעשה הכשפים אפס ואין פעולה בעולם רק לטבעים, ודבר ידוע ומפורסם שאינם כן.³⁶⁹

ביקורת ישירה ובוטה על עמדתו הרציונליסטית של הרמב"ם באה גם מכיוון תלמידו המובהק של הרמב"ן ר' שלמה בן אדרת, שדן בנושא במסגרת מסע החרם שלו על החכמות החיצוניות.³⁷⁰ מן העבר השני, "החזית השכלתנית" התבססה גם היא, הן בספרד והן בפרובנס.³⁷¹ בין שתי הגישות הקוטביות הסתמנו כמה מגמות-ביניים. ביניהן יש לציין את דעתם של כמה חכמים שלא האמינו בכוחה של המגיה האסטרלית כשלעצמה, אך לא התעלמו מהצלחותיה ותרצו אותן בהסברים פסיכולוגיסטיים.³⁷² מכיוון אחר, היו שהצהירו אמונים לתורות הללו, אך הפקיעו את עם-ישראל מן החוקיות האסטרלית, ברוח מאמר חכמים: "אין מזל לישראל".³⁷³ גם בקרב המחייבים וגם אצל השוללים ניתן לחוש בנימות משתנות המשקפות מידה שונה של הערכה, או לחילופין של חומרה, ביחס לעניין.

בספר הזוהר אנו מוצאים גישה מסוייגת ביחס לטכניקות האסטרליות.³⁷⁴ במקום אחד הוא מייחס את החכמה הזו ליתרו - "דלא הוה פולחנא וממנא ושמשא וככבא דשליט על שולטניה דלא הוה ידע פולחנא דאתחזי ליה וההוא שימושא דיליה".³⁷⁵ אולם באופן בהיר יותר חושף הזוהר את עמדתו בפי בן החבורה רבי אבא, כשהוא מחווה את דעתו על ספר החכמה של בני קדם שהובא לפניו, ושהוא אכן מוצא בו את "כל אינון עובדין ופולחנין דככביא ומזלי, ומלי דאצטריכו לון, והאיך רעותא לאתכוונא בהו, בגין לאמשכא לון לגבייהו". תגובתו של רבי אבא, שהיא מעתה גם עמדתו הרשמית של המספר הזוהרי, מאלפת ביותר:

³⁶⁸ רמב"ן עה"ת, דברים י"ח ט'.
³⁶⁹ דרשת "תורת ה' תמימה", בתוך: כתבי הרמב"ן עמ' קמ"ז. בכינוי "האיש הידוע" מתכוון הרמב"ן כמובן לאריסטו.
³⁷⁰ שו"ת הרשב"א א' תי"ד. וראה גם מנחת קנאות פרק כ"א. על תשובה זו ועל הפולמוס בכלל ראה: שצמילר, צורת אריה עמ' 397-398.
³⁷¹ בין האוחזים בעמדת הרמב"ם יש לציין את ר' מנחם המאירי ור' דוד הכוכבי בפרובנס ואת ר' יצחק פולקר בספרד.
³⁷² על הויכוח בפרובנס ובספרד ראה בהרחבה בספרו הנ"ל של שוורץ עמ' 219-290.
³⁷³ ראה: פירוש רלב"ג לשמואל א' ט"ו כ"ג, ושם להלן י"ט י"ג; ידעיה הפניני ב"כתב התנצלות", נדפס בתוך שו"ת הרשב"א חלק א' סימן תי"ח.
³⁷⁴ ראה למשל בשו"ת זכרון יהודה לר' יהודה בן הרא"ש סימן צ"א, ובספר צדה לדרך לתלמידו ר' מנחם בן זרח ס"ג ע"ב. על האסטרולוגיה במשנתו של ר' מנחם זה ראה: שוורץ, בין שמרנות עמ' 159-163.
³⁷⁵ על המאגיה בכלל בספר הזוהר ראה: כהן-אלור, המאגיה והכישוף. ביחס למגיה האסטרלית ראה שם עמ' 253-260.

בני, קריבא דא למלין דאורייתא, אבל אית לכו לאתרחקא מאינון ספרין, בגין דלא יסטי ליביכו לאלין פולחנין, ולכל אינון סטריין דקאמר הכא, דילמא ח"ו תסטון מבתר פולחנא דקב"ה. דהא כל ספרים אלין אטעיין לון לבני נשא, בגין דבני קדם חכימין הוו וירותא דחכמתא דא ירתו מאברהם ולבתר אתמשכו בההיא חכמה לכמה סטריין. אבל זרעא דיצחק חולקא דיעקב לאו הכי, דכתיב ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, דא חולקא קדישא דמהימנותא דאתדבק ביה אברהם בגיני כך בעי ליה לב"נ לאתמשכא בתר קב"ה ולאתדבק ביה תדיר, דכתיב ובו תדבק³⁷⁶.

הזוהר, אם כן, נוקט עמדה מתונה ושקולה. מצד אחד הוא איננו שולל את היעילות של הפרקטיקות הללו, ואף רואה בהן דרך נורמטיבית הקרובה לדרך התורה, שגם היא ירושת אברהם. אך למרות זאת יש לדחות אותה, לדעתו, מפני עבודת האלהים הצרופה.

והנה, דעתו של בעל סב"מ בעניין זה שונה בתכלית. בתקיפות ובחריפות הוא שולל את הלגיטימיות של העיסוק המגי-האסטרלי, כשהוא מוצא בכך עילה ל"ריב" של הקב"ה עם עמו. בדבריו גם ניכרת בקיאות בטכניקה המגית, והוא יודע להבחין ("בתרין סטריין") בין עצם היכולת למשוך את הכוחות האסטרליים ובין הכח להשביע³⁷⁷ ולנצל אותם לכל צורך. אולם מעבר לכך נוקט כאן הסבא עמדה יוצאת דופן גם בהערכת הפרקטיקה כשלעצמה. כי הנה, על אף שהוא נותן אמון ללא ספק בידע התיאורטי והמעשי המונח ביסודה, אכזבה עמוקה צפויה לדעתו לכל מי שתולה בה את יהבו: " וכיון דבהון להוי ריב ודינא כל שלשולא נפל דהא לא יהוי ביה תועלתא". הווי אומר, ההסתייגות, הכעס והריב של הקב"ה מן העיסוק במשיכה ובהשבעה הם עצמם המקלות שבגללי ההליך המגי-אסטרלי, ועל-כן הוא לא יצלת. באופן תיאורטי מדובר, אם-כן, באמיתות שיש בהן ממש, אלא שמאחר ואינם לרצונו של האל לא תהיה בהן תועלת. נמצינו למדים שגם אם להלכה נוקט בעל סב"מ בנקודה זו עמדה קבלית מסורתית, הרי שלמעשה הוא סבור, ממש כמו הרמב"ם, שהעיסוק בפרקטיקה הזאת הוא לא רק אסור אלא גם חסר-ערך.

³⁷⁵ ח"יב ס"יט ע"יא.

³⁷⁶ ח"יא צ"יט ע"ב.

³⁷⁷ דוגמא להשבעה כזו מן המאה ה-12 מצויה בספר תכלית החכם (גאיה אלחכים), המובא על-ידי שוורץ בספרו אסטרולוגיה ומגיה עמ' 38.

על שום מה ולמה דווקא בסב"מ מתגלה קירבה מפתיעה כזו לגישה הרציונליסטית? ובכלל, האם רק באקראי, מתוך ההקשר הדרשני גרידא, מוצא הסבא את עצמו עוסק ב"ריב" הזה? האם אין לו ולא כלום עם השקפותיו הכלליות, כפי שהן באות לידי ביטוי על פני מרחבי הנאום הדרשני? נראה לי שאת המניע להתנגדות הלוחמנית למגיה האסטרלית יש להבין אכן בהקשר הרחב, והוא משתלב היטב עם המגמה התיאולוגית של הדרשה. החיפוש הנואש אחר פשר העושק והעוול בעולם נובע מתוך אוריינטציה עמוקה של חתירה לצדק, ועל כן נדחים במהלך הדרשה פתרונות שונים שאינם הולמים ואינם מגלמים במהותם את עקרון הצדק. מי שרעיון הטיקלא איננו מניח את רוחו, ומי שלא מוכן להתפשר תיאולוגית עם האלמנט המיתי השרירותי שבו, בודאי לא יסכין גם להליך המגי כגורם דומיננטי בקביעת הגורל האנושי. הדברים הבוטים והמפתיעים שמטיח כאן הסבא במגיקונים האסטרליים, אם-כן, עולים בקנה אחד עם הטמפרמנט האגרסיבי ומתמזגים במסה האידיאולוגית השוללת שלילה תיאולוגית את תקפותה – למעשה - של המגיה האסטרלית.

6. היבטים נורמטיביים – הלכה ונוהג

הזוהר איננו ספר הלכה, ועל-כן ההלכה איננה עומדת במוקד עיוניו³⁷⁸. יחד עם זאת העולם הזוהרי הוא הרמוניסטי, וההשלכות הנורמטיביות של תפיסות-העולם המובעות בספר הן חלק אורגני וחיוני מתמונת העולם הכוללת שלו. למעשה, חותמו של הזוהר על ההלכה ועל תולדותיה איננו מוטל בספק³⁷⁹, וגם ביצירה הזוהרית שלפנינו, בסב"מ, באה לידי ביטוי תרומה זו לתולדותיה של ההלכה³⁸⁰. בדרשתו מתייחס הסבא להלכות תלמודיות שונות, וכדרכו הזוהרית הוא מדגיש את חשיבותן ואת משמען הפנימי. מאידך, הוא איננו חושש להעלות ולהציע נורמות חדשות, שנגזרות מתוך גישתו לנושאים בהם הוא דן. בפרק זה אני מבקש להאיר את שאלת החידוש ההלכתי והנורמטיבי בסב"מ, ואת תודעת החידוש שלו בתחום זה כחלק מתודעת החידוש שלו בכלל.

(א) חובת הכריעה במודים

כבדרך-אגב מזכיר הסבא בדרשתו את החובה לכרוע בברכת ההודאה:

וקב"ה לא מקפח אגרא דשום בריין דברא... ובר מאינון דלא כרעו במודים, דהני קב"ה עביד מנייהו בריין אחרנין, בגין דלא יתבני ההוא גופא דיוקנא דבר נש, ולא יקום לעלמין³⁸¹.

מקורו של העניין הוא תלמודי, והוא מופיע הן בירושלמי והן בבבלי³⁸². אלא ששם ושם אנו מוצאים רק ששידרו של הלה הופך לנחש, אך לא נאמר עליו שאין לו חלק לעולם הבא. לעומת זאת, הסבא כאן³⁸³ ממצה עמו את כל חומר הדין, ושולל ממנו את עולמו. מעניין ומאלף

³⁷⁸ על עניין זה ראה הפולמוס בין תא-שמע, בספרו הנגלה שבנסתר, ובין ליבס בביקורתו, הזוהר – הלכה. המחקרים החשובים שנכתבו בנושא הם: כ"ץ, הלכה וקבלה; תא-שמע, הנגלה שבנסתר; חלמיש, הקבלה בתפילה.
³⁷⁹ יש לציין שרעיונותיו ותפיסת עולמו של הזוהר היו גם הרקע והמצע להתפתחות מגמות הלכתיות שונות בתקופה הבתר-זוהרית. כך, למשל, הפולמוס בשאלת היבוס לעומת החליצה, גם אם לא צמח מתוך הקבלה, הרי הושפע ממנה רבות, ומן המפורסמות היא שהמשקל המיוחד שניתן ליבוס בזוהר בכלל (וגם בסב"מ) הזינו את טיעוני המצדדים בהעדפת היבוס על-פני החליצה. בעניין זה ראה בהרחבה: כ"ץ שם, עמ' 127-174. לטעמה של מצוות יבוס בכתבי המקובלים ראה: רגב, מצוות יבוס. מאחר וסב"מ עצמו איננו מותח את רעיון היבוס אל האפליקציה הנורמטיבית שלו, אין הוא מעניינו כאן.
³⁸¹ קי ע"א. את האיזכור של העניין הזה כאן יש להבין ככל הנראה על רקע העניין המיוחד שרואה הסבא בשפלות-הרוח וכפיפות הקומה כתנאי לדרשנות היצירתית בחידושי-תורה, וראה, למשל, דבריו סביב דרשת הפסוק: "ה' לא גבה לבי ולא רמו עיני... (ק"א ע"ב).
³⁸² ירושלמי שבת ג' ע"ב, אי ג'; בבלי בבא קמא ט"ז ע"א.
³⁸³ וכן הוא גם בחי"ג קס"ד ע"א.

שאינטרפרטציה דומה למאמר הבבלי, הקרובה לזו של הסבא, מובאת על-ידי בעלי התוספות, אלא שהיא נדחית על-ידם על הסף³⁸⁴.

...ויש מפרשים משום דאמרין במדרש שיש עצם בשדרו של אדם שממנו נוצר לעתיד לבא ואותו עצם חזק וקשה כל כך שאין האש יכול לשורפו והשתא כשאותו עצם נעשה נחש אינו חי לעתיד לבא. ואין סברא לומר שיהא עונש גדול כל כך בשביל עון זה דהא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא³⁸⁵.

הפער בין בעלי ההלכה הצרפתיים למקובל הספרדי בן זמנם משקף הבדל באוריינטציה האתית, ואולי גם טמפרמנט דתי שונה.

נטייה מיליטנטית זו להחמיר ולהעצים לממדים קטסטרופליים את פגיעתה ההרסנית של העבירה משתקפת יפה גם בגישתו של הדרשן לעוון ששייך ללא ספק לגרעין הפנימי של האתוס הזוהרי – הוא עוון הרווקות. הסבא סונט במי שאיננו מעמיד זרע בעולם – ש"לא אתרבי ולא אתפשט בהאי עלמא", ומדגיש שוב ושוב את עונשו בגלגול כאבן בכף הקלע³⁸⁶. שוב ושוב הולם בו הסבא, כשהוא דן אותו לנדודי-נדודים בין האדמה לארקא³⁸⁷, ולנפילה מעלמא דדכורא לעלמא דנוקבא³⁸⁸. בעצם היחס החמור אל הרווקות שאיננה מביאה זרע לעולם אין אמנם חידוש וגם לא הבדל מהותי בין סב"מ לזוהר בחטיבותיו האחרות³⁸⁹, אולם דומה שהנימה כאן חריפה יותר, ושהעיסוק האינטנסיבי (שלעיתים נראה כמעט אובססיבי) של הסבא בעונשיו של בעל העבירה הזה משקפים עמדה מיליטנטית יותר כנגד משיכת היד מן המצווה, שבעיניו אין ערוך לה.

³⁸⁴ בבא-קמא ט"ז ע"ב ד"ה "והוא דלא כרע במודים".

³⁸⁵ יחסו החמור של הזוהר אל מי שלא כרע במודים קשור אולי למשמעות הכפולה של ה"הודאה" – מחד נתינת תודה ומאידך גם הסכמה ואישור של הדברים שכנגד. במובן זה האחרון (ולמעשה גם במובן הראשון) הודאה היא היפך הכפירה. שמא אכן כך הבין הזוהר את ה"מודים" שבתפילה, ומכאן תפס אותה כהצהרה תיאולוגית של אמונה באל.

³⁸⁶ צ"ט ע"ב.

³⁸⁷ ק' ע"א.

³⁸⁸ ק"א ע"א.

תגובתו של הסבא לפולמוס הלכתי בן-זמנו משתקפת מן ההערה ההלכתית שבאה כבדרך-אגב בדרשת קול הנחש:

אלא תא חזי דלית בכל קלין דנשין דעלמא דיכלא קלא דחויא לאתדבקא בה ולא תאחדא בה ולא שתתפא בה אלא חדא האי דלא נטירת סואבות נדותה וימי לבונה כדקא יאות וחדא האי אתתא דמאחרת לבעלה עונה דילה למעבד צערה לבעלה³⁹⁰.

ההדגשה הזו של שמירת ימי ליבונה של אשה (הם שבעת הימים הנקיים הנדרשים על-פי ההלכה בטרם תטבול האשה) כראוי, רומזת לויכוח אודות מעמדם של ימי הליבון, ולשאלה האם חייב אדם להקפיד בימי הליבון כמו בימי הטומאה על כל דיני ההרחקה בינו ובין אשתו.

הקפדתו של הזוהר על ימי הליבון תובן אל-נכון אם נעיין בספרות ההלכתית סביב המאות י"ב-י"ג בעניין זה. כבר בספר האורה, מבית-מדרשו של רש"י, אנו מוצאים עדות על זלזול בדיני ההרחקה שבימי הליבון ועל הניסיונות הנואלים לעמוד בפרץ כנגד השחיקה במעמדם של ימי הטהרה הללו:

ועוד יש בני אדם שקורין לאותן שבעה ימים האחרונים ימי ליבונה לפי שמתרחצת בחמין ומתלבנת בבגדים נאים וכולן אינן פורשות עכשיו מן הטומאה ואוכלות ושותות עם בעליהן, ועושות לבעליהן כל מלאכה שהאשה עושה לבעלה מזיגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו באותו ליבון שלהן. ותשובה להן ממה ששנינו בפרק ראשון דמסכת שבת

391

³⁸⁹ ראה: ח"א נ"ה ע"ב; ק"י ע"א-ע"ב; ח"ג ז' ע"א; ל"ד ע"א; ק"ט ע"ב (רע"מ); רצ"ו ע"א, ועוד.

³⁹⁰ ק"י ע"א.

³⁹¹ האורה חלק ב', הלכות נדה לרבנו שלמה עמ' 168-169.

יתכן שטענותיו של בעל האורה לא התיישבו על לב המקילים ויתכן שדבריו לא הגיעו לאזניהם כלל. תהא מה שתהא הסיבה לכך, בדור הבא נזקקו לעניין זה גדולי חכמי צרפת וספרד, שיצאו במפגיע כנגד הנוהג הנפסד (בעיניהם)³⁹².

כשאנו עוקבים אחר מקורותיו של הפולמוס הזה, יש בידינו להצביע גם על מקורותיה של העמדה האחרת ועל נימוקיה. דעה זו מובאת בשם אחד מגדולי בעלי התוספות האשכנזים במאה הי"ג, רבי אליעזר בן יואל הלוי (הידוע בכינויו ראבי"ה), בהגהה על ספר המרדכי בזו הלשון:

וגם כתב שאחר ימי ליבונה ליכא הרגל עבירה, וטוב הוא שיאכל עמה כדי שירצנה לטבול, דמאחר שיכולה לטבול לא שביק היתירא ואכיל איסורא³⁹³.

יש לשים לב שהראבי"ה התיר כאן לאדם לאכול עם אשתו לאחר שכבר תמו ימי הליבון, ועדיין נתעכבה טבילתה של האשה. אולם על יסוד ההגיון שמאחורי ההיתר, היו שהרחיבו אותו והתירו את הדבר ביום השביעי של ימי הליבון או אפילו בימי הליבון בכלל³⁹⁴. מנהג היתר זה נתגלגל אף להגהת הרמ"א שבשלחן ערוך, שם הוא מסכם וכותב:

ויש אומרים דאין להחמיר בימי ליבונה בענין איסור אכילה עמה בקערה, וכן נוהגים להקל בזה, ויש להחמיר³⁹⁵.

אף שעדות זו אודות המנהג להקל היא בת המאה ה-16, סביר להניח ששורשיה נעוצים כבר בעקבותיו הסמוכים של הראבי"ה, והם אלה שעוררו את קצפם של חכמי הדורות ההם, ובאופן רפה יותר גם את התנגדותו של הרמ"א.

על רקע מאבקם של בעלי ההלכה במנהג המיקל בכמה דיני הרחקות בימי הליבון או בחלק מהם, הערתו של הסבא כאן מאלפת ביותר. כזכור וכפי שצוטט לעיל, אליבא דסב"מ אין קללתו של קול

³⁹² ראה תוספות שבת י"ג ע"ב ד"ה "בימי ליבונך" וכתובות ס"א ע"א ד"ה "מחלפא דביתוהו"; חידושי הרמב"ן כתובות שם ד"ה "מחלפא ליה"; פסקי הרא"ש כתובות ה' כ"ד, ועוד.

³⁹³ פסקי המרדכי על מסכת שבת סימן רל"ז. וראה עוד ספר ראבי"ה, מסכת נדה קע"ב, קע"ג.
³⁹⁴ ראה למשל עדותו של רבי משה איסרליש בהגהותיו על ארבעה טורים, דרכי משה על יורה-דעה קצ"ה ח', וכן בית-חדש לרבי יואל סירקיש שם.

הנחש רובצת ודבקה אלא בשתי נשים בלבד. האחת היא זו שאיננה שומרת ימי ליבונה כראוי, ואילו האחרת "האי אתתא דמאחרת לבעלה עונה דילה למעבד צערה לבעלה". הקשר בין שתי העבירות הללו נראה תלוש ואף מוזר, כי מה עניין הנשים המקילות בימי ליבונן לאלו המצירות לבעליהן על-ידי שמעכבות ודוחות את טהרתן? את פשר העניין הזה יש להבין בקונטקסט הכללי של הפולמוס, כתגובה ישירה לטענתו של ראבי"ה (או ההולכים בעקבותיו) שביקש להקל ולהתיר לאדם לאכול עם אשתו, ואף המליץ על כך - "כדי שירצנה לטבול". נראים הדברים שהזהר, שרגישותו לתקינותם של יחסי האישות בין איש לאשתו הוא מן המפורסמות, איננו יכול לשלול את המענה שמוצע כאן לתופעה הפרובלמטית של השתמטות הנשים מן הטבילה מבלי להתייחס ישירות לבעיה גופא. אשר על-כן הוא דוחק כאן אל מתחת לקורת הגג המקוללת של קול הנחש הן את המזלזלת בימי ליבונה, ומאידך גם את המאחרת עונתה לבעלה. דומה שבכך באה לידי ביטוי גישה נורמטיבית מאוזנת, הפותחת פרספקטיבה רחבה לצדדיה המורכבים והפרובלמטיים של הסיטואציה ההלכתית.

(ג) סכנת "אשה קטלנית"

בסוגייה הלכתית אחרת מביא הסבא לידי ביטוי את כח החידוש שלו גם ביחס להיקף תחולתה של ההלכה, כשהוא נוגע באיסור לשאת אשה שמתו שני בעליה הקודמים³⁹⁶. דין זה, שחכמי ההלכה של ימי-הביניים כינוהו "דין אשה קטלנית", מקורו הוא בתוספתא³⁹⁷, והבבלי דן בה במסכת יבמות³⁹⁸. בשאלת תוקפו ההלכתי של הדין הזה נחלקו חכמי ההלכה בימי-הביניים³⁹⁹. היו שהחמירו ביותר וגזרו שאף אם נשא אדם אשה קטלנית יש לכפות עליו לגרשה באמצעות סנקציות חריפות של נידוי. כך סבר למשל רבי אשר בן יחיאל (הרא"ש) שכתב ש"כמו שמחויבין ב"ד להפריש את האדם מן העבירה כך מחויבין להפרישו שלא יפשע בנפשו"⁴⁰⁰. כך נקטו להלכה גם רוב חכמי ספרד במאות ה' 12-13⁴⁰¹. לעומתם פסק הרמב"ם במשנה-תורה: "אם נשאת לא

³⁹⁵ שלחן-ערוך קצ"ה י"ד.

³⁹⁶ ק"ב ע"א.

³⁹⁷ שבת ט"ו ח'.

³⁹⁸ בבלי יבמות ס"ד ע"ב.

³⁹⁹ סקירה מפורטת ומקיפה על פסיקת חכמי ימי-הביניים בשאלה זו ראה בספרו של אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות עמי' 475-494.

⁴⁰⁰ פסקי הרא"ש על יבמות ד' ג'.

⁴⁰¹ ראה למשל: שו"ת הרשב"א ג' שס"ד; נימוקי-יוסף בחגהותיו על פסקי הרי"ף כתובות כ' ע"א ד"ה גמ'; חידושי הריטב"א יבמות ס"ד ע"ב ד"ה נישואין, ועוד.

תצא, ואפילו נתקדשה יכנוס"⁴⁰². יתר על-כן, באחת מתשובותיו מערער הרמב"ם על עצם הבסיס הנורמטיבי של האיסור כשהוא מעיר:

ולישא קטלנית אין בו משום איסור אבל הוא מרוחק על צד הניחוש והפחד שיש ברוב

השעות שינזקו בהם הגופות החלשים⁴⁰³

הווי אומר, בבעייה פסיכולוגית עסקינן, וככזו יש להתייחס אליה.

חשיבות יתירה יש להמשך דבריו של הרמב"ם שם, בהם הוא מעיד על נוהגם של חכמי ספרד מן הדורות הקודמים לו, ר' יוסף אבן מיגש ור' יצחק אלפסי, ועל הדרך בה נהג הוא עצמו, הלכה למעשה:

...ואע"פ שיש חכמים שסוברים שלא תנשא, אומרים לה אם תמצאי מי שיקדש אותך לא

נתחייבנו לגרש, והיו מערימין ומקדשים בפני שני עדים ואח"כ כותבין לה ב"ד כתובה ומכניסין אותן לחופה ומברכין שבע ברכות, הואיל ונתקדשה. כן היו עושים ב"ד של רבינו יצחק בעל ההלכות וב"ד של רבנו יוסף הלוי⁴⁰⁴ תלמידו וכל הבאים אחריהם, וכן עשינו אנחנו במצרים להתיר.

לפנינו, בתשובה המיוחסת לרמב"ם, עדות מפתיעה על מסורת הלכתית של הערמה על דין אשה קטלנית.

התחקות קפדנית אחר תולדותיה של ההלכה הזאת מלמדת שלמרות שרוב חכמי ההלכה, גם בספרד, עמדו על קיומה של הלכת הקטלנית ככתבה וכלשונה, ברי שלמעשה חלה שחיקה רבה במעמדה. הנטייה להקל בעניין זה פשטה בעם, וחכמי ההלכה נזקקו כאן למאבק עקשני. הרשב"א, בן דורם של בעלי הזוהר נשאל: "הודיעני דעתך באשה קטלנית, כי יש מי שמתיר אותה

⁴⁰² ספר קדושה, הלכות איסורי-ביאה פרק כ"א הלכה ל"א.

⁴⁰³ תשובות הרמב"ם ב' רי"ח, עמ' 386-387. תשובה זו הובאה לראשונה, ככל הנראה על-ידי ר"י קארו בחיבורו כסף-משנה (על משנה-תורה שם), ומכאן ואילך צוטט בכמה חיבורים נוספים.

לשלישי היתר גמור לכתחלה ", והוא משיב בתמיהה: "איני יודע על מי סמך המתיר הזה" ⁴⁰⁵. יותר ממאה שנה מאוחר יותר נשאל גם הפוסק האשכנזי ⁴⁰⁶ ר' ישראל איסרליין: "ראינו כמה תלמידי חכמים גדולים ואנשי מעשה הגונים דלא הוו קפדי לישא אשה שמתו לה שני אנשים ואין מוחה בידם או קורא תגר עליהם, יש סמך לקולא זו או לאו?", וגם הוא משיב: "יראה דלאו שפיר עבדי דלא קפדי, וכן אמרו רבותינו דיש להקפיד והוו תמיהים טובא ממקצת תלמידי חכמים דלא הוו קפדי" ⁴⁰⁷. כמותם, גם פוסקים אחרים תמהו על המנהג להקל בדין וניסו להאבק בו ⁴⁰⁸, אך נראה שלא יכלו לו, ובסופו של דבר, בדיעבד, לימדו עליו זכות מצדדים שונים ⁴⁰⁹. מהו הרקע לפיחות שחל במעמדה של ההלכה הזו? לדעת אברהם גרוסמן, בספרו חסידות ומורדות, חברו כאן מספר גורמים - "התפשטות התופעה של נישואין בגיל צעיר בחברה היהודית ועליית הרציונליזם. אליהם יש לצרף את ריבוי מקרי המוות של בעלים שיצאו למרחקים למסחרם ונהרגו באסונות טבע או בידי שודדים, מצב שהגדיל את מספר ה'קטלניות' בספרד ובאשכנז" ⁴¹⁰.

אולם הסבא הזוהרי לא כן עמו. דבריו הנחרצים על הקטסטרופה הצפויה למי שנושא אשה קטלנית אינם נותנים מקום לפשרה או להערמה:

ועל דא תנינן דמתרין ולהלאה לא יסב בר נש להאי אתתא דהא מלאך המות אתתקף בה ובני עלמא לא ידעין דהא רוחא כיון דאתתקף וקא נצח לההוא רוחא אחרא תניינא מכאן ולהלאה לא יתערב בר נש אחרא בהדה ⁴¹¹.

אלו המבקשים להקל בדין זה, אותם "בני עלמא", הם בעיניו סומים שאינם רואים ואינם מבינים. כדי להבין את גישתו חמורת-הסבר יש לעמוד על הטעם החדש שמוצא הסבא בהלכת הקטלנית.

⁴⁰⁴ כבר עמדו חכמים וחוקרים על כך שעדות זו של הרמב"ם על דעת הר"י מיגש סותרת בעליל את העולה מאחת מתשובותיו (שו"ת הר"י מיגש סימן ק"ג), שם הוא נוקט עמדה שמרנית ביותר ביחס לדין אשה קטלנית. על כך ראה, למשל, את דברי החיד"א בספרו ברכי יוסף כאן ס"ק ד'. וראה תא-שמע, אבולעפיה עמ' 434.

⁴⁰⁵ תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן קכ"א.

⁴⁰⁶ לתגובות אשכנזיות נוספות לזלזול בדין קטלנית ראה: תשובות ר' יעקב וייל סימן קפ"ג, ותשובות מהר"ם מיינץ עמ' ח'. על תולדותיה של הלכת הקטלנית באשכנז בכלל ראה בספרו הנ"ל של גרוסמן עמ' 487-494.

⁴⁰⁷ תרומת-הדשן, חלק התשובות סימן רי"א.

⁴⁰⁸ בין הקמים כנגד הנטייה להקל בדין יש למנות, מלבד הרא"ש שדעתו המחמירה הובאה כבר לעיל, את ר' יוס-טוב אבן אלאשבילי (ריטב"א) שצווה לנדות את מי שמסרב לגרש את אשתו הקטלנית: "...אע"ג דבעי למנסב איתתא קטלנית ולאזוקי בנפשיה לא שבקינן ליה, דהא איסורא הוא ובכלל שופך דם האדם, והיו מנדין אותו בב"ד עד שיגרש..." (נימוקי-יוסף על פסקי הרי"ף ליבמות ס"ד ע"ב).

⁴⁰⁹ גישה זו, של הצדקה בדיעבד, באה לידי ביטוי גם בדבריו המסכמים של הרמ"א בשלחן ערוך (אבן-העזר סימן ט' סעיף א').

⁴¹⁰ גרוסמן, שם עמ' 482.

בעוד האמוראים הבבליים ראו בנשיאת האשה הזו סכנה מדיצינית ("מעין גורס") או אסטרולוגית ("מזל גורס")⁴¹², הרי על-פי סב"מ נובעת הסכנה מרוח בעלה הראשון של האשה שעדיין מכשכשת בה כנחש:

כד האי בעלה תניינא אתי ואעיל רוחא בההוא מאנא רוחא קדמאה מקטרגא בהאי רוח דעאל ולא אתיישבן כחדא, ובגיני כך אתתא לא אתיישבת כדקא יאות בהדי בעלה תניינא, בגין דרוחא קדמאה מכשכשא בה וכדין איהי דכירת ליה תדיר ובכאת עליה או אתאנחת עליה דהא רוחא דיליה מכשכשא במעהא כחויא ומקטרגא בהדי רוח אחרא דעאל בה מבעלה תנינא, עד זמן סגי מקטרגין דא בדא ולזמנין דדחי דא קדמאה לההוא תניינא ואתעביד ליה מקטרגא עד דאפיק ליה מעלמא⁴¹³.

המאבק המתחולל בנפשה ועל נפשה של האשה בין בעליה השונים עלול להסתיים בהכרעת הבעל החדש ובסילוקו מן העולם. העתקת הסכנה מן הרובד הריאלי של החיים אל המיסטי-פסיכולוגי מעלה תסביכים מודחקים וכך מעצים את האיום.

אלא שאם אנו באים לדון באיסור נשיאת הקטלנית מן הכיוון הזה ומאמצים אותו על מלוא המשמעות שלו, מתברר שהוא טעון השלכות הלכתיות מרחיקות לכת. שהרי לפי טעמו של הסבא לא רק הבא לשאת אלמנה, אלא גם הנושא גרושה יש בו חשש לרוח הקטלנית של בעלה הקודם שמשכשכת בה. ואכן בין חכמי ימי-הביניים מצאנו מי שנשמעת מדבריו גזירה-שוה בין אלמנה לגרושה, באופן המחיל את דין "אשה קטלנית" גם על אשה שנתגרשה פעמיים⁴¹⁴, אולם רעיון זה נדחה, למעשה, על-ידי בעלי ההלכה⁴¹⁵. הסבא, על כל פנים, מחוייב למה שמתבקש מתוך תפיסת ה"רוח קדמאה" המכשכשת, וממליץ שלא לשאת אשה שנתגרשה פעמיים:

⁴¹¹ קי"ב ע"א.

⁴¹² ראה בסוגיית הבבלי יבמות ס"ד ע"ב.

⁴¹³ קי"ב ע"א.

⁴¹⁴ ראה רש"י יבמות כ"ו ע"א ד"ה "וגירושין". דעה זו חובאה בשולחן-ערוך שם בהגהת הרמ"א.

⁴¹⁵ ראה תוספות שם ד"ה "אגירושין". וראה סיכומו להלכה של הרמ"א שם.

...הא אם שלחה האיש האחרון או כי ימות האיש האחרון לקדמאה אסורא אבל לשאר בני

נשא תשתרי⁴¹⁶ מאן דאית ליה בנין מאתתיה קדמיתא ואעיל האי לגו ביתיה ההוא יומא

אתדבק בחרבא קשיא דמתהפכא בגין תרין סטרין, חד דהא תרין דחת לון לבר והשתא

איהו תליתאה⁴¹⁷.

גישתו של הסבא נמצאת פרובלמטית מבחינה אחת נוספת, מאחר ולפיה מתבקש שלא ישא אדם אלמנה כלל, גם זו שנתאלמנה פעם אחת בלבד, שהרי אותה רוח בודאי כבר מכשכשת בה. והנה, מסתבר שגם בנקודה זו הסבא אינו נרתע, ולמרות שכאן אין לו כל אסמכתא הלכתית כלשהי, הוא ממצה את מלא המסקנות הנורמטיביות המתחייבות, ומתרה התראה חמורה שלא לשאת אלמנה כלל:

ובגין כך מאן דנסיב ארמלתא קרינן עליה (משלי ז) ולא ידע כי בנפשו הוא, (שם א) כי חנם

מזורה הרשת וגו'⁴¹⁸.

נמצינו למדים שבהתאם וכמתחייב מן הטעם שנותן הדרשן לאיסור הנישואין עם אשה קטלנית הוא גם מרחיב את תחולת הסכנה הזאת לאשה שנתאלמנה פעמיים ולכל אלמנה. אולם כאן יש להפנות את תשומת-הלב למימד חשוב ומעניין ביחסו של הסבא לחידושו ההלכתיים. בניגוד לחידושים זוהריים אחרים שפורצים ללא הנד עפעץ את ההגדרה התלמודית של ההלכה ומעצבים אותה מחדש, הסבא דידן ער לפער בין מה שמחייבת ההלכה התלמודית הקדומה לבין מה שמבקש לחדש הוא. כך, ביחס לגרושה-משניים הוא מעיר: "לאו דאיהי אסורא אבל ודאי שתופא בישא איהו לגרמיה"⁴¹⁹. הסבא מזהיר, אם-כן, שאת חידושו יש לתפוס ברמה נורמטיבית תת-הלכתית או סמי-הלכתית, באופן שלא תפגע במסורת ההלכתית המוכרת. כך יש לומר גם ביחס לרגישותו למכלול הערכים ההלכתיים כאשר הוא מסייג את האיסור לשאת גרושה-משניים רק למי שכבר הביא בנים לעולם, וכך אנו למדים גם מן הצורך שהוא רואה להעיר בנוגע לנשיאת אלמנה שאם

⁴¹⁶ הדרשן מתייחס כאן לפסוקים (שצוטטו שם לעיל) האוסרים על מי שגרש את אשתו להחזיר אותה, אם נשאה אחר בינתיים (דברים כ"ד א-ד').

⁴¹⁷ ק"ג ע"ב.

⁴¹⁸ ק"ב ע"ב. אמנם גם הכנסיה הנוצרית בראשיתה הסתייגה מנישואיהן של אלמנות (ראה למשל, דברי פאולוס, הראשונה אל הקורינתיים ז' י"ח), אולם בימי הביניים כבר נשתקע הדבר ולא נשמע עוד. דיון הלכתי בעניין זה ראה בשו"ת חיים שאל לחידי"א (ירושלים תשמ"ג) חלק ב' סימן י"ט, וראה גם שדי-חמד לר' ח"ח מדיני (ווארשא תרנ"א-תרע"ב), מערכת אישות א' ד'.

⁴¹⁹ ק"ג ע"ב.

לא ישאוו לאשה אין בה עוון שהרי "קודשא בריך הוא לא כייף לה מן דינא"⁴²⁰ אותה הקב"ה לא חייב מן הדין להביא זרע לעולם.

נסכם ונאמר: גם בדרשת סב"מ, כמו בחלקיו האחרים של הזוהר אנו מוצאים חידושים בהלכה הן בהדגש, הן בטעם והן בהיקף תחולת ההלכה. בכמה מקרים ניתן להצביע על תגובתו לפולמוסים בני התקופה. יחד עם זאת בהיגדיו ההלכתיים של הסבא ניתן לחוש בנימה ייחודית - עירנות לחידוש שבהלכותיו ורגישות ליחס שבינו ובין ההלכה התלמודית הקדומה. תודעת היצירה של הסבא, אם כן, משתקפת גם בהיבטים הנורמטיביים של דרשתו.

⁴²⁰ ק"ב ע"ב.

7. היבטים צורניים – לשון וסגנון

ענייני סגנון ולשון – בספר הזוהר בכלל – לא נחקרו עדיין במידה הנותנת בידינו פרמטרים מובהקים לאיפיון⁴²¹. יחד עם זאת, גם בהעדר פרמטרים כאלה, לא ניתן להתעלם ממספר היבטים בולטים המייחדים את לשונו וסגנונו של סב"מ בהשוואה לחטיבה המרכזית של הזוהר, ובעיקר בהשוואה לחטיבה האפית.

(א) לשון

לשונו של סב"מ בנוייה על הלשון הזוהרית הקלאסית, ואיננה שונה ממנה באופן מהותי. מאידך, עיון מדוקדק עשוי לחדד סממנים ייחודיים ושינויי ניואנסים הרי משמעות. כך, למשל, לא נמצא בסב"מ את אותן מילים וצירופים סתומים ומוזרים שהזוהר בחלקיו המרכזיים רצוף בהם. אין כאן לא "סוספיתא", ולא "טופסרא", לא "קוסטפא דגורדנא" ולא "בקלידא דקלדיטין"⁴²². מצד שני, נוכל למצוא ביצירה שלפנינו ביטויים לשוניים נדירים מאד ואף יחידאיים בלשון הזוהרית, בצורתם או בהוראתם. פעלים כמו "משתבשין"⁴²³ או "מכשכשא במעהא"⁴²⁴, צירוף מטאפורי כמו "באתר דא" כמתייחס לפסוק הנדון⁴²⁵, וביטויים כמו "נפק מלה מנרתקה"⁴²⁶, "אברהם סבא"⁴²⁷ או "תורגמן לדוד"⁴²⁸ כמעט ואינם מצויים במקומות אחרים. גם הכינוי "טינרא"⁴²⁹ בו מכונה כאן רשב"י אין לו אח ורע. הסבא משתמש בפעלים ידועים תוך שהוא מטה אותם מבניין קל לבניין

⁴²¹ סגנון הדרשה הזוהרית לא נחקר עד כה באופן יסודי ומקיף. על היבטים מסויימים הנוגעים גם בעניין זה ראה בעבודתה של מלילה הלנר-אשד, החוויה המיסטית עמ' 59-66. על לשונו של הזוהר נעשתה עבודת תשתית על-ידי מ.צ. קדרי, ראה: קדרי, דקדוק הלשון; תשבי, משנת הזוהר אי עמ' 76-80; ליבס, פרקים במילון. עיון מעמיק בשאלה מילונאית קונקרטיית ראה במאמרו של שלום פושינסקי, שפת הזוהר.

⁴²² על מילים וביטויים אלו ושכמותם ועל עניינם בכלל ראה תשבי, משנת הזוהר אי עמ' 78-79.

⁴²³ צ"ה ע"ב. השרש ש.ב.ש. בבניין תפעל מופיע רק פעם אחת נוספת, בהקדמת הזוהר ח"א טי ע"ב.

⁴²⁴ ק"י ע"ב, והוא מופיע בזוהר רק פעם אחת נוספת בח"ב קצ"ג ע"א.

⁴²⁵ ראה ק"ב ע"א: "באתר דא אית לכו למקשי...". ושם בע"ב: "כיון דאתינא להאי אתר". אמנם יתכן שאת השימוש המושאל בביטוי "אתר" כאן יש להבין בקונטקסט המטאפורי של ההפלגה בים, אולם מאידך אי-אפשר להתעלם מכך שגם מובן זה של "מקום" רווח בלשון ימי-הביניים (וראה למשל במילון אבן שושן על הצירוף הימביניימי "מראה מקום"). זורתו של הביטוי הזה בולטת עוד יותר על רקע הסמנטיקה הזוהרית בה המילה "אתר" מציינת לא רק מקום גיאוגרפי, אלא גם מעמד מיסטי (ספירתי בדרך-כלל). פרופ' י. ליבס העירני שדו-משמעות מעין זו תימצא בזוהר גם ביחס לביטוי "דוכתא" (וראה למשל, המובאה שהוא הביא ודן בה במאמרו: השבתאות וגבולות הדת עמ' 10 הערה 57).

⁴²⁶ צ"ט ע"א. מקורו של הביטוי הוא בלשון חז"ל. בתלמודים ובמדרש הקדום מתייחס הביטוי אך ורק לחמה, ראה נדרים ח' ע"ב; גיטין ע"י ע"ב; ב"מ פ"ו ע"ב ועוד. במדרש המאוחר אנו מוצאים את ה"נרתיק" גם ככינוי לנדן שממנו נשלפת החרב, ראה למשל תנחומא שופטים ט'; מדרש תהילים ק"כ ועוד. בזוהר מצוי הביטוי מעט מאד, כשהוא מתייחס לחמה (ח"א י"א ע"א; ח"ג ט"ז ע"ב), וברע"מ נשלפת גם החרב מנרתיקה (ח"ג רע"ב ע"א ורע"ד ע"ב). הצירוף כאן "נפק מלה מנרתקה" כשהוא מתכוון להתגלותו של הסוד הוא, כאמור, יחידאי. יחד עם זאת מסתבר שהאסוציאציה של שלפת החרב משתלבת יפה במטאפורה של המאבק והמלחמה.

⁴²⁷ ק"י ע"א. הצירוף הזה מופיע בזוהר פעם אחת נוספת בלבד, בח"ב קפ"ט ע"ב.

⁴²⁸ ק"י ע"א. אמנם "תורגמנא" מופיע פעמיים במקומות אחרים, אך הצירוף האידיומטי הוא יחידאי.

⁴²⁹ צ"י ע"ב: "טינרא דעלמא סמך עליה".

הפעיל "אטענין", "ארגיש", "לאדבאק"⁴³⁰. הרושם המתקבל מן העניין הוא שהסבא "מדבר * זוהרית", אך גם בתחום הלשון הוא מתגלה כיוצר פעיל.

בלשונו של בעל סב"מ ניכרת השפעה (מודעת או לא מודעת) של השפה המקראית. כיצד נתרגם, למשל, את הביטוי "חיוכא איהי לבתר"⁴³¹? לשון חז"ל מכירה את הפועל "חייד" במשמע של צחק או לעג, אך הצירוף האידיומטי במלואו זר לה. לעומת זאת, בלשון המקרא אנו מוצאים: "צחוק עשה לי אלהים"⁴³². כך גם הפועל "אתנסח"⁴³³ במשמע של נחרב או התמוטט מושפע בעליל מן הארמית המקראית של דניאל ועזרא. הביטוי "לאדבאק מלין אלין" שמשמעו "להשיג (השגה) בדברים הללו" מצרף זו לזו את הביטוי המקראי "להדביק" במובן של השגה פיזית, עם ה"השגה" במובן האינטלקטואלי-רוחני שהוא חידוש של ימי-הביניים⁴³⁴. בהקשר זה יש לעמוד על המשמעות המיוחדת שיש למילות הפנייה של הסבא אל החברים: "ידענא חברייא ידענא" ⁴³⁵. פנייה זו מרמזת בודאי למילות הפנייה של יעקב-סבא אל בנו בהבהרת המעשה המוזר שבו הוא נוקט בעת ברכת הבנים: "ידעתי בני ידעתי" ⁴³⁶. גם שם שיכול הידיים של הסב בעת הברכה נובע בעיני הברן מטעות חמורה, עד שהזקן מאיר את עיניו בחזון הרחוק הטמון במעשה, שנמצא מחושב ומדוקדק.

גם הלשון המושגית של ימי-הביניים טבעה את חותמה באופן מיוחד בדרשת הסבא. הביטוי "מכמה סטריין"⁴³⁷, כאומר "מבחינות שונות", הוא דוגמא יפה לכך⁴³⁸. הביטוי "כללא דכל..." לקוח גם הוא מן השיח הימיביניים, כש"כללות" במשמעותה הלוגית המופשטת היא "תכונת הכללי"⁴³⁹. ואמנם מינוח זה איננו זר לספר הזוהר והוא רגיל בו, אלא שהסבא עושה בו שימוש

⁴³⁰ הפועל "אטענין קמיה" (קייג עייב) במובן של "טען לפניו" מופיע בעוד מקום אחד בלבד, ח"א קע"ט ע"ב. הביטוי "ארגיש שמיא" (קיי עייב) בהוראה יוצאת הוא יחידאי. הפועל "לאדבאק" אכן מופיע גם בחלקים האחרים של הזוהר. הטייה דקדוקית זו אופיינית ללשון הזוהר בכלל, וראה קדרי, דקדוק הלשון עמ' 78-77; תשבי שם עמ' 78.

⁴³¹ קייג עייב. כך הוא ברוב הדפוסים וכתה"י הנאמנים. את הנוסח "חייכא" המצוי בכמה מקומות יש להבין כנראה כתיקון שנועד להתאים את הדרשה לפסוק הנדרש "ותשחק ליום אחרון".

⁴³² בראשית כ"ו א'. וראה עוד שופטים ט"ז כ"ז; ירמיהו כ' ז'; מ"ח כ"ו; מ"ח ל"ט; יחזקאל כ"ג ל"ב; איכה ג' י"ד.

⁴³³ צ"ו עייב. כך הוא בכת"י וטיקן 606 ובד"ק. לעומת זאת בכת"י בהמ"ל 2076 אנו מוצאים "אתנצח". למרות שהפועל "אתנצח" מתאים למטאפורה של הקרב (שבשלב זה של הדרשה עדיין לא מפותחת), הרי שעל-פי הקונטקסט יש להכריע כפי הגירסה הראשונה, מאחר וזהו הביטוי ההולם יותר את נפילתו וחורבנו של הכותל.

⁴³⁴ אכן ביטוי זה כשלעצמו איננו מיוחד לסב"מ, והוא מצוי, כאמור, גם בחלקי האחרים של הזוהר.

⁴³⁵ ק"ד עייב.

⁴³⁶ בראשית מ"ח י"ט.

⁴³⁷ קייג עייב.

⁴³⁸ על השימוש ב"צדדי העניין" בהקשר לדיון הפילוסופי בן ימי-הביניים ראה קלצקין, אוצר המונחים עמ' 226-227,

סעיף ג'. בזוהר מציינת ה"סיטרא" לרוב את ה"צד" במובן המיתי ולא במובן הלוגי המופשט. כך הוא במילון אבן-שושן בערכו, או, בלשונו של בן-יהודה במילונו: "תכונת מה שהוא כלל, קבוצ". וראה גם קלצקין שם עמ' 92-93. יש מקום לבחון את היחס בין המושג הזה לאידיאה האפלטונית, ואכמ"ל.

מהופך הנראה כמשובש, כשהוא מדבר על "רבנן דאינון כללא דההוא יושב אהלים"⁴⁴⁰, בעוד שעל פי המינוח התקני היה לו לומר להיפך, ש"ההוא יושב אהלים" (כלומר יעקב) הוא המציין את כללות תלמידי החכמים הספונים באוהלה של תורה.

ערך מיוחד יש למונחים הפילוסופיים בני ימי-הביניים. יהודה ליבס במאמרו זוהר וארוס⁴⁴¹ העיר על זיקה מושגית בין סב"מ לשכבת תק"ז-רע"מ. במהלך הפרקים האחרים של העבודה נידונים בהרחבה טיבם האטימולוגי של שני ביטויים מרכזיים בסב"מ – "גלגול" ו"רמז", וביחס לכל אחד מהם הראיתי שעל רקע תהליך ההתגבשות והמוטציה שהם עוברים בימי הביניים ובספרות הזוהרית בפרט, מסמנת הופעת הביטויים הללו צומת ושלב מעבר⁴⁴². מסקנה זו מחזקת את אחת הטענות המרכזיות בעבודה זו, לפיה החיבור שלפנינו משקף, מבחינה ספרותית, שלב-ביניים בין החטיבה המרכזית בזוהר לשכבת תק"ז-רע"מ. לרשימה זו יש להוסיף גם את הופעת ה"עילה" בסב"מ. מונח זה במשמעות של סיבה או תואנה מקורו בשפות השמיות הקדומות, ולשון חז"ל הוא הגיע ככל הנראה מן הארמית⁴⁴³. בימי-הביניים נקלטה ה"עילה" בשיח התיאולוגי-פילוסופי כשהיא מכוונת אל האל הבורא שהוא "הסיבה הראשונה" למציאות כולה, ונזכרת לרוב בצמוד ל"עלול" המציין את הנברא⁴⁴⁴. לעיתים מכונה הבורא "העילה הראשונה", ולפעמים גם "עילת העילות"⁴⁴⁵, היינו הסיבה הראשונה לכל הסיבות שבעולם. ואכן, כבר בחטיבה המרכזית של הזוהר אנו מוצאים את ה"עילה", אך כאן היא צמודה עדיין ללשון חז"ל, ולעולם היא תופיע אך ורק במשמעות הראשונית הקדומה, היינו כסיבה או תואנה⁴⁴⁶. מסתבר שבשלב זה המובן הפילוסופי עדיין לא היכה שורש בשיח הזוהרי, ובדאי שלא נמצא כאן זכר לצירוף "עילת העילות". לעומת זאת, בחלקיו המאוחרים של הזוהר – ברע"מ ותק"ז – הצירוף הזה מצוי לרוב⁴⁴⁷. והנה, כשאנו שבים ומתמקדים בדרשת הסבא, אנו מוצאים שבעל סב"מ עושה שימוש מרוכז במונח "עילה" מספר פעמים בסמיכות מקום⁴⁴⁸ – ובאופן מובהק הוא משקף את המשמעות

⁴⁴⁰ קי"ב ע"ב.

⁴⁴¹ ליבס, זוהר וארוס עמ' 87 הערה 126.

⁴⁴² על המושג "גלגול" ראה לעיל עמ' 127-129. על המושג "רמז" ראה להלן עמ' 250.

⁴⁴³ בארמית "עילה" או "עילא" (וראה כבר דניאל ו' ה'), וכך הוא גם בערבית. להופעתו בלשון חז"ל ראה למשל: ירושלמי פאה א' א', ט"ז ע"א; ר"ה ב' א', נ"ז ע"ד; יבמות ט"ז ג', ט"ז ע"א; כתובות ג' ט', כ"ח ע"א. בבלי כתובות כ' ע"ב; ב"ק קי"ד ע"ב, ועוד.

⁴⁴⁴ ראה: חובת הלבבות שער היחוד ז' (כמה פעמים); ספר הכוזרי א' א'; ד' י"ג; ד' כ"ה; ה' י"ב; ה' י"ד; ה' י"ח; ה' כ'; ה' כ"א; מורה-נבוכים א' ס"ט; ב' ה'. וראה גם פירוש המלות הזרות לר"ש אבן-תיבון: "סבה ומסובב כענין עלה ועלול שמות נרדפים". יש להעיר שבמובן מעט שונה מצוי הביטוי גם במקור-חיים לרשב"ג, שכתב: "וצריך עם כל זה שיבקש ידיעת העלה האחרונה אשר בעבורה היה... כי להיות האדם עלה אחרונה" (א' א'). וראה קלצקין, אוצר המונחים חלק ב' עמ' 134-136.

⁴⁴⁵ ראה בחובת הלבבות וספר הכוזרי שם ושם.

⁴⁴⁶ ראה למשל: ח"א קניו ע"א; ח"ב מ"א ע"ב; קפ"ט ע"ב; רכ"א ע"א, ועוד.

⁴⁴⁷ רע"מ: ח"ב מ"ב ע"ב; קי"ד ע"ב; קי"ט ע"ב; ח"ג כ"ט ע"א; פ"א ע"ב; פ"ב ע"ב; פ"ג ע"א; ק"ט ע"ב; ועוד כהנה לרוב. תק"ז: ח' ע"א; י"ז ע"א; י"ט ע"ב; כ"ה ע"א; מ"ז ע"ב, ועוד.

הראשונית הקדומה,

כש"עילה" כאן היא תואנה. מתוך כך היינו יכולים ללמוד, ובצדק, על זיקתו הלשונית של סב"מ לחלקיו הקדומים של הזוהר, אלא שבאותו עמוד מסכם הסבא: "ועל דא לית עילה בלא עילה ועל דא לית מלה בלא דינא". הביטוי "לית עילה בלא עילה" בהקשר של תורת העונש רומז ללא ספק למושג הפילוסופי "עילת העילות" – הסיבה לכל הסיבות, והיינו האל בכבודו ובעצמו. איזכור של עילה שיש לה עילה אחרת עשוי להעיד על חילחול ראשוני של השדה המושגי הפילוסופי אל תוך השדה הסמנטי של בני חבורת הזוהר, וגם בכך הוא מבשר את השכבה המאוחרת של תק"ז-רע"מ.

היבט לשוני אחר משתקף מצרף אידיומטי מקורי בסב"מ: "קב"ה מסבב סבובין"⁴⁴⁹. הביטוי הזה מופיע בזוהר פעם אחת נוספת בלבד, ולכאורה ניתן היה לראות בו שיבוש לשוני של "מסבב הסיבות" – הוא כינויו הפילוסופי של האל בימי הביניים. הפועל "סבב" (בבניין פיעל) מופיע כבר במקרא במשמעות של שינוי פני הדברים מן היסוד⁴⁵⁰. לכן, גם אם בלשון ימי-הביניים הוא קיבל משמעות כללית ומתונה יותר, היינו: גרס או היה סיבה לדבר-מה⁴⁵¹, הרי עצם השימוש שעושה הזוהר בפועל הזה בהוראתו הקדומה איננו מפתיע. החידוש שבביטוי נעוץ בצלע האחרת של הצירוף, שהרי באמת השם שיש לגזור מן הפועל הוא "סיבה" ולא "סיבוב". ואכן במינוח התיאולוגי של ימי-הביניים הצרף "סיבת הסיבות" מתייחס לאל, ומסתבר שכינוי זה היה ידוע ומקובל גם בכתביהם של מקובלים⁴⁵². גם בתק"ז הוא נזכר פעם אחת⁴⁵³, ואפילו בספר משכן-העדות לרמד"ל⁴⁵⁴. ה"סיבוב", לעומת זאת, שייך בימי-הביניים לשדה הסמנטי האסטרולוגי⁴⁵⁵. קשה להניח שבעל סב"מ שיבש וטעה בין שני מושגים רחוקים כל-כך, מה עוד שבפועל הצמוד "מסבב" הוא משתמש כמות. מסתבר יותר שמדובר בפרפראזה יצירתית מכוונת הבנויה על משחק-לשון. הקשר האסוציאטיבי בין סיבובי הנשמות בטיקלא, שגם היא בעלת ערך אסטרולוגי-

⁴⁴⁸ קי"ב ע"ב.

⁴⁴⁹ קי"א ע"ב. בעניין זה ראה גם: ליבס, פרקים במילון עמ' 327-329, ערך טיקלא סעיף 1.

⁴⁵⁰ שמואל ב' י"ד כ'.

⁴⁵¹ ראה למשל רמב"ם, משנה-תורה, הלכות רוצח ושמירת-הנפש ב' ה': "...שלא יהיה הדבר לפוקה ולמכשול ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפטר", וראה גם שם ד' ט', ועוד. וראה מילון בן יהודה כרך שמיני ערך "סבב" ד' (עמ' 3905).

⁴⁵² ראה למשל כמה פעמים בפירוש ריד"ע לס"י עמ' 393.

⁴⁵³ י"ז ע"א. יתכן שהדמות המיתית המופיעה בסב"מ כ"סבא דסבין" רומזת גם כן למושג הפילוסופי ובנויה עליו, או שגם היא שיבוש לשוני שלו, וראה ליבס, מיתוס עמ' 199, ולעיל עמ' 74-78.

⁴⁵⁴ משכן-העדות 52 א.

⁴⁵⁵ ראה קלצקין, אוצר המונחים כרך שני עמ' 85-86.

משהו, עם סיבובי הגלגלים וגם הגלגלים⁴⁵⁶, ועם כינויו הפילוסופי של האל "סיבת כל הסיבות" הוא שהוליד את היצירה המושגית החדשה הזו.

לסיכום, מתוך עיון בלשונה של דרשת סב"מ אנו למדים שוב על זיקה הדוקה ליצירה הזוהרית הכללית, בצד ביטויים ייחודיים המשקפים השפעות מאוחרות "קדם-תיקוניות" יחד עם רוח של יצירה מושגית, שבשלב זה של העבודה כבר אין בה עבורנו הפתעה.

(ב) סגנון

ייחודו העיקרי של הסגנון הסבאי נעוץ במסגרת האפית הקובעת את אופי הדרשה כמונולוג ארוך, ואל יהי דבר זה קל בעינינו. תבניתה הדיאלוגית של הדרשה הזוהרית איננה רק עניין של סגנון וטעם ספרותי, אלא היא מאושיותיה של הרוח הזוהרית. אין השכינה שורה אלא במקום שבו לומדים בחבורה, וחרוזה של פסוקי תורה וחינוך מתוך דיבוק חברים נחשב בעיני הזוהר לדרך הכמעט אולטימטיבית להתעלות ולכיבוש ההשגה המיסטית⁴⁵⁷. המסגרת הדיאלוגית היא הקובעת גם את סגנון העריכה של הדרשה, שכן לרוב לא נמצא בזוהר דרשה בודדת על פסוק או דרשות ספורדית שאיננה ערוכה במבנה מעוצב. דרשה זוהרית תחל בציטוט הפסוק, לעיתים כשהוא מלווה בקושיה פרובוקטיבית. הדרשן הזוהרי יציע את פירושו הראשוני, כשהיא תואמת את הפרשנות על דרך הפשט או המדרש הקדום. ברוב המקרים הוא לא יסתייג מן הפירוש הזה ואף יאשר אותו במילים "והכי אוקמוה", "שפיר קאמריתו" וכיוצא בזה. אולם הקורא הזוהרי המיומן יודע אל-נכון שלא לשם כך הובא כאן הפסוק, ו"לאו במלה חדא עביד קיש קיש ולא קרי". תיכף ומיד יתברר שיש באמתחתו פירוש חשוב ועמוק יותר, אותו הוא מבקש לחשוף ולחדש. בדרשות המהוקצעות ביותר נוכל למצוא מספר פירושים מקבילים, שהראשון שבהם מייצג את ההיבט הפשטני, הבא אחריו את הדרש, ומכאן ואילך מתעצמת הדרשה אל רבדיה השונים של הפרשנות המיסטית. המעבר בין הפירושים והדרשות השונות מוסדר באמצעות מילות קישור כמו "אבל..." וכדומה, המאשרות את הנאמר עד כה ומעוררות ציפייה גדולה לפירוש הבא. אם נאות להכיר

⁴⁵⁶ קיימת כמובן זיקה סמנטית בין "גלגול" ל"סיבוב", וראה חובת-הלבבות, שער הבטחון ג': ואם הוא מגביר עבודת האלהים ובוחר ביראתו ובוטח בו בענייני תורתו ועולמו... יסתלק מעליו **טורח הגלגול והסבוב** בהבאת טרפון, וראה גם ח"א ק"י ע"א (הוא המקור הזוהרי הנוסף בו מופיע הצרף הנדון כאן): "ועל דא קב"ה מסבב סבובין ומגלגל גלגולין בעלמא"

⁴⁵⁷ על עניינו של הלימוד בחבורה בזוהר ראה: ליבס, זוהר וארוס עמ' 104-117; הלנר-אשד, החווייה המיסטית, עמ' 48-49.

בהליך הזה את השתקפותה של הדינמיקה היצירתית, נוכל לראות בפרשנות הראשונית את המנוע להתעצמות היצירתית. עצם קריאת הפסוק וביאורו על פי הפירוש המקובל מעורר את הדרשן לתנועה היצירתית וממנה שואבים בני החבורה את ההשראה לחדש את הפירוש החשוב באמת. כך ראה את הדברים גם רמ"ק שכתב:

והנה ר' שמעון וחבריו לא היו אומרים מה שמקובל להם מכבר, כי זה אין לו שכר בעמלו אלא עסק תורה לבד, ובמה יבדלו הם משאר החברים שבדור. אמנם הענין היה שהיו מתחילין בפסוק, ובחסידותם על ידי חכמתם היתה רוח קדושה שורה בהם, ובהיותם מסלסלין בתורה במה שכבר נאמר בעניין מעט מעט שואבין עד שמתחדש בשכלם חידושי תורה בפסוק...⁴⁵⁸.

היציאה מן הפסוק ופירושו הפשוט היא מעין "משטח המראה" וההפלגה המשרשרת דרשה לדרשה מביאה לידי ביטוי את ההתעצמות הפואטית והמיסטית של בני החבורה על תנובותיה הדרשניות⁴⁵⁹.

סב"מ, לעומת זאת, מייצג סגנון דרשני שונה. הסבא אמנם איננו מרחיב את יריעת הפסוקים שאותם הוא דורש, וכל דבריו סובבים, בעיקרו של דבר, על שתיים או שלש פרשיות מקראיות בהם הוא דש ומהם מפיק את מרגליותיו⁴⁶⁰. אולם דווקא מתוך כך מתבהר הפער בין סגנונו הדרשני לזה של הדרשה הזוהרית הקלאסית. ראשית, דרשת הסבא היא דרשת יחיד שאיננה נותנת כלל מקום לחברים⁴⁶¹, מה שמשמיט את הבסיס הדיאלוגי של השיח הזוהרי. מן הבחינה זו ניתן להצביע על יחידה זוהרית נוספת אחת הדומה לסב"מ – היא האדרא-זוטא, המתארת את מסירת הסודות על-ידי רשב"י לתלמידיו לפני מותו⁴⁶². לא מן הנמנע הוא, לכן, שהכותב ה"סבא"י

⁴⁵⁸ אור-יקר כרך ט' עמ' צ"ט.

⁴⁵⁹ עוד, בהרחבה, על מאפייניה של הדרשה הזוהרית הקלאסית ראה בדבריה של מלילה הלנר-אשד שם.

⁴⁶⁰ במוקד הדרשה עומדות פרשיות העבד והאמה שבראש פרשת משפטים (שמות כ"א אי"א), ראה: צ"ה ע"ב – צ"ח ע"א; ק"ה ע"ב – ק"ו ע"א; ק"ט ע"א-ע"ב. כמו כן נדרשת גם פרשת "בת כהן" (ויקרא כ"ב י"ב-י"ג) בדף צ"ה ע"א וק"ה ע"א, וכן פסוקי נבואתו של מיכה "שמעו הרים את ריב ה'" (מיכה ו' אי"ב) בדף ק"ט ע"א – ק"י ע"א. בפסוקי קהלת בכלל ובפסוקי העושה שבו בפרט עושה הסבא שימוש רטורי רב, אך אין הם משמשים כמושא לדרשה.

⁴⁶¹ הנסיון האחד של החברים ליטול חלק פעיל בדרשה ולהביע דעתם בעניין כלשהו נדחה על-ידי הסבא בחרי-אף – ראה צ"ו ע"א. על כעסו זה של הסבא על החברים ראה עוד להלן עמ' 280.

⁴⁶² האדרא-רבא, לעומת זאת, מייצג את הסגנון הזוהרי הרווח יותר, בו כל בני החבורה נוטלים חלק ונושאים דברים, ורשב"י עצמו איננו אלא הדובר האחרון (גם אם החשוב והמרכזי) שבהם.

מבקש בדרך האסוציאטיבית הזו לעורר את תחושת השגב והייחוד שבמפגש עם הסבא⁴⁶³. לשני החיבורים משותפת גם התודעה העצמית הגבוהה שניבעת מן הדרשה, וכמו באידרא גם ביצירה שלפנינו באה לידי ביטוי תחושת ההזדמנות והייחודיות של המעמד בפתחותיו של הסבא: "כמה גלגולין עתיקין הכא דלא אתגלון עד האידנא"⁴⁶⁴, או "השתא אית לגלאה..."⁴⁶⁵.

אמנם הסבא משמר בדבריו תבנית כללית של כמו דיאלוג, אך את מקומו של השיח החבורתי מחליף כאן מעין "מונולוג דיאלוגי". הסבא מקשה על עצמו ומתרץ, לעיתים תוך שימוש בצירוף התלמודי "אי הכי"⁴⁶⁶ ולעיתים בשם החברים עצמם, כמו נחפז להקדימם ולשאל את שאלתם, לבל יפצו הם עצמם את פיהם ויפרו את המסגרת הנוקשה של המונולוג: "הא ידענא דבאתר דא אית לכו למקשי..."⁴⁶⁷, "ידענא חברייא ידענא דהא אתה שמא דא אתון אמרין לאתר אחרא עלאה..."⁴⁶⁸. בפניותיו הרפלקסיביות מתיר הסבא לעצמו סגנון בוטה החושף את המטען האמוציונלי שבקושיות: "הא ענייא מסכנא דאשתדל ברקניא אימא אמאי...עד כאן רזא דקרא. סבא סבא את אמרת ע"ד דבריקניא אשתדל ולא אשגחת עלך דבריקניא את אזיל"⁴⁶⁹. ואם הדרשה הדיאלוגית מאופיינת בהפוגות המתחייבות מעצם החלפת הדוברים, הרי שהסבא ממיר זאת בדברי הקישור המיוסרים שלו אל עצמו, המשמשים גם כאתגרות דידקטיות בין פרק לפרק במהלך הדרשה הארוכה⁴⁷⁰.

גם דרכי הקישור בין חוליות הדרשה השונות, אינם משקפים איזושהי התעצמות פואטית וחסר בהם אותו קסם של דינמיקה יצירתית. כשהסבא נזקק לדרשות שונות על הפסוק "אם אחרת יקח לוי"⁴⁷¹ הוא מציע אותן בזו אחר זו כתגר בשוק, תוך התנצלות, בדחילו ורחימו, על גלגולי דרשתו: "...וכלהו קשוט כדקא יאות"⁴⁷². המעברים בין פרק לפרק ובין עניין לעניין, אם בכלל, הם לרוב

⁴⁶³ מובן שעניין זה תלוי בשאלת היחס הכרונולוגי בין סב"מ לאד"ז, ומסתמך על טענתנו בעבודה זו שסב"מ מאוחר לחיבורותיו המרכזיות של ספר הזהר. מאידך, סב"מ שונה מאד"ז באיכותו הפואטית של סיפור המסגרת ובשקיפותה של הדינמיקה היצירתית, כפי שאראה להלן בהמשך דברי.

⁴⁶⁴ צ"ח ע"ב.
⁴⁶⁵ צ"ט ע"ב.

⁴⁶⁶ ראה למשל: צ"ז ע"ב; קי ע"א; ק"ב ע"ב; ק"ג ע"א; ק"ט ע"א; ק"י ע"א. אמנם צירוף זה שגור על לשונו של הזהר, אולם כאן ההבעה חופשית יותר והיא נגזרת מאופיו החי ומן הדיבור הקולח והישיר של הסבא אל עצמו.

⁴⁶⁷ ק"ב ע"א.

⁴⁶⁸ ק"ד ע"א.

⁴⁶⁹ ק"ט ע"א.

⁴⁷⁰ בדרך-כלל התעצמותו האמוציונלית של הסבא באה אכן בין דרשה אחת למשנה, כאשר הדרשה הבאה תפתח שוב ב"פתח" או "פתח ואמרי". אך לפעמים, כמו למשל בדרשת האיתנים (ק"י ע"א) ההפוגה הספרותית קוטעת את הדרשה באיבה ממש.

⁴⁷¹ ראה לעיל פרק א', תת-פרק "ניתוח מבני" פרקים ו-ז, ט', י'.

⁴⁷² צ"ח ע"ב.

טכניים גרידא: "תו אית בהאי קרא"⁴⁷³, וכן: "נהדר למלין קדמאין... השתא אית לומר"⁴⁷⁴ או: "הכא אית לאקדמא בקדמיתא מלה חדא"⁴⁷⁵. לא אחת נזקק הסבא אף לשוב על עקבותיו לשם חזרה דידקטית על מה שכבר נאמר: "השתא אהדר קרא למלין אחרנין..."⁴⁷⁶, "ריב דעבד קודשא בריך הוא הא איתמר..."⁴⁷⁷.

את ההיבט הסגנוני הזה, שאיננו עולה בקנה אחד עם אופייה היצירתי של הדרשה בתוכנה, יש להעריך כחלק מן המגמה הספרותית הכללית של היצירה, המבקשת לשקף באופן אותנטי את הלך-רוחו של הסבא בסגנון חי וקולח שטרם בא בכור העריכה והליטוש. ברוח זו יש להבין את הסגנון החופשי ואת ההבעה הספונטנית בבטויים ייחודיים לסב"מ כמו: "וכי לא תוהא איהו דא!..."⁴⁷⁸ (רצה לומר: וכי לא תימה הוא זה?), או "כיון דאתינא להאי אתר..."⁴⁷⁹, או: "חמו השתא..."⁴⁸⁰, "אי תשגחון לא מלין בסתימא קא אמינא"⁴⁸¹, "וכי לאו מלה רברבא איהו... לאו מלה זעירא איהו..."⁴⁸², "אתא קרא ואוכח (או: ואמר)"⁴⁸³ וכדומה. הסבא פורש בפנינו את הלך החשיבה שלו בשקיפות מרשימה, וכך אנו יכולים לעקוב אחר קו ההתפתחות של הדרשה עקב בצד אגודל, בהליכתו קדימה תוך טוויית דרשתו, כמו גם בפרישתו מן הדרשה בשעה שהיא נקלעת למבוי סתום.⁴⁸⁴

בניגוד לדרשה הזוהרית הקלאסית, הרוחשת כבוד לפירושים המקובלים על דרך הפשט או הדרש העתיק ואף מניבה מתוכם את חידושיה, הרי הסבא איננו מסתיר את חוסר סובלנותו כלפי הקונבנציות בפרשנות הפסוק. את סברותיהם של "בני נשא" הוא מבטל במילים חריפות, ואת סברתו-הוא - בונה על חורבותיהן: "כמה אינון בני נשא דקא משתבשן בהאי קרא..."⁴⁸⁵, "לפום

⁴⁷³ צ"ה ע"ב. ביטוי זה הם "סבא" במובהק ואיננו שגור על לשונו של הזוהר במקומות אחרים.

⁴⁷⁴ צ"ז ע"ב.

⁴⁷⁵ ק"א ע"א. יש להבחין בין הביטוי הזה שהוא, כאמור, טכני-דידקטי ובין ביטוי זוהרי אחר: "אית לאסתכלא" (ראה למשל: ח"א י' ע"א; ע"ה ע"א; קט"ז ע"א; ח"ב ל"א ע"א; נ"ו ע"א; ק"א ע"א. ח"ג מ' ע"ב; ע"ד ע"א, ועוד כהנה רבות), המבקש למקד את העיון במושא מוגדר ובכך להתרומם אל פאזה גבוהה יותר במהלך הדרשה.

⁴⁷⁶ ק"ו ע"א.

⁴⁷⁷ ק"ב ע"א.

⁴⁷⁸ ק' ע"ב.

⁴⁷⁹ ק"ב ע"ב.

⁴⁸⁰ שם.

⁴⁸¹ ק"ד ע"א.

⁴⁸² ק"ו ע"ב.

⁴⁸³ על ההמחשה הפרסוניפיקטיבית שבביטויים הללו ראה לעיל עמ' 93-99, ולחלן עמ' 255-256.

⁴⁸⁴ על החזרה מן הדרשה ועל החרטה כעיקרון יצירתי בסב"מ ראה להלן עמ' 305-306.

⁴⁸⁵ צ"ה ע"ב.

סכלתנו דב"נ אשתמע...⁴⁸⁶, "...ולא כמה דאתון אמרין"⁴⁸⁷. ויתירה מזו, אלא שהסבא איננו נרתע מלבטל אף את מה שנמצא כתוב ומובא על ידו בשם "ספר חנוך" או "בספרא דאדם קדמאה", לטובת הסבר אלטרנטיבי שהוא עצמו מציע⁴⁸⁸.

למעשה, הסיטואציה הדרשנית-יצירתית כולה היא מעין הצגת-יחיד של הסבא בפני בני-שיחו. כשחקן יחיד שם הסבא את לבו אל הקהל ומרבה לפנות אליו שוב ושוב, תוך שהוא ער למבע פניהם של החברים הצופים בו ולמתחולל בקרבם. את פסוקי התורה ואת התורה עצמה הוא מאניש, ואף את "מאריה דעלמא" הוא מנכיח לא אחת בתוך מסע הדרשה. אל כולם הוא נותן את לבו ודעתו, אולם אך ורק כסטאטיסטים שאין להם תפקיד פעיל ביצירת הדרשה. האימפרוביזציה הדרשנית של הסבא נרקמת בינו לבין עצמו בלבד. לחברים ניתנת האפשרות הנדירה להציץ אל העולם הפנימי ואל היצירה הדינמית שנחשפת לפניהם, אולם בניגוד לרגיל באפוס הזוהרי, אין בידם ליטול חלק ביצירה עצמה. רק לאחר תום ההצגה, כאשר ירד השחקן מן הבמה יתברר שדבריו של הסבא לא הוטלו לריק – הם עוררו ודובבו בשני החברים כוח גנוז ועלום של יצירה, ומעתה דורשים הם עצמם דרשה חדשה, היא דרשת החותם.

את סגנון הדרשה כאן יש לראות, אם-כן, כסגנון של דרשת יחיד חושפנית, הפורשת בפנינו באופן האותנטי ביותר את מסתוריו הנפתלים של לב היוצר ואת המסילות בהן הולכת רוחו הסוערת, כשהיא דשה כמין חומר את פסוקי התורה ומבקשת מזור לנפשו המיוסרת. ממש כבהצגת-תיאטרון גם התיאור ה"אוטו-פסיכוגרפי" של הסבא סגור כביכול בתוך עצמו ומוגבל למסגרת הצרה של קרשי הבמה, אך למעשה פונה אל קהל היעד באמצעות היסוד הפרובוקטיבי הטמון בו ומבקש לעורר אותו ולחולל בו מפנה. וכפי שמתוודה השחקן-היחיד עצמו בתום דבריו: "ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין"⁴⁸⁹.

⁴⁸⁶ ק' ע"א. ושם בהמשך משמע קצת כאילו אותם "בני נשא" הם החברים עצמם, או שלמצער הם בעלי דעה משותפת:

"ידענא דהכי אתון סברין..."

⁴⁸⁷ קי"י ע"ב.

⁴⁸⁸ ראה ק' ע"א-ע"ב.

⁴⁸⁹ קי"ד ע"א.

ה. תורת הפרשנות ודרכי הדרשה

1. הקדמה

בפרק הראשון של העבודה הצבעתי על שני צירים רעיוניים מרכזיים המבריחים את החיבור מן הקצה אל הקצה, ושבהם ניתן לזהות את המוטיבציות של היצירה¹. לאחד מהם – ההרמנויטי – יוקדש פרק זה בעבודה. כאן אני מבקש לעמוד על התובנה ההרמנויטית, או שמא מוטב לומר כבר עתה – לאור מסקנותי להלן – על התובנות ההרמנויטיות, שאותן מעלה הסבא, הדובר המרכזי בחיבור.

באופן מרוכז וממצה מציג הסבא את עמדותיו בשאלות היסודיות של תורת הפרשנות במאמר על "מלין סתימין באורייתא" (פרק י'), המוכר בדרך-כלל בשמו "משל העלמה בהיכל"². כאן הוא יוצא בהכרזות ישירות ונרגשות, עתירות-דימויים, אודות היחס שבין התורה ה"סתומה" ובין הפרשן שעניינו לחשוף ולגלות אותה. מפאת אופיו הספרותי הייחודי וחשיבותו העקרונית עסקו בו כבר רבים³, אלא שבדרך-כלל הוא הוצג בדרך הרמוניסטית כוללת. כנגד גישה זו, עיונו המדוקדק כאן יחשוף דווקא את ריבוי האנפין המשתקף מן המסה ההרמנויטית הזו. תוך שימוש באיזמל הניתוח הספרותי אנסה לבסס את טענתי לפיה המאמר שלפנינו מורכב משלוש מגמות הרמנויטיות שונות שעובדו כאן למסכת אחת. מצג מרובה-משמעות מן הסוג הזה איננו זר לרוח הזוהרית, וגם הניתוח הדיפרנציאלי המכיר ברבדים שונים בתוך הטקסט הולך וקונה לו לאחרונה מקום בחקר הזוהר⁴. אולם חשיבות יתירה נודעת לכל אלו דווקא בהקשר זה, באשר הדבר מלמד על תודעתו-העצמית המורכבת של הדרשן הזוהרי, ולמעשה גם על אופייה הדינמי של תורת הפרשנות בעיניו.

לכל אחד מן המצגים ההרמנויטיים שבמאמר יוקדש פרק, בו ייבחנו שורשיו, וזיקותיו אל תפיסות קבילות וחוף-קבילות בנות הזמן או המקום. כמו כן, תיערך השוואה בין התפיסות הללו למקבילותיהן בשכבה המרכזית של הזוהר מחד, ובשכבת תק"ז-רע"מ מאידך. מכיוון אחר תיבחן

¹ ראה לעיל בהרחבה עמ' 26-49.

² על הסיבה להסתייגותי מן השם הזה ראה לעיל שם הערה 46.

³ ראה: אורון, שימני כחותם עמ' 8-13; ליבס, זוהר וארוס עמ' 87-98; וולפסון, עולימתא שפירתא; מט, מלין חדתי; גילר, אהבה.

⁴ היבט זה בחקר הזוהר פותח לאחרונה בהרחבה על-ידי רונית מרוז, ועתיד להתפרסם בספרה שבהכנה. לעת-עתה ראה, למשל, מרוז, סיפורי הזוהר.

ה. תורת הפרשנות ודרכי הדרשה

1. הקדמה

בפרק הראשון של העבודה הצבעתי על שני צירים רעיוניים מרכזיים המבריחים את החיבור מן הקצה אל הקצה, ושבהם ניתן לזהות את המוטיבציות של היצירה¹. לאחד מהם – ההרמנויטי – יוקדש פרק זה בעבודה. כאן אני מבקש לעמוד על התובנה ההרמנויטית, או שמא מוטב לומר כבר עתה – לאור מסקנותי להלן – על התובנות ההרמנויטיות, שאותן מעלה הסבא, הדובר המרכזי בחיבור.

באופן מרוכז וממצה מציג הסבא את עמדותיו בשאלות היסודיות של תורת הפרשנות במאמר על "מלין סתימין באורייתא" (פרק י'), המוכר בדרך-כלל בשמו "משל העלמה בהיכל"². כאן הוא יוצא בהכרזות ישירות ונרגשות, עתירות-דימויים, אודות היחס שבין התורה ה"סתומה" ובין הפרשן שעניינו לחשוף ולגלות אותה. מפאת אופיו הספרותי הייחודי וחשיבותו העקרונית עסקו בו כבר רבים³, אלא שבדרך-כלל הוא הוצג בדרך הרמוניסטית כוללת. כנגד גישה זו, עיונו המדוקדק כאן יחשוף דווקא את ריבוי האנפין המשתקף מן המסה ההרמנויטית הזו. תוך שימוש באיזמל הניתוח הספרותי אנסה לבסס את טענתי לפיה המאמר שלפנינו מורכב משלוש מגמות הרמנויטיות שונות שעובדו כאן למסכת אחת. מצג מרובה-משמעות מן הסוג הזה איננו זר לרוח הזוהרית, וגם הניתוח הדיפרנציאלי המכיר ברבדים שונים בתוך הטקסט הולך וקונה לו לאחרונה מקום בחקר הזוהר⁴. אולם חשיבות יתירה נודעת לכל אלו דווקא בהקשר זה, באשר הדבר מלמד על תודעתו-העצמית המורכבת של הדרשן הזוהרי, ולמעשה גם על אופייה הדינמי של תורת הפרשנות בעיניו.

לכל אחד מן המצגים ההרמנויטיים שבמאמר יוקדש פרק, בו ייבחנו שורשיו, וזיקותיו אל תפיסות קבליות וחוף-קבליות בנות הזמן או המקום. כמו כן, תיערך השוואה בין התפיסות הללו למקבילותיהן בשכבה המרכזית של הזוהר מחד, ובשכבת תק"ז-רע"מ מאידך. מכיוון אחר תיבחן

¹ ראה לעיל בהרחבה עמ' 26-49.

² על הסיבה להסתייגותי מן השם הזה ראה לעיל שם הערה 46.

³ ראה: אורון, שימני כחותם עמ' 8-13; ליבס, זוהר וארוס עמ' 87-98; וולפסון, עולימתא שפירתא; מט, מלין חדתי; גילר, אהבה.

⁴ היבט זה בחקר הזוהר פותח לאחרונה בהרחבה על-ידי רונית מרוז, ועתיד להתפרסם בספרה שבהכנה. לעת-עתה ראה, למשל, מרוז, סיפורי הזוהר.

התודעה הזו גם על רקע המסורת הדרשנית העתיקה וכחוליה מאוחרת (ואולי אף אחרונה) שלה. לבסוף, אבקש לחזור ולהאיר את היחס והזיקה שבין התפיסות ההרמנויטיות השונות, מתוך הכרה כי תוואי הזרימה ביניהן מסמן מגמה המשקפת את הלך רוחו של הדרשן ואת המוטיבציה המכוננת בדרשה ההרמנויטית.

תוך כדי עיון בגישות השונות שמעלה הסבא, אפרוץ את מסגרת המסה ההרמנויטית שבדרשת "מלין סתימין דאורייתא", ואנסה לבחון כיצד באים העקרונות התיאורטיים הללו לידי ביטוי מעשי, ובאיזו מידה מיישם הסבא את הדרכים השונות בדרשתו-שלו כאן בסמוך. בנוסף לכך, מאחר וכאמור הבעיה ההרמנויטית מעסיקה את סב"מ לכל אורך היצירה, וגם פרקיו השונים של "סיפור המסגרת" מכוונים את עצמם אליה, אי-אפשר שלא לנסות לחדד גם את המבעים הנוספים המשתקפים בסיפור בעניין זה, ואת היחס בינם ובין עמדתו בדרשה המרכזית הנ"ל. הפרספקטיבה הכוללת חיונית לשם הנהרת כל תווי-האופי של הדרשן בדרכו ההרמנויטית, שאותה הוא מבקש לחשוף בפנינו ביצירה זו. מוקד מיוחד לעיון ולדיון יהיה סביב הזיקה והיחס, אליהם רומז הסבא, בין הפרשן ובין פותר-החלומות. את הפרק יחתום עיון בטיבה של היצירות בסב"מ.

2. "מלין סתימין דאורייתא" (משל העלמה בהיכל) – ניתוח טקסטואלי

(א) הטקסט – תיאור והגדרות ראשוניות.

בשם "מלין סתימין דאורייתא" אנו מכנים כאן את קטע-הדרשה הפותח במלים "קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא קדישא..." וחותם במילים "...ועל דא בני נשא אצטריכו לאזדהרא ולמרדף אבתרא דאורייתא למהוי רחמיין דילה כמה דאיתמר"⁵. זהו קטע-דרשה מובחן בעניינו ובסגנונו. מבחינת עניינו – הוא חורג באופן בולט מרצף הדרשה שבתוכה הוא משובץ. בעיצומו של המאמץ הדרשני לצלול אל תוך הים הגועש של תורת הנפש בעזרת משוטי-הדרש של הפסוק: "אם אחרת יקח לו" מוצעות כאן גישות פילוסופיות תיאורטיות הנוגעות לתורת הפרשנות. לא פחות מכך ניכר המעבר מסגנון דרשני-ספקולטיבי מתחבט ומתלבט בגילוי טפח וטפחיים אל פאתוס גועש ומטלטל.

אכן, מאפיינים אלו כשלעצמם, די בהם על מנת להצדיק את התמקדותנו בפרק הזה. אולם לכך גם עילה מהותית יותר: דרשה זו בה אנו באים לדון כאן היא בעלת מעמד מרכזי ומכונן בסב"מ וככל הנראה גם בעולמו של בעל היצירה. את תשומת-לבנו לעניין זה הוא מסב תוך גילוי לבו של הסבא עצמו, לאחר הפרק הראשון של נאומו, ולקראת התעצמות רוחו במשל האהובה גופו:

אמר ההוא סבא: אם אחרת יקח לו, חברייא, לאו בגין דא בלחודוי שרינא מלה, דהא סבא כגיני לאו במלה חדא עביד קיש קיש ולא קרי. כמה בני עלמא בערבוביא בסכלתנו דלהון ולא חמאן בארח קשוט באורייתא...⁶

כאן מבהיר הסבא שתוכן הפרק הזה בדרשתו איננו אך "הערת שוליים" לדרשת הפסוק על נפש הגר או על הנשמה ה"אחרת", אלא הצעה מתודולוגית עקרונית הנוגעת לדרך שבה יש להתבונן ("חמאן") ב"ארח קשוט באורייתא", היינו – לדרכי הפרשנות והדרשנות.⁷

⁵ צ"ח ע"ב – צ"ט ע"ב.

⁶ צ"ט ע"א.

⁷ הצירוף "חמאן בארח קשוט באורייתא" איננו מצוי בספר הזוהר. בדרך כלל נקראים "בני-עלמא" סתם לראות ולהתבונן (ראה, למשל: ח"א ע"ז ע"א; פ"ב ע"א; רכ"ד ע"א; רכ"ה ע"ב). לעיתים קובל הזוהר על שהם אינם רואים באורייתא (למשל: ח"א כ"ח ע"א; נ"ה ע"א; ח"ב מ"ח ע"א; ח"ג קכ"ד ע"ב), ויש שהוא מצר על כך שהם אינם **הולכים** ב"ארח דאורייתא", כשהכוונה בזה היא לקיום מצוותיה של התורה כראוי (למשל: ח"א; נ"ט ע"ב; קמ"ה

גם מבחינת סגנונו הספרותי ועיצובו האמנותי, אנו עוסקים כאן בקטע יוצא דופן - אפילו בקנה-מידה זוהרי. ואם סב"מ מסמן שיא פואטי ביצירה הזוהרית, הרי שדרשת "מלין סתימין דאורייתא" יכולה להחשב כשיאו של השיא. לפנינו ביטוי תוסס, עשיר וחי של היחס שבין התורה לפרשן התורה, שרטוט דק ועדין של זיקה מורכבת שיש בה כמיהה, חיפוש, מתח וארוס בסדרת תמונות כמעט-הבזקית, כמותה קשה לתאר במדרש הקלאסי הקדום, ואף לא בספרות המאוחרת הבתר-זוהרית המושפעת מן הזוהר. העיצוב האמנותי של הקטע משתקף גם מן הדרך שבו הוא משולב בתוך המסגרת הכוללת של הדרשה. ההקשר הענייני של המסה הזו בין שתי דרשות חליפיות על מילות הפסוק "אם אחרת יקח לו" ידון בהרחבה בסמוך, אולם **במקביל** להקשר הענייני-מהותי של הקטע הזה שבא לסול דרכים חדשות ולפתוח אופק חדש לדרשה על הפסוק, מקפיד הדרשן הזוהרי על הקשר גם ברמה האחרת - הצורנית-חיצונית, והוא משרשר את הדברים הללו בתוך רצף הדרשה של הסבא בדרך האסוציאטיבית, הפסוודו-תלמודית, שכה קרובה ללבו. וכך אנו עוברים מן העיון ברעיון התלבשות הנשמות בנשמות הגרים⁸ אל ענין התלבשות הדברים הסתומים שבתורה, ובאותה נשימה ושאר-רוח ספרותי הוא מוסיף גם הערה על לבושו של משה בעלותו להר סיני⁹. כל זאת, כאמור, כאשר מתחת לפני השטח יצוקה כבר, למעשה, מערכת הקשרים על בסיס עיוני-תמטי.

לצורך ניתוח ממצה של הדרשה ועיון ביחסי הגומלין בין איבריה השונים, אני מבקש לערוך כאן חלוקה מתודית של הטקסט למגזרים, בצרוף מספר הערות להבהרה כללית של העניין וההקשר הפנימי¹⁰:

מגזר א'

קב"ח כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל¹¹ לון באורייתא קדישא וכלא אשתכח באורייתא וההיא מלה סתימא גלי לה אורייתא ומיד אתלבשא בלבושא אחרא ואתטמר תמן ולא

ע"ב; קנ"ב ע"ב. אך ההפנייה לראות ב"אורח קשור באורייתא", כאמור, הינה ייחודית, ומסתבר שגם מובנה שונה. גם הצירוף של ב' השימוש ("באורייתא" - כך הוא בד"ק ובכתה"י ביהמ"ל 2076 ווטיקן 606, ושלא כבד"מ) איננה שכחה בהופעות מקבילות של ביטויים קרובים, ובדרך-כלל אנו מוצאים "אורח... דאורייתא". על-כן נראה, שכאן, שלא בדומה למקומות האחרים, אין הכוונה ל"דרך התורה" במובן הנורמטיבי, אלא במובן החרמנויטי-מתודולוגי. על "אורח קשור" ראה: ליבס, זוהר וארוס עמ' 87-88, וראה עוד להלן עמ' 299.

⁸ צ"ח ע"ב.

⁹ צ"ט ע"א.

אתגלי¹², וחכימין דאינון מליין עיינין אף על גב דההיא מלה אסתים בלבושה חמאן לה מגו לבושה ובשעתא דאתגלי ההיא מלה עד לא תיעול בלבושא רמאן¹³ בה פקחו דעינא ואף על גב דמיד אסתים לא אתאביד מעינייהו, בכמה דוכתין אזהר קודשא בריך הוא על גיורא דזרעא קדישא יזדהרון ביה ולבתר נפיק מלה סתימא מנרתקה, וכיון דאתגלי אהדר לנרתקה מיד ואתלבש תמן, כיון דאזהר על גיורא בכל אינון דוכתין נפק מלה מנרתקה ואתגלי ואמר ואתם ידעתם את נפש הגר, מיד עאלת לנרתקה ואהדרת בלבושה ואתטמרת דכתיב כי גרים הייתם בארץ מצרים דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה, בהאי נפש הגר, ידעת נשמתא קדישא במלין דהאי עלמא ואתהניאת מנייהו.

בראש הדברים קובע הדרשן את הנחת המוצא לדרשה כולה – הקב"ה הטמין בתורה "דברים סתומים" והלבישם בלבוש. רק חכמים שהם "מלאים עיניים" מסוגלים לראות את הדבר הסתום מבעד ללבושו. הללו קולטים את הסתום הזה כשהוא חושף עצמו לכהרף עין, ואף שתכף ומיד הוא שב ונחבא בתוך לבושו – אין הוא נאבד מעיניהם של אותם חכמים. לשם הסרת כל ספק, מביא כאן הסבא גם דוגמא ממשית מן הפסוק "וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים"¹⁴. כאן, לדברי הסבא, רק המילים "ואתם ידעתם את נפש הגר" הן החשובות, ובהן מתכוונת התורה לרמוז לרעיון נפש הגר בו מתלבשות הנשמות בגן-עדן¹⁵, ואילו המשך הפסוק: "...כי גרים הייתם בארץ מצרים" שבאמת אין לו משמעות לפי זה, אינו אלא לבושו של הפסוק שבא במכוון על-מנת להסוות את כוונתו האמיתית.

מגזר ב'

פתח ההוא סבא ואמר ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר וגו' ענן דא מאי היא, אלא דא הוא דכתיב את קשתי נתתי בענן. תנינן דההוא קשת אשלחת לבושו ויהיב לון למשה

¹⁰ משום נחיצותו של הקטע כולו להמשך הדיון, צירפתי לציטוטי המגזרים גם הערות-נוסח מהותיות.

¹¹ כך הוא בד"ק ובשני כהנ"י: וטיקן 606, בהמ"ל 2076, אך בד"מ מצויה הגירסה: עאל.

¹² כך הוא בד"מ ובכתי"י בהמ"ל 2076, אך בד"ק ובכתי"י וטיקן 606 הגירסה היא: גלי.

¹³ כך הוא בד"מ ובכתי"י וטיקן 606. לעומת זאת בכתי"י בהמ"ל 2076 ובאור-יקר מובא: חמאן. ובד"ק: דמאן. בספר הזוהר של גרשום שלום הוער בזו הלשון: "חבל שגירסא יפה זו (רמאן) מאוחרת היא, במנטובה וכו' חמאן בה, בקרימונה דמאן וכנראה שגיאת דפוס ד במקום ת, ומזה תקנו אח"כ בראשונה בדפוס קושטא תע"ז רמאן". אך להאמור כאן ועל-פי עדותו של כהנ"י הנאמן וטיקן 606 לחינם נצטער החכם.

¹⁴ שמות כ"ג טו.

¹⁵ מובן שאין מדובר כאן על דוגמא אקראית, שהלא נשמת הגר היא הנושא של הפרק הקודם בדרשת הסבא (פרק ט"ו), וראה לעיל עמ' 33 ולחלן בסמוך עמ' 228.

ובהוא לבושא סליק משה לטורא ומניה חמא מה דחמא ואתהני מכלא, עד ההוא אתר¹⁶.
 אתו אינון חברייא ואשתטחו קמיה דההוא סבא ובכו ואמרו אלמלא לא אתינא לעלמא
 אלא למשמע מלין אלין מפומך די לך.

קטע זה איננו שייך, בעיקרו, למסה ההרמנויטית, ויש לראות בו מעין "גרורה" של הדרשה
 הקודמת על לבוש הנשמות, אליה הוא מתקשר בקשר אסוציאטיבי דרך המוטיב המשותף – מוטיב
 הלבוש¹⁷. אולם גם הדרשה המובלעת הזו איננה מנותקת לחלוטין מן הנושא הכללי, שכן מן
 המפורסמות הוא שעלייתו של משה אל ההר, שם ראה מה שראה ("חמא מה דחמא"), היתה לשם
 קבלת התורה ולימוד התורה. נמצא שממש כמו אותם חכמים המלאים עיניים, ובאמצעות לבוש
 הקשת, עולה בידיו של משה לקנות את סודותיה של התורה¹⁸. השתטחות החברים ובכיים בסיומו
 של הקטע משקפים את התעצמות החווייה, והם משמשים כמין אתנחתא ספרותית בטרם
 ההעפלה אל השיא עצמו – אל משל האהובה בהיכל¹⁹.

מגזר ג'

אמר ההוא סבא, אם אחרת יקח לו²⁰, חברייא לאו בגין דא בלחודוי שרינא מלה דהא סבא
 כגיני לאו במלה חדא עביד קיש קיש ולא קרי, כמה בני עלמא בערבוביא בסכלתנו דלהון
 ולא חמאן בארץ קשוט באורייתא ואורייתא קרי בכל יומא בנהימו²¹ לגבייהו ולא בעאן
 לאתבא רישא.

¹⁶ בד"ק ובכת"י וטיקן 606, וכן באור-יקר, במקום: עד ההוא אתר, נמצא: עד הכא, ולפי זה ניתן להבין שהסבא
 התכוון לסיים כאן את דרשתו, אלא שכדרכו התחרט והוסיף להעפיל עוד גבוה יותר אל פסגת משל העלמה בהיכל.

¹⁷ "...לפי שהוא דוגמא דלבושין דגיוירין דאתהנן נשמתין קדישין מגו לבושין אלין, כיוצא בהן אירע למשה שבא
 ונתלבש בתוך הענן, ומיניה חמא ואתהני מכלא..." (זהרי חמה).

¹⁸ עוד על המשמעות ההרמנויטית של הקטע הזה ובמיוחד על הדימויים המיניים שבו ראה: אידל, היבטים חדשים
 עמ' 242-239. רוח הדברים הללו מצויה גם במאמרו של וולפסון, התגלות ופרשנות עמ' 322-323, ולדעתו הדרשן
 מתאר כאן את המיסטיקאי כמי שמחבר בין תורה שבכתב (תפארת) לתורה שבעל-פה (מלכות). עוד בעניין ראה להלן
 בסמוך עמ' 264.

¹⁹ על ההשתטחות והבכי ראה בהרחבה לעיל עמ' 108-117.

²⁰ בד"מ מובא הציטוט הזה בסוגריים, אך בכל שאר העדים הוא בפנים. ניתן לשער שהיה מי שלא ראה מקום לציטוט
 כזה בתוך מהלך הדרשה ההרמנויטית, מה עוד שבשורות הקרובות אין כל התייחסות דרשנית לפסוק. למעשה
 הציטוט כאן רק מאשש את ההקשר של הדרשה ההרמנויטית בתוך הדרשה הכוללת של הסבא, ואת המגמה (שאכן
 מתממשת במלואה רק בשלב מתקדם יותר) לשוב ולדרש את הפסוק בדרכים חדשות.

²¹ הביטוי "קרי בנהימו" מושפע בדאי מן הסיפור בבבלי ברכות ג' ע"א על בת-קול שנשמעת בחורבה "מנהמת כיונה"
 ומקוננת על החורבן. הזוהר עושה שימוש בביטוי הזה במקומות רבים על מנת להעצים את האופי הדרמטי של
 ההתרחשות.

פיסקה זו היא פתיחה לבאות²². כאמור למעלה מדובר בהצהרת כוונות, לפיה אין בדעתו מכאן ואילך להציע רק פירוש אחד נוסף, ובאמתחתו קונצפציה הרמנויטית כוללת. הוא מבקש לגלות את עיניהם של בני העולם, שהם "בערבוביא בסכלתנו דלהון", לדרך האמת של התורה – "ארח קשוט דאורייתא".

מגור ד'

ואף על גב דאמינא דהא אורייתא מלה נפקא מנרתקה ואתחזיאת זעיר ומיד אתטמרת, הכי הוא ודאי, ובזמנא דאתגליאת מגו נרתקה ואתטמרת מיד לא עבדת דא אלא לאינון דידעין בה ואשתמודעאן בה, למה הדבר דומה²³, לרחימא דאיהי שפירתא בחיזו ושפירתא בריוא ואיהי טמירתא בטמירו גו היכלא²⁴ ואית לה רחימא יחידאה דלא ידעין ביה בני נשא אלא איהו בטמירו, ההוא רחימא מגו רחימו דרחים לה עבר לתרע ביתה תדיר זקיף עינוי לכל סטר, איהי ידעת דהא רחימא אסחר תרע ביתה תדיר מה עבדת פתחת פתחא זעירא בההוא היכלא טמירא דאיהי תמן וגליאת אנפאה לגבי רחימאה ומיד אתהדרת ואתכסיאת, כל אינון דהוו לגבי רחימא לא חמו ולא אסתכלו בר רחימא בלחודוי ומעוי ולביה ונפשיה²⁵ אזלו אבתרה, וידע דמגו רחימו דרחימת ליה אתגליאת לגביה רגעא חדא לאתערא ליה²⁶, הכי הוא מלה דאורייתא לא אתגליאת אלא לגבי רחימאה, ידעת אורייתא דהא²⁷ חכימא דלבא סחרא²⁸ לתרע ביתה כל יומא מה עבדת גליאת אנפאה לגביה מגו היכלא וארמיזת ליה רמיזא²⁹ ומיד אהדרת לאתרה ואתטמרת, כל אינון דתמן לא ידעי ולא מסתכלי אלא איהו בלחודוי ומעוי ולביה ונפשיה אזיל אבתרה, ועל דא אורייתא אתגליאת ואתכסיאת ואזלת ברחימו לגבי רחימאה לאתערא בהדיה רחימו.

כאן משולים יחסי התורה ולומד התורה לאהבת האהובה המסוגרת בהיכלה עם אהובה הסובב את שער ההיכל ומבקש אותה. האהובה איננה חושפת את עצמה, מפני שאין היא חפצה להיראות

²² לפי גירסת הספרים בסוף המגור הקודם: "עד הכא" (ראה הערה 16 לעיל), משקפת ההצהרה גם מהפך ברוחו של הסבא, שקודם לכן התכוון לחתום כאן את דרשתו (ולכל הפחות את הדרשה ההרמנויטית), ואילו עתה, בתפנית אופיינית, הוא פורץ קדימה אל המרחב ומבקש לא בלבד לשוב ולדרוש, אלא לעסוק בשאלות יסודיות.

²³ כך הוא בשני כתבי היד – בהמ"ל 2076 ווטיקן 606, אך בד"מ מובא: משל לה"ד, ובד"ק וכן באו"י הביטוי לא מופיע כלל. אכן יש להעיר שהביטוי העברי כפתיח למשל הארמי נראה כאן זר, ויתכן שזוהי באמת תוספת מאוחרת.

²⁴ כך הוא בד"ק ובאו"י ובכת"י וטיקן 606. אך בד"מ ובכת"י בהמ"ל 2076 מובא: גו היכלא דילה.

²⁵ כך הוא בשני כתבי היד ובד"ק ובאו"י (רק בד"מ מובא: נפשה).

²⁶ ובד"ק: לאתערא לגביה רחימו.

²⁷ כך הוא בשני כתבי היד ובאו"י ובד"ק. בדפוסים מובא: דההוא.

²⁸ כך הוא בכת"י וטיקן 606 ובד"ק ואור-יקר. בד"מ מובא: אסחר, ובכת"י בהמ"ל 2076: אסתחרת.

אלא לאהובה. לכן היא מגלה את עצמה לרגע אחד, אך מיד שבה ומתכסה. רק האוהב, שמעיו ולבו ונפשו הלכו אחריה ("ומעוי ולביה ונפשיה אזלו אבתרה") – רק הוא יבחין בה. מה שמאפיין, על-פי משל זה, את יחסי האוהב ואהובתו הוא התודעה ההדדית: היא מתגלה אליו משום שהיא יודעת שהוא סובב את שער ביתה, ומאידך – הוא מבקש את דמות אהובתו מפני שהוא יודע שמתוך אהבתה אליו חשפה עצמה לעיניו לרגע אחד על-מנת לעורר אותו ("דמגו רחימו דרחימת ליה אתגליאת ליה רגעא חדא לאתערא ליה")³⁰. וכמו אותה עלמה, גם התורה לא תתגלה אלא לאהובה הזוקף את עיניו ומבקש אותה בהתמדה ובעקביות. רק הוא יזכה שהיא תרמוז לו דבר ותעורר אותו. היחס ההדדי העמוק שמשרטט הסבא בין האוהבים הללו, כשכל אחד מהם מעורר את חברו ובה בשעה גם מתעורר על ידו, מתברר ומתגלה, למעשה, כיחס אירוטי.

מגור ה'

ת"ח³¹ ארחא דאורייתא כך הוא, בקדמיתא כד שריא לאתגלאה לגבי בר נש ברגעא³² ארמיזת ליה ברמיזו, ידע טב, לא ידע שדרת לגביה וקראת ליה פתי, ואמרת אורייתא לההוא דשדרת לגביה³³ אמרו לההוא פתי דיקרב הכא ואשתעי בהדיה, הדא הוא דכתיב מי פתי יסור הנה חסר לב וגו', קריב לגבה³⁴ שריאת למללא עמיה מבתר פרוכתא דפרסא ליה מלין לפוס ארחוי עד דיסתכל זעיר זעיר ודא הוא דרשא, לבתר תשתעי בהדיה מבתר שושיפא דקיק מלין דחידה ודא איהו הגדה, לבתר דאיהו רגיל לגבה אתגליאת לגביה אנפין באנפין ומלילת בהדיה כל רזין סתימין דילה וכל ארחין סתימין דהוו בלבאה טמירין מיומין קדמאין, כדין איהו גבר³⁵ שלים בעל תורה ודאי מארי דביתא דהא כל רזין דילה גליאת ליה ולא רחיקת ולא כסיאת מיניה כלום, אמרה ליה חמית מלה דרמזא דקא רמיזנא לך בקדמיתא כך וכך רזין הוו כך וכך הוא, כדין חמי³⁶ דעל אינון מלין לאו לאוספא ולא למגרע מנייהו, וכדין פשטיה דקרא כמה דאיהו דלאו לאוספא ולא למגרע אפילו את חד.

²⁹ כן הוא בשני כתה"י ובד"מ. בד"ק: וארמיזת ליה, ובאוי: ואתרמיזת ליה רמיזא. היחס ההדדי הזה הוא מאושייתיה של התפיסה ההרמנויטית הבאה לידי ביטוי במשל העלמה בהיכל. על כך ראה

בהרחבה בסמוך עמ' 235-236.

³¹ ובד"ק חסרה הפתיחה הספרותית הזו.

³² כך הוא בשני כתה"י ובד"ק, אך בד"מ חסר "רגעא".

³³ המילים: "ואמרה... לגביה" אינן מופיעות כלל בכת"י וטיקן 606 ובד"ק.

³⁴ כן הוא בכת"י וטיקן 606 וד"מ ואור-יקר. אך בכת"י בהמ"ל 2076 מובא: קריבת לגביה, ובד"ק: קריאת לגביה.

³⁵ כן הוא בכת"י וטיקן 606 ובד"ק ובאוי. אך בכת"י בהמ"ל 2076 ובד"מ: בר נש.

כאן מופיעה התורה כשהיא מבקשת לפתות את הפתי חסר-הלב לגלות בה את צפונותיה. בתחילה היא מנסה לצוד את עיניו ברמז בלבד, ורק אם אין הוא שם את רמזיה על לבו, היא חושפת את עצמה בהדרגה, עד שאותו "פתי" יתעשת ויבחין בה. השלבים השונים של ההתגלות באים לידי ביטוי מטאפורי בהתעדנות המחיצה ל"פרוכתא", לאחר מכן ל"שושיפא דקיקא", עד שלבסוף מתגלה אליו התורה פנים בפנים ("אנפין באנפין"). כל אחת מדרגות ההתגלות הללו נקראת בשם: רמז, דרשה, הגדה, רז, ונראה שעצם ההבחנה המושגית המרובעת הזו אמורה להיות מוכרת זה מכבר לקורא הזוהרי. אין ספק שמדובר בוורסיה של "השיטה המרובעת" הזוהרית, הידועה יותר בכינויה "פרד"ס"³⁷. לאחר שתתגלה התורה בפני אותו בר נש "אנפין באנפין" ותגלה לו "רזין סתימין" שבלבה, הוא עתיד להיווכח שלמעשה הכל היה מקופל כבר ברמז הראשון, ומכאן האזהרה החותמת את הקטע שלא להוסיף או לגרוע מאותיות התורה, מאחר שבכל אחת מהן עשויים להיות רמוזים רזים עליונים.

מגורו

ועל דא בני נשא אצטריכו לאזדהרא ולמרדף אבתרא דאורייתא למהוי רחמיין דילה³⁸ כמה דאתמר.

זוהי חתימה כללית³⁹ לדרשת "מלין סתימין דאורייתא", שמוצגת כמסקנה שיש לגזור מכל האמור למעלה, אך מסמנת למעשה את המגמה הכללית ואת המוטיבציה של הדרשן לעמוד על דרכיה הסתומות והנסתרות של התורה, על-מנת לחבב אותה על לומדיה.

³⁶ האזהרה, מכאן ואילך ועד סוף הקטע, שלא לזלזל באף מלה ואות מן התורה, ספק בעיני אם היא שייכת לגוף המסה ההרמנויטית או שמא זוהי פתיחתו של הקטע המסכם את הדרשה כולה.

³⁷ המבנה הזה של השיטה המרובעת ושאלת היחס בינו ובין הפרד"ס – פשט, רמז, דרש, סוד – יידונו בהרחבה להלן עמ' 246–250.

³⁸ כן הוא בכת"י וטיקן 606 ובד"מ, וקרוב לו גם בכת"י בהמ"ל 2976: רחמיין לה, ובד"ק: רחמיא דיל'. אך באור-יקר מובא: רחמי דיליה.

(ב) הקונטקסט - מקומה של המסה בתוך סב"מ.

נסיונו לתת פשר ולהבין את דרשת "מלין סתימין דאורייתא"⁴⁰ בהקשר הכללי של היצירה, כשהיא מעורה במה שלפניה ובמה שלאחריה, מזמנת בידינו שוב הזדמנות לעמוד מקרוב על האיכות האמנותית של הדרשה ה"סבאית", שכן מסתבר שהמסה העומדת באחד מן המוקדים העיוניים של החיבור (ושמא משום כך) שומרת על קשרים וזיקות אל החלקים האחרים שלו בכמה רמות. וליתר דיוק: הרעיון נראה מתפתח בה-בעת מארבע נקודות מוצא נפרדות זו מזו.

ברמה החיצונית-אסתטית מקפיד הדרשן להנביע את דרשתו, כמנהגו, בדרך העקיבה האסוציאטיבית, כשמן העיון ברעיון לבוש הנשמות הוא משלשל את הדרשה על התורה המסתתרת בלבושה, ומכאן ממשיך עוד וחותר בעניין לבושו של משה בעלותו על הר סיני. מן הבחינה המהותית יותר, נראה לכאורה שהדרשה באה לשרת את רעיון נשמת הגר המשמשת כלבוש לנשמות האחרות⁴¹. הדרשן מפעיל כאן מתודה חדשה של דרשה⁴² על-מנת לגבות את הרעיון הזה באסמכתא ממדרש הכתובים. אלא שלשם כך עליו לאשש את תקפותה של המתודה הזו או למצער להסביר אותה, ועל כן הוא מקדים ומרחיב את היריעה בעקרון ההרמנויטי-מתודולוגי. אולם בל נשכח, הדרשן הלא איננו "מקשקש בדבר אחד", ומכאן שכדי למצות את משמעות ה"דבר" עלינו להרחיב את הפרספקטיבה ולבחון את תרומתו של העיקרון ההרמנויטי המוצע כאן למסגרת הכוללת יותר של המסה, לשאלת מות התינוקות ועושי הנשמות בה עוסק הסבא תוך עיונו בפסוק "אם אחרת יקח לו..."⁴³. ואכן, על-פי העיקרון המהפכני הזה, גם דרשה של רסיסי פסוקים המנותקת מכל הקשר הינה לגיטימית, כי הרי איבריו האחרים של הפסוק נועדו אולי רק להסוות את התורה עצמה, ואם-כן מכאן ואילך, במילים "אם אחרת יקח לו" בהן הפך הדרשן קודם לכן על-מנת למצוא מזור למצוקותיו, הוא יוכל למצוא ביתר קלות רמז לסודות תורת הגלגול, גם אם לא יהיה בידו פשר להמשך הפסוק "...שארה כסותה ועונתה לא יגרע"⁴⁴. כך

³⁹ קביעתנו שמדובר בחתימה כללית ולא בחתימת מגזר ה' הקודם, נסמכת על כך שמילות הקישור הפותחות: "על דא" אינן יכולות להידרש בשום אופן על שלפניהן. יתירה מזו: החזרה אל הכינוי "רחימין דילח" וההפניה המפורשת "כמה דאיתמר" מכוונות באופן ברור דווקא אל לפני-פניהן (מגזר ד').

⁴⁰ תמונה פנורמית של מהלך החיבור וההקשר הכולל שלו הוצע לעיל עמ' (בפרק ניתוח מבני). כאן אנו ממקדים את עיונו בפרק הנדון, מתוך הנחה מתודולוגית שהנהרה יסודית ומקיפה של הקונטקסט היא חיונית לשם הבנת הטקסט. כך ראה את הקשר בעל-אור-יקר, וכך נראה גם מפירושו של ר"י פתייה, מתוך לנפש. וראה גם לעיל עמ' 33-34.

⁴¹ על המתודה הזו ראה להלן עמ' 292-297.

⁴² הזיקה שאנו מצביעים עליה כאן עשויה גם להנהיר את פשר הציוט "אם אחרת יקח לו" שנראה בנקודה זו מנותק מרצף החרצה.

⁴³ ואכן, בניגוד לדרשות הקודמות על הפסוק "אם אחרת יקח לו", בדרשה הבאה (מיד לאחר דרשת "מלין סתימין דאורייתא") הסבא כלל לא נדרש להמשכו של הפסוק.

עולה בידיו של הסבא להציע ולפרוש את תורת הגלגול כמענה לשאלות העומדות במרכזו של החיבור, למרות שאין לה כל יסוד ושורש במקראות.

מפרספקטיבה רחבה נוספת⁴⁵ יש להבין את הדיון ההרמנויטי הזה שבמרכזו משל האהובה בהיכל, בזיקה לחידה אודות אותה "עולימתא שפירתא דלית לה עיינין" שבפתיחת סב"מ⁴⁶. באחת: כאן, כשהוא פורש ומבאר את המשל, חושף הסבא למעשה את פתרון החידה ההיא. מן הזיקה הזאת התעלמו רוב פרשניו הקדמונים של ה"סבא". ויתירה מזו, על-פי הצעותיהם לפתרון החידה ברור לחלוטין ששני קטעי הדרשה הללו, למרות הדמיון הסימבולי שביניהם, אינם קשורים זה לזה כלל, ואם משל האהובה בהיכל מכוון אכן באופן מפורש לתורה ולסודותיה, הרי שלחידת ה"עולימתא שפירתא דלית לה עיינין" כוונה שונה לחלוטין. כך אנו מוצאים את פרשני הזוהר מבית המדרש הלוריאני מזהים את העלמה היפה עם השכינה⁴⁷, ולפי זה התיאור "לית לה עיינין" משמעו: אין לה גוון וחומר. אפילו הרמ"ק, למרות שהכיר את האופציה הפרשנית המזהה את העלמה עם התורה, העדיף לראות בעלמה את הנשמה, כשכתב בפתרון החידה: "אפשר לפרש על התורה כדמסיק לקמן סי' ה' שהתורה מתעלמת ומתגלת וכו', אמנם עיקר הפירוש אצלנו הוא הנשמה ממש, בסוד הנשמה הזכה וברה שזכתה לעלות בגן עדן של מעלה מקום הנשמות במנוחתם"⁴⁸. אולם למעשה קשה מאד להתעלם מן הקשרים הסימבוליים בין חידת העלמה היפה ובין משל האהובה בהיכל. כמו ה"עולימתא שפירתא", גם האהובה מתוארת כ"שפירתא בחיזו ושפירתא בריוא". כמוה, גם היא "לית לה עיינין", שכן רק החכמים "דאינון מליין עיינין" רואים אותה מתוך לבוש, ומשמע שלאחרים אין בה עיניים. על העלמה החידתית אנו יודעים ש"גופא טמירתא ואתגליא", וכמותה גם האהובה - "אתגליא ואתכסיאת". זו - "נפקה בצפרא ואתכסיאת ביממא", ואף זו - "...גלי לה אורייתא, ומיד אתלבשא בלבושא אחרא ואתטמר תמן...". ולבסוף, ה"קישוטין דלא הוו" מכוונים, ככל הנראה, לאותם מלבושים שהחכמים "מטילים בהם" את עיניהם וחודרים בעדם אל מראה העלמה עצמה. ואכן על הזיקה הזו עמד כבר בעל זהרי-חמה שכתב על משל האהובה: "הכא פי' חידת עולימתא שפירתא דלית לה עיינין, שפירושה שאין עינים

⁴⁵ ובאמת פרק זה מהווה נקודת חיתוך בין שני הצירים המרכזיים של היצירה שסומנו לעיל עמ' 49, והוא מהווה נקודת תפנית הן בכיוון ההתפתחות התיאולוגי והן בזה ההרמנויטי.

⁴⁶ צ"ה ע"א.

⁴⁷ ראה: מקדש-מלך וזהר הרקיע בשם האר"י, וראה גם פירוש הגר"א על ספרא דצניעותא פרק ג' ופירוש הסולם. ⁴⁸ העדפתו זו של הרמ"ק נובעת כנראה מהבנתו שפתרון החידה מצוי דווקא בקטע הקודם לדרשת "מלין סתימין דאורייתא" (פרק ט'), העוסק בלבושי הנשמה בעולמות השונים.

צופות בה לפי שהיא מסתרת פניי ומתכסה בפשטים", וכך הובא גם בפירושו הקדם-לוריאני של ר' חיים ויטאל⁴⁹.

השאלה היא, כמובן, מדוע נטו המפרשים הלוריאניים מן הפירוש שהיה בודאי ידוע להם, ושסיפק פתרון לחידת העלמה תוך שימוש מתבקש בהקשר הרחב של הסיפור. יתכן לתלות זאת בהתמקדותה של הקבלה הלוריאנית בהיבטים התיאוסופיים של ספר הזוהר, ואולי גם בחוסר העניין שלה בהקשרים רחבים בכלל, אולם דומני שהקושי המיוחד לקבל את הפירוש הפשוט נעוץ בביטוי הקשה "דלית לה עינין"⁵⁰, שמשמעו הפשוט הוא שהיא – היינו העלמה – עיוורת. המוטיב הזה כפי שהם הבינוהו לא התקשר בעולמם הסימבולי בכל דרך שהיא אל התורה, ולכן השיאו את העניין להקשר התיאוסופי. ומאחר והעלמה היא השכינה, הרי התיאור "לית לה עינין" יכול להתפרש לאור מקבילות⁵¹ כאילו הכוונה היא לכך שאין בה גוונים.

גם חוקרים חדשים התקשו בפירוש הביטוי הזה. ליבס הציע שני פירושים: "אין רואים אותה או אין לה גוון וחומר"⁵². וולפסון⁵³ שלל את הפירוש הראשון, מאחר והוא ראה אותו לקוי מבחינה פילולוגית, ולמרות שהוא הכיר בכך שדווקא פירוש זה מתבקש מן הקונטקסט. מסיבה זו הוא העדיף לקבל את דווקא את הפירוש השני. אך מאחר ושלא כפרשנים הקדומים הוא לא הכחיש את המתחייב הנוסף מן הקונטקסט, שהאהובה כאן היא התורה ולא השכינה, הוא גזר מכאן את מסקנתו שבעל סב"מ מייחס לתורה את תכונת היסוד של השכינה – "דלית לה מגרמא כלום". ואם התורה היא השכינה – נקל להבין שהדרשן, בתהליך הפרשני, ממלא את מקומה של ספירת יסוד, כשהוא מטעין את התורה משמעות.

אלא שלדעתי, למרות הקושי הפילולוגי עליו הצביע וולפסון, דווקא הדרך הראשונה הנאמנה להקשר משקפת נאמנה גם את כוונת הדרשן, ולפיה "לית לה עינין" פירושו: אין רואים אותה⁵⁴. ביאור זה של התיאור החידתי מתחייב גם מן התקבולת הנגטיבית שלו לאותם חכמים שהם **מלאים עיניים** (בדרשת הפתרון) – והיינו הללו שהתורה נראית לעיניהם. והנה, כשאנו באים לתור

⁴⁹ על זיקה זו שבין החידה למשל העיר גם תשבי במשנת-הזוהר חלק א' עמ' מ"ח.

⁵⁰ ראה ליבס, פרקים במילון עמ' 216, שהעלה השערה שמא יש לפסוק: ולית לה עינין וגופא, טמירתא ואתגליא.

⁵¹ ראה ליבס, שם עמ' 190, שהביא מקבילות לזיהוי בין עיניים ובין גוונים.

⁵² ליבס שם.

⁵³ וולפסון, עולימתא שפירתא עמ' 185-187.

אחרי שורשיהם הפילולוגיים של הביטויים "לית לה עיינין" ו-"מליין עיינין" – אין ספק בעיני שהם מושפעים מתיאור מראה האופנים בחזיונות יחזקאל: "...וגבתם מלאת עיניים סביב לארבעתן"⁵⁵, "והאופנים מלאים עיניים..."⁵⁶. בעקבות החזיונות הללו נעשה במוטיב זה שימוש רחב גם בתיאורים החזוניים שבספרות ההיכלות⁵⁷. אלא שחשיפת מקורותיו הספרותיים של הביטוי, אין בו כדי להנהיר את השימוש התמוה שנעשה בו כאן. נהפוך הוא – העיון במקורות אלו רק מעבה את הערפל, שהרי גם בהקשר המקראי וגם בספרות ההיכלות נושא התיאור אופי מיתי⁵⁸, ואין לו משקל מטאפורי מכל סוג שהוא. על-מנת לפענח את העניין יש לבחון אותו, לדעתי, גם מכיוון שונה לחלוטין.

העובדה שחכמי הזוהר מתוארים על-ידו כמי ש"מלאים עיניים" אינה צריכה להתמיה אותנו. כי הלא הזוהר עצמו זועק בלא לאות נגד הללו "דלא מסתכלן ולא חמאן..."⁵⁹, ולפיכך אך טבעי הוא שאמת-המידה הראשונית בה יעריך את גיבוריו-חכמיו תהא היותם נכונים וראויים לפקוח את עיניהם: "מאן מנכון דעייל רוחא באודנוי למשמע ועינוי פקחין למחמי ולביה פתוח למנדע..."⁶⁰. חכמי הזוהר קרויים בפיו "מארי דעיינין"⁶¹, והם עתידים "לאתפתחא באורייתא ולפקחא עיינין בה"⁶². לכן לא ייפלא אם כאן, באחד מן השיאים הפואטיים של היצירה הזוהרית, מרשה לעצמו הדרשן לתאר את פעילותם הדרשנית של החכמים בביטוי היפראקטיבי (אותו הוא שואל, כאמור, מהקשר ספרותי אחר), כשהם בעיניו "מלאים עיניים"⁶³. התמה מתמקדת בהעתקה הנגטיבית של התיאור הזה אל העלמה, שהיא מושא העיון של אותם חכמים.

והנה, בחינה מדוקדקת של השימוש שעושה הזוהר בפועל "הסתכל" או "אסתכל" לצורותיו ובהטיותיו השונות, מגלה שבלשונו של הזוהר לא רק המעיין הוא "מסתכל". גם על מושא העיון –

⁵⁴ כך פירש גם בעל זהרי-חמה בדבריו שהובאו לעיל: "אין עין ששיג אותה בכל סתרי ומצפוני כמ"ש אמרתי אחכמה והיא וכו'". וכן הרמ"ק (למרות שלדעתו, כאמור, העלמה היא הנשמה): "...שאיין עיינין משיגין אותה לרוב דקותה שהיא למעלה מקום שנאמר בו עין לא ראתה אלהים וזלתך".

⁵⁵ יחזקאל א' י"ח.
⁵⁶ יחזקאל י' י"ב.

⁵⁷ ראה: שפר, ספרות ההיכלות עמ' 511, ערך: עינים.
⁵⁸ גם חז"ל עשו במוטיב זה שימוש מיתי, כשייחסו אותו למלאך המוות: "אמרו עליו על מלאך המות שכולו מלא עינים..." (בבלי ע"ז כ' ע"ב).

⁵⁹ ראה למשל: ח"א ע"ז ע"א; קע"ה ע"ב; רכ"ו ע"א; ח"ב כ"ג ע"ב; קצ"ו ע"ב; ח"ג ע"ט ע"א; רי"ד ע"א. יתכן שהתיאור הזה מושפע גם מן הפסוק בקהלת (ב' י"ד) "החכם עיניו בראשו".

⁶⁰ ח"א ע"ז ע"א. יש להעיר שכבר פילון עושה שימוש במספר מקומות במטאפורה הזאת, כשהוא מתייחס לעיניים שנתן האלהים בישראל לראות. את ישראל עצמם הוא מכנה "היכולים לראות". לפירוט ומובאות בנושא זה ראה: דלינג, הרואה. בעניין זה ראה גם: וולפסון, באספקלריה המאירה עמ' 385 הערה 212.

⁶¹ למשל: ח"א רל"ד ע"א (תוספתא), וראה על כך בהרחבה להלן עמ' 263 הערה 208.
⁶² ח"ג קס"ד ע"א.

על הדבר שבו מסתכלים ומתבוננים או שאותו משכילים - ניתן לומר שהוא "מסתכלי"⁶⁴. כך, למשל, במקום אחד אנו שומעים מפיו של רבי יוסי: "מן יומא דאסתלק ר"ש מן מערתא מלין לא אתכסיין מן חברייה ורזין עלאין הוו **מסתכלן ואתגלין** מביניהו"⁶⁵, כש"מסתכל" מופיע בסמוך ובמשמעות זהה ל"מתגלה". כיוצא בזה, למדים אנו במקום אחר גם על "הדרגות העליונות" - "דכד מסתכלן אלין דרגין יסתכל ביי בחכמה עלאה"⁶⁶. לציון מיוחד ראוי הצירוף הלשוני הזוהרי "כד יסתכלון מלי"⁶⁷, שמשמעו הוא ללא ספק - לכשנעין (אנו) בדבר.

לא קשה לשער מנין שאב הזוהר את השימוש הזה בפועל האמור. שהרי בדקדוק העברי בנין "התפעל" פתוח להוראות שונות, וההוראה הסבילה או ההדדית שכיחה בו ביותר⁶⁸. על כל פנים, מתקבל על הדעת בעיני שמכאן נתגלגלה גם, בשלב מאוחר יותר, ההוראה הסבילה של הביטוי "לית לה עינין", שכן אם הדבר שמסתכלים בו הוא "מסתכל", ניתן לומר עליו שיש לו עיניים, ולהיפך: מי ש"אין לה עיניים" היא זו שלא ניתן להסתכל בה. אם אכן כן הוא, הרי שמעבר לפיזור הערפל מעל הביטוי הזה ואישוש הקשר ההדוק שבין חידת העולימתא למשל האהובה, יש בידינו חיזוק נוסף, והפעם מן ההיבט הלשוני, לטענה לפיה סב"מ משקף רובד זוהרי מאוחר, ולפחות ביחס לחטיבה המרכזית של הזוהר.

(ג) ניתוח אנליטי - שלושה חתכים ספרותיים

כשאנו בוחנים את דרך התנהלותה והתפתחותה של דרשת "מלין סתימין באורייתא", מתקבל לכאורה הרושם שלפנינו התעצמות פואטית עקרה שאיננה מחדשת דבר. שוב ושוב טובל הסבא את קולמוסו בים הסימבולי והמטאפורי על מנת להביע בדרך אחרת את אותו דבר עצמו - את הדרכים הנתונות בידיו של הדרשן הנבחר לחשוף בהם את הדברים הסתומים שבתורה, את אותם "רזין סתימין דילה וכל ארחין סתימין דהוו בלבאה טמירין מיומא קדמאין" - עד לקנייתו את

⁶³ על פקחת העיניים כביטוי של התעוררות ראה: הלנר-אשד, החויה המיסטית עמ' 30-31. על ההתעוררות ראה עוד לעיל עמ' 116-117, ולהלן עמ' 311-316.

⁶⁴ אני מבקש להודות לפרופ' י. ליבס שהעמידני על כך.

⁶⁵ ח"א רט"ז ע"ב.

⁶⁶ פ"ג ע"ב. גם על הנשים במצרים מסופר בזוהר: "לבתר דאתדכין הוו אתין מתקשטן ומסתכלן במראה בבעליהן ומעוררין לון בפריה ורביה". גם כאן נראה מתוך ההקשר שיותר משהנשים היו מביטות, הן היו ניבטות מתוך המראה לעיני בעליהן. דוגמאות נוספות לשימוש דומה בפועל הזה ראה: ח"א ל"א ע"א; ר"א ע"א; ר"א ע"א; ר"א ע"א (תוספתא); ח"ג רמ"ד ע"א; רצ"א ע"א.

⁶⁷ ראה: ח"א רכ"ז ע"א; רמ"א ע"א; ח"ג ע"ב ע"א.

⁶⁸ אכן, החידוש בלשון הזוהר הוא בשימוש הכפול שהוא עושה בפועל הזה - בהוראה סבילה ובהוראה פעילה גם יחד (שהרי במקומות רבים "מסתכל" הוא במשמעות הפעילה המקובלת והפשוטה).

המעמד הנכסף של "בעל תורה"⁶⁹. אולם בחינה מדוקדקת של ההקשרים הלוגיים והמעברים הספרותיים תגלה את עינינו למבנה המורכב ומרובה הפנים של קטע הדרשה הזה.

ראשית, יש לתת את הדעת לכך שבעל הדרשה כאן "פתח בכד וסיים בחבית", שהרי בפתיחת-הדברים הוא עוסק בדרכם של הללו הקרויים "חכמים המלאים עיניים", ואילו לקראת סיומה של הדרשה מתוארת התערטלותה של התורה דווקא בפני הפתי, שהוא כידוע היפוכו הגמור של החכם. ההיפוך הזה איננו מתמצה רק בטיבו ובדמותו של הפרשן שבו עוסקת הדרשה, אלא גם במעמדו המהותי ביחס לטקסט ובדרכו אל חשיפת הסוד שבתוך התורה. כי אם בראש הדברים מתקבל הרושם שרק יחידי הסגולה שבידם להטיל את עיניהם בדברים הסתומים מבעד ללבושם, רק הם ישכילו להשיג את הסודות הללו, הרי שבסופו מתברר שהתורה פונה אל כל אדם – גם אל הפתי. התורה כאן לא תנוח ולא תשקוט, ובתנועה של חשיפה והתגלות מחושבת, בעקביות ובנחישות, תשכיל להביא אף את הפתי להכרת כל אותם רזים.

גם מבחינה ספרותית ניתן להצביע על פערים ניכרים בין שני הפרקים. בתחילת הדרשה עדיין לא מפותח התיאור המטאפורי הפרסוניפיקאטיבי של התורה, למרות שהוא אולי נוכח בו בכח, ואילו בסיפא מגיעה המטאפורה הזו לידי מיצויה בתיאור העשיר והמפותח של התורה המפתה. מכאן נובע גם פער בין השדות הסמנטיים והמטאפוריים. כי הנה לפנינו שני תיאורים של התגלות הסוד שבתורה, כשהאחד משתמש במטאפורה הויזואלית⁷⁰, ואילו בשני שולט דווקא המימד הדיסקורסיבי – "וקראת ליה", "ואשתעי בהדיה", "שריאת למלא עמיה", "לבתר תשתעי בהדיה" "ומלילת בהדיה". גם בנקודת המוצא של ההרמנויטיקה הפרובוקטיבית (מגזר ה') בה התורה מתגלה "ברגעא"⁷¹, ממש כמו בתבנית ההרמנויטית האקטיבית, היא איננה רק מתגלה וחושפת את עצמה ("גלי לה אורייתא") אלא "ארמיזת ליה ברמיזו" – מכוונת את מעשיה לעורר את תשומת לבו של הפתי. נקודת המוצא אולי דומה, אולם המגמה הרטורית שונה לחלוטין. עדות נוספת לפער הספרותי בין שני המגזרים הללו נעוץ במינוח המטפורי הבסיסי שלהם שאינו עולה

⁶⁹ כך, כמדומה, הובן הקטע הזה על-ידי כל מי שעסק בפירושו או בניתוחו (עד כמה שידי הגיעה). האופי הקולח וההרמוניסטי היה מובן מאליו, ולמעשה לא נבדק כלל.

⁷⁰ על החכמים שהם "מלאים עיניים" נאמר כאן ש: "אף על גב דההיא מלה אסתים בלבושה חמאן לה מגו לבושה ובשעתא דאתגלי ההיא מלה עד לא תיעול בלבושא רמאן בה פקיהו דעינא". הדרשן במגזר א' מדגיש שוב ושוב את פעולת העיניים (וזוהו גם המוטיב המקשר את הדרשה הזו אל החידה שבראשית דבריו של הסבא) בעוד שבמגזר ה' נעדר המוטיב הזה לחלוטין. ככלל, יש לומר, המטאפורה הויזואלית היא הדומיננטית בזוהר, וראה וולפסון, באספקלריה המאירה עמ' 270-392.

בקנה אחד. שתיהן אכן שומרות על התבנית של הסוד הטמון בתוך המעטה החיצוני⁷², אך אם בפרק האחרון התורה היא המסתתרת מאחורי מסכיה השונים, הרי שמן הפרק הראשון (מגזר א') עולה שהקב"ה הטמין את סודותיו בתוך התורה - "קב"ה כל מליך סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא קדישא". הווי אומר: התורה איננה מייצגת כאן את הרובד הנסתר אלא את זה המסתיר. היא-היא המעטפת החיצונית, הקליפה המחפה על מה שבתוכה, ואילו "הדברים הסתומים" הם הסודות הטמונים בה. לא את התורה יבקש החכם, כי הרי היא מוטלת לפניו בקרן זוית, אלא את הסודות שהטמין הקב"ה בקרבה.

מכל האמור נוכל להסיק שלפנינו שני ביטויים ושתי תבניות-יסוד נפרדות. כל אחת מהן משרטטת באופן שונה את דמותו של הפרשן ואת היחס בינו ובין הטקסט, ומאידך גם נותנת משקל אחר לאופיו האטרקטיבי של הטקסט. אך קשה לחמוק כאן מן ההכרה שלפנינו גם שתי תובנות הרמנויטיות שונות. האחת (להלן "הרמנויטיקה אקטיבית") מטילה את האחריות לחשיפת הסוד על הפרשן-הדרשן ותובעת ממנו יוזמה אקטיבית שאיננה חפה גם מנימה אלימה-משהו ("רמאן בה פקיו דעינא"). ומאחר ולא כל אחד הוא בר-הכי, נמצא שהפעילות ההרמנויטית הזו היא באופן מובהק אליטיסטית. התובנה האחרת, לעומת זאת, תולה את יהבה באופיה הפרובוקטיבי של התורה, בסגולתה לרתק אליה ואל כל הרזין שלה גם את הפתי שבפתיים גם אם הלה עוור אליה ואוטיסיט לסודותיה (להלן "הרמנויטיקה פרובוקטיבית"). התפיסה האקטיבית בנויה על קליטה אינטואיטיבית ועל תנועה בינארית מתמדת בין גילוי הבזקי וכיסוי, ואילו התפיסה הפרובוקטיבית – על תהליך פרוגרסיבי של התבהרות והתפענחות.

תופעה ספרותית זו של שתי תפיסות שונות העומדות זו בצד זו במסגרת של דרשה אחת איננה זרה כלל ועיקר לרוח הזוהרית, שרחוקה מלהיות דוגמטית באופייה ושיודעת לגעת במבוקשה מפרספקטיבות שונות תוך תיאור גווני הספקטרום המרובים (ולעיתים אף הסותרים) המשתקפים ממנו. מאידך יתכן שלפנינו ביטוי לפנומן זוהרי אחר של התפתחות מחשבתית תוך כדי יצירת הדרשה החיה והפועמת⁷³. כמו כן אין להתעלם מן האפשרות שהעמדות השונות כאן משקפות חילוקי דעות בתוך חבורת הזוהר (ההיסטורית או הספרותית), ואולי במקורם לא יצאו הפרקים

⁷¹ יתכן שגם ההבדל בין המונח הטכני "מיד" שבקטע הראשון ל"רגעא" כאן הוא בעל משמעות סמנטית. וראה מילון אבן-שושן שפירש "רגע" – "ניד, תנועה" (ולאור זאת העלה גם סברה לקשר בין Moment ל – Momentum הלאטיני), ואם כן ביטוי זה הוא פחות טכני ויותר פואטי.

⁷² על תבנית היסוד הזאת ראה בהרחבה להלן עמ' 240-246.

⁷³ על ההיבט היצירתי הזה בסב"מ עמד ליבס במאמרו זוהר וארוס עמ' 90-91.

השונים הללו כלל מתחת יד מחבר אחד⁷⁴. בהקשר זה, ניתן כמובן להעלות גם את השאלה העקרונית הנוגעת לאופן התהוותו של הטקסט הזוהרי בכלל ולשאלו, האם חיבורם של שני הקטעים ההרמנויטיים הללו הוא חלק מתהליך העיבוד של הטקסט או אולי קשור רק לשלב העריכה שלו⁷⁵. כך או כך, שאלות אלו חורגות מעבר לגבולות עיונו, שעניינו בעצם ההבחנה בין התפיסות השונות הארוגות כאן במלאכת מחשבת זוהרית לדרשה אחת.

אם נוסיף ונבחן את דרשת "מלין סתימין באורייתא" בדרך הניתוח האנליטי נמצא שלא בלבד שתי גישות הרמנויטיות לפנינו אלא, למעשה, שלש. בין שני הביטויים הספרותיים שהובחנו למעלה מצוי קטע נוסף שיש לראות בו ביטוי הרמנויטי לעצמו⁷⁶, והוא-הוא משל האהובה בהיכל (מגזר ד'). משל זה על נמשלו עומד, כאמור, בפני עצמו, ומאחוריו היגד הרמנויטי הרחוק משלפניו ומשלאחריו גם יחד. מבחינת סגנונו הספרותי של המשל, הוא דומה מכמה בחינות לדרשת החכמים (מגזר א') ומבחינות אחרות הוא מתקשר דווקא אל דרשת הפתי (מגזר ה'). מצד אחד, התורה משולה כאן לעלמה, בדימוי פרסוניפיקאטיבי מפותח כמו בדרשת הפתי. גם בו התורה היא המסתתרת ולא המסתירה, וגם כאן מכונה ההתגלות ההבזקית של התורה "רמז" - "...כל יומא מה עבדת, גליאת אנפאה לגביה מגו היכלא וארמיזת ליה רמיזא ומיד אהדרת לאתרה ואתטמרת". מאידך, עצם העובדה שמדובר כאן על התגלות הבזקית מתמדת ולא על תהליך מתקדם של היחשפות עד להתגלות המלאה מזיקה אותו אל דרשת החכמים. גם המטאפורה כאן היא ויזואלית כמו בתיאור החכמים ה"מלאים עיניים", ולבסוף - כמו בדברים הקודמים ובניגוד לבאים לאחר מכן, מצמצם המשל את מעגל הראויים לחזות בזיו פניה של העלמה לכדי חוג אקסקלוסיבי, לאמור: לא כל פתי ראוי לבוא בשערי ההיכל.

אלא שכאן מסתיימת הזיקה אל פרקי הדרשה הסמוכים, ומסתבר כי אופיו הייחודי של משל העלמה בהיכל מאפיל על כל ההקשרים הספרותיים והרעיוניים הללו. כאן "כרטיס הכניסה" אל ההיכל שבו שרויה האהובה איננו אינטלקטואלי, וההישג הפרשני איננו פונקציה של חכמה או של ריבוי עיניים. תבנית היסוד המטאפורית משתנה כאן והגיבור במשל הוא "רחימא". רק האהוב -

⁷⁴ על הנחת היסוד כאן בדבר ריבוי המחברים בזוהר ראה ליבס, כיצד נתחבר.

⁷⁵ בשאלה זו בחקשרה הכללי, עוסקת רונית מרוז בספרה שבהכנה.

⁷⁶ על חוסר התואם בין מגזר ד' לה' עמדה בגרד-אגב מיכל אורון (שימני כחותם עמ' 12-13), שראתה את האחרון כהמשך והשלמת הנמשל של משל העלמה בהיכל, אך הודתה ש"בנמשל הורחבה היריעה ולפנינו כמה שלבים של התגלות...". אם רואים, כדברינו, את שני הקטעים הללו כמשקפים תפיסות שונות, ושואלי אף באו מתחת ידיהם של כותבים שונים, מתבהרת התקבולת המדויקת שבין המשל לנמשל הצר שאיננו כולל את "דרשת הפתי".

ולא החכם – הוא זה שיזכה להתגלותה של התורה בפניו⁷⁷, ולא בזכות היכולת הקונטמפלאטיבית שלו, אלא מפני ש"מעוי ולביה ונפשיה אזלו אבתרה". טיבה המיוחד של מערכת היחסים שבין הפרשן האוהב לאהובתו המתפרשת בא לידי ביטוי ייחודי, כאמור, באופייה הסימטרי וההדדי של מערכת היחסים הזו. כשם שהאהובה נסתרת, גם האוהב נסתר, שהרי - "...ואית לה רחימא יחידאה דלא ידעין ביה בני נשא אלא איהו בטמירו". ואם המודל ההרמנויטי הראשון תבע מן הפרשן יוזמה אקטיבית על-מנת לעמוד על הרגע של התגלות הסתומות, ועל-פי המודל השלישי התורה מעוררת וחושפת עצמה מעצמה בפני הפרשן, כאן, במשל האהובה, מעוררים האוהבים זה את זה. מצד אחד האוהב מתעורר באהבתו מתוך שהוא יודע שאהובתו מתגלה רק לו – "וידע דמגו רחימו דרחימת ליה אתגליאת לגביה רגעא חדא לאתערא ליה", ומן הצד השני התורה מתעוררת לעורר אותו מתוך שהיא יודעת שמעיו ולבו ונפשו משתוקקים אליה – "ידעת אורייתא דהא חכימא דלבא סחרא לתרע ביתה כל יומא, מה עבדת גליאת אנפאה לגביה מגו היכלא וארמיזת ליה רמיזא...".

מבחינה אחת נוספת משנה המטאפורה את פניה כאן. את סתימותו של הסוד מדמה הדרשן לאהובה שבתוך היכל ולא לאשה בלבושה או מבעד לפרגוד. אכן, הדרשה כולה, על שלושת חטיבותיה האמורות רווייה ברמיזות אירוטיות⁷⁸. אולם דווקא כאן, במשל האוהבים, נחבאת האהובה בתוך ביתה, וכאמור לא בתוך לבוש או מאחורי פרגוד. הנימה האירוטית מעודנת יותר ומבקשת להעתיק את מוקד המשיכה בין האוהבים מן המיני-יצרי אל הנפשי. את המודל ההרמנויטי הזה הבנוי על משל העלמה בהיכל נוכל לכוון, אם כן "הרמנויטיקה של אהבה".

אך בעיקר שונה התובנה ההרמנויטית העולה ממשל האהובה בהיכל מן התובנות המקבילות כאן במהותה הפנימית, ובכך ניתן לומר שהיא שונה למעשה מכל הרמנויטיקה אחרת - ומעצם הגדרתה ככזו. כי הלא מהי הפעילות הפרשנית והדרשנית אם לא החתירה לחידוש, השאיפה לכיבוש התובנה הנוספת, הנסתרת. והנה כאן מתברר שהאוהב לא יכול להיות אלא מי שכבר מכיר

⁷⁷ פעם אחת בלבד נזכר האוהב בשם "חכם" וגם אז הוא נקרא בכינוי הרב-משמעי "חכימא דלבא", וראה להלן הערה

⁷⁸ נימה אירוטית חריפה ביותר מלווה את הפרק ההרמנויטי השלישי (מגזר ה') שנדון לעיל ושמתאר את המימד הפרובוקטיבי שבתורה. על משמעותו האירוטית של הביטוי "אתגליאת לגביה אנפין באנפין" ראה: ליבס, המשיר עמי 200; אורון, שימני כחותם עמי 13. וראה עוד להלן עמי 289.

את התורה החבויה בהיכלה: "ובזמנא דאתגליאת מגו נרתקה ואתטמרת מיד, לא עבדת דא אלא

לאינון דידעין בה ואשתמודעאן בה"⁷⁹.

הפרשן, אם-כן חייב להכיר את הסוד שאותו הוא מחפש עוד לפני וכתנאי לכך שהוא ייחשף לפניו! מה עומד מאחורי תפיסה פרדוקסלית ותמוהה זו?⁸⁰ כדי להבין את התובנה שלפנינו עלינו לנצל את הכלי האחד שאותה מציעה הדרשה לשם כך – את המשל. כי עד שאנו תמהים מהי המוטיבציה הפרשנית להשיג ולגלות את מה שכבר ידוע ומוכר, באותה מידה נוכל לתהות, מה מניע את האוהב לקשור את עיניו בדמותה של אהובתו הניבטת אליו מן ההיכל, ומדוע מעיו ולבו ונפשו הולכים אחריה? ברור ומובן שאין מדובר כאן ביצר הסקרנות שלו או בצמאון לתור בעיניו את מה שלא ראה עד הנה. ולהיפך, ברור ומובן שהאוהב מרותק בחבלי אהבה לצלילתה החמקנית דווקא מפני שהוא יודע ומכיר אותה, ממש כמו הדוד של שיר השירים המשתוקק לחזות בזיו פניה הנאים של הרעיה ולשמוע את קולה הערב: "הראיני את מראיך השמיעיני את קולך - כי קולך ערב ומראיך נאוה"⁸¹. עצם המפגש המחודש והרענן עם האהובה הוא משאת נפשו של האוהב. התובנה ההרמנויטית הנגזרת מכאן היא מפתיעה ביותר. הפרשן איננו מחפש את החדש. משאת נפשו היא לבוא במגע אקסיסטנציאלי, באמצעות הדרשה המבקעת את חומות הפסוק, עם אותן אמיתות ישנות ומוכרות. אם נרצה לחדד את התובנה זו על רקע התובנות ה"שכנות", נוכל לומר שהחכם מחדד את עיניו ומטיל אותן בתורה ("רמאן בה") כדי לקלוט מבעד למקראות את מה שאיננו ידוע לו. במעוף האינטואיציה הדרשנית הוא כובש את נקודת היעד העלומה⁸². האוהב, לעומתו, יודע מראש מהו הסוד שנחבא מעבר לכתוב, והמימד היצירתי בו יבוא לידי ביטוי דווקא בדרך החדשה ובדרשה המפתיעה שתוביל אותו אל אותו מושכל מוכר וידוע. לכן, דרך-משל, עוד בטרם הוא קרא את הפסוק "ואתם ידעתם את נפש הגר" הוא כבר ידע את סוד לבוש נשמת הגר, וגם לא היה לו צורך בפסוק "אם אחרת יקח לו" על מנת לדעת את סוד הגלגול. תשוקתו הגדולה היא לגלות שוב

⁷⁹ הפועל "אשתמודעאן" מוצאו הוא מן הארמית הבבלית. בעוד שבתלמוד הבבלי הוא נזכר פעמים ספורות (ראה למשל יבמות ל"ט ע"ב; כתובות ק"ד ע"ב) הזוהר מרבה לעשות בו שימוש, ותמיד בהוראה של "יודע" או "מכיר".
⁸⁰ על פרדוקס דומה וקרוב, אם כי לא זהה, עמדו חז"ל ביחס לפסוק בדניאל "יהב חכמתא לחכימין" וכן: "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה", כשתמהו: "לא הוה צריך למימר אלא יהב חכמתא ללא חכימין ומנדעא ללא ידעי בינה", עיי"ש, וכן בבלי ברכות נ"ה ע"א. יתכן שכך יש להבין גם את המשנה חגיגה ב' א', לפיה אין מגלים סתרי תורה אלא למי שמבין מדעתו, והדברים עולים עוד יותר מתוך הנוסח שבכת"י קויפמן ופארמה: "חכם והבין מדעתו". לדיון במשנה זו ובהיבט הפרדוקסלי שבה ראה: הלברטל, סתר וגילוי עמ' 14 הערה 15 ועמ' 74. בהקשר זה יש להזכיר גם את "המעגל ההרמנויטי" מבית מדרשו של היידיגר ולאחר מכן גאדאמר. מושג זה מתחדד את המימד הפרדוקסלי שביומרה ההרמנויטית, באשר כל ניסיון לפרש מחייב הבנה מוקדמת. אולם ברור שאין לקשור את הביטוי הזה שעוסק במימד הלוגי של ההרמנויטיקה עם התפיסה ההרמנויטית שלפנינו שהיא במהותה אקסיסטנציאלית, כפי שיתבאר בסמוך.

⁸¹ שיר-השירים ב' י"ד.

⁸² ההיבט הזה מתחדד בדבריו של ליבס, במאמרו: זוהר וארוס עמ' 90-91, כשעמד על אופיין של החידות בראש החיבור: "וכך הסבא עצמו איננו יודע מלכתחילה את פתרון חידותיו. החידות לא נועדו לבחון את חכמת החכמים אלא לחפש להן פתרון בצוותא...".

ושבו, בחדווה של דרשנות מתחדשת ומתגלגלת, את הרעיונות הללו כשהן ניבטות אליו מבעד למקראות הגלויים⁸³. על השאלה האם הדרשן הקלאסי מנביע את דבריו מן הפסוק או רק נתלה בו נשברו קולמוסים רבים⁸⁴ אך אין ספק שלפנינו גילוי ייחודי של תודעה הרמנויטית רפלקסיבית שמשמעויותיה מרחיקות לכת, הן מן הבחינה העיונית והן מן הבחינה ההיסטורית של תולדות תורת הפרשנות.

הדינמיקה של הכיסוי והגילוי של דמות האהובה בתוך ההיכל טוענים את מסעו של האהוב במתח אירוטי שלא רק שאיננו מעכב אלא אף מחדד ומעצים את היחס שבין האהוב לאהובתו. וכך יכולים אנו לעמוד על הבחנה נוספת בין הגישות ההרמנויטיות השונות, הנוגעת לתפקידו של הפשט בתהליך ההרמנויטי. עבור החכם הפשט הוא מטרד שיש להכניעו על מנת לגלות את הסוד. גם מעיני הפתי מסתיר הפשט את הסוד, אבל עבורו זהו גם המדיום הפרובוקטיבי – דרכו משגרת התורה את רמזיה. לעומת כל זאת, עבור האהוב הפשט הסוגר על הסוד ומגלה אותו מעת לעת, הוא אשר מחולל את המתח האירוטי ביחס שבין הפרשן לאהובתו הנסתרת. תפקיד דומה עתיד ר' יעקב יוסף מפולנאה לייחס לבגדיה של הכלה, שאינם אלא הנגלות שבתורה:

כי הכלה יש לה כמה מיני קישוטים כדי לעורר תאוות הזווג, ובעת הזיווג אתפשטת מלבושי' ודבק באשתו והי' לבשר א' בלי שום לבוש. כך קישוטי התורה הן הלימוד בפלפול או הלומד לאיזו תועלת... רק הכל הוא קישוטי הכלה העליונה...⁸⁵

הצירוף של שלש התבניות ההרמנויטיות לדרשה אחת והעמדתן זו בצד זו, יש להעיר, שונה קטגורית מן הנטייה המוכרת מספרות הקבלה בת ימי-הביניים להציג את תורה על רבדיה השונים. כאשר בסביבת הזוהר עלתה השיטה המרובעת בדמות הפרד"ס⁸⁶ נעשה בכך נסיון להצביע ולהגדיר את המשמעויות השונות המקופלות בתורה. גם כשר"א אבולעפיה הציע את "שבע נתיבות התורה" שלו, הוא בקש לחשוף את ה"היפר-משמעות" של הטקסט, ולעמוד על הנתב המיוחד לכל אחת מרמות ההשגה של התורה. אך כאן בסב"מ אין אנו עוסקים ברבדיה

⁸³ על רעיון דומה בפילוסופיה האפלטונית, על מקור תפיסת האידיאות באינטואיציה ראשונית שהעיון הפילוסופי איננו אלא מאשר ומקיים אותה ראה במאמרו של י. ג. ליבס, הארת הנשמה. בפתיחת דבריו מפנה ליבס למקבילה חשובה בשירו של ר' אברהם אבן עזרא: "ראיתך בעין הלב – ואחר בתורתך" (ראה שירי הקדש של אברהם אבן עזרא בעריכת י. לוי, ירושלים תשל"ו, כרך ראשון עמ' 26). הביטוי "עין הלב" הוא ביטוי ייחודי, כפי שעמד על כך ליבס שם, ואולי יש קשר בינו ובין תוארו של האהוב כאן כ"חכימא דלבא".

⁸⁴ לסיכום הגישות השונות בעניין זה ראה היימן, דרכי האגדה עמ' 2-11.

⁸⁵ תולדות יעקב יוסף קל"א ע"ב.

השונים של התורה או ברמות ההשגה השונות. להיפך - סודו של החכם הוא סודו של האותב והוא גם סודו של הפתי. דרכיהם שונות זו מזו לא בטיב ההשגה של כל אחד מהם, אלא באופייה של הדרך ובזיקה האקסיסטנציאלית המניעה אותו לגילוי הסוד הנחשק.

שלא כמו בחיבורים סיסטמטיים אחרים, הזוהר איננו מציג את שלש הדרכים באופן דידקטי כשלש חלופות. כדרכו הוא משרשר אותן זו בזו באמצעות משפטי קישור⁸⁷, וכך מטשטש את הפערים ומעורר את הרושם ההרמוניסטי שלפנינו מסכת רציפה אחת. מאידך, הסדר שבו הוא מביא את שלש הדרכים הללו הוא בעל הגיון לוגי. המודל הראשון הוא המודל האקטיבי הדורש את יוזמתו של הפרשן לשם "פיצוח" הטקסט. אחריו מוצגת ההרמוניטיקה של האוהב, שיש בה, כאמור לעיל, יחסים הדדיים בין האוהב לאהובתו המעוררים זו את זה וזה את זו. ולבסוף - ההרמוניטיקה הפרובוקטיבית שאיננה דורשת מן הפרשן כל יזמה שהיא או התעוררות, ומטילה את כובד המשקל על תכונותיו האטרקטיביות של הסוד הטמון בטקסט.

האם סדר זה משקף גם את סולם העדפותיו של הדרשן והאם יש בו שיפוט ערכי של כל אחת מן הגישות הללו, זו לעומת זו? אין בידי לתת לכך תשובה חד-משמעית מתוך הטקסט. מצד אחד ברור ומובן מאליו שבעל סב"מ היה ממליץ לכל אחד לנהוג כחכם ולא כפתי. אולם עדיפותה של ההרמוניטיקה האקטיבית על ההרמוניטיקה של אהבה מוטל בעיני בספק גדול, מאחר שכפי שאראה בפרקים הבאים⁸⁸, רוחה של האהבה כמדיום הרמוניטי שורה על החיבור כולה ובעיקר על נקודות השיא שלו.

בהמשך הפרק אני מבקש לעסוק בתפיסות ההרמוניטיות העומדות ביסוד הדרשה כולה, ולאחר מכן להתמקד בכל אחת משלש הדרכים ההרמוניטיות הללו, על שורשיה, משמעויותיה וביטוייה השונים בסב"מ ומחוצה לו.

⁸⁶ לשיטת הפרד"ס בזוהר ובסב"מ ועל השיטה המרובעת בקבלה בכלל ייוחד הדיון להלן עמ' 246-252.
⁸⁷ בין המודל ההרמוניטי הראשון לשני: "ואף על גב דאמינא דהא אורייתא מלה נפקא מנרתקה ואתחזיאת זעיר ומיד אתסמרת, הכי הוא ודאי..." (ראש מגזר ד'). בין השני לשלישי: "ת"ת ארחא דאורייתא כד שריא לאתגלאה לגבי בר נש ברגעא..." (ראש מגזר ה'). הביטוי "ברגעא" רומז להתגלות ההבזקית של התורה כפי שתוארה בשתי התבניות ההרמוניטיות הקודמות. דא-עקא, למשפט קישור זה "אין כיסוי" בהמשך הדרשה מפני שתהליך ההתערטלות של התורה מתברר כפרוגרסיבי, וההתגלות ה"רגעית" זרה לו לחלוטין.

3. תפיסת היסוד של התורה בסב"מ

א) ריבוי השכבות

דרשת "מלין סתימין באורייתא", היא הדרשה הפורשת את התפיסות ההרמנויטיות של סב"מ, פותחת בהנחת היסוד: "קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא". לאמור, מעבר לתורה הנגלית לעינינו קיים רובד נוסף, פנימי יותר. עיקרון זה של המבנה המרובד של התורה הוא מאבני היסוד של תפיסת התורה בזוהר ובקבלה בכלל. כאן אני מבקש לבחון את ביטוייה של התפיסה הזו בדרשה שלפנינו על רקע המסורות הקבליות והניואנסים השונים שמבדילים ביניהם.

את ההכרה בכך שמה שגלוי לעינינו בתורה היא רק המשמעות החיצונית, ושמעבר לה שוכן לו הסוד ה"סתום" מבטא הזוהר במקומות שונים. לעיתים נזכר הדבר כמובן מאליו:

הא תנינן כל מילוי דאורייתא סתים וגליא כמה דשמא קדישא סתים וגליא, אורייתא דהיא שמא קדישא הכי נמי סתים וגליא, הכא כלא באתגליא ידיעא סתים כמה דאוקימנא⁸⁹.

במקרים אחרים הוא יוצא נגד הגישה האחרת, הפשטנית, לסיפורי התורה ולפשטיה, ומתוך דבריו נחשף גם המניע האפולוגטי:

ר"ש אמר ווי לההוא ב"נ דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי, דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו אי לאחזאה מלה דעלמא אפילו אינון קפסירי דעלמא אית בינייהו מלין עלאין יתיר, אי הכי נזיל אבתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא כהאי גוונא אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינון ורזין עלאין, ת"ח עלמא עלאה ועלמא תתאה בחד מתקלא אתקלו, ישראל לתתא מלאכי עלאי לעילא, מלאכי עלאי כתיב בהו עושה מלאכיו רוחות, בשעתא דנחתין לתתא מתלבשי בלבושא דהאי עלמא ואי לאו מתלבשי בלבושא כגוונא דהאי עלמא לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא, ואי במלאכי כך אורייתא דברא להו וברא

⁸⁹ ראה להלן עמ' 282-285.

עלמין כלהו וקיימין בגינה עאכ"ו כיון דנחתת להאי עלמא אי לאו דמתלבשא בהני לבושין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל, ועל דא האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו, מאן דחשיב דההוא לבושא איהו אורייתא ממש ולא מלה אחרא תיפת רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי בגין כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, מה דתחות לבושה דאורייתא, ת"ח אית לבושא דאתחזי לכלא ואינון טפשיין כד חמאן לבר נש בלבושא דאתחזי לון שפירא לא מסתכלין יתיר, חשיבו דההוא לבושא גופא, חשיבותא דגופא נשמתא, כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא ואינון פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה האי גופא מתלבשא בלושין דאינון ספורין דהאי עלמא, טפשיין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא, אינון דידעין יתיר לא מסתכלין בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא, חכימין עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש ולזמנא דאתי זמנין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא ווי לאינון חייביא דאמרי דאורייתא לאו איהי אלא ספורא בעלמא ואינון מסתכלי בלבושא דא לא יתיר זכאין אינון צדיקייא דמסתכלי באורייתא כדקא יאות, חמרא לא יתיב אלא בקנקן כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא, ועל דא לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא ועל דא כל אינון מלין וכל אינון ספורין לבושין אינון.⁹⁰

תפיסה זו באה לידי ביטוי כבר בדבריו הידועים של הרמב"ם בפתיחתו למורה-הנבוכים, אודות "תפוחי זהב במשכיות כסף"⁹¹, ובסגנון אחר גם בפתיחת ספר משכן העדות לר' משה די-ליאון:

אלא תורתנו הקדושה כולה תורה תמימה, כבודה בת-מלך פנימה **ועל-כן עשה לה הוא ית' לעד כיסוי עור תחש באלו הדברים הנראים**. וכי מי יוכל לראות ולהסתכל באור הגדול והזהר הגנוז בתורה זולתי קדושי עליון הקדמונים. המה באו אל מקדשיה ונגלה להם האור הגדול בסוד מהלליה ויסירו את המסוה מעליה **וכי ומה פניו של משה כך, התורה שכתוב בה תורת ה' תמימה משיבת נפש שאין אור בעולם כאורה** עאכ"ו.⁹²

⁸⁹ ח"י ע"ה ע"א, ומעין זה ראה גם בח"י קנ"ט ע"א.

⁹⁰ ח"י קנ"ב ע"א.

⁹¹ מורה נבוכים, פתיחה ח' ע"א.

עיקרון היסוד הזה בא לידי ביטוי בכתבי ר"י ג'קטילה⁹³, וכן באיגרת בת התקופה המיוחסת לרמב"ן⁹⁴, והמסקנות המתודולוגיות של הגישה ההרמנויטית הזו מוצו בפירושו הרמב"ן לתורה.

את שורשיה הקדומים של התפיסה הזו⁹⁵ האירו היטב חוקרי הקבלה. תשבי⁹⁶ הדגיש את התמודדותה של הפילוסופיה, ובעקבותיה גם הקבלה הקדומה, עם זרמי מחשבה חיצוניים, כרקע להתגבשות ההכרה ברובד נסתר החבוי מעבר לפשט. המגמה האפולוגטית הזו, שראשיתה כבר בהגותו של רב סעדיה גאון, היא שהצמיחה, לדעתו, את הפרשנות הפילוסופית האלגוריסטית, ובעקבותיה גם את הפרשנות הקבלית הסימבוליסטית. גרשום שלום⁹⁷ הראה שהתפיסה הדואליסטית הזו שרווחה בקרב הוגי הדעות של ימי הביניים משקפת השפעה של מסורת מוסלמית איזוטריק שהדגישה את המשמעות הפנימית – האלגוריסטית או המיסטית – של הקוראן⁹⁸. אולם לדעתו מסורת מוסלמית זו עצמה יונקת ממקורות נוצריים-מזרחיים, ששורשם העתיק נעוץ במשנתו של פילון האלכסנדרוני. אידל⁹⁹, לעומת זאת, הצביע על מקור אחר לתפיסה מעין זו של התורה – בספרות ההיכלות. כאן, הסוד הנחבא מאחורי פשטי המקראות הוא השם הקדוש או השמות הקדושים אותם מבקש המיסטיקאי לחשוף על מנת לעשות בהם שימוש מאגי. בחלק מן המקורות הללו, המתבססים על זיהוי של הקב"ה עם התורה, הרז הנסתר הוא סוד שיעור קומה.

מובן שאין סתירה מהותית בין הדעות השונות הללו, ויתכן שהתפיסה הדואליסטית של התורה זרמה אל המסורת הקבלית של ימי-הביניים מכאן וגם מכאן¹⁰⁰. אולם ככל שהדברים אמורים ביחס לספר הזוהר, נראה שגם אם ניתן לחשוף בו רמזים בודדים לגוון המיסטי-מאגי, כפי שהראה אידל¹⁰¹, הכיוון הדומיננטי בספר קרוב יותר לדואליזם הפילוסופי. כך הוא בודאי גם

⁹² משכן העדות (פתיחה) 1 ב, וראה עוד שו"ת לרמב"ל עמ' 64-65.

⁹³ ראה, למשל, גנת אגוז ג' ע"א (ויובא להלן בסמוך).

⁹⁴ "מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן", בתוך: שלום, פרקים לתולדות עמ' 112-113. דברי האיגרת הזו יובאו ויידונו מכיוון אחר להלן עמ' 275.

⁹⁵ מובן שבעניין זה קשה להפריד בין התפיסה הדואליסטית לשיטה המרובעת, ושורש התפיסות הללו עולה בסופו של דבר למקום אחד. מסיבות דידקטיות נידון כאן כל אחד משניהם לחוד, אך למעשה די ברור שהתפיסה המרובעת איננה אלא גלגול מפותח של התפיסה הדואליסטית. בעניין זה ראה עוד להלן.

⁹⁶ משנת-הזוהר חלק ב' עמ' שס"ג-שס"ה.

⁹⁷ שלום, פרקי יסוד עמ' 52-55.

⁹⁸ מסורת זו היתה מצוייה, לדברי שלום, בעיקר בכיתות האזוטריקות כמו האסמעיליים. את טענתו הוא סומך על הקירבה הלשונית בין המונחים בהם השתמשו הפילוסופים לציון השכבות השונות ובין המונחים המוסלמיים המקבילים. מצד שני הוא איננו שולל גם את השפעת הסביבה הנוצרית על הקבלה הספרדית.

⁹⁹ אידל, תפיסת התורה.

¹⁰⁰ נראה שפירושו של הרמב"ן לתורה, ובעיקר הקדמתו המתודולוגית לספר בראשית משקפת השפעה משולבת של שתי המגמות, ואכמ"ל.

¹⁰¹ אידל, תפיסת התורה עמ' 58-59.

בסב"מ, בדרשת "מלין סתימין" הנדונה כאן, שהרי הסבא איננו תר אחר השמות הקדושים, וגם אין עניינו במשמעויות המאגיות הטמונות בפסוק¹⁰², אלא באמיתות העיוניות הנוספות, העמוקות יותר, שמקופלות בו¹⁰³.

למעשה, כל נסיון לבחון את התפיסה המרבדת של הזוהר בהקשר הרמנויטי בלבד לוקה בחסר, מאחר ובספר הזוהר עקרון המלבוש הוא המפתח להבנת ההווה כולה, כפי שהראתה באריכות דורית אלורו כהן¹⁰⁴. כאן מייצג המלבוש עקרון כולל לפיו כל הווה איננה מופיעה בסביבה מסויימת אלא כשהיא מלוּבשת בלבוש המתאים לאותה סביבה – "...וכל מלין דעלמא בין דעלמא דין ובין דעלמא דלעילא כלהו איהו טמיר וגליא"¹⁰⁵. את ההבחנה בין הרובד הגלוי לרובד הנסתר שבתורה יש להבין, אם כן, כחלק מתפיסת העולם הכוללת הזאת.

את תפיסת ריבוי השכבות בהווה בכלל ובתורה בפרט יש לבחון גם לאור הביטויים הספרותיים-סימבוליים של הרעיון. דימוי מקובל ורווח במסורת הקבלית הוא דימוי האגוז¹⁰⁶, שהגיע אל חוגי המקובלים ממסורת חסידי אשכנז¹⁰⁷, ושהקשרו הראשוני היה תיאור המרכבה. את הדימוי הזה, המבטא הירארכיה קונצנטרית, והבנוי על הבחנה בין פרי האגוז לקליפותיו השונות, ניתן למצוא לרוב בכתביו המוקדמים של ר"י ג'קטילה¹⁰⁸ בכתבי רמד"ל העבריים¹⁰⁹ ועוד¹¹⁰. וכך מוצאים אנו, למשל, בספר גנת אגוז לר"י ג'קטילה:

ובאגוז תמצא נסתר ונגלה, חיצון לשמירה פנימי מופלא, כי דרכי התורה גלויות ונסתרות, פשטיה לרמז סודות נשמרות, אמרות ה' אמרות טהורות, ובכל מקום אשר הסוד על המערכה, שם צוה ה' את הברכה ויעש לו ה' סוכה, וכן תמצא בכל התורה מכסה בכיפה

¹⁰² נהפוך הוא, בהמשך דרשה (ק"י ע"א) הסבא יוצא בפירוש נגד השימוש במאגיה אסטרלית, ראה להלן עמ' 195-199.

¹⁰³ בפילוסופיה המודרנית מאפיין הדואליזם ההרמנויטי בעיקר את תורת המיתוסים של לוי-שטראוס ואת ההרמנויטיקה הסטרקטוראליסטית (בעיקר מן האסכולה של רולן בארת).

¹⁰⁴ כהן-אלורו, סוד המלבוש. בעניין זה ראה עוד לעיל עמ' 64-67.

¹⁰⁵ ח"ב ר"ל ע"ב.

¹⁰⁶ על "סוד האגוז" בתורת חסידי אשכנז ובקבלה נכתבה ספרות רחבה. לסיכום הדעות השונות ולהפניות נוספות ראה: פרבר-גינת, תפיסת המרכבה עמ' 10-16 ובהערות המפורטות שם. שים לב בעיקר להערות 6-8 בעמ' 141-164.

¹⁰⁷ כך היא דעת שלום, אלטמן ודן שאליהם מפנה פרבר-גינת שם, וגם היא עצמה סבורה כך. אכן ליבס סבור שבהקשרים מסויימים הושפע הדימוי הזוהרי גם מספר הכוזרי, ראה: ליבס, המשיח עמ' 196 הערה 368. וראה עוד:

¹⁰⁸ הנ"ל, פרקים במילון, ערך "אגוזא" סעיף 21 עמ' 24-26.

¹⁰⁹ ראה פרבר-גינת, תפיסת המרכבה עמ' 145-148.

¹¹⁰ שם עמ' 144, וראה עוד ליבס, פרקים במילון, ערך "אגוזא" בסעיפים השונים, עמ' 20-27.

¹¹¹ על רמז אפשרי ל"סוד האגוז" כבר בפירוש האגדות לר' עזריאל ראה: ליבס שם עמ' 25, פרבר-גינת שם עמ' 164-166.

ותמצא הסוד נסתר בקליפה אך בראשם מסוככת כעין כפה, כדמיון האגוז פריו פנימי ועל

פריו תשוב הקליפה ¹¹¹.

גם בספר הזוהר שגור הדימוי הזה, כשמבנה האגוז משמש כמעין פרדיגמה למבנה ההוויה כולה ¹¹². חידושו המשמעותי של הזוהר בזאת הוא האיפיון הדמוני של הקליפה. מעתה ואילך תשמש הקליפה בטרמינולוגיה הקבלית לשם נרדף לסטרא-אחרא, ותסמל את כוחות הרע לעומת סטרא דקדושה המיוצג על-ידי מוח האגוז ¹¹³. והנה, מסתבר שדווקא בספר הזוהר שעושה שימוש רווח וחופשי בדימוי האגוז ביחס לכל מה שמתחת לשמש או מעליו, ושכאמור אמון על התפיסה המרבדת של התורה, אין אנו מוצאים את דימוי האגוז **ביחס לתורה** אלא במקום אחד בלבד ¹¹⁴, שגם הוא למעשה איננו שייך לחטיבה המרכזית של הזוהר, ואף בו אין רמז לערך השלילי של הקליפה. לעומת זאת, בהקשר ההרמנויטי של התורה רווח בזוהר דימוי אחר – הוא דימוי המלבוש ¹¹⁵. הרעיון הקונקרטי של לבושי התורה קשור בדרך-כלל לתפיסה אנתרופומורפית של התורה, ששלוס כינה אותה תפיסת "האורגניזם המיסטי", וראה בה רעיון יסוד בספר הזוהר ¹¹⁶. בדמות גוף האדם מתאר הזוהר הן את העולם והן את התורה:

ולית לך כל שייפא ושייפא דקיימא ביה בבר נש דלא הוי לקבליה בריה בעלמא דהא כמה דבר נש איהו מתפלג שייפין וכלהו קיימין דרגין על דרגין מתתקנין אלין על אלין וכלהו חד גופא הכי נמי עלמא כל אינון בריין כלהו שייפין וקיימין אלין על אלין וכד מתתקנין כלהו הא גופא ממש, וכלא כגוונא דאורייתא דהא אוריית' כלא שייפין ופרקין וקיימין אלין על אלין וכד מתתקנין כלהו אתעבידו חד גופא ¹¹⁷.

¹¹¹ גנת אגוז, הקדמה. שמו של הספר, כשלעצמו, מלמד על המקום המרכזי שתופס הדימוי הזה בתורתו של ר"י ג'קטילה.

¹¹² ראה המובאות הרבות בליבס שם ערך "אגוזא" עמ' 20-27, בסעיפים השונים.

¹¹³ על כך ראה: פרבר-גינת שם עמ' 166-169, ובהפניות שם. כידוע קבלת האר"י העמידה את סמל הפרי או ה"מוח" לעומת הקליפות במרכז התאוסופיה שלה והרבתה לעשות בו שימוש טכני.

¹¹⁴ ז"ח (רות) פ"ג ע"א (מדרש הנעלם). מקורות זוהריים אחרים עושים שימוש בדימוי האגוז בהקשר לירידה המיסטית למרכבה, אך אין לכך כל קשר ללימוד תורה במובן ההרמנויטי.

¹¹⁵ על לבושי התורה ראה כהן-אלורו, סוד המלבוש עמ' 45-49. וראה מובאות זוהריות שם עמ' 104-105. לרשימה זו יש להוסיף גם את ח"ב ר"ל ע"ב ועוד. עניינה של דרשת "מלין סתימין" בהקשר זה יידון להלן.

¹¹⁶ שלום, פרקי יסוד עמ' 47-49. גם את שורשיו של הרעיון הזה חשף שלום שם (עמ' 48) בכתבי פילון, כשהלה מתאר את הכת היהודית של התיאופוטים במצרים.

¹¹⁷ ח"א קל"ד ע"ב.

ברי שהבחירה בדימוי כזה או אחר איננה חסרת משמעות, כי הלבוש בסימבוליקה הקבלית, בניגוד לקליפת האגוז, איננו סמל שלילי, והוא ממלא בדרך-כלל תפקיד של מיצוע¹¹⁸. לכן השימוש בדימוי הלבוש ביחס לפשטי התורה משקף את מעמדו, בעיני בעל סב"מ, כשולי אך לא שלילי, כפי שעולה יפה מן הקטע המפורסם על "סיפורי דאורייתא" שהובא לעיל¹¹⁹. העובדה שלמרות פיתוחו הרחב ושימוש השגור של סמל האגוז, בחר הזוהר לתאר את סודות התורה שמעבר לפשטיה דווקא כגוף במלבושיו מלמדת על יחס מתון ומפויס ביחס לפשטי התורה ולסיפוריה. אכן, לא מקרה הוא שדווקא בשכבת הרע"מ-תק"ז מתקשרת התורה לדימוי האגוז, ושם אנו מוצאים באמת זיהוי בוטה ומתגרה של הפשט עם קליפת האגוז¹²⁰.

כאן, בדרשת "מלין סתימין דאורייתא" הזוהר, לכאורה, צועד בדרך הזוהרית הכבושה ומבכר את דימוי הלבוש על תמונת האגוז על קליפותיו. אולם עיון מדוקדק יעלה שאיפיון כזה של הדרשה איננו שלם לגמרי. אכן, בנקודת המוצא של הדרשה מתואר הרובד החיצוני כלבושם של הדברים הסתומים, אולם מיד בסמוך מתברר טיבה המדויק של המטאפורה, ומעתה ועד לסוף מגזר אי' (וגם בראש מגזר ד') משמש הרובד החיצוני של התורה שוב ושוב כ"נרתיק"¹²¹. משאנו גולשים מכאן אל המגזרים הספרותיים הבאים מתחדדת הבחנה זו, מאחר ובהם השכבה החיצונית מופיעה כהיכל או כפרוכת. אמנם הפרוכת, ההיכל ואף הנרתיק שונים כולם מדימוי האגוז, ואינם טעונים באותו מטען שלילי דמוני המיוחס בזוהר לקליפות האגוז, אולם מאידך אין ספק שכיסויים אלה אטומים יותר והרבה פחות "ידידותיים" מאשר הלבוש. שהרי גם אם הלבוש מכסה על מראה הגוף, הוא איננו מסתיר את דמותו (ולעיתים להיפך – הוא אף מתחדד אותה), ואילו הפרוכת, הנרתיק וקירות ההיכל מבודדים את הסוד ומגינים עליו באופן בלתי מתפשר מעיני החכם, האוהב או הפתי¹²². השימוש ביחס לשכבות השונות של התורה במערכת של דימויים שעומדים בין דימוי הלבוש הזוהרי לדימוי האגוז של תק"ז-רע"מ, מחזקת שוב את טענתנו בדבר מקומו ההיסטורי או האידיאולוגי של סב"מ בין שתי החטיבות הזוהריות הללו.

¹¹⁸ ראה כהן אלורו, סוד המלבוש עמ' 45-49.

¹¹⁹ ח"ג קני"ב ע"א (הובא לעיל עמ' 240-241).

¹²⁰ ראה: רע"מ ח"ג רכ"ז ע"א; רע"ט ע"ב. תק"ז י"א ע"ב; קי"ד ע"ב. על עמדתו הייחודית של בעל התיקונים ביחס למעמדו של הפשט ראה להלן עמ' 258.

¹²¹ השם "נרתיק" מקורו ביוונית ומשמעו סל או נדן. בלשון חז"ל הוא מוכר ומופיע רבות בתוך המליצה "הוציא חמה מנרתיקה" (בבלי נדרים ח' ע"ב; גיטין ע"ו ע"ב; ב"מ פ"ו ע"ב; ע"ז ג' ע"ב). הזוהר, לעומת זאת איננו מרבה להשתמש בביטוי זה, ולמעשה בחטיבה המרכזית הוא איננו מופיע כלל. החזרה עליו כאן שש פעמים בטווח של מספר שורות הוא בוודאי בעל-משמעות ויש לראותה, על-כן, כביטוי-מנחה ספרותי.

¹²² מובן שבכל מה שנוגע לפתי הדברים נכונים רק ביחס לנקודת המוצא שבטרם ההתגלות.

דרכו הייחודית של הזוהר בתפיסתו את התורה כבעלת רמות שונות של משמעות מתבהרת ומתחדדת לאור בחינה מעמיקה של השיטה המרובדת הקונקרטית בה הוא נוקט. שיטה זו, לפיה התורה כוללת ארבע רמות שונות של משמעות, רווחה בין המקובלים והפרשנים בימי הביניים, ובקרב החוקרים היא זכתה לכינוי "השיטה המרובעת".

במהלך המאה השלש-עשרה, ובעיקר ברבע האחרון שלה, אנו מוצאים בכתביהם של מקובלים רבים את ההצהרה המתודולוגית המציעה ארבע דרכים של פרשנות. השיטה המפורסמת שבהן היא ה"פרד"ס" – פשט, רמז, דרש, סוד. אולם היו גם שיטות אחרות שהגדירו באופן שונה את ארבע הקטגוריות הפרשניות. רבנו בחיי בן אשר, למשל, בהקדמה לפירושו על התורה¹²³ הבחין בין פשט, מדרש, שכל, קבלה. בקטע המיוחס לג'קטילה¹²⁴ אנו מוצאים הבחנה בין פרוש, ביאור פשר ודרש. גם ר' יצחק אבן לטיף מונה בהקדמתו ל"שער השמים" ארבע דרכי פרשנות: דקדוק המילות, פשט (או "פישוט") הכתובים, משל ודרש¹²⁵. פירוט אחר, שונה לחלוטין מכל הנ"ל מביא ר' יצחק דמן עכו: פירוש על דרך הנסתר, על דרך הסוד, על דרך האמת ועל דרך האמת הנכונה¹²⁶, ובדומה לכך אנו מוצאים גם בספר טעמי המצוות, שחובר, ככל הנראה, על-ידי ר' יוסף הבא משושן הבירה¹²⁷: דרך הפשט, דרך הקבלה, דרך הקבלה הפנימית ודרך הקבלה האמיתית. ר' אברהם אבולעפיה הציע כידוע את "שבע נתיבות התורה" שלו, שבארבע הראשונות שבהן אנו מוצאים תואם מסויים (ולו אסוציאטיבי) לתבנית המרובעת: פשט, פירוש, דרש והגדה, משלים ויחידות¹²⁸.

¹²³ רבנו בחיי עה"ת עמ' ד"ה'.

¹²⁴ השגות על מורה-נבוכים לר"י ג'קטילה, כת"י אוקספורד 1911. אכן, על ייחוסן של ההשגות לר"י ג'קטילה קמו עוררין, ראה: גוטליב, מחקרים עמ' 105-117; שלום, פרקי יסוד עמ' 61 הערה 57. וראה גם: הייד, פרד"ס עמ' 152 הערה 10 ובהפניות שם. לעניינו עכ"פ יש חשיבות לעצם העובדה שהחיבור הוא בן (סוף) המאה ה-13 או לכל המאוחר המאה ה-14.

¹²⁵ על ייחוסו של ספר שער השמים לר' יצחק אבן לטיף ראה: הלר-וילנסקי, לשאלת מחברו של ספר שער-השמים המיוחס לאבן-עזרא, תרביץ ל"ב (תשכ"ג) עמ' 277-295.

¹²⁶ שיטתו של ר' יצחק מובאת בכתביו בעיקר בספר אוצר החיים. על החיבור הזה ראה: גוטליב, מחקרים עמ' 579. דיון נרחב בשיטת הניסיון של ר' יצחק דמן עכו ראה במאמרו של בועז הוס, ניסיון, קבלה 5 עמ' 155-181.

¹²⁷ על הספר ומחברו ראה: אלטמן, לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות לר' יצחק ו' פרחי, קרית-ספר מ' ירושלים תשכ"ה עמ' 256-276, 405-412; גוטליב, מחקרים עמ' 248-256.

¹²⁸ על "שבע נתיבות התורה" ראה דיון נרחב בספרו של אידל, אבולעפיה עמ' 89-122.

העובדה שבאותה תקופה ממש מופיעה השיטה המרובעת במקורות שונים ובלתי תלויים זה בזה עשויה להעלות את ההשערה שמדובר בפרי של השפעת הסביבה הנוצרית. ואכן, באכר¹²⁹, ובעקבותיו שלום¹³⁰ הראו שבאותה תקופה רווחה תבנית השיטה המרובעת גם בקרב סופרים נוצרים. לעומתם סבר סנדלר¹³¹ שיש לראות בתופעה התפתחות יהודית פנימית. כגישות ביניים מחקריות יש לציין את דעותיהם של אידל והייד המבקשים לשלב בין שתי ההשערות ורואים בצורך הפנימי את הקטליזטור לקליטת הרעיון הנוצרי. הייד¹³² מדגיש את העובדה שבקרב הפרשנים הקדומים – אבן-עזרא, יוסף אבן עקנין, רלב"ג – כבר היתה קיימת הנטייה לפרש את הכתובים בשלש דרכים שונות: פשט, דרש ופרשנות פילוסופית. נמצא שהמקובלים שציפרו לנוסחה זו גם את דרך הסוד, לא יצרו את השיטה המרובעת יש מאין, אלא רק שיכללו את קודמתה, שכבר היתה "שיטה משולשת". אידל¹³³ מתמקד במניע לאימוץ השיטה ההרמנויטית הזו, ולדעתו שורש העניין הוא בשאיפת המקובלים להטמיע את חידושה של הקבלה בעולם הרוח היהודי מבלי לחולל מהפכה ולזעזע את אמות הסיפים. השיטה המרובדת-מרובעת היתה טקטיקה לשילוב הפרשנות הקבלית בצד הדרכים המסורתיות המוכרות כאופציה נוספת, גם אם ברור שלמקובלים היה שיג ושיח בעיקר עם דרך הסוד. הסבר אחר להופעת השיטה הזו בחוגי המקובלים מציע דן, ולדעתו מעצם טיבה היתה הסביבה הקבלית פתוחה יותר לקליטת מתודה כמו השיטה המרובעת. דווקא המיסטיקאי יכול היה להרשות לעצמו עמדה שיש בה פלורליזם פרשני משום שממילא האמת המיסטית, בעיניו, איננה ניתנת לניסוח נורמטיבי¹³⁴.

הנוסחה המרובעת של הפרד"ס נזכרת לראשונה בסביבות הזוהר, ושם ככל הנראה היתה הורתו ולידתו. אולם בזוהר עצמו עדיין אין זכר לפרד"ס כמושג מוגדר המרמז לנוטריקון של דרכים שונות בביאור התורה. אכן, במדרש הנעלם מצויה נוסחה "מרובעת" קרובה, בה יש לראות את הגרעין הראשוני של הפרד"ס :

¹²⁹ באכר, פרד"ס.

¹³⁰ שלום, פרקי עמי' 62-63.

¹³¹ סנדלר, לבעיית הפרד"ס.

¹³² הייד, פרד"ס.

¹³³ אידל, פרד"ס.

¹³⁴ דן, על הקדושה עמי' 98-99.

דברי תורה נמשלים לאגוז, היאך... מה אגוז אית ליה קליפה לבר ומוחא לגו, אף דברי תורה אית בה מעשה מדרש והגדה וסוד, כלא דא לגו מדא¹³⁵.

אולם נוסחה זו, למרבה הפלא, כמעט ולא הטביעה את חותמה על החטיבה המרכזית של הזוהר. יתר על כן, כשאנו תרים אחר עקבותיה של השיטה המרובעת בחלקים אלו של הזוהר אנו מוצאים תיאור מטאפורי שונה וגם הבחנה קטגורית הרחוקה מן הפרד"ס:

אית לבושא דאתחזי לכלא חשיבו דההוא לבושא גופא, חשיבותא דגופא נשמתא, כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא ואינון פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה האי גופא מתלבשא בלבושין דאינון ספורין דהאי עלמא חכימין עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש, ולזמנא דאתי זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא¹³⁶.

רבדיה השונים של התורה כאן הם, ככל הנראה: סיפורי-התורה, מצוות התורה, סוד וסוד-הסודות¹³⁷. המקור הזוהרי היחיד המונה את ארבעת הדרכים בתבנית הקרובה לדרכי התורה של מדרש הנעלם הוא המקור שלפנינו משל האהובה בהיכל שבסב"מ¹³⁸, ובו נמצא: פשט¹³⁹, דרש, הגדה וסוד. באופן מפורש נזכר הפרד"ס רק בכתביו העבריים של רמד"ל, שזמנם, ככל הנראה, מאוחר מעט לחטיבות הזוהריות המרכזיות¹⁴⁰, ומכלל דבריו שם אנו למדים שמתחת ידו יצא ספר שלם בשם "פרד"ס" שאיננו מצוי בידינו היום:

...וכאשר יסיר האדם מסוה העורון מעל פניו אזי ימצא באותו הספור והמעשה הר הבשם והלבונה, ותפקחנה עיניו העורות... כפי אשר פירשתי בספר אשר חברתי הנקרא פרד"ס,

¹³⁵ ז"ח (רות) פ"ג ע"א (מדהני"ע). על הנימה הנוצרית שנשמעת כאן, בעיקר מתוך הגדרת הקליפה החיצונית כ"מעשה", ראה: שלום, פרקי יסוד עמ' 62.

¹³⁶ ח"ג קנייב ע"א.

¹³⁷ שתי הדרכים האחרונות אינן מזוהות בפירוש בקטע הזוהרי, אך יש לשער שזו כוונתו.
¹³⁸ מגזר ה'. במקום אחר משתמש הזוהר במטאפורה של ענפי האילן על מנת לתאר את הדרכים השונות של התורה: "פשטא דקרא, דרשא, רמו דקא רמיז חכמתא, גימטריאות, רזין טמירין, רזין סתימין אלין על אלין, פסול וכשר, טמא וטהור, איסור והיתר" (ח"ג ר"ב ע"א). הדרכים הראשונות שמנויות כאן מזכירות מאד את דרכי התורה שבמדרש הנעלם ובסב"מ, אולם יחד עם זאת אין להתעלם מכך שכאן, בתבנית של שבע דרכים - ולא בתבנית מרובעת - עסקינן. עוד יש לתת את הדעת לכך שבקטע זה ניכרים היטב סגנונו ונימת דבריו של רעיא מהימנא. עצם הצירוף הטרימינולוגי "איסור והיתר" איננו מצוי בזוהר אלא ברע"מ. גם הביטוי הרחב יותר: "פסול וכשר, טמא וטהור, איסור והיתר" מעורר אסוציאציות "תיקוניות" ומתקשר לרעיון הידוע של תורת עץ הדעת טוב ורע שברובד המאוחר, רע"מ-תק"ז.

וקראתי שמו פרדס על ענין ידוע שחברתי אותו בסוד ארבעה דרכים בענין שמו ממש, ארבעה נכנסו לפרדס, ר"ת פרד"ס פ"שט ר'מז ד'רשה ס'וד, ושם פירשתי על הענינים האלה בסוד הסיפורים והמעשה הכתובי בתורה להורות כי הכל חיי עולם ותורת אמת...¹⁴¹.

כמה עשרות שנים לאחר ספר הפרד"ס האבוד, העלה את הרעיון גם מחברו האנונימי של ספר תקוני-זוהר, ובכמה מקומות. כך, למשל, אנו מוצאים בקטע מן הזוהר השייך למעשה לתק"ז:

ד"א ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים, אלן אנון ארבעה דנכנסו לפרדס. חד עאל בפישו"ן דאיהו פי שונה הלכות, תניינא עאל בגיחו"ן ודא איהו רמז ולחכימא ברמיזא, תליתאה עאל בחדק"ל חד קל ודא לישנא חדידא קלא לדראא, רבעאה עאל בפר"ת דאיהו מוחא דביה פריה ורביה¹⁴².

מאחר ונוסחת הפרד"ס כאן, כמו גם באזכורים האחרים שבתק"ז, איננה זהה לזו של רמד"ל¹⁴³, יש לשער שהיא התפתחה במקביל לה ולא דווקא בעקבותיה¹⁴⁴.

אולם ייחודה של הגישה ה"סבאית" הבאה לידי ביטוי במשל האהובה בהיכל איננה רק בעובדה שהיא מציגה תבנית מרובעת מגובשת, אלא גם באופייה של תבנית זו. כשבעל מדרש הנעלם מציג את ארבע הדרכים השונות הוא עושה שימוש בדימוי האגוז, וכשהזוהר במקום אחר פורש שבע דרכים¹⁴⁵ הוא מתאר אותן כענפי אילן. שני הדימויים הללו אכן פותחים פתח לתפיסה פלורליסטית של התורה, שיש בה מקום לגישות פרשניות שונות, גם אם הן ממודרות על-פי קנה המידה הקבלי. לא כן הוא בדרשה שלפנינו, בסב"מ. המטאפורה של המסכים המתחלפים ביניהם בתהליך של התגלות "זעיר זעיר", כשכל מסך דק יותר מקודמו מובילה לתובנה שונה. כאן לפנינו תפיסה שלאמיתו של דבר איננה פלורליסטית, אלא מכירה אמת ויחידה – היא הסוד. אלא

¹³⁹ אכן, זיהויה של הדרך הראשונה כ"פשט" איננו ודאי. על כך ראה להלן בסמוך, עמ' 253.

¹⁴⁰ ראה, למשל: שלום, פרקי יסוד עמ' 58.

¹⁴¹ שו"ת לרמד"ל עמ' 56 (והשווה שם עמ' 64).

¹⁴² ח"א כ"י ע"ב. איזכורים נוספים בתק"ז-רע"מ ראה עוד ב: ח"ג ק"י ע"א (רע"מ); זה"ח ק"ב ע"ד (תיקונים); זה"ח ק"ז ע"ג (תיקונים).

¹⁴³ כאן מופיע "פי שונה הלכות" תחת פשט (וגם הסוד איננו נזכר בפירושו), ובשאר המקורות (ראה לעיל הערה 50) נמנית "ראיה" במקום "רמז". עניינו המיוחד של הרמז ומעמדו בפרד"ס ידונו להלן בסמוך.

¹⁴⁴ אכן לדעת הייד (פרד"ס עמ' 157-158) המונח "פרד"ס" לא בא לעולם כמפתח לשיטה הרמנויטית מוגדרת, אלא כשם קוד לרעיון כללי, שעיקר עניינו היה ביסוס מעמדה של דרך הפרשנות הקבלית. לדבריו, באופן הזיהוי הקונקרטי של מרכיבי הפרד"ס התירו לעצמם המקובלים גמישות.

¹⁴⁵ ראה לעיל הערה 138.

שאמת זו מבקשת לעורר ולמשוך תשומת-לב באמצעות מלבושי הפשט, הדרש וההגדה שלה, והללו אינם מייצגים אלא רמות שונות של שקיפות בתוך תהליך התערטלות הסוד בפני הפתי, עד שבסופו הוא יפגע בו "אנפין באנפין". התורה האחת הנחבאת מאחורי מסכיה הולכת וחושפת עצמה בפניו, ולבסוף גם הוא יכיר בכך שהפשט שנגלה לעיניו בתחילה הוא, למעשה, סוד - "... אמרה ליה, חמית מלה דרמזא דקא רמיזנא לך בקדמיתא, כך וכך רזין הוו כך וכך הוא... וכדין פשטא דקרא כמה דאיהו דלאו לאוספא ולא למגרע אפילו את חד". נמצא שכל עניינן של דרכי הפירוש הקודמות לסוד אינן אלא בכך שדרךן משתקפת צלליתו של הסוד¹⁴⁶. מצד שני יש להנגיד את הגישה ההרמנויטית שלפנינו עם דברי רמד"ל שהובאו למעלה ושגם הם מתארים את תחושת הגילוי וההבנה הרטרנספקטיבית, אך באופן שונה - "...וכאשר יסיר האדם מסוה העורון מעל פניו אזי ימצא באותו הספור והמעשה הר הבשם והלבונה, ותפקחנה עיניו העורות...". בעיני רמד"ל, כל אדם, קודם שמתגלה לו הסוד הריהו כמוכה בעורון, ואילו במשנתו של הסבא גם בעלי הפשט, הדרש וההגדה חוזים בסוד עצמו, אלא שמבעד לפרוכת עבה או מסך דק. גישה זו מעצם מהותה יודעת להכיר בערך, גם אם האינסטרומנטלי, של הדרכים האחרות, ובודאי שאין בה שלילה של הפשט. כך מסתבר שוב, גם מן הבחינה הזאת, שסב"מ ניצב בתווך בעמדה ממצעת בין הגישה הפלורליסטית שמאפיינת את השכבה המרכזית בזוהר ובין גישה הבאה לידי ביטוי בתק"ז (וכאן על-ידי רמד"ל), השוללת את הפשט¹⁴⁷.

שקיעתה של התפיסה הייחודית הזו של סב"מ עשויה להשתקף גם בגלגוליו של המונח "רמז" ובמובנו המשתנה במסורת ההרמנויטית ובקבלה הזוהרית המאוחרת. כי הנה, על-פי האמור לעיל ניתן להניח שהנוסחה המרובעת שמוצגת במשל האהובה בהיכל בנויה על הנוסחה המרובעת של בעל מדרש הנעלם. ואכן, בשתי ההצעות אנו מוצאים שהשכבות הפנימיות הן: דרש הגדה וסוד. אולם ביחס לזהותה של השכבה הראשונה, החיצונית, משדר בעל סב"מ עמימות. מצד אחד הוא איננו מכנה את הדרך הזאת "מעשה" כמו במדהנ"ע, אך מאידך היא גם לא קרוייה כאן "פשט". כל מה שנאמר על השלב הראשוני של חשיפת הסוד הוא כי "כד שריא לאתגללה לגבי בר נש ברגעא ארמיזת ליה ברמיזו...". נמצינו למדים, לכאורה, שאנו עוסקים כאן בדרך הרמז. אך

¹⁴⁶ בשאלת היחס בין הפשט לסוד, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהצהרה החותמת הזו עסקו וולפסון ומט, ושניהם ראו בו צוהר להבנת התודעה ההרמנויטית הזוהרית בכלל. לדעת וולפסון (עולימתא שפירתא עמ' 169-171), בתודעת הזוהר קיימת זהות מוחלטת בין פשט לסוד, שאותה הוא מבטא באמצעות הדגשים כמו: "ודאיי", "ממש", "דייקא" וכדומה. לעומתו סבור מט (מלין חדתינ עמ' 204-205), שבתודעתו של הדרשן הזוהרי קיימת מובחנות מסויימת בין פשט לסוד. הפשט הוא מעין "חומר", והסוד הוא אופן ההתגלות של הפשט. לדעתי בהצהרה זו אכן משתקפת תודעה המכירה ומבחינה בין פשט לסוד, אלא שהיא איננה תופסת את הפשט כחומר גלם להופעת הסוד, אלא כאספקלריה שמבעד לה ניתן לצפות בסוד.

למעשה, גם הגדרה זו איננה מדויקת, שהרי מסופה של דרשת הסבא ("וכדין פשטיה דקרא...") משמע שעל כל פנים ב"פשט" עסקין. ואכן קריאה מדוקדקת של קטע הדרשה תעלה שהרמז כאן איננו קטגוריה הרמנויטית מובחנת ואין לראות בו את אחד מארבע דרכי הפרשנות, אלא את הפונקציה שממלא הפשט (וכמותו, ככל הנראה גם הדרשה וההגדה) כמדיום הפרובוקטיבי של התורה. למעשה נכון יהיה יותר לקרוא את הופעת השורש כאן, לא כ"רמז" (שם-עצם) אלא כ"רמיזה" (שם-הפעולה). והנה, ב"פרד"ס" של רמד"ל מופיע כבר הרמז כאחת מדרכיה של התורה. בניגוד לשלושת האלמנטים האחרים בפרד"ס – פשט, דרש¹⁴⁸ וסוד, טיבו של ה"רמז" בהקשר זה איננו ברור. אכן, מקובל לזהות את הרמז עם האלגוריה. אולם גם אם לכך התכוון רמד"ל, אין לדבר בסיס או תקדים בספרות הקבלית או הפילוסופית בת התקופה¹⁴⁹. יתר על-כן, אפילו בספרות הזוהרית המאוחרת – בתק"ז – מופיע הרמז רק באחד מארבעת המקומות בהן נזכר הפרד"ס, ואילו בשאר המקומות אנו מוצאים תחתיו "ראיות"¹⁵⁰. ואף במקום האחד בזהר שבו מופיע כבר הרמז כאחד משבע הדרכים בתורה¹⁵¹ (ושיש בו סימנים זוהריים מאוחרים¹⁵²), בולטת זרותו של המושג, בכך שרק ביחס אליו נזקק בעל הדרשה להוסיף מילות ביאור: "רמז דקא רמיז חכמתא". מנין צמחה ההוראה המיוחדת הזו של המונח "רמז"? תרשים הזרימה של גלגולי הפרד"ס, כפי ששורטט לעיל, מוביל למסקנה שהורתו ולידתו של ה"רמז" בהקשר האמור הוא בבית היוצר של סב"מ, אלא שבעל סב"מ השתמש בביטוי זה על מנת להביע את אופיו הפרובוקטיבי של הפשט, ואילו רמד"ל ובעל התיקונים, ככל הנראה על בסיס קריאה שונה של הדרשה דידן, ראו ב"רמז" קטגוריה פרשנית העומדת לעצמה ועשו אותו לרובד השני של ה"פרד"ס".

תיאור זה של תולדות השיטה המרובעת, הפרד"ס והרמז, מאיר באור חדש את שאלת היחס בין סב"מ לכתביו העבריים של רמד"ל ומציב סימן שאלה גדול על כל נסיון ליחס את סב"מ לרמד"ל. אולם בעיקר עולה כאן שוב מעמדו המיוחד של סב"מ כצומת וכשלב מעבר בין השכבה הקדומה של הזוהר ובין חלקיו המאוחרים יותר (תק"ז-רע"מ וכן כתביו העבריים של רמד"ל).

¹⁴⁷ על מעמדו של הפשט בסב"מ לעומת גישות אחרות ראה עוד בהרחבה להלן עמ' 251-259.
¹⁴⁸ ביחס למונח העתיק "דרש" או "דרשה" נכתבה ספרות רחבה ביותר. על מובנו כאן ראה שלום, פרקי יסוד עמ' 57 הערה 47. על המונח "הגדה" המופיע הן בנוסחת מדהני"ע והן בזו של סב"מ ראה שם הערה 48, וכן: תלמי, הגדה.

¹⁴⁹ הפועל ר.מ.ז. על הטייתו וצורותיו השונות מופיע לרוב בספרות הפילוסופית של ימי הביניים, כמו: כתבי רס"ג, האמונה הרמה, הכוזרי, מו"י, העיקרים ועוד. אולם בכל המקורות הללו השימוש בשורש קרוב מאד לשימוש הקדום בו בשפת חז"ל, וכשפסוק "רמז" לדבר מה, הוא מורה בפי הפילוסופים על דבר מה שאיננו מפורש בו.

¹⁵⁰ על כך העיר כבר תשב"י, משנת הזהר עמ' שע"ו. גם ה"ראיה" היא מושג עמום ביותר, וראה תשב"י שם והערה 1. ונראה בעליל שתבנית הפרד"ס אילצה את בעל תק"ז למניפולציה מושגית דחוקה.

¹⁵¹ ח"ג ר"ב ע"א.

¹⁵² ראה לעיל הערה 48.

בתוך התמונה הכוללת של התורה, כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרקים הקודמים, יש חשיבות מרובה לתפקיד שמיעד הסבא לפשט. האם הוא בעל ערך או שמא מטרד? האם הוא נושא משמעות לעצמו? מהי זיקתו אל הסוד? היבטים אלו של התפיסה ההרמנויטית של סב"מ צפו על פני השטח תוך דיון בנושאים שלעיל. כאן אני מבקש להתמקד בשאלה זו של מעמד הפשט על רקע תפיסות שונות וגישות שונות בימי הביניים, וביחוד בקרב המקובלים.

את הרמב"ן ניתן לראות כמייצג הגישה השמרנית כלפי הפשט¹⁵³. עצם העובדה שמקובל כמו הרמב"ן הקדיש את זמנו לחיבור פירוש לתורה שעיקר עניינו הוא ביאור על דרך הפשט¹⁵⁴, מלמדת על הכבוד שהוא רחש לדרך זו ועל מעמדה בעיניו. ואמנם, בשאלת ההתאמה או ההתלכדות של הפשט והסוד בפירושו של הרמב"ן נחלקו הדעות. פונקשטיין¹⁵⁵ סבור שמדובר בשתי דרכים נפרדות לחלוטין שכמעט ואינן באות זו בתחומה של זו, ואילו ספטימוס¹⁵⁶ וברגר¹⁵⁷ הצביעו על כך שמכמה מקומות מתקבל הרושם שהרמב"ן מציע פירוש "על דרך האמת" כאופציה היחידה לעמוד על פשוטו של מקרא. לעומתם הראה וולפסון שפירושו של הרמב"ן מבוסס על תפיסה הרואה בטקסט המקראי תיאור של התרחשות כפולה. על-פי הפשט מכוונים המקראות אל העולם הפיזי, אך רומזים – על דרך הסוד – למתרחש המקביל בעולם המטאפיזי¹⁵⁸. לדעת וולפסון יש להבחין, בפירושו של הרמב"ן, בין שני טיפוסים של יחס בין פשט לסוד. לעיתים מתלכדים הפשט והסוד עד לכדי זהות מוחלטת. ולעיתים אחרות מציע הרמב"ן שני פירושים על דרך הפשט – האחד פשט "פשטי" והאחר מיסטי¹⁵⁹. על כל פנים, הדבר המוסכם והברור במשנתו ההרמנויטית של הרמב"ן הוא הלגיטימציה הבלתי מעורערת והערך המיוחד שהיה בעיניו לפירוש הפסוקים על דרך הפשט.

¹⁵³ על אופייה השמרני של משנת הרמב"ן ועל ההיבט הפרשני בפרט ראה: אידל, רמב"ן, ביחוד עמ' 542-562.

¹⁵⁴ ראה למשל מה שכתב הרמב"ן בהקדמה לפירושו על התורה: "אתחיל לכתוב חדושים בפירוש התורה... לכתוב בהם פשטים בכתובים ומדרשים במצות ואגדה".

¹⁵⁵ פונקשטיין, רמב"ן עמ' 133.

¹⁵⁶ ספטימוס, רמב"ן עמ' 21 הערה 37.

¹⁵⁷ ברגר, רמב"ן עמ' 112 הערה 19. לסיכום הדעות השונות ראה וולפסון, על דרך האמת עמ' 129-130.

¹⁵⁸ וולפסון, שם עמ' 110-129.

¹⁵⁹ וולפסון שם עמ' 130-153.

כנגד גישה זו אנו מוצאים ברמב"ם יחס מסוייג מעט לפשט. את הפער שבין הפשט ובין הסוד מבטא משלו המפורסם של הרמב"ם אודות "תפוחי זהב במשכיות כסף" המדמים את הפשט למעטה החיצוני הבולט של התורה¹⁶⁰. אלא שמשל זה איננו ממצה את הנושא, שכן בכמה מקומות מבקש הרמב"ם גם את פשר הכפילות הזו, ואת הטעם והתכלית שבמשכיות הכסף במקום שיש בו כבר תפוחי זהב. תשובתו הידועה היא שפשטי התורה נצרכים עבור מי שאין בו דעת לקנות את האמיתות הפילוסופיות החבויות בתוכה:

וזאת היא הסבה בדברה התורה בלשון בני אדם להיותה מוכנת להתחיל בה וללמוד אותה הנערים והנשים וכל העם, ואין ביכלתם להבין הדברים כפי אמתתם. ולזה הספיקה עמהם הקבלה בכל ענין אמתי שהאמנתו נבחרת, ובכל ציור מה שיישיר השכל אל מציאותו לא על אמתת מהותו, וכשיהיה האיש שלם, ונמסרו לו סתרי תורה אם מזולתו או מעצמו כשיעוררוהו קצתם אל קצתם, יגיע למדרגה שיאמין בדעות האמתיות ההם בדרכי האמונה האמיתית, אם במופת במה שאפשר בו מופת, או בטענות החזקות במה שאפשר בו זה, וכן יצייר העניינים ההם אשר היו לו דמיונות ומשלים באמתותיהם, ויבין מהותם¹⁶¹.

בין בעלי הקבלה אנו מוצאים גישה דומה ב"שבע נתיבות תורה" של ר' אברהם אבולעפיה, וגם בעינינו מטרת הפשט היא למסור לאדם "קצת קבלות עד שיהיה בעל אמונה מקובלת"¹⁶². במקום אחר הרחיב רא"א בתפיסה החינוכית הזו, וזו לשונו:

שאם לא ינתנו לאדם בתחלת קבלותיו אמונות מביאות אותו תחת כנפי השכינה ולא יסופרו לו עניני' שהם ביד ממשלת קונו עליו ודיניו ומשפטיו עמו והשגחתו בו לגמלו ולהענישו אחר שהכל שלו והכל ברשותו לא היה אפשר בשום פנים - לולי זו התחבולה האלקית המופלאה אשר היא חכמה שאין להרהר אחריה לפי טבע מציאות האדם לקבל שום אמונה לא הכרחית ולא אמתית¹⁶³.

¹⁶⁰ מורה-נבוכים, פתיחה ח' ע"א

¹⁶¹ מורה-נבוכים א' ל"ג. וראה עוד שם פרק ל"ד וכן פרק כ"ו. וראה והשווה גם רס"ג, אמונות ודעות הקדמה ו' עמ' כ"ז-כ"ח.

¹⁶² ראה: שבע נתיבות התורה עמ' 2.

ומכיון שכך, אל לו לחכם להסתפק באותן אמונות, אלא -

חובה על כל מי שיש לו יכולת להשיגן וללכת בהם שיחקרם וידעם ויכירם כדי לאמת קבלותיו האמתיות וכדי להסיר מהן הדמיונות שנמסרו בקבלה להמון בעבור הכרח, והוא מפני עומק השגת האמת וחלישות המקבלים¹⁶⁴.

אך אם הפשט הוא בעל ערך חינוכי בלבד, יש להסיק מכאן שביחס למי שראוי להשיג את המושכלות הפנימיות אין בפשטי המקראות ערך עיוני כלל.

דימויי השונים של התורה בזוהר מעמידים אותו בעניין זה בין שתי הגישות שהוצגו לעיל. מצד אחד, הזוהר מחייב את העיון הפשטני ורואה בו ערך לעצמו, כפי שהראיתי למעלה, ומסיבה זו הוא גם מבכר את הדרשנות הסימבוליסטית על-פני האלגוריה¹⁶⁵, אך מאידך הוא מכיר בנחיתותו לעומת העיון הסודי-קבלי. את יחסו אל הפשט הוא מבטא היטב כשהוא פותח את אחת מדרשותיו בפתיח: "ת"ח אף על גב דבעינן לאסתכלא בלבושא השתא האי קרא הכי קאמר "166". הווי אומר, למרות שיש להתבונן גם בפשט, עיקרו של דבר הוא הסוד דלהלן. הפשט או הדרשה הקדומה הן נקודות מוצא אופייניות של הדרשה הזוהרית הקלאסית, ואת הפריצה הדרמטית מהן אל הספירה הקבלית רגיל הזוהר לציין באמצעות הפורמולה הלשונית "הא אוקמוה (או לחילופין: אוקמינן) אבל". לעומת כל זאת, בעל סב"מ בדרשה הנדונה כאן, רואה את מעמדו של הפשט באור אחר. כאן העיון בפשטי המקראות חיוני על-מנת לגלות את הסוד שמאחוריו. ושוב נדגיש למרות שלכאורה מיוחסת בכך לפשט חשיבות מיוחדת, אין זה אלא ערך אינסטרומנטלי גרידא, וככל שאמור בערך העצמי של הפשט בעיני סב"מ הוא בטל אל הסוד. מן הבחינה הזו נוכל לומר שהגישה המשתקפת כאן עוינת את הפשט עוד יותר מאשר הגישה המיימונית, כי אם על-פי הרמב"ם ודעימיה יש לקיומו של הפשט בצד הסוד ערך חיובי חינוכי, הרי שבסב"מ מסכי הפשט, הדרש וההגדה אינם קיימים אלא על-מנת שיזדגגו, יתמוגגו וייעלמו בתהליך הדיאלקטי של חשיפת הסוד מבעד להם.

¹⁶³ ספר מפתח החכמות, כתב-יד פרמה 141, דף 9א. הציטוט מתוך אידל, אבולעפיה עמ' 91, וראה שם עמ' 90-92 מובאות נוספות והרחבה בעניין. לדעת אידל (שם עמ' 80) משקפת תפיסה זו השפעה של אבן-רושד.

¹⁶⁴ ספר אוצר עדן הגנוז, כתי"י אוקספורד 1580, דף 91ב. הציטוט מתוך אידל שם עמ' 80.

¹⁶⁵ הדברים נכונים, כמובן, גם ביחס למתודה הפרשנית של הרמב"ן שהיסוד האלגוריסטי נעדר ממנה לחלוטין. לעומת זאת בעל מדרש הנעלם, כידוע, אימץ את הדרך האלגוריסטית ועשה בה שימוש רב (וראה שלום, פרקי יסוד עמ' 54-55).

אך מעבר לעצם קיומה של קשת הדעות הזו בנושא מעמדו של הפשט, לא פחות חשובה ומאלפת היא הדילמה שעומדת ברקע ההתלבטות הזו. בתודעתם של חכמי ימי-הביניים הלך ונסדק התואם ההרמוניסטי בין המשמעות הפשוטה של הטקסט ובין האמיתות שהם מצאו בו, כל אחד בדרכו. על רקע הפער הזה אנו מוצאים שגם בחוגי המקובלים בני התקופה עולה באופן ברור החשש מפני איבוד הפשט. כך, למשל, באים הדברים לידי ביטוי באחד מכתביו העבריים של רמד"ל:

ונחזור על הענין מהעץ הדעת אשר אכל ממנו אדם הראשון וחטא בו. ואם תאמר הואיל והסוד הוא ברמז זה הרי אינו אוכל ולא אכל ממנו לעולם אלא הכל משל היה, חלילה חלילה כי ודאי אכל וודאי היה... כמו שידעת בתחלה כי גן עדן הוא בארץ ובו עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע אילנות ממש ניטעות בארץ. ואמרו על חכמי יון הקדמונים כי בקשו לדעת על המקום הזה והלכו דרך נהר פרת על שפת הנהר... ולזמן הרבה כאשר הגיעו אצל המקום אשר הוא שם כחצי מיל להט אותם להט החרב המתהפכת ונשרפו ואבדה חכמת היונים הקדמונים... ועל כן אל תתמה ותאמר שגן עדן הוא בשמים בלבד ואינו במקום אחר...¹⁶⁷

רגישות מן הסוג הזה לשימור הפשט מצוייה גם בכתבי הרמב"ן¹⁶⁸ ור"א אבולעפיה¹⁶⁹, ויתכן שכולם גם יחד הושפעו מעמדתו הנחרצת של ר"א אבן-עזרא בעניין זה¹⁷⁰. ככל הנראה משקפים הדברים הללו מגמה אנטי-פאולינית, והקנאות לפשט היא למעשה וקודם לכל קנאות לקיום המצוות. אולם בניגוד לאבן-עזרא שנאמנותו לפשט באה לידי ביטוי בפרשנות הפסוקים שלו, המקובלים לא ויתרו על הקריאה הסימבוליסטית ולעיתים אף האלגוריסטית¹⁷¹ של הטקסט המקראי. בניגוד לעת העתיקה, בה הקריאה הדרשנית היתה קריאה אינטואיטיבית, נאיבית או "אורגנית" כלשונו של היינמן¹⁷², משתקפת בתקופה זו מצוקתם ההרמוניטית של חכמים ומקובלים שביקשו להטעין את הטקסט במה שגם הם הכירו שהוא מעל לקיבולת שלו. המתח בין השאיפה לחשוף משמעויות נסתרות בתוך הטקסט ובין החשש מפני "איבוד" הפשט הצמיח את התובנות השונות הללו, שמצד אחד מעמידות במרכז את הפרשנות הקבלית, ומאידך אינן מזניחות

¹⁶⁶ ח"ג קנ"ה ע"ב.

¹⁶⁷ שושן-העדות לרמד"ל, בתוך: שלום, שני קונטרסים עמ' 362.

¹⁶⁸ ראה שלום, פרקי יסוד עמ' 55.

¹⁶⁹ אבולעפיה, שבע נתיבות התורה עמ' 2, וראה אידל, הרמנויטיקה עמ' 92.

¹⁷⁰ ראה אידל שם, והערה 29.

¹⁷¹ הפירוש האלוגרי מאפיין, כאמור, את מדרש הנעלם.

¹⁷² היינמן, דרכי האגדה עמ' 8-14. וראה עוד הלברטל, מהפכות עמ' 174-177.

לגמרי את הפשט. על רקע הדברים הללו ניתן לומר שעמדתו של בעל סב"מ משקפת רמה גבוהה של שחיקה במעמדו של הפשט, שכאן הוא איננו מוכר כבעל ערך לעצמו. נהפוך הוא – הוא מוצג כמה שמעכב את השגת הפירוש הפנימי, וכאלמנט השלילי¹⁷³ בתוך התהליך הדיאלקטי של חשיפת הסוד¹⁷⁴.

והנה, יחסו של סב"מ אל השאלה הזו איננו מתמצה בהצעת התימה (או התימות) ההרמנויטית. היצירה כולה רווייה במתח הבלתי פתור שבין פשט לסוד. במהלך העלילה הפואטית יוצא הסבא כמה פעמים למאבק של ממש ב"קרא" – הוא הפסוק – השובש כאן רוח-חיים ומוצג ככח של ממש המאיים על מסע הדרשה של הסבא. ה"קרא" מופיע בעלילה לראשונה בשלביה המוקדמים באופן תמים למדי: "אתא קרא ואמר", במה שנראה כשאלת ביטוי תלמודי שגור. אלא שגם אם התלמוד מכיר את הביטוי "אתא קרא"¹⁷⁵, ועוד יותר מכך הוא עושה שימוש בצירוף "אמר קרא"¹⁷⁶, הרי שהעיבוי המטאפורי "אתא קרא ואמר" איננו בנמצא בספרות התלמודית. זוהי, אם-כן, ההתגלמות הראשונית של ה"קרא" בתיאורו הפרסוניפיקטיבי. סגנון דומה אנו מוצאים גם להלן שם "אתא קרא ואוכח"¹⁷⁷. כשאנו שבים אל דרשת "מלין סתימין באורייתא" אנו מוצאים תווי אישיות ברורים של ה"קרא" שהסבא מפגין כלפיו עוינות: "...דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה בהאי נפש הגר..."¹⁷⁸. עומק העוינות בין הדרשן לפסוק בא לידי ביטוי פואטי ייחודי, כשהפסוק מתגלה לעינינו ברדיפתו (!) אחר הסבא:

...סבא סבא, את אמרת ע"ד דבריקניא אשתדל ולא אשגחת עלך דבריקניא את אזיל, במה דאמרת, דהא קרא רדיף אבתרך דסתיר כל בניינא דבנית עד השתא, ואת חשיב דאנת מששטא ימא לרעותך... הא האי קרא רדיף אבתרך ונפיק מבתר כתלא כאילה בחקלא מדלג דלוגין אבתרך, תליסר דילוגין דליג אבתרך ואדביק לך, מה תעביד סבא, השתא אית

¹⁷³ על-פי הגישה של ההרמנויטיקה הפרובוקטיבית יש לפשט, כמובן, תפקיד כפול. מצד אחד הוא מסתיר, אך מצד שני הוא רומז ומפתה, ובכך מחולל את האפקט הארוטי.

¹⁷⁴ הדרך שבה מוצגת כאן הגישה ההרמנויטית הנוקשה הזו של סב"מ ביחס לפשט איננה עולה בקנה אחד עם גישתה של מלילה הלנר-אשד לנושא זה, ולדעתה בקריאה הזוהרית הטקסט הופך "לחלון דרכו משתקפים ממדי מציאות עמוקים וצפוניים" (הלנר-אשד, פסוקי התעוררות עמ' 289). אמנם דבריה שם מתייחסים לזוהר בכלל, ואילו אנו כאן בסב"מ עסקינן.

¹⁷⁵ ראה למשל: בבלי פסחים כ"ג ע"ב; יומא י"ט ע"ב; יבמות נ"ד ע"א; נזיר כ"ה ע"ב; נ"ח ע"א; סוטה כ"ו ע"ב; קדושין פ"א ע"א; סנהדרין ס"א ע"א; בכורות ט"ז ע"א; זבחים ג' ע"ב.

¹⁷⁶ טיבו התלמודי של הביטוי הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה. בתלמוד הבבלי הוא מופיע למעלה מאלף פעמים.

¹⁷⁷ צ"ז ע"א.

¹⁷⁸ צ"ט ע"א.

לך לאתגברא בחילך... אי לאינזון תליסר גוברין נצחת הני תליסר דלית בהו חילא אלא מלין

עאכ"ן¹⁷⁹.

המתח ההרמנויטי מתגלם כאן במאבק של ממש בין הדרשן לפסוק המעכב בעדו מלגעת בסוד

המוסווה בו¹⁸⁰.

גם בתוכן הדרשות בא המתח הזה לידי ביטוי, בעיקר בגילויי היחס הדיאלקטי שבין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, ואת המונחים הללו יש לתפוס בודאי לא רק בהקשר הסימבולי שלהם, אלא גם במובן הראשוני הממשי¹⁸¹. ב"דרשת האיתנים"¹⁸² מובא סיפור אגדה על משה שכשעלה לקבל את התורה קבל לידיה את כל שבעים מפתחות התורה, להוציא אחד מהם:

הוה חד מפתחא גניז וסתים דלא הוה מסר ליה. אתחנן לקמיה, אמר ליה משה כל מפתחן עילאין ותתאין בהאי מפתחא תליין. אמר לקמיה מאריה דעלמא מה שמיה, אמר ליה איתן, וכל אינזון איתנים ביה תליין וביה קיימן, ולבר מגופא דתורה שבכתב איהו, איהו עיקרא ומפתחא דתורה שבכתב אודע ליה ומשכיל ליה איהו עיקרא ומפתחא דתורה שבכתב, וכד אתתקנת תורה שבע"פ לגביהו, עיקרא דהיכלא ומפתחא דיליה לגביה ודאי, כדין משכיל לדוד¹⁸³.

מפתח ה"איתן" שנשאר עלום מעיני משה, הוא נקודת ההשקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה. זוהי הנקודה שבה מתתקנת התורה שבעל-פה לעומת התורה שבכתב. על-פי הפירוש הסימבולי מדובר, כמובן, בספירת יסוד, אולם במובן הראשוני מבטא הסיפור הזה יאוש ותסכול מן הנסיונות לאחות ולאחד את התורה שבעל-פה, כלומר את המסורת הקבלית¹⁸⁴, עם התורה שבכתב – עם הטקסט שלפניו. המקובל הזוהרי חש שהמפתח להנבעת הרעיונות הקבליים מן הטקסט נעלם ממנו. אין תימה, אם כן, שמתוך תחושה כזו רואה הסבא את ה"קרא" כגורם שיש להאבק בו ולהכריעו על-מנת לגלות את הסוד שהוא מעלים מעין אדם.

¹⁷⁹ קי"ט ע"א – קי"ט ע"ב.

¹⁸⁰ על רוח החיים האקטיבית של הפסוק ראה עוד: ליבס, זוהר וארוס עמ' 97, וראה שם הערה 183.

¹⁸¹ על שאלת היחס בין המשמעות הסימבולית ובין ההתרחשות הריאלית-ממשית ראה: ליבס, מיתוס.

¹⁸² קי"ט ע"ב.

¹⁸³ הנוסח כאן על-פי כתי"י בהמ"ל 2076 (וכתי"י אוקי' c. 53) שנראה גם כאן כמדויק.

לך לאתגברא בחילך... אי לאינון תליסר גוברין נצחת הני תליסר דלית בהו חילא אלא מלין

עאכ"י¹⁷⁹.

המתח ההרמנויטי מתגלם כאן במאבק של ממש בין הדרשן לפסוק המעכב בעדו מלגעת בסוד

המוסווה בו¹⁸⁰.

גם בתוכן הדרשות בא המתח הזה לידי ביטוי, בעיקר בגילויי היחס הדיאלקטי שבין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, ואת המונחים הללו יש לתפוס בודאי לא רק בהקשר הסימבולי שלהם, אלא גם במובן הראשוני הממשי¹⁸¹. ב"דרשת האיתנים"¹⁸² מובא סיפור אגדה על משה שכשעלה לקבל את התורה קבל לידיו את כל שבעים מפתחות התורה, להוציא אחד מהם:

הוה חד מפתחא גניז וסתים דלא הוה מסר ליה. אתחנן לקמיה, אמר ליה משה כל מפתחן עילאין ותתאין בהאי מפתחא תליין. אמר לקמיה מאריה דעלמא מה שמיה, אמר ליה איתן, וכל אינון איתנים ביה תליין וביה קיימן, ולבר מגופא דתורה שבכתב איהו, איהו עיקרא ומפתחא דתורה שבכתב אודע ליה ומשכיל ליה איהו עיקרא ומפתחא דתורה שבכתב, וכד אתתקנת תורה שבע"פ לגביהו, עיקרא דהיכלא ומפתחא דיליה לגביה ודאי, כדין משכיל לדוד¹⁸³.

מפתח ה"איתן" שנשאר עלום מעיני משה, הוא נקודת ההשקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה. זוהי הנקודה שבה מתתקנת התורה שבעל-פה לעומת התורה שבכתב. על-פי הפירוש הסימבולי מדובר, כמובן, בספירת יסוד, אולם במובן הראשוני מבטא הסיפור הזה יאוש ותסכול מן הנסיונות לאחות ולאחד את התורה שבעל-פה, כלומר את המסורת הקבלית¹⁸⁴, עם התורה שבכתב – עם הטקסט שלפניו. המקובל הזוהרי חש שהמפתח להנבעת הרעיונות הקבליים מן הטקסט נעלם ממנו. אין תימה, אם כן, שמתוך תחושה כזו רואה הסבא את ה"קרא" כגורם שיש להאבק בו ולהכריעו על-מנת לגלות את הסוד שהוא מעלים מעין אדם.

¹⁷⁹ ק"י ע"א – ק"י ע"ב.

¹⁸⁰ על רוח החיים האקטיבית של הפסוק ראה עוד: ליבס, זוהר וארוס עמ' 97, וראה שם הערה 183.

¹⁸¹ על שאלת היחס בין המשמעות הסימבולית ובין ההתרחשות הריאלית-ממשית ראה: ליבס, מיתוס.

¹⁸² ק"י ע"ב.

¹⁸³ הנוסח כאן על-פי כתי"י בהמ"ל 2076 (וכתי"י אוקי' c. 53) שנראה גם כאן כמדויק.

המודעות ל"התנכרות" של פסוקי התורה שבכתב לתורה שבעל-פה מבצבצת ועולה גם בנקודות אחרות מתוך סב"מ ובזוהר בכלל. לדעת וולפסון¹⁸⁵, גם את עלייתו של משה אל הענן בלבוש הקשת, כפי שהיא מתוארת בלב לבה של דרשת "מלין סתימין דאורייתא" (מגזר ב'), יש לראות כפעולה שבאה לאחד את התורה שבכתב עם התורה שבעל-פה. במקום אחר רואה הזוהר בפער הבלתי פתור הזה בין התורות תולדה של חטא העגל, הבאה לידי ביטוי, בין השאר, בהבדל שבין לוחות ראשונים ללוחות שניים:

...מלמד שנתן הקב"ה שתי תורות שבכתב ושבעל פה והכתובים יעידו על זה וכיון שחטאו כתיב בהם וראית את אחורי וגו' שאין אדם יכול לראות פני תורה שבכתב אלא מתורה שבעל פה¹⁸⁶.

לאמור: לאחר החטא אין אדם יכול לחשוף עוד את פניו של הכתוב אלא אם יש בידו מסורת שבעל-פה, מה שאין כן בלוחות ראשונים המייצגים את המציאות של טרם המשבר והשבר, ובה ניתן היה לחשוף את הסודות שבעל-פה מתוך המקראות עצמן¹⁸⁷. ולבסוף, היחס המבטל את הפשט משתקף גם בחידת ה"עולימתא" הקטליזטור הספרותי לדרשה כולה כשאותה עלמה, המזוהה בהמשך עם התורה, מוצגת כמי ש"אתקשטת בקשוטין דלא הוו"¹⁸⁸. אם העלמה היא אכן התורה, הרי שעל-פי פתרון החידה להלן מתבקש לזהות את קישוטיה עם המקראות, ואלו, על-פי הדרשה - "לא הוו"!

עוצמת המתח ההרמנויטי שעולה מתוך הדרשה ומתוך היצירה כולה עשויה לתת בידינו גם מפתח להבנת עמדתו הקיצונית של בעל תקוני-זוהר ורעיא-מהימנא בדור הזוהרי הבא, שכפי שהראה תשבי, יש בה שלילה תקיפה של הפשט¹⁸⁹. פשטי התורה זוכים כאן לכינויי גנאי והם נחשבים בעיני

¹⁸⁴ הקבלת היחס שבין תורה שבעל-פה ותורה שבכתב ליחס שבין הנסתר והנגלה מתבקשת, ואנו מוצאים אותה בפירוש בכתבי ר"א אבולעפיה, ראה: אידל, הרמנויטיקה עמ' 66.

¹⁸⁵ וולפסון, התגלות ופרשנות עמ' 323.

¹⁸⁶ זה"ח פ"ג ע"ג.

¹⁸⁷ בעיית החיבור וההתאחדות של תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה מעסיקה את הזוהר גם במקומות אחרים. ראה, למשל: ח"ג צ"ח ע"א; רס"ד ע"א (רעיא מהימנא); זה"ח מ"ב ע"ב; ס"ג ע"ד (שה"ש) ועוד.

¹⁸⁸ צ"ח ע"א.

¹⁸⁹ תשבי, משנת-הזוהר ח"ב עמ' שע"ה-שע"ח. אמנם לדעת גוטליב (מחקרים עמ' 545-550) אין לראות בכל המאמרים הללו מגמה מובהקת של ביטול הפשט, אלא הדגשה חריפה בלבד של הצדדים השליליים שבו.

בעל התיקונים כמוץ ותבן התורה שאינם ראויים למאכל¹⁹⁰. כאן אנו מוצאים, כאמור, את דימוי התורה לאגוז, כשהפשט הוא קליפתו של האגוז, ובו אחוזה זוהמת הנחש. במקום אחר נקרא הפשט "לבושין חשוכין" המייצגים את שלטונו של הסט"א בגלות¹⁹¹, וכשהמקובל האנונימי הזה מייחס את ארבע דרכי הפרד"ס לארבעת החכמים שנכנסו לפרדס על-פי המסורת התלמודית¹⁹², הרי אין ספק שמגמתו המפתיעה בעצם ההתאמה הזאת היא לפסול בחריפות ו"להוציא מן העולם" את כל מי שלא עסק כר' עקיבא בסוד. האיוון המתוח שאפיין את סב"מ הופר כאן, והדבקות ברובד הסודי של התורה הכריעה את התבנית הדואליסטית או מרובת השכבות. מעתה הפשט איננו כי אם פסולת, וכל העוסק בו כאילו לא הגיע כלל ואיננו עוסק בתורה עצמה. נמצא שזרע העוינות לפשט שנבט כבר בסב"מ צמח בשכבת תק"ז-רע"מ והיה לכח הדוחה ומהרס את הפשט. שוב נמצינו למדים על אופיו של סב"מ כשלב מעבר בין השכבה הזוהרית הקלאסית לשכבה המאוחרת של תק"ז-רע"מ.

זאת ועוד אחרת. לכשנדקדק בלשונו של בעל הדרשה כאן, נמצא שבניגוד לפילוסופים ולמקובלים שערערו על מעמדו הבכיר של הפשט, בעל סב"מ הנאבק ב"קרא" איננו מבקש אלטרנטיבה לפשט אלא לטקסט. את הטקסט, אכן, יש להבין כפשוטו - "כדין הוא פשטא דקרא דלא להוסיף ודלא למגרע", מאחר ורק אם הטקסט יובן כהווייתו ישתקף בעדו הסוד. אלא שהסוד הזה איננו מצוי בתוך הטקסט. הסוד חבוי מאחורי חומות היכל-הפסוק, שתפקידם הוא לשמר אותו מפני אלו שאינם חכמים או אוהבים, או לחילופין לשקף אותו כלפי חוץ, אך אין הוא "חומר הגלם" של הסוד. לכן, המשימה שמוטלת על הדרשן היא לא לפרש את הטקסט, אלא להתמודד עמו ולחשוף את מה שמבעד לו¹⁹³.

ההתנכרות המתונה הזו לטקסט משקפת ככל נראה זיקה מסויימת לתורתו של אבולעפיה, שבה קיימת מגמה ברורה של ביטול והריסת הטקסט¹⁹⁴. לדעת אידל, בנקודה זו בדיוק מובחנת הקבלה האקסטטית מן הקבלה התיאוסופית. הראשונה התקיימה מתוך מתח כלפי הטקסט ומתוך השלמה מודעת עם הרס הטקסט. ואילו הקבלה התיאוסופית ניסתה לחזור דרך הטקסט מבלי

¹⁹⁰ ראה הפניותיו של תשבי, שם עמ' שעז הערה 11, 12.

¹⁹¹ ח"ג רע"ט ע"ב, וראה הפניותיו של תשבי, שם עמ' שע"ח הערה 15.

¹⁹² ראה זה"ח ק"ז ע"ג (תיקונים).

¹⁹³ מן הבחינה הזו יש להעיר על דמיון מפתיע בין התפיסה הזו ובין ההרמנויטיקה הסטרוקטוראליסטית-סמיוטית של רולאן בארת'. ההבדל הוא כמובן בטיב הזיקה שבין הטקסט הכתוב לטקסט המבוקש.

¹⁹⁴ אידל, קבלה עמ' 220-221.

להרוס את מבנהו הבסיסי¹⁹⁵. המאבק ב"קרא" וכל מה שעלה בדברינו לעיל מן הדרשה שלפנינו מביאים לידי ביטוי מתח דומה כלפי הטקסט, אם כי בעוצמה נמוכה יותר. על כן, גם אם אין כאן השלמה עם הרס הטקסט – לא ניתן להתעלם מניצנים דקונסטרוקציוניסטיים שצפים ועולים על-פני השטח. במגמה זו ניתן לזהות נטייה של שיבה אל העידן הנבואי הטרומ-דרשני, בו הסודות ניבעים מאינטואיציה והארה נבואית ולא מן הטקסט.

תרשים הזרימה המוצע כאן, המסמן תהליך של מטאמורפוזת בתודעה הזוהרית, מן החלקים המרכזיים שלו דרך סב"מ, אל תק"ז ורע"מ מחד ואל גילויים הרמנויטיים הנוטים אל האסכולה הנבואית מאידך, מבטא במידה רבה את המימד הטראגי בגורלו של הז'אנר הזוהרי. כי הלא כל עצמה של הכתיבה הזוהרית הריהי נסיון לחזור ולחולל במאה ה-13 רנסאנס של הז'אנר המדרשי העתיק¹⁹⁶. אלא שדא-עקא, הכותבים הזוהריים בניגוד לקודמיהם בעת העתיקה פעלו בתוך קונטקסט תרבותי מודע היטב להבחנה בין פשט לדרש ולסוד, ולפרובלמטיקה שטמונה בריבוי הפרשני. וכאן יש להקדים את המאוחר ולהדגיש את מה שעוד יידון בהרחבה בהמשך הפרק¹⁹⁷: הפלוראליזם הדרשני איננו יליד בית-מדרשם של המקובלים, כי הלא ריבוי המשמעות של הפסוק היה מקובל ורווח במדרש העתיק, והוא בא לידי ביטוי בשימוש החוזר ונשנה במילות הקישור "דבר אחר" או "ד"א". מה שנתחדש בימי הביניים, בצד הראדיקליזציה של התפיסה הפלוראליסטית עד לכדי מימדים דקונסטרוקציוניסטיים (בקבלה הנבואית), היא דווקא התודעה ההפוכה, המוניסטית, המבקשת לה את המוקד האחד ובזיקה אליו היא ממדרת ומדרגת את שאר האופציות הפרשניות, על-פי אמות מידה של גלוי/נסתר או פנימי/חיצוני וכיוצא בזה. על רקע התודעה הזו מתחדד מאד המתח בין פשט לדרש, שלא נתפרק עוד אלא ב"פירוקו" המוחלט של הטקסט (או למצער של הפשט) בתק"ז ובמשנת אבולעפיה, ובביטולו המוחלט ביחס לסוד. מן הבחינה הזו ניתן לראות את ספר הזוהר כולו כ"שירת הברבור" של הז'אנר המדרשי – כנסיון ספרותי-פואטי שכשלעצמו הביא לעולם את אחת מן היצירות המופלאות ביותר, אך מנקודת מבט היסטורית רחבה, נכשל בנסיונו להשיב ולהחיות את הכתיבה המדרשית¹⁹⁸.

¹⁹⁵ אידל שם. אכן, בקבלה האקסטטית היו, ככל הנראה, גם מגמות אחרות. ראה, למשל, על הקבלה האקסטטית של ר"י דמן עכו, במאמרו של בועז הוס, ניס"ן עמ' 166.

¹⁹⁶ על עצם היחס הספרותי בין הכתיבה הזוהרית לכתיבה המדרשית הקלאסית ראה: אידל, אופני דרש.

¹⁹⁷ ראה להלן עמ' 302-303.

4. החכמים המלאים עיניים – הרמנויטיקה אקטיבית

תפיסת-היסוד המשתקפת מסב"מ ובעיקר מדרשת "מלין סתימין באורייתא", כפי ששורטטה עד כה, אוצרת בתוכה "אנרגיה הרמנויטית". המודעות לכך שמעבר למילה הכתובה חבוי סוד גדול מעוררת כמעט מאליה את התנועה הרוחנית לגילוי וחשיפת הסוד המוצפן, וכך אנו מוצאים באיגרת בת המאה הי"ג:

... כי כשתאמין שהתורה עמוקה עד מאד ופנימית בחדרי משכיותיה לעולם תהיה משתוקק וכוסף ותואב אחריה ותהיה נפשך חושקת ונמשכת אחריה תמיד כדי לגלות דבר מסתריה וכדי להשיג מתעלומותיה¹⁹⁹.

אך האם משאת נפש זו היא בגדר האפשר? הגישה ההרמנויטית אותה אנו מכנים כאן "אקטיבית" מייצגת עמדה לפיה ניתן לחדור מבעד לטקסט ולגעת בסוד, אולם לכך ישכילו רק אותם הקרויים כאן "חכימין דאינון מליין עינין" – החכמים המלאים עיניים. חכמים אלו מטילים בתורה את עיניהם, וכשהיא מתגלה לרגע הם קולטים את התמונה המבזיקה ומשמרים אותה. מכאן ואילך היא לא תאבד עוד מעיניהם. האופי האסרטיבי והפולשני של הפרשנות על-פי האמור כאן בא לידי ביטוי ביצירה כולה, בעיקר בדימוי של המאבק והקרב עם ה"קרא"²⁰⁰. במקום אחר, מתגלה הסבא בעמדה מעין זו דווקא בשעה של חולשה וחוסר-אונים, כשלרגע נראה שהנה-הנה הוא מוכרע ושלא עולה בידו להעמיד את סיום דרשתו על הפסוק "...האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו":

...סבא סבא, בעדנין אלין לא הוית ברגליך דחי לתרעא כמאן דשכיב בארעא בלא תוקפא דהא אתחלש, ומחלשא סגי דלא יכיל דחי ברגלוי, אתתקף סבא ולא תדחל...²⁰¹.

¹⁹⁹ היצירה הקבלית הבתר-זוהרית היא בעיקרה ספקולטיבית ולא דרשנית. גם נסיונות בודדים יוצאי דופן כמו זה של רמח"ל לחקות את הזוהר אין בהם כדי לשנות את התמונה הכללית.

²⁰⁰ ראה: מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן, בתוך: שלום, פרקים לתולדות עמי' 113. דיון נוסף בדברי המקובל הזה ראה גם להלן עמ' 274-275.

²⁰¹ על כך ראה לעיל עמ' 255-256.

²⁰² ק"ט ע"א. השער שייך אולי לשדה המטאפורי של הפרק השני בדרשה, המתאר את העלמה בתוך היכל. ללמדנו שמחוץ לגבולות הדרשה התמטית, ובעיקר בסערת המסע התוסס של הסבא מתערים הביטויים ההרמנויטיים זה בזה והגבול ביניהן מתשטש.

הטיעון שעלה נגדו זה עתה הכהו מכה ניצחת והוא מוטל חסר-אונים על הארץ. רק ברגליו הוא עוד דוחק את השער על-מנת לפרוץ בו פרצה ולבוא בעדו פנימה. השער-ה"קרא" המאיים מתנשא מעליו וחוצץ בינו ובין הסוד הנכסף שמצידו האחר. אך בה בשעה הוא מתעשת, וכדרכו מעודד ומחזק את עצמו להבקיע אותו בשארית כוחות רגליו.

התנועה ההרמנויטית הזו מתמקדת בדמותם של החכמים המלאים עיניים. הצירוף של החכמה עם מוטיב העיניים והראייה²⁰² מלמד ככל הנראה על השפעה או השראה של המשל המיימוני הידוע על המלך בהיכלו, שאותו מבקשים הכל, אך עדיו יגיע רק מי ש"הרגילו בעיון שרשי התורה" וש"חקרו לאמת אמונה"²⁰³. כמו הרמב"ם גם הזוהר כאן סבור שהחכמה היא המעלה ההכרחית במסע אל הסתר שבתורה. אמנם שלא כמו הפילוסוף האריסטוטלי שעבורו החכמה שבה תלוייה ראיית פני המלך, כעניין טריוויאלי וכמעט טאוטולוגי, היא ההשגה הפילוסופית-תיאולוגית, נראה שחכמתם של ה"חכמי" הזוהריים איננה נעוצה במטען ובכושר האינטלקטואלי עמו הם ניגשים אל התורה ואף לא במסורת הסוד שבידם, אלא בעצם העובדה שהם מלאים עיניים, כלומר ביכולת ההבחנה והקליטה האינטואיטיבית²⁰⁴. לעומת כל זאת דווקא בכתבי רמד"ל אנו מוצאים איפיון אחר של הדרשנים רואי פני הסוד:

...וכי מי יוכל לראות ולהסתכל האור הגדול והזוהר הגנוז בתורה **זולתי קדושי עליון** הקדמונים, המה באו אל מקדשיה ונגלה להם האור הגדול בסוד מהלליה ויסירו את המסוה מעליה²⁰⁵.

ודק - "קדושי עליון", ולא דווקא "חכמי".

הנה כי כן, המטאפורה של החכמים המתבוננים איננה חידושו של סב"מ. בעקבות הרמב"ם הרבו לעשות בו שימוש בעלי הזוהר בחטיבות השונות שלו, עד שהחכמה בעיניהם היתה לאבן-פינה

²⁰² וראה עוד שירו של אלחריזי (אודות הכרת קדמות האל) שיובא להלן עמ' 272: "...ובשערי הלב לעין הרעיון היא יוצאה / עתים ועתים באה, אם איש בעין לבו כבודת יחזה / ילאה להגיד בעדה מה ראה".

²⁰³ מורה-הנבוכים ג' נ"א. להשוואה נוספת ולדיון רחב בקטע זה ראה להלן עמ' 269-270.

²⁰⁴ בקטע המקביל בדרשת לבושי התורה הנ"ל, החכמים הם "עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימי בטורא דסיני", ויתכן שהדברים עולים למקום אחד.

²⁰⁵ משכן העדות (פתיחה) 1 ב.

באישיותו של המיסטיקאי. הכינוי "חכימין" מיוחס בזוהר במקומות רבים מאד לבני החבורה²⁰⁶, ויש לשער שקיימת זיקה רבה בינו ובין תואר ידוע אחר בו נוהג הזוהר לעטר את בני החוג האקסקלוסיבי – "המשכילים"²⁰⁷. אלא שזה כמו זה קשור כמעט תמיד בזוהר – כמו במשל המלך בהיכלו שברמב"ם – בהשגה מיסטית (בזוהר) או אינטלקטואלית (ברמב"ם) של רזין עילאין, ולא במיומנות הדרשנית וביכולת הפיצוח של הטקסט. כיוצא-בזה יש לומר גם ביחס למטאפורה של העיניים שאותם מטיל החכם בתורה. אכן, השימוש בראייה כדימוי לקליטת האמיתות האזוטטריות רווח בזוהר ביותר, ובני החבורה אף קרויים לעיתים "מארי דעיינין"²⁰⁸. אולם בדרך-כלל היא מציינת את כישרון ההשגה המיסטית ולא את היכולת ההרמנויטית²⁰⁹. כמקבילה יחידאית²¹⁰, ככל הנראה, לשימוש במוטיבים הללו בהקשר לגילוי סודות בתוך התורה יש לציין את דרשת לבושי התורה, שנידונה לעיל²¹¹, בה מייחס הזוהר את החכמה לאלו שרואים בתורה את מה שסמוי מעיני אחרים:

...**טפשי**ן דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא, אינון דידעין יתיר לא מסתכלן בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא, **חכימין** עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש²¹².

העתקת המוטיבים של החכמה, העיניים והראייה אל השדה ההרמנויטי טוענת אותם במטען סמנטי רווי אקטיביזם אגרסיבי כמעט אלים. שהרי כאן, על-מנת לקנות את הסוד על החכם

²⁰⁶ ראה למשל: ח"א ס"ד ע"א; ח"ב ו' ע"ב; ח' ע"ב; ע"ה ע"ב; צ"ה ע"א; צ"ו ע"ב; קל"ו ע"א; ח"ג ר"ה ע"א; קפ"ו ע"א – קפ"ח ע"ב, ועוד.

²⁰⁷ על ה"משכילים" ראה בהרחבה: ליבס, זוהר וארוס עמ' 73-76; הלנר-אשד, החוויה המיסטית עמ' 170-173 ובהפניות שם ושם (ובעיקר הלנר-אשד שם עמ' 170 הערה 84).

²⁰⁸ התואר "מארי דעיינין" מתייחס בחלק מן המקורות הזוהריים למלאכים עליונים. ראה, למשל: ח"ב צ' ע"א; נ' ע"ב; ר"ב ע"א; רנ"א ע"ב; ח"ג צ"ב ע"ב. אולם במקומות אחרים הכוונה היא לבני חבורת הזוהר. ראה: ח"א קמ"ז ע"א; רל"ב ע"א; רל"ד ע"א; ח"ב ע"ד ע"א; ר"ב ע"א; רל"ה ע"ב. השימוש הכפול במטאפורה הזו איננו מקרי והזוהר עצמו מודע לכך: "יעיני ה' אל צדיקים, אליו מארי דעיינין דלתתא, בגין דאית מארי דעיינין לעילא" (ח"ב ר"ב ע"א). אשר על כן, כשהוא מתכוון לבעלי העיניים "לתתא" הוא קורא להם לעיתים "מארי דעיינין בסוכלתנו" (ח"א קמ"ז ע"א; רל"ב ע"א; ח"ב רל"ה ע"ב). גם מקובלים אחרים השתמשו בכינוי הזה. כך למשל כתב ר"י ג'קטילה בספרו שערי צדק: "...והכל מבואר למי שיש לו עיניים לראות, כי מן הגלות יכנסו בעלי עיניים לנסתרות וסי' תפוחי זהב במשכיות כסף וגו'..." (ד' ע"ב). וראה עוד וולפסון, באספקלריה המאירה עמ' 384 הערה 210.

²⁰⁹ גם באותם מקורות בהם נזכרים החכמים כמי שיודעים להסתכל **בחכמה העליונה**, הכוונה היא ככל הנראה לפעילות מיסטית ולא הרמנויטית. ומכאן שרוב המקורות שציין בהקשר זה וולפסון (שם עמ' 383-384) אינם נוגעים כלל לענייננו.

²¹⁰ מקבילה נוספת של דרשה על ה"משכילים" בהקשר ההרמנויטי מצוייה בשכבת המאוחרת של תק"ז: "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע, אליו אינון דמשדליו באורייתא ואסתכלן במילי דאורייתא ברעותא בהרהורא דלבא. והמשכילים דמסתכלן ולא מסתכלן במלה בלחודהא אלא דמסתכלן באתר דתלי ההוא מלה. בגין דלית מלה דלא תליא על רזא אחרא עילאה. מגו אספקלריא דלא נהרא ישכח ויחמי בר נש רזא דאספקלריא דנהרא..." (זה"ח ק"ה ע"ג, תיקונים).

²¹¹ ראה לעיל עמ' 240-252.

להבקיע בעיניו את הרובד הגלוי של התורה ולהכריע אותו. יתר על-כן, החכם איננו רק בעל עיניים אלא "מלא עיניים", והוא לא רק רואה או מסתכל בתורה אלא "רמאן בה פקחו דעינא" - מטיל בה את פקיחת עיניו.

גם הדרשה על לבוש הקשת שבו עלה משה להר סיני משקפת מגמה דומה. אם נרצה למצות את עומק עניינו של קטע הדרשה הזה נוכל לעמת אותו עם דרשה זוהרית אחרת העוסקת גם היא בערך המיסטי של מעמד הר-סיני:

...בההוא שעתא כל רזין דאורייתא וכל רזין עלאין ותתאין לא אעדי מינייהו בגין דהוו חמאן עינא בעינא זיו יקרא דמריהון מה שלא הוה כההוא יומא מיומא דאתברי עלמא דקב"ה אתגלי ביקריה על טורא דסיני²¹³.

מן הדברים הללו עולה שישראל זכו להשיג את כל הסודות העליונים והתחתונים מתוך חוויית ההתגלות בהר סיני. כאן, לעומת זאת, על-מנת לחזות בסודות התורה היה על משה לעלות אל הר סיני במלבוש של קשת - "...ובההוא לבושא סליק משה לטורא ומניה חמא מה דחמא ואתהני מכלא". מתוך הנחה שעלייתו של משה על ההר היתה לשם קבלת התורה, הרי שתיאורו של משה העולה לקבל את התורה בלבוש של קשת, על כל המטען הסימבולי והקבלי האצור בקשת, מבטא אוריינטציה אסרטיבית במיוחד ביחס לתורה²¹⁴.

נוכל, אם-כן, לסכם את ההארה הזו בכך שהעמדה האגרסיבית משקפת את התשוקה העמוקה של המקובלים לגלות בתוך התורה את סודותיה, ותשוקה זו מתנקזת בפרץ ייצרי ואולי אף אירוטי של עיניים המוטלות במקראות התורה. אך בצד המבע הייצרי המשתקף מתוך קטע הדרשה הזה, אנו יכולים לחוש גם בהכרה מפוכחת במגבלות החדות האינטלקטואלית של העין והעיון הקונטמפלאטיבי בפסוק, שכן לא כל שעה מסוגלת לפגיעתם של עיני החכמים בסוד הנסתר - "... ובשעתא דאתגלי ההיא מלה עד לא תיעול בלבושא רמאן בה פקחו דעינא". למרות האקטיביזם הפרשני, לא ניתן לגלות את התורה החבויה מאחורי הפסוקים אלא בשעה שהיא מגלה עצמה בפני

²¹² ח"י קנ"ב ע"א

²¹³ ח"י צ"ג ע"ב - צ"ד ע"א. על התלות הבאה כאן לידי ביטוי בין התגלות לפרשנות ראה וולפסון, התגלות ופרשנות.

²¹⁴ על משה בלבוש הקשת ראה עוד: אידל, היבטים חדשים עמ' 239-241; וולפסון, התגלות ופרשנות עמ' 322-324.

בעל העיניים – "...ואף על גב דמיד איסתים לא אתאביד מעיניהו"²¹⁵. לא קשה לזהות כאן את הרעיון המיימוני מפתחת מו"נ אודות הברקת הסודות²¹⁶:

...ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד ממנו, לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום ואחר כך יעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב בליל תשוך קרוב למה שהיינו תחלה, ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא בליל חזק החשך. והנה יש ממנו מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם במעט הפרש ביניהם עד כאלו הוא באור תדיר לא יסור וישוב הלילה אצלו כיום, וזאת היא מדרגת גדול הנביאים אשר נאמר לו ואתה פה עמוד עמדי, ונאמר בו כי קרן אור פניו. ויש מי שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב והיא מדרגת רוב הנביאים. ומהם מי שיבריק לו פעם אחת בלילו כלו והיא מדרגת מי שנאמר בהם ויתנבאו ולא יספו. ומהם מי שיהיה בין בריקה לבריקה הפרשים רבים או מעטים. ויש מי שלא יגיע למדרגת שיאור חשכו בו בברק, אבל בגשם טהור זך, או כיוצא בו מן האבנים וזולתם אשר יאירו במחשכי הלילה, ואפילו האור ההוא הקטן אשר יזרית עליו גם כן אינו תדיר, אבל יציץ ויעלם כאלו הוא להט החרב המתהפכת, וכפי אלו העיניים יתחלפו מדרגות השלמים²¹⁷.

למרות הדמיון הברור בין שני התיאורים, הפער בין התמונה הזו למה שמתאר הזוהר הוא כפול. ראשית, כפילוסוף עניינו של הרמב"ם הוא בתורת ההכרה של האל, בעוד הזוהר מציג כאן תפיסה הרמנויטית. אין הוא מבקש את האמת הפילוסופית הנעלמת אלא את הסתומות שהקב"ה הטמין בתורה. מכאן נגזר גם הבדל נוסף – ה"היכל" המעכב את ההכרה בת-הקיימא של המושכלות איננו ה"קרא" כבמשל הזוהרי, אלא "הטבעים והמנהגים" האנושיים. עוד יותר מכך מאלף השינוי במודל הקוגניטיבי עצמו. על-פי התפיסה האריסטוטלית של הרמב"ם לעולם לא יהיה בידי האדם לעשות את הקליטה האינטואיטיבית של האמת המבזיקה להכרה מודעת סטבילית ולהטמיע אותה בהכרתו. גם היותר שלמים ישכילו רק להסמיק את גלי ההתגלות האינטואיטיבית זה לזה ותו לא. ואפילו על אדון כל הנביאים לא נוכל לומר אלא "...שיברק לו

²¹⁵ את הרעיון הזה היטיב לבאר בעל זהרי-חמה שפירש: "לא אתאביד מעיניהו – ...פי' אין עיני חכמים נשקעים בה לעיין ולהבין בה לעולם (כלומר הבנה מלאה. ע.י.) אלא עיניהם משיגים בהבטה אחת וחוזרים עיניהם אל עצמם, וז"ש ולא אתאביד מעיניהו, כי הדבר ההוא, הגם שהסתירה תורה פניי מהם עיניהם עמהם, וכבר הביטו מה שהביטו וקבלו בעין שכלם הסוד ההוא".

²¹⁶ על זיקת הקטע הזה לפתיחה למו"נ העיר כבר תשבי, משנת-הזוהר ח"ב עמ' 230 הערה 50 (וראה עוד שם בתיקונים והשלמות למהדורה שנייה ירושלים תשי"ז עמ' תקי"ב).

הברק פעם אחר פעם במעט הפרש ביניהם עד כאלו הוא באור תדיר לא יסור וישוב הלילה אצלו כיום²¹⁸. בסב"מ, לעומת זאת, אותה שעה שבה מתגלה ה"מלה" מתוך לבושה היא שעה של רצון, ומי שידע לנצל את מה שמזמנת לו ההתגלות ההבזקית הזו ולהטיל את "פקיחת עיניו" בסוד יוכל לדעת אותו ממש " ואף על גב דמייד אסתים לא אתאביד מעיניהו". קרוב בעיני לומר שדברי הזוהר כאן הם תגובה לתפיסה המיימונית הזו בדבר אופיין החמקמק של המושכלות העליונות, אותן לעולם לא יהא בידינו להשיג אלא בהבזק אינטואיטיבי ש" יעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב בליל חשוך קרוב²¹⁹ למה שהיינו תחלה". אין צורך לומר שההבדל הזה משקף את הפער שבין הפילוסוף האריסטוטלי ובין המקובל ביחס למעמדם של כלי ההכרה והביטוי האנושיים במהלך ההתנסות הדתית. כנגד העמדה הטוטאלית הבלתי-מתפשרת של הרמב"ם מכיר הזוהר ביכולתו של האדם להפנים את האמיתות המיסטיות ולהבין אותן אל-נכון בדרך שניתנת אף להבעה.

לסיכום נוכל לומר, שקטע הדרשה הזה משקף את תשוקתו של המיסטיקאי להבקיע את המעטה החיצוני של התורה ואת המודעות העצמית שלו כבעל עיניים חדות ונוקבות. את פקיחת עיניו הוא מטיל בתורה באקט אגרסיבי ואירוטי על-מנת לגעת באותם רזים סתומים שחבויים בה. יחד עם זאת, מכיר בעל הדרשה במגבלותיו ומודע לכך שכדי להשיג את ההשגות העליונות הללו הוא זקוק לחסד ההתגלות של הסוד, ולו גם לנצנוץ הבזקי, בלעדיו לא יהא בידו לקלוט אותו ולנכס אותו לעצמו.

²¹⁷ מורה נבוכים, פתיחה ה' ע"א – ו' ע"א.

²¹⁸ יש להעיר שגם הזוהר עצמו, במקומות אחרים, נזהר מלהפקיד בידי החכמים, אף אם הם מלאים עיניים, את השליטה הטוטאלית על כל מכמני הרזים הטמונים בתורה. כך, למשל, בדרשת לבושי התורה (ח"ג קנ"ב ע"א) שנזכרה כאן כמקבילה קרובה, אנו למדים שאף אותם חכמים, עבדי המלך, שהיו מסתכלים בהר סיני "בנשמתא, דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש (!)", אין בידם להשיג את "נשמתא דנשמתא דאורייתא", אלא "לזמנא דאתי". בעיני הזוהר מוגבלת גם יכולת הביטוי של אותם חכמים: "...סתימין אינון בר לאינון חכימין דזכו ומתגמגמי בהו ולא ידעי למפתח בה פומא" (ח"ב קמ"ט ע"א). לאמור: אף הללו שזכו לבוא בפתחי התורה אינם יודעים לפתוח בה פיהם והם מגמגמים בה.

5. האהבה בהיכל – הרמנויטיקה של אהבה

כדי לעמוד אל-נכון על החידוש והייחוד בגישה ההרמנויטית של האהבה, נפתח את עיונו בהשוואה כללית²²⁰ של שלושת המודלים שמציע כאן הסבא לשבע נתיבות התורה של ר"א אבולעפיה. אבולעפיה עצמו מיעד כל אחת מן הנתיבות למי שהוא ראוי לו: השלושה הראשונים ראויים להמון העם. השלושה הבאים – לחכמים, ואילו הנתיב השביעי – "...הוא נתיב מיוחד וכולל כל הנתיבות והוא קדש קדשים, והוא ראוי לנביאים לבדם"²²¹. והנה, גם הסבא מחלק את הלומדים לשלש קטגוריות: הפתי והחכם אכן תואמים לשתי הקטגוריות הראשונות של אבולעפיה, אולם תחת אשר אצל אבולעפיה מוצב בראש הפירמידה הנביא, בוחר הסבא כצלע שלישית²²² את האוהב.

חידושו ההרמנויטי של סב"מ בא לידי ביטוי במשל המרהיב על העלמה בהיכלה, ואת הביטוי הספרותי אני מבקש לבחון וללבן על רקע מקורותיו ושורשיו הקדומים. לכשנעמוד על גלגוליו של הנראטיב ובעיקר על הניואנסים השונים ועל הפיתוח הזוהרי שלו תתחדד מגמתו הייחודית של משל העלמה בהיכל.

כמקור ראשון יש לציין את מה שהובא כבר למעלה כמקור השראה כללי לסיפור סב"מ – הרומאנסה של אלכסנדר מוקדון²²³. בשיאו של הסיפור הזה מזמין הזקן את אלכסנדר לראות את "מחמד עיניו" וחושף בעיניו באתד החדרים נערה יפה. אלכסנדר, שלבו "נשבר על יופי הנערה", חושק בה, ואילו הזקן ניאות למאווי בתנאי מסויים²²⁴. מוטיב דומה של בת-מלך החבויה מעין-כל בהיכלו של המלך אנו מוצאים במדרש דברים-רבה. יתר המדרש על הרומאנסה בשימוש הסימבולי שהוא עושה בסיפור. כאן בת-המלך היא לא אחרת מאשר התורה, שרק ישראל, מתוך חיבתם, רשאים לחזות בה:

²¹⁹ ההסתייגות של הרמב"ם כאן מלמדת שגם על-פי גישה זו מטביעה ההתגלות חותם מסויים על האדם. בניסוח לא מיימוני ניתן היה לדבר על "רשימו" שבתודעה לאחר כלות ההתגלות.

²²⁰ מובן שההשוואה היא כללית ביותר, והפער בין גישותיהם ההרמנויטיות של המקובלים הוא גדול ומורכב לא פחות מאשר הפער הכללי שבין תורותיהם. ובכל זאת, הדעת נותנת שאם ההבחנה הקטגורית משקפת מגמות שונות בחברה הלומדת, תהיה מידה מסויימת של תואם בין התמונות השונות שמתארים שני המקובלים, שהם פחות או יותר בני אותו זמן ומקום.

²²¹ שבע נתיבות התורה עמ' 4.

²²² אכן, כפי שכבר הערתי למעלה (לעיל עמ' 240), בשאלה האם ההרמנויטיקה של האוהב עדיפה בעיני הסבא על ההרמנויטיקה של החכם או לא, אין בידי לקבוע מסמרות.

²²³ ראה לעיל עמ' 60-62.

²²⁴ דן, עלילות אלכסנדר מוקדון עמ' 138.

כי קרוב אליך א"ר שמואל בר רב נחמן לה"ד לבת מלך שלא היה אדם מכירה והיה למלך אהוב אחד והיה נכנס למלך בכל שעה והיתה בתו של מלך עומדת לפניו אמר לו המלך ראה היאך אני מחבב אותך שאין בריה מכיר את בתי ועומדת לפניך כך אמר הקב"ה לישראל ראו מה אתם חביבים עלי שאין בריה בפלטין שלי מכיר את התורה ולכם נתתיה שנאמר (איוב כח) ונעלמה מעיני כל חי אבל אתם לא נפלאות היא ממך אלא קרוב אליך הדבר מאד

225

מבחינה סמנטית יש לשים לב לשני ביטויים המקשרים את המשל הזה עם משל האהובה. האחד הוא "מכיר", אליו רומז הפועל הארמי "אשתמודעאן" שנדון לעיל²²⁶, והאחר הוא "מחבב"/"אהוב"/"חביבים", שחשיבותו הרבה לענייננו כאן מובנת מאליה. אולם על אף הזיקה הממשית הזו של המשלים זה לזה, עדיין רב המרחק ביניהם. ראשית, מבחינת המגמה הדידקטית, הרי שהמדרש איננו עוסק ביחס שבין התורה למי שלומד ודורש אותה, אלא מבקש להמחיש את חיבתן של ישראל, שבאה לידי ביטוי בעצם העובדה ש"ניתן להם כלי חמדה" (כלשונם של חז"ל במקום אחר). משל בת-המלך של המדרש, אם-כן, איננו מכוון כלל לעיסוק בשאלה ההרמנויטית של המפגש בין הדרשן ובין התורה. שנית – ועוד יותר מהותי לענייננו של הפרק הזה – דווקא מפני שהחיבה והאהבה עומדים במרכזם של שני המשלים, אי-אפשר להתעלם מן הפער ביניהם, שכן האהבה במשל המדרשי איננה, בשום מובן שהוא, האהבה לבת-המלך, אלא אהבתו של המלך – "אמר לו המלך: ראה היאך אני מחבב אותך..."²²⁷. הזוהר, אם כן, נטל את החומר המדרשי הקדום, על השדה הסימבולי והסמאנטי שבו²²⁷, עיצב אותו באופן שונה ו"גייס" אותו למגמה הדידקטית שלו. כך היתה חיבתו של המלך לאהובו לאהבת העלמה עם אוהבה/אהובה, ובכך היא נצבעה בצבעים אירוטיים.

²²⁵ דברים-רבה ח'. כבר לחובר הצביע על המשל הזה כמקור למשל האהובה בהיכל, וראה מאמרו בשער המגדל עמ' 49-50 הערה 50. באופן חלקי מצוי מוטיב הבת שבהיכל גם בתנחומא פקודי ד', ומוטיב היכלו החתום של המלך (בלי "בת מלך") מצוי גם בשמות-רבה פרשה ב' (כפי שציין לחובר שם). בעניין זה ראה גם אורון, שימני כחותם עמ' 9-10 הערה 36, ובהפניות שם. מוטיב החיפוש אחר הנסיכה שהוצפנה מעין כל על-ידי אביה מוכר גם בתרבות היהודית, וראה תומפסון, מפתח, טיפוס H 1381.3.7.

²²⁶ ראה לעיל עמ' 235-236.
²²⁷ יש להעיר שאת מוטיב בת-המלך יצק כבר ספר הבהיר לתבנית המשל הקבלי, והוא משמש אותו במשליו. ראה שם נ"ד, ס"ג, צ"ב-צ"ג, קל"א-קל"ב, קס"ב. אך קשה לראות באחד מן המשלים הללו שלב מעבר בין המשל המדרשי למשל העלמה בהיכל, שכן נראה שהבהיר מטשטש עוד יותר את מוטיב האהבה. כך הוא, למשל, במשל הקרוב ביותר אל המשל המדרשי הנ"ל: "משל למלך שהיה בחדרי חדרים... אמרת לא נאה לו שלא לגלות פנינו וגנזנו וחמודותיו ומשכצותיו, אמי לא, מה עשה, יגע בבת וכלל בה כל הנתיבות ובמלבושיה, והרוצה ליכנס בפנים יסתכל הנה" (שם)

ואמנם, מן הבחינה הרעיונית נוכל לאתר מקורות קרובים יותר בסביבה הספרדית הימי-ביניימית. משלי מלכים היו מן הפופולאריים בקרב הוגי דעות ופילוסופים יהודיים²²⁸. מן המפורסמים בהם הוא משל המלך בהיכלו אותו מביא הרמב"ם במורה נבוכים על-מנת להמחיש את דרגות ההשגה השונות של האל. במשל זה, המתאר את אנשי המדינה הסובבים את היכלו של המלך ומבקשים לבוא בשעריו ולעמוד לפניו יש לראות את הגרעין הראשוני של המשל הזוהרי אודות האוהב הסובב סביב היכלה של אהובתו:

ואומר, כי המלך הוא בהיכלו ואנשיו כולם, קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה, ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו, ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל. מן הרוצים לבא אל הבית, מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו מבקש למצא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוזדור, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד שהוא בית המלך, ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עמו, אבל אחר הגיעו אל תוך הבית א"א לו מבלתי שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דבר המלך או ידבר עמו. והנני מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך, ואומר, אמנם אשר הם חוץ למדינה, הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת... ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך, הם בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בידם דעות בלתי אמתיות, אם מטעות גדולה שנפל בידם בעת עיונם, או שקבלו ממי שהטעם... והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך הכלל, הם המון אנשי התורה רצה לומר עמי הארץ העוסקים במצות, והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו, הם התלמודיים אשר הם מאמינים דעות אמתיות מדרך קבלה, ולומדים מעשה העבודות, ולא הרגילו בעיון שרשי התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה, ואשר הכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוזדור, ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק, אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת, וידע מן

ס"ג). האינטרפטציה הקבלית גלוייה לעין, אולם מבחינה ספרותית משמשת הבת רק מדיום להכרת חדרי ההיכל ואיננה עומדת כדמות וכאישיות לעצמה.

²²⁸ על משלי המלכים ראה בליי-סנה, משלי מלך. בעיקר יש להעיר על משלי המלך המופיעים בספר הכוזרי, ראה שם א', י"ט-כד (משל מלך הודו), ובעיקר ד', ג', שהזיקה בינו ובין המשל המיימוני על המלך בהיכלו בולט לעין (להוציא מוטיב ההיכל). על ההשפעה של ריה"ל על הרמב"ם בעניין זה, ראה: קרייסל, יהודה הלוי עמ' 108-109. אמנם גם בספרות התלמודית-מדרשית מצויים משלי מלכים לרוב, אולם הם שונים במובהק מאלו של ימי הביניים. על משלי מלכים אצל חז"ל ועל הבדל ביניהם ובין המשלים המאוחרים יותר ראה שטרן, המשל במדרש עמ' 30-31, 103-110.

העניינים האלהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו, ויקרב לאמתת מה שא"א בו רק להתקרב אל אמתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית²²⁹.

מוטיב החיפוש אחר מה שבתוך ההיכל, כמו גם המידור של מי שמחוצה לו לראויים ולשאינם ראויים אינו משאיר מקום לספק בדבר הקשר שבין שני המשלים. אולם לא ניתן להתעלם גם מן ההבדלים המכריעים שביניהם. הזיקה המכוננת את היחס שבין המבקש למשאת נפשו בזוהר היא האהבה, בעוד שבמשלו של הפילוסוף האריסטוטלי המגמה והמטרה היא לראות את פני המלך. ראייה שהיא כמובן השגה שיכלית²³⁰ - "...וידע מן העניינים האלהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו...". מכאן גם שאין טעם בפנייתו של המלך האריסטוטלי אל מבקשיו, כי הלא אין הוא יותר מאשר מושאה של ההשגה האנושית - השכל הפועל. במשל האהבה, לעומת זאת, התורה משיבה אהבה לאהבה, ויודע גם הוא כי "מגו רחימו דרחימת להי אתגליאת לגביה רגעא חדא...".

מקבילה קרובה עוד יותר לזוהר, הן בזמן והן ברוח, מצויה בספר שערי אורה לר' יוסף ג'קטילה. ג'קטילה, שהיה לא רק מקובל אלא גם מקורב לחוג הזוהר, כתב את חיבורו זה בסמיכות, אם לא ממש במקביל, לחיבור הזוהר²³¹. בשער החמישי של החיבור אנו מוצאים את משל המלך במלבושיו, ששואב ומושפע, ככל הנראה, מן המשל המיימוני, אך מאידך קרוב עוד יותר למשל העלמה בהיכל, העומד במרכז עיונו כאן:

...ואחר שידעת זה, אודיעך בפירוש המשל שהזכרתי למעלה. דע כי כשהשם יתברך מתראה בפני האומות הוא כדמיון המלך העומד לפני השרים ולפני כל עבדיו, שהוא עומד מלובש לבושי מלכות או לבושי מלחמה, כמו שהודענוך למעלה, ואינו נראה לפניהם זולתי במלבושיו וטכסיסיו. ולפיכך אין השם נראה כלל לעובדי כוכבים, לפי שרוב הכינויין והמלבושים מכסין אותו ומעלימין אותו מהם. וכשהשם יתברך עומד עם קהל ישראל הרי הוא עומד עמהם כמלך עם בני ביתו ומסיר ממנו קצת הלבוש, כמו שדרך המלך להסיר קצת

²²⁹ ג', נ"א.

²³⁰ אופיים האסרטיבי של החכמים במשל, קרוב יותר להמחיש דווקא את המודל ההרמנויטי הראשון, האקטיבי. על הזיקה בין ההרמנויטיקה האקטיבית לתפיסותיו האריסטוטליות של הרמב"ם ראה לעיל עמ' 264-266.

²³¹ על היחס בין ר"י ג'קטילה לרמב"ם ובינו לבין ספר הזוהר, וכן על שאלת זמן חיבורו של שערי אורה ביחס לזוהר ראה: שלום, זרמים עיקריים עמ' 194-196. וראה עוד בהקדמתו של בן שלמה על ספר שערי אורה, עמ' 29-30, וכן בהקדמתו של וולפסון לספר הרימון; פרבר, עקבותיו; ליבס, כיצד נתחבר עמ' 20-25.

מלבושיו בהיותו עומד עם בני ביתו, וזהו סוד שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך, ואמרו חכמינו ז"ל, כשם שהוא בא לראות כך הוא בא ליראות. וסוד גדול רמוז בכאן, וזהו סוד הכל חייבים בראייה. ואף על-פי שהשם יתברך כשהוא מתייחד עם ישראל במקדש מסיר קצת הכינויין שהם מלבושיו, כאמרם בעניין שם המפורש במקדש ככתבו ובמדינה בכנויו, והרי ישראל רואין אמיתת שם יהו"ה יתברך ויתברך משאר האומות, אף על פי כן עדיין הוא לבוש קצת המלבושים והכינויין. והטעם, לפי שאין כל ההמון ראויים להגיע לאמיתתו של שם יהו"ה, ואינם יכולין לדעת תכלית עצומו. אבל כשהשם יתברך מתייחד עם הצדיקים והחסידים, אבות העולם והאיתנים, אז הוא מסיר ממנו כל הכינויין, ונשגב יהו"ה לבדו, ונמצא שם יהו"ה יתברך עומד עם ישראל כמלך שפשט כל מלבושיו ומתייחד עם אשתו...²³².

המלך חושף עצמו מעט-מעט בפני מקורביו שקרואים לחזות ב"אמיתת שמו" ללא מלבושים ובלא כינויים. כאן לא הסובבים את המלך מבקשים את פתח ההיכל, אלא הוא עצמו ממיט את המחיצות המבדילות בינו ובינם²³³. בסיומו של הקטע ניתן לחוש גם בנימה האירוטית, כאשר הוא מסכם: "נמצא שם ה' יתברך עומד עם ישראל כמלך שפשט כל מלבושיו ומתייחד עם אשתו".

בעל דרשת ההיכל בסב"מ, משום שנטה לשמר מתח אירוטי מעודן²³⁴, העדיף כתבנית יסוד את ההיכל המיימוני (והמדרשי) על-פני המלבושים שבשערי אורה. מצד שני, מערכת היחסים בין המבקש למשאת נפשו היא הדדית ובכך היא מעצימה עוד יותר את המתח שמחולל המלך הפושט את מלבושיו אצל ג'קטילה²³⁵. אך מעבר לכך, המשל הזוהרי שונה באופן מהותי משני המשלים הקודמים, ובשתיים. מן הבחינה התימטית, בניגוד למשלי הרמב"ם ור"י ג'קטילה, בעל סב"מ איננו עוסק כאן בתורת ההכרה של האל, אלא בהרמוניטיקה, דהיינו במעמד הפרשן מול הטקסט, במעמד הטקסט מול הפרשן וביחסי הגומלין שביניהם. שנית ומן הבחינה הספרותית, אין להתעלם מכך שמשאת הנפש כאן היא עלמה ולא מלך. אין ספק שעל רקע המסורת התלמודית-מדרשית עיצוב כזה של משל דתי על בסיס דגם-יסוד של אהבת איש ואשה הוא נועז ביותר, וקשה למצוא

²³² שערי אורה עמ' 206-208.

²³³ מן הבחינה הזו ממחיש המשל דוקא את המודל ההרמוניטי השלישי, הפרובוקטיבי. על הארוס במשל העלמה לעומת זה שבמודלים ההרמוניטיים האחרים כאן, ראה לעיל עמ' 237. המתח האירוטי

²³⁴ מתעצם ומגעי לשיאו בפרק הבא של הדרשה – בדרשת הפתי. על כך ראה בפרק הבא עמ' 289-290.

²³⁵ יתכן שבעל סב"מ הכיר את משל המלך במלבושיו שבשערי-אורה ועיצב אותו על פי טעמו ומגמתו הדידקטית. מאידך, אין לשלול את האפשרות ששני המשלים צמחו במקביל מתוך החומרים הקדומים הנ"ל.

לו תקדים²³⁶ מאז אומץ שיר-השירים בפירושו האלגורי אל חיק הקאנון המקראי. יחד עם זאת,

בתוך הנוף הזוהרי אין הוא חריג באופיו, גם אם עיצובו הספרותי מרשים ביותר.

זיקה מעניינת עולה כעת בין המשל הזוהרי לשירתו של יהודה אלחריזי, עם פרסום קטע של שיר

מפרי עטו של המשורר על-ידי עזרא פליישר²³⁷. במרכזו של השיר עומדת קדמות הבורא, הנסתרת

ונגלית חליפות לעיני אדם:

קדמותך שדי לך נמצאה / אם מבני איש נסתרה נפלאה

מה יקרה מה נשגבה מכל יצור / כי כל יצור תמציא ולא נמצאה...

ובשערי הלב לעין הרעיון / היא יוצאה עתים ועתים באה

אם איש בעין לבו כבודה יתזה / ילאה להגיד בעדה מה ראה...

היא נסתרה מכל ונעלמה כמו / עלמה אשר מחושקים נחבאה...

המוטיבים הדומים, כמו גם הכינוי "עלמה" אינם מותירים ספק בקשר שבין שתי היצירות

שנכתבו בקרבת זמן ומקום, בין אם הושפע בעל סב"מ ישירות מאלחריזי, ובין אם שאבו שניהם

ממקור השראה שלישי. יחד עם זאת, גם המשורר מביא כאן לידי ביטוי, כנראה בהשראת

הרמב"ם²³⁸, את הפנומן הקוגניטיבי של תפיסת קדמות האל, בעוד עניינו של הסבא הוא בתודעה

הפרשנית. וגם כאן יש להדגיש שבאיכותו הספרותית המשל הזוהרי הוא מלא, מורכב וחי יותר.

ניתן, אם-כן, לסכם בנקודה זו ולשער, שאת מוטיב התורה בהיכל שאב הזוהר מן המדרש, ואילו

בדינמיקה של ההתגלות הפרוגרסיבית הוא הושפע מן המסורת הימי-ביניימית. תרומתו הייחודית

²³⁶ אכן יש מקום רב להשערות של לחובר (בשער המגדל עמ' 50, הערה 50) שהזוהר כאן הושפע מן הסיפור על בתו של המלך שלמה שאביה סגר אותה במגדל גבוה לאחר שחזה במזלות-השמים שעני אחד עתיד לשאת אותה לאשה. הסיפור מובא בהקדמותו של בובר למהדורת תנחומא שלו עמ' 136. אלא שבסיפור זה חסר המרכיב העיקרי במשל הזוהרי – הדינמיקה של החיפוש, הכמיהה וההתגלות, שכן בסיפור המדרשי המפגש בין בת המלך ובין העני מתרחש בסופו של דבר באופן מקרי לחלוטין. כך או כך, עצם השימוש בסיפור זה או במוטיבים מסויימים ממנו כמשל המשקף אמיתות בהקשר התיאולוגי כרוך בודאי בתעוזה ספרותית רבה, והוא-הוא החידוש הספרותי הגדול של בעל סב"מ. כידוע, משל התנחומא היה למקור ההשראה של ביאליק כשכתב את "אגדת שלושה וארבעה" שלו. על כך ראה: א"א אורבך, האוניברסיטה העברית, סיון תשל"ג עמ' 58-71; שנהר, למקורותיה העממיים של אגדת שלושה וארבעה, ידע-עם י"ז (תשל"ה) עמ' 28-32; הברמן, נוסח קדום של מקור "אגדת שלושה וארבעה", מאזנים מ' (תשל"ה) עמ' 88-91.

²³⁷ פליישר, אלחריזי עמ' 548-549. הקטע הובא על-ידי פליישר מכת"י סנקט פטרבורג, אוסף פירקוביץ II A 1104, דף 33 ואילך (שם עמ' 547), והוא מיוחס בכותרתו בפירושו לאלחריזי (שם עמ' 548). תודתי לפרופ' יהודה ליבס על שהסב תשומת לבי לזיקה זו.

²³⁸ אלחריזי היה, כידוע, אחד מן המתרגמים המפורסמים של מורה-הנבוכים לרמב"ם.

של הזוהר היא בעיצובו של המשל באופן המחדד את המימד האירוטי, והעמדת המתח של האהבה כגורם דומיננטי ומכונן בהליך ההרמוניטי.

דומה שייחודה של הכתיבה הספרותית הזוהרית משתקף גם בעובדה המפתיעה שבגלוליו המאוחרים של המשל אנו עדים לנסיגה מן השימוש באלמנט האירוטי. כך הוא, למשל, בפראפראזה שכתב המקובל בן המאה ה-16 ר' משה אבן מכיר, אודות "בת-המלכים במגדל". למרות שאין ספק בכך שמדובר באותו משל עצמו²³⁹, ודווקא משום כך, ההבדלים ביניהם מאלפים. אצל אבן מכיר הדרך אל בת-המלך היא מעין "מסלול מבחן" מאת המלך, ותחת אשר במשל המקורי המפתח לגילוי פניה של האהובה הוא בקשר האהבה הנחתם ביניהם, בגלוליו כאן נדרש מי שמבקש את לב בת-המלך (וכמוהו גם המבקש את סודות התורה) לעמוד בנסיון הטורח, העמל, כח הרצון וההתמדה. בכך, למעשה, מתעמעם זהרו של המשל:

...עד שבא פקח אחד ערום (!) ואמר, המגדל הזה אי-אפשר שלא בנו לו פתח ליכנס ולצאת ... והיה כשבת האיש ההוא באותו חשך נמרץ ימים ושנים הולך ובא סביבות המגדל עד שמצא כמין חלון אחד במגדל, התחיל לחטט אחריו והיו עפר וצרורות נופלים עד שגלה חור אחד קטן. התחיל לצעוק ולצווח יום יום ולקרוא לבת המלך בקול גדול ולהתחנן אליה תיקר נפשי נא בעיניך, עד שיהמו רחמיה אליו בראותה שכבר התחיל למצוא מקום וטרח ועמל לבקש אהבתה והתחילת לספר עמו ולדבר על לבו שלא יחוש מכל הטורח אשר טרח... התחיל לחטט אחריה עד שפתח ונכנס. אחר שנכנס התחיל לקרוא ולצעוק אל בת המלך תפתח לו החדרים הפנימיים להכנס אליה עד שראתה בעיניו וגילתה לו מקום המפתחות היכן הם...²⁴⁰

"כרטיס הכניסה" אל פנים המגדל נקנה כאן בעמל רב ותוך חילוי פניה של בת-המלך בתחנונים רבים. אין צורך לומר שאופיו האירוטי של המשל נמחה כאן כמעט לחלוטין²⁴¹.

²³⁹ על הזיקה הברורה בין משל זה למשל האהובה בהיכל העיר כבר בעל חמדת הימים, ח"ג חג השבועות פ"א. וראה עוד: לחובר, בשער המגדל עמ' 44-51.
²⁴⁰ סדר היום (פרק סדר היום) עמ' מ"ח-מ"ט.
²⁴¹ עוד יש להעיר שר"מ אבן מכיר משלב במשלו מוטיבים מדרשת החכמים המלאים עיניים ומדרשת הפתי, וברור שהוא קרא את כל חלקי הדרשה בסב"מ קריאה הרמוניסטית.

גם חיבורים אחרים שהושפעו ממשל האהובה בהיכל לא שימרו את מימד המשיכה האירוטית שבין האוהבים. כך אפילו ביצירתו של רמח"ל "מגדל-עוז", בו מפנה המחבר עצמו במבואו אל המשל הזוהרי כתשתית ספרותית ראשונית שלו²⁴², אנו מוצאים שהאוהב, שלום בן מלך ענמים, מגלה את פתח המגדל לגמרי במקרה, ובלי משים הוא פותח את דלתותיו. ויתירה מזו, העלמה שלומית כלל איננה שרויה במגדל, ועניינו של איתור מבוא המגדל הוא בהיותו מבחן שאותו הציב המלך עבור מי שחושק בבתו.

גם את סיפורו של ר' נחמן מברסלב "מעשה מאבידת בת-מלך"²⁴³ ניתן לראות כשייך למסורת הנראטיבית הזו ששורשיה נעוצים במשל העלמה בהיכל שבזוהר²⁴⁴, אלא שאם כן הוא הרי שגם הוא בחר לעקר מן הסיפור את מוטיב האהבה, ולכן מי שיוצא למסע החיפושים אחר בת המלך הוא דוקא "השני למלכות", המבצע את המוטל עליו כמשימה מלכותית גרידא²⁴⁵.

נמצינו למדים שעל ציר ההתפתחות של גלגולי המשל, החל מן המקור המדרשי וכלה בסיפורת החסידית, ניתן לציין את המשל הזוהרי אודות האהובה בהיכל כפסגה ספרותית שבה מעוצבים בקוים דקים ודינמיים יחסי האהבה שבין האהובה-התורה הנחשפת לאהובה אשר נושא עיניו אליה, ובין אותו אוהב המבקש אותה ויודע אל-נכון שהיא גם-היא תתגלה אליו לרגע אחד על מנת לעורר אותו²⁴⁶.

בהקשר זה יש להעיר על זיקתה של הדרשה למסה הרמנויטית אחרת בת התקופה, ולהשוות בין הדברים האמורים כאן, לביטוי קרוב בתוך מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן ושפורסם מכת"י על-ידי שלום. ושוב - דווקא תווי האופי הדומים עשויים להמחיש את איכותה הספרותית הגבוהה של היצירה שלפנינו. וכך אנו קוראים באותה איגרת:

²⁴² "במדרש הקדוש קדוש מדבר ידמה במשלו תורת ה' ואשר חפץ בה אל נערה בתולה, במת מלך היא ונעלמה מעין כל חי, במגדל עוז אשר לה חביון חתום, אל אוהבה אחד תגלה ואיש בלתו לא ידעה. זאת לקחתי היום ותהי לי למוסדותי להנות עליה משלי" (מגדל-עוז עמ' נ"ח). וכבר העיר לחובר (בשער המגדל עמ' 80-81) ש"המדרש הקדוש" איננו אלא הזוהר, ושכוונתו כאן למשל העלמה בהיכל. מוטיב האהבה שאכן מצוי בסיפור זה מזכיר יותר את משל האהבה הנאמנה של הרועה הנאמן, כפי שאנו מוצאים אותו בדרמה האיטלקית של המאה ה-16 וה-17. על כך ועל מקורותיו של הסיפור בכלל ראה לחובר שם עמ' 29-84.

²⁴³ סיפור זה הוא כידוע הסיפור הראשון שסיפר ר' נחמן. ²⁴⁴ על מקורותיהם הקדומים של המוטיבים המרכזיים בסיפור "מעשה באבידת מבת-מלך" (ובכלל זה המוטיבים הנדונים כאן): אלשטיין, פעמי בת-מלך עמ' 159-188.

²⁴⁵ בהקשר זה של סקירת תולדות המוטיב במסורת הספרותית יתכן שיש לבחון גם גלגולים מחוץ למסורת היהודית, וראה: אידל, קבלה עמ' 242.

²⁴⁶ מעניין שהמימד האירוטי הושב לעלילה ע"י ח"י ביאליק ב"אגדת שלושה וארבעה". אלא שספק אם הלה הכיר בכלל את המשל הזוהרי. עכ"פ על-פי עדותו האישית מקורות ההשראה שלו היו שונים, וראה לעיל הערה 18.

והנה כלל אני מוסר לך כי זהו היסוד לאמונה ולחכמה. דע כי אילו תאמין על מרגלית אחת שיש לה סגולה לפעול פעולה נפלאה בטבעה ובכחה ואינך יודע מהות אותה הפעולה לעולם תהיה דואג ונאנח עד שתשיג מהות אותה הפעולה וכן הדבר ממש בתורה, אם תאמין שאינה כפשטה לבד אבל יש לה מלבד הפשטים דרכים נוראים ומעלות נפלאות תהיה תמיד רודף אחריה ודואג על מה שלא תשיג ושמח במה שתשיג. וכן אמי' ית' כי לא דבר רק הוא מכס, כלומר אין תורה ריקנית כפשטה לבד, אבל יש לה נשמה שנפתחי אני בתורה והוא העיקר כי כשתאמין שהתורה עמוקה עד מאד ופנימית בחדרי משכיותיה לעולם תהיה משתוקק וכוסף ותואב אחריה ותהיה נפשך חושקת ונמשכת אחריה תמיד כדי לגלות דבר מסתריה וכדי להשיג מתעלומותיה ²⁴⁷.

והנה, בדומה לבעל האיגרת הקורא לאדם להיות "משתוקק וכוסף ותואב", גם הסבא מתאר את לומד התורה כמי ש"מעוי ולביה ונפשיה אזלו אבתרה" אלא שהוא איננו חושש לקרוא לתחושה הזו בשמה המפורש - אהבה - "ההוא רחימו מגו דרחים לה..." כך אנו מוצאים כי כמו המיוחס לרמב"ן המטיף לשומע לקחו להיות תמיד רודף אחר התורה, גם הסבא מצווה "למרדף אבתרא דאורייתא", אך מוסיף שלש מלים המקנות לכל העניין מימד ייחודי - "...ולמהוי רחימין דילה". מעבר למוטיב הספרותי, גם מן הבחינה התימטית קיימת זיקה ברורה בין שני המקורות. באיגרת מותנה גילוי הסוד בעצם המודעות המוקדמת לקיומו, וכך גם בזוהר. אלא שהסבא הזוהרי צועד צעד נוסף קדימה ומתנה את השגת הסוד בידיעה מוקדמת של **תוכנו** - "...לא עבדת דא אלא לאינון דידעין בה ואשתמודעאן בה". גם המסקנה המתודולוגית שלא לזלזל באף אות משותפת לשני המקובלים, והסבא מוסיף ומדגיש שלא רק שאין לגרוע, אלא גם "דלאו לאוספא". יתכן בהחלט שהאיגרת הזאת עמדה לפני בעל סב"מ והוא עשה בה שימוש כחומר גלם, אך עיצובו הספרותי המזהיר והרוח ההרמנויטית הייחודית שלו מעמידים את משל העלמה בהיכל בפסגת היצירה הקבלית והזוהרית בתקופה זו.

כשאנו שבים ומתמקדים בעצם התפיסה הרואה באהבה את היחס המכונן שבין התורה ובין לומדיה, קשה להצביע על מקבילה רעיונית קדומה לספר הזוהר, אף שניתן לשער מניין צמחו

ביטוייה הספרותיים. אליוט וולפסון, במאמרו "דימוי נשי של התורה"²⁴⁸ עמד על התפתחות השימוש בדימוי של התורה כאשה. לדבריו, את התופעה הספרותית הזו נוכל לזהות לראשונה בספרות ההלניסטית ובספרות החכמה העברית – ספר משלי והספרים החיצוניים, למרות שבכל המקורות הללו מדובר עדיין על ה"חכמה" ולא דווקא על התורה.²⁴⁹ בספרות הרבנית מתקופת חז"ל פסק השימוש המיתי הזה ומצוי רק כמטאפורה, ובדרך-כלל הוא קשור למוטיב החתונה ולמעמד הר-סיני.²⁵⁰ במדרש אלפא-ביתות שזמנו המשוער הוא המאה השביעית או השמינית, נתפסת התורה ככלה של משה²⁵¹, ואת השיבה מן המטאפורה אל הסמל המיתי יש לראות, לדעת וולפסון, בספר הבהיר. כאן התורה העליונה היא השכינה.²⁵² כך הוא גם השימוש בכתבי רבי יהודה בן יקר, הרמב"ן ורבנו בחי בן אשר.²⁵³ נמצינו למדים, אם-כן, שאת צמיחת המיתוס של התורה-האשה יש לראות כרה-מיתוזציה של הדימוי העברי-הלניסטי. אולם אף לא באחד מן המקורות הזוהריים האחרים הוא איננו מתגבש לכדי חווייה של אהבה עזה השוררת בין התורה הנסתרת ללומדה המבקש להתחקות אחר מבט עיניה.²⁵⁴

אכן, אהבת תורה הוא ערך קדום המשתקף כבר ממאמרי חז"ל.²⁵⁵ יתר על כן, כבר בספרות התלמודית נוכל למצוא מאמרים בהם האהבה הזו לובשת אופי אירוטי. כך הוא, למשל במאמר המובא בכמה מקומות:

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב – אל תיקרי מורשה, אלא מאורשה, מלמד שהתורה מאורשה היא לישראל.²⁵⁶

ובדומה לכך גם מובא בתלמוד הבבלי:

²⁴⁷ מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן, בתוך: שלום, פרקים לתולדות עמי' 112-113.

²⁴⁸ וולפסון, דימוי נשי.

²⁴⁹ בנקודה זו קדם לו גרין, ראה: גרין, דימוי האשה; וולפסון שם הערות 1-3.

²⁵⁰ ראה וולפסון שם עמ' 7-3.

²⁵¹ שם עמ' 6-9.

²⁵² שם עמ' 9-14. ביחס למסומן ע"י הסמל הזה מעיר וולפסון, שלמרות שבכמה מקומות ניתן למצוא את ההבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, כאשר הראשונה היא סמל לספירת תפארת ואילו השנייה היא ספירת מלכות, הערך הסימלי הדומיננטי ביותר בספר הבהיר הוא: תורה=שכינה, ללא הבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה.

²⁵³ שם עמ' 14-16.

²⁵⁴ על מקבילה מן התרבות היהודית לתפיסה אירוטית של המלה הקדושה ראה: ליבס, זוהר וארוס עמ' 94 הערה 176.

²⁵⁵ ראה למשל: בבלי ברכות ט"ז ע"ב; מנחות י"ח ע"א; ויקר"ר כ"ב; במדב"ר ב'; אדר"נ נ"ב כ"ט ועוד.

²⁵⁶ ספרי דברים שמי"ה. וראה עוד: בבלי ברכות נ"ז ע"א; פסחים מ"ט ע"ב ועוד.

מאי דכתיב אילת אהבים ויעלת חן וגו', למה נמשלו דברי תורה לאיילת, לומר לך מה איילת רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה²⁵⁷.

מאמר חז"ל זה ובעיקר הדימוי של "איילת אהבים" הוא, כידוע, מן החביבים על הזוהר והוא מפתח אותו ומשיא אותו לעניינים שונים²⁵⁸. אלא שלא כאן ולא במקורות קדם-זוהריים אחרים אין האהבה הזו מייצגת את ההליך הפרשני-דרשני גופו, וגם אין רמז לרעיון שהדרשן המקובל ראוי ליכות וללכוד במבטו את מבטה של האהובה שבהיכל – מתוך שהוא אוהב אותה. בזוהר, לעומת זאת, נוכל למצוא את התובנה ההרמנויטית הזאת גם במספר מקומות נוספים. כך הוא, למשל, במאמר המובא בשם רבי יצחק:

ר' יצחק אמר, מפני מה ב' פתיחא וסתימא, אלא בשעתא דבר נש אתי לאתחברא באורייתא הרי היא פתיחא לקבלא ליה ולאשתתפא בהדיה, ובשעתא דבר נש סתם עינוי מנה ויהך לארחא אחרא הרי היא סתימא מסטרא אחרא, כד"א אם יום תעזבני יומיים אעזבך, ולא ישכח פתחא עד דיתוב לאתחבר בה באורייתא אנפין באנפין ולא יתנשי מנה²⁵⁹.

הזוהר תולה כאן את מציאת הפתח, כלומר את הצלחת ההליך הפרשני, בהתעוררות "להתחבר" עם התורה. מאידך, התורה תהא סתומה בפני מי ש"סותם עינוי" ממנה – והנה, המטאפורה הזו משיבה אותנו באופן אסוציאטיבי למשל האהובה בהיכל²⁶⁰.

בספרות החסידית אנו מוצאים את ההרמנויטיקה של האהבה כשהיא מזוהה ומבארת את האידיאל של היחוד והדבקות בתורה. ר' משה חיים אפרים מסדילקוב מייחס במפורש את הדימוי האירוטי של לימוד התורה למשל האהובה בהיכל שבסב"מ:

²⁵⁷ עירובין נ"ד ע"ב. וראה ליבס, זוהר וארוס עמ' 98; הלנר אשד, שפת ההתעוררות עמ' 332-333.
²⁵⁸ ראה: ח"ג כ"א ע"ב; קס"ו ע"ב; רמ"ג ע"ב; רמ"ח ע"ב. על דימוי האיילה בכלל ראה: ליבס, תרין אורזלין.

²⁵⁹ ח"ג ל"ה ע"ב – ל"ו ע"א.
²⁶⁰ על משמעותו האירוטית של הביטוי "אנפין באנפין" ראה להלן עמ' 289 הערה 319. ביטויים נוספים למימד האירוטי שבלימוד התורה בעיני הזוהר ראה במאמרו של ליבס, זוהר וארוס, ובייחוד עמ' 104-112. וראה עוד, בעניין זה, הלנר-אשד, החוויה המיסטית עמ' 55-58.

...וכשאדם עוסק בתורה לשמה לשמור ולעשות אזי מקרב כל איבריו לשורשם מהיכן שנמשכו ונתהוו, היינו אל התורה... ונעשה הוא והתורה אחד ביחוד ואחדות גמור כמו יחוד איש ואשה כדאיתא בסבא משפטים, לבתר מלילת עמיה בתר שושיפא ע"ש, ונעשה עם התורה ביחודא חדא ומבשרי אחזה אלוה. אם בזיווג הגשמי והיו לבשר אחד ק"ו באלף אלפי אלפים ק"ו ברחניות שנעשה אחדות גמור ממש הוא עם התורה...²⁶¹

תיאור חי עוד יותר של לימוד התורה כחוייה אירוטית מצוי כבר ב"תולדות יעקב יוסף":

...יש בעסק התורה ב' סוגיות, א' קישוטי הכלה זה חלק הנגלה מהתורה הנק' לבושי התורה, וז"ס הן הן גופי התור', וכמבואר בזוהר זה אוסר וזה מתיר הוא קשוטי הכל' יעו"ש. וכמו שהכלה אחר הקשוטין והלבושין הוא הייחוד והזיווג ואז אשתליל מלבושי' ודבק באשתו והיו לבשר אחד, כך בסוגי התורה אחר הקשוטין והלבושין הוא הייחוד ודביקו' בפנימי' התורה שהיא תורת ה' ובו תדבק בדביקה חשיקה וחפיצה. ובוה יובן בתורה ה' חפצו בדביקה בחשיקה וחפיצה. רק שאין זה סוג הייחוד והזיווג שייך בהתמדה כי אי אפשר ומבשרי אחזה וגו', אבל בתורתו יהגה יומם ולילה, והוא חלק הנגלה מהתורה יהי בהתמדה יומם ולילה²⁶².

זיקתו של התיאור הזה למשל האהובה בהיכל ניכרת לעין. לומד התורה עוסק רוב ימיו ב"קשוטי הכלה" – בחלק הנגלה שלה, "זה אוסר וזה מתיר". רק לעיתים הוא זוכה למה ש"אחר הקשוטין והלבושין", ליחוד ודבקות בפנימיות התורה. אך עצם טיבה של החוויה האירוטית המתמשכת מחייב את שיגרת הכיסוי בקישוטים²⁶³, כי "אין זה סוד הייחוד והזיווג שייך בהתמדה". ר' יעקב יוסף גם איננו מסתפק בעצם הייחוד והדבקות, והוא מדגיש בצדו את ה"חשיקה" ואת ה"חפיצה" להגיע אל פנימיות התורה, וזוהי הלא ממש אותה אהבה של הלומד לאהובתו במשל הזוהרי²⁶⁴.

אלא שעם כל זאת במשל האהובה עצמו טמונה תובנה עוד יותר מחודשת וייחודית, ולפיה האהבה כלל וכלל איננה משמשת כמדיום להשגת החבוי והנסתר שבתורה – כי הלא החבוי והנסתר ידוע

²⁶¹ דגל מחנה אפרים נ"ב ע"א.

²⁶² תולדות יעקב יוסף קל"ג ע"ג.

²⁶³ על הפונקציה שממלא הכיסוי בהקשר זה ראה לעיל עמ' 237, ושם במובאה מתולדות יעקב יוסף בעניין זה.

²⁶⁴ דגל מחנה אפרים נ"ב ע"א.

ומוכר ("אשתמודעאן") זה מכבר. בעניין זה משיקה התפיסה הזו מעט לעמדתו הידועה של הרמב"ן אודות חוסר התוחלת שבעיון הקונטמפלטיבי בפסוקי המקראות על מנת להפיק מהן את האמיתות האזוטטריות. כך למשל כתב הוא בפירושו על התורה:

מעשה בראשית סוד עמוק אינו מובן מן המקראות, ולא יודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד משה רבנו מפי הגבורה, ויודעיו חייבין להסתיר אותו²⁶⁵.

ואמנם, שני המקובלים שלפנינו אינם רואים ערך ביומרה ההרמנויטית לקנות סודות באמצעות ההליך הדרשני. אולם העילה לכך בסב"מ שונה, ובמידה מסויימת אף מנוגדת, באופן אשר מחדד היטב את עמדתו הייחודית של בעל סב"מ. בעוד הרמב"ן שולל את הדרשה כמקור ידע מתוך שהוא סבור שאין סיכוי להפיק את החידוש האיזוטרי מתוך המקראות ללא מסורת קבלית מוצקה, הרי עבור בעל המשל הזוהרי החידוש כשלעצמו כלל איננו משאת-נפש. עצם חוויית האהבה וההתאחדות עם האמת הישנה בדרך חדשה – היא-היא מגמתו ותכליתו של הפרשן-הדרשן בכל אשר הוא עמל. ההליך הפרשני, לפי זה איננו אתגר אינטלקטואלי, אך גם לא התנסות מיסטית כפי שהדבר בא לידי ביטוי בכמה מחקרים לאחרונה²⁶⁶, אלא חוויה אקסיסטנציאלית של התמזגות עם התורה שוב ושוב בדרכים שונות, על-מנת לגלות בה את אותן פנים ישנות ועתיקות – מחדש²⁶⁷.

את העיקרון ההרמנויטי הזה של החתירה לגלות שוב את מה שכבר ידוע ניתן להראות יפה בדרשת הסבא עצמו, ובכמה דוגמאות. האחת לקוחה מדרשת האיתנים. באחד מן השלבים האינטנסיביים של הדרשה עוסק הסבא בזיהוי הספירתי של "האיתנים" שבפסוק "והאיתנים מוסדי ארץ". את טענתו שהפסוק רומז לשלושת האבות הוא מבסס על כך אברהם נקרא "איתן", שהרי עליו נאמר "משכיל לאיתן האזרחי", ומכאן המסקנה – "...ואי אברהם איהו איתן, יצחק ויעקב איתנים

²⁶⁴ וראה עוד בעניין זה: אידל, חסידות עמי' 334 הערה 53 ובהפניות שם. על הדימוי האירוטי בחסידות בכלל ראה שם, עמי' 341-353, וביחוד הערה 184 בעמי' 241 ובהפניות שם; וולפסון, דימוי נשי עמי' 22-26.

²⁶⁵ רמב"ן עה"ת עמי' ט'. על עמדתו השמרנית הזו של הרמב"ן ראה בהרחבה: אידל, רמב"ן עמי' 550-556.

²⁶⁶ על מימד ההתנסות המיסטית כחלק מן הקריאה הזוהרית של הטקסט ראה: וולפסון, התגלות ופרשנות, וחלנר-אשד, החוויה המיסטית, בעיקר עמי' 33-47. וראה עוד אידל, פרד"ס עמי' 254-255 והערה 21 שם. לעניות דעתי, כאמור, התפיסה ההרמנויטית הזו בנויה על החוויה האקסיסטנציאלית של ההתנסות הפרשנית, וכלל לא על התנסות מיסטית.

²⁶⁷ יתכן שזהו המובן של הביטוי "מלין חדתיך עתיקין" השגור על לשונו של הזוהר ביחס לסודות התורה.

אקרון²⁶⁸. והנה, בסמוך ונראה, בתוך כדי הדיון הספקולטיבי מעלה הסבא קושיה הנסמכת על מסורת חכמים²⁶⁹, ושם מזוהים בפירוש האיתנים עם האבות:

כתיב ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג וגו', ירח דאתילידו בו האיתנים ומאן אינון אבהן ואינון איתני העולם וירח דא תשרי...²⁷⁰.

הרי לפנינו שמסורת זו היתה ידועה לו, ואף על פי כן הוא ביקש ללמוד את העניין בדרך אחרת, נוספת. במקום אחר אנו שומעים את הסבא קוצף על אחד מן החברים שהעז להציע תחת דרשתו דרשה אחרת שהיא מצד אחד יותר נאמנה לפשוטו של מקרא, אך מצד שני מבארת את הפסוק באופן שדורש את אומות העולם לשבח. הסבא נפגע מכך עמוקות וכמעט יוצא מכליו - "אנא חמינא דבתר כתלייהו הוית ונפקת בהאי קרא לסייעא לון"²⁷¹. הוא איננו מסכין לדרשה שממנה עולה ההיפך הגמור מן הדוגמה הידועה והמוכרת ביחס למעמדן הנחות של אומות העולם - "ואי תימא... הא שבחא דלהון דקודשא בריך הוא מלך עלייהו, ולא כמה דאנון דאתמסרין לשמשין ולממנן דיליה"²⁷². כל דרשה שאיננה תואמת את "מה דאמרן", כלומר את המקובל, איננה לגיטימית. החידוש כאן, כמובן, איננו בעצם החשיבה הדרשנית הדוגמטית, אלא בתודעה הרפלקסיבית המכירה בכך שאין מתפקידה של הדרשה לחדש, אלא זו בלבד - להעלות מתוך המקורות הנתונים החדשים בדיוק את אותן אמיתות ישנות. בדרך אחרת משתקפת הגישה ההרמנויטית הייחודית הזו, כאשר סבא זוכה במהלך הדרשה להארה, והוא צופה בגורלם ובשכרם העתידי של זוג החברים שלפניו:

...ואנא חמינא יקרא דחד מינייכו בההוא עלמא, ואחרא ידענא דהכי הוא, אבל לא גלי

קמאי והשתא חמינא²⁷³.

²⁶⁸ קיי ע"א.

²⁶⁹ בבלי ר"ה י"א ע"א.

²⁷⁰ קיי ע"א.

²⁷¹ צ"ן ע"א.

²⁷² צ"ה ע"ב.

²⁷³ קייב ע"א.

משמע, עוד קודם לכן כבר ידע הסבא על שכרו בעולם הבא, אלא שלא ראה זאת, ועתה בעת ההתגלות צפה – במה שכבר ידע. מסתבר, אם-כן, שלא רק "פיצוח" הטקסט אלא גם ההתגלות איננה באה לגלות לעיניו של הסבא דבר מה חדש, אלא להראות לו את מה שידוע לו זה מכבר.

קשה למצוא מקבילות לגישה הרמנויטית כזו בחקר המודרני של תורת הפרשנות. אמנם הפילוסוף הצרפתי רולן ברט' (Roland Barthes), בספרו "The Pleasure of the Text"²⁷⁴ דן בקריאה כפעילות אירוטית, אלא שברט' מתמקד בעיקר במציצנות הוולגרית, וביצר הסקרנות לדעת את סופה של העלילה (ובהקשר של הקריאה האזוטריט נאמר – את הסוד הטמון בטקסט). המשל הזהירי על האהובה בהיכל עושה שימוש שונה לחלוטין בדימוי של האהבה. כאן אין מדובר על הסקרנות לדעת את הנסתר ואת מה שהוא עדיין נעלם, אלא בגעגוע, בהשתוקקות ובכיסופים למפגש מחודש ורענן עם הדמות המוכרת, האהובה והרחוקה.

לעומת זאת יתכן שיהיה בידינו להאיר את הנושא בעזרת כלים ותבניות מתחום חקר התרבות. את טיבה של הפעילות הדרשנית של המדרש ביחס לפרשנות הפסוקים הגדיר יונה פרנקל בספרו "דרכי האגדה והמדרש"²⁷⁵ כאחד מביטויי הסיטואציה האנושית של המשחק, שיוהאן הויזינגה תיאר אותה כיסוד התרבות האנושית²⁷⁶. קשה לראות את הגישה ההרמנויטית שלפנינו במשל העלמה בהיכל כמשחק, ובודאי שאין היא נאמנה לאיפיון המשחק על-פי הויזינגה. שהרי אין כאן רוח של קלות ראש, ואף לא יציאה והתעלמות מן העולם הממשי. אך מאידך, כמה יסודות של המשחק על-פי הויזינגה קיימים כאן. האחד הוא אופיו של המשחק כפעילות שלא באה לספק באופן תכליתי צרכים ממשיים, ושהערך שלו הוא בעצם קיומו. כמו כן, גם ההנאה והרצון החופשי הם מיסודותיו התרבותיים של המשחק:

צורכו אינו תוכף עליך אלא במידה שאתה מוצא בו תענוג. בכל עת ובכל שעה יכול אתה להפסיקו או להניחו. אין שום הכרח גופני, ועל אחת כמה ומה שאין כל חובה מוסרית שמטילה אותו עליך²⁷⁷.

²⁷⁴ עמ' 9-14.
²⁷⁵ פרנקל, האגדה והמדרש כרך א' עמ' 84-85. אכן, פרנקל עצמו מסייג את עצמו ומודה שלא כל היסודות של המשחק קיימים בדרשה, וראה שם.
²⁷⁶ הויזינגה, האדם המשחק.
²⁷⁷

נראה שיש רק משחק אחד שניתן לראות בו מודל לפעילות ההרמונית בה אנו דנים כאן – הוא המשחק האירוטי. וכך כותב הויזינגה עצמו על האהבה כמשחק²⁷⁸:

...לכאורה דבר זה שהרוח יוצר-השפה תופסו בחינת משחק, אינו מעשה ההזדווגות גופה. אי אתה יכול ליתן במעשה זה את סימניו הפורמאליים או התכליתיים של המשחק. כנגד זה, ההכנה אליו, הפתיחה הקודמת למעשה, הדרך אליו, הללו מלאות וגדושות עילות של משחק למיניהן. בעיקר יפה כוחו של כלל זה בדרכי הפיתוי שבני הזוג מפתים זה את זה. צדדיו הדינאמיים של המשחק... שימת מכשולים, ההבהלה, ההתנגדות, הציפייה – כל אלה מעניינם של העיגוב והחיזור הם²⁷⁹.

המאפיינים הללו שאותם הדגיש הויזינגה הם-הם גם הקוים הבולטים של מערכת היחסים שבין האוהב לאהובתו במשל הזוהרי, גם אם מדובר, כאמור, במבע מעודן יותר.

לסיום אני מבקש להראות כיצד יחס האהבה שעומד במוקד המשל אודות האהובה בהיכל בא לידי ביטוי גם בעיצובה של עלילת המסגרת בסב"מ, וגם בה הוא נוסך משמעות עמוקה. מוטיב האהבה שהוא כה דומיננטי כאן²⁸⁰ מטביע את חותמו על סיום הדרשה: "...וע"ד בני נשא אצטריכו לאזדהרא ולמרדף אבתרא דאורייתא למהוי רחימין דילה כמה דאתמר". הביטוי "רחימין" מופיע בהמשך היצירה עוד פעמיים בסמיכות מקום²⁸¹, במהלך זרימתה מדרשת קול הנחש (פרק כ') אל דרשת הירך (פרק כ"א):

אי סבא השתא אית לך רחימין ואת משתעי כמאן דלא חמית אינון מגיחי קרבא, הא כלהו בשלמא עמך... השתא רחימין דילי אציתו, לא חמינא לכו ומלילנא לכו, כל הדברים יגעים, לא יכיל איניש למללא, אפילו מלין דאורייתא יגעין אינון...²⁸²

²⁷⁷ הויזינגה, שם עמ' 43.
²⁷⁸ הויזינגה מתייחס כאן לגישתו של בויטנדיק שכינה את משחק האהבים בשם "דוגמא ומופת לכל המשחקים". הוא עצמו מסתייג מן ההגדרה הזו.
²⁷⁹ הויזינגה שם עמ' 75. אכן בהמשך דבריו שם הוא כי גם במובן הזה אין "משחק האהבה" עונה על כל ההגדרות והיסודות של המשחק. על הדרשנות הזוהרית כחיזור ראה עוד: הלנר-אשד, החוויה המייסדית עמ' 57-58.
²⁸⁰ בקטע הקצר של משל האהובה בהיכל נוכח השורש ר.ח.מ. לפחות שמונה פעמים.
²⁸¹ קייא עייב.
²⁸² קייא עייב.

נראה שהשיבה לשימוש בתואר "רחימין" איננה אקראית, ובה טמון המפתח להבנת כוונת הדברים כאן. מיהם אהוביו של הסבא? יש שפירשו, על-פי ההקשר בדרשה סמוכה, שהכוונה היא לשלמה או לאבות²⁸³. אולם הזיקה בין הביטוי החותם את המסה הרמנויטית "למהוי רחימין דילה" ובין הביטוי המקביל כאן "רחימין דילי" מוביל אל המסקנה המפתיעה שמתוך גורנו של הסבא דוברת התורה בכבודה ובעצמה אל אוהביה. קריאה כזו של דברי הסבא מתאששת גם מהקשר הדברים בסמוך - "השתא רחימין דילי אציתו, לא חמינא לכו ומלילנא לכו... אפילו מלין דאורייתא יגעים אינון", הרי שהסבא מצהיר שאין הוא מדבר עמם מפני שגם **דברי התורה** הם יגעים! יתר על כן, בדבריו הללו של הסבא "לא חמינא לכו ומלילנא לכו" הפעלים "חמינא" ו"מלילנא" שייכים לשדה סמנטי ומטאפורי אחר, מוכר גם הוא - לדרשת הפתי, היא החוליה השלישית במסה ההרמנויטית - "...קריב לגבה שריאת למללא עמיה... עד דיסתכל זעיר זעיר... לבתר תשתעי בהדיה... ומלילת בהדיה כל רזין סתימין... אמרה ליה, חמית מלה דקא רמזנא לך...". התורה מצהירה בפני החברים שהיא לא תחשוף עצמה למראה עיניהם ולמשמע אזניהם²⁸⁴, לאמור, הערוץ ההרמנויטי הפעיל כעת איננו זה הפרובוקטיבי (המוצג בדרשת הפתי). כעת הם אהוביה - "רחימין דילי", כאותו אוהב במשל האהובה בהיכל.

זהות זו שבין הסבא לתורה משתקפת גם ממעמד החתימה של הסיפור. עם חשיפת זהותו כרב ייבא סבא הוא **מתגלה ומגלה** - "ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו **לאתערא** מלין אלין..."²⁸⁵, והלא בזה בדיוק גם עניינה של האהובה בהיכל אשר - "...מגו רחימו דרחימת ליה **אתגליאת** לגביה רגעא חדא **לאתערא** ליה"²⁸⁶. כמו כן, גם בדרשה החותמת את היצירה, היא דרשת החותם, בא הדבר לידי ביטוי, כי כמו אותם חכמים מלאים עיניים, המטילים בתורה את פקחת עיניהם וקולטים את ההתגלות ההבזקית - "...ואף על גב דמי אסתים לא אתאביד מעינייהו", כך גם החברים שלעניינם נתגלה זה עתה הסבא מעידים על עצמם בפניו שמכאן ואילך דיוקנו חקוק בלבם.

סיפור סב"מ, אם-כן, מציג את דמותו של הסבא, היוצא למסע סוער ומיוסר של דרשה, שבאחד ממוקדיו מתמודד עם שאלת טיבה הפנומנולוגי של הפעילות הדרשנית עצמה. והנה, את התפיסה

²⁸³ ראה זחרי חמה כאן.

²⁸⁴ אילמותה של התורה כאן נעוצה, על-פי המבואר בגוף הדרשה (ק"י"א ע"ב), ביגיעה הנובעת מפגיעת הסט"א הנגזל - ייגע בכף ירך יעקב".

²⁸⁵ ק"י"ד ע"א.

²⁸⁶ תגובת החברים באותו מעמד "ואשתתחו קמיה ולא הוו יכלין למללא" מתאימה להפליא למבעו האוהב של הסבא סבא (ק"י"א ע"ב): "לא חמינא לכו ומלילנא לכו".

ההרמנויטית הייחודית שלו, הבאה לידי ביטוי כהרמנויטיקה של אהבה, מיישם הוא עצמו במהלך דרשתו, כשהוא מתאחד ומתמזג עם התורה, עד לכדי כך שהתורה דוברת מתוך גרונו. רעיון האיחוד המיסטי בין לומד התורה ובין התורה עצמה איננו חידושו של סב"מ. הוא הופיע כבר בכתבי ר"א אבולעפיה²⁸⁷, ושרשיו מצד אחד בתפיסה האריסטוטלית של איחוד שכל, משכיל ומושכל, ומצד שני היא מצוייה גם בהגות המוסלמית, בשאיפת ההתאחדות של המיסטיקאי עם הקוראן²⁸⁸. על גלגוליו של הרעיון בקבלה ובחסידות עמד באופן מפורט אידל²⁸⁹. כאן אני מבקש לעמוד על אחד מן הגלגולים של הרעיון בספרות החסידית. בספר "דגל מחנה אפרים", בקטע שכבר הובא כאן לעיל²⁹⁰, מבטא ר' משה חיים אפרים מסדיליקוב את חוויית לימוד התורה כשהיא מגיעה לידי מיצוי בשיאה:

...וכשאדם עוסק בתורה לשמה לשמור ולעשות אזי מקריב כל אבריו לשורשם מהיכן שנמשכו ונתהוו הינו אל התורה ונעשה כל אבר שלו מרכבה למצוה פרטית המייחסת לאותו אבר ונעשה הוא והתורה אחד ביחוד ואחדות גמור כמו יחוד איש ואשה **כדאיתא בסבא משפטים**²⁹¹.

חשיבותו המיוחדת של הקטע הזה הוא כאמור בעצם העובדה שכתמימוכין לרעיון ההתמזגות של הלומד בתורה הוא מציין בפירוש את סב"מ.

מבחינה פנומנולוגית, אנו שומעים גם בדורות מאוחרים לזוהר על תופעה דומה של מגיד הדובר מתוך גרונו של אדם. למחברים רבים יוחסה התגלות של "מגיד"²⁹², אך אין ספק שהמפורסם שבהם הוא רבי יוסף קארו. יתר מרן על שאר בעלי מגידים בחיבורו שהותיר אחריו - הוא ה"מגיד מישרים" - בו תיאר את גילויי המגיד שפקדו אותו ומסר את תורותיו²⁹³. מכלל העדות עולה שהמגיד המחדש חידושי תורה זיהה את עצמו עם "המשנה"²⁹⁴. דיבור זה של ה"משנה" היה ללא כל ספק דיבור ממשי בעת עירות ולא רק חזיון לילה, והוא בקע מפיו של ר"י קארו. מכמה מקורות

²⁸⁷ ראה אידל, היבטים חדשים עמ' 256 והערה 213. אידל רואה את ההתמזגות הזו כחלק מתפיסה הרמנויטית רחבה יותר המובילה להתאחדות התורה האדם והאל - בחינת "אורייתא קב"ה וישראל כולה חד". על האיחוד בין האדם, הטקסט והאל ראה עוד: אידל, אינסופיות עמ' 144-145; וולפסון, דימוי נשי עמ' 288-297.

²⁸⁸ אידל, שם

²⁸⁹ אידל, שם עמ' 256-260.

²⁹⁰ ראה לעיל עמ' 278, והערה 261 שם.

²⁹¹ דגל מחנה אפרים נ"ב ע"א. גם מקור זה נידון בקצרה בספרו של אידל שם, עמ' 257.

²⁹² ראה ורבלובסקי, קארו עמ' 25 הערה 14, ובהפניות שם.

²⁹³ על המגיד של רבי יוסף קארו ראה בהרחבה בספרו הנ"ל של ורבלובסקי עמ' 242-264.

אנו אף שומעים שקול הדיבור היה נשמע גם על-ידי אנשים מחוץ לחדר²⁹⁵. והנה, מתוך הספר עולה בבירור שקול ה"משנה" היה בוקע מפיו של רבי יוסף קארו בדרך-כלל לאחר עיסוק אינטנסיבי בגריסת משניות²⁹⁶. יש לשער, אם-כן, שדיבור החכם בפיו בשם המשנה לאחר לימוד משניות הוא מעין היפעלות טיפולוגית של מי שהגיע לדבקות עם המשנה²⁹⁷, כמותה אנו מוצאים, כאמור, כבר כאן בסב"מ.

העובדה שסיפור המסגרת משקף את חוויית האהבה של האוהב-הדרשן עם העלמה-התורה מלמדת שוב על הזיקה שאינה ניתנת לפירוק בזוהר בין התכנים של הדרשות ובין המצע הנראטיבי, שמצד אחד מצמיח מתוכו את התמה הזוהרית, ומאידך מתגבש ובעצמו מתעצב סביבה.

²⁹⁴ ורבלובסקי (שם עמ' 249-253) הוכיח שה"משנה" היא גם השכינה. לעניינו אין הדבר מעלה ולא מוריד.

²⁹⁵ על כל זאת ראה ורבלובסקי שם עמ' 244-247.

²⁹⁶ על מקומו ומעמדו של לימוד המשניות בקרב המקובלים בתקופה זו ראה ורבלובסקי שם עמ' 253-256.

²⁹⁷ ורבלובסקי שם 242-264. בפרק זה מתמקד ורבלובסקי בעיקר בנייתו פסיכואנליטי של תופעת המגידות, ואינו נותן את הדעת די להיבט המיסטי, שעולה מתוך דברינו כאן.

6. התורה והפתי – הרמנויטיקה פרובוקטיבית

הגישה ההרמנויטית השלישית בדרשת "מלין סתימין באורייתא" עומדת על הכח המעורר שבתורה. כי התורה היא לא רק תכלית מגמתו של מי שנכספה וגם כלתה נפשו אל הסוד הנעלם או אל האהובה הנסתרת. יש בה כדי לעורר גם את מי שלקה בקהות חושים ויצרים, ואין נפשו יוצאת אליה כלל. תפיסה זו מעצבת למעשה את מגמתה הפואטית של היצירה כולה, שהרי כפי שכבר הראיתי לעיל²⁹⁸, הסבא המסתורי שמגלה עצמו בפני החברים בסצנה החותמת כרב ייבא מגלם באישיותו את התורה בכבודה ובעצמה, ואם-כן כשמתברר מפיו שהוא לא נתחבר אליהם אלא כדי לעורר אותם ("וואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו **לאתערא** מלין אלין"²⁹⁹), לא על עצמו יצא ללמד, אלא על התורה שאותה הוא מייצג. נמצינו למדים, אם-כן, שהעלילה ה"סבאית" כולה היא "מסע התעוררות" אליו יוצא הסבא-התורה על-מנת לעורר את החברים לגלות את מה שצופן בחובו הפסוק הכתוב.

התורה פונה אל הפתי, שהוא "חסר-לב", כלומר חסר-דעת או סכל או נער לא מלומד³⁰⁰. כשאנו באים לתור אחר מקורות ההשראה של המוטיב הזה, נראה שהוא מקיים זיקה ברורה אל הפסוק בתהילים: "תורת ה' תמימה משיבת נפש, עדות ה' נאמנה **מחכימת פתי**"³⁰¹. ואכן הזוהר זיהה "עדות ה'" עם ספירת יסוד, וראה בתורה מקור אקטיבי של שפע, המואצל על הפתי:

עדות ה' נאמנה, דא אתרא דיוסף דאקרי עדות. אמאי נאמנה, בגין דהוא אתרא דנהרא דלא יכזבון מימיו. מחכימת פתי, אתרא דלית ליה דעתא הוא מחכים לה בההוא חכמה זעירא דקבילית מניה³⁰².

אולם את המסגרת המטאפורית אין ספק ששאב הזוהר ממקור אחר. בקריאה ששם בעל הדרשה בפיה של התורה: "מי פתי יסור הנה חסר לב" הוא חושף בעליל את מקור ההשראה העיקרי – הוא ספר משלי. כבר בראש הספר הזה מצהיר המתבר על מטרותיו: "לתת לפתאים ערמה, לנער דעת

²⁹⁸ לעיל בסמוך עמ' 282-283.

²⁹⁹ קייד ע"א.

³⁰⁰ ראה מילון בן-יהודה, ערך "פתי".

³⁰¹ תהלים י"ט ח'.

³⁰² זוה"ח מ"ה ע"ב.

ומזימה"³⁰³, וגם בהמשך ניכר שהפתי הוא מושא תוכחותיו של בעל משלי³⁰⁴. הספר מציג את החכמה כאשה הגונה, אשת-נעורים שהיא "אילת אהבים ויעלת-חן"³⁰⁵, ואת הפתיות, הסכלות והרשע כאשת-זנונים נכריה. בפרק ט' מבקשת החכמה ("חכמות" על-פי לשון הפרק) את לבו של הפתי ומשלחת אליו את נערותיה:

שלחה נערותיה תקרא על גפי מרמי קרת, מי פתי יסר הנה, חסר לב. אמרה לו: לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, עזבו פתאים וחיו ואשרו בדרך בינה... כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים³⁰⁶.

גם כאן, בדרשה הזוהרית, שולחת החכמה את אמריה אל הפתי באמצעות מאן-דהוא - "...ואמרת אורייתא לההוא דשדרת לגביה..."³⁰⁷. משמעות רבה יש גם לעובדה שבפרק זה עצמו גם הפתיות (המכונה גם "אשת כסילות") נושאת את קריאתה באותה לשון בדיוק:

אשת כסילות הומיה פתיות ובל ידעה מה, וישבה לפתח ביתה על כסא מרמי קרת לקרא לעברי דרך המישרים ארחתם, מי פתי יסור הנה וחסר לב³⁰⁸.

באותה דרך של החכמה נוקטת אף הכסילות על-מנת להסב את תשומת לבו של עובר-האורח³⁰⁹, אך יותר מכך ראוי לתת את הדעת להיפוך המשוואה, לאמור, החכמה נוקטת באמצעי שבדרך-כלל מיוחס ל"אשת זנונים" – היא מפתה את הפתי³¹⁰:

חכמות בנתה ביתה... טבחה טבחה, מסכה יינה, אף ערכה שלחנה³¹¹.

³⁰³ משלי א' ד'.

³⁰⁴ ראה: משלי א' כ"ב; א' ל"ב; ז' ז'; ח' ה'; ט' ו'; י"ד ט"ו; י"ד י"ח; י"ט כ"ה; כ"א י"א.

³⁰⁵ שם ה' י"ח-י"ט.

³⁰⁶ שם ד' ג'-י"א.

³⁰⁷ יש לציין שאותו "ההוא דשדרת לגביה" איננו נזכר קודם לכן, ונראה על-כן שההפניה היא ישירות אל המקבילה בספר משלי. נראה כי הדרשן בוטח באסוציאציה של הקורא הנבון שיקשר בעצמו בין הדרשה למקור המקראי.

³⁰⁸ שם ט' י"ג-ט"ז.

³⁰⁹ על עצם העובדה הזאת העיר כבר ליבס בזוהר וארוס עמ' 97 הערה 126.

³¹⁰ כאן ראוי להעיר על הקירבה הלשונית שבין "פתוי" ו"פיתוי", המשמשת בדרשה הזוהרית כ"לשון נופל על לשון", ולמעשה כבר בספר משלי. כך, למשל, פרק הפתיחה הנ"ל מזהיר את ה"פתאים" (א', ד') מפני הפיתוי: "בני אם יפתוך חטאים אל תבא" (א' י').

³¹¹ משלי ט', א'.

דימוייה זה של החכמה שלא מרסנת את היצר אלא משתמשת בו על-מנת למשוך את האדם אליה איננו רווח בספרות החכמה³¹² ובודאי שאין בנמצא כיוצא בזה בספרות התלמודית-מדרשית³¹³. הזוהר על-כל פנים, אימץ כאן בחום את המוטיב הזה ופיתח אותו, ובעיקר העצים בו את המימד האירוטי³¹⁴.

הקריאה "מי פתי יסור הנה" ביטאה ככל הנראה היטב את שהיה בלבם של בעלי הזוהר כלפי מי ששרוי עדיין בחושך הבערות ולא השכיל לדלות מן התורה את תעלומות החכמה:

כמה אית לן לאסתכלא במלי דאורייתא ווי לון לאינון אטימי לבא וסתימין עיינין הא אורייתא קארי קמייחו לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, מי פתי יסור הנה חסר לב אמרה לו ולית מאן דישגח³¹⁵.
כל יומא ולילא אורייתא ראמת קלין לכל עבר מכרזת ואומרת עד מתי פתאים תאהבו פתי, מי פתי יסור הנה חסר לב אמרה לו, לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, ולית מאן דירכין אודניה ולית מאן דיתער לביה³¹⁶.

ציטוט קריאתה של התורה אל הפתי מן הפרק המדובר בספר משלי מעצב אותה כקריאה מפתה, וכפרפראזה עשירה של קריאת החכמה³¹⁷ שם. כאן בסב"מ אנו עדים לפיתוח נוסף של מוטיב זה המביא לידי ביטוי פואטי נדיר את ההכרה בעצמות המשיכה האירוטית של התורה. התורה נוקטת כאן בטכניקת פיתוי מתוחכמת כשהיא רומזת לפתי בתחילה עד שהוא קרב אליה³¹⁸, ואז היא חושפת עצמה לפניו בהדרגה, תוך שהיא מדברת עמו בכל פעם מבעד למסך דק יותר. לבסוף היא

³¹² אמנם יש והתורה נמשלת בספרות החכמה למאכל מתוק וטוב, ראה, למשל, תהילים י"ט י"א, קי"ט ק"ג, וראה עוד בספר משלי כ"ד י"ג-י"ד: "אכל בני דבש כי טוב ונפת מתוק על חכך, כך דעה חכמה לנפשך", ובכיוצא-בזה גם בספר בן-סירא ט"ו ג': "...והאכילתהו לחם שכל ומי תבונה תשקנו". וראה גם: ישעיהו נ"ה א"ב, יחזקאל ג' ג'. אולם בכל המקומות הללו אין מדובר במשיכה אירוטית.

³¹³ על גלגוליו של הדימוי הנשי של התורה ראה עוד בהרחבה: וולפסון, דימוי נשי עמ' 1-28. וראה לעיל עמ' 275-276. ³¹⁴ ואמנם ספר משלי עצמו "בולם" את הגלישה אל הארוס כשהוא ממיר את הנימה הפואטית בהטפה מוסרנית: "אמרה לו) לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי עזבו פתאים וחיו ואשרו בדרך בינה..." (שם ד"ו).

³¹⁵ "חייא קסייה ע"א.
³¹⁶ ח"ג נ"ח ע"א. כיוצא בזה ראה עוד: ח"א קצ"ג ע"א; רכ"ז ע"א; ח"ג פ' ע"א. על מקבילות בכתבי רמב"ל המשקפות תודעה כזו ראה: הלנר-אשד, החויה המיסטית עמ' 28-29 והערות 46-48 שם.

³¹⁷ זיהוייה של החכמה עם התורה הוא דבר מובן מאליה בעיני הזוהר, ולמעשה כבר בעיני חז"ל.
³¹⁸ בחלק מן הנוסחאות אנו מוצאים במקום "קריב לגבה" – "קריבת לגביה" או "קריאת לגביה", וראה לעיל עמ' 227 הערה 34.

מתגלה אליו "אנפין באנפין"³¹⁹, ואזי – "כדין איהו גבר שלים בעל תורה ודאי מארי דביתא..." על המשמעות האירוטית של הסיכום הזה היטיב לעמוד בעל זהרי חמה שהעיר:

...בעל תורה ודאי, שבוכל אותי בקירוב בשר לא דרך סדין שהוא בבגדו והיא בבגדה, דהיינו

שהתורה לא נתפשטה ממלבושי החומריים כמו שהוא לא נתפשט ממלבושיו...³²⁰

האופי האירוטי של ההרמנויטיקה בדרשה הזו מתחדד ומתעצם הרבה מעבר למה שמשדרים הקטעים ההרמנויטיים הקודמים לו. אם בדרשת החכמים המלאים עיניים ניתן לחוש בכך באופן עמום, ואם דרשת העלמה בהיכל משרטטת מערכת יחסים אירוטית מעודנת, הרי שכאן פורץ הארוס במלוא עוזו באופן שאיננו מותיר מקום לספק. בפער ובהבדל נוכל לחוש אם נשווה שוב את התודעה ההרמנויטית הזו למה שמשתקף מתוך המשל של ר"י ג'קטילה, שהובא לעיל, אודות המלך במלבושיו³²¹. המלך, בפני בני ביתו, מסיר את כל מלבושיו ומתגלה "לבדו". והנה, אם למעלה הדגשנו את הנימה האירוטית החזקה שמשדרים בעיקר מילות הסיכום: "נמצא שם ה' יתברך עומד עם ישראל כמלך שפשט כל מלבושיו ומתייחד עם אשתו", ושלעומתה מתברר הארוס שבמשל העלמה בהיכל מעודן ומינורי, הרי כשאנו משוים את הסרת המלבושים של המלך להשתקפות המסכים המקבילה והדומה של התורה בפני הפתי, נראה היטב שהמשל הזהירי מעבה את תווי האופי האירוטיים תוך שהוא מעשיר אותו במימד נוסף שבמשלו של ר"י ג' איננו מצוי (אם בכלל) אלא באופן עמום ביותר. משל המלך מדגיש בעיקר את היחס האינטימי שקיים בין עם-ישראל לקב"ה שרק בפניו הוא עומד בעירומו. ואילו בזוהר, לפנינו, מדובר בתהליך דינמי שבו התורה מסירה את מסכיה אט-אט, תוך יצירת מתח אירוטי, על-מנת למשוך את תשומת לבו של הפתי. הערך המוסף באירוטיקה הזוהרית הוא, אם-כן, המימד הפרובוקטיבי.

כל האמור עד כאן נותן בידינו פרספקטיבה נוספת, סינופטית, לבחינת הזיקה שבין שלושת הקטעים המרכזיים שנידונו עד כה – דרשת החכמים, דרשת העלמה בהיכל ודרשת הפתי. ככל שאנו מתקדמים נחשף לעינינו יותר ויותר המימד האירוטי שבהליך ההרמנויטי. ברוח הדרשה עצמה נוכל בהחלט לומר שגלגוליה ופניה השונים של ההרמנויטיקה במהלך דרשת "מלין סתימין

³¹⁹ ראה ליבס, זוהר וארוס עמ' 97. עוד על "אנפין באנפין" ראה: הנ"ל, כיצד נתחבר עמ' 30.

³²⁰ זהרי חמה ח"ב צ"ט ע"ב. וראה גם ליבס, שם, שראה גם בביטוי "פשט" רמיזה אירוטית, כי רק עתה כשפשטה התורה את בגדיה, יכול הפרשן להשיג את הפשט.

דאורייתא" משקפים את תהליך התערטלותו והשתקפותו של המוטיב האירוטי, כשכאן, בפרק האחרון שלו הוא מתגלה לעינינו "אנפין באנפין".

לבטחון הגמור של בעל הדרשה בכח המשיכה של התורה יש השלכות הרמנויטיות מרחיקות לכת גם מבחינות נוספות. עצם האפשרות העולה כאן להביא אף את הפתי שבפתיים לידי השגת הסוד איננו מובן מאליו. אמנם גם האליטיזם המשתקף ממורה-הנבוכים לא העלה בדעתו להתעלם מאלו "חלושי-הדעת" ומן הצורך שלהם ללמוד ולהשכיל בתורה. אלא שלדעתו של הרמב"ם, לכך בדיוק נועד הפשט:

וזאת היא הסבה בדברה התורה בלשון בני אדם להיותה מוכנת להתחיל בה וללמוד אותה הנערים והנשים וכל העם, ואין ביכלתם להבין הדברים כפי אמתתם.³²²

- ולשם כך ניתנו תפוחי הזהב של התורה, כלומר סודותיה, במשכיות כסף. לעומתו בעל סב"מ איננו משלים עם הגזירה ואיננו מכיר במוגבלות האינטלקטואלית של הפתי כעכבה סופנית שיש בידה למנוע ממנו להגיע אל ה"תפוח" עצמו. ואם אין בידו של זה להטיל בתורה את פקחת עיניו הרי התורה תגלה עצמה בפניו מאליה, תוך שהיא מעוררת בו כוחות רדומים.

ויתירה מזו. דרשת הפתי שונה ויוצאת-דופן מבחינה זו אף בהשוואה לקטעים זוהריים קרובים. אמנם, כפי שצינתי למעלה, במקומות רבים שומע הזוהר את קול התורה בקריאתה לפתיים: "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי", וקריאה זו היא רק אחת מקולות שונים של התעוררות הנשמעים בעולם והמבקשים לפקוח את עיניהם של בני האדם³²³ - לעיתים רשב"י עצמו נושא את קולו הנואש³²⁴, ולפעמים נשמעים קולות מסתוריים המזהים על-ידי הזוהר כ"כרוזא", היינו כרוז שמיימי או קולות "מתהפכים"³²⁵. אולם תמיד מוטלים הקולות הללו אל החלל ונותרים ללא מענה - "ולית מאן דישיגח"³²⁶, "ולית מאן דיצית לקליה"³²⁷, "ולית מאן דירכין אודניה ולית מאן

³²¹ וראה לעיל עמ' 270-271, ושם הובאו דבריו של גיקטילה בזיקה לתפיסה ההרמנויטית המשתקפת ממשל העלמה בהיכל.

³²² מורה-הנבוכים א' ל"ג.

³²³ על הקולות המעוררים השונים ראה הלנר-אשד, החוויה המיסטית עמ' 19-25.

³²⁴ ראה למשל ח"ג נ"ז ע"ב. על קריאתו המעוררת של רשב"י ראה הלנר-אשד, שם עמ' 19-21.

³²⁵ ראה למשל: ח"א ד' ע"א; קס"א ע"א; קס"א ע"א (מתניתין); ח"ג י"ג ע"א. על הקולות השמיימיים הללו ראה

הלנר-אשד, שם עמ' 21-23.

³²⁶ ראה למשל: ח"א רכ"ד ע"א; רכ"ה ע"ב; קס"ה ע"א; ח"ג; ט"ו ע"ב; קכ"ו ע"א.

דיתער לביה³²⁸." דווקא מפני שהזהר מאמין בכוחו של האדם להשיג את הסוד, מאחר ומה שגדרש ממנו הוא רק להרכין את אזנו ולהקשיב, הוא דואב את ההחמצה, את העובדה הטראגית שרוב בני-האדם אינם נחשפים לקולות הללו, ושעל-כן חיים הם את חייהם לריק. לעומת זאת גישתו של בעל הדרשה כאן בסב"מ היא אופטימית, והוא סבור שיש בכח התורה למשוך את לבם של הפתיים אליה, גם ללא "אתערותא דלתתא" כלל. אם אמנם, כפי שאני מבקש להראות שוב ושוב, סב"מ מציין שלב מאוחר בכתיבה הזוהרית, ועל כל פנים מאוחר לחטיבה המרכזית של הזוהר, הרי שהופעתה של גישה אופטימית על רקע הלוך נפש הפוך לחלוטין עשוי לשקף התפתחות מסויימת בתודעה החברתית-רוחנית בספר הזוהר.

³²⁷ ראה למשל: ח"א רכ"ז ע"א.

7. הטכניקה הדרשנית – בין מסורת וחידוש

כפי שהערתי כבר³²⁹, המסה ההרמנויטית שנידונה עד כה בפרוט ובהרחבה איננה מנותקת ממסכת הדרשה של סב"מ. לא במקרה מעלה הדרשן את העניין דווקא בנקודה שבה הוא עולה, אלא משום שהוא חותר אחר דרך לבסס את רעיון נשמת הגר המשמשת כלבוש לנשמות האחרות³³⁰. את החידושים המפתיעים בתורת הנפש שלא נשמעו עד הנה חייב בעל סב"מ לגבות, כמקובל, בדרשת הפסוקים. לשם כך הוא משתמש בטכניקה שהיא לא פחות מהפכנית מן החידוש התיאולוגי עצמו, ועל כן הוא מקדים ומציע הקדמה רחבה – היא דרשת "מלך סתימין באורייתא"³³¹. בפרק זה אני מבקש לעמוד על טיבה של הטכניקה הזו ועל מקומה בתוך המסורת הדרשנית.

את טיבה של הדרשנות הקלאסית (תלמודית-מדרשית) של הפסוק הגדיר יונה פרנקל בספרו "דרכי האגדה והמדרש" כך: "הפסוק הוא ממהותו משהו מורכב, כלומר חלקים שונים אשר אינם עומדים זה ליד זה בלבד אלא הם גם מורכבים זה בתוך זה ומשפיעים זה על זה. אפילו הפסוק הקצר ביותר והפשוט ביותר ניתן לניתוח לרכיביו, אפשר לגלות בו יחסים בין חלקיו, ולכן דרשת פסוק היא בדרך כלל פירוש חדש למורכבות של הפסוק"³³². ואכן היחס שבין צלעותיו השונים של הפסוק הוא מאושיותיה של הדרשנות התלמודית-מדרשית. דבר זה נכון כפל-כפליים ביחס לאותן דרשות המבקשות לעקור את משמעות הפסוק ממקומה ולהשיאה לעניין אחר לחלוטין, וכדברי חוקר האגדה י. היינמן: "כשם שרופפו (חז"ל. ע.י.) את הלוגוס הפשוט כדי למצוא לוגוס אחר, מעמיק יותר, כן ביטלו אותו לא כדי לבודד את המלים אלא כדי לקשרן בדרך אחרת"³³³. מאחר והדרשה לא באה להטיל את מרותה, אלא לבסס באופן משכנע את הרעיון החדש בתוך הקאנון העתיק, הרי שפירושה הדרשני של המילה הבודדת הינו בדרך-כלל חסר משמעות. מבחנה של הדרשה הוא בדרך שבו היא פותרת את המשכו של הפסוק באופן העולה בקנה אחד ומשלים את הרעיון³³⁴. אם ניטול דרשה טיפוסית לדוגמא, נמצא את האמורא רבי יוחנן כשהוא דורש את חרדתו של יצחק עם בואו של עשו מן השדה, כחרדה מפני הגיהנום:

³²⁸ ראה ח"ג נ"ח ע"א. וראה עוד: ח"ג ד' ע"ב; נ"ב ע"ב. ועוד: ח"א קל"ד ע"ב; קס"א ע"ב (סתרי תורה); ח"ג קכ"ו ע"א.

³²⁹ ראה לעיל עמ' 33-34 ועמ' 228-232.

³³⁰ כך הבין את הקשר הזה בעל אור-יקר, וכך נראה גם מפירושו של בעל מתוק לנפש.

³³¹ מובן שאין ללמוד מכאן שהמסה ההרמנויטית באה רק לשרת את הדרשה. על היחס בין שני ציריה של היצירה ראה סיכום לעיל עמ' 49.

³³² פרנקל, האגדה והמדרש עמ' 139.

³³³ היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד עמ' 109.

³³⁴ אפילו מידה כמו "אם איננו עניין" השייכת למדרש ההלכה, ושבאופן מודע ומוצהר מעתיקה ומשיאה ייתורי תיבות ואותיות ל"עניין אחר" איננה מתעלמת מן ההקשר, ותמיד מעתיקה את העניין לנושא הקרוב ביותר.

ויחרד יצחק חרדה גדולה וגו' א"ר יוחנן בשעה שנכנס עשו אצל אביו נכנסה עמו גיהנם, רבי אחא אמר התחילו כתלי הבית מרתיתים, הדא הוא דהוא אמר מי אפוא מי הוא זה שהוא עתיד ליאפות כאן אני או בני יעקב, אמר לו הקב"ה לא את ולא בנך אלא הוא הצד ציד הוא³³⁵.

אכן, דרשה זו מנתקת את חרדתו של יצחק מן הקונטקסט הפשוט, אולם היא מחוייבת לתואם עם המשך הפסוק ("הוא הצד ציד"), ואשר על כן היא יוצרת למעשה קונטקסט דרשני חליפי, לפיו המלים "הוא הצד ציד" הן מילות התשובה של הקב"ה.

גם הזוהר, בחטיבותיו המרכזיות, למרות ייחודו ומאפייניו הידועים³³⁶, ממשיך מבחינה זו את דרכו של המדרש הקלאסי. הפרשנות הסימבוליסטית של הזוהר נשענת על מערכת סמלים המנתקת את המילה המסמנת מן הקונטקסט המקראי הסמנטי, אולם בד בבד היא מאחה את קרעי הפסוק מחדש ומעניקה לפסוק משמעות סימבולית רחבה. דוגמא יפה לאופי הדרשני הזה היא הדרשה הידועה של הזוהר אודות בניהו בן יהוידע. הפסוק המקראי, שעל-פי פשוטו מונה את מפעלותיו של אחד מגיבורי דוד, נדרש בפיו של רב המנונא סבא בפירוט דקדקני על הדינמיקה הספירית של גלות השכינה:

פתח ואמר, ובניהו בן יהוידע, האי קרא אוקמוה ושפיר איהו אבל האי קרא לאחזאה רזין עלאין דאורייתא הוא דאתא. **ובניהו בן יהוידע** - על רזא דחכמתא קא אתא מלה סתימא איהו ושמא גרים, **בן איש חיל** - דא צדיק עלמין, **רב פעלים** - מארי דכל עובדין וכל חילין עלאין **מקבצאל** - דרגא עלאה סתימאה דעין לא ראתה **הוא הכה את שני אריאל מואב** - תרין מקדשין הוו קיימין בגיניה ואתזנו מניה **כביכול הוא הכה לון וחריב לון ושצי לון וכרסיא קדישא נפלת מואב** - דהוו מאב דבשמיא ואתחרבו ואשתציאו בגיניה **הוא ירד והכה את הארי** - הוה נחית מלעילא דיוקנא דחד אריה והוו חמאן ליה ע"ג מדבחה

³³⁵ בראשית-רבה פרשה ס"ז.

³³⁶ על הדרשנות הזוהרית ועל היחס בינה ובין הדרשנות המדרשית הקלאסית ראה: גרינולד, המציאות המדרשית; אורון, מאמנות הדרוש. ככלל, החומר המחקרי (עד כה) העוסק בשאלות המתודולוגיות של הדרשנות הזוהרית הינו דל למדי.

רביץ על טרפיה אכיל קרבנין כגבר תקיף וכל כלבין הוו מתטמרין מקמיה ולא נפקי לבר כיון דגרמו חובין איהו נחית לגו דרגין דלתתא וקטיל לההוא אריה דלא בעא למיהב ליה טרפיה כדבקדמיתא כביכול קטיל ליה, הוא הכה את הארי ודאי, **לתוך הבור** - לעינהא דסטרא אחרא בישא **ביום השלג** - ביומא דגרמו חובין ודינא אתדן לעילא מעם בי דינא עלאה, ועל דא כתיב לא תירא לביתה משלג דא דינא עלאה **הוא הכה את איש מצרי** - דא נהורא דההוא נהורא דהוה נהיר לון לישראל ומאן איהו משה דכתיב (שמות ב') ותאמרנה איש מצרי הצילנו וגו' **וירד אליו בשבט** - בדינא קשיא **מן השלשים הכי נכבד** - אלין שלשים שנה דאיהו נטיל מנהון ואנגיד לתתא ומנייהו איהו הוה נטיל ואתקרב, **ואל השלשה לא בא** - אינון הוו אתיאן לגביה ויהבי ליה ברעותא דלבא ואיהו לא הוי אתי לגביהון, ואף על גב דלא עאל במנינא וחושבנא דלהון (שם) **וישימהו דוד אל משמעתו** - דלא אתפרש מלוחא דלביה לעלמין, לית פרודא להון לעלמין.³³⁷

נסיונו של הדרשן לדלות את הרעיון מן הפסוק באופן הרמוניסטי תוך טוויית כל אבריו לביטוי תימטי שלם באה לאמת את תקפותו מתוך המקראות בדרך המשכנעת ביותר. הצלחתו של הדרשן הזוהרי לחשוף תואם דרשני על בסיס מערכת הסמלים הקבלית בתוך קטע קאנוני ארוך כל כך מביאה לידי ביטוי את הישגיה האמנותיים של היצירה הזוהרית. יתר על-כן, הזוהר מוצא בתוך הפסוקים לא רק את הסימונים הסימבוליים, אלא גם את הזרימה הדינמית שכה מאפיינת את תפיסת העולם של הקבלה התיאוסופית, וכדבריו של אידל: "היחידה המשמעותית של הפירוש הקבלי לא היתה המלה אלא הפסוק, או לעתים אפילו צירוף של פסוקים. המקובלים השיגו את הדינמיקה של הכוחות האלוהיים באמצעות הבנה כוללת של רצף מלים, שהציגו בבירור מאורע ולא רק הצביעו על קיומם של כוחות אלהיים מסויימים"³³⁸.

לאור כל האמור, ברורה ומובנת תחושת החידוש של בעל סב"מ, הבאה לידי ביטוי בעצם העובדה שהוא רואה צורך לקטוע את רצף הדרשה במסה הרמנויטית ארוכה. את הטכניקה הדרשנית המהפכנית הוא מדגים בדרשת הפסוק "ואתם ידעתם את נפש הגר". כאן רומזת התורה, על-פי דרכו של הסבא, לנפש הגר בו מתלבשות הנשמות בגן-עדן, אף שהמשך הפסוק – "כי גרים הייתם בארץ מצרים" – אין בו כדי לאשר את הכיוון הדרשני הזה באופן המשלים את רעיון לבוש

³³⁷ ח"א ו' ע"א – ז' ע"א.

הנשמות. חלק זה של הפסוק לא בא אלא כדי להסתיר את פניה המלאים של האהובה בהיכל – היא התורה – ועל הדרשן-האהוב לקלוט את האמת כולה מתוך הרמז הקלוש שמסגר אליו הפסוק – "ואתם ידעתם את נפש הגר". הטכניקה הדרשנית שלפנינו, לא זו בלבד שהיא תופסת את הפסוק תפיסה פרגמנטרית, היא אף בוחנת אותו כיצירה דיסאינטגרטיבית מכוונת.

מתוך פרספקטיבה הרמנויטית זו שב הסבא לדרוש שוב את הפסוק: "אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע". ולמרות שפסוק זה כבר נדרש פעמיים, אופקי הדרש החדשים שנפרשים לעיני הדרשן, לאחר שהשתחרר ממוסרות המחוייבות לקונטקסט, פותחים בפניו קשת כמעט אינסופית של אופציות-דרשה חדשות³³⁹. מכאן ואילך, רשאי הדרשן לראות במילים אלו צוהר לסודות תורת הגלגול, ושוב – מתוך התעלמות מוחלטת מסופו של הפסוק – "...שארה כסותה ועונתה לא יגרע", שנותר מעתה חסר-פשר. כך משמשת הטכניקה הדרשנית הקיצונית, הנסמכת על זיקה קלושה לטקסט הנדרש ושאיננה מחוייבת כלל לקונטקסט, לנקודת המשען עליה נסמך הסבא בבואו להציע את תורת הגלגול כמענה לשאלות העומדות במרכזו של החיבור – עושק הנשמות ומות התינוקות.

האם ניתן לאתר בסביבה הקבלית בת הזמן והמקום טכניקות דרשניות דומות? מסתבר שגם אם קשה למצוא מקבילה זהה לשיטת הדרש הזו, לא ניתן להתעלם מזיקות אפשריות לתפיסות הרמנויטיות שהיו ידועות ומוכרות בעיקר בחוגי הקבלה הנבואית, ושגם הן פירקו את הטקסט והפשיטוהו ממשמעו הסמנטי. בערך בתקופה בה אנו דנים כאן התפתחה בקרב חוגים אלה טכניקה הרמנויטית שונה ורחוקה מן הדרשה המסורתית, שהתמקדה במילה הבודדת ואף באות הבודדת, תוך שהיא מפוררת את המשמע הסמנטי ועושה אותו לחסר-ערך. אמנם הפנייה אל היסודות הראשוניים של הטקסט אופיינית לקבלה בכלל והיא ניכרת כבר בספר הבהיר ואף עומדת ביסודו של ספר יצירה, אולם בניגוד מוחלט לאופי הדינמי של הנראטיב הקבלי-תיאוסופי, הרי מתורתם של ר"א אבולעפיה ובני חוגם משתקפת גישה אטומיסטית-סטטית אל הטקסט³⁴⁰.

גישה כזו פותחת פתח לצמיחת שיטות רבות ושונות:

אידל. היבטים חדשים עמ' 235.

בני הסבא "פריצת האופקים" הזו היא תיאורטית לחלוטין, שכן על הפרשן לחפש את הפירוש האחד הנכון – את קבלה בהיכל. על האופי האנטי-פלורליסטי של סב"מ ראה להלן עמ' 298-303.

ושם זו הנתיה כולל סוד שבעים לשונות שהוא בגימטריא צירוף האותיות והיא השבת האותיות אל חמרם הראשון... ותחת זו הדרך גימטריא ונוטריקון וחילופין ותמורות וחילופי חילופין וחלופי חלופי עד עשרה חילופין...³⁴¹.

חלק מן הטכניקות הללו, ראשיתן כבר בעולם האשורי העתיק ויש להן ביטוי אף בתנ"ך.³⁴² לרנסאנס יהודי הם זכו בימי הביניים מעט קודם לתקופה בה אנו עוסקים כאן, בתורתם של חסידי אשכנז³⁴³ מחד, ובמקביל בכתבי החוג הקבלי הספרדי המכונה חוג ספר העיון³⁴⁴. ברבע האחרון של המאה השלוש-עשרה כבשה הגישה הפרשנית הזו את הבמה גם בקרב חוגי-המקובלים הללו, ובתורתו של אבולעפיה היא לבשה צביון דקונסטרוקציוניסטי קיצוני³⁴⁵.

כמו אבולעפיה, גם בעל סב"מ פורץ את מבנהו ההרמוניסטי של הפסוק ומבודד את הפרגמנט מן המקור השלם. לא מן הנמנע הוא, לכן, שהטכניקה הדרשנית הזו בסב"מ הושפעה מהלכי הרוח החדשים בחוגי הקבלה האקסטטית. יחד עם זאת יש להדגיש גם את הפער ואת הניגוד בין השיטות הללו. הדרשן הזוהרי איננו מציע גישה הרמוניסטית המפרקת את המשמעות הסמנטית לחלוטין, והוא מחוייב לה לפחות ברמה הפרגמנטרית. את הביטוי "אם אחרת יקח לו" הוא דורש אמנם כמכוון לנשמה האחרת ולא לאשה האחרת כמתחייב מן הקונטקסט, אך הוא איננו חורג ממשמעה הסמנטי של המילה "אחרת". יתר על-כן, עצם העובדה שגם לחלקו האחר של הפסוק נועד תפקיד, גם אם לא סמנטי, בשימורו האזוטרי של הסוד, מלמדת על אוריינטציה קונסטרוקטיבית של בעל הדרשה.

אך ההבדל המשמעותי יותר בין המתודולוגיה הדרשנית בדרשת הפסוקים של סב"מ לזו של אבולעפיה היא, שבסב"מ האלמנט הפלורליסטי מסוייג ומרוסן. יתירה מזו, למרות האופק הדרשני החדש שפותחת הגישה הפרגמנטרית, משתקפת מדבריו של הסבא מגמה אנטי-

³⁴⁰ לסקירה של טכניקות הפרשנות המפרקות את המשמעות מן הקונטקסט ראה: אידל, הפרשנות הקבלית עמ' 773-777.

³⁴¹ שבע נתיבות התורה, התיב הששי.
³⁴² שיטת אתב"ש שימשה צופן בפי ירמיהו, כשהוא מדבר על "ששד" (ירמיהו כ"ה כ"ו, נ"א מ"א) ומתכוון בכך לבבל, ובדומה לכך הוא מזכיר את "לב קמיי" (נ"א א') כשכוונתו בכך היא, על-פי אותו מפתח, לכשדים.

³⁴³ רשימה סיסטמטית של דרכי הדרשה השונות של חסידי אשכנז מצוייה בספר החכמה של ר' אלעזר מוורמס, שם מציג המחבר "ע"ג שערי החכמה" ומדגים את הפעלתן על הפסוק הראשון בתורה. על ע"ג שערי החכמה ראה: דן, על הקדושה עמ' 90-95.

³⁴⁴ ראה: אידל, הפרשנות הקבלית עמ' 776.
³⁴⁵ מובן שאין באיפיון הזה להצביע על זהות בין גישת המקובל הימביינמי לתפיסות המודרניות המכוונות דקונסטרוקציוניסטיות, אם כי לא מן הנמנע שניתוח משווה יחשוף גם יסודות משותפים, ואכמ"ל.

פלורליסטית במוצהר, שהרי הוא סבור שביטויים כמו "נפש הגר" או "אחרת" רומזים לאותה אהובה מסומנת קונקרטית הנחבאת מאחורי ערפל-היכלה ושעתידה לגלות פניה לאהובה. יסוד זה בתורתו ההרמנויטית של סב"מ עולה כבר, כאמור, מן המשל עצמו ומן המסה הארוכה של "מלין סתימין דאורייתא" שנידונה בפרקים הקודמים, אך באופן ישיר ומפורש יותר באים הדברים לידי ביטוי במקום אחר בו דן בעל סב"מ ביחס שבין פרשנות לפתרון חלומות. לעניין זה אני מבקש להקדיש את חלקו הבא של הפרק.

8. הרמנויטיקה דרשנית ופתרון חלומות

עד כה נסב דיונונו והתמקד בדרשת "מלין סתימין באורייתא" ובתפיסות ההרמנויטיות המשתקפות ממנה. אולם סב"מ מקדיש מקום נוסף, אמנם צנוע יותר, לשאלות המתדולוגיות של דרשנות הפסוקים. חשיבותם של הדברים הללו הוא קודם לכל בכך שהם מובאים בראש הדרשה, ולכן ניתן לראות בהם מעין הקדמה מתודולוגית לדרשה כולה:

אבל מלין דאורייתא מלין סתימין אינון, וכמה אינון מלין דחכמתא דסתימין בכל מלה ומלה דאורייתא ואשתמודען אורחין³⁴⁶ דהא אורייתא לאו מלין דחלמא אינון דקא איתמסרן למאן דפשר לון ואיתמשכן בתר פומא ועל כל דא איצטריכו לפום ארחוי, ומה אי מלין דחלמא איצטריכו למפשר לפום ארחוי, מלין דאורייתא דאינון שעשועין דמלכא קדישא על אחת כמה וכמה דאצטריכו למהך בארח קשוט בהו דכתיב כי ישרים דרכי יי וגו'

347

הרעיון הזוהרי הזה בנוי, כמובן, על התפיסה התלמודית של החלום, לפיה "כל החלומות הולכין אחר הפה"³⁴⁸, כמו גם על הסייג שמטיל על כך האמורא רבא: "והוא דמפשר ליה מעין חלמיה"³⁴⁹.

הזיקה שבין פתירת חלומות לפרושי התורה מצויה כבר בספרות המדרשית, כפי שהראה ליבס³⁵⁰:

כי בא החלום ברוב עניין – והלא דברים קל וחומר, ומה אם דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין, חלום אחד יוצא לכמה עניינים, דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים³⁵¹.

³⁴⁶ כך הוא בד"מ ובד"ק וכת"י בהמ"ל 2076. רק בדפוסים המאוחרים של ד"מ מצוי הנוסח: "ואשתמודען אינון לגבי חכימין דידעין ארחין דאורייתא..."

³⁴⁷ צ"ה ע"א.

³⁴⁸ בבלי ברכות נ"ה ב'.

³⁴⁹ שם.

³⁵⁰ ליבס, זוהר וארוס עמ' 88.

³⁵¹ מדרש הגדול בראשית, הקדמה (עמ' 39).

ההשוואה בין החלום לתורה והשימוש לשם כך בקל-וחומר מלמד שהדרשן הזוהרי הכיר את הדרשה הקדומה, אלא שעשה בה שימוש מגמתי הפוך. כאן הדרשה איננה טוענת להרחבה פלוראליסטית של אופציות הפירוש אלא לצמצומן, שהרי מעתה לא כל ה"טעמים" לגיטימיים, ויש ללכת בתורה אך ורק "באורח קשוט". למעשה, נראה שהסבא מגיב בכך תגובה זוהרית טיפוסית על הדרשה הקדומה – הוא עושה שימוש בפרפראזה שנונה של הדרשה על מנת לבקר אותה. לאחר שהוא מבדיל ומבחין באופן חד משמעי בין החלום ובין התורה המתפרשת – "...דהא אורייתא לאו מלין דחלמא אינון דקא אתמסרן למאן דפשר לון" – מוטל אל הדיון ארגומנט הקל-וחומר המהופך. אם אפילו החלום אינו פרוץ לפרשנות פלוראליסטית, שהרי פתרונו מותנה בזיקה מסוימת אל החלום – ודאי הוא שיש להגביל ולסייג את פרשנות דברי התורה, שכאמור "לאו מלין דחלמא אינון", והן לא "אתמסרן למאן דפשר לון".

לא פחות מן הזיקה אל המקורות המדרשיים, יש חשיבות לקשר האינטרטקסטואלי בין הקטע הנדון כאן לדרשת "מלין סתימין באורייתא" שנדונה בהרחבה למעלה. מעבר לעצם העובדה שבשתיהן ממקד בעל סב"מ את עיונו ביסודות התיאורטיים והמתדולוגיים של תורת הפרשנות, ניכרת גם קירבה סמנטית. שני קטעי הדרשה פותחים במצג דומה: שם – "קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא קדישא", וכאן – " אבל מלין דאורייתא מלין סתימין אינון"³⁵². בשניהם גם מודגשת העובדה שהסוד "אשתמודעאן"³⁵³, היינו מוכר וידוע מראש³⁵⁴. מאידך הדימוי כאן מתחלף, וגם כובד המשקל העיוני מופנה כאן לא אל משאת-נפש שבהיכל אלא אל הדרך המובילה אליה ובלשון המקור "אורחין" או "אורחוי" או "אורח קשוט". ב"דרך אמת" זו מכון הסבא לדרכי הפרשנות הלגיטימיים³⁵⁵ שאין לסטות מהן ימין ושמאל, גם אם בין הגבולות הללו נותר לסבא מרחב לא קטן ליצירתיות מרשימה³⁵⁶. מבחינת עניינן של הדרשות, נראה שיש לראות אותן כתואמות ומשלימות זו את זו. כאן מקדים הסבא דברים בגנות התפיסה הפלוראליסטית-אנרכיסטית של הדרשנות, ולהלן בדרשת "מלין סתימין באורייתא" עתיד הוא לנתח ניתוח אקסיסטנציאלי את טיבן של הדרכים השונות אל הדברים הסתומים שבתורה, ולהציע מתודה דרשנית חדשה ומהפכנית. שם הוא "מותח" את מרחב התמרון של דרשנות הפסוקים, וכאן הוא מסייג ובולם את הפעילות הדרשנית אל תוך גבולותיו של "אורח קשוט".

³⁵² יש לציין כי מחוץ לשני המקומות הללו לא נמצא הצירוף הזה עוד בסב"מ.

³⁵³ גם ביטוי זה אינו מצוי בסב"מ מחוץ לשני המקומות הללו.

³⁵⁴ ראה לעיל עמ' 235-236.

מגמתו זו של הסבא, המבקרת את דרכי הפרשנות של הדרשה, משתקפת בהמשך הדברים מן העיון הספקולטיבי הארוך והמייגע בדרשת האיתנים. תוך דיונו על הפסוק "שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מסדי ארץ"³⁵⁷, מציע הדרשן פירוש ספירתי לפיו האיתנים מסמלים את "תרי סמכי ביתא וחד חדזה דביתא", כלומר: נצח, הוד ויסוד (נה"ל). דרשה תמימה זו מחוללת זעזוע עמוק ומאלצת את הסבא לצאת לאחד ה"קרבות" הקשים שלו. כל זאת משום שההצעה הדרשנית נוגדת את המוסכמה הזוהרית, לפיה איתנים הם האבות מסמלים את חסד, גבורה ותפארת (חג"ת):

השתא אמרת והאיתנים איתנים אינון לתתא והרים לעילא אסתמר סבא דהא רעיונא אחרא לקבלך דכתיב משכיל לאיתן האזרחי, ודא איהו אברהם סבא ואקרי איתן, ואי אברהם איהו איתן יצחק ויעקב איתנים אקרון, קום סבא דהא ידעת רעיונא על דא הוי מחי לרעיונך³⁵⁸.

עצם הדיון הספקולטיבי בעניין תיאוסופי מן הסוג הזה הינו זר לרוח הזוהרית, ועוד פחות אופיינית לזוהר האדיקות הלא-סובלנית בפירוש ה"נכון" ואי-ההשלמה עם אופציה דרשנית נוספת - עם ה"דבר אחר" המדרשי. התזזית, הריתחה וסערת הנפש של הסבא במהלך הדיון הזה הן הבבואה האמוצינולית של העמדה ההרמנויטית הביקורתית שבאה לידי ביטוי בפתחה המתודולוגית בה אנו דנים כאן.

למי באופן קונקרטי מתייחס כאן הסבא? האם ניתן להצביע על מגמה בת הזמן או המקום הרואה את מלאכת הפרשנות או הדרשנות כפתרון חלומות? עד כמה שידי מגעת, אין בידינו רמזים לתפיסה או לפרקטיקה כזו בימי-הביניים³⁵⁹. לכן נראה יותר שזוהי פיקציה רטורית אירונית, השמה ללעג ולקלס תפיסות הרמנויטיות מסויימות שעושות (בעיני המבקר) בפרשנות הטקסט

³⁵⁵ על מובנו של הביטוי "אורח קשוט" כאן ראה לעיל עמ' 222 הערה 7.

³⁵⁶ על היצירות בסב"מ ראה להלן עמ' 304-312.

³⁵⁷ מיכה ו' ב'.

³⁵⁸ קי"י ע"א.

³⁵⁹ אמנם יש ואנו מוצאים פירוש או הערה פרשנית מתוך חלום. ראה, למשל, אוצר החיים לרבי יצחק דמן עכו, כת"י מוסקבה גינצבורג 1062 (עמ' 122-123) בקטע המובא (באנגלית) על-ידי הוס במאמרו ניס"ן עמ' 157-158. צל-צילה של זיקה בין פתרון חלומות לפרשנות נוכל לאתר בספרות הפשרים של כת מדבר יהודה, שם גם הפסוק "נפתר", בדיוק כמו החלום. על פתרון חלומות בכת מדבר יהודה ראה: בריאר, הרפואה הגנוזה ופתרון חלומות במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים, בתוך: הגות עברית באמריקה כרך ראשון עמ' 174-185. על פתרון חלומות בספר הזוהר ראה: נוישטדט, על שינה.

כתבוך שלהן, כאילו פסוקי המקראות היו חלומות ש"איתמסרן למאן דפשר לון ואיתמשכן בתר פומא". והנה, גישה הרמנויטית כזו ידועה בימי הביניים והיא אף זכתה לפריחה בשלהי המאה הי"ג. על תופעה זו בקבלה ובמסורת היהודית בכלל עמד כבר שלום³⁶⁰, ואת התפרצותה בימי הביניים תיאר בהרחבה אידל³⁶¹. את ניצניה הראשונים של החירות והיצירתיות הפלוראליסטית הוא מאתר בקטלוגיה, בתורתו של ר' יעקב בר ששת שהסב את תשומת-הלב הדרשנית למשמעויות השונות שבהן טעון הטקסט הלא מנוקד של התורה³⁶². במהלך השנים הבאות פותחה הפרספקטיבה הזו על-ידי מקובלים קסטיליאניים כמו רבי יוסף ג'קטילה³⁶³ ור' יוסף הבא משושן הבירה³⁶⁴, ורבנו בחי גיבש אותה לידי ניסוח עקרוני כולל:

כי האותיות כשאינן מנוקדות סובלות כמה כוונות ומתחלקות לכמה ניצוצות, ומפני זה נצטוינו שלא לנקוד ספר תורה כי משמעות כל מלה ומלה לפי הנקוד, ואין משמעותה עם הניקוד כי אם ענין אחד, ובלתי נקוד יוכל האדם להבין בה כמה עניינים נפלאים רבים ונכבדים³⁶⁵.

בהתפתחות האידיאולוגית הזו רואה אידל את הרקע לפריצה היצירתית של ספר הזוהר, שגרס כי "בכל מלה ומלה אית כמה עיטין כמה טבין לבני נשא כמה מרגלאן דקא מנהרן לכל סטר ולית לך מלה באורייתא דלית בה כמה בוצינין מנהרן לכל סטר"³⁶⁶. לכך יש להוסיף כמובן גם את המגמה הסימבוליסטית המפותחת והמתפתחת בקבלת המאה ה-13, ובעיקר את האופי הדינמי של הסימבוליזם הרב-ערכי בזוהר³⁶⁷. כל אלו מחוללים או משקפים את רוחו הפלוראליסטית של הדרשן הזוהרי. אולם את פירותיה האנרכיסטיים של התפיסה הפלוראליסטית יש לראות שוב בהרמנויטיקה של ר"א אבולעפיה. כאן משתנה מעמדו של המקובל ביחס לטקסט, ואותיות התורה בידי כחומר ביד היוצר. מתוך חופש כמעט חסר גבולות הוא מתיר לעצמו לפרק אותן

³⁶⁰ שלום, פרקי יסוד עמ' 63-66.

³⁶¹ אידל, היבטים חדשים עמ' 226-229, וראה עוד הנ"ל, פרד"ס עמ' 258-263.

³⁶² משיב דברים נכוחים עמ' 107.

³⁶³ ראה גוטליב, מחקרים עמ' 112, ובהפניותיו שם.

³⁶⁴ אידל, פירוש הספירות עמ' 75-76.

³⁶⁵ רבנו בחי עה"ת במדבר י"א ט"ו.

³⁶⁶ ח"ג ר"ב ע"א.

³⁶⁷ ראה אידל, אינסופיות עמ' 155 ואילך.

ולהרכיבן שוב זו בזו בדרכים מדרכים שונות, ולמעשה לעשות בהן ככל העולה על רוחו על-מנת להשיב אותן לחמרם הראשון ולתת בהן צורה, כדבריו³⁶⁸.

הפריצה ההרמנויטית הזו מתרחשת, כאמור, במחציתה השנייה של המאה ה-13³⁶⁹. קשה להניח שבעל סב"מ לא הכיר את הלכי הרוח הללו, מה עוד שמבחינות אחרות ניכרת בדרשתו השפעה מסויימת של הקבלה הנבואית³⁷⁰. נראה, לכן, שהתגובה החריפה שבאה לידי ביטוי בהצהרה ההרמנויטית בה אנו דנים כאן מכוונת אל המגמה הפלוראליסטית הזו, הפותחת את הטקסט לחלוטין ולמעשה משעבדת אותו לפירושו – ויהא אשר יהא. חשיבות יתירה יש לעובדה שלמסורת ההרמנויטית אליה מכוונים חיציו של בעל סב"מ, אם-כי בגירסתו המתונה, שייך, על-פי האמור, גם ספר הזוהר בעצמו, ואם-כן יתכן שיש לראות בביקורת הזו של סב"מ דיאלוג פנים-זוהרי³⁷¹.

אלא שלמעשה, את הביקורת שלפנינו יש להבין בהקשר הרחב ביותר של תולדות המתודולוגיה הדרשנית. כי הלא שורשיה של המתודה הדרשנית הבנויה על תפיסה פלוראליסטית של הטקסט מצוייה כבר בספרות חז"ל. בניגוד לבני כת מדבר-יהודה שידעו רק "פשר" אחד למקרא, נתנו הם תמיד מקום גם ל"דבר אחר", היינו לפירוש אלטרנטיבי. הספרות המדרשית מצאה עניין רב בריבוי הדרשני, ומן הבחינה הזאת ניתן לומר שהמדרש, מעצם מהותו, לא יכול היה לחתום את עצמו באופן קאנוני. לדעת דן³⁷², תכונת יסוד זו של המדרש היא קו פרשת-המים בין תפיסת הלשון בישראל לזו הנוצרית, שבה דבר האלהים הוא חד-משמעי. מאידך, חז"ל עצמם היו ערים לחיוניות של גבולות מתודולוגיים מוגדרים, אותם הם ניסחו באופנים שונים³⁷³. גם המחקר החדש הקדיש מקום רחב להבנת דרכי המדרש³⁷⁴, ומהצלחותיו אנו למדים שניתן לשרטט קווי מתאר ברורים למתודולוגיה המדרשית ותהא רחבה ככל שתהא. המתירנות ההרמנויטית של ימי הביניים, כפי שתוארה לעיל, פרצה את הגבולות הללו ורמסה את התמרורים שהוצבו בנתיבות

המדרש הקלאסי. את עמדתו השמרנית של סב"מ יש לראות בהקשר זה כריאקציה מתקנת וכבלם

³⁶⁸ ראה: שבע נתיבות התורה, הדרך השישית. וראה עוד: ספר מפתח החכמות, כת"י פרמה 141 א9; ספר אוצר עדן ננוז, כת"י אוקספורד 1580, 171א. על כל אלו ראה אידל, הרמנויטיקה עמ' 101-103.

³⁶⁹ יש להבחין בין רעיון הממדים האינסופיים של התורה, אותו יש להבין בהקשר התיאוסופי, לבין האינסופיות ההרמנויטית של דרכי הדרש בתורה, בה אנו דנים כאן. על ההבחנה הזו ראה עוד: אידל, פרד"ס עמ' 258 ושם הערה 33.

³⁷⁰ וראה עוד שם השוואה למקבילות נוצריות. ראה, למשל, לעיל עמ' 259 ועמ' 295-297.

³⁷¹ על ביטוי אחר למגמת האזיון בין הפריצה ההרמנויטית האנרכיסטית ובין המחוייבות למשמעות מוגדרת של הטקסט ראה: אידל, פרד"ס עמ' 259-263.

³⁷² דן, על הקדושה עמ' 115.

³⁷³ על ייג מידות שהתורה נדרשת בהן ראה: ספרא, ברייתא דר' ישמעאל א', וראה עוד, למשל: בבלי סנהדרין ס"ו ע"א; חולין ס"ג ע"א. על ריבוי המשמעות של הטקסט בעיני חז"ל (בעיקר בהקשר ההלכתי) ראה סיכומו של הלברטל בספרו מהפכות פרשניות, עמ' 197-203. וראה שם הפניותו למקורות הראשוניים ולמחקרים בנושא זה.

³⁷⁴ נושא זה עמד במרכז עניינם של חוקרי האגדה ותפס מקום מרכזי בחיבוריהם, החל מצונץ (הדרשות בישראל) ועד להיינמן (דרכי האגדה) ופרנקל (דרכי האגדה והמדרש).

המבקש

להשיב את החופש הדרשני לממדיו הלגיטימיים. האם תיקון זה משמעו שיבה אל העמדה ההרמנויטית המסורתית של חז"ל? התשובה לכך היא, כפי הנראה כאן, דו-משמעית. ככל שמדובר במתודולוגיה של מדרש הפסוקים – סב"מ פורץ אפיקים חדשים כשהוא מתיר את רצועת המחוייבות לקונטקסט המקראי, כפי שהראיתי לעיל³⁷⁵. אולם ככל שמדובר בלגיטימציה לעשות שימוש חופשי בטכניקה אותה הוא מציע בפנינו – סב"מ מייצג עמדה נוקשה המחוייבת ל"דרך אמת"³⁷⁶. את טיבה של דרך זו אין הוא מבהיר כלל ועיקר³⁷⁷, אך לא מן הנמנע שבכך הוא רומז לתודעת האוהב שמעיו ולבו ונפשו הולכים אחר האהובה הידועה והמוכרת ("דאשתמודעאן"), היינו אחר הסוד שאותו הוא כבר מכיר ויודע.

מעבר להיבטים המתודולוגיים, ולמרות הגישה התיאורטית הקרובה, ההבדל והפער בין אופיו של המדרש העתיק לדרשנותו של סב"מ באה לידי ביטוי בעיקר בכח היצירה המתגלה בחיבור הזוהרי. ליצירתיות זו על היבטיה השונים והייחודיים יוקדש הפרק הבא.

³⁷⁵ ראה לעיל עמ' 292-297.

³⁷⁶ עמדתו האמביוולנטית של בעל סב"מ בעניין זה באה לידי ביטוי גם בכך שבעוד כל אחת מן הגישות ההרמנויטיות שאותן הוא מציג משקפת גישה שאיננה פלוראליסטית, הרי שעצם הבאת שלוש הגישות זו בצד זו מבטאת מטא-פרשנות שיש בה מקום לדעות שונות. אני מודה לפרופ' משה הלברטל שהעמידני על ההיבט הזה.

המבקש

להשיב את החופש הדרשני לממדיו הלגיטימיים. האם תיקון זה משמעו שיבה אל העמדה ההרמנויטית המסורתית של חז"ל? התשובה לכך היא, כפי הנראה כאן, דו-משמעית. ככל שמדובר במתודולוגיה של מדרש הפסוקים – סב"מ פורץ אפיקים חדשים כשהוא מתיר את רצועת המחוייבות לקונטקסט המקראי, כפי שהראיתי לעיל³⁷⁵. אולם ככל שמדובר בלגיטימציה לעשות שימוש חופשי בטכניקה אותה הוא מציע בפנינו – סב"מ מייצג עמדה נוקשה המחוייבת ל"דרך אמת"³⁷⁶. את טיבה של דרך זו אין הוא מבהיר כלל ועיקר³⁷⁷, אך לא מן הנמנע שבכך הוא רומז לתודעת האוהב שמעיו ולבו ונפשו הולכים אחר האהובה הידועה והמוכרת ("דאשתמודעאן"), היינו אחר הסוד שאותו הוא כבר מכיר ויודע.

מעבר להיבטים המתודולוגיים, ולמרות הגישה התיאורטית הקרובה, ההבדל והפער בין אופיו של המדרש העתיק לדרשנותו של סב"מ באה לידי ביטוי בעיקר בכח היצירה המתגלה בחיבור הזהיר. ליצירתיות זו על היבטיה השונים והייחודיים יוקדש הפרק הבא.

³⁷⁵ ראה לעיל עמ' 292-297.

³⁷⁶ עמדתו האמביוולנטית של בעל סב"מ בעניין זה באה לידי ביטוי גם בכך שבעוד כל אחת מן הגישות ההרמנויטיות שאותן הוא מציג משקפת גישה שאיננה פלוראליסטית, הרי שעצם הבאת שלוש הגישות זו בצד זו מבטאת מטא-פרשנות שיש בה מקום לדעות שונות. אני מודה לפרופ' משה הלברטל שהעמידני על ההיבט הזה.

9. היצירה ורוח היצירה

את עיוננו בדרכי הדרשה בסב"מ לא נוכל לחתום מבלי לתת את הדעת גם לרוח הגדולה המפעמת בו והנופחת רוח-חיים בטכניקה הדרשנית ובאידיאולוגיה ההרמנויטית גם יחד – היא רוח היצירה. כידוע, קבלת הזוהר שונה באופייה מקבלתו השמרנית של הרמב"ן בתודעת החידוש שלה. בעוד הרמב"ן ראה בקבלה מסורת אזוטריה מגובשת שעליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע³⁷⁸, לא כן היתה דרכם של בעלי הזוהר, שהדגישו דווקא את הערך שבחידוש ונשאו עיניהם אל אותם "מלין חדתינ עתיקין" שבתורה. על חידושי התורה של רשב"י יודע הזוהר כי –

...מיומא דאתחרב בי מקדשא ובטלו קרבנין לית ליה לקודשא בריך הוא אלא אינון מלין דאורייתא ואורייתא דאתחדשא בפומיה³⁷⁹.

לכן גם אין הקב"ה מצוי אלא במקום שמחדשים בו חידושים:

...ודאי בחברותא דא קודשא בריך הוא יתחבר עלנא דהא מלין חדתינ דאורייתא יתחדתון הכא³⁸⁰.

אכן, גם בתורתם של מקובלים אחרים ניכרת תודעה מסוימת של חידוש³⁸¹, אולם לידי בשלות וחשיפה ספרותית עזה ונועזת באה תודעה זו רק בספר הזוהר.

ערך מוסף אחר של היצירה הזוהרית זיהה מט³⁸² בהשתוקקות ובגעגוע לחידוש³⁸³. בכך הוא העתיק את מרכז הכובד של היצירה מן המימד התכליתי שבעצם החידוש אל החוויה

³⁷⁷ על כך ראה ליבס, זוהר וארוס עמ' 87-88, וראה שם בעיקר על הפער בין המובן של המונח הזה בסב"מ לבין הופעותיו בפירושו של הרמב"ן על התורה.

³⁷⁸ על אופייה השמרני-אזוטרי של קבלת הרמב"ן ראה: אידל, רמב"ן, ובעיקר עמ' 550-562. וראה עוד את הפניותיו שם.

³⁷⁹ ח"יג ר"יב ע"א.

³⁸⁰ ח"יב קני"ג ע"א.

³⁸¹ על תודעת החידוש בכתבי רבי יעקב בר ששת ראה: שלום, ראשית הקבלה עמ' 100; מט, מלין חדתינ עמ' 194-195. וראה גם וולפסון, על דרך האמת עמ' 154-155 הערה 148 ובהפניות שם. את תודעת החידוש שבכתביו העבריים של רמדי"ל (ראה ליבס, זוהר וארוס עמ' 74) יש להבין, ככל הנראה, בזיקה לתופעה הזוהרית, ואילו זו שבתקוני זוהר ובכתבי רבי מנחם רקנאטי (ראה וולפסון שם) בודאי כבר מושפעת מן הזוהר עצמו.

³⁸² מט, שם עמ' 195.

³⁸³ על המושג "חידוש" בזוהר ראה עוד: תא-שמע, הגלגה שבנסתר עמ' 36-37.

האקסיסטנציאלית של החיפוש והיצירתיות, כשהיא עומדת לעצמה והולמת בעורקיה של היצירה הזוהרית כדופק החיים שלה. לאפיון חודר של רוח היצירה הזוהרית הקדיש ליבס את מאמרו "זוהר וארוס", ולדעתו ה"זוהר" עצמו הוא-הוא רוח היצירה הפועמת ברוחם של ה"משכילים" ומחיה אותה. ליבס רואה במילת המפתח הזו את הדחף היצירתי המשתקף בספר בצבעים אירוטיים עזים. יש בו מכח הבראה של האל היוצר, ומשום כך יש לו גם אחיזה ושליטה בבית-

גנזיון³⁸⁴.

אופייה החושפני והשקוף של הדרשה בסב"מ מחדד באופן מיוחד את החיוניות היצירתית שלו. חלק גדול מן הביטויים וההופעות הללו הוארו כבר למעלה בהקשרים שונים במהלך העבודה, וכאן אין לנו אלא לכנס ולארוג אותם - ואחרים עמם - ליריעה אחת, שתשקף את הקווים העזים והבהירים של היצירות ה"סבאית". כבר ליבס, במאמרו הנ"ל עמד על כך שלמעשה דרשותיו של הסבא נוצרות בעת אמירתן ואין בפיו מסכת בנויה ומכוונת מראש³⁸⁵. לדעתו גם החידות שהסבא חד אין פתרון בצידן מלכתחילה³⁸⁶. טיבה זה של היצירות בסב"מ עולה גם מניתוח מדוקדק של המסכת הדרשנית-רעיונית שלו. בכמה מקומות במהלך פרקיה הקודמים של העבודה עמדתי על כך שהסבא הולך וטווה את הרעיון עם התקדמות הדרשה, כשניסוחו ועיצובו הסופי שונה בתכלית, גם אם לא תמיד סותר ממש, את נקודת המוצא. כך, למשל, מוטיב התינוקות במתיבתא דלעילא מופיע פעמיים במהלך הדרשה, כאשר בפעם השנייה הוא עשיר ומפותח יותר³⁸⁷. גם דרשת האייתנים פושטת צורה ולובשת צורה בדרך המשקפת תהליך של התהוות והתגבשות³⁸⁸. כמו כן, וכפי שנוכחנו כבר, הדינמיקה היצירתית של סב"מ עשויה להשתקף גם מן ההתגוונות וההתפתחות הדינמית בלשונו ובסגנונו של הסבא, כמו שבא הדבר לידי ביטוי, למשל, בהתגלגלותו המושגית של המונח "גלגול" במהלך הדרשה עצמה³⁸⁹. ויתירה מזו, כשאנו עוקבים אחר דרך התמודדותו של הסבא עם שאלת מות התינוקות המסעירה את רוחו, נראה הוא כמגשש באפילה,

³⁸⁴ ראה ליבס, שם עמ' 70-80.

³⁸⁵ אכן, כפי שהראיתי בפרק א', למרות שהדרשה בפי הסבא אינה מתוכננת, הרי שהיצירה הספרותית היא בעלת מבנה ברור החושף את מגמותיה המרכזיות (וראה שם עמ' 28).

³⁸⁶ זוהר וארוס עמ' 89-94.

³⁸⁷ ראה לעיל פרק ג' עמ' 188-189.

³⁸⁸ כך, למשל, בחלקה הראשון של הדרשה (ק"ט ע"ב) משרטט הדרשן את תהליך ה"השכלה" (הנגזר מן הפסוק "משכיל לדוד") כקטור של האצלה מחגיגת ליסוד וממנו למלכות, כשלספירת יסוד אין בו אלא תפקיד ממצע. אך עם התקדמות הדרשה (ק"י ע"ב) הולך ותופס הסמל הספירתי הזה מקום מרכזי יותר ויותר, ולבסוף הוא נתפס כמימד הנעלם של התורה, שהיא כאן נקודת החשקה שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה. דוגמא נוספת לחזרתו של הסבא בתוך כדי הדרשה מצוייה בדף צ"ה ע"ב, בעיונו בשאלת זהותן של הנשמות העשוקות, כאשר בתחילה הוא מביא בשם "ספרי קדמאי" (ללא הסתייגות) שאלו הן נשמות חסידי אומות העולם, ולאחר מכן מתברר שאלו הן נשמות הרשעים שנעשקו בטרם ירידתן אל העולם הזה. באותו הקשר, כאשר מבקש הסבא לרדת לשורשי העושק הזה, הוא נועץ זאת בתחילה בהתגברות המיתית של כוחות הרע, אך בתוך כדי דיבור הוא חוזר ורואה בכך את תולדת מעשיהם הרעים של בני האדם, ולפי זה הכל תלוי "באילנא דדעת טוב ורע".

³⁸⁹ ראה לעיל עמ' 127-130.

כשכיווני הפתרון השונים שנבחנו אינם מקיימים ביניהם כל רצף קוהרנטי או לוגי.³⁹⁰ הרושם המתקבל הוא שאין כאן התפתחות סיסטמטית של דיון אלא דינמיקה של ניסוי וטעייה על-פי אינטואיציות מזדמנות.

בהקשרים אחרים במהלך הדרשה מגיע לעיתים הפער שבין נקודת המוצא לרעיון המוגמר לכדי סתירה של ממש. כך, למשל, במהלך הדיון על מעמד בית דוד קובע הסבא בתחילה ביחס לבועז ש"הוזה ביה שינויאי", ומייד בסמוך הוא מצהיר להיפך ש"לא הוזה שינויאי".³⁹¹ עצם החרטה והחזרה אינם צריכים להתמיה אותנו, שכן בהקשר אחר הסבא עצמו מכריז על כך בריש גלי, כשהוא מציע בשם "ספרא דחנוך" מעין נוסחה ליישוב תורת הנפש והגלגול, אך חוזר בו ומציע נוסחה אחרת משלו.³⁹² ליבס, במאמרו הנ"ל, הראה שכבר בשלב מוקדם יותר, בדרשת "גדלת מאד"³⁹³ מצדיק הדרשן באופן סמוי את החרטה ואת ההתחרטות, תוך שהוא מהפך בפסוקי ספר תהילים ומבקש להציג מתוכם את דוד המלך עצמו כמי שחזר בו בתוך כדי המזמור.³⁹⁴

המימד היצירתי בסב"מ בא לידי ביטוי גם באיכות האמנותית שלו. בדרשה ארוכה ומפותלת זו מעפילה הפואטיקה הזוהרית אל אחת הפסגות הזוהרות שלה – אל משל העלמה בהיכל, תוך שהיא מחברת ומשרשרת ושזזת אותה ביד אמן בתוך המסכת הרחבה של הדרשה. ההמחשה המטאפורית הססגונית,³⁹⁵ המעברים האסוציאטיביים עתירי המשמעות בין עניינים שונים שנראים לכאורה מנותקים ורחוקים זה מזה, כמו גם חידושי הלשוניים של הסבא ומשחקי הלשון שלו,³⁹⁶ שנשמכים מצד אחד על רבדי הלשון הקודמים ומאידך נושאים מטען סמנטי כה עשיר, מעידים על האוריינטציה היצירתית של בעל החיבור ועל היכולות המרשימות שלו. במהלך העיון בסיפור המסגרת עמדתי עוד על היצירתיות הניבעת מן האופן שבו מגבש הסבא את הרעיון הזוהרי מתוך החומרים המדרשיים הקדומים.³⁹⁷

³⁹⁰ על כיווני הפתרון השונים שנבחנו בסב"מ ביחס לבעייה זו ראה לעיל עמ' 162-170.
³⁹¹ בזוהרי-חמה עמד על הסתירה הזו, והסביר (ביחס לעמדתו הראשונה של הסבא): "כפי סבות ר' חייא ור' יוסי קאמר, ואח"כ גילה דעתו לקמן". הדברים הללו, כמובן, דחוקים ביותר.
³⁹² ק' ע"א.
³⁹³ צ"ח ע"א-ע"ב.

³⁹⁴ ליבס, זוהר וארוס עמ' 93-94.
³⁹⁵ ההמחשה המטאפורית באה לידי ביטוי מרשים במשל העלמה בהיכל, אך גם במקומות אחרים, כמו למשל בדרך שבה הוא מנהל את הקרב עם הפסוק (לעיל עמ' 99).
³⁹⁶ על כל זה ראה לעיל עמ' 210-214.
³⁹⁷ ראה, למשל, לעיל עמ' 67-83 על דמותו של הסבא שבה שזורים מוטיבים תלמודיים השאובים מדמויותיהם של הסבא האנונימי, הטייעא המופלא ואליהו הנביא. כמו-כן ראה לעיל עמ' 192-194 על האופן שבו "מחיה" הסבא את הרעיון התלמודי של הזדווגות הנחש באשה.

הזוהר, כידוע, מתאפיין לא רק ברוח היצירתית המצויה בתשתיתו ומניעה אותו, אלא גם במודעות הגבוהה לאופי היצירתי של דרשותיו. המבע הרפלקסיבי בא לידי ביטוי גם בסב"מ, ועדות לכך היא עצם הזדקקותו של הסבא לפרובלמטיקה של החרטה וההתחרטות הדרשנית כנ"ל. גם העיסוק האינטנסיבי בשאלות ההרמנויטיות, כפי שהראיתי באריכות בחלקים הקודמים של פרק זה, מלמד על תודעה רפלקסיבית עמוקה של הפעילות הדרשנית. ובכלל, מעבר לתודעת היצירה של הסבא גיבור היצירה, עצם העמדת חיבור מן הסוג הזה שיש בו חדירה פולשנית אל לבו, מסתרו וחויותיו האינטימיות ביותר של הדרשן המסיטיקאי אינה יכולה לבוא אלא מתוך עולם רוחני שיש בו מודעות עמוקה - לתהליכים נפשיים מצד אחד, ולטיבו המורכב, המיוסר והנועז של ההליך הדרשני, מצד שני.

מכאן נוכל לעמוד גם על ייחודה של תודעת היצירה ה"סבאית". הדרמה המתחוללת לעיני הקורא יש בה הרבה מעבר להארה רפלקסיבית הכובשת את ה"תודעה" ברמה הקוגניטיבית. בעל היצירה מבקש להביע באמצעות דמותו של הסבא את הזעזוע האמוציונלי העמוק שתודעה זו מחוללת בקרבו.³⁹⁸ אמת, הזוהר בכלל ורשב"י בפרט, לעולם לא יצניעו את יראת הגילוי והדרשה או את חדות היצירה, אך דומה שביטוי כה מלא וחי של יראה, חלחלה, שבר וחרטה מחד, ונחישות, תעוזה להט וארוס מצד שני איננו מטבע עובר לסוחר אפילו בספרות הזוהרית על חטיבותיה השונות והמגוונות.³⁹⁹ המעברים הקיצוניים מקוטב זה למשנהו מחוללים ברוחו של הסבא סערת רגשות עזה, ובכמה מנקודות השפל הללו – כאשר הסבא מתאבק ברגליו לפני השער, או כשהוא מתחלחל אל מול אימי תהומות הים – מערערת התודעה העצמית את תחושת הבטחון הקיומי של היוצר מן היסוד, עד שנראה כי היצירות המודעת לעצמה עלולה לאבד את עצמה לדעת.

ואולם דווקא כאן, בעיצומו של הסער האמוציונלי המאיים עליו, בנקודה משברית כמעט עד חדל, מטפס הסבא אל פאזה גבוהה עוד יותר של תודעה רפלקסיבית:

סבא סבא הא אמינא דעאלת בימא רבא בלא חבלין ובלא דגלא מה תעביד, אי תימא דתסלק לעילא לא תיכול, אי תימא דתיחות לתתא הא עמקא דתהומא רבא מה תעביד, אי סבא אי סבא לא אית לך לאהדרא לאחורא, בעדנן אלן לא הוית ולא אתרגילת לאתחלשא

³⁹⁸ על בכיים של החברים בשיאו של המפגש, כביטוי להיפעלות רגשית קיצונית מתוך חוויית הדבקות והיצירה ראה לעיל עמ' 112-117.

בתוקף דהא ידעת דבר נש אחרא בכל דרא דא לא עאל בארבע בעמיקא דא דאנת תמן,
 בריה דיוחאי ידע לאסתמרא ארחוי ואי עאל בימא עמיקא אשגח בקדמיתא היך יעבר
 בזמנא חדא וישוטט בימא עד לא ייעול ואנת סבא לא אשגח בקדמיתא⁴⁰⁰.

כאן אנו מגלים שהיוצר ה"סבאי" לא רק מודע לכח היצירה ולטיבה של הדרשנות. הוא אף מודע לחווייה שפוקדת אותו ויודע לאפיין אותה בתובנה מפוכחת להפליא, על רקע ובהשוואה למסע הדרשנות היצירתית שאותה הוא מייחס לרשב"י.

ומהו באמת ההבדל בין מסעו של הסבא לזה של רשב"י, ובמה, אם-כן, נופל הוא מרשב"י? כאן, שוב מצפה לנו הפתעה. כי אם עד כה דומה היה שבדמותו של הסבא עצמו מבקש בעל סב"מ לגלם באופן טיפולוגי את דמותו של המיסטיקאי הזוהרי בעל התודעה העצמית המפוכחת ביותר - עד מוות, בא כאן הנחתום ומעיד על עיסתו בכנות מרשימה. בעיניו, מסע ההרפתקאות אליו הוא יצא רצוף סכנות ונפילות לא מפני המודעות העצמית אלא דווקא מפני שהוא לא היה מודע דיו לתוואי המסע בטרם צאתו אליו. בניגוד לרשב"י ששם את לבו מראש ויודע "היך יעבר בזמנא חדא וישוטט בימא עד לא ייעול", מסעו הספונטני של הסבא מהלך על שפת התהום מפני שתודעתו לוקה בחסר, לפחות ביחס למיסטיקאי האולטימטיבי - "טינרא דעלמא" - הוא רשב"י. בעיניו של בעל סב"מ, אין די בה בתודעה סימולטנית בשעת-אמת, אם לא קודמת לה תודעה שמראש. באופן פרדוקסאלי אופייני, תודעתו הגבוהה של הסבא מביאה אותו להכיר במגבלותיה-היא, מפני שאין בכוחה להעפיל אל מרומי התודעה הרשב"יית, היא התודעה המכוננת של המסע הדרשני האידיאלי.

הפער שבין דמותו של הסבא לזו של רשב"י מתגלה גם מכיוון אחר, כשאנו בוחנים את מקומו ותפקידו של כל אחד מהם בסביבתו היוצרת. מדבריו של הסבא אל זוג החברים בסיומה של הפגישה, עת הוא מתוודע אליהם כרב ייבא סבא, מתברר שפגיעתו בהם לא היתה מקרית כלל וכלל. נהפוך הוא, הסבא נקרה בדרכם בדמותו המוזרה ובחידותיו במכוון ובמטרה ברורה ומוגדרת - "ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אליך". כבר לעיל הראיתי והרחבתי

³⁹⁹ בעיני זה הרחבתי בפרק על סיפור המסגרת, ובעיקר בעמ' 85-102.

⁴⁰⁰ קי"ע"ב.

בכך, שאותם דברים שבא הסבא לעורר אינם אלא דברי התורה, שעתה ורק עתה, בטרם פרידתו מהם, הם מתעוררים לנבוע מפייהם של החברים:

קמו אינון כמאן דאתער משינתיה ואשתטחו קמיה ולא הוו יכלין למללא, לבתר שעתא בכו,

פתח רבי חייא ואמר שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך וגו'...⁴⁰¹.

המוטיבציה הזו של המסע מתגלה, למעשה, עוד בטרם צאתו אליו, באותה אכזבה עמוקה שהוא מביע על שלא שמע מהם דברי תורה כפי שציפה⁴⁰². והנה, גם עניינה של דרשת החותם איננו מקרי כאן. מצד אחד, אין ספק כי הדברים הללו אודות "חותם הלב" צומחים מתוך חוויית הפרידה, אך מאידך אין להתעלם גם מן החוט המקשר אותם אל חתימת דבריו האחרונים של הסבא בעניין ה"גושפנקא" הוא-הוא החותם. כאשר רבי חייא פותח, אם-כן, בפסוק "שימני כחותם על לבך" הוא ממשיך את דרשת הסבא ובכך הוא יוצר מימד של רצף. זוג החברים מרימים למעשה את הכפפה שהטיל לעברם אותו סבא-מעורר, ומכוחו הם ממשיכים ומחיים את זרימת הדרשה שנקטעה על-ידו באחת. נמצא שסיפורנו בא לא בלבד להמחיש את הרוח היצירתית או את תודעת היצירה, אלא גם לבחון את דרכי ההתעוררות ליצירה. מיותר לציין שאופייה הפרובוקטיבי של דמות הסבא בא לידי ביטוי רחב ובהיר במעטפת החיצונית של העלילה - בחידתיות הפרובוקטיבית של הדמות הפלאית, ובעיקר בחידות הטורדניות שבפיה, המצערות בתחילה את רוחו של רבי יוסי, ולאחר מכן מתיקות אליהן את רוחם של החברים.

האסרטיביות המאפיינת את דמותו של הסבא דידן רחוקה מדרכו של רשב"י, לפחות זה של החטיבה האפית, וגם איננה מזכירה כלל את האווירה בקרב החבורה שלו. מה מעורר את יצירתם-דרשתם של החברים בחבורתו הקרובה של רשב"י? על כך מעידים הם עצמם:

...דכד אנן קיימין קמי דר' שמעון מבויעין דלבא פתיחין לכל עיבר וכלא מתגליא, וכד

אתפרשנא מניה לא ידענא מדי וכל מבויעין סתימין⁴⁰³.

⁴⁰¹ קייד ע"א.

⁴⁰² צ"ה ע"א: "והאי יומא חשיבנא דאשמע מלין חדתינ באורייתא ולא שמענא מדי". על מוטיב ההדדיות בסיפורי ר"ח ור"י בכלל ובסב"מ בפרט, ועל המבע היצירתי שהוא משקף ראה לעיל עמ' 121.

כאן אין צורך בפרובוקציה הדיסקורסיבית משום שעצם נוכחותו של רשב"י פותחת את המבועים ומשיבה בהם את הרוח. העמידה לפני רשב"י ("קמי ר' שמעון") רוויה במתח מיסטי שמוצא את פורקנו באפיק היצירתי. ולא רק בני החבורה העומדים לפניו, ולא רק לפניו ממש - למעשה כל מי ששפר חלקו לחלוק חיים בדורו של רשב"י הרי כבר זכה בכך לרוח יתירה. יש בדור הזה מה שלא היה עוד מעולם ואפילו בימיו של שלמה המלך, החכם מכל אדם⁴⁰⁴, ובו ורק בו עשויים להתגלות רזים עליונים:

דרא דרשב"י שארי בגויה כלהו זכאין חסידין כלהו דחלי חטאה נינהו, שכינתא שרייא בינייהו, מה דלית כן בדריין אחרנין, בגיני כך מלין אינון מתפרשאן ולא אתטמראן, בדריין אחרנין לאו הכי ומלין דרזי עלאה לא יכלין לגלאה ואינון דידעי מסתפו⁴⁰⁵.

מתוך כך באה לידי ביטוי בזהר תחושת הבהילות למיצוי ההזדמנות הבלתי חוזרת בדור הזה, והחרדה מפני העתיד להיות לאחר שהיא תפוג:

...אבל תוהנא על חכימי דרא היך שבקין אפילו רגאא חדא למיקם קמי דר"ש למלעי באורייתא בעוד דרבי שמעון קאים בעלמא אבל בדרא דא לא יתנשי חכמתא מעלמא, ווי לדרא כד יסתלק איהו וחכימין יתמעטון וחכמתא יתנשי מעלמא⁴⁰⁶.

האפוס הזוהרי מתאר את החברים כשהם מטיילים בדרך ומתעוררים לחדש חידושי-תורה מתוך תחושה עמוקה של השראת שכינה – "שכינתא גבן". וכשהם פוגעים בזקנים, נוודים או ילדים שמתגלים לעיניהם כחכמים גדולים הפותחים בפניהם סודות תורה, הם מזהים בתופעה זו את רוחו של רשב"י השורה על בני דורו:

קם רבי אבא ושווי ידוי ברישיה וברכיה אמר ודאי חשיבנא דחכמתא לא אשתכת בר באינון זכאי דזכו בה, השתא חמינא דאפילו ינוקי בדרא דרבי שמעון זכו לחכמתא עלאה, זכאה אנת רבי שמעון, ווי לדרא דאנת תסתלק מניה⁴⁰⁷.

⁴⁰³ ח"ב פי"ז ע"ב.

⁴⁰⁴ ראה למשל ח"ב קמ"ט ע"א.

⁴⁰⁵ ח"ג ע"ט ע"א.

על הכל פורש רשב"י את מוטת כנפיו – על מקומות נידחים⁴⁰⁸, על הציפורים, על תחתונים ועל עליונים⁴⁰⁹. בכל המקומות הללו שורה השכינה בדור זה וסודות התורה מתעוררים להתגלות. כדי לתאר את האופן שבו הוא מאציל מרוחו על בני דורו ללא אומר וללא דברים, עושה הזוהר שימוש בדימוי הידוע של הדלקת הנר מנר אחר⁴¹⁰, ולעיתים בדימוי האור (בעיקר אור הפנים)⁴¹¹. על-פי האמור לא ייפלא שגם ימות המשיח בעיני הזוהר, כפי שהם באים לידי ביטוי בקטע המפורסם שבאדרא-רבא, הם ימים של השראה עליונה ושל התגלות אינטואיטיבית:

קם ר' יוסי ואמר, ביומוי דמלכא משיחא לא יימרון חד לחד אליף לי חכמתא דכתיב ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כלם ידעו אותי למקטנס ועד גדולם, ובההוא זמנא יתער עתיק יומין רוחא דנפיק ממוחא סתימאה דכלא, וכד ישלף דא, כל רוחין דלתתא יתעורון עמיה... וביומי דמלכא משיחא לא יצטרכון למילף חד לחד דהא רוחא דלהון דכליל מכל רוחין ידיע כלא, חכמה ובינה עצה וגבורה (רוח) דעת ויראת יי"⁴¹².

לפרובוקציה ה"סבאית" של סב"מ אין מקום בסיטואציה מיסטית כזו. על רקע הדברים הללו, נראה שהזדקקותו של בעל סב"מ לאלמנט הדיסקורסיבי על מנת לעורר את החברים לחידוש וליצירה משקפת גישה שונה ורוח אחרת. בהנחה (אותה איששתי לרוב במהלך העבודה) שסב"מ מייצג רובד מאוחר יותר ביחס לחטיבה המרכזית של הזוהר, ניתן לזהות כאן נטייה לקונקרטיזציה של אותה השראה עליונה, שבעיני הזוהר בחטיבה המרכזית אולי לא יכולה להיות נפרטת לפרוטות סמנטיות. אם אכן כך הוא, הרי שאת ההתפתחות הזו בגישה אל מקורותיה המיסטיים של הדרשה והחידוש הזוהריים יש לייחס לירידה ולנסיגה מן הרוח הזוהרית הקלאסית.

⁴⁰⁶ שם. וראה עוד: ח"א צ"ב ע"ב; ח"ב פ"ו ע"ב; פ"ז ע"א; ח"ג ק"י ע"ב רל"ו ע"א; רפ"ז ע"א. במקביל, לאחר מות (הספרותי) של רשב"י מובעת בזוהר תחושה של אובדן והחמצה, ראה למשל ח"א רי"ז ע"א.

⁴⁰⁷ ח"א צ"ב ע"ב. על תינוקות בדורו של רשב"י ראה גם, למשל, ח"ג קע"א ע"א.

⁴⁰⁸ ח"ב קנ"ו ע"א: "זכאה דרא דרבי שמעון דאפילו בני טוריא חכמתא אשתכחת תמן..."

⁴⁰⁹ ח"ג כ"ב ע"ב: "...דהא ביומוי דר"ש אפילו צפרי שמייא מרחשן חכמתא, דהא מלוי אשתמודען לעילא ותתא".

⁴¹⁰ ח"ב פ"ו ע"ב: "אמר ר' חזקיה, היינו דכתיב ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים, כבוצינא דא דנהרין מניה כמה בוצינן והוא בקיומיה שכיח, כך ר' שמעון בן יוחאי מארי דבוצינן הוא נהיר לכלא ונהורא לא אעדי מניה ואשתכח בקיומיה". מקורו המדרשי של דימוי ההאצלה להדלקת נר מנר מצוי בבמדבר-רבה י"ג וכ"א, וראה עוד זוהר ח"ב ק"צ ע"א. ככלל יש לומר שהכינוי "בוצינא" ביחס לרשב"י הוא מן השגורים בזוהר. נראה שכאן הוא מבקש להדגיש באופן מיוחד ו"לגייס" את הדימוי הזה לשם גיבוי רעיון ההאצלה, ולכן הוא מכנה אותו "מארי דבוצינן".

⁴¹¹ ראה, למשל, ח"ב ק"צ ע"א: "...א"ל ודאי מלה קדישא דא מנהירו דבוצינא קדישא אתנהיר".

⁴¹² ח"ג ק"ל ע"ב. על המשמעות המשיחית של התגלות התורה בימיו של רשב"י והיחס בינם ובין ימות-המשיח ראה בהרחבה גדולה במאמרו של ליבס, המשיח.

לסיכום, כשאנו בוחנים את ביטויי היצירה והיצירתיות בסב"מ אנו מוצאים שהאיכות היצירתית הפואטית והדרשנית כאן איננה נופלת, ובנקודות מסוימות אף עולה על זו שבחטיבותיו האחרות של הזוהר. יתירה מזו, תודעת היצירה כאן חודרת ונוקבת עד השיתין - הסבא מודע לנחיתות תודעתו וגם מזהה את טיבה של הנחיתות הזו בהשוואה לתודעת היוצר והמחדש של רשב"י. מצד שני, התפקיד שממלא הסבא בהיותו מעורר את החברים ליצירה, כפי שנחשף הדבר לקראת סיומו של הסיפור, חושף כאן ראשיתו של ניוון ברוח הזוהרית הקלאסית, כאשר התפיסה המיסטית הטהורה של ההתעוררות ליצירה בזוהר מתגלגלת כאן לתפיסה מיסטית-דידקטית.

ו. סיכום

מבדיקת כתבי היד והדפוסים של "סבא דמשפטים" עלה בידינו כי יש לראות בו יחידה ספרותית העומדת בפני עצמה ומובחנת מן החטיבה המרכזית של הזוהר¹. מסקנה זו משתקפת היטב גם מסגנונו הספרותי, מאופי דרשותיו ומן האוריינטציה הרוחנית והטמפרמנט הדתי שלו. ניתוח ספרותי אינטרטקסטואלי מאשר את התפיסה האחדותית של היצירה², גם אם לא מן הנמנע כי המחבר שילב בה במודע ובמושכל חומרי גלם קדומים. כך ניתן להצביע על מבנה ותוואי של התפתחות ועל נטיות אומנותיות בעיצובה החיצוני-הכולל. במהלך חלקה הראשון של העבודה הצבעתי על נטייתה של היצירה למבנה כיאסטי, המחזיר את סופה אל תחילתה בעניינו ובשימושי הלשוניים (ע.ש.ק). המבנה המעוצב והמגובש משקף שתי מגמות תימטיות מקבילות בתוואי התפתחותה של הדרשה – התיאולוגית וההרמנויטיות, ושתייהן עוברות כחוט השני על פני היצירה כולה. לעיתים נראים שני הצירים הללו מקבילים ממש ומנותקים זה מזה, אך בכמה נקודות הרוות-משמעות הם נחתכים, ואף, במידה מסויימת, מתלכדים³. בהקשר זה חשוב להדגיש את הפער שבין רוחו הסוערת והספונטנית של הסבא ובין אופייה המובנה והמחושב של היצירה עצמה⁴.

עיונו התיאולוגי של הסבא מתמקד בשאלת העושה. את רוחו טורד חוסר הצדק שבסבל האנושי הלא מובן והלא מוסבר. עיקר עניינו הוא בשאלת מות התינוקות, אך מכאן הוא מרחיב את הפרספקטיבה ומעלה את שאלות החיים במלוא חומרתן וחריפותן – העושה בטיקלא והעושה שעל-ידי לילית, העוול שיש לדעתו בעיקרון הגמול המקראי "פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים, על שילשים ועל רבעים", אשמתו של הנואף את אשת רעהו ומוליד ממנה בן עשוק והעושה שנגרם לממזרים שלא באשמתם. לא נחה דעתו של הסבא עד שהוא רב אף את ריבו של עשו על העושה הפרה-אקסיסטנציאלי שנגרם לו בקביעת זהותו כסטרא-אתרא. אלא שבכל אשר פונה הסבא וכל המענות התאודיציאניות שהוא מעלה אינן מניחות את רוחו, ועל-כן הוא חותם את מסעו זה בזעקה חדה ופולחת, שאולי פתרון אין בה אך היא מביאה לידי ביטוי חד ובוטח את המתח הבלתי

¹ ראה לעיל עמ' 22-11.

² להוציא, כמובן, אותם קטעים שאינם שייכים כלל לסב"מ המקורי והשתרבבו אליו לאחר שלב העריכה, כפי שהסקתי לעיל בפרק א' עמ' 22-13.

³ על כל זה ראה לעיל פרק א' עמ' 26-49.

⁴ בניגוד לסבא, בעל היצירה יודע מראש לאן הוא חותר ומהי מגמתו. מן הבחינה הזו נראה שהוא מזדהה דווקא עם דרכו של רשב"י שיוזע "היך יעבר בזמנא חדא וישוטט בימא עד לא ייעול"

פתור שבין הפרספקטיבה התיאולוגית-מיסטית ביחס לשאלות היסוד של החיים ובין המבע ההומאני המיוסר שלהן.⁵

המסה ההרמנויטית שבדרשת הסבא משקפת את עמדותיו בשאלות היסוד של תורת הפרשנות, כמו המתודולוגיה הדרשנית, הפלוראליזם הפרשני, מעמדו של הפשט, מקומה של היצירתיות בהליך הפרשני ועוד, כשבחלק מן הנושאים הללו ניתן לזהות את עמדתו עם גישות בנות הזמן והמקום, ובחלקן האחר אין ספק שמדובר בעמדות מקוריות ולעיתים אף מפתיעות. במוקד המסה הזו עומדת דרשת "מלין סתימין באורייתא" המשרטטת בשלש תמונות עתירות-דימויים שלושה מודלים של התייחסות אקסיסטנציאלית אל התורה ואל פרשנותה. הראשונה שבהן היא דרשת החכמים המלאים עיניים, המביאה לידי ביטוי תפיסה הרמנויטית אקטיבית שיש בה תשוקה יצרית עזה לכבוש בעיני ההכרה ולפלוש אל מעבר למעטה החיצוני של התורה על-מנת להשיג את הרזים שחבויים בה, או לפחות לקלוט אותם קליטה אינטואיטיבית, יחד עם מודעות מפוכחת למגבלות הכוח, הכשרון וחדות-העין האנושיים הזקוקים לחסד ההתגלות של התורה מעצמה. המודל השני שמציע ומציג בעל סב"מ מיוצג על-ידי משל העלמה בהיכל ולפיו הדרשנות מונעת על-ידי אהבה יוקדת לאמיתות הידועות והמוכרות זה מכבר. ההליך הפרשני, לפי זה איננו אתגר אינטלקטואלי או התנסות מיסטית אלא חוויה אקסיסטנציאלית של התמזגות חושנית עם התורה שוב ושוב בדרכים שונות, על-מנת לגלות בה את אותן פנים ישנות ועתיקות – מחדש. הגישה השלישית, המובעת בדרשת הפתי, עומדת על העוצמה הפרובוקטיבית שבתורה, על הכח שיש בה לעורר ישנים ולפקוח עיני עיוורים עד שיתעורר גם הפתי ויראה ויכיר וידע את התורה בעצמה "אנפין באנפין". ביחס לשתי הגישות הקודמות, וגם לעומת תפיסות אחרות בנות הזמן, משתקפת כאן עמדה נפשית אופטימית, שיש בה תוחלת להתאחדות והתמזגות עם התורה גם בהעדר כל התעוררות ומוטיבציה דרשנית מלתתא.⁶

במהלך פרקיה השונים של העבודה נחשפה הזיקה ההדוקה שבין גוף הדרשה לסיפור המסגרת. שוב מתברר⁷ כי בין שני הרכיבים הספרותיים הללו לא ניתן לנתק, בראש ובראשונה מפני שדמותו החיה של הדובר על יצירו ופחדיו, השגיו וחדלוננו הם חלק בלתי נפרד מן המבע של הדרשה.

⁵ על ההיבט הזה שבדרשת הסבא ראה לעיל עמ' 169-171.

⁶ על כל זה ראה לעיל עמ' 291-232.

⁷ על הזיקה בין סיפור המסגרת לתוכן הדרשות ראה לעיל עמ' 105-107 ועמ' 282-285.

כשיוצא הסבא לדון בתורת הגלגול הוא מוצא את עצמו שט ומתגלגל בין "גלגלי ימא"⁸, וכשמתחלפת רוחו והוא מסתער בשצף-קצף לתבוע את עלבונם של העשוקים משתנה גם המטאפורה, ומכאן ואילך הוא לובש מדי קרב ונאבק באויביו המרים⁹. הקרב מתלהט תמיד כאשר העיון הדרשני מוצא עצמו במצור, ובאופן שיטתי ועקבי יריבו של הסבא הם לא אחרים מאשר מושאי העיון שלו. כשהוא מבקש לרדת לעומק העניין של "ריב ההרים" אנו מוצאים אותו מתעצם אל מול ההרים, וכשהפסוק אודות שלמה מאיים על מהלך הדרשה הוא מתכתש עם שלמה וחילותיו. התחבטויותיו בענייני הסט"א הם נסיונות לסיכול התגרויותיו של הנחש. התייגותו לליבון עניינו של גלגול הנשמות משתקפת במאבקו מול גלי הים, ובמובן מעט שונה - כשהוא מבקש לפצח את מעטה הפסוק על מנת למצוא בו את התורה החבויה - הוא מתנצח עם ה"קרא"¹⁰. אולם באופן עמוק יותר מצאנו כי התימות ההרמנויטיות עצמן משתקפות בסיפור המסגרת. ההרמנויטיקה האקטיבית באה לידי ביטוי בחידות שבתחילת החיבור ובחידת-החידות - היא זהותו הנסתרת של הסבא האלמוני¹¹. ההיבט הפרובוקטיבי של התורה משתקף בדמותו המעוררת של הסבא ובעצם העובדה שעל-פי עדותו הוא, הוא בא אליהם על-מנת "לאתערא מלין אלין". ואילו אהבת הדרשן אל התורה-העלמה-האהובה שבהיכלה מטביעה את חותמה על היחס הנרקם בין הסבא לזוג החברים שנקראים מעתה בפיו "רחימין דילי". יתר על כן, פנייתו המעוררת של הסבא אל החברים בלשון זו חושפת גם את זהותו המסומנת של הסבא, ומגרנו דוברת התורה בעצמה, שעמה הוא הגיע בלהט הדרשה להתאחדות טוטאלית. היא האוהבת את אוהביה, היא היגעה והיא שבאה לעורר אותם לראותה "אנפין באנפין". ולבסוף - היא גם חקוקה בלבם של החברים בסיומו של המפגש - "...דדיוקנא דילך חקוק בלבן" (ק"ד ע"א)¹². נמצינו למדים שהסיפור שבו מתלבשת(!)¹³ הדרשה מביא לידי ביטוי את אותם היגדים הרמנויטיים עצמם - במדיום שונה ובאמצעות סוגה ספרותית אחרת. סיפור המסגרת הוא, למעשה, ההיטל האפי של ההבעה המדרשית.

⁸ ראה לעיל עמ' 91-92.

⁹ ראה לעיל עמ' 94.

¹⁰ ראה לעיל עמ' 99-100.

¹¹ ראה לעיל עמ' 105-106.

¹² ראה לעיל עמ' 283-285.

¹³ על דרך המשל בדרשת "מלין סתימין באורייתא" ניתן אולי לומר שסיפור המסגרת הוא המסך או הפרגוד, שמצד אחד מסתיר את התוך-התוכן, ומצד שני משקף אותו בעמימות פרובוקטיבית.

אופיו הזוהרי של סב"מ וזיקתו אל חטיבותיו השונות של הספר אינם מוטלים בספק כלל. השפה היא שפה זוהרית בעיקרה, וכך גם הסגנון.¹⁴ המוטיבים המרכזיים של סיפור המסגרת מוכרים מן החטיבה המרכזית של הזוהר, וכך גם התבנית הכללית של הסיפור, גם אם גיבושו ועיצובו מלאים ועשירים כאן יותר.¹⁵ גם עולם הערכים והרעיונות הבאים בו לידי ביטוי משקפים בעליל את בית הגידול הזוהרי.¹⁶ בתוך הספרות הזוהרית ניכרת זיקה מיוחדת של סב"מ אל מדרש הנעלם¹⁷ ואל הקדמת הזוהר¹⁸ ובאופן קלוש גם לסיפור הינוקא¹⁹. בתוך החטיבה האפית יש לציין גם את הקשר (שכבר נרמז לעיל) בין סיפורנו למסורת סיפורי רבי יוסי ורבי חייא. ולמרות כל זאת, כמעט בכל נושא ומכל היבט ניתן להצביע על הייחודיות הסבאית או על גלגולו של הרעיון הקדום בלבוש חדש הטעון משמעות יתרה. בתורת-הנפש, למשל, מוטיב הנשמה המלובשת בנשמה אחרת (כאן בנשמת הגר), כמו גם התבנית הקונצנטרית של נפש-רוח-נשמה המלובשים זה בזה אינם מוכרים ממקור קדום לו.²⁰ גם יחסו האמפתי של סב"מ אל הרע הוא חריג ויוצא-דופן בנוף הזוהרי ובמסורת המחשבה היהודית בכלל.²¹ הרעיון העתיק של גלגול הנשמות שנדון לרוב בחטיבה המרכזית של הזוהר מגיע כאן לידי ביטוי בשל, מפורט וחושפני ביותר. יתירה מזו, גם מן הבחינה הלשונית נושאת תורת הגלגול כאן חידוש, שכן לראשונה נעשה כאן שימוש במונח "גלגול" במובן הידוע של התחלפות והתחדשות הנשמות בעולם מגוף לגוף, וכך גם הביטויים שנגזרים ממנו: "תב בגלגולא", "אתהדרו בגלגולא", "אתיין בגלגולא" וכדומה. אך מעל לכל, ייחודיותה של דרשת הגלגול כאן נעוצה במגמתה הרטורית, לאמור, בחתירתה אל המשמעות האתית של הגלגול ואל יסודות הצדק שעליהם הוא בנוי. הסבא, בתעוזה מרשימה, מביא תורה זו בכור הביקורת הכוללת של עקרונות תורת הגמול באופן יסודי ובלתי מתפשר, ובדרך העיון הספקולטיבי הוא מלבן, מצרף ומגבש את המנגנון של הגלגול לפרטי פרטי.²²

בחיבור שלפנינו ניכרות גם השפעות ותגובות למגמות הרוחניות והאידיאיות שמחוץ לסביבה הזוהרית. במהלך העבודה הודגש לא אחת יחסו המורכב כלפיהן, כשמצד אחד הוא "קונה" מהן תפיסות-יסוד, ומאידך הוא מסתייג ומעמיד כנגדן עמדה אחרת. בהקשרים הרמנויטיים, למשל, בולטת ההשפעה של עולם התפיסות והדימויים המיימוניים. עצם תפיסת התורה כמהות פנימית

¹⁴ ראה לעיל עמ' 210-218.

¹⁵ ראה לעיל עמ' 118-126.

¹⁶ וראה לעיל בפרק ד' בעניינים השונים הנידונים שם.

¹⁷ ראה לעיל עמ' 247-248 ועמ' 250-251.

¹⁸ ראה לעיל עמ' 77-78 ועמ' 100-101. וראה עוד, למשל, עמ' 210 הערה 423.

¹⁹ ראה לעיל עמ' 77-78.

²⁰ ראה לעיל עמ' 155-157.

²¹ ראה לעיל עמ' 171-181.

החבוייה מאחורי החזות החיצונית מזכירה את דימוי של הרמב"ם את התורה כ"תפוחי זהב במשכיות כסף"²³. כמו כן, כרמב"ם גם הוא מדמה את הבנת התורה לקליטה הבזקית של תמונה, אך בניגוד למורה מכיר הוא ביכולת האנושית להנציח ולנכס את מראה העלמה שנגלתה לרגע²⁴. בעיקר ניכרת ההשפעה המיימונית מתוך הזיקה שבין משל המלך בהיכלו למשל העלמה בהיכל, כשבהקשר זה יש לציין גם את משל המלך במלבושיו של ר"י ג'קטילה²⁵. מאידך, הדמיון והזיקה שבין שלושת המשלים הללו חידדו דווקא את ההיבט הייחודי שבמשל העלמה. מן הסביבה הקבלית יש לציין את הקירבה שבין תפיסתו ההרמנויטית של סב"מ למה שבא לידי ביטוי באיגרת המיוחסת לרמב"ן²⁶, ובעיקר את גישתו האמביוולנטית למשנתו ההרמנויטית של ר"א אבולעפיה. מצד אחד ההתלכדות של אישיות הסבא עם התורה בשיאה של הדרשה מזכירה מאד את ההתאחדות המיסטית עם התורה מבית מדרשה של הקבלה הנבואית, וכך גם הטכניקה הדרשנית של סב"מ המתעלמת במודע מן הקונטקסט ומגלה בכך נטיות מסויימות (אם כי מסוייגות) אל הגישה הכמו-דקסטרקציוניסטית של אבולעפיה, בה הטקסט מפורק לחלוטין ממובנו הסמנטי²⁷. מאידך, בדבריו אודות ההבדל בין פרשנות לפתרון חלומות נשמעת היטב הנימה האירונית כלפי כל מגמה פלוראליסטית חסרת עכבות, מעין זו שמתאפיינת בה תורת הפרשנות של אבולעפיה²⁸.

כשאנו באים לסכם את הכלל העולה מפרקי העבודה ביחס למקומו של סב"מ על הציר הכרונולוגי של היצירה הזוהרית, מסקנתנו, על סמך מכלול הסממנים הרעיוניים, הספרותיים והלשוניים, תהא שמדובר בשכבה ספרותית מאוחרת לחטיבה המרכזית של הזוהר. יחידות-המשנה הספרותיות מלאות ומגובשות כאן יותר²⁹, ובגלגולם של מיתוסים ומוטיבים ניכרות השפעות אידיאולוגיות ורוחניות מאוחרות³⁰. מן האופן הסתום שבו משתמש הסבא במינוח זוהרי לא שגור מבלי שהוא מספק לו ביאור מתבקש³¹, נראה כי הוא חי בסביבה זוהרית בשלה ובוגרת שהתשתית המושגית כבר מוכרת לה. יתר על-כן, על-פי אופיו הספרותי ותכניו הרעיוניים של החיבור ניתן לקבוע שסב"מ משקף שלב מעבר בין החטיבה המרכזית של הזוהר לשכבה המאוחרת של תיקוני-

²² על כל זה ראה לעיל עמ' 139-146.

²³ ראה לעיל עמ' 241.

²⁴ ראה לעיל עמ' 265-266.

²⁵ ראה לעיל עמ' 270-271.

²⁶ ראה לעיל עמ' 274-275.

²⁷ ראה לעיל עמ' 295-297.

²⁸ ראה לעיל עמ' 303-303.

²⁹ ראה עיונו לעיל עמ' 120-126 המשווה בין סיפורנו לסיפורי ר"ח ור"י האחרים, ועמ' 190-192 על אגדת תרמוד

במדבר.
³⁰ ראה למשל דיונו בתורת הגלגול עמ' 130-146, ובעניין מיתוס לילית עמ' 179-182. וראה עוד עמ' 178 הערה 178

בעניין שמואל המתקן את ירך יעקב.

זוהר ורעיא-מהימנא. בכמה תכונות ותפיסות שבהן מובחנות החטיבות הקדומות מן המאוחרות, אנו מזהים בדרשת הסבא עמדת-ביניים. כך, למשל, אופייה הדיאלקטי של היצירה משקף את המעבר מן השיח הדיאלוגי שבחטיבה המרכזית אל האופי התזוני של השכבה המאוחרת.³² במקביל משתנה גם היחס שבין הסבא לרשב"י, ואם בחטיבה המוקדמת רשב"י הוא המיסטיקאי האולטימטיבי שעומד מעל כל סבא, ובתק"ז הסבא הוא בעל האוטוריטה המיסטית המתקן או מאשר את חידושיו של רשב"י, הרי שבסב"מ הם מופיעים כשווי ערך ומעמד (גם אם בעניינים מסויימים מודה הסבא שרשב"י השכיל ממנו לעשות)³³. גם בתפיסת העולם ההרמנויטית ניתן לזהות מוטאציה של התבנית המרובעת הפלוראליסטית בחלקים המוקדמים של הזוהר אל תבנית שהיא עדיין מרובעת אך מתמקדת באמת האבסולוטית האחת, ומכאן לא רחוקה הדרך אל השלילה הטוטאלית של הפשט בשכבת תק"ז-רע"מ³⁴. כאן, בסב"מ, ניכרת גם הנטייה לעגן כל רעיון במסכת סיסטמטית שמקנה לו אופי טכני-משהו. נטייה זו מגיע לידי בשלות, כידוע, בתק"ז ולאחר מכן ביתר שאת בקבלת האר"י³⁵. מבחינה לשונית ומושגית עמדנו על האופן שבו משקף סב"מ את השינויים בהתהוותם, ביחס למושגים כמו "גלגול" במובנו המאוחר, או "רמז" כאחד מן הדרכים המובחנות של הפרד"ס, כמו גם הביטוי "לית עילה בלא עילה", שבו באים לידי ביטוי ניצני החלחול של השפה המושגית הפילוסופית, בטרם היא עתידה לקנות שביתה של ממש בתק"ז כ"עילת העילות"³⁶.

בהקשר זה, העיון בגלגולי דמותו הספרותית של הסבא עשוי לשמש פריזמה בעלת חשיבות מרובה, שכן בין דמותו הריאלית של הסבא בזוהר הקדום לבין אופייה המיתי של דמות זו בשכבות המאוחרות, מייצג רב ייבא סבא, גיבור סב"מ, התגלות שיש בה כבר, מצד אחד, סממנים מיתיים, אך מאידך היא איננה מנותקת עדיין מן הדמות הריאלית. יתר על כן, לאור בחינתן של דמויות מקבילות בחטיבות הקרובות לסב"מ ניתן לעמוד על מגמה רחבה עוד יותר של התפתחות, באשר דמותו של רב המנונא בהקדמת הזוהר קרובה יותר אל הסבא של התיקונים, ואילו בסיפור הינוקא משקפת דמותו של רב המנונא האב זיקה אל הקוטב הריאלי³⁷. ברי שהשינויים והנטיות

³¹ ראה למשל הערותינו בעניין "מתיבתא דרקינא", לעיל עמ' 188, ובעניין "נופל וגלוי עיניים" עמ' 190 הערה 339, וכן בהקשר לרעיון "יד ושם" לסריסים עמ' 134.

³² ראה לעיל עמ' 98 והערה 270 שם.

³³ ראה לעיל עמ' 78.

³⁴ ראה לעיל עמ' 249-250.

³⁵ ראה לעיל עמ' 132-133.

³⁶ על הגלגול ראה לעיל עמ' 127-130. על הרמז ראה עמ' 250-251. על "לית עילה בלא עילה" ראה עמ' 212-213.

³⁷ ראה לעיל עמ' 77-78.

המתחלפות הללו משקפים את תוואי ההתפתחות ואת תהליך המיתיציה של דמות הסבא בחטיבותיו השונות של הזוהר.

מעבר לעצם חשיפת מקומו ומעמדו של סב"מ כשלב מעבר בין החטיבה הקדומה למאוחרת, יש בשחזור הזה תרומה להבנת טיב הזיקות בין החטיבות השונות, כשאת המעבר מן החלקים הקדומים אל המאוחרים הוא משרטט כרצף תהליכי. לאמור, רוחו הסוערת והרדיקאלית של בעל תק"ז לא נזרקה ולא הופיעה ביום אחד, ואין לראות בה ריאקציה פוסט-זוהרית של בעלי אוריינטציות רוחניות מחודשות. את המעבר הזה יש להבין יותר כזרימה פרוגרסיבית אבולוציונית שבנקודה מסויימת השכיל בעל התיקונים להביאה לידי ביטוי נועז בחיבורו הגדול.

מבחינה פואטית אין ספק שיש לראות בסב"מ את שיאה של הכתיבה הזוהרית, כשגולת הכותרת שלה הוא משל העלמה בהיכל. במשל זה נעשה שימוש בדגם היסוד של אהבת האוהבים על-מנת להביא לידי ביטוי תפיסה הרמנויטית אקסיסטנציאלית חדשה לחלוטין. אופיו הארוטי של המשל ושל דרשת "מלין סתימין באורייתא" בכלל משקף במידה רבה רנסאנס של הרוח היהודית-הלניסטית ששקעה בספרות חז"ל ובספרות ימי-הביניים, וגם לאחר סב"מ אין לה המשך. כללית יש לומר, כי האופן שבו מגבש היוצר הזוהרי את עלילת המסגרת ואת דמותו הססגונית של הסבא מתוך חומרים קדומים שונים, ה"המחזה" של הדרשה למעין הצגת יחיד, כשמצד אחד מתוארות תהפוכות הרוח וסערת נפש של הגיבור בשקיפות נדירה, ומאידך נקשרים יחסי גומלין מעודנים אך עמוקים בינו לבין זוג החברים הצופים בו, הזיקה האמנותית שבין תוכן הדרשה לסיפור המסגרת (כנ"ל), יכולת ההמחשה וההפשטה, התנועה וההתחלפות שבין מטאפורה לחברתה ובינן לבין הממש, המעבר בין המסמן ובין המסומן, כל אלו מעמידים את היצירה בפיסגת האפוס הזוהרי.

מצד שני, כשאנו בוחנים את משמעות תנודתו של סב"מ מן השכבה הזוהרית הקדומה לו מנקודת המבט של התפיסה ההרמנויטית, משתנה התמונה. את ההתעוררות לדרוש ולחשוף רזי תורה אין הוא תולה עוד ברוחו של רשב"י הנוכחת ושורה על הדור, ומעתה נזקק הסבא בעצמו לעורר את החברים בדרשתו החושפנית³⁸. בכך מתעמעם זוהרו המיסטי ואופיו האוטרקי של בית המדרש הזוהרי, שקודם לכן לא היה לו צורך כלל בפרובוקציה מן הסוג הזה. גם בעמדתו ההרמנויטית העקרונית יש לראות נסיגה מן הרוח הזוהרית הקלאסית והתקרבות אל רוח תק"ז, שכן, כאמור,

למרות הסוגה הספרותית שבה הוא בחר, תודעתו ההרמנויטית רחוקה מזו של המדרש. כאן כבר אין פלוראליזם אמיתי כי הכל חותר אך ורק אל הפשר האחד המגלה את פניו בשקיפות כזו או אחרת דרך מסכיו השונים, ומכאן המשבר במעמד הפשט בתק"ז³⁹. עדיין היחס אל הפשט מתון ומפוייס, אך למעשה כבר אין לו ערך לעצמו.

בדיסונאנס שבין הפלוראליזם המיוצג בכתיבה המדרשית של סב"מ ובין התפיסה המוניסטית המבצבצת מן הדרשה גופה טמון זרע הפורענות, וכאן יש לראות, לדעתי, את נקודת השבר שחרץ את גורלו של המדרש הזוהרי לכליה. "הזוהר מזדהה אמנם יותר עם התלמוד מאשר עם ימי-הביניים, ועם זאת כל אדם הוא תוצר תקופתו, ירצה או לא ירצה"⁴⁰. יומרתו של הזוהר לרנסאנס מדרשי בתקופה אשר בה נעדרת התודעה המדרשית הנחוצה נחלה כשלון חרוץ, גם אם היא הולידה את אחת היצירות המופלאות ביותר באיכותה הפואטית. אם נרצה, נוכל לקרוא את סבא דמשפטים כשיקוף רפלקסיבי שחושף ומנהיר את עקרותו הטראגית של המדרש הזוהרי, שאין לו עוד המשך ולא תוחלת. הזוהר היה לשירת הברבור של היצירה המדרשית. ולא עוד.

³⁸ על כך ראה לעיל עמ' 308-311.

³⁹ ראה לעיל עמ' 252-260.

⁴⁰ ליבס, הזוהר כרנסאנס עמ' 9.

קיצורים והפניות ביבליוגרפיות

לא צוינו: תלמוד בבלי, תלמוד ירושלמי, משנה-תורה לרמב"ם ושולחן ערוך.

הפניות ללא ציון שם החיבור מתייחסות לספר הזוהר.

הפניות הכוללות ציון דף ועמוד בלבד מתייחסות לחלק ב' של ספר הזוהר.

כתבי-יד ודפוסים קדומים של סבא דמשפטים

| | |
|-------------------|---|
| כתב-יד אוק' 2514 | כתב-יד אוקספורד בודלי, קטלוג נויבאואר 2514 |
| כתב-יד אוק' C. 53 | כתב-יד אוקספורד בודלי C.53 |
| כתב-יד בהמ"ל 1918 | כתב-יד ניו-יורק, בית המדרש לרבנים 1918 |
| כתב-יד בהמ"ל 2076 | כתב-יד ניו-יורק, בית המדרש לרבנים 2076 |
| כתב-יד וטיקן 606 | כתב-יד וטיקן 606 |
| כתב-יד מודינה 22 | כתב-יד מודינה אסטנזה, L.I. 1-16, קטלוג ברנהיימר 22 (פנים הפירוש אור-יקר) |
| ד"מ | ספר הזוהר, דפוס ראשון מנטובה שי"ח |
| ד"ק | ספר הזוהר, דפוס ראשון קרימונה שי"ט |

ספרות מחקר וקיצורים ביבליוגרפיים – מקורות ומחקרים

אבות דר' נתן = אבות דר' נתן (מהדורת שכטר) ניו-יורק תשכ"ז

אברבנאל, חוה ולילית = ניצה אברבנאל, חוה ולילית, רמת-גן תשנ"ד.

אברמס, אימתי = דניאל אברמס, אימתי חוברה ההקדמה לספר הזוהר, אסופות, ספר שמיני תשנ"ד עמ' רי"א-רכ"ו.

אברמס, החידה = R.D. Abrahams, The Literary Study of the Riddle, in: Texas Studies in Literature, 14 (1972) pp. 175-197

אגוס, התקופה ההרואית = I.A. Agus, The Heroic Age of Franco German Jewery, New-York 1969 pp. 23-51

אגרות הרמ"ז = ר' משה זכות, אגרות הרמ"ז, ליוורנו 1785.

אוצר המדרשים = אייזנשטיין (עורך ומהדיר), אוצר המדרשים, ניו-יורק תרע"ה

אור החמה = ר' אברהם אזולאי, ספר אור החמה, ירושלים תרל"ו-תרל"ט

אור יקר = ר' משה קורדובירו, אור-יקר, ירושלים תשכ"ב (ואילך)

אורבך, בעלי התוספות = אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות; תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"מ

אורבך, חז"ל = אפרים אלימלך אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג

אורון, מאמנות הדרוש = מיכל אורון, מאמנות הדרוש של בעל הזוהר, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח' (תשמ"ט) (= דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודרור) עמ' 299-310

אורון, קוים = מיכל אורון, קוים לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג ובכתבי ר' טודרוס הלוי אבולעפיה, בתוך: הלר-וילנסקי, אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית ירושלים תשמ"ט, עמ' 77-289.

אורון, שימני כחותם = מיכל אורון, שימני כחותם על לבד, עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת 'סבא דמשפטים', בתוך: משואות - מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב (עורכים: אורון, גולדרייך), ירושלים תשנ"ד עמ' 1-24

אידל, אברהם אבולעפיה = משה אידל, אברהם אבולעפיה – לשון, תורה והרמנויטיקה, תל-אביב 1994

אידל, אופני דרש = Moshe Idel, *Midrashic versus and Other Forms of Jewish Hermeneutics: Some Comparative Reflections*, in: *The Midrashic Imagination* (ed. M Fishbane) pp. 45-58

אידל, אינסופיות = Moshe Idel, *Infinites of Torah in Kabbalah*, in: G. Hartmann & S. Budick (eds.),

Midrash and Literature, New Haven 1986, pp. 141-157

אידל, אליטות = Moshe Idel, *Kabbalah and Elites in Thirteenth Century Spain*, Mediterranean Historical Review 9 (1994) pp. 5-19

אידל, גולם = משה אידל, גולם - מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים ותל אביב תשנ"ו

אידל, דפוסים = משה אידל, דפוסים של פעילות גואלת בימי-הביניים, בתוך: צ. ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה – קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ד עמ' 230-253

אידל, היבטים חדשים = משה אידל, קבלה – היבטים חדשים, ת"א תשנ"ג

אידל, המסע לגן-עדן = משה אידל, המסע לגן-עדן - גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב' (תשמ"ב) עמ' 7-16.

אידל, הפרשנות הקבלית = אידל משה, הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה, בתוך: בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר - אסופת מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, כרך ב' עמ' 773-784

אידל, חנוך = אידל משה, חנוך הוא מטטרון, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו' תשמ"ז (= המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית) עמ' 151-170

אידל, פומיתאוס = אידל משה, פומיתאוס בלשון עברי, אשכולות סדרה 6-5 (13-12) תש"ס-תשמ"א עמ' 119-127

אידל, פירוש הספירות = אידל משה, פירוש עשר הספירות לר' יוסף הבא משושן הבירה ושרידים מכתביו, עלי-ספר ו' ז' (תשל"ט) עמ' 74-84

אידל, פרד"ס = Moshe Idel, PaRDeS: *Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics*, in: *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, N.Y. 1995 pp 249-268

אידל, רמב"ן = משה אידל, ר' משה בו נחמו – קבלה הלכה ומנהיגות רוחנית, תרביץ ס"ד (ד') תשנ"ה, עמ' 535-580

אידל, תפיסת התורה = משה אידל, תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגולים בקבלה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א' (תשמ"ה), עמ' 23-84

איילי, פועלים ואומנים = מאיר איילי, פועלים ואומנים – מלאכתם ומעמדם בספרות חז"ל, גבעתיים 1987

אליאור, דברי האדון = רחל אליאור, ספר דברי האדון ליעקב פראנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה, בתוך: ר. אליאור (עורכת) החלום ושברו – התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחות, שבתאות ופראנקיזם, ירושלים תשס"א, כרך שני עמ' 471-548

אלשטיין, פעמי בת מלך = יואב אלשטיין, פעמי בת מלך – חקרי תוכן וצורה בסיפורו הראשון של ר' נחמו מברסלב, רמת-גן תשמ"ד

אמונות ודעות = רב סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובדעות (מהדורת י. קאפח), ירושלים תש"ל

אמינוף, עשו ומלכות אדום = אמינוף עירית, דמותם של עשו ומלכות אדום בספרות המדרשית-תלמודית הא"י בתקופת התנאים והאמוראים, חיבור לשם קבלת תואר בפילוסופיה, מלבורן 1981

אנציקלופדיה של האיסלם = H. A. R. Gibb (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Ithaca New York 1953

אסתר-רבה = מדרש אסתר-רבה, וילנא תרל"ח

ארנה-תומפסון, טיפוסים = A. Aarne & S. Thompson, *The Types of the Folktale, A Classification and Bibliography*, Helsinki 1961

אשל, ישובי היהודים = בנציון אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, אונימסטיקון יהודי, ירושלים תשל"ט.

באכר, פרד"ס = W. Bacher, *Das Merkwort PRDS in der Jüdischen Bibelexegete*, Zeischrift für die Alttestamentlich Wissenschaft 13 (1983) pp. 294-305

ביאור הגר"א = ר' אליהו בן שלמה זלמן (הגר"א), ביאור וגם הגהות על כל הזוהר, וילנא תק"ע

בית המדרש = אהרן יעלינעק (עורך ומהדיר), בית המדרש, ירושלים תשכ"ז

בליי-סנה, משלי מלך = אור בליי-סנה, משלי מלך בהגות היהודית בימי הביניים, עבודת גמר אוניברסיטת חיפה תש"ן

בנעט, חלוקא דרבנן = דוד צבי בנעט, "חלוקא דרבנן", חיבור יפה מן הישועה ומסורת איסלאמית, תרביץ כ"ה (תשט"ז) עמ' 331-336

Ben Amos, *Solutions in Riddles*, in: Journal of American Folklore 89 (1976) = **בן-עמוס, חידות** pp. 249-254

M. J. Bin Gorion, *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales*, = **בן-עמוס, ממקור ישראל** (Translated by I. M. Lask), Prepared with an Introduction and Headnotes by D. Ben-Amos, Bloomington and Indianapolis 1990

בן-שחר, דמות המשנה = רות בן-שחר (קלדרון), דמות המשנה כטופוס בספרות האגדה שבתלמוד הבבלי, עבודת גמר (M.A.) ירושלים תשנ"א

בן-שמאי, גלגול נשמות = בן-שמאי חגי, גלגול נשמות בהגות היהודית במזרח במאה העשירית, ספונות ה' [כ'], ירושלים תשנ"א עמ' 117-136

בן-שמאי, שיטות המחשבה = חגי בן-שמאי, שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים תשל"ח

בר, למקורותיו = משה בר, למקורותיו של המספר ל"ו הצדיקים, בר-אילן: ספר השנה למדעי היהדות א' (תשכ"ג) עמ' 172-176

בראשית-רבה = מדרש בראשית-רבה (מהדורת תאודור-אלבק), ירושלים תשנ"ו

David Berger, *Miracles and the Natural Order in Nahmanides* in: I. Twersky (ed.), = **ברגר, רמב"ן** Rabby Moses Nahmanudes : Explorations in his Religious and Literary Virtuosity , Harvard University 1983, pp 128-107

Roland Barthes, *The Pleasure of the Text* (translated by Richard miller), New York = **ברת', העונג** 1975

בתי מדרשות = ורטהיימר (עורך ומהדיר), בתי מדרשות, ירושלים תשי"ב-תשי"ג

גוטליב, מחקרים = אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, ת"א תשל"ו

גוטמן, אליהו הנביא = י. מ. גוטמן, אליהו הנביא באגדת ישראל, העתיד ה' תרפ"ג עמ' 14-46

גושן-גוטשטיין, מיתוס = אלון גושן-גוטשטיין, מיתוס מעשה בראשית בספרות האמוראית, אשל באר שבע ד' (תשנ"ו), עמ' 58-77.

Pinchas Giller, *Love and Upheaval in the Zohar's Sabba de-Mishpatim*, The Journal = **גילר, אהבה** of Jewish Thought and Philosophy 7,1 (1997) pp. 31-60 P. Giller, Reading the Zohar, The Sacred Text of the Kabbalah, Oxford 2001 pp. 35-68)

J. Glazier . & P.G. Glazier, *Ambiguity and Exchange: The Double* = **גלייזר, הממד הכפול** *Dimension of Mbree Riddles*, in: Journal of American Folklore 89 (1976) pp. 189-238

גנת אגוז = ר' יוסף ג'קטילה, גנת אגוז (מהדורת ישיבת "החיים והשלום"), ירושלים תשמ"ט

גפני, ישיבה ומתיבתא = ישעיהו גפני, 'ישיבה' ו'מתיבתא', ציון מ"ג א/ב (תשל"ח) עמ' 12-37

גרוסמן, חסידות ומורדות = אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות. נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א

A.. Green, *Bride Spouse Daughter: Images of the Feminine in Classical* = **גרין, דימויי האשה** *Jewish Sources*, In: S. Heschel (ed.), On Being a Jewish Feminist, N.Y. 1983 p. 253

גרין-פפיצ'לו, היבטים לשוניים = A. Green . & W.J. Pepicello, *Wit in Riddling: A Linguistic Perspective* in: Genre 2 (1978) pp. 113

גרינולד, המציאות המדרשית = גרינולד איתמר, המציאות המדרשית: מדרשות חז"ל לדרשות המקובלים, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח' (תשמ"ט) (= דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו), עמ' 255-298

גרסיאל, יעקב ועשו = משה גרסיאל, המבנה הספרותי והמסר בסיפורי יעקב ועשו, הגות במקרא ד', תל-אביב תשמ"ד עמ' 63-81.

דגל מחנה אפרים = ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשכ"ג

דלינג, הרואה = Gerhard Dellling, *The "One Who Sees God" in Philo*, in: F.E. Greenspan, E. Hilgert B.L. Mack (ed.) *Nourished with Peace Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandnel*, Denver 1984 pp. 27-41

דן, דואליזם קבלי = יוסף דן, דואליזם קבלי ודואליזם גנוסטי, דעת י"ט תשמ"ז, עמ' 5-16.

דן, חסידות אשכנז = יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח

דן, סמאל = J. Dan, *Samael and the Problem of Jewish Gnosticism*, in: *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism Dedicated to A. Altmann*, Amsterdam 1998, pp. 257-276

דן, על הקדושה = יוסף דן, על הקדושה – דת מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז

דן, רמב"ן = J. Dan, *Nachmanides and the Development of the Concept of Evil in The Kabbalah*, in: *Proceedings of the Conference on Nachmanides and His Times, Catalonia 1996*, pp. 161-179 (= J. Dan, *Jewish Mysticism*, New Jersey - Jerusalem Vol III pp. 391-414)

האורה = ר' שלמה בן יצחק (מיוחס לו), ספר האורה (מהדורת בובר), ירושלים תשכ"ז

האמונות = ר' שם-טוב בן שם-טוב, ספר האמונות, פירארא שי"ן

הבהיר = ספר הבהיר (מהדורת ר. מרגליות), ירושלים תשנ"ד

הברמן, החידה העברית = אברהם מאיר הברמן, החידה העברית בהתפתחותה – עיונים בשירה ובפיוט של ימי-הביניים, ירושלים תשל"ב.

הוס, חכם עדיף = בעז הוס, חכם עדיף מנביא – ר' שמעון בר-יוחאי ומשה רבנו בזוהר, קבלה 4 (תשנ"ט), עמ' 103-139

הוס, מקום קדוש = בעז הוס, מקום קדוש, זמן קדוש, ספר קדוש – השפעת ספר הזוהר על מנהגי העליה לרגל למירון וחגיגות ל"ג בעומר, קבלה ז' (תשס"ב) עמ' 237-256

הוס, ניס"ן = Boaz Huss, *NiSAN - The Wife of the Infinite: The Mystical Hermeneutics of Rabbi Isaac of Acre*, *Kabbalah* 5 (2000) pp. 155-182

הויזינגה, האדם המשחק = יוהאן הויזינגה, האדם המשחק (תרגום ש. מוהליבר), ירושלים תשכ"ו

הייד, פרד"ס = Albert Van-Der Heide, *PARDES: Methodological Reflections on the Theory of the the Theory of the Four Senses*, *JJST* 34. 2 (1983) pp. 147-159.

היינימן, מי התהום = יוסף היינימן, דוד המלך והתפרצות מי התהום, בתוך: ע. פליישר (עורך), מחקרי ספרות מוגשים לשמעון הלקין, ירושלים תשל"ג, עמ' 23-34

היינימן, דרכי האגדה = יצחק היינימן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד

הכוזרי = ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי (מהדורת אבן-שמואל), תל-אביב תשל"ג

הלברטל, מהפכות = משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן – ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז

הלברטל, סתר וגילוי = משה הלברטל, סתר וגילוי – הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי-הבניים, ירושלים תשס"א

הלנר-אשד, החוויה המיסטית = מלילה הלנר-אשד, על שפת החוויה המיסטית בזוהר – הזוהר בעיני עצמו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשס"א

הלנר-אשד, הרדב"ז = מלילה הלנר-אשד, תורת הגלגול בספרי הקבלה של ר' דוד אבן זמרה, פעמים 43 (תש"ן) עמ' 16-50

הלנר-אשד, פסוקי התעוררות = מלילה הלנר-אשד, "ונהר יוצא מעדן" – פסוקי התעוררות בזוהר, קבלה 2 עמ' 287-310

הלנר-אשד, שפת ההתעוררות = מלילה הלנר-אשד, "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה" – שפת ההתעוררות בספר הזוהר, קבלה 5 עמ' 327-352

הנפש החכמה = ר' משה די ליאון, הנפש החכמה, בזיליאה שס"ח

הסולם = ר' יהודה אשלג, זוהר עם פירוש הסולם, ירושלים תש"ה-תשי"ח

הפליאה = ספר הפליאה, פרמישלקן תרמ"ג

הרימון = ר' משה די ליאון, ספר הרימון (מהדורת וולפסון) אטלנטה 1988.

וולפסון, באספקלריה המאירה = E. Wolfson, Through a Speculum That Shines – Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism, Princeton 1994

וולפסון, דימוי נשי = Symbol, Wolfson, Female Imaging of the Torah: From Literary Metaphor to Religious Symbol, in: Circle in the Square, Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism, New-York 1995, pp. 1-28 (= From Ancient Israel to Modern Judaism, Essays in Honor of Marvin Fox, Atlanta 1989, vol. II pp. 25-49)

וולפסון, התגלות ופרשנות = Elliot R. Wolfson, The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar, Religion 18 (1988) pp. 311-345

וולפסון, סוד המלבוש = Elliot R. Wolfson, The Secret of the Garment in Nahmanides, Da'at 24 (1990) pp. 25-

49

וולפסון, עולימתא שפירתא = Elliot R. Wolfson, Beautiful Maiden without Eyes: "Peshat" and "Sod" in Zoharic Hermeneutics, in: M. Fishbane (ed.), The Midrashic Imagination, Jewish Exegesis, Thought and History, New York 1993 pp. 155-203

וולפסון, על דרך האמת = Elliot R. Wolfson, By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic, AJS Review XIV (1989), pp. 103-178

ויקרא-רבה = מדרש ויקרא רבה (מהדורת מ. מרגליות), ירושלים תשי"ח

וירשובסקי, שלושה פרקים = וירשובסקי חיים, שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית, ירושלים תשל"ה.

ורבלובסקי, קארו = ר"י צבי ורבלובסקי, ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו.

זהרי חמה = ר' אברהם גלנטי, זהרי חמה, מונקאטש תרמ"א

זוהר = ספר הזוהר (מהדורת ר. מרגליות), ירושלים תשט"ז

זוהר חדש = זוהר חדש (מהדורת ר. מרגליות), ירושלים תשנ"ד

זוהר הרקיע = ר' יעקב בן חיים צמח, זוהר הרקיע (הוצאת מכון "שערי זיו"), ירושלים תשמ"ד

זקוביץ, עקבת יעקב = יאיר זקוביץ, עקבת יעקב, בתוך: ב.צ. לוריא (עורך), ספר ד"ר ברוך בן יהודה, תל-אביב 1981 עמ' 121-144

חובת הלבבות = ר' בחיי אבן פקודה, חובת הלבבות (מהדורת ליברמן), ירושלים תשכ"ח

חזן-רוקם, רקמת-חיים = גלית חזן-רוקם, רקמת-חיים; היצירה העממית בספרות חז"ל, מדרש האגדה הארץ-ישראלי, תל-אביב תשנ"ז.

חזן-רוקם-שולמן, חידות = Galit Hasan-Rokem & David Shulman (eds.), Untying the Knot: On Riddles and Enigmatic Forms, New-York 1996

חיבור יפה מהישועה = ר' נסים מקירואן, חיבור יפה מהישועה (מהדורת הירשברג), ירושלים תשי"ד

חידושי הריטב"א = ר' יוסף טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, חידושי הריטב"א מסכת יבמות (מהדורת ר. א. יפה'ן), ירושלים תשמ"ח-תשנ"ב

חלמיש, הקבלה בתפילה = משה חלמיש, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס

חלמיש, מבוא לקבלה = חלמיש משה, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א.

חנוך, הרמב"ן = חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל: הגותו התורנית מתוך פרשנותו למצוות, ירושלים תשל"ח

טנא, דרכי עיצוב = נעמי טנא, דרכי עיצוב הסיפור בספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, המחלקה לספרות עם ישראל, בר-אילן תשנ"ג

טעמי המצוות = ר' יוסף הבא משושן הבירה, טעמי המצוות (מהדורת מאיר), אוניברסיטת ברנדיס 1974

יובל, אוטוביוגרפיה = ישראל יעקב יובל, אוטוביוגרפיה אשכנזית מהמאה הארבע-עשרה, תרביץ נ"ה, ד' (תשמ"ו) עמ' 541-566

ילקוט שמעוני = ילקוט שמעוני, ירושלים תש"ך

יסיף, בן-סירא = עלי יסיף (ההדרה ופרקי מחקר), סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה

- יסיף, סיפור העם** = עלי יסיף, סיפור העם העברי - תולדותיו סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד
- כהן-אלורו, סוד המלבוש** = דורית כהן-אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז
- כהן-אלורו, המאגיה והכישוף** = דורית כהן-אלורו, המאגיה והכישוף בספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ירושלים תשמ"ט
- כ"ץ, הלכה וקבלה** = יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו
- כתבי אפלטון** = כתבי אפלטון (תרגום י.ג. ליבס), ירושלים ת"א תשי"ז.
- כתבי רבנו בחיי** = כתבי רבנו בחיי בן אשר (מהדורת ח.ד. שעוועל), ירושלים תש"ל
- כתבי הרמב"ן** = כתבי הרמב"ן (מהדורת ח.ד. שעוועל) ירושלים תשכ"ד
- לוריא, היהודים בסוריה** = בן-ציון לוריא, היהודים בסוריה בימי שיבת-ציון, המשנה והתלמוד, ירושלים תשי"ז
- לחובר, בשער המגדל** = פישל לחובר, בשער המגדל, בתוך: על גבול הישן והחדש, ירושלים 1951 עמ' 29-84 (= כנסת, ספר ד' תרצ"ט, עמ' 365-394)
- ליבס, גלם** = יהודה ליבס, גלם בגימטריא חכמה, קרית-ספר ס"ג ד' (תש"נ-תשנ"א) עמ' 1305-1322
- ליבס, הארת הנשמה** = יוסף ג. ליבס, הארת הנשמה וחזות האידאה של אפלטון, בתוך: ב. ירון (עורך), מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשום שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' קמ"ט-קס"א.
- ליבס, הזוהר - הלכה** = יהודה ליבס, הזוהר כספר הלכה, תרביץ ס"ד, ד' (תשנ"ה) עמ' 581-605
- ליבס, הזוהר כרנסאנס** = יהודה ליבס, הזוהר כרנסאנס, דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 5-11
- ליבס, המשיח** = יהודה ליבס, המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של רבי שמעון בר-יוחאי, בתוך: הרעיון המשיחי בישראל (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ח), ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236
- ליבס, השבתאות** = יהודה ליבס, השבתאות וגבולות הדת, בתוך: ר. אליאור (עורכת), החלום ושברו - התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, ירושלים תשס"א, כרך ראשון עמ' 1-22.
- ליבס, זוהר וארוס** = יהודה ליבס, זוהר וארוס, אלפיים 9 (תשנ"ד) עמ' 67-119
- ליבס, כיצד נתחבר** = יהודה ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח' (= דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו), ירושלים תשמ"ט, עמ' 1-71.
- ליבס, מיתוס** = יהודה ליבס, מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י, אשל באר שבע ד' תשנ"ו (= המיתוס ביהדות) עמ' 192-209
- ליבס, ספר יצירה** = יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל-אביב תשס"א
- ליבס, פרקים במילון** = יהודה ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים תשל"ז.

ליבס, קול השופר = יהודה ליבס, מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו', ירושלים תשמ"ז (= המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית) עמ' 171-196

ליבס, תרין אורזלין = יהודה ליבס, תרין אורזילין דאיילתא – דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, בתוך: ר. אליאור, י. ליבס (עורכים), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י', ירושלים תשנ"ב (= קבלת האר"י), עמ' 113-169

מאירת עיניים = ר' יצחק דמן עכו, ספר מאירת עיניים (מהדורת ע. גולדרייך), ירושלים תשמ"א

מגד, האור הנחשך = מתי מגד, האור הנחשך – ערכים אסתטיים בספר הזוהר, ת"א תש"ס.

מגד, סיפורי הזוהר = מתי מגד, סיפורי הזוהר – מיונם, מקורותיהם, זיקותיהם הפנימיות משמעותם לגבי הזוהר עצמו ולגבי דמותו של המיסטיקאי, עבודת גמר (מ.א.), האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ג.

מגדל עוז = ר' משה חיים לוצאטו, מגדל עוז, תל-אביב תרפ"ז

מדרש הגדול = ר' דוד ב"ר עמרם העדני, מדרש הגדול (מהדורת מ. מרגליות), ירושלים תשנ"ז

מדרש שמואל = מדרש שמואל (מהדורת בובר), ירושלים תשכ"ח

מדרש תהילים = מדרש תהילים (מהדורת בובר), וילנא תרנ"א

מדרש תנאים דברים = מדרש תנאים לספר דברים (מהדורת הופמן), תל-אביב תשכ"ג

מורה נבוכים = ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים ("בהעתקת הרב ר' שמואל אבן-תיבון"), וילנא תרס"ד

מט, מלין חדתינ = Daniel C. Matt, "New Ancient Words": The Aura of Secrecy in the Zohar, in: P. Schefer & J. Dan (eds.), Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism – 50 Years After, (Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism) Tübingen 1993, pp. 181-208

מלמד, מילון ארמי = עזרא ציון-מלמד, מילון ארמי-עברי לתלמוד בבלי, ירושלים תשנ"ב

מנחת קנאות = ר' אבא מארי הירחי, מנחת קנאות, נדפס בתוך: תשובות הרשב"א מהד' ח. ז. דימיטרובסקי עמ'... תש

מערכת האלהות = ספר מערכת האלהות עם פירוש ר' יהודה חייט, מנטובה שי"ח

מקדש מלך = ר' שלום בוזגלו, מקדש מלך השלם, ירושלים תשנ"ה-תש"ס

מקור חיים = ר' שלמה בן יהודה אבן גבירול, ספר מקור חיים (מהדורת א. צפרוני) תל אביב תש"י

מראות הצובאות = ר' דוד בן יהודה החסיד, ספר מראות הצובאות (מהדורת ד. מט), שיקגו 1982

מרגליות, אליהו הנביא = אליעזר מרגליות, אליהו הנביא בספרות ישראל, באמונתו ובחיי רוחו, ירושלים תש"ך

מרגליות, מלאכי עליון = מרגליות ראובן, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה.

מרוז, מבנהו המקורי = רונית מרוז, מבנהו המקורי של ספר הזוהר, הרצאה בקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות, 31.7.1997

מרוז, סיפורי הזוהר = Ronit Meroz, *Zoharic Narratives and their Adantation*, Hispania Judaica 31 (2001), pp. 3-63

משיב דברים נכוחים = ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים (מהדורת א. ויידה), ירושלים תשכ"ט.

משכן העדות = ר' משה די ליאון, משכן העדות, כתי"י ברלין 193

מתוק לנפש = ר' יהודה בן משה ישועה פתיא, זהר סבא דמשפטים עם פירוש מתוק לנפש, ירושלים תשכ"ד

נאמן, גיאוגרפיה תלמודית = פנחס נאמן, אוציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית: בצירוף מפות, צילומים ולוחות, תל-אביב תשל"א-תשל"ב

נוי, הצדיק הנסתר = דב נוי, הצדיק הנסתר בסיפורי צידוק הדין, ידע-עם י"ח עמ' 32-33

נוי, משה = דב נוי, משה באגדות עם, מחניים קט"ו (תשכ"ז) עמ' 80-99

נוישטדט, על שינה = רחל נוישטדט, על שינה. חלום ולילה עפ"י הזוהר, בתוך: מודעות, כרך ד' (1987) עמ' 161-167

סדר היום = ר' משה אבן מכיר, סדר היום (הוצאת י. ווייס) ניו-יורק תשל"ח

סדר עולם רבה = סדר עולם רבה (מהדורת ליינר), ורשא תרס"א

סנדלר, לבעיית הפרד"ס = פרץ סנדלר, לבעיית הפרד"ס, בתוך: א. בירם (עורך), ספר היובל לאליהו אורבך (= פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, ספר א'), ירושלים תשט"ו עמ' 222-235

ספטימוס, רמב"ן = Bernard Septimus, "*Open Rebuke and Concealed Love*" - *Nahmanides and the Andalusian Tradition*, in: I Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Harvard University 1983, pp. 11-34

ספר המעשיות = ספר המעשיות. כולל אגדות וסיפורים מתוך קובץ כ"י ישן (מהדורת מ. גסטר), ניו-יורק 1968

עלילות אלכסנדר מוקדון = עלילות אלכסנדר מוקדון (מהדורת י. דן), ירושלים תשכ"ט

עלילות גלגמש = עלילות גלגמש (מהדורת פרידמן) ת"א תשנ"ב.

עמק המלך = ר' נפתלי הירץ בן יעקב אלחנן, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח

ערוך השלם = ר' נתן בן יחיאל, ספר ערוך השלם (מהדורת י. קאהוט), ניו-יורק 1955

פגיס, על סוד = פגיס דן, על סוד חתום - לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, ירושלים תשמ"ו

פדיה, תמורות = פדיה חביבה, תמורות בקודש-הקדשים - מן השוליים למרכז, מדעי היהדות 37 (תשנ"ז) עמ' 53-110

פונקנשטיין, רמב"ן = Funkenstein, *Nahmanides' Symbolical Reading of History*, in: J. Dan & F. Talmage (ed.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge 1982, pp. 129-150

פושנינסקי, שפת הזוהר = פושנינסקי שלום, לחקר שפת הזוהר, יבנה ב' (1940), עמ' 140-147.

פירוש האגדות = פירוש האגדות לרבי עזריאל מגירונה (מהדורת תשבי) ירושלים תש"ה.

פירוש האגדות כת"י = ר' עזרא בן שלמה מגירונה, פירוש האגדות, כת"י וטיקן 294

פירוש המשנה לרמב"ם = משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון (מהדורת י. קאפח), ירושלים תשמ"ד

פכטר, בין לילה = מרדכי פכטר, בין לילה לבוקר: ניתוח ספרותי של מאמר הזוהר ח"ב ל"ו ע"ב – ל"ח ע"ב, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח' תשמ"ט (= דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו)

פלאי, אליהו הנביא = פנחס הכהן פלאי, אליהו הנביא בבית מדרשם של חז"ל, בתוך: צ. מלאכי (עורך), באורח מדע – מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לאהרן מירסקי במלאות לו שבעים שנה, לוד תשמ"ו עמ' 141-168.

פליישר, אחריו = עזרא פליישר, השלמות לשני חיבורי שיר מאת יהודה אחריו, תרביץ שנה ע', חוברת ג-ד' ניסן אלול תשס"א עמ' 543-557

פסיקתא דרב כהנא = פסיקתא דרב כהנא (מהדורת מנדלבויס) ניו-יורק תשכ"ב

פרבר, עקבותיו = אסי פרבר, עקבותיו של ספר הזוהר בכתבי ר' יוסף ג'קטיליה, עלי-ספר ט' (תשמ"א) עמ' 70-83

פרבר-גינת, תפיסת המרכבה = אסי פרבר-גינת, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה הי"ג – "סוד האגוז" ותולדותיו, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ירושלים תשמ"ז

פרנקל, האגדה והמדרש = יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991,

פרץ, מעלות הזוהר = פרץ אליהו, מעלות הזוהר - מפתח שמות הספירות, ירושלים תשמ"ז.

פרקי דרבי אליעזר = פרקי דרבי אליעזר (מהדורת הייגר), ניו-יורק תש"ח
צדה לדרך = ר' מנחם בן זרח, ספר צדה לדרך, ורשה תר"מ

קדמוניות היהודים = יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלאביוס), קדמוניות היהודים (מהדורת א. שליט), ירושלים תשנ"ח

קדרי, דקדוק הלשון = קדרי מנחם צבי, דקדוק הלשון הארמית של הזוהר, ירושלים 1971.

קהלת-רבה = מדרש קהלת רבה, וילנא תרל"ח

קלצקין, אוצר המונחים = יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, ניו-יורק 1968.

קסוטו, מאדם = משה דוד קסוטו, מאדם עד נח - פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשכ"ה

קרייסל, יהודה הלוי = Howard T. Kreisel, Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal, Maimonidean Studies 2 (1991), pp. 95-121

ראבי"ה = ר' אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה (מהדורת ד. דבליצקי), בני-ברק תשמ"ט-תש"ס

- רב פעלים** = ר' יצחק אבן לטיף, ספר רב פעלים, לעמבערג תרמ"ה
- רבנו בחיי עה"ת** = רבנו בחיי בן אשר, ביאור על התורה (מהדורת ח.ד. שעוועל), ירושלים תשכ"ו.
- רגב, מצות היבום** = שאול רגב, טעמי מצות היבום – בין פילוסופיה לקבלה, דעת 28 (תשנ"ב) עמ' 65-86
- רוזן-מוקד, חידות דיאלוגיות** = טובה רוזן-מוקד, על חידות דיאלוגיות של שמואל הנגיד, דפים למחקר בספרות 12 (תש"ס) עמ' 13-15.
- רוזן-מוקד, לנסות בחידות** = טובה רוזן-מוקד, לנסות בחידות, הספרות 30-31 (1981) עמ' 168-177.
- רמב"ן עה"ת** = ר' משה בן נחמן, פירוש על התורה (מהדורת ח.ד. שעוועל), ירושלים תש"ך
- רצהבי, החידה** = יהודה רצהבי, החידה בשירתנו הספרדית לאור רעותה הערבית, אפיריון 60 (1999-2000) עמ' 21-25
- רקנטי עה"ת** = ר' מנחם רקנאטי, פירוש על התורה, ונציה ש"ה
- שבחי האר"י** = שלמה שלומיל בן חיים, ספר שבחי האר"י, ירושלים תשל"ז
- שבע נתיבות התורה** = ר' אברהם אבולעפיה, שבע נתיבות התורה (הובא לדפוס על-ידי ילינק), בתוך: Philosophie und Kabbala, Leipzig 1854, Erstes Heft, pp. 1-24
- שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה** = דב שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה בהגות היהודית בימי-הביניים, רמת-גן תשנ"ט
- שוורץ, בין שמרנות** = דב שוורץ, בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א), דעת 32-33 (תשנ"ד) עמ' 143-182
- שוורץ, הרעיון המשיחי** = דב שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי-הביניים, רמת-גן תשנ"ז
- שוורצבאום, ל"ו צדיקים** = שוורצבאום חיים, ל"ו צדיקים בפולקלור היהודי, ידע-עם 43-44 (תשל"ז) עמ' 113-116.
- שוורצבאום, פולקלור יהודי** = Haim. Schwarzbaum, *Jewish Folklore Between East and West: Collected Papers* (edited by E. Yassif), Beer Sheva 1989
- שוחר טוב** = מדרש שוחר-טוב, ירושלים תשנ"ב
- שו"ת לרמז"ל** = שאלות ותשובות לר' משה די ליאון בעניני קבלה, בתוך: תשבי ישעיהו, חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשמ"ב, כרך ראשון עמ' 40-75
- שחר, ילדות** = שולמית שחר, ילדות בימי הביניים, תל-אביב תש"ן
- שטרן, אסטרולוגיה** = Josef Stern, *The Fall and Rise of Myth in Ritual – Maimonides' versus Nahmanides on the Huqqim, Astrology and the War against Idolatry*. in: The Journal of Jewish Thought and Philosophy 6, 2 (1997) pp. 185-263
- שטרן, המשל במדרש** = דוד שטרן, המשל במדרש – סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תל אביב 1995

- שלום, אשמדאי ולילית** = גרשום שלום, פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית, מחקרי קבלה א', תל-אביב 1998 עמ' 201-224 (= תרביץ י"ט תש"ח, עמ' 160-175)
- שלום, ביקורת - לילית** = גרשום שלום, ביקורת על: Hans A. Winkler, Solomo und die Karina Stuttgart 1931, קרית-ספר י' תרצ"ג-תרצ"ד עמ' 69-70
- שלום, גדיאל התינוק** = גרשום שלום, מקורותיו של "מעשה רבי גדיאל התינוק" בספרות הקבלה, בתוך: הני"ל, דברים בגו - פרקי מורשת ותחיה, תל-אביב תשל"ו
- שלום, הגלגול** = גרשום שלום, לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג, תרביץ ט"ז (תש"ה), עמ' 135-150
- שלום, הערות** = גרשום שלום, ספר הזוהר (יוזעפאף תרל"ג - 1873) של גרשם שלום עם הערות בכתיבת ידו, ירושלים תשנ"ב.
- שלום, זרמים** = Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, Jerusalem 1941
- שלום, הרעיון המשיחי** = גרשום שלום, להבנת הרעיון המשיחי בישראל, בתוך: דברים בגו - פרקי מורשת ותחיה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 155-190
- שלום, כתבי-יד** = גרשום שלום, כתבי יד העבריים הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"ץ
- שלום, לבוש הנשמות** = גרשום שלום, לבוש הנשמות ו"חלוקא דרבנן", תרביץ כ"ד (תשט"ו), עמ' 290-306
- שלום, ל"ו צדיקים** = שלום גרשום, ל"ו צדיקים נסתרים, בתוך: הני"ל, עוד דבר עמ' 199-204
- שלום, מקורות הקבלה** = Gershom G. Scholem, Origins of the Kabbalah, Princeton 1986
- שלום, פירוש - יצירה** = גרשום שלום, פירושו של ר' יצחק דמו עכו לפרק ראשון של ס' יצירה, קרית ספר ל"א (תשט"ז) עמ' 379-396
- שלום, פרקי יסוד** = שלום גרשום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמלית, ירושלים תשמ"א.
- שלום, פרקים לתולדות** = שלום גרשום, פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א (פורסם לראשונה בקרית-ספר ד"ז)
- שלום, פרשה חדשה** = גרשום שלום, פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר, ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג, ניו-יורק תש"ו עמ' תכ"ה-תמ"ו
- שלום, ראשית הקבלה** = שלום גרשום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח
- שלום, קבלות** = גרשום שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן - מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזוהר, מדעי היהדות ב' תרפ"ז עמ' 165-290
- שלום, שבת צבי** = גרשום שלום, שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל-אביב תשכ"ז
- שלום, שני קונטרסים** = גרשום שלום, שני קונטרסים לר' משה די ליאנון, קובץ על-יד ח' [י"ח] תשל"ו עמ' 325-384.
- שער הגלגולים** = ר' חיים ויטל, שער הגלגולים, ירושלים תשמ"ב
- שער הרזים** = ר' טודרוס אבולעפיה, ספר שער הרזים (מהדורת מ. אורון), ירושלים תשמ"ט

שער השואל = ר' עזריאל מגירונה, שער השואל והנשאל והתשובות והפירושים, כתי"י מינכן-
בבאוריה 221/2 (31א' – 37ב')

שערי אורה = ר' יוסף ג'קטיליה, שערי אורה (מהדורת י. בן-שלמה), ירושלים תשנ"ו

שערי צדק = ר' יוסף ג'קטיליה, שערי צדק, ירושלים תשמ"ט

שערי קדושה = ר' חיים ויטל, שערי קדושה, בני-ברק תשל"ג

שפר, ספרות ההיכלות = פטר שפר (בהשתתפותו של גוטפריד ריג), קונקורדנציה לספרות
ההיכלות, טובינגן 1986

שצימלר, צורת אריה = יוסף שצמילר, צורת אריה לכליות והמחלוקת על לימודי החכמות
בראשית המאה הי"ד, בתוך: מ. אידל, ז. הרוי, א. שביד (עורכים), ספר היוכל לשלמה פינס, כרך
ב' ירושלים תש"ן עמ' 397-408

שקל הקדש = ר' משה די ליאון, ספר שקל הקדש (מהדורת ש. מופסיק), לוס-אנג'לס תשנ"ו

תא-שמע, אבולעפיה = ישראל מ. תא-שמע, יצירתו הספרותית של ר' מאיר הלוי אבולעפיה,
קריית-ספר מ"ד (תשכ"ט) עמ' 429-435

תא-שמע, הנגלה שבנסתר = ישראל מ. תא-שמע, הנגלה שבנסתר - לחקר שקיעי ההלכה בספר
הזוהר, תל-אביב 1995

תולדות יעקב יוסף = ר' יעקב יוסף מפולנוי, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"מ

תומפסון, מפתח = Thompson, Motif Index of Folk Literature. Copenhagen-Bloomington
1955-1959

תיקוני זוהר = תיקוני זוהר (מהדורת ר. מרגליות), ירושלים תשנ"ד

תלמג', הגדה = תלמג', המונח הגדה במשל האהובה בהיכל בספר הזוהר, מחקרי ירושלים
במחשבת ישראל ד' (תשמ"ה) עמ' 271-273

תנא דבי אליהו = תנא דבי אליהו (מהדורת מ. איש-שלום), ירושלים תשכ"ט

תנחומא = מדרש תנחומא על חמישה חומשי תורה (מהדורת ש. בובר) לעמברג תרמ"ג

תרומת הדשן = ר' ישראל איסרליין, שו"ת תרומת הדשן, פסקים וכתבים, תל אביב תשל"ד

תשבי, משנת הזוהר = ישעיהו תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשנ"ב

תשובות הרמב"ם = ר' משה בן מימון, תשובות הרמב"ם (מהדורת י. בלאו), ירושלים תשמ"ו

תשובות הרשב"א = ר' שלמה בן אדרת, תשובות הרשב"א, וינה תקע"ב (חלק א') – ליוורנו
תי"ז (חלק ב') – ליוורנו תקל"ח (חלק ג') – שאלוניקי תקס"ג (חלק ד') – וילנא תרמ"ד (חלק ה') –
ורשא תרכ"ח (חלקים ו'–ז') – ירושלים תשל"ו (תשובות המיוחסות לרמב"ן)

תשובות זכרון יהודה = ר' יהודה בן הרא"ש, שו"ת זכרון יהודה (מהד' י. רוזנברג), ברלין תר"ו.

תשובות מהר"י וייל = ר' יעקב וייל, שאלות ותשובות רבנו יעקב וייל, ירושלים תשס"א

תשובות מהר"ם מינץ = ר' משה מינץ, תשובות ר' משה מינץ (מהדורת י. ש. דומב), ת"א תשכ"ט