

# רקמתו של מיתוס דיון בשני סיפורים בזוהר

## רונית מרוז

ממאפיינייה הידועים של הקבלה הוא המתח בין מסורת לחידוש.<sup>1</sup> המונח 'מסורת' מכוון בדרך כלל לתפיסות נפוצות או אף שמרניות ביהדות בכלל, אך אפשר להרחיב את היריעה ולייחסו גם לתפיסות שהתגבשו בקבלה עצמה. אפשר לדון אפוא במתח שבין חידוש כלשהו בקבלה ובין מסורות שרווחו בה קודם לחידוש זה. שני סוגי המתח, בין הקבלה למסורת היהודית הכללית ובין תפיסות בתוך הקבלה, בולטים ביותר בספר הזוהר, ואף מודעותם של הכותבים לתופעה זאת ניכרת היטב. במאמר זה אבדוק שני טקסטים שבהם הכותבים נוטלים מרכיבים ידועים מן המסורת הקבלית העומדת לפנייהם ונותנים בהם מחידושיהם, כל אחד בדרכו. בחינת מאפייניהם של תהליכי החידוש והיצירה תהיה הזדמנות נאותה להדגמת התהוותם של היבטים מיתו־פואטיים בזוהר, ובמיוחד תוויה המיתיים של השכינה, היא הדמות האלוהית הנקבית.<sup>2</sup> ראוי לציין כי הנחת היסוד במאמר זה, כמו בעבודתי בכלל בנוגע לספר הזוהר, היא כי לספר הזוהר מחברים רבים<sup>3</sup> והוא מורכב מיחידות רעיוניות וספרותיות נבדלות.

\* אני מודה מקרב לב לחבריי אבריאל בר־לבב, בועז הוס, ברכה זק, יהושע לוינסון, מנחם לורברבוים, יהודה ליבס ודינה שטיין, על שקראו את המאמר או שוחחו אתי בענייניו וסייעו בידי, אם בהפנייתי לספרות המחקר ואם בדרכים אחרות. החלק העוסק בכתבי יד מבוסס על מאגר הנתונים שהצטבר במחקריי (מס' 897/01, 1193/04) אשר נתמכו על ידי הקרן הלאומית למדע. בתהליך הארוך והמורכב של יצירת מאגר הנתונים סייעו בידי כמה עוזרי מחקר: עופר אליאור, קרן ארבל, אסתר בורג, נועה דולב־ישראל, יהודית וייס, שיבולית לב, נטע סובול, יעל פיש, דוד צרי, רקפת רז, יעל רינות־פרידמן, גד שגיב, כולם יבואו על הברכה והתודה.

1 ראו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, פרק ד.  
2 לדיונים בשאלות מגדריות בקבלה בכלל ובאשר לשכינה בפרט ראו למשל שלום (שם), פרק ח; י' תשבי ופ' לחובר, משנת הזוהר, א, ירושלים תשל"א, עמ' ריט-רלא; נ' אברבנאל, חוה ולילית, רמת-גן תשנ"ד; ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה; א"י גרין, השכינה, מרים הבתולה ושיר השירים: ההורים על סמל קבלי בהקשרו הנוצרי (יריעות, ד), תרגם מאנגלית ד' לוביש, ערכו א' ריינר וג' עפרת, ירושלים תשס"ג; י' ליבס, 'האמנם בתולה היא השכינה?', פעמים 101-102 (תשס"ה), עמ' E. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995. בספרו של אברמס יש רשימה ביבליוגרפית עשירה במיוחד בנושא זה.

3 להצגתה של עמדה זו ראו י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט) [ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה

בספרי העוסק בעניין זה הגדרתי יחידה ספרותית בזוהר אשר להערכתי הייתה בזמן כלשהו במאה הי"ג טקסט עצמאי ונפרד משאר הספר: החטיבה האפית – חיי רשב"י. חטיבה זו כוללת קצת פחות מעשרים סיפורים, המצטרפים יחדיו, מתוך הפניות הדדיות, לכדי עליה משיחית. העלילה פורסת את התפתחותו הרוחנית של רשב"י במעלה הספירות עד למדרגת הכתר ועד לרגע של הילולה קוסמית, שבו הוא נפרד מן העולם הזה ומתאחד עם העולם העליון. במהלך התפתחותו זוכים גם בני חבורתו להתפתחות מה, ואף כל העולם כולו נתקן צעד צעד, כשלבי הכנה לגאולה עתידית שבה ישוב רשב"י ממקום גניזתו במרומים וישלים את מלאכתו.<sup>4</sup>

מאמר זה יוחז להשוואה בין שתי דרשות על השכינה ובין שני הסיפורים שבהם הן משוקעות, שכינתי אותם 'הביקור אצל ר' פנחס בן יאיר' ו'האריה השואג והאריה הטורף'. הסיפורים הללו אינם שייכים לחטיבה האפית, וההשוואה ביניהם עשויה לסייע בעבודת האיתור של יחידות ספרותיות נוספות. אחד האמצעים המתודולוגיים החשובים לכך הוא ה'נְתָב', מאפיין כלשהו שאפשר לעקוב אחרי השינויים שחלים בו ממקום למקום בתוך הזוהר. הנתב עשוי להיות רעיוני, ספרותי, לשוני, ביבליוגרפי ועוד.<sup>5</sup> למשל, נשווה לסיפורינו סיפורים אחרים שמתואר בהם אותו הטקסט או המציינים את אותו מקום המגורים של רשב"י. המעקב אחרי נתבים רבים ככל האפשר, אשר 'כסו' כשתי וערב את כל הטקסטים בזוהר, עשוי לסייע בידנו לקבוע אילו הם הטקסטים הקדומים ואילו המאוחרים יותר בהיסטוריה הפנימית של הזוהר, אילו התפתחויות אידאיות, ספרותיות ואחרות ניכרות בו ואילו יחידות אפשר לסרטט בו. במאמר זה אסתפק בעיון בנתבים ספורים בלבד.

בדיקת ההיבטים הנרטיביים של הסיפורים הנדונים פה באמצעות מתודולוגיה זו של נתבים מעלה כי הסיפור הראשון, 'הביקור אצל ר' פנחס בן יאיר', שהוא המאוחר מן השניים דווקא, מתאר טקסט מכוון – טקסט המגלם את תהליך ההגדרה העצמית של החבורה ושל החברים בה, ובמיוחד את המיתוס התאורגי שבתשתית פעולתם. הכוח היוצר והחידוש טמונים בסיפור זה במקום שבו נוצר הקשר בין מיתוס לריטואל. הסיפור השני – 'האריה השואג והאריה הטורף' – משקף ככל הנראה שלב קדום יותר, שבו הייתה החבורה מגובשת פחות ועיקר תשומת לבה הופנתה אל מחוץ לה, אל הפצת בשורתה לכלל. הכוח היוצר ניכר בו אפוא לא בתיאור הווייתה של

R. Meroz, 'Zoharic Narratives and Their Adaptations', *Hispania Judaica* 3 (2001), pp. 9-69

4 ראו ר' מרוז, הפנינה הדג והמצה: הביוגרפיה הרוחנית של רשב"י (בדפוס); R. Meroz, 'Der Aufbau des Buches Sohar', *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdischen Studien e.V.* II (2005), pp. 16-36

5 מאחר שהנתב עשוי להיות גם נוסחה לשונית, כותר ביבליוגרפי ועוד, אי-אפשר להסתפק בביטוי המקובל 'מוטיב ספרותי' או בדומיו.

החבורה אלא בתיאור מעלותיו של המורה וברקימתה של הדרשה על השכינה.<sup>6</sup> שתי הדרשות אשר במוקד דיוננו כאן עוסקות ביחסים בין הפן הזכרי של האלוהות, המכונה בשתייהן שלמה, לפן הנקבי שלה, הידוע בדרך כלל בכינויים – שכאן דווקא אינם נזכרים – מלכות ושכינה. ובעיקר הדרשות עוסקות ביחסים שבין השכינה לבין הישויות הנתונות לשליטתה. הדמיון התוכני, השיתוף בסמלים – כלומר היותו של מערך סמלי השכינה בחזקת נתב לאפיונם של הטקסטים – הם דווקא המקלים את בדיקת ההבדלים הסגנוניים שבין שתי הדרשות: כיצד לשו ועיצבו ממרכיבים דומים תוצר שונה לחלוטין, וכיצד מצליחה הדרשה האחת – זו המשוקעת בסיפור 'האריה השואג והאריה הטורף' – ליצור מהם רובד מיתופואטי חדש, להתעלות למרומי החוויה הקיומית של האדם באשר הוא, בעוד שרעותה מסתפקת בקיבוץ רופף של יסודות מיתיים מוכרים אשר ירשה מקודמיה.

### א. תיאור כללי של שני הסיפורים: מבנים ותכנים

#### 'הביקור אצל ר' פנחס בן יאיר'<sup>7</sup>

סיפור זה, שהוא ארוך למדי, נדפס בפרשת אחרי מות (זוהר, ח"ג, דפים נט ע"ב – סד ע"ב, סעיפים נח-קמד).<sup>8</sup> הסיפור קטום בסופו, ולא זו בלבד אלא נראה שיש כמה שיבושים במבנהו. למשל, הוא פותח במצוקה הדורשת פתרון, והיא העדר גשמים, אך בסופו שתי בעיות באות על פתרון: האחת היא ככל הנראה אותה מצוקה ראשונית, והיא נפתרת במחילת עוונותיהם של בני הדור, ואילו על הבעיה האחרת לא שמענו עד לאותה נקודה – אשת ר' שמעון מבריאה ממחלתה. ראוי לציין כי באותו מבנה

6 לדיונים כלליים על המיתוס ביהדות ראו במיוחד ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, באר-שבע תשנ"ו; מ' אידל וא' גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, ירושלים תשס"ד; ר' כצמן, 'מיתופואסיס: תיאוריה, שיטה וישום במבחר היצירות של פ"מ דוסטויבסקי וש"י עגנון', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשנ"ט, ואצל כל אלו ביבליוגרפיה נוספת; וכן ראו את המחקרים הנזכרים להלן בהערה 74.

7 סיפורנו כבר נדון כמה פעמים אצל אחרים. ראו למשל תשבתי ולחובר (לעיל, הערה 2), עמ' ריב-ריג; כרך ב (מאת י' תשבתי), ירושלים תשל"ח, עמ' נט-ס; י' ליבס, 'המשיח של זוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון ברייחא', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 163-164 הערה 273, 224-223; הנ"ל, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 81, 92 הערה 164, 105, 108, 109 (בין השאר נדונו שם המונח 'שנינו' וכן הקשרים בין סיפורנו לסיפור על חוני המעגל, אשר יידונו גם להלן); ולאחרונה גם מ' הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל-אביב תשס"ה, עמ' 43-45, 51, 56, 123, 232, 289-293 (והיא מרחיבה את הדיבור על נושא 'עתה', אשר יידון גם להלן); וכן מ' אנקורי וא' אזרחי, בסוד לויתן: מחשבת ישראל במבט מיתולוגי-פסיכולוגי, בן-שמן 2004, עמ' 93-105.

8 כדי להקל על המעוניינים למצוא את הדברים במקור, במראי המקום לסיפורים הנדונים כאן הוספתי את מספרי הסעיפים של הפסקאות במהדורת הסולם. לא עשיתי כן במראי מקום לטקסטים אחרים מן זוהר.



מקוטעת, ובכל זאת מן המעט שנותר אפשר להיווכח שמבנה הסיפור על פיה שונה מזה שבדפוס. בכתב היד הזה יש ערב רב של טקסטים בהלכה, במאגיה, בדקדוק, מעט בפילוסופיה וגם בקבלה, ובהם כ־20 דפי זוהר, בעיקר חומר מתיקוני הזוהר וכמה עמודים יחידים מגוף הזוהר. הטקסט הנדון מובא באמצעו של טקסט שאינו מן הזוהר, ואני מביאה אותו כאן במלואו כנגד גרסת הדפוס:

כ"י אסקוריאל G-IV-17, דף 35 ע"ב<sup>14</sup> דפוס: דפים נט ע"ב - ס ע"א

**סעיפים נח, סז, סח**

<p>תניא, א"ר יוסי: זמנא חדא הוה צריכא עלמא למטרא. אתו לקמיה דר"ש ר' ייסא ור' חזקיה ושאר חברייה. אשכחוהו דהוה אזיל למחמי לר' פנחס בן יאיר, הוא ור"א בריה [...]. אזלו. עד דהוו אזלי מטו לבי ר' פנחס בן יאיר. נפק ר' פנחס ונשקיייה.</p> <p>אמר: זכינא לנשקא שכינתא. זכאה חולקי. אתקין להו טיקלי דערסי קפטורי דקילטא.</p> <p>אר"ש: אורייתא לא בעא הכי. אעבר להון ויתיבו.</p> <p>א"ר פנחס: עד לא ניכול נשמע ממאריה דאורייתא מלה, דהא ר"ש כל מלוי באתגלייא אינון. איהו גברא דלא דחיל מעילא ותתא למימר לון. לא דחיל מעילא - דהא קב"ה אסתכם / [ס ע"א] ביה. לא דחיל מתתא - כאריה דלא דחיל מבני ענא.</p> <p>א"ר שמעון לרבי אלעזר בריה: אלעזר, קום בקיומך ואימא מלה חדתא לגביה דר' פנחס ושאר חברייה.</p> <p>קם ר' אלעזר. פתח ואמר [...].</p>	<p>זמנא חדא הוו יתבי ר' שמעון ור' אלעזר { בריה ור' חזקיה ור' אבא ור' ייסא בבי ר' פנחס.</p> <p>אמ' ר' פנחס: עד דלא ניכול נשמע ממארי דאורייתא מלה, דהא ר"ש כל מלוי { באתגלייא אינון דלא דחיל מעילא ומתתא לאומר [!]. מעילא - כל מלוי דהא אסתכם ביה. לא דחיל מתתא - כאריה דלא דחיל מענה [!].</p> <p>אר"ש לר' אלעזר: קום בקיומך וכו'<sup>15</sup></p>
---	--

14 סוגרים מסולסלים בטקסט מעידים על קושי בקריאת האותיות שביניהם.  
 15 המילה 'וכו' מופיעה בכתב היד ומעידה שהמעתיק ידע על קיומו של נוסח אחר (ואי-אפשר לדעת אם אותו נוסח זהה לנוסחנו אם לאו); באמצעות מילה זו רמז שמכאן ואילך שני הנוסחים המוכרים לו מתלכדים.

**כ"י אסקוריאל**

**דפוס**

שנוי, אמר ר' יוסי: פעם אחת היה העולם צריך לגשם. באו לר' שמעון ר' ייסא ור' חזקיה ושאר החברים. מצאוהו בעודו הולך לראות את ר' פנחס בן יאיר, הוא ור' אלעזר בנו... הלכו. עוד הם הולכים הגיעו לביתו של ר' פנחס בן יאיר. יצא ר' פנחס ונשקו. אמר: זכיתי לנשק את השכינה. אשרי חלקי. התקין להם מיטת כרעיים (מכוסה) במצעים קלועים.<sup>16</sup>

אמר ר' שמעון: התורה אינה מבקשת זאת. העבירם (ממקומם) וישבו.

אמר ר' פנחס: בטרם נאכל נשמע דבר מבעל התורה, שהרי ר' שמעון כל דבריו בגלוי הם, שאינו ירא ממעלה וממטה לאמור (את דבריו). הוא איש שאינו ירא ממעלה וממטה לומר אותם ממעלה - נענה לכל דבריו. אינו ירא ממטה - (את דבריו). אינו ירא ממעלה - שהרי הקב"ה כאריה שאינו ירא מן הצאן.<sup>17</sup> אינו ירא ממטה - כאריה שאינו ירא מבני הצאן.

אמר ר' לשמעון לר' אלעזר: עמוד במקומך אמר ר' שמעון לרבי אלעזר בנו: אלעזר, עמוד

16 וראו דרך אמת על אתר, וכן י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד, עמ' 334.

17 לצירוף 'אסתכם ביה' שבמקור יש ככל הנראה כמה גוונים. כאן תרגמתי 'נענה לו'. אולי אפשר לתרגם גם 'מסכים עמו', אולם בתרגום זה חסר היסוד הביצועי הנרמז כאן נוסף על ההסכמה. מנגד בתרגום האפשרי 'פוקד באמצעותו' ההיבט הביצועי חריף מדי. על פי האמירות המהדהדות בדברים נראה כי תרגום הולם היה יכול להיות בשורש קי"ם (במובנו הביצועי ולא במובן של מצב). אחת מאמירות אלו נאמרה על חוני המעגל: 'אתה גזרת מלמטה והקדוש ברוך הוא מקיים מאמריך מלמעלה' (תענית כג ע"א). אמירה אחרת מופיעה במועד קטן טז ע"ב: 'אמר הקדוש ברוך הוא: אני מושל באדם, ומי מושל בי? צדיק, אני גוזר גזרה ו[הוא] מבטלה'. ובדומה נאמר בזוהר, ח"ב, דף טו ע"א: 'ר' שמעון בן יוחאי [...] גברא דלא גזר תעניתא לעלמין על מה דשאל ובעי אלא הוא גוזר וקב"ה מקיים, קב"ה גוזר ואיהו מבטל' (תרגום: רשב"י הוא אדם שלא גזר מעולם תענית על מה ששאל וביקש אלא הוא גוזר והקב"ה מקיים, הקב"ה גוזר והוא מבטל). מכל אלה עולה שהסכמתו הנזכרת כאן של הקב"ה היא בחזקת היענות לאמירותיו של רשב"י. מאחר שהטקסט שלנו איננו משתמש במילה שיכול היה להשתמש בה - 'מקיים' - ראוי לתרגם במילה אחרת, ויש לזכור כי משמעו של הפועל 'אסתכם' קשור בצו, בפקודה. למשל תיבת 'פקד' שבבמדבר טז, כט מתורגמת בתרגום ירושלמי ובתרגום יונתן 'סתכם'. נראה אפוא כי משמעות דברי הזוהר כאן היא שאין רשב"י ירא משום שבשעה שהוא מבקש דבר מה מן הקב"ה הוא יודע כי הקב"ה יהפוך את דבריו לצו כלפי העולם, כלומר רצונו של רשב"י יתממש. לגוונים נוספים של השורש הזוהרי סכ"ם ראו ליבס (לעיל, הערה 16), עמ' 339-344.

וכי'. במקומך<sup>18</sup> ואמור דבר חדש לפני ר' פנחס ושאר החברים.  
קם ר' אלעזר. פתח ואמר [...]

על פי הגרסה שבדפוס, האקספוזיציה מגדירה בעיה – העדר גשמים – ומציגה את הגיבורים בדרכם אל ביתו של ר' פנחס. על פי הגרסה שבכתב היד, האקספוזיציה אינה מגדירה כל בעיה ומציגה את הגיבורים בפעם הראשונה כאשר הם כבר בביתו של ר' פנחס.

מהבדלים אלו משתמע שהסיפור על פי כתב היד לא ניסה לפתור את בעיית העדר הגשמים. אפשר לשער כי הוא עסק בפתרון בעיות באופן עקרוני, תאורטי, ולעומתו הסיפור שבדפוס עסק ביישומן של העיקרון בבעיה מסוימת. אכן, כפי שאראה בהרחבה, מוטיב זה של יישום בולט ביותר בסיפור הנדפס. המסקנה המתבקשת היא כי גם שאר חלקיו של הסיפור שבכתב היד היו מצומצמים יותר, שכן הם כללו פחות יסודות של יישום. קשה לדעת כיצד בדיוק באו הבדלים אלו לידי ביטוי. אפשר רק לנחש שבכתב היד היו פחות דרשות מבדפוס, ולו רק משום שבכתב היד נמנים חמישה דוברים אפשריים (פרט למארח, ר' פנחס) ואילו בסיפור הנדפס נוספת עליהם קטגוריית 'שאר החברים', ובאמת יש בו שבעה דוברים. מתוך עיון זה בתהליך עיבודו של הסיפור מתבררת עתה אחת התמיהות של הסיפור הנדפס – מדוע אין הבעיה של העדר הגשמים נזכרת עוד במפורש בשאר חלקיו: כיוון שלא נזכרה בגרסה הקדומה, נראה שהמעבד לא ראה לנכון להכניס לסיפור יסודות חדשים, שאינם הכרחיים לחלוטין, והסתפק בפעם אחת של דיווח לקורא על בעיה זו, בראשית הסיפור המורחב.

ועוד: אחת התוצאות הספרותיות של ההבדל במקום שבו הקורא פוגש את הגיבורים בראשונה היא סצנה שלמה בגרסת הדפוס שאיננה בגרסת כתב היד. סצנה זו מנוצלת להדגשת השיבות האחוה בין החברים כתנאי לפתרון הבעיה. אם כן, גם נושא זה של היחסים בחבורה לא היה בסיפור הקדום. אפשר ללמוד מזה על ההתעצמות ההדרגתית של מושג החבורה בקרב כותבי הזוהר:<sup>19</sup> בשתי הגרסאות של סיפורנו מתוארת חבורה, אך רק בגרסה המאוחרת מוצגת האחוה כמאפיין פונקציונלי.

מאחר שהסיפור שלפנינו הוא עיבוד של סיפור קדום יותר, מסתבר שכמו במקרים רבים אחרים בזוהר, בכתיבתו השתתפו שתי ידיים לפחות. אין לדבר כאן אפוא על דמות הסופר שברקע הסיפור; כל שאנו יכולים לעשות הוא לדון בטיבו של הסיפור המעובד כפי שהוא מונח לפנינו עתה. מחמת הבעיות המבניות הנזכרות ובעיות אחרות, אתמקד כאן בתיאור מבנהו של החלק הראשון של הסיפור הנדפס (המסתיים בדף סב

18 לתרגום הביטוי 'קום בקיומך' במילים 'עמוד במקומך' ראו ליבס (לעיל, הערה 16), עמ' 363.  
19 על כך ראו עוד להלן בסיכום שאחרי הדיון בתמונת הסיום וכן סמוך להערה 115. לדיון בזוגות נוספים של סיפורים בזוהר שבהם האחד הוא עיבוד של משנהו ראו מרוז (לעיל, הערה 3); הנ"ל (לעיל, הערה 10).

ע"ב, סעיף קי), שהוא בעל לכידות פנימית ומבנה מוגדר, ואתעלם משאר חלקיו הנדפסים, שבהם ניכרות הבעיות המבניות הרבות. מכאן ואילך הכינוי 'הסיפור' יתייחס לחלק זה של הסיפור.

**תמונת הפתיחה (דפים נט ע"ב - ס ע"א, סעיפים נח-ע)**

בפתיחת הסיפור מתואר מצב של עצירת גשמים. החברים באים אל רשב"י ומוצאים אותו עם בנו, ר' אלעזר, בדרכם לבקר את חותנו של רשב"י, ר' פנחס. רשב"י אינו מופתע כלל ועיקר מן הביקור, שהרי ניחן בידיעה על-טבעית. עוד לפני שהסבירו את בואם הוא כבר משיב ואומר: 'הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד' (תהלים קלג, א).

ברובד החיצון אין תשובה זו אלא בחזקת הסברת פנים לבאים: רשב"י שמח לפגוש את תלמידיו-חבריו. אולם תשובתו מרמזת שהוא כבר יודע מה הבעיה שהניעה אותם לבקשו וכי פתרונה בהישג יד ויימצא באותו היום, במהלך החוויה שהם עומדים לחוות (סעיף ס). הפסוק מתהלים מרמז על עיקרי הדרשות שתינשאנה בהמשך: עצירת הגשמים, אליבא דרשב"י, מקורה בכך שהזכר והנקבה האלוהיים אינם 'אחים', אינם 'יחד', בזיווג, אינם מסתכלים זה בזה, פנים בפנים (סעיף נט). זה פגם קוסמי שסיבתו חטאי העם (סעיפים סא-סג),<sup>20</sup> אבל רק החברים מסוגלים לתקנו: באמצעות היותם אחים אוהבים ונעימים גם בני הזוג האלוהיים ייעשו ל'אחים', והשלום יתפשט בעולם (סעיפים סה-סו).<sup>21</sup> הדור-משמעות של הפסוק נעשית אחר כך יסוד מבני, העובר כחוט השני בדרשות הנישאות בגוף הסיפור: כמעט כל דרשה עוסקת במפורש הן בעניין אוניברסלי או קוסמי והן ברשב"י ובחבורתו.

נוסף על כך אם נעיין באותו פרק קצרצר בתהלים שממנו לקוח הפסוק, נראה כי אפשר למצוא בו רמזים על הנושאים האחרים שיידונו בדרשות: 'שיר המעלות לדוד. הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד. פֶּשְׁמֵן הַטוֹב עַל הָרֵאשׁ יֵרֵד עַל הַזֶּקֶן, זֶקֶן אֶהְרֵן, שִׁירְד עַל פִּי מְדוּתִיו. כִּטְל חֶרְמוֹן שִׁירְד עַל הַרְרֵי צִיּוֹן, כִּי שֵׁם צוּה ה' אֶת הַבְּרִכָּה חַיִּים עַד הָעוֹלָם'. הפרק מקשר בין כמה יסודות: אחוות האחים, הכהונה, משיחת השמן וכן הברכה והחיים המושרים על ציון,<sup>22</sup> ואותו הקישור נעשה בדרשות שבסיפורנו. אין ספק שסיפורנו ניזון מפרק זה בתהלים ונבנה בין השאר מתוך מדרש והרחבה יצירתיים שלו.

כאשר החברים מגיעים לביתו של ר' פנחס (סעיף סז) הוא מבקש להתקין להם מיטות מהודרות, הנשענות על רגליים ומציעהן משתלשלים מעבריהן. ככל הנראה הוא רוצה לרמוז בכך על ההרמוניה השורה בקרב החבורה ומדמה את החברים לצדיקים

20 הקשר בין חטאי העם לעצירת הגשמים נזכר כבר בתורה; ראו למשל דברים יא, יג-טז.

21 על חשיבות האהבה בין החברים בזוהר ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 7), בעיקר עמ' 157-165.

22 ראו עוד להלן, בעיקר סמוך להערות 40, 41 ובהערה עצמה, 60.



היושבים בגן עדן,<sup>23</sup> אולם בבלי דעת הוא מכוון גם לדרשתו של רשב"י העוסקת בשכינה (היא תידון בהמשך). רשב"י דוחה הצעה נדיבה זו. הסיבה הגלויה היא שאין זו דרכה של תורה לענג את הגוף אלא את הרוח בלבד;<sup>24</sup> הסיבה הסמויה היא, כפי שנראה, שהרמז לא חיובי לגמרי, שהרי כאן הם יעסקו לא במאפיינייה של השכינה כגן עדן אלא בהשפעתם של כוחות הרע עליה.

ר' פנחס מפליג בשבחיו של רשב"י (שם) ומעמידם על שלושה עניינים מרכזיים: הוא משווה את רשב"י למשה ביכולתו הנבואית;<sup>25</sup> הוא מתאר כארי בין בני האדם – רמז למעמדו כראש החבורה; והוא מציין את היענות הקב"ה לדבריו, המעלה החשובה ביותר לסיטואציה הנדונה כאן. ועוד בטרם יצאו שבחים אלו מפי ר' פנחס, רשב"י כבר מתייחס לאחד מהם: הוא מקדם את הבאים בתואר 'אחים', ובכך הוא מעמידם על חשיבותה של האהבה ביניהם ומגדיר את דפוס הפעולה המשפיע על הקב"ה – רק אחים אוהבים, אשר בראשם עומד הארי שבחבורה, יכולים לשנות את גזרת האל.

כל סיפור העוסק בעצירת הגשמים מזכיר לנו את חוני המעגל, אב הטיפוס הקלסי של המתמודד עם המצוקה הזאת. אולם מכמה בחינות סיפורנו עומד בניגוד חד לסיפור על חוני. חוני היה יחיד סגולה ופעל ביחידות: הוא עג עוגה והתחטא לפני בוראו, כבן לפני אביו, הוא ולא אחר (משנה תענית ג, ח). בני עמו נשאו ונתנו עמו בעניין בקשותיהם, אבל לא היו שותפים לקשר הישיר שלו עם בוראו. אמנם הוא מתואר בן לאביו וכך אף הם ('בניך שמו פניהם עלי', הוא אומר בפנייתו לריבונו), אבל אין האהבה נדונה כלל ועיקר בסיפור זה, ולא זו בלבד אלא אף ניכר מתח בינו לבינם.<sup>26</sup> בסיפורנו, לעומת זאת, אין שאר העם נזכרים לא לטוב ולא למוטב; האהבה שורה רק בין החברים, אשר מן הסתם הם משכמם ומעלה לעומת כולי עלמא.<sup>27</sup> כאן אפוא במקום יחיד סגולה אחד שהוא הבן יש חבורה של יחיד סגולה, ובראשה עומד הבן, הקרוב אצל אביו הקב"ה.

23 על השימוש במיטות מהודרות כחלק ממנעמי גן עדן ראו למשל 'אגרת ר' יהושע בן לוי', י"ד אייזנשטיין, אוצר המדרשים, ניו יורק 1915, עמ' 212.

24 'כך דרכה של תורה [...] ועל הארץ תישן' (אבות ו, ד).

25 ההשוואה נרמזת בדבריו של ר' פנחס כי כל דבריו של רשב"י נאמרים בגלוי. משמעות שבח זה מתבררת מדרשתו של ר' חזקיה (דף סא ע"א, סעיף פח): 'כל מלוי באתגלייא אתמרו ולא אתכסיין. עליה כתיב: "פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות" [במדבר יב, ח] (תרגום: 'כל דבריו בגלוי נאמרו ואינם מכוסים. עליו נאמר: "פה אל פה" וכו'). זו השוואה מתונה יחסית לזוהר, שבמקומות רבים בו רשב"י נחשב נעלה ממשה. לכל העניין ראו ב' הוס, 'חכם עדיף מנביא – ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר', קבלה 4 (תשנ"ט), עמ' 103-139. על דברי ר' חזקיה ראו להלן, סמוך להערה 61.

26 וראו מ' הירשמן, 'מוקדי קדושה משתנים: חוני ונכדיו', טורא א (תשמ"ט), עמ' 109-118, בפרט עמ' 110-113, ועל פי סיכומו של הירשמן: 'שלום בית אין בעוגה'.

27 ואולי אפשר לציין כי גם מאור הפנים שבו קיבל רשב"י את החבורה עומד בניגוד לאופן שבו קיבל אבא חלקיה, נכדו של חוני, את הפונים אליו משעצרו הגשמים (תענית כג ע"א-ע"ב).

מעניין לציין שעל פי מדרש הנעלם, שהוא שכבה קדומה יחסית של ספרות הזוהר, בשעה שהעולם נזקק לגשם התפללו ר' אליעזר בן הורקנוס ור' עקיבא לבדם ופעלו כיחידים למען עמם (ח"ב, דף טו ע"א). לעומת זאת, פעולתו של רשב"י בסיפורנו אינה מושתתת כלל על תפילת היחיד, למרות כל מעלותיו יוצאות הדופן, אלא על דרשותיה של החבורה כולה בפעולתה כאיש אחד, מתוך אהבה וערבות הדדית. נראה כי תודעת כוחה של החבורה, חבורתו של רשב"י, עדיין איננה קיימת ברבדיו המוקדמים של הזוהר:<sup>28</sup> בקטע שבמדרש הנעלם היא איננה קיימת כלל. לעומת זאת בסיפורנו, השייך ככל הנראה לשכבותיו המאוחרות של הזוהר, היא מוקצנת ביותר. ועוד, סיפורים רבים בוהר עוסקים בפעילותה של חבורה, ובמיוחד חבורתו של רשב"י, אבל לא מצאתי סיפור נוסף המגדיר את החברים אחרים לרשב"י.<sup>29</sup> בשני הסיפורים בעלי המעמד המכונן של התודעה הזוהרית – אדרא רבא ואדרא זוטא – אין החברים מוצגים כאחים; אמנם האדרא זוטא מציגה את היחסים הפנימיים בתוך החבורה כיחסי משפחה, אך החברים שם הם בחזקת בניו של רשב"י.<sup>30</sup>

מנקודת ראות היסטורית אפשר להבחין במוקדים משתנים של הפעילות הקדושה. במקרא מוקד הפעילות הקדושה הוא בית הבחירה: 'בהעצר שמים ולא יהיה מטר כי יחטאו לך, והתפללו אל המקום הזה [=הר הבית] [...] ואתה תשמע' (מלכים א ח, לה-לו).<sup>31</sup> המשנה העבירה את שדה הפעילות הקדושה אל האיש הקדוש, למשל חוני, בן הבית אצל הקב"ה.<sup>32</sup> על פי סיפור מאוחר קצת יותר, בתלמוד הבבלי (תענית כג ע"א-ע"ב), אבא חלקיה, נכדו של חוני, כבר מרמז כי לא הוא שהביא את הגשמים אלא

28 ויש להבהיר: אמנם במקצת סיפורי מדרש הנעלם יש חבורות, אשר בראשן עומד לעתים רשב"י ולעתים משהו אחר, אולם כאן אנו עוסקים ביכולת לפעילות קדושה, בהשפעה ובכוח המותנים בפעולתה המשותפת של החבורה כולה.

29 גם האר"י הציג את היחסים הפנימיים של החבורה בדפוס זה של אחווה, וראו ר' חיים ויטל, שער הגלגולים, הקדמות לח, לט; ר' מרוז, 'גאולה בתורת האר"י', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 302-304.

30 ישראל כאחים לקב"ה נזכרים במקומות רבים בזוהר, למשל ח"ב, דף נה ע"ב, ואין ספק שסיפורנו מתכוון גם למשמעות זו. וראו שמות רבה כז, ט. אף הרעיון כי הספירות עצמן הן בחזקת אחרים מופיע פעמים רבות בזוהר, וראו ח"ג, דף ז ע"ב. לתיאור החברים כבניו של רשב"י ראו ח"ג, דף רצ ע"א (אדרא זוטא).

31 וראו את המאמר המרתק של ח' פדיה, 'תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז', מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 53-110.

32 עוד על דמותו של הקדוש ראו: בעולם העתיק בכלל - P. Brown, *Society and the Holy*; בעולם הרבני בבבל - J. Neusner, *A - in Late Antiquity*, London 1982, pp. 103-152; בעולם הנוצרי בימי הביניים - A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997; - A. M. Kleinberg, *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago 1992

אשתו הצנועה והחסודה: מוקד הפעילות הקדושה עבר אל ביתו של 'כל-אדם' פשוט, הנוהג בחסידות ובקדושה.<sup>33</sup>

דפוס הפעולה של הקדוש, יחיד הסגולה הבודד, מצוי הרבה בזוהר,<sup>34</sup> אולם בסיפורנו יש דפוס אחר: מוקד הפעילות הקדושה נחלק בין יחיד הסגולה, המיוחד כמשה רבנו, לבין אֶחָיו־חבריו, שבעצמם אינם קוטלי קנים בענייני חסידות וקדושה. סיפורנו מתרחש אמנם בביתו של ר' פנחס, אבי השושלת המיסטית, אבל לבית זה הצטרפו אחרים חדשים. מוקד הפעילות הקדושה עבר אפוא אל הצירוף בין ביתו של האיש הקדוש לבית הסימבולי, הבית שאליו מצטרפים החברים מתוך בחירה. בעוד שהמוקד המקראי הוא מקום קדוש, פומבי ומוחשי ושאר המוקדים הם האנשים הקדושים, אשר פעילותם מתרחשת בעיקרה בתודעתם, במרחב הפרטי שלהם, הנה בדפוס הניכר בסיפורנו יש פריצה בחזרה מן הפרטיות, המתבטאת בעצם העובדה שהחברים חייבים לפעול כאיש אחד, מתוך שיח ושיג ביניהם.<sup>35</sup>

נשוב לעלילה. רשב"י מבקש מר' אלעזר להיות ראשון הדורשים (סוף סעיף סז), אולם דרשתו של הלה נסבה על סירובו לדרוש (סעיפים סח-ע) בטענה כי הוא מסרב ללכת בעקבות נדב ואביהוא, בני אהרן, אשר הקריבו 'לפני ה' אש זרה אשר לא ציוה אותם' (ויקרא י', א) ושילמו על כך בחייהם. הוא מסביר כי תפקידו של אהרן להרבות שלום בעולם,<sup>36</sup> כלומר לסייע בהפצעת העידן המשיחי ובכך לפעול כדמות משיחית.

- 33 תיאור המוקדים המשתנים – בהסתמך על מאמרו של הירשמן (לעיל, הערה 26). דפוס הפעילות הקדושה המבוססת על כוחו של האדם הפשוט התפרסם במיוחד בקשר לחסידות המודרנית.
- 34 לא רק בסיפור מן המדרש הנעלם שנזכר לעיל, אלא גם בסיפורים רבים אחרים. למשל, בזוהר חדש כו, ט"ב-ט"ג רשב"י מבקש להודיע למלאך העומד להחריב את העולם כי 'בר יוחאי שכח בעלמא' (=נמצא בעולם). ואין כאן המקום לפרוס יריעה רחבה זו בשלמותה.
- 35 ועוד כדאי לציין כי בזוהר ניכר דפוס פעולה נוסף: לשם התמודדות עם מצוקות הציבור מוציאים ספר תורה אל מחוץ לבית הכנסת (דפוס פומבי וציבורי מובהק הכרוך בחפץ קדוש) ומעוררים את הקדוש-המת אגב בכייה על קברו. וראו זוהר, ח"א, דף רכה ע"א; וכן ח"ג, דפים ע ע"ב – ע"א ע"ב. ודברי תענית טז ע"א על בקשת הרחמים בבית הקברות משתקפים בדברים אלו.
- 36 על דמותו של אהרן כרוֹדף שלום וכמשכין שלום בין אדם לרעהו (אך ללא התייחסות להיבט הקוסמי של השלום) ועל מוטיב השלום בכלל אצל חז"ל ראו ל' גינצבורג, אגדות היהודים, רמת-גן תשכ"ח, חלק יא, עמ' 184-185, 340 הערה 643; מ' כ"ז, 'גדול השלום: הערה בדבר מבנה הקבצים והמאמרים על השלום', דרך אגדה ב (תשנ"ט), עמ' 77-89; פרק השלום במסכת דרך ארץ זוטא עם פירושו של ד' שפרבר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 183-232. על תפיסות השלום בימי הביניים ראו א' רביצקי, 'השלום כמושג קוסמי אוטופי והיסטורי בהגות היהודית בימי הביניים', דעת 17 (תשמ"ו), עמ' 5-22. על דברי ר' יוסף ג'קטיליה, בן דורו של ספר הזוהר, בנושא זה ראו שערי אורה, מהדורת י' בן-שלמה, ירושלים תשל"א, ח"א, עמ' 103-104. לדיון נרחב נוסף בקשר בין אהרן, כהונה ושלום ראו ב' זק, שומר הפרדס: המקובל רבי שבתאי שעפל הורוויץ מפראג, באר-שבע תשס"ב, עמ' 72-87. על ההיבט הקוסמי של השלום על פי סיפורנו ראו לעיל, סמוך להערה 21. אגב, האם מהדהד כאן המושג 'שלום האלוהים', שהיה לו תפקיד חשוב בעולם הנוצרי החל מן המאה הי"א ובמהלך מסעי הצלב?

אולם נדב ואביהוא 'דחקו את השעה' (סעיף ע) – לשון משיחית מובהקת – וחטאו חטא כפול בניסיונם לרשת את אביהם, המנהיג הרוחני, בעודו בחייו<sup>37</sup> ולזרז את הקץ בהגברת הפעילות המשיחית. ר' אלעזר מקפיד אפוא על ענווה ומסרב לדרוש לפני שידרוש אביו.<sup>38</sup>

ההזדהות שר' אלעזר מפגין עם שושלת הכהונה הקדומה מלמדת שמשפחתו של רשב"י רואה עצמה בתפקיד זה. מן הסתם שמותיהם של שניים מבניה, פנחס ואלעזר, מסייעים בהזדהות זו. כמו כן ייתכן שנרמז כאן זיהויו של רשב"י עצמו עם בן משפחתם משה (שהוא עצמו נחשב, כידוע, לוי ולא כוהן).<sup>39</sup> נשיאת הדרשה מושווית להקטרת הקטורת של הכוהן מבחינת תפקידה הקוסמי, דהיינו הבאת השלום לעולם (סעיף ט). החברים האחים בחבורה הם אפוא בבחינת כוהנים המשרתים בקודש. אהבתם ההדדית היא יסוד לפעולתם, והדרשה היא מהותה של עבודת הקודש. אזכיר כי הקשר בין אחוות האחים לכהונה כבר נרמז בדבריו של רשב"י מיד בתחילת הסיפור בעצם הבאתו של פסוק מפרק קלג שבספר תהלים.<sup>40</sup>

פתיחתו של הסיפור משמשת אפוא לא רק להצגת הדמויות, מקומן ומצבן אלא גם להצגת האידיאולוגיה שבתשתית הסיפור.

#### התמונה המרכזית (דפים ס ע"א - סב ע"א, סעיפים עא-קט)

מקום ההתרחשות של הפעילות המרכזית בסיפור הוא ביתו של ר' פנחס, אבי השושלת, וליתר דיוק – סביב שולחן האוכל בביתו (סעיפים פה, קט-קי). מן הצירוף של ברכה על הכוס ואמירת הפסוק 'תערך לפני שלחן נגד צרְי, דשנת בשמן ראשי'<sup>41</sup>, כוסי רְי' (תהלים כג, ה) עולה שהמפגש מתרחש במהלך השבת. ביום ראשון החבורה משכימה

37 כדי להסביר את גורלם של נדב ואביהוא מונים חז"ל חטאים רבים, בהם אמירת הלכה לפני רבם (פסיקתא דרב כהנא, אחרי מות ז [מהדורת מנדלבוים, ניו יורק תשמ"ז, עמ' 393]) וכוונה לרשת את המנהיגות מאהרן אביהם (שם, עמ' 396). לדיון כללי בעמדות חז"ל בנושא זה ראו א' שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל: לבעיית הסיפור המקראי המורחב באגדת חז"ל', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 201-214.

38 וראו גם אבות ה, ז, ומקבילות; אחד מתוך 'שבעה דברים' בחכם הוא שה'חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין'. ייתכן שנרמז כאן מניע נוסף לסירוב לדרוש. וראו להלן, סמוך להערה 54.

39 לדיון בהשוואה בין רשב"י למשה ראו הוס (לעיל, הערה 25).

40 וראו לעיל, סמוך להערה 22, ולהלן, סמוך להערות 41, 60. הקשר בין הכהונה למיסטיקה, אשר נדון לאחרונה במחקרים רבים, הוא ככל הנראה יסוד חשוב בתולדותיה של המיסטיקה עד למאה הי"ד. בקשר לספרות ההיכלות והמרכבה ראו בעיקר א' גרינולד, 'מקומן של מסורות כהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שיעור קומה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 65-120; ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג. בקשר לקבלת פרובנס ראו ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א.

41 השמן הוא בעל קונוטציות כוהניות, וראו לעיל, סמוך להערות 22, 40, ולהלן, סמוך להערה 60.

קום ויוצאת לדרכה (סעיף קי). מוקד הפעילות הקדושה הוא אמנם החברים ובראשם רשב"י, אך נראה שכדרכה של כל קדושה, גם זו זקוקה למועדים ולמקומות המסייעים בידה להתממש.<sup>42</sup>

זה אחר זה קמים שבעת האורחים ונושאים דרשות. רשב"י נושא את הראשונה ואת האחרונה שבהן, ויחד נישאות אפוא שמונה דרשות. לא בכדי כתב יהודה ליבס על מבנהו הכללי של סיפורנו כי 'מכמה בחינות ראוי [...] הוא לשם "אדרא"<sup>43</sup>. כאן אגדיר 'טקס אדרא' כל טקס זוהרי קבוצתי אשר יש בו הן המרכיב הנזכר של קימת החברים ונשיאת הדרשות והן מרכיב נוסף, והוא חוויה קבוצתית הנוצרת במהלכו. הסיפור המתאר טקס אדרא כולל אפוא ארבעה מרכיבים: תיאור ההתכנסות, הדרשות הנישאות בה, החוויות הנובעות מן הטקס ותיאור הסיום או פרידת החברים.

לא אוכל להיכנס כאן לניתוח מלא של טקסי האדרא למיניהם ולהשוואות ביניהם, ואסתפק בכמה הערות. ראינו כי סיפורנו מתרחש מסביב לשולחן השבת.<sup>44</sup> טקסי האדרא האחרים בזהר מתרחשים בזמנים ובמקומות אחרים. למשל, משלושת טקסי האדרא הכלולים בחטיבה האפית<sup>45</sup> האדרא רבא מתרחשת בשדה, בין האילנות (ח"ג, דף קצו ע"ב), והאדרא זוטא – סביב מיטת חוליו של רשב"י. השלישי, טקס האדרא היוצר את שלד תהליך חניכתו של ר' חייא והצטרפותו לחבורת רשב"י, מסתיים בתיאור הזה: 'ישבו שני ימים ולא אכלו ולא שתו ולא ידעו אם יום הוא או לילה. כשיצאו ידעו, שהיו שני ימים שלא טעמו כלום',<sup>46</sup> ומכאן שגם הטקס הזה לא התרחש סביב שולחן השבת. טקס אחר, שתיאורו אינו שייך לחטיבה האפית, הוא טקס האדרא של חבורת טרשא, ואף הוא אורך יומיים ברציפות ועיקרו מתרחש בלילה.<sup>47</sup>

כמדומני שהשינוי באופן עריכת הטקס שבסיפורנו כרוך בשינוי במהות החוויה. בטקסטים שצוינו כאן ניתן למצוא תיאור של חוויה מרהיבה או למצער תיאור של

42 וראו M. Eliade, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, New York 1959, pp. 20-150

43 ליבס (לעיל, הערה 3), עמ' 30. ליבס הגדיר קבוצה של טקסטים בשם 'ספרות האדרות'. לפירוטם ראו הנ"ל, 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 7), עמ' 94-101, 131-130 הערה 182, 164-163 הערה 273, 215-208.

44 לדיון רחב בהיבטים הפיזיים והרוחניים שבמוטיב האכילה בזהר ראו J. Hecker, *Mystical Bodies, Mystical Meals: Eating and Embodiment in Medieval Kabbalah*, Detroit 2005

45 על החטיבה האפית ראו לעיל, סמוך להערה 4.

46 הטקס מתואר בזהר, ח"ב, דפים יד ע"א - טו ע"א. התרגום כאן ולהלן לקוח מתשבי ולחובר (לעיל, הערה 2), עמ' ח. נוסח המקור המופיע בסוף הטקסט: 'יתבו תרין יומין דלא אכלו ולא שתו ולא הוו ידעין אי הוה יממא או ליליא. כד נפקו ידעו דהוו תרין יומין דלא טעמו מידי'.

47 הטקס מתואר בזהר, ח"א, דפים צב ע"ב - צו ע"ב. על חבורת טרשא ראו י' ליבס, 'גלם בגימטריא חכמה', קרית ספר סג (תש"ו-תשנ"א), עמ' 1305-1322; מ' הלנר-אשד (לעיל, הערה 7), עמ' 216-221. וראו עליה עוד להלן, סמוך להערות 49, 73, 87.

מראה יוצא דופן המעיד על החוויה עצמה. אביא קצת מדבריו של ר' חייא בטקס חניכתו: 'ראתה העין מה שלא ראיתי, קם [מה] שלא העליתי על דעתי. טוב למות באש הזהב הטוב הדולק, במקום שהשביבים ניתזים לכל עבר, וכל שביב ושביב עולה לשלוש מאות ושבעים מרכבות, וכל מרכבה מתפרדת לאלף אלפים ורבוא רבבות, עד שהם מגיעים לעתיק יומין'.<sup>48</sup> מראות של אש מתוארים גם בטקסטים האחרים מקבוצה זו.<sup>49</sup> נוסף על כך באדרא רבא מצטרפים לחברים הקב"ה ומרכבותיו, ואילו באדרא זוטא – הקב"ה וצדיקי גן עדן.<sup>50</sup> בחלק מטקסים אלו נוסף יסוד דרמטי קיצוני בכך שכמה חברים מתים בסוף התהליך.<sup>51</sup> לעומת כל אלה, החוויה שחווים החברים על פי סיפורנו מופשטת יותר, ואף שהיא מרשימה בעומקה הרי היא 'שקטה' יותר, נעדרת סממנים חיצוניים מרהיבים. עיקרה הוא עונג ושמחה. המילים המשמשות כאן לתיאור החוויה הן 'שמן', 'ברכות', 'עטרות', 'נחלים ומבועים', 'עונג', 'עליזות', 'שמחה', 'חדווה'. מאפיין זה מתיישב עם המסגרת הנומית המתוארת בסיפורנו: סעודת השבת, הכרוכה באכילה ובקיום מצוות. מנגד החוויות האקסטרווגנטיות המתוארות בשאר הסיפורים מתיישבות יפה עם המסגרות האנומיות ויוצאות הדופן שבהן הן נחוות, והצום בכללן.<sup>52</sup>

נראה שיש בסיפורנו ביקורת סמויה על אותם טקסי אדרא קיצוניים המתוארים בחטיבה האפית.<sup>53</sup> כזכור, ר' אלעזר נזהר מלחזור על חטאם של נדב ואביהוא.<sup>54</sup> באחד ממדרשי חז"ל המאוחרים מותם מוצג כעונש על הניסיון לשחזר את מעשי אהרן ומשה, אשר הורידו בתפילתם אש מן השמים. וכך מסופר בסוף פרק ט שבספר ויקרא, קצת לפני הסיפור על נדב ואביהוא: 'ויבא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו את העם, ויָרָא כבוד ה' אל כל העם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים, ויָרָא כל העם וירגזו ויפלו על פניהם' (פסוקים כג-כד). המדרש קושר בין

48 במקור: 'חמא עינא מה דלא חמינא, אזדקף דלא חשיבנא. טב למימת באשא דדהבא טבא דליק, באתר דשביבין זרקין לכל עיבר, וכל שביבא ושביבא סליק לתלת מאה ושבעין רתיכין, וכל רתיכא אתפרש לאלף אלפין רבוא רבוון עד דמטו לעתיק יומין' (ח"ב, דף יד ע"א).

49 למשל בטקס האדרא של חבורת טרשא (ח"א, דף צד ע"ב) ובאדרא זוטא (ח"ג, דפים רפז ע"ב, רצו ע"ב).

50 שני התיאורים – הן של האדרא רבא והן של האדרא זוטא – מופיעים באדרא זוטא (ח"ג, דף רפח ע"א).

51 באדרא רבא (ח"ג, דף קמד ע"א) מתים החברים ר' חזקיה, ר' ייסא ור' יוסי ברבי יעקב. באדרא זוטא רשב"י עצמו הולך לעולמו (ח"ג, דפים רפז ע"ב – רצו ע"ב).

52 וראו מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג, עמ' 92. אידל מגדיר שם טכניקה מיסטית נומית כטכניקה המתבצעת במסגרת של ההלכה והמנהג (כגון הוספת אלמנט של כוונה חדשה לתפילות הקבע) וטכניקה אנומית כטכניקה המתבצעת מחוץ להקשר כזה.

53 לשיקולים התומכים בדעה כי סיפורנו מאוחר לאדרא רבא ראו להלן, סמוך להערה 66 ובהערה עצמה.

54 ראו לעיל, סמוך להערות 37-38.

האש היורדת מאת ה' לבין רינת העם: "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו" [ויקרא י, א] – אף הם בשמחתן. "בני אהרן" – כיון שראו אש חדשה<sup>55</sup> שירדה מן המרום וליכחה על גבי המזבח א' ה' והח' [=את העולה ואת החלבים; שם ט, כד], עמדו להוסיף אהבה על אהבה<sup>56</sup>. כלומר נדב ואביהוא קיוו להוריד אש מן השמים ולהוסיף בכך שמחה ואהבה, אך מתברר שטעו ומתו. מנקודת הראות של כתבי הזוהר בטקסי האדרא המתוארים בחטיבה האפית הורדה אש מן השמים, ותמיד היה מי ששילם על כך בחייו. הפעם ר' אלעזר מעוניין להוסיף אהבה ושמחה ללא חטא (כלומר בלי לסטות מן הדרך הנומית?) וללא מוות. עמדתו זו בולטת בניגודה להתנהגותו בטקס החניכה של ר' חייא<sup>57</sup> – שם הוא מוכן למות באש למען שלמותה של האש האלוהית.

הדרשות שבסיפור אמורות להאיר היבטים שונים של הבעיה – עצירת הגשמים – ושל פתרונה. למרבית הדרשות כפל פנים – פן כללי ויישומו בחיי החבורה ומנהיגה. הפן הכללי מסתמך על מיתוס קוסמולוגי שכבר ידוע לחבורה, והדבר נרמז באמצעות ביטוי כגון 'שנינו'<sup>58</sup>; יישום המיתוס נרמז באמצעות הביטוי 'עתה'. נוסף על כך הדרשות מקפידות לטוות רשת עבותה של רמזים למוטיבים שהוצגו בפתיחה: חוני המעגל, ההיבטים הכוהניים של פעולת החבורה וכן ההיבטים המשיחיים שלה.

הדרשה הראשונה היא דרשתו של רשב"י (סעיפים עא-פה), והיא תידון בהרחבה בסעיף הבא. מטרתה לתאר את מצבה של השכינה בשעה שבני ישראל חוטאים ופוגעים בה וגורמים בכך למצבים לא תקינים, כגון עצירת הגשמים.

דרשתו של ר' חזקיה (סעיפים פו-פח), הנסמכת במוצהר על דברים שנשנו קודם לכן בחבורה<sup>59</sup>, עוסקת בייחודו של עם ישראל בהיותו העם היחיד המסוגל ליהנות מן השפע האלוהי הזורם בספירות. כינויו של השפע הזה 'שמן' מרמז לקונוטציות הכוהניות העוברות כחוט השני בסיפורנו<sup>60</sup>. אצל יחידי סגולה, כרשב"י כמובן, הופך השמן למקור

55 ייתכן כי נוסף על הקישור המקראי בין רינה לאש יש ברקע הדברים גם מדרש מילים ארמי, המבוסס על הקרבה בין הצלילים: תרגומן הארמי של 'חדשה' ו'חידש' הוא 'חדתא' ו'חדית' או 'חדת', ואילו 'שמחה' ו'שמח' מיתרגמים 'חדווא' או 'חדווא' וכן 'לחדא' ו'חדי'.

56 צ"מ רבינוביץ, גנזי מדרש: לצורתם הקדומה של מדרשי חז"ל לפי כתבי יד מן הגניזה, תל-אביב תשל"ז, עמ' 50, שורות 18-21; שנאן (לעיל, הערה 37), עמ' 202.

57 ראו לעיל, הערה 46.

58 בזה אני מניחה שאין לשון 'שנינו' חלק מתכסיס פסידו-אפיגרפי. בניסוח אחר: בעניין זה יש התאמה בין קו הזמן הספרותי לקו הזמן ההיסטורי; טקסט הנוקט לשון עבר ('שנינו') אמנם מתייחס לטקסט אחר הקודם לו גם בזמן ההיסטורי. פירוט ותמיכה בטענה זו אני מביאה בספרי יובלי זוהר (בהכנה).

59 המדובר בטענה כי המילה 'קדש' מרמזת לחכמה. ואמנם טענה זו מופיעה גם במקומות אחרים בזהרה: ח"ב, דף קכא ע"ב; ח"ג, דף רצז ע"א ועוד.

60 ראו לעיל, סמוך להערות 22, 40, 41.

של נבואה ממש, נבואה גלויה וברורה כנבואתו של משה.<sup>61</sup> סגולה זו מכשירה אותו לפתור את המצוקה של עצירת הגשמים.

ר' ייסא טוען בדרשתו (סעיפים פט-צא) כי בזמנו של שלמה הייתה השכינה, המסומלת כאן בלבנה, שלמה.<sup>62</sup> שכינה זו היא החכמה שניתנה לשלמה (דברי הימים ב א, יב), והיא שאפשרה לו שליטה מלאה בכול. כך גם רשב"י שולט בכול באמצעות חכמתו (דהיינו באמצעות קשריו המופלאים עם השכינה). שוב למדנו מדוע אין כרשב"י מוכשר לפתור את המצוקה הנוכחית.

ר' יוסי דן בדרשתו (סעיפים צב-צג) במעלותיהם של החסידים שבבני האדם, שבאמצעות לימוד תורה הם מהדקים את הקשר בין הקב"ה לשכינה. בתמורה הקב"ה משתעשע בלילה בדיוקנם. ר' יוסי מזכיר לחברים שעניין זה כבר נדון קודם לכן בחברתם<sup>63</sup> ומדגיש כי עתה הקב"ה משתעשע בדיוקנו של רשב"י ומתעטר בו, שהרי עתה, משעצרו הגשמים והחבורה מכונסת, רשב"י מתקן את הזיווג האלוהי. לשון 'עתה' מדגישה את חווייתם של החברים באותה העת, אך גם מציינת את השלב שהם נתונים בו בהתפתחות הפנימית שלהם: עד עתה דנו בעניינים כלליים – ספירות, מבנה היקום, תורת הנפש – ואילו עתה הם מסוגלים לחוות בעצמם ובמישרין את תורתם, את המיתוס של חברתם, וליישם זאת בחייהם. התפתחות פנימית זו מוצגת בסיפור שוב ושוב באמצעות זוג המונחים 'שנינו' ו'עתה'.

הדרשה החמישית היא דרשתו של ר' חייא (סעיפים צד-צט). הוא מזכיר כי כבר שנו החברים בחורבן העולמות אשר קדמו לעולמנו זה. אגב כך הוא נזקק לתיאור 'אז נתקן [הקב"ה] בתיקונו והתעטר בעטרותיו'.<sup>64</sup> רק בעוד מקום אחד בזהר יש שילוב בין הדיון בחורבן העולמות לשימוש בלשונות 'תיקונים' ו'עטרות' – באדרא רבא: 'טמיר הטמירים בטרם הכין תיקונו ועטוריו עטוריו'.<sup>65</sup> נראה אפוא שלשון 'שנינו' מתייחסת לאדרא רבא, וסיפורנו מאוחר לה.<sup>66</sup> בהמשך הדרשה מקושר נושא החורבן

61 ר' חזקיה נוקט אפוא אותה עמדה בעניין מעמדו של רשב"י כמו ר' פנחס. על מתינותה של עמדה זו ראו לעיל, סמוך להערה 25 ובהערה עצמה.

62 ר' ייסא מסתמך על שמות רבה טו, כו: 'כיון שבא שלמה נתמלא דיסקוס של לבנה'. מוטיב זה מופיע עוד פעמים רבות בזהר. ראו למשל בסיפור השני הנדון במאמר זה, להלן, סמוך להערה 106. לדיון ביחסו של הזוהר לדורו של שלמה ולהשוואת דורו של שלמה לדורו של רשב"י ראו הלגר-אשד (לעיל, הערה 7), עמ' 115-123.

63 וראו למשל ח"ב, דף יא ע"א.

64 במקור: 'כדין אתתקן הוא בתקונו ואתעטר בעטרו'. ויש לציין את שרשור הרעיונות שבין הדרשות: כבר בדרשה הקודמת שימש השורש עט"ר לציין את הקשר בין האל לרשב"י, וכך גם בדרשה הבאה, דרשתו של ר' אבא. מילים נוספות החוזרות ונשנות בכמה וכמה דרשות הן 'ברכות', 'מבועין', 'שעשוע', 'ענג' ועוד.

65 במקור: 'טמירא דטמירין עד לא זמין תקונו ועטוריו עטורין' (ח"ג, דף קכח ע"ב, אדרא רבא).

66 ליתר דיוק יש לציין שאף האדרא רבא מביאה דברים אלו בשם מקור קדום יותר. אם כן, לכאורה אין לדעת איזה משני הטקסטים המצטטים, סיפורנו או האדרא רבא, מאוחר יותר. אני



והתיקון למשפחת הכהונה המקראית: נדב ואביהוא, הכרוכים מטבע חטאם בחורבן, נתקנו בפנחס, אף שנולד לפנייהם. נראה שלא באו דיונים אלו אלא לרמז על משפחתו של רשב"י, המתפקדת בפועל כמשפחת כהונה משופרת ומתוקנת יחסית לאבות אבותיה. רשב"י עצמו, בניגוד לנדב ואביהוא, מצוי היה בתיקונו עם הקב"ה כבר מיום שנברא העולם – רמז משיחי מובהק.<sup>67</sup> עליו נאמר 'ישמח אביך ואמך' (משלי כג, כה) – אביו הוא הקב"ה ואמו השכינה – ויש בכך בוודאי גם רמז למיודענו חוני המעגל, אשר גם עליו נאמר פסוק זה (תענית ג, ח).<sup>68</sup>

ר' אבא (סעיפים ק-קב) מבקר בעדינות את קודמיו באמרו כי בדבריו יציג דרשה עמוקה יותר ('בסוד החכמה', סעיף קא) מן הדרשה שדרשו בעבר על הפסוק 'עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו' (שיר השירים א, יב).<sup>69</sup> אליבא דר' אבא אין לראות בפסוק זה אך ורק רמז לאירועים ההיסטוריים של מתן תורה וחטא העגל, כדברי אותה דרשה, אלא גם רמז ל'עתה' – לשפע החיים והברכות הנשפע במהלך אותו היום מן הספירות על רשב"י ועל כל החבורה. החידוש המודגש בדבריו אינו בתוכן הקוסמולוגי, דהיינו שפיעת השפע בתוך עולם הספירות, אלא בתהליך המאפיין מיתוס – היישום בחיי החבורה; כאן – על ידי המשך זרימתו של השפע על החבורה. החבורה הופכת בכך לחלק מהותי מן התהליך הקוסמי המתרחש באותו הזמן.

אף ר' אלעזר נוקט תבנית דומה של דרשה וביקורת (סעיפים קג-קה). הוא מסכם דרשות ידועות לחבורה על הפסוק 'והנה באר בשדה' (בר' כט, ב) ומציע ביאור חדש משלו על דרך 'סוד החכמה' (סעיף קג), שאינו אלא יישום המיתוס ב'עתה' של החבורה. אותן דרשות ידועות מפרשות את הפסוק הזה ואת הבאים אחריו כתיאור

נוטה להכריע לצד איחור סיפורנו: אף שהאדרא רבא מצטטת לעתים מקורות קודמים לה, הטענה המרכזית החוזרת ונשנית בה היא טענת גילוי הסודות והחידוש שטרם נשמעו כמותם; לעומת זאת, הטענה הקבועה בסיפורנו היא דווקא טענת החזרה על ידע קודם. ההיגיון הביוגרפי של החבורה מוביל למסקנה שסיפורנו מאוחר לאדרא רבא. לנימוק אחר שאפשר לצרף כאן ראו לעיל, סמוך להערות 53-57. נראה שמשיקולים ביוגרפיים דומים שינה בעל הגרסה המופיעה בכ"י אוקספורד 2514 את שמות הדוברים (ראו לעיל, סמוך להערה 12) – במקום ר' חזקיה ור' ייסא, אשר הלכו לעולמם במהלך האדרא רבא (ראו לעיל, הערה 51), הוא מזכיר את ר' חייא ור' יוסי (ואין לבלבל בין ר' יוסי זה לבין ר' יוסי ברבי יעקב), אשר אמנם נותרו בחיים. עזר כנגדו תהיה העובדה שבסיפורנו נזכרים רק שבעה חברים, כמספר החברים שנותרו בחיים בסוף האדרא. כפי שאני מראה בספרי יובלי זוהר (בהכנה), דרכו של כ"י אוקספורד במקומות רבים לסטות מן המקורות שמהם הוא מעתיק. עוד על התופעה של שינוי שמות הדוברים ראו ג' שלום, 'פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר', ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תש"ו, עמ' תכז; מרוז (לעיל, הערה 3), עמ' 24, 47.

67 על פי פסחים נד ע"א או נדרים לט ע"ב.

68 ייתכן שיש בכך גם חיווק לרמז המשיחי הנזכר לעיל, ולו רק בגלל הקונוטציה לישו. וראו בעניין זה ליבס, 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 7), עמ' 223-224; הנ"ל, 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 64 הערה 66; הוס (לעיל, הערה 25), עמ' 127-128.

69 הדרשה המקורית נמצאת בח"ב, דף טז ע"ב, והיא עיבוד קל ביותר לדברי חז"ל בשיר

השתלשלות השפע מן הספירות העליונות לשכינה ומשם לעולמות הנמוכים יותר.<sup>70</sup> חידושו של ר' אלעזר הוא שתהליך זה מתרחש באמצעות החבורה דווקא, התופסת את מקום השכינה – הקב"ה משפיע עתה את ברכותיו על החברים – ולא זו בלבד אלא ר' אלעזר מתקדם צעד אחד יותר מכל קודמיו ואומר כי שפע זה יעבור מן החבורה אל כל בני הדור. ממש 'עתה' נשפע אפוא השפע מן האל אל העולם וזאת באמצעות החבורה ובזכות פועלה. נראה שבני הדור יחוו ברכות אלו הלכה למעשה בירידת הגשמים. בכך הגיע התהליך הרוחני אל שיאו, אל הגשמתו ואל סיומו.

בדרשת הסיום של רשב"י (סעיפים קו-קח) לא נותר לו אלא לסכם את העניין בציון הגמול שיזכו לו בני החבורה בתמורה למאמציהם הרוחניים. למשל, הוא מזכיר את הפסוק 'יעלו חסידים בכבוד, ירננו על משכבותם' (תהלים קמט, ה): יעלו – בעולם הזה; ירננו – בעולם הבא. נראה אפוא ששיאה של החוויה המשותפת של החבורה, אשר נמשחה בשמן הברכות השמימיות, הוא אותה עליזות.

#### תמונת הסיום (דף סב ע"א-ע"ב, סעיפים קט-קי)

תמונת הסיום של הסיפור קצרה. מצוי בה רמז חטוף כי בעקבות כל הברכות שנשפכו מן העליונים יושג גם ניצחון על צוררי הקדושה (וכבר היה רמז לכך קודם לכן, בסעיף קח). אולם בעיקרה היא הפרידה – החברים נפרדים לשלום מר' פנחס לאחר שהוא מסכם את חוויות השבת במילים 'עונג רב', 'חדווה' ו'שמחה'. קשר מיוחד ניכר בין ר' פנחס לנכדו ר' אלעזר, ונראה שקשר זה מצביע על הקשרים המיוחדים ש'נקשרו' ביניהם במסגרת משפחת הכהונה המקראית.

לסיכום, סיפורנו הוא בעל מבנה מרשים, על אף היווצרותו בשני שלבים לפחות. ניכרת בו היכולת לשזור מוטיבים נבדלים למקשה אחת באמצעות רמיזות למקורות חז"ל (במיוחד לסיפור חוני), חזרה על מילים מסוימות המבריחות יחד את חלקי הסיפור (למשל 'שמן', 'ברכה', 'עטרה', 'שעשוע') וניצול הדרשות לשם פיתוח המוטיבים האידאיים המופיעים בפתיחה.

כל אחת מן הדרשות עוסקת בהיבט כללי, אוניברסלי, ובהיבט פרטי, של חיי החבורה; כל אחת מהן משתמשת בדרשה קודמת ידועה, אשר נשנתה בעבר בקרב החבורה, ומיישמת אותה ב'עתה' של החבורה. לצמד המילים 'שנינו' ו'עתה' יש אפוא תפקיד ספרותי-מבני. בה בעת הצמד מציין את היישום המיתי של הקוסמולוגיה הזוהרית בחיי החבורה ואת השתלבותה בתהליכי הזרימה של השפע. אולם לצמד המילים הזה יש גם תפקיד שלישי – הוא מציג את מודעותם של הכותבים להתפתחות החבורה: הם יודעים כי בעברה נשנו דרשות אשר לא ניכרה בהן כל כך תודעת חבורה; כעת, כאשר הן נשנות מחדש, ניתנת להן משמעות חדשה מתוך חייה העכשוויים של החבורה. על כך נוסף היותו של סיפורנו עיבוד של גרסה קודמת, שבה ככל הנראה

השירים רבה א, יב.

70 זוהר, ח"א, דפים קנא ע"ב – קנב ע"א. דרשות אלו מופיעות בווריאציות קלות הן בתוספתא

נעדרו כמה מוטיבים הקשורים בחיי החבורה, ובפרט האחוה בין חבריה. מכל אלה עולה כי הסיפור נכתב בשלב מאוחר יחסית של הפעילות הספרותית הזוהרית, שלב שבו גם תודעת החבורה כבר הגיעה לידי גיבוש רב. הציטוטים והאזכורים של טקסטים אחרים בזוהר מאפשרים לנו ללכת בעקבות הכותבים ולקפוץ מן הטקסט והסיפור אל ההיסטוריה, ההיסטוריה של חוג הזוהר, וממנה אנו למדים אילו טקסטים ואילו רעיונות קדומים בחוג ובספרותו ואילו מאוחרים. נראה כי יש מקום לקבל את תודעת ההיסטוריה הניכרת בסיפור כעדות היסטורית קבילה, מה גם שהיא תואמת מסקנות אחרות בדבר התפתחותו של חוג הזוהר.<sup>71</sup>

המבנה הספרותי של הסיפור מושגת גם על היותו תיאור של טקס אדרא, ואף על פי כן אין זהות אידאית בינו לבין סיפורים אחרים המתארים טקס כזה. כמו בסיפורי החטיבה האפית ניכרת גם בו אווירה משיחית, הממקדת את התקוות במנהיג – רשב"י.<sup>72</sup> לחבורת טרשא, לעומת זאת, אין מנהיג כלל.<sup>73</sup> התפיסה הכוהנית של המיסטיקנים אינה ניכרת אלא בסיפורנו, ואם כך הדבר, הרי זה מחידושיו. בהשוואה לתיאורים אחרים של טקסי אדרא ניכרת בו מתינות מסוימת והליכה בתלם: הטכניקה כאן היא בעלת מאפיינים נומיים בעוד שכל טקסי האדרות האחרים הם אנומיים. גם החוויה המיסטית המתוארת בו מעודנת יותר מבשאר האדרות.

עיון בטקסטים המתארים טקסי אדרא מלמד אותנו שהטקסים הללו מהווים הזדמנות לשינוי מהותי בחבורה. במהלך חניכתו של ר' חייא והצטרפותו לחבורה הופכת החבורה כולה ל'שלמה', כלומר בת עשרה חברים. במהלך האדרא רבא מתים שלושה חברים, ונותרים שבעה בלבד. במהלך האדרא זוטא מתים גם רשב"י ור' יצחק, וכך נותרים חמישה חברים בלבד. נוסף על כך בכל טקס מוצג המיתוס שבו החבורה מאמינה. לפיכך יש לראות בטקסי האדרא טקסים מכוננים, המגדירים את החבורה – את הרכבה, את מבנה ואת המיתוס שלה.<sup>74</sup> גם טקס האדרא של חבורת טרשא, אשר אינו שייך לחטיבה האפית, משמש לתפקיד דומה: שם החבורה מגדירה את עצמה על פי מקום פעולתה (כפר טרשא), אופן פעולתה (הלימוד הלילי ועוד) והעדרו של מנהיג ומורה ארצי. הטקס מלווה בחוויית אש ועשן בדומה למתן תורה בהר סיני. חבורה זו שונה בעליל מן החבורה אשר טקסיה מתוארים בחטיבה האפית ומייצגים את רוחה,

הנדפסת באותם הדפים, הן בסתרי תורה והן בגוף הזוהר.

71 וראו בפירוט מרוז, הפנינה הדג והמצה (לעיל, הערה 4).

72 לנושא משיחיותן של האדרות יוחד מאמרו של ליבס 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 7).

73 חבורה זו נזכרה לעיל, סמוך להערה 47.

74 זרם שלם של חוקרים רואה קשר הדוק בין מיתוס לריטואל. למחקרים אחרונים בתחום היהדות המתייחסים לזרם זה ראו א' גרינולד, 'מיתוס ואמת היסטורית - האם אפשר לנפץ מיתוסים?', פדיה (לעיל, הערה 6), עמ' 15-52; י' גארב, 'כח, ריטואל ומיתוס - הצעה מתודולוגית והשוואתית', שם, עמ' 53-72; הנ"ל, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה; I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient*

שהרי אין היא כרוכה אחרי רשב"י כמנהיג. טקס האדרא שמקיימת חבורת טרשא משמש אותה אפוא להגדרת עצמה ובאותה נשימה גם להגדרת שונותה מחבורות אחרות. אם אמנם נתפסים טקסים אלו אצל החברים בחוג הזוהר כטקסים מכווננים מבחינה מיטית וחברתית, כיצד הם ממלאים תפקיד זה בסיפורנו? לא מצאנו כאן שינוי בהרכב החבורה ביחס לחבורת רשב"י הידועה, שהרי כל המשתתפים מוכרים לנו מן האדרא רבא.<sup>75</sup> מתוך כל הנאמר כאן על סיפורנו דומני שהתשובה היא כי החידוש המחייב ביצוע נוסף של טקס האדרא נמצא בתחום האידיאולוגיה אשר פורטה כאן, דהיינו בטיבם של האחוה, החוויה, הדרך הנומית להשיגה והרמזים לתפקידה של החבורה בכהונת הקודש.

#### 'האריה השואג והאריה הטורף'

סיפור זה, שנדפס בפרשת ויחי (ח"א, דפים רכג ע"א-ע"ב, סעיפים רעט-רצב), קצר לאין שיעור מן הסיפור הראשון. רובו של הסיפור הוא הדרשה על השכינה, וההיבט העלילתי שלו מצומצם למדי (סעיפים רעט-רפ).<sup>76</sup>

יום אחד היה רבי שמעון הולך מקפוטקיא<sup>77</sup> ללוד והיו עמו ר' אבא ור' יהודה. ר' שמעון היה רוכב, ככל הנראה על חמור, ואילו ר' אבא היה רץ אחריו עד עייפה אך מתנחם באמרו: 'אחרי ה' ילכו, כאריה ישאג' (הושע יא, י). משמע, אליבא דר' אבא היה רשב"י אריה שואג, בחזקת ה' עצמו.<sup>78</sup> אין תמה אפוא שהיה מוכן להתעייף למענו (סעיף רעט). אולם נראה שרשב"י הבחין במצוקת תלמידו, ועל כן ענה לו בפסוק המתאר את האופן שבו קיבל משה את התורה: 'ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה' (דברים ט, ט). והמשיך וביאר: אין החכמה מתיישבת בלבו של אדם אלא אם כן הוא יושב, שהרי במנוחה תלוי הדבר. התיישבו אפוא החברים ופתחו בדיון על השכינה (סעיף רפ).

בסעיף הקודם דנו בטקס האדרא כמוקד של הפעילות הקדושה. במקומות אחרים בזוהר הטקס הוא אירוע מובנה ומתוכנן היטב, וגם במתכונתו המתונה יותר יש לו היבט מרטיט – הוא תמיד מלווה בחוויה מיסטית לא שגרתית. כאן, לעומת זאת,

*Israel, Leiden 2003*

75 יש לשים לב שנמנים כאן שבעה חברים בלבד. האם בתשתיתו הנרטיבית של הסיפור הנוכחי חבורה בת שבעה חברים בלבד, בניגוד לראשיתו של טקס האדרא רבא, או שמא שלושה פשוט אינם משתתפים במקרה זה? וראו גם את האפשרות שהועלתה לעיל (הערה 66) כי סיפורנו מציין אירוע המאוחר לאדרא רבא, שהרי מאז שנסתיים נותרו שבעה חברים בלבד בחבורה.

76 דיון נוסף בעלילת הסיפור ראו להלן, בנספח.

77 לדעת תשבי, שם זה משובש בשל אי-הבנה של המקורות והוא אחד הסימנים שהזוהר לא נכתב בארץ ישראל. ראו תשבי ולחובר (לעיל, הערה 2), עמ' 75-76.

78 ליבס השווה בין רשב"י לשמעון סטיליטס. ראו הנ"ל, 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 7), עמ' 227-229. מעניין להוסיף כי אף שמעון סטיליטס תואר כאריה שואג, ואפילו באמצעות אזכור פסוק דומה: 'אריה שאג מי לא יירא? אדני ה' דבר מי לא ינבא?' (עמוס ג, ח). וראו בראון (לעיל, הערה 32), עמ' 128-129.

הפעילות הנפוצה כל כך בספרות הזוהר, ההליכה ממקום למקום, היא המספקת הזדמנות להשגת קדושה, התרוממות הרוח והרחבת האופקים – ולא דווקא למען הישגים מעשיים כגון הורדת גשמים. אמנם יש לעשות הפוגה כלשהי באותה פעילות יום-יומית, פעילות של חול, כדי להפכה לקודש – לעצור מלכת ולהתיישב – אולם שום מאפיינים מיוחדים של מקום הישיבה או זמנה אינם מצוינים. נראה שכל מקום יצולח לצורך זה, ואין צורך בטקסיות מיוחדת לשם כך. אמצעי זה ליצירת הקדושה שונה במובהק מטקס האדרא ומצטרף לאמצעי המפורסם ביותר בזוהר – הפיכת ההליכה עצמה לתהליך של קידוש החול באמצעות דיון בדברי תורה. כך הדבר, כדוגמה אחת מני רבות, בסיפור על רב המנונא סבא (ח"א, דפים ה' ע"א – ז' ע"א). המנונא זה מתעקש לחמר אחרי ר' אלעזר ור' אבא בשעה שהם עוסקים בדברי תורה כדי שיוכלו להמשיך ולתקן את הדרך ולהאירה.

בסעיף הקודם השווינו את הסיפור על הביקור אצל ר' פנחס לסיפורים אחרים שבהם נערך טקס אדרא, ובכך חידדנו את ההבדלים בינו לבינם ועמדנו על ייחודו. טקס האדרא שימש לנו אפוא נתב, אשר סייע בידנו להתחיל לסרטט קווים, עדיין מטושטשים ודקים, בין יחידות ספרותיות. בסעיף זה נראה כיצד סיפורנו משתלב בקבוצה של סיפורים המזכירים את קפוטקיא – הנתב יהיה הפעם שם המקום הזה, והוא יסייע לחבר בין הפרודים. ואכן, בקבוצה זו ניכרת אחידות ספרותית לא מבוטלת, ומסתבר שאפשר לראות בה שכבה הומוגנית למדי. מבט כללי על קבוצת 'סיפורי קפוטקיא' יסייע בידנו לסרטט בקווים כלליים את מאפייניה ואת זמנה.<sup>79</sup> מרבית הסיפורים בקבוצה זו<sup>80</sup> מתרחשים בדרך שבין קפוטקיא ללוד, היא מקום

79 קרוב לוודאי כי חידודו של דיון זה ייצור חלוקות משנה נוספות, אך לא כאן המקום לעשות זאת. אף תקצר היריעה מלהביא את כל המקבילות המרתקות ומערכת הרמזים הפנימית בתוך קבוצת סיפורים זו.

80 כאן אדון רק ב'סיפורי קפוטקיא' שנמצאים בגוף הזוהר, ואלה הם (מראי המקום מציינים את התחלות הסיפורים): ח"א: (א) סט ע"ב; (ב) קלב ע"א; (ג) קס ע"א; (ד) רלה ע"ב; (ה) רמג ע"ב. ח"ב: (ו) לא ע"א (חלק מן הסיפור נדפס גם בח"א, דף קצז ע"ב); (ז) פ ע"ב; (ח) פו ע"א; (ט) פט ע"א. ח"ג: (י) לה ע"א; (יא) עה ע"ב; (יב) רכא ע"ב. להלן ההפניות לסיפורים הן באמצעות האותיות המספרות אותם כאן. בדיוני אדלג על כמה 'סיפורי קפוטקיא' אחרים: (1) אדלג על שני הסיפורים שבמדרש הנעלם, משום שהוא נחשב ליחידה ספרותית נפרדת מגוף הזוהר. באחד מהסיפורים האלה (זוהר חדש, דף כב ט"א) נזכרת קפוטקיא לשלילה, אולם אין בהזכרה זו התייחסות לחבורה, אלא לאנשי המקום על דרך הכלל. (2) אדלג על הזכרתה של קפוטקיא בח"ב, דף לח ע"ב, משום שתבניתו של הסיפור שם שונה לחלוטין מזו של 'סיפורי קפוטקיא' הנמנים כאן. נראה שהזכרתה של קפוטקיא לשלילה בסיפור זה מושפעת ממדרש הנעלם, ועל כל פנים אין היא נקשרת להווי של חבורת רשב"י. (3) כמו כן אדלג על הסיפורים שבתוספת המאוחרת שנצטרפה לפרשת ויחי (והיא יחידה ספרותית נפרדת), מאחר שאינם אלא עיבוד מקוטע של סיפורים ד ו-יא (וראו עוד להלן, הערה 85). טענתי לעיל שיש מן ההומוגניות בקבוצת הסיפורים הזאת (וראו גם בהערה הקודמת). ובכל זאת יש להדגיש: אין הם עשויים מקשה אחת. למשל סיפור ד משלב בתוכו, שלא כשאר 'סיפורי קפוטקיא', ארבעה משלים, ונוסף על כך יש בו

מושבו של רשב"י (ויש להניח שגם של ר' אלעזר בנו).<sup>81</sup> לעתים קרובות מתקיימת בהם שיחת חכמים בעת ההליכה, ואפילו נדונה עצם הכרחיותה של שיחה זו (בסיפורים א, ב, ד, ו, ח), אבל כמה מהם מדגישים, כמו סיפורנו, דווקא את יתרונה של הישיבה במקום אחד לשם צלילות הדעת (ב, ג, ד, ו, ח, ט, יב), ובשניים יש הופעה נסית של אילן ושל מעיין, המסייעים לצלילות זו (ד, יב). במקרים אלו הנינוחות מוגברת, כמו בסיפור הביקור אצל ר' פנחס, באמצעות אכילה ושתייה.

ברוב הסיפורים בקבוצה זו מופיעות כמה וכמה נוסחאות ברכה בסיפור אחד. הנוסחאות פותחות במילים 'ברוך רחמנא' (ד, ה, ט, יא וסיפורנו) או 'זכאה' ונגזרותיה (א, ב, ג, ח, ט וסיפורנו). נוסף עליהן תופענה לעתים גם נוסחאות קינה המכילות את המילה 'ווי' כדי לקונן על מצבו של הדור ועל סכנת אבדן הידע (ח, ט, יא).<sup>82</sup> פעמיים מופיעה קריאת 'חייכם' או 'חייך' בפתיחת תשובתו של רשב"י לחברים (ח, ט). סממן נוסף הוא תשומת הלב למחוות הגוף: נוסף על העיסוק בישיבה, בהליכה ובירידה מן החמור יש לעתים דיון במצב הראש והעיניים (ב, ה, ח) ובמתן הנשיקה (א, ב, ד, ו, ח).

התעניינות בדמותו של המשיח. סגנונו של סיפור יב אף הוא ייחודי - הוא נוטה להתמזג טכנית (בגלל הקושי לקבוע את גבולותיו המדויקים) וסגנונית עם טקסטים של הרעיא מהימנא. ייתכן שאינו אלא חיקוי מאוחר ל'סיפורי קפוטקיא'. ההצדקה לכלול את כל הסיפורים הנדונים כאן בקבוצה אחת היא התוצאה: כפי שנראה בהמשך, אכן עולה מהם הלך רוח מסוים, השונה מקבוצת הסיפורים שנדונה בסעיף הקודם.

81 בסיפור ה רשב"י יושב בקפוטקיא ולא בלוד. סיפור ב מתרחש בדרך בין קפוטקיא לטבריה. יש לציין שרבים בוהר הסיפורים המציינים כי מקום מושבו של רשב"י הוא טבריה מאלה שעל פיהם הוא לוד. לעתים רשב"י יושב במקום אחר, למשל ציפורי (ח"ב, דף עט ע"א ועוד). ב'סיפורי טבריה' יש גיוון ספרותי ותוכני רב לאין שיעור יותר מ'סיפורי קפוטקיא', ונראה כי הם נובעים מכמה מסורות נבדלות. מושבו של רשב"י בטבריה נזכר במדרש הנעלם (זוהר חדש, דף טז טז ט"א, והוא מתבסס על הנאמר בירושלמי, שביעית ט, א [מהדורת זוסמן, ירושלים תשס"א, עמ' 209-210]). כמה מ'סיפורי טבריה' בכל זאת קרובים בסגנונם, בנוסחאותיהם ובתוכניהם ל'סיפורי קפוטקיא', למשל הסיפור המתחיל בח"א, דף מט ע"ב, אבל רובם שונים מאוד מהם. דוגמה לכך הוא הסיפור המתחיל בח"ב, דף יג ע"א. אמנם גם הוא משתמש בנוסחאות החביבות על 'סיפורי קפוטקיא' (כגון 'ברוך רחמנא', וראו להלן), אך אופן השגת הידע מתואר בסיפור זה במונחים של ראייה (מיסטית), ואילו 'סיפורי קפוטקיא', כפי שנראה, מתמקדים בפרשנות של הטקסט ומתארים את התהליך באמצעות הביטויים 'פתיחה', 'פתיחת הלב', 'מבועי הלב' וכיוצא בהם.

82 נוסחאות 'זכאה' או 'ווי' נפוצות כל כך בוהר עד שאין הן יכולות לשמש נתב לקביעת ייחודה של חטיבה, אולם נוסחת 'ברוך רחמנא' נמצאת בגוף הזוהר ומחוץ לקבוצת הסיפורים שלנו רק עוד כעשרים פעם, ויש להדגיש כי אינה מופיעה בחטיבה האפית. משום כך היא עשויה לשמש נתב ואפשר למצוא בעזרתה סיפורים אחרים השייכים לשכבה של 'סיפורי קפוטקיא'. בדיקת כל הסיפורים שבהם מופיעה נוסחה זו מגלה שהגיוון במתכונותיהם רב מכדי שיהיו שייכים כולם לאותה השכבה. ייתכן שהסיפור בח"א, דפים קמח ע"א - קנ ע"ב שייך לשכבה זו, שכן מאפייניו דומים למדי לאלו של 'סיפורי קפוטקיא', אך לא כאן המקום לפרטם. וכדוגמת נגד אציין כי הסיפור הקצרצר המופיע בח"ב, דף קכד ע"א (14 שורות בלבד במהדורת מרגליות) כולל נוסחה זו, אך אינו דומה במתכונתו הספרותית כל עיקר ל'סיפורי קפוטקיא'. סיפור זה שייך לקבוצה של סיפורי מוסר השכל. לפירוט ראו מרוז, הפנינה הדג והמצה (לעיל, הערה 4).

מאפיין חשוב ביותר הוא מילים 'זוהריות', שאינן מוכרות מחוץ לזוהר (ב, ד, ו, ח, יא). 'סיפורי קפוטקיא' דומים מאוד במבנם הפנימי: אינם ארוכים או מורכבים במיוחד; ודאי שאינם מגיעים לאורכם ולמורכבותם של הסיפורים המציגים טקס אדרא, ולו רק בגלל מיעוט הדרשות בהם. עיקרם הוא הדרשות, והן 'עטופות' במסגרת עלילתית מצומצמת. הן המסגרת העלילתית והן מכלול הסיפור דומים פחות או יותר בהיקפם הכמותי לסיפור 'האריה השואג והאריה הטורף'.

נראה שיחסית לטקסטים הזוהריים סיפורים אלו אינם מאוחרים במיוחד; בוודאי לא מאוחרים כמו הסיפור על הביקור אצל ר' פנחס. נימוק אחד לקביעה זו הוא קרבתם למדרש הנעלם: הדברים הנאמרים בסיפור ב על התפילה זהים למעשה לנאמר במדרש הנעלם על רות (זוהר חדש, דף פ ע"א), וכמו חלקים נרחבים של מדרש הנעלם על התורה ניכרת באותו הסיפור קרבה פשוטה וישירה לדברי חז"ל, קרבה שאיננה מיטשטשת במורכבות המאפיינת את רוב הדרשות בגוף הזוהר. משמעותם של מאפיינים אלו היא שקבוצה זו של סיפורים קדומה מן החטיבה האפית.

החבורה הייתה מוקד עניין חשוב לכותבי הסיפורים על טקס האדרא. מה מעמדה ב'סיפורי קפוטקיא'? בראש החבורה עומד רשב"י, המכונה 'בוצינא קדישא' (=המאור הקדוש; ו) או 'מארי דבוצינין' (=אדון המאורות; ח). שבעה חברים פעילים בסיפורים אלו, פרט לשושלת הידועה: ר' חזקיה נזכר יותר מכולם; אחריו בסולם התדירות בא ר' יהודה; ר' ייסא נזכר בשלושה סיפורים בלבד, תמיד יחד עם ר' חזקיה; גם ר' אבא, ר' יוסי, ר' יצחק ור' חייא נזכרים לעתים בסיפורים אלו.<sup>83</sup> אין ניכר כל מבנה ארגוני בתוך החבורה וגם לא יחסים מיוחדים בין החברים לבין עצמם. העיקרון המלכד היחיד בפעילות החבורה הוא ההערכה העצומה לרשב"י כמקור של ידע, כמורה. הוא אינו מצוין כעושה נסים, כמו למשל בסיפור על הביקור אצל ר' פנחס בן יאיר, אלא כבעל יכולת פרשנית יוצאת דופן.

מדי פעם החברים פוגשים אנשים שאינם שייכים לחבורה: 'יהודים' (ב, ו, ט, י, יא) או 'ינוקות' (א, ד). דמויות אלו עשויות להציג מסורות ידע משפחתיות משלהן (א, ד, ו).<sup>84</sup>

הרושם העולה מ'סיפורי קפוטקיא' בכללם הוא כי הסיבה המרכזית לציונו של

83 ואלו הם הסיפורים שבהם נזכרים החכמים: ר' חזקיה - א, ג, ה, ו, ח, י; ר' יהודה - ג, ד, ח, יא וסיפורנו; ר' ייסא - א, ו, י; ר' אבא - ב, יא וסיפורנו; ר' יוסי - ה, ו, יא; ר' יצחק - ד; ר' חייא - ו.

84 פועל יוצא של הופעת דמויות מחוץ לחבורה הוא שהסיפורים כוללים גם תיאורי התודעות: הזרים מציגים את עצמם ומציינים מהיכן באו. לעומת זאת, בחטיבה האפית עניין התודעות לובש צורה ספרותית של חידה, אשר עליה נסב רובו של הסיפור. וראו למשל בסיפור על רב המנונא סבא, ח"א, דפים ה ע"א - ז ע"א. מנקודת ראות ספרותית מוטיב התודעות בחטיבה האפית מפותח אפוא לאין שיעור יותר מ'סיפורי קפוטקיא'. הוא הדין למוטיבים רבים אחרים: דמותו של רב המנונא סבא עצמו, דמות בנו הינוקא, מוטיב החמר ועוד. ולא כאן המקום להרחיב בכך. על כל פנים נראה שבשתי קבוצות הסיפורים המסוימות הללו הפיתוח הספרותי מעיד על האיחור היחסי של הטקסטים.

המקום היא העובדה שמתגוררת בו חבורה אחרת מחבורתו של רשב"י (וגם ייתכן שחלק מן החברים בחבורתו של רשב"י הולכים מקפוטקיא פשוט משום שזוה מקום מגוריהם). מאחר שעל פי רוב התגורר רב המנונא סבא במקום זה (ד), יש להניח שכל עוד חי היה מנהיג החבורה.<sup>85</sup> לאחר שמת נראה שאין לחבורה מנהיג, והא ראייה שעתה החברים גומרים אומר לשלוח שליח לרשב"י כדי לברר אי אילו דברים בעניין התפילה (ב). משקיבל השליח מענה לקושיותיו הוא מנשק את ידי רשב"י, בדיוק כפי שעשה ר' אבא, החבר. השליח מביע בכך את קבלת מרותו הרוחנית של רשב"י, אף על פי שאינו הופך לחבר קבוע בחבורה. התייחסות דומה ניכרת בדבריו של היהודי הקפוטקאי הנזכר בסיפור ט, המצהיר כי לא יצא לדרך אלא כדי לשאול את רשב"י שאלה על השבת. בשמעו את תשובת רשב"י הוא מפליג בשבחיו: ברוך הרחמן ששלחני לכאן, אבוי לעולם כאשר יצא האדון ממנו וכיוצא באלו. מקצת החברים המתגוררים בקפוטקיא רואים אפוא ברשב"י סמכות רוחנית עליונה, ואף על פי כן הם נשארים מחוץ לחבורתו.

חבורת רשב"י משיבה לקפוטקאים כגמולם ומפגינה כלפיהם לבביות והערכה. עוד בטרם ראו החברים את השליח הרץ וממהר לעברם (ב) כבר הם יודעים כי הוא בחזקת מלאך שטס אליהם כנפיו כדי שישתעשעו יחד; יודעים הם כי כאשר יגיע יהיו בפיו 'דברים חדשים', 'דברי תורה', ואולי יש לדייק בשמם ולומר: תורה ראויה, להבדיל מחבורת טרשא, שתידון שוב להלן. בסיפור ו החברים מביעים הערכה עמוקה לחמר היהודי האנונימי, המלווה אותם בדרכם מקפוטקיא. הם שמחים ללמוד על המסורת המסורה בידו מאביו, ולאחר ששמעוה מפיו הם מנשקים את ידיו לאות הערכה. כאשר הם פוגשים את הינוקא (ד), בנו של רב המנונא, הם מתפעמים מעומק דרשותיו. כאות להערצתם הם נושאים אותו על כתפיהם מהלך שלושה מילים, ואפילו רשב"י מאשר בסוף המפגש כי הלה זכה ל'ירושת התורה'.<sup>86</sup>

כמה שונים יחסים אלו בין שתי החבורות מן היחסים המתוחים בין החבורה שהחטיבה האפית מייצגת את רוחה לבין חבורת טרשא, אשר סירבה לשים על עצמה מנהיג!<sup>87</sup> אמנם ר' אבא, החבר בחבורת רשב"י, נקלע לטקס שקיימה ונמלא התפעלות,

85 מושבה של משפחתו של רב המנונא סבא בקפוטקיא נזכר גם בח"א, דף ריג ע"א (התוספת המאוחרת לפרשת ויחי; סיפור קצרצר זה הוא סיכום של סיפורים ד ו-יא. האחדה זו בין הסיפורים מעידה שבעיני המעבד הם שייכים זה לזה). יש לציין כי בסיפור אחר, מפורסם הרבה יותר, על אותו רב המנונא משפחתו מתגוררת בסכנין (ח"ג, דף קפו ע"א). הבדל זה, בצד הבדלים סגנוניים רבים, אות הוא למסורת אחרת ולהשתייכות לקבוצה ספרותית נבדלת.

86 על פי סיפור זה יש מן הסכנה בגילוי אותם סודות שהינוקא מגלה, אולם אפשר לומר כי המתח קיים בינו לבין העליונים, ברוח סיפור הפרדס שבמסכת חגיגה וברוח ספרות ההיכלות, שעל פיהם בכל גילוי כזה יש סיכון. למזלו של אותו ינוקא זכות אביו, רב המנונא סבא, מגנה עליו. החשוב לענייננו הוא כי אין ניכר כל מתח בינו לבין רשב"י עקב גילוי זה של הסודות, כמתואר להלן על חבורת טרשא.

87 על חבורת טרשא ראו את ההפניות הרשומות לעיל בהערה 47. לתיאור נוסף של מתח בין



אך סופה היה רע ומר. רשב"י כעס על החירות שנטלו לעצמם חבריה לעסוק בגילוי סודות, שכן הזכות לכך שמורה רק לו ולחבורתו לבדם. כעונש הגלה אותם ממקומם, אותו מקום אשר להערכתם אפשר להם להגיע להישגיהם הרוחניים, ועל ר' אבא ציווה לשכוח את כל שלמד מהם.<sup>88</sup> למען האמת, אפילו ר' אבא עצמו לא ציפה ליחס זה. בתחילת האדרא (ח"א, דף צב ע"ב) הוא חש ברוך על שום שהוא חי בדורו של רשב"י: בזכותו של רשב"י כל בני האדם באותו הדור, אפילו התינוקות (כגון בנו של המארח), זוכים לחכמה העליונה. בהמשך, במהלכו של טקס האדרא, ר' אבא משבח את הנוכחים ומצהיר שכולם קדושים המצליחים להתקשר למלך הקדוש (שם, דף צה ע"ב). והנה, לאחר הטקס הוא מגיע אל רשב"י ומבין שבינתיים משהו השתנה, משהו השתבש, והוא חושש לספר לו את חוויותיו.

ובאמת נראה שבמעבר מתקופתם של 'סיפורי קפוטקיא' לתקופתה של החטיבה האפית התרחש תהליך של הסתגרות. ניכרת מאוד בחטיבה האפית הרגישות לשמירת סודות התורה; אמנם חלק נכבד מעיסוקה של החבורה הוא גילוי סודות, אבל אפילו בתוכה פנימה הדיון בהם רגיש.<sup>89</sup> למשל, בטקס האדרא רבא נוכחים רק בני החבורה,

---

החבורות ראו ר' מרוז, "ואני לא הייתי שם?": קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע, תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 163-194.

88 ח"א, דף צו ע"ב. ויש לקשור לכאן גם את הנאמר בח"א, דפים רכד סוף ע"ב - רכה ראש ע"א: רשב"י מנסה ללמד בגילוי את תורת הסוד לכמה בבלאים, אך הם חוזרים וחותרים אותה ב'חותם ברזל'. רשב"י מקבל זאת בהבנה, שהרי בהיותם תושבי מקום הנמצא מחוץ לארץ הקדושה, ארץ הניזונה מרשות אחרת, סר מהם אוויר הקודש, ובעקבות זאת אף רוח הקודש.

89 לדיון רחב יותר בשמירת הסוד בתורת הסוד ראו M. Idel, 'Secrecy, Binah and Derishah', in: H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa eds., *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, pp. 311-343; idem, 'We Have No Kabbalistic Tradition on This', in: I. Twersky ed., *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 51-71; אידל, ר' משה בן נחמן: הלכה, קבלה ומנהיגות רוחנית, תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 535-580; הנ"ל (לעיל, הערה 52), עמ' 261-267; מ' הלבנטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א; הלנר-אשד (לעיל, הערה 7), עמ' 187-221; E. Wolfson, *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, Los Angeles 2000, pp. 9-39; idem, 'Occultation of the Feminine and the Body of Secrecy in Medieval Kabbalah', in: idem ed., *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, New York and London 1999, pp. 113-154; idem, *Circle in the Square* (above, n. 2) של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית (מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, ט), ירושלים תש"ן, במיוחד עמ' 131-141; הנ"ל, 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 7), בעיקר עמ' 132-181; D. Matt, 'New-Ancient Words: The Aura of Secrecy', in: P. Schäfer and J. Dan eds., *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism: 50 Years After*, Tübingen 1993, pp. 181-207; E. Fishbane, 'Tears of Disclosure: The Role of Weeping in Zoharic Narrative', *The Journal of*

ובכל זאת רשב"י בוכה ואומר: 'ווי אי גלינא, ווי אי לא גלינא' (=ווי אם אגלה, ווי אם לא אגלה; ח"ג, דף קכז ע"ב). ור' אבא מתחטא לפניו ותוהה שמא לא נוח למורה לגלות סודות, אך ממשיך וטוען, בניסיון לשכנעו לגלותם אף על פי כן, כי כל החברים הם יראי ה' ואף בעלי ניסיון באדרא קודמת. גם עצם קיומו של טקס חניכה לר' חייא בשעה שהוא מצטרף לחבורה מעיד על הסתגרות – אי־אפשר עוד לקבל כל אורח במאור פנים ולענות על שאלותיו בפשטות, כפי שנהגו באנשי קפוטקיא; רק תהליך דרמטי הכרוך בסיכון החיים מעניק כרטיס כניסה לחבורה.

ובכן, ב'סיפורי קפוטקיא' ניכרת הרמוניה בין חבורות ואפילו פתיחות רבה בהשוואה לסיפורים העוסקים בטקסי אדרא. יש לקשור בין אווירה זו לבין טיבו של העיסוק הרוחני בקרב כל אחת מהחבורות. מתוך הצלבתם של כמה פרטים שבסיפורים (במיוחד ו-ח) אפשר ללמוד על האידיאולוגיה של העיסוק הרוחני ב'סיפורי קפוטקיא'.

בעת העיסוק הרוחני שלושה גורמים פועלים זה על זה: פסוקי התורה, החכמים והספירות. הפסוקים הם בחזקת כלי חתום, ואנשים כרשב"י מסוגלים לשמוע דבר מה המקשקש ומרעיש בתוכם (ו) – זו החכמה הסתומה בהם. יש לפתוח בהם ולאפשר לאנשים נוספים 'להיכנס באותו הפתח' ולעמוד על טיבו של הפסוק (ח). רשב"י פותח פתח כזה וחושף רובד עמוק של חכמה באותם הפסוקים, בפרשו אותם פירוש סדור (למשל, בסיפור ח הוא מפרש את פסוק יב בבראשית פרק טז).<sup>90</sup> החברים הם שנענו לאתגר, בעוד ששאר העולם אפילו בדרך התורה, במובן הפשוט של המילה, אינם הולכים, ועל כן לבהמות נדמו והרי הם כמי שאינם מבחינים בין ימינם לבין שמאלם, מחבלים בדרךכם הם (ט). אין די אפוא ב'פתיחתו' של הפסוק על ידי רשב"י; צריך שיתרחש דבר נוסף, והוא פתיחת מבויעי הלב אצל האנשים – האדם ככלי צריך להיפתח. והנה רשב"י עושה גם זאת. בסיפור ח אומר ר' יהודה: 'כאשר אנו עומדים לפני ר' שמעון מבויעי הלב פתוחים לכל עבר והכול מתגלה, וכאשר אנו פורשים ממנו איננו יודעים דבר וכל המבויעים סתומים'.<sup>91</sup> רשב"י הוא המסוגל למשוך אור מן הספירות, לצקת אותו מכלי לכלי, לפתוח את הלבבות, להנביע את ההבנה מתוכם.

מסיפור ו אנו למדים כי למעשה יש שני סוגים של השפעת שפע: זו הפתוחה לכול, לפחות לכל המעוניין, וזו השמורה ליחידי סגולה. הראשונה קרויה 'דרך', וככל דרך היא פומבית וכל דכפין ייתיה בה. זו דרך התורה, שכל ההולך בה זוכה ל'נועם' – יש בה אורות הזורמים מן הספירות ושמחה וחירות וכל טוב הנשפעים על ההולכים בדרך התורה. השנייה, הנעלה יותר, קרויה 'נתיבות', יוצרת 'שלום' ופוחתת פסוקים 'מקשקשים', והיא מיוחדת לצדיק, לאדם יחיד ומיוחד כרשב"י. החברים כבר הולכים בדרך התורה,

*Jewish Thought and Philosophy* 11 (2002), pp. 25-47

90 עניין זה מבהיר את טיבו של הביטוי הנפוץ בזהר לרבדיו, ללא הסבר, 'נפתח פתחים של תורה' (למשל ח"א, דף ה ע"א).

91 'דכד אנן קיימין קמי דר' שמעון מבויעין דלבא פתיחין לכל עיבר וכלא מתגליא, וכד אתפרשנא מניה לא ידענא מידי וכל מבויעין סתימין'.

אבל הם מצטרפים לרשב"י משום רצונם לזכות באמצעותו גם ב'שלום' ובחכמה ובכל האורות הנעלים ש'אדון האורות' מסוגל להאציל עליהם.

אם כן, הגורם המלכד את החברים לחבורה הוא יכולתו המופלאה של רשב"י לגלות בתורה רבדים שהם עצמם היו רוצים לגלות אך יכולתם לעשות זאת מוגבלת. ומנקודת מבט אחרת: בתוך קבוצה של אנשים החולקים את השאיפה לרענן ולחדש את לימוד התורה ניתן כוח ההנהגה ומעמד הבכורה לאדם היצירתי ביותר, שהוא כמעין שופע של רעיונות וחדושים. התלמידים אינם בעלי כוח ומעמד מיוחדים, אולם מקצת כוחו של המורה נאצל עליהם ובזכותו הם מתבדלים משאר העולם וחשים נעלים. בסיפורי החטיבה האפית ובסיפור על הביקור אצל ר' פנחס ניכרות באופן מובהק יותר שאיפות לכוח של ממש, ובד בבד עולה מהם הכרה במורכבות היחסים בין המורה לתלמידיו. נוצרת חלוקה חדשה של הכוח: גם לתלמידים יש מעמד וייחוד, גם המורה זקוק להם ולא רק הם לו; באחוזה החדשה יש כוח מסוים לכול, אם כי גם שם לאח הבכור, הוא המורה, יש כוח רב יותר מלשאר.

ייתכן ש'סיפורי קפוטקיא' משקפים את התנועה ההיסטורית של ההתחדשות הרוחנית, שקראה לשוב לדרך התורה.<sup>92</sup> אם נשפוט על פי קבוצת הסיפורים הזאת, הרי כוח המשיכה החברתי של התנועה מקורו בכך שהציבה בתשתיתה את מודל המורה הכריזמטי המצוי מחוץ למסד הדתי. וזאת יש להדגיש – מדובר במורה ובמיסטיקן, אך לא בדמות משיחית. המורה מציע לא תורה משיחית אלא הבנה חדשה ורעננה של התורה ו'פתיחת הלב' בצד 'פתיחת הפסוקים'; הוא מציע נועם, שמחה וחוויה של התקשרות לאלוהי מצד אחד והגנה מאגית מפגעי החיים מצד שני.<sup>93</sup> בקצרה, 'סיפורי קפוטקיא' מספרים לנו עד כמה כדאי לרוץ אחרי המורה, האריה השואג, עד אשר תתחלף לאות הגוף ברווחת הנפש. אין תמה אפוא שגיבורי הסיפורים מאירים פנים לכל זר המעוניין בפתיחת הלב. לעומת זאת, החטיבה האפית ומקבילותיה מתארות שלב מאוחר יותר בהתפתחותו של חוג הזוהר: תנועת ההתחדשות כבר זכתה להצלחה מסוימת; אמנם לא הצטרפו אליה המונים אך יותר ויותר חבורות של מיסטיקנים התחילו לפעול, כל אחת בדרכה. התודעה העצמית של כל חבורה ותחושת ייחודה השתכללו ובשלו, ולפחות בחלק מן המקרים התעצמה גם החוויה המיסטית הכרוכה בגילוי הסודות אפילו עד כדי סכנת חיים. עתה מופנית תשומת לבם של החברים במידה רבה למיתוס המאחד אותם כחבורה: הם פונים מצד אחד פנימה, לתפקידו המשיחי של העומד בראשם, לחווייתם הם ולתודעתם, ומצד שני – לביקורת על החבורות המתחרות. למרבה הפלא, דווקא כאשר הבשורה הולכת ומתרחבת וחלה על עולם ומלואו, וכאשר היא כוללת לא רק ידע קוסמי אלא גם תיקון קוסמי, נושאה מסתגרים בתוך עצמם ותוהים אם אפילו בתוך החבורה עצמה ראוי לשתף את הכול בכל הסודות.

92 י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב 1965, בעיקר עמ' 144-145.

93 בעניין הגנה זו ראו למשל בראש סיפור א.

עתה נפנה לדיון בדרשות על השכינה המשוקעות בסיפורים.

## ב. הדרשות על השכינה

### הדרשה שבסיפור 'הביקור אצל ר' פנחס בן יאיר'

תיאוריה של השכינה בדרשה זו נחלקים למיעוט קטן של תיאורים חיוביים ורוב מוחלט של תיאורים שליליים. התיאורים החיוביים מציגים אותה כמעבירת שפע (לחם) מן הספירות העליונות (ראש המוח) לשאר העולמות באמצעות ספירת היסוד (צדיק, לווייתן). התיאורים השליליים הם דווקא התיאורים המתבקשים בהקשר של סיפורנו, העוסק במצוקה קוסמית שמקורה בחטאי העם ואשר באה לידי ביטוי בעצירת הגשמים בעולם הזה. הרעיון העיקרי בתיאורים השליליים הוא השתלטותם של כוחות נמוכים על השכינה – אדוני יבבה ויללה, שבטים של אש המצוידים בכלי זין חזקים, מרגלים, זונות ועוד כהנה וכהנה כוחות שליליים – אשר על כן הם פוגמים בה ומכתימים אותה בתכונותיהם. משום כך היא משפיעה עתה לרעה על כל העולמות.<sup>94</sup> וזה עיקרה של הדרשה:

תרגום	דפוס: זוהר, ח"ג, דף ס ע"א-ע"ב סעיפים עא-עב
רבי שמעון פתח ואמר: 'הנה מטתו של שלמה' - מה היא מטתו? זו כיסא הכבוד של המלך, שכתוב בו 'בטח לב בעלה'. <sup>95</sup>	רבי שמעון פתח ואמר: [...] 'הנה מטתו של שלמה' [שיר השירים ג, ז] - מאי מטתו? דא כורסי (נ"א ערסא) יקרא דמלכא, דכתיב ביה 'בטח בה לב בעלה' [משלי לא, יא].
'שלמה' - מלך די שלמא כלא דיליה הוא 'שישם גבורים סביב לה' - הנאחזים בצדה, מן הדין הקשה, ונקראים שישים שבטים של אש ... והם שישים מבעלי כלי זין קשים ומאותן הגבורות העזות של הגבורה העליונה של הקב"ה. הוא שכתוב 'מגבורי ישראל'. <sup>97</sup>	'שלמה' - מלכא די שלמא כלא דיליה הוא 'שישם גבורים סביב לה' [שיר השירים ג, ז] דאתאחדן בסטרהא, מדינא קשייא, ואקרון שתין פולסי דנורא [...] ואינון שתין מזייני זיוני קשיין ומאינון גבורן תקיפן דההיא גבורה עלאה דקב"ה. הה"ד 'מגבורי ישראל' [שם].

- 94 כדי שלא להרחיב את היריעה יותר מדי אני מדלגת על כל דיון הקושר בין השכינה למטטרון כאן ובדרשה של הסיפור השני (ראו להלן, סמוך להערה 105).
- 95 הפסוק ממשלי הובא כאן כדי להראות שסמלי המיטה וכיסא הכבוד מתייחסים לבת זוגו של שלמה המלך.
- 96 הכתוב מסתמך על הזיהוי בשיר השירים רבה (א, יא) בין שלמה לבין הקב"ה. על כן הזיווג הנדון בדרשה זו הוא פנים-אלוהי, בין הקב"ה לשכינתו.
- 97 הגיבורים הסובבים את המיטה הפכו עתה לגבורות עזות הסובבות את השכינה, והכוונה לכוחות של דין מחוץ לעולם האלוהות.

- ותאנא: בהאי ערסא, מה כתיב בה? 'ותקם בעוד לילה' [משלי לא, טו] - כד ינקא מסטרא דימינא (ס"א מסטרא דינא) 'ותתן טָרף לבייתה' [שם]. מאי טרף? כד"א 'וטרף ואין מציל' [מיכה ה, ז]. (הה"ד) 'כלם אחזי חרב מלומדי מלחמה' [שיר השירים ג, ח] זמינין בכל אתר למעבד דינא ואקרונן מארי דיבבה ויללא. [...]
- ותאנא, כתיב: 'זממה שדה ותקחהו' [משלי לא, טז]. הה"ד 'וכל חית השדה ישחקו שם' [איוב מ, כ], ועל דא כתיב: 'זה הים גדול ורחב ידים' וגו' 'שם אניות יהלכון' וגו' [תהלים קד, כה-כו]. כד"א: 'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה' [משלי לא, יד]. 'ממרחק' - ודאי!
- מרישא דמוחא ומעילא דרישא. 'תביא לחמה' - על ידא דצדיק, כד מזדווגן כחד כדין חדו בכלא, הה"ד 'לויתן זה יצרת לשחק בו' [תהלים קד, כו].
- תאנא: אלף וחמש מאה מארי תריסין, מארי דשולטנותא אתאחדן מהאי סטרא דאינון גיברין [...] אלף טורין סלקין ועאלין (ס"א אלין טמירין עאלין וסלקין) בכל יומא משקיו דההוא ימא. [...]
- לית חושבנא לאינון דאתאחדן בשערהא. תרין בנין ינקין כל יומא, דאקרונן מאללי ארעא [...] ואלין ינקין מתחות סטרי אברהא.
- ושנינו: באותה מיטה, מה כתוב בה? 'ותקם בעוד לילה' - כאשר היא יונקת מצד הדין, 'ותתן טָרף לבייתה'. מהו טרף? כמו שנאמר: 'וטרף ואין מציל'. הוא שכתוב 'כלם אחזי חרב מלומדי מלחמה' - מזומנים לעשות דין בכל מקום ונקראים אדוני היבבה והיללה...<sup>98</sup>
- ושנינו, כתוב: 'זממה שדה ותקחהו'. הוא שכתוב 'וכל חית השדה ישחקו שם', ועל זה כתוב 'זה הים גדול ורחב ידים' וגו' 'שם אניות יהלכון' וגו'. כמו שנאמר: 'היתה כאניות סוחר תביא לחמה'. 'ממרחק' - ודאי!
- מראש המוח וממעלה מן הראש. 'תביא לחמה' - על ידי הצדיק, כאשר מזדווגים יחדיו אזי ישמחה בכול, זה שנאמר 'לויתן זה יצרת לשחק בו'.<sup>99</sup>
- ושנינו: אלף וחמש מאות אדוני המגנים, אדוני השלטון, הנאחזים באותו צד של אותם הגיבורים ...<sup>100</sup> אלף הרים עולים ובאים בכל יום משיקוי של אותו הים...<sup>101</sup>
- אין מספר לאלו שנאחזים בשערותיה. שני בנים יונקים (ממנה) בכל יום, והם נקראים מרגלי הארץ ... והם יונקים מתחת צדי כנפיה. שתי

98 הפסוק ממשלי מחזירנו לדיון באשת החיל האלוהית עצמה. תוך כדי היפוך התכונות הנקשרות לאשת החיל בספר משלי מוצגים כאן קשריה עם הלילה, דהיינו הכוחות השלייליים של הדין, כעדות לאופייה השליילי - היא טורפת וקשורה לכל המלאכים הרעים.

99 בניגוד לפסקה הקודמת כאן הפסוקים ממשלי מתפרשים פירוש חיובי: השכינה מביאה לחם, דהיינו שפע, מראש עולם הספירות (המוח) באמצעות ספירת יסוד; היא הצדיק המכוונה לווייתן; ובה בעת היא הים ואניית הסוחר. לעומת זאת חיות השדה מסמלות את הישויות הנמוכות ממנה.

100 האדונים לסוגיהם הם במקרים הנמנים כאן מלאכים רעים.

101 על פי 'משקה הרים מעליותיו' (תהלים קד, ג). ההרים מסמלים אף הם ישויות נמוכות מן השכינה, היא הים.

מתאחדן בטרפי (ס"א בטופרי) דההיא ערסא, בנות מתחת רגליה ... והן נאחזות בציפורני  
 ודא הוא דתנינן דכתיב 'אז תבאנה שתיים' המיטה, וזה הוא ששינו שכתוב 'אז תבאנה  
 נשים זונות אל המלך' [מלכים א ג, טז]. 'אז תבאנה' - ולא  
 תבאנה' - ולא מקדמת דנא. ובזמנא לקב"ה, מה כתוב? 'עמי נוגשיו מעולל ונשים  
 דישאל לתתא אהדרון קדל מבתר קב"ה, משלו בו'.  
 מאי כתיב? 'עמי נוגשיו מעולל ונשים משלו ודאי!<sup>102</sup>  
 בו' [ישעיהו ג, יב].  
 ודאי!

בסמלים ובתיאורים של הישות הנקבית האלוהית יש בדרשה זו גודש רב – כמדומני,  
 גודש רב מדי. אמנם יש במכלול משום היגיון פנימי, אולם במעבר מסמל מסוים  
 למשנהו ובשזירה ביניהם ניכרת קופצנות רבה. אסתפק בדוגמה אחת: אפילו סדר  
 הפסוקים הנדרשים מספר משלי, כל שכן הגיונם של הדברים, אינם מסבירים את  
 הקפיצה מהדיון במלאכי היבבה לדיון בתכונותיה המזינות של השכינה ושוב לדיון  
 במלאכים. אפשר להלין גם על הצגתם של מוטיבים או סמלים ללא פיתוח נאות כך  
 שאין הקורא יכול לרדת לעומקם. כן הוא למשל באמירה 'אין מספר לאלו שנאחזים  
 בשערותיה'. מי הם הנאחזים בשערותיה? ומדוע הם נאחזים בשערותיה דווקא?  
 נקודת המוצא של הדרשה היא המיטה, המסמלת את נשיותה של השכינה. סמל זה  
 מופיע כבר בראשית הקטע הקצר הזה וחוזר בו בסך הכול חמש פעמים, מתוך  
 שנוספים לו מאפיינים: המיטה היא כיסא הכבוד; היא אשת חיל, המזינה את ביתה אך  
 גם מפחידה וטורפת; היא ים והיא אניית סוחר; היא בעלת שערות וציפורניים (רמז  
 לדמיונה ללילית); יש לה ארבעה ילדים אשר יצאו לתרבות רעה – שני מרגלים ושתי  
 זונות.<sup>103</sup>

אמנם כל אחד מסמלים אלו מוכר לנו ממקורות אחרים כסמלה של השכינה, וגם  
 טעם רעיוני או דרשני לכל אחד מהם, אך לא נוכל לדמיין ישות אחת שאלה כולם  
 מאפייניה. אולי המעבר ממיטה לכיסא הכבוד פשוט מהבחינה החזותית, ואולי נוכל  
 לדמיין מיטה בעלת ציפורניים – למשל מיטה אשר רגלי העץ שלה גולפו בדמות רגלי  
 חיה בעלת טפרים – אך קשה יותר לדמיין מיטה בעלת שער (ואולי הרמז הוא למיטה  
 עטויה בשמיכה אשר גדיליה משתלשלים מסביב?). אולי אפשר לדמיין מיטה חיתית זו  
 כאם לילדים, מזינה וטורפת בעת ובעונה אחת, אולם בתיאורה כאניית סוחר ובמיוחד  
 כים נדדנו למישור חזותי אחר בתכלית. יש לשים לב כי הדרשה עצמה אינה מסייעת

102 הנאחזים בשער השכינה, וכן הבנים והבנות – כולם כוחות שליליים למיניהם. הם כולם מצליחים להשתלט בשעה שבני ישראל פונים עורף לקב"ה.

103 מוטיב ארבעת הילדים נזכר כאן בשם הספרא דצניעותא. וראו זוהר, ח"ב, דף קעח ע"ב (ספרא דצניעותא).

כהוא זה אפילו בציור תמונת המיטה כחיה טורפת. למשל, היא איננה מסמיכה לה כראוי תיאורים העשויים להתחבר אליה, אלא קופצת הלוך ושוב בין תיאורים שונים זה מזה. נחוצה אקטיביות יוצאת דופן מצד הקורא כדי לבנות בדמיונו את הציורים שעשויים להיות טמונים בה.

מצב דומה לזה שורר באשר לסמלי העולם הנתון לשלטונה של השכינה. סמל המוצא הוא סמל הגיבורים השומרים על מיטתו של שלמה. בהמשך מתברר כי גיבורים אלו הם שבטים של אש או מלאכים בעלי כינויים מלבבים כמו אדוני היבבה והיללה, אדוני השלטון ואדוני המגנים. יש בתיאור עקיבות חזותית מסוימת, אולם התמונה בכללותה מטושטשת, ובפרט מוטיב האש שבה, בשל תיאור הישויות הללו כחיות השדה, כתנינים בים, כאלף הרים, כזונות וכמרגלים בעת ובעונה אחת. אם כן, במכלול תיאורה של השכינה יש עקיבות רעיונית-דרשנית, אבל העקיבות החזותית פחותה לאין שיעור ומכל מקום אינה גלויה לעין.

#### הדרשה שבסיפור 'האריה השואג והאריה הטרף'<sup>104</sup>

אקדים ואומר כי בעליו של טקסט זה 'קמצן' יותר בסמליו, ו'קמצנות' זו מועילה לדרשתו. הוא אינו מדלג מסמל לסמל אלא דבק במספר מועט של סמלים, שיש להם היבטים חזותיים או אידאיים משותפים, וממצה את ההיבטים הללו.

הטקסט פותח בהקדמה קצרה, ובה האישה האלוהית מוגדרת כחכמה, דהיינו חכמת שלמה או בת זוגו של שלמה. משם ואילך שני סמלים בלבד מתארים אותה: לבנה ואישה. כמה היבטים של שני סמלים אלו עולים שוב ושוב במהלך הקטע ונשזרים לידי תמונה הומוגנית. למשל, בהקשר של סמל האישה נמצא את העיסוק בנשמת אפה ובגמיעותיה, בידיה וברגליה, בציפורניה ובשערותיה. בהקשר של סמל הלבנה נמצא סמל המתחבר אליו באופן טבעי – כוכבי שביט מאדימים.

בדומה לזה נמצא כי תיאור הישויות הנתונות תחת הלבנה<sup>104</sup> האישה עוקב אחר שני קווים קבועים: מצד אחד ציר האש והתוקף, שסביבו ישויות אלו מתוארות שבטים של אש ומלאכים תקיפים, ומצד שני ציר איתני הטבע, שסביבו הן מתוארות הרים, נהרות, חיות השדה וכוכבים. יתרה מזאת, שתי מערכות הסמלים מתחברות זו אל זו בנקל, שכן הלבנה היא גם חלק מאיתני הטבע, ואף הכוכבים שייכים מטבעם לשני סוגי התיאורים גם יחד. ועוד: מאחר שלא כוכבים רגילים מתוארים כאן אלא כוכבי שביט, דהיינו כוכבים של אש, קל המעבר מהם אל מלאכים של אש, ובפרט מלאכי הדין האדומים.

נעניין אפוא בדרשה עצמה:<sup>105</sup>

104 לדיון קצר בדרשה זו ראו שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 302-303.

105 ראו לעיל, הערה 94.

<b>תרגום</b>	<b>זוהר, ח"א, דף רכג ע"א-ע"ב</b>
<p>אמר רבי אבא: כתוב 'ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים'. מה היא חכמת שלמה?...</p> <p>אמר לו [רבי שמעון]: בוא וראה. בכמה מקומות פירשנו באותו שם של הלבנה, (כי) כאשר (היא) מתברכת מן הכול כתוב 'ותרב'. בימיו של שלמה נתגדלה ונתברכה ועמדה בשלמותה.<sup>106</sup></p> <p>ושנינו: אלף הרים גדלים לפניו, וכולם נשבת רוח אחת הם לפניו. אלף נהרות עצומים לפניו, ובגמיעה אחת היא גומעת אותם.<sup>107</sup> צפורניה אוחות אלף ושבעים עברים; ידיה אוחות עשרים וחמישה אלף עברים; אין יוצא ממנה [=מחויץ לשלטונה] לצד אחד ואין יוצא ממנה לצד אחר. כמה וכמה אלפי מגנים נאחזים בשערותיה...</p> <p>תחת ... חיות (השדה) נאחות שערות הלבנה, הנקראות כוכבי שביט, שביט ממש - אדוני הדין, אדוני המשקל, אדוני התקיפות, אדוני החוצפה, וכולם נקראים אדוני הארגמן.<sup>108</sup></p> <p>ידיה ורגליה אוחות בזה [=בבני העולם] כאריה</p>	<p>אמר רבי אבא: כתיב 'ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים' [מלכים א ה, י]. מאי היא חכמת שלמה? [...]</p> <p>אמר ליה: תא חזי. בכמה אתר אוקמוה בההוא שמא דסיהרא, כד אתברכא מכלא כתיב 'ותרב'. ביומיו דשלמה דאתרביאת ואתברכת וקיימא באשלמותא.</p> <p>ותנינו: אלף טורין מתברבין קמה, וכלהו נשיבא חד הוו לקמה. אלף נהרין סגיאין לה, ובגמיעא חדא גמעא לון. טופרהא מאחדא לאלף ושבעין עיבר; ידה אחידן לארבע עשרין (וחמש) אלף עיבר; לית דנפיק מינה לסטר האי ולית דנפיק מינה לסטר אחרא. כמה וכמה אלף תריסין מתאחדין בשערהא [...]</p> <p>תחות [...] חיוותא [דברא] מתאחדן שערהא דסיהרא, דאקרון ככביא דשרביטא, דשרביט ממש - מארי דמארין, מארי דמתקלא, מארי דקשיו, מארי דחוצפא, וכלהו אקרון מארי (נ"א שערי) דארגוונא. ידה ורגלה אחידן בהאי כאריה</p>

106 ראו לעיל, סמוך להערה 62 ובהערה עצמה.

107 פסקה זו מרמזת לחיה הנקראת בהמות ונזכרת הן בתהלים ('בהמות בהררי אלף', תהלים ג, י) והן בפרק מ שבאיוב (וראו שם, פסוק כג: 'כי יגיה ירדן אל פיהו'). כבר המדרשים (בבא בתרא עד ע"ב; ויקרא רבה כב, י; פסיקתא דרב כהנא יא) קשרו בדיוניהם בין שני תיאורים אלו. הם הזכירו חיה זו בהקשר אסכטולוגי וייעודה למאכלם של הצדיקים. בינתיים היא ניוונה מן החציר הגדל על אלף ההרים ומן הגמיעות העצומות שהיא גומעת מנהר הירדן. המדרש הזוהרי הנועז שלפנינו מעצים חיה זו בהפכו אותה ממזונם של הצדיקים בגן עדן לגן עדן עצמו, דהיינו השכינה (על השכינה כגן עדן ראו למשל תשבי ולחובר [לעיל, הערה 2], עמ' תכא). ואולם, אולי בגלל האסוציאציות הלא נעימות של שמה, היא מייצגת את ההיבט השלילי של השכינה דווקא, וכך צורת הזנה זו הופכת מדרך לעידון בשרה לאחד ממאפייניה השליליים.

108 הקישור בין הבהמות למלאכים נעשה בדרשה זו באמצעות החציר (וראו בהערה הקודמת), וגם בדרשות אחרות בזהר הוא מפורש כסמל למלאכים (ח"א, דף יח ע"ב; ח"ג, דף ריז ע"א). כפי שהחציר גדל ונקצר כך גם המלאכים נבראים ובטלים (חגיגה י ע"א; וכן בראשית רבה עח, א [מהדורת תאודור ואלבק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 917]). ייתכן שבעל הדרשה שלנו יוצר גם קשר חזותי בין החציר לשער.



(קדישא) תקיפא דאחיד על טרפיה. ועל דא כתיב 'וטרף ואין מציל, [מיכה ה, ז]. טופרהא, כל אינון דאדכרין חובי בני נשא, וכתבין ורשמין חובייהו בתקיפו דדינא קשיא, ועל דא כתיב 'חטאת יהודה כתובה בעט ברזל בצפורן שמיר' [ירמיהו יז, א]. מהו שמיר? ההוא דרשים ונקיב אבנא ופסיק לה לכל סטרא. זוהמא דטופרהא? כל אינון דלא מתדבקין בגופא דמלכא, וינקין מסטרא דמסאבותא, כד שארי סיהרא בפגימו. ובגין דשלמה מלכא ירתא לסיהרא בשלימותא בעי לירתא לה בפגימותא [...]

חזק האוחז בטרפו. ועל זה כתוב 'וטרף ואין מציל'. ציפורניה, אלה שמזכירות את חטאי בני האדם, כותבות ורושמות את חטאיהם בתוקף הדין הקשה, ועל זה כתוב 'חטאת יהודה כתובה בעט ברזל בצפורן שמיר'.

מהו שמיר? אותו החורט ונוקב באבן וחוצבה מכל צדדיה. זוהמת הציפורניים? כל אלה שאינם מידבקים בגוף המלך,<sup>109</sup> ויונקים מצד הטומאה, כאשר מתחיל פגם הלכנה.<sup>110</sup> ומשום ששלמה המלך ירש את הלכנה בשלמותה עליו לרשתה גם בפגימותה...

הלכנה־האישה היא עצומת ממדים, והדבר ניכר באפסותו של שאר העולם ביחס אליה. אולם אין אים קוסמית זו רכה וענוגה; בדמותה נבללו אדישות ואלימות. היא בולעת כלאחר יד מפרי בטנה בעולמנו או שולטת בו בלי מצרים ובנוקשות באמצעות ידיה וציפורניה. שערותיה החובקות את העולם אינן משרות רכות וחום; נצנצן מעיד כי הדבקים בה הם מגניהם של מלאכי הרוע למיניהם.

בחצייה הראשון של הדרשה נשזרו הסמלים בקפידה, עד שסמלי הלכנה והאישה נתלכדו לידי דימוי חזותי אחד – אישה שגופה שחור וליל, פניה פני הלכנה ושערותיה ארגמן של אש. אך לפתע מתקשת גופה השחור כארי העט על טרפו. תנוחת גופה של הנאוה, וכן דברי הפסוק 'וטרף ואין מציל', מאירים את דמותה באור חדש של רוע ואלימות. התקשתות זו תואמת את שאר מערכות הסמלים שבדרשה – שהרי מה היא קשת שחורה זו, הזרועה בלבנה ובכוכבים, אם לא כיפת השמים הלילית המתקשתת מעל ההרים, הנהרות וחיות השדה החוסות בהם? ואגב אורחא אציין שדימוי מילולי־חזותי זה דומה להפליא לדמותה של האלה המצרית נות, המצוירת בדיוק כך – אישה־ליל, אשר גופה המקושת זרוע בגרמי השמים ורגליה וידיה אוחזות באדמה. ואולם אין להניח שבעל הדרשה מן הזוהר הנדונה כאן היה מודע לדמיון זה.

אם נחזור לסיפור המסגרת שבו נטועה דרשתנו, נבחין בניגוד חריף בין דימויו של רשב"י לאריה בסיפור ובין דימוי השכינה לאריה בדרשה. האריה הראשון אמנם שואג ומן הסתם הלב מתחלחל ומתיירא למראהו, אבל בסופו של דבר הוא מרחיב את דעת תלמידיו בסודות חדשים שהוא מגלה להם. לעומתו כאשר הלב מתחלחל למראה האריה הטורף שבדרשה, אין מי שיפיג את המצוקה – אדמימות הדין ושחרותו נותרות בעינן

109 דהיינו כוחות הרוע הטמאים.

110 הלכנה היא בחזקת אישה שלא טיהרה את ציפורניה במקווה.

ללא כל הקלה. הוא – המייצג את ההיבט הזכרי של האלוהות,<sup>111</sup> ה' – פותח את מבועי החכמה, הנועם השמחה; הדבר אפילו מתגשם לעתים בצורת מעיין של ממש המרווה את החכמים. היא – המייצגת את ההיבט הנקבי של האלוהות – לוקחת, גוזלת, גומעת את מימי החיים באדישות אין קץ, זוכרת ומענישה. ר' אבא מוכן לרוץ אחר האריה השואג; אין ספק שהיה שמח להיחלץ מאחיזתו של האריה הטורף, אך אין מציל.

בהשוואה בין שתי הדרשות על השכינה התברר כי שתייהן משתמשות במאגר משותף של סמלים לשכינה ולעולמות שמתחתיה. הדרשה הראשונה היא טקסט לקטני, בעל עקיבות רעיונית מסוימת אך לא עקיבות חזותית. כותב הדרשה השנייה היה בררן יותר ונתן את לבו לא רק להיבטים האידאיים של כל סמל אלא גם להיבטיו החזותיים. הוא הצליח ללוש סמלים ישנים וליצור מהם ביד אמן תמונה חדשה, שחבריו בחוג הזוהר לא שיערו. ראייה מכרעת לחידושו היא הפרט הטכני הפעוט הזה: כיפת השמים כאן היא דמות נקבית, בעוד שבקבלה השמים מייצגים דרך קבע את הדמות הזכרית דווקא.

ליכולתו האמנותית של בעל הדרשה השנייה קורא דרור משהבחין בריבוי האפשרויות הטמון במושג הסמל כאבן בניין של מערכת תאוסופית, אמנותית ורגשית; לשון אחרת: משהבין כי ההיבטים החזותיים הם יסוד מרכזי במערכת שהוא מתאר, וכי בידו ללוש אותם ולעצבם לא רק על פי דרישותיה של המערכת התאוסופית אלא גם על פי דרישותיהן של מערכות חזותיות או רגשיות, כמערכות העומדות בפני עצמן. על ההכרה בסמלים כבערך חזותי<sup>112</sup> – הן כל סמל בנפרד והן מכלול הסמלים – נוספה אצל מחבר זה ההבנה כי יש דברים בעלי קונוטציות רגשיות חד-משמעיות הפוטרות אותו מתיאור ישיר של מראָה או של רגש; משום כך יכול היה להסתפק ברמיזה על אופייה המאיים של השכינה.

אולם בכך לא תם ההבדל בין שתי הדרשות. בקריאה קפדנית של הטקסט נגלה כי החידוש החזותי שבדרשה מאפשר צמיחה מתחום הרגש אל תחום הדת והמוסר. מן המשפטים האחרונים שבקטע עולה כי הטרף המפוחד, החושש מאחיזת טפריו של הארי, הוא האדם עלי אדמות. אולם כבר למדנו שאין אחיזתו של האריה אלא רמז ללפיתתה של כיפת השמים בארץ ולשליטתה המרושעת של השכינה בעולם. במילים ספורות הצליח אפוא הכותב לתאר את מצבו הקיומי של האדם כמצב עקרוני של בדידות, של חיל ורעדה. בעמדו בדד בליל חשוך על פני הארץ, אל מול היקום הפיזי המנצנץ והמאיים – אין לו מציל; ובעמדו בדד אל מול אלוהיו בהתגלמותו כאישה

111 האריה כרמז לקב"ה מופיע לא רק בפסוק מהושע המובא בסיפורנו אלא גם בכמה מקורות רבניים, לעתים אגב אזכור אותו הפסוק. וראו למשל ברכות ג ע"א; שם ו ע"ב; חולין נט ע"ב.

112 על חשיבותו של היבט זה הרחיבה מאוד את הדיבור חביבה פדיה בכמה וכמה ממחקריה, וראו במיוחד הנ"ל, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסורתן היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב.

שחורה, רבת זרועות, החופנת את העולם כולו בין שערותיה וציפורניה, בת דמותה של קאלי ההודית<sup>113</sup> – אין לו מציל. הרי שום אדם אחר, שכמותו הוא זעיר ביקום עצום ורב זה, אינו יכול להצילו, אלא זכויותיו המוסריות בלבד. אלא שהן מועטות יחסית לחטאיו העצומים, ולא עוד אלא שאין רחמים בלב אותה לבנה, שהיא שחורה ואדומה, החורתת את זיכרון חטאיו בעט ברזל, בציפורן שמיר, חריתת עָד, ללא מחילה. דומה כי בעל הדרשה השנייה הוא האדם הזעיר שעמד ירא ומפוחד לפני גדולים ועצומים, כמה לעמידה מוסרית איתנה יותר, אשר תרכך את לבם ותיטיב את גורלו. ועם כל תודעת זעירותו הוא דווקא שהתעלה, ולא רָעו לקולמוס, מעל מאגר הסמלים הנדוש אל תמונה חדשה הטומנת בחובה תיאור של חוויה קיומית אוניברסלית. משני מחברי הדרשות על השכינה, בעל החוויה האישית ובעל הבנת אפשרויותיו המרובות של הסמל הוא שהצליח להשיב רוח חדשה במסורת ידועה, להוסיף רובד חדש למיתוס על השכינה. לעומת זאת, לא יהיה רחוק לומר כי בסיפור הראשון הופנה מרב הכוח היצירתי למקום שריתק את מעבְדו יותר מכול – המיתוס המכונן של החברה.

---

113 אלה זו נמנית עם מגוון מסורות הודיות ומתוארת כאלה בעלת תכונות מנוגדות: מצד אחד היא אם העולם, או אימא אדמה, המשפיעה אהבה על הסוגדים לה. מצד שני היא דמות המטילה אימה, דמות רצחנית שחרב ושרשרת ראשים ערופים הן מסמליה. באיקונוגרפיה היא מתוארת כדמות שחורה (בשעה שבן זוגה, שיווה, הוא דמות לבנה). פרועת שער ומרובת זרועות (אף שבטקסטים היא מתוארת כבעלת ארבע זרועות בלבד), חציין מעניקות ברכה וחציין זורות מוות.

**נספח**

**'האריה השואג והאריה הטורף'**

**השוואה בין נוסח הדפוסים לנוסח כתבי היד וטיקן ופריז<sup>114</sup>**

כפי שמצאנו שתי גרסאות של הסיפור על הביקור אצל ר' פנחס בן יאיר, גם לסיפור על האריה יש שתי גרסאות. אלא שכאן דומה כי שתי הגרסאות שרדו במלואן, ולא זו בלבד אלא שהעיבוד מהוקצע יותר ולכן אינו מורגש מיד בעת קריאת הסיפור. בשתי הגרסאות הדרשה על השכינה היא עיקרו של הטקסט, והיא אותה הדרשה פחות או יותר. ההבדלים קלים – כמה הבדלי נוסח לא משמעותיים מן הבחינה התוכנית ושתי גלוסות שחדרו לדפוסים. לפיכך לא אביא את כל הטקסט בשתי גרסאותיו. ההבדל הגדול ביותר הוא בהימצאותו של סיפור המסגרת בנוסח הדפוס ובהעדרו בנוסח כתבי היד הנזכרים כאן. לשון אחרת: בעוד ששתי גרסאותיו של הטקסט העוסק בביקור אצל ר' פנחס בן יאיר הן בעלות מתכונת של סיפור, הרי כאן גרסה אחת אינה אלא שרשור של דרשות ואילו רעותה משקעת את מקצתן בתוך סיפור.

הדרשה הראשונה בשרשרת הדרשות המובאת בגרסת כתבי היד היא אנונימית, והמשכה נאמר מפי רשב"י. אין דו־שיח בין חכמים, ולכל היותר אפשר למצוא שאלות רטוריות אשר הטקסט מזדרז להשיב עליהן בעצמו. צל צלה של אפשרות לנרטיביות הוא הטענה כי הישיבה טובה לחכמה מן ההליכה או העמידה. ממנה היינו עשויים להירמז על הנסיבות הנרטיביות של אמירת הדרשה, אלא שהרמז אינו מתפרט.

גרסת הדפוס נאחזת ברמז זה ובונה סיפור מסגרת נאה שעל פיו החכמים מתיישבים לדון בדברי תורה מכיוון שהדבר טוב לחכמה וגם משום לאות הגוף בעקבות הליכה־ריצה מייגעת. כפי שראינו לעיל, גרסה זו גם מצליחה להיאחז במוטיב האריה המופיע בדרשה על השכינה ולהציב כנגדו את דמותו של רשב"י כאריה משוכלל לאין שיעור – אריה טוב ומיטיב.

מכל אלו עולה שבמעבר מן הדרשות אל הסיפור השתנתה לא רק המתכונת הספרותית הכללית אלא גם האווירה. רשב"י של הדרשות אינו אלא אחד הדוברים, מן הסתם (יש לזכור שטקסט זה הוא חלק מן הקורפוס הזוהרי הגדול) – מורה אחד מני רבים, מתדיין אחד מני רבים. עצם העיבוד משרשרת הדרשות לסיפור נועד להפיכתו למושא הערצה, חיובי אף יותר מן השכינה. בשני הסיפורים הנדונים במאמר זה על גרסאותיהם הכפולות ניכרות אפוא שלוש עמדות כלפי רשב"י. אציגן מן המוקדמת אל

114 המדובר בכתבי היד הביזנטיים וטיקן 206 ופריז 779. לפרטים נוספים עליהם ראו לעיל, הערה 9. את גרסת הדפוס (בשינויים קלים) מצאתי בכעשרים כתבי יד. אסתפק בציונם של ארבעה: בודלי 2433 (ס' 21710), המאה הט"ז, ספרדי; לונדון 762 (ס' 4952), המאה הי"ד-הט"ו, איטלקי; בודלי 1564 (ס' 16932), המאה הט"ו, מערבי; וטיקן 207 (ס' 266), המאה הט"ו, ביזנטי.

המאחרת: רשב"י כמורה אחד מני רבים;<sup>115</sup> רשב"י כמורה נערץ, יוצא דופן, הקשור לאלוהות ומשובח מן השכינה; רשב"י כדמות משיחית. על כך ראוי להוסיף הערה טקסטואלית. בגרסת הדפוס מובאת לפני סיפורנו דרשה שיש לה קשר תוכני לסיפורנו (חכמת שלמה) אך נראית בלתי קשורה אליו סגנונית; נראה שהם עשויים לעמוד כל אחד בנפרד מאחר שהן לדרשה והן לסיפור יש התחלה וסיום מוגדרים. מן העיון בדפוס אי-אפשר לדעת כיצד נכרכו הדרשה והסיפור יחדיו: האם נוצרו על ידי אותו מחבר ובאותו הזמן והסיפור בא להדגים את פרטי הדרשה, או שמא נכתבו כל אחד בנפרד ועורך מאוחר צירפם יחד משום שראה את הקשר התוכני ביניהם? גרסת כתבי היד מראה כי שתי ההשערות אינן נכונות וכי תהליך צמיחתו של הטקסט הזוהרי מורכב יותר. מגרסה זו עולה שמקצת הדרשות (הן אלו שבסיפור והן אלו שקודמות לו היום בדפוסים) היו שכבת התשתית.<sup>116</sup> היא עובדה בשתי צורות: לחלק מן הדרשות צורפו דרשות אחרות (דברי ר' יצחק בדפוס) והן נותרו במתכונתן ספרותית של דרשה, ואילו האחרות שוקעו בתוך סיפור העומד בפני עצמו מן הבחינה הספרותית. הקשר בין הדרשות המובאות בדפוס לפני הסיפור לבין הסיפור עצמו אינו אפוא מעשה ידיו של עורך, אלא הוא משקף שלב טקסטואלי משותף קדום יותר. הנה אפוא נוסחי הפתיחה בשתי הגרסאות:<sup>117</sup>

**דפוס: זוהר, ח"א, דף רכג ע"א-ע"ב כ"י וטיקן 206, דף 17 ע"א-ע"ב**

[רכג ע"א] רבי יצחק פתח ואמר: 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש' [קהלת א, ג]. בכמה אתמר דאסתכלנא במלוי דשלמה ואתחזי מלוי סתימין, אבל כלהו מלי דשלמה כלהו אקרין בחכמתא.

דתיניא,<sup>118</sup> כתיב: 'ותרב חכמת שלמה' [מלכים א ה, י], ביומוי דשלמה מלכא קיימא סיהרא א ה, י]. ביומוי דשלמה מלכ' קיימ' סיהר' באשלמותא,<sup>119</sup> והיינו דכתיב 'ותרב חכמת

115 דיון בשלב הזה יש בספרי יובלי זוהר שבהכנה.

116 גם לשכבת תשתית זו כמה רבדים טקסטואליים, וראו להלן, הערה 118.

117 להלן מועתק נוסח כ"י וטיקן 206. גרסתו מצויה גם בכ"י פריז 779 בדפים 98 ע"ב - 99 ע"ב. לא נמצאו חילופי נוסח משמעותיים מן הבחינה התוכנית, ולכן לא הבאתי כאן את חילופי הנוסח.

118 יש לשים לב שהסיפור מצהיר כי הדרשה הבאה הובאה ממקום אחר. תיבת 'תניא' מעידה כאן אפוא על 'תפר' בין גרסה לעיבודה. נראה כי עלינו לשנות את מתודולוגיית הקריאה שלנו בזוהר ולהתייחס ברצינות לרבות מהצהרותיו הרפלקסיביות, ולא לראות בהן אך ורק תכסיס פסידו-אפיגרפי. פשיטא שלא כל הפניה בנוסח 'תנינן', 'תניא' או 'אוקמוה' משמעה הפניה לדיון בחוג הזוהר, ויעיד הביטוי 'תנינן' המופיע להלן, המתייחס לדברי חז"ל. דיון רחב יותר בליוי דוגמאות רבות יש בספרי יובלי זוהר שבהכנה.

119 ראו לעיל, הערה 62.

שלמה מחכמת כל בני קדם'. תמן תנינן מאן אינון 'בני קדם'? הא אוקמוה; אבל 'חכמת בני קדם' היא חכמתא דירתו מאברהם דתניא, כתיב 'ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק' [בראשית כה, ה].

מאי 'את כל אשר לו'? דא חכמ' עילא' דהוה ידע בשמא קדישא דקב"ה ומשמע 'את כל אשר לו' דהוה דיליה כדנינן [בבא בתרא טז ע"ב] בההיא בת דהוה ליה לאברהם ובכל שמה.

'ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וגו' [שם, ו], דיהב להו מילין ידיעאן בכתרין תתאין. ובאן אתר אשרי לון? 'אל ארץ קדם' [שם], ומתמן יריתו בני קדם חכמתא, והיינו דכתיב 'מחכמת כל בני קדם'. תאנא: יומא חד הוה אתי רבי שמעון מקפוטקיא ללוד והוה עמיה ר' אבא ור' יהודה. רבי אבא הוה לאי והיה רהיט אבתריה דר' שמעון דהוה רכיב.

אמר רבי אבא: ודאי 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג' [הושע יא, ז].

נחת ר' שמעון, א"ל: ודאי כתיב 'ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה' [דברים ט, ט]. ודאי חכמתא לא מתישבא אלא כד ב"נ יתיב ולא אזיל אלא קאים בקיומיה, והא אוקימנא מלי על מה כתיב 'ואשב' השתא, בנייחא תלייא מילתא. יתבו.

אמר רבי אבא: כתיב 'ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים' [מלכים א ה, י]. מאי היא 'חכמת שלמה' ומאי היא 'חכמת מצרים' ומאי היא 'חכמת כל בני קדם'?

אמר ליה: תא חזי. בכמה אתר אוקמוה בההוא שמא דסיהרא, כד אתברכא מכלא כתיב 'ותרב' ביומוי דשלמה 'תרב'. ביומוי דשלמה דאתרביאת ואתברכת וקיימא באשלמותא.

מחכמת כל בני קדם'. מאי 'בני קדם'? אותם דיריתו חכמה מאברהם דכתי' 'ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק' [בראשית כה, ה].

מאי 'את כל אשר לו'? דא חכמ' עילא' דהוה ידע בשמ' קדיש' דקב"ה. משמע 'את כל אשר לו' דהוה דיליה כדנינן בת דהוה לאברהם ובכל שמה.

וכתי' 'ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות' [שם, ו], דיהב להו ידיען בכתרין תתאין ואשרי להו 'בארץ קדם'.

א"ר שמעון: אין החכמ' מתקיימ' במאן דאזיל ולא במאן דקאים בקיומיה אלא במי שיושב, דכתי' 'ואשב שם עם ה' מ' יום ומ' לילה [דברים ט, ט]

'חכמת מצרים' [מלכים א ה, י]. מצרים מאי היא?

ת"ח. בכמה אתרי אוקמוה בההוא שמא דסיהר' כד אתברכ' מכלא כתיב 'ותרב' ביומוי דשלמה דאתרביאת ואתברכ' וקיימ' באשלמותיה.

רקמתו של מיתוס

ותנינן. אלף טורין [...] ותנינן.<sup>120</sup> אלף טורין [...]

מיד לאחר הדרשה (שסיומה דומה בכתב היד ובדפוס) מופיע בדפוס בלבד, ללא מקבילה בכתב היד, הסיום הנרטיבי הזה:

א"ר [אמר רבי] אבא: בריך רחמנא דשאלנא קמך מלה דא דהא בכל הני מילי (מלה דא) זכינא.

אר"ש [אמר רבי שמעון]: מלין אלין הא אוקימנא לון והא אתמרו.

---

120 ברוח הנאמר בהערה 118 יש לראות בתיבה זו הצהרה שגם גרסת כתב היד בנויה על שכבות טקסטואליות קדומות יותר.

