

סמכות רוחנית

מאבקים על כוח תרבותי
בהגות היהודית

בעריכת

חיים קרייסל, בועז הוס, אורי ארליך



הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ספריית גולדשטיין-גורן במחשבת ישראל
פרסום מס' 10

The Goldstein-Goren Library of Jewish Thought
Publication no. 10

Spiritual Authority:
Struggles over Cultural Power
in Jewish Thought

edited by

Howard Kreisel, Boaz Huss, Uri Ehrlich

הפצה: מוסד ביאליק
ת"ד 92 ירושלים

מסת"ב 978-965-342-983-3

©

כל הזכויות שמורות
להוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
באר-שבע תש"ע

תוכן העניינים

7	פתח דבר
	חנן אשל
9	המאבק הרעיוני נגד הכהונה הגדולה החשמונאית בראי המגילות שנמצאו בקומראן
21	האם יש לנשים יצר? אנתרופולוגיה, אתיקה ומגדר בספרות חז"ל
35	אורי ארליך עולם התפילה כזירה לבניית כוח תרבות: על השפעת חוגי יורדי המרכבה על הסידור
47	אהוד קריניס מקומה של סוגיית הירושה הלגיטימית בעיצוב רעיון העם הנבחר ב'ספר הכוזרי'
71	אבירם רביצקי מדוע נערכו הלכות אבל בספר 'שופטים'? על סמכותו של משה במשנת הרמב"ם ועל דרכי עריכתו של 'משנה תורה'
83	עודד ישראלי המרד הקדוש: מעשה נדב ואביהוא בספר הזוהר
103	שפרה אסולין קומתה של השכינה: מקומו של הפרצוף האלוהי הנקבי בין האדרא רבא לאדרא זוטא
183	דניאל י' לסקר רבנים קראים: מנהיגות יהודית חלופית
193	דוד בן זזון סמכותו של הרמב"ם בעיני דון יצחק אברבנאל
207	חיים קרייסל סמכות נבואית במשנתו של שפינוזה ובפילוסופיה היהודית בימי הביניים
223	מעוז כהנא מקורות הידע ותמורות הזמן: צוואת ר' יהודה החסיד בעת החדשה
263	יונתן מאיר צבי לצדיק: יוסף פרל, ר' צבי הירש מזידיטשוב ופולמוס הגימטריות
301	נחם רוס פראפרזה ספרותית לחיי מוהר"ן: י"ל פרץ וסילופה המודרניסטי של מורשת ברסלב
	החלק אנגלי
	אפרים קנרפוגל מינוי חזנים באשכנז בימי הביניים: בין שלטון הקהל לזכויות דתיות של היחיד
*5	

*33	השואה כנס מהופך: ר' שלום נח ברזובסקי על הטבע האלוהי של הרוע הקיצוני	שאול מגיד
*63	הרהורים על הלחנה וביצוע של היצירה 'נביא ומלך' – פרשה מקראית המבוססת על שמואל א, פרקים ח, יא-יב	מקס שטרן
*75		תקצירים באנגלית

קומתה של השכינה: מקומו של הפרצוף האלוהי הנקבי בין האדרא רבא לאדרא זוטא

שפרה אסולין

הדיון על אודות השכינה, הפן הנקבי של האלוהות, הוא מן המרכזיים בספרות הקבלה, ועל ריבוי פניה ומגוון כוחותיה של השכינה נכתב רבות.¹ ברצוני למקד את העיון הנוכחי באחד מערוצי השיח וההתבוננות הפחות מקובלים בנוגע ל'נוקבא', בשאלת שיעור קומתה של השכינה.

ערוץ ההתבוננות הקבלית באלוהות דרך הפריזמה האנתרופומורפית מכונה 'שיעור קומה', כשמו של אותו חיבור יהודי קדום המשווה לספרות ההיכלות והמרכבה. למרות ההתנגדות רבת-הדורות לתוכנו הבעייתי, מנקודת מבט תיאולוגית יהודית, הוטבעה עמוק מאוד בתודעה, ואולי יש לדייק ולומר בתת-מודע הקולקטיבי, אותה תמונה מונומנטלית של יוצר בראשית בדמות אדם שממדי גדולים מממדי הקוסמוס, דמות ענק המעוטרת בשמות, משוערת באומדנים של עשרות אלפי פרסאות ואמות וארוגה מתיאורי הדוד בשיר השירים: 'דודי צה ואדום דגול מרכבה. ראשו כתם פז קצותיו תלתלים שחרות' וכו' (שיר השירים ה י-טז). תמונה זו צפה ועלתה שוב בעצמה רבה בספרות האדרות הזוהרית, באותם שני מעמדים רבי-הוד שבהם גילה ר' שמעון בר יוחאי לתלמידיו את ליבת הסוד הקבלית: מהותו של האל, פרצופיו ומידותיו. העיסוק האנתרופומורפי ברזי קומת אדם ובסודות האלוהיים המגולמים בכל איבר ואיבר זוכה

* מאמר זה מוקדש בתודה למורי ורבי פרופ' יהודה ליבס, שסלל במחקריו מסילות חשובות להבנת ספרות האדרות, ולחברי ללימוד מופלא של האדרא זוטא בבוקרי יום ששי בשנים האחרונות, ובייחוד לחברתי ד"ר מלילה הלנר-אשד, שבחדריה התכנסו אף אנו במעגל קטן עם מורנו הגדול והוספנו הערות זוטות משלנו בשולי דברי רשב"י וחבורתו. המאמר מתבסס על חלק מהפרק השלישי בעבודת הדוקטור שלי, 'הפרשנות המיסטית של שיר השירים בספר הזוהר', שהוגשה לסנאט האוניברסיטה העברית בירושלים בטבת תשס"ז. פרק זה עוסק ב'שיר השירים בספרות האדרות', ואת חלקו המוקדש לדמות הנקבית באדרות אני מגישה בעיבוד ובהרחבה במאמר זה.

¹ החיבור המכונן שפתח את הדיון המחקרי בנושא השכינה הוא הפרק השמיני בספרו של ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א. פרק זה, שתשתיתו היא הרצאה שנשא שלום בשנת 1952 בכנס אראנוס, מוקדש לעיון מעמיק בדמותה של השכינה בספרות הקבלית. רשימה ביבליוגרפית מקיפה של הדיון המחקרי על אודות הפרצוף האלוהי הנקבי בספרות הקבלה מצויה בספרו של ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה – עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה.

באדרא רבא ובאדרא זוטא להפשטה ולהמשגה² ומזוהה עם שלוש עשרה מידותיו של האל ועם כוחות ההנהגה האלוהית. עם זאת מוסיף העיסוק באדם כצלם אלוהים להיות הציר המרכזי של הדיון.

בשלב זה של התפתחות הקבלה כבר התבססה מאוד תפיסת השכינה כיסוד נשי המהווה חלק בלתי נפרד ממערך הכוחות האלוהיים.⁴ בספרות האדרות לא עולה על הדעת לא לכלול בקומת האל גם את הפרצוף הנקבי, המזוהה עם השכינה ועם ספירת מלכות. אך מה מקומה? מה סודה? מה היחס בין הפרצוף הנקבי לפנייהם של אריך אנפין וזעיר אנפין באדרות? מה בין האדרא רבא לאדרא זוטא מנקודת מבט זו? והאם אפשרי ונכון עבור חבורת המקובלים, גברים כולם, העומדת מאחורי סיפור האדרות בזוהר, לשער קומתה, להיכנס אל רזי הגוף הנשי ולדלות מבין איבריו סודות הנהגה אלוהית אחרת?⁵ לשאלות אלו מוקדש מאמר זה, המבקש לעקוב אחר התפתחות השיח סביב קומת השכינה, פרצוף הנוקבא, באדרא רבא בהשוואה לאדרא זוטא. חלקו

2 על תהליך זה, ועל אפיונים אחרים של האדרות בהקשר של שיעור קומה, ראו שלום (שם), עמ' 153-186.

3 על התפתחות תפיסת האדם כצלם אלוהים ביהדות ראו י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל-אביב תשס"ד.

4 לניסיון להסביר את הופעתה של השכינה כיסוד נקבי באלוהות, שבו החל שלום (לעיל הערה 1), נוסף נדבך חדש בחיבורו של א' גרין, השכינה, מרים הבתולה ושיר השירים (סדרת יריעות, ד), ירושלים תשס"ג. לתפיסתו, הקושרת תופעה זו עם עליית פולחן הבתולה במאה השתים עשרה, התנגד י' ליבס במאמרו 'האומנם בתולה היא השכינה?', פעמים, 101-102 (תשס"ה), עמ' 303-313.

5 למיטב ידיעתי קיימים בספרות הקבלית רק שני ניסיונות מפורשים ומלאים להעמיד שיעור קומה נקבי מלא. הראשון נעשה במאה השלוש עשרה בידי המקובל הקשטיליאני ר' יוסף הבא משושן הבירה, ב'ספר תשק'. מהדורה מדעית של הספר ראו J. Zwelling, 'Josef of Hamadan's "Sefer Tashak": Critical Text Edition with Introduction', Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1974. על מקובל זה ראו א' פליקס, 'תיאורגיה מגיה ומיטיקה בקבלתו של ר' יוסף הבא משושן הבירה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, וסקירת המחקר על מקובל זה בעמ' 5 שם. הניסיון המלא השני להעמיד שיעור קומה לשכינה נעשה בידי המקובל הצפתי בן המאה השש עשרה, ר' משה קורדובירו, שעסק בסוגיה זו בספר אילמה רבתי, וראו ר' משה קורדובירו, מעיין עין יעקב, המעיין הרביעי מספר אלימה, מהדורת ב' זק, באר-שבע תשס"ט, וכן מאמריהן של ש' אסולין, מ' הלנר-אשד, ב' זק, א' ליבס ול' מוריס במבוא לספר זה. על סוגיות נוספות מן המעיין ראו ב' זק, 'סוד הזרקא במעיין עין יעקב שבאילמה לר' משה קורדובירו', דעת, 57-59 [ספר יובל לכבודו של פרופ' יוסף בן-שלמה] (תשס"ו), עמ' 121-142; מ' הלנר-אשד, 'החריטים והגליונים – על עיצוב תכשיטים ביצירת ר' משה קורדובירו', ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר-שבע תשס"ו, עמ' 207-222; הנ"ל, 'תמונות מחיי משפחה – מיתוסים על השכינה מתוך "עין יעקב" לר' משה קורדובירו', ר' מרוז (עורכת), חידושי זוהר, מחקרים חדשים בספרות הזוהר (תעודה, קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, כא-כב), תל-אביב תשס"ז, עמ' 419-448. על ניסיונות ראשונים ומרומזים להעמיד שיעור קומה לשכינה בתיקוני זוהר ראו אברמס (לעיל הערה 1), עמ' 80-81.

הראשון של המאמר יעסוק במבנה התיאוסופי הכולל שבתוכו מעוגנת דמות הנקבה בכל אדרא, ועל רקע זה נבחן את אופיה ומעמדה של דמות זו בשתי האדרות באמצעות הטקסטים המתארים אותה ישירות; החלק השני של המאמר יעסוק בשאלה מה עומד מאחורי ההבדלים בין האדרות ובשאלת הסמכות הרוחנית, שלה מוקדשים המאמרים בספר זה.

שיעור הקומה והתפיסה התיאוסופית באדרא רבא בהשוואה לאדרא זוטא

ממבט ראשון נראה כי שני הכינוסים הגדולים והחשובים בזוהר – האדרא רבא והאדרא זוטא – עניינם אחד, ומרכזו שיעור קומה, תיקון הפרצופים האלוהיים העליונים. תיקון זה העמידו רשב"י ותלמידיו בשיא פעילותם ורשב"י חוזר ומתקנו על סף מותו כאדם המצווה לביתו, בבחינת סיכום ואיסוף תורתו. אולם בדיקה מדוקדקת של שתי האדרות זו מול זו מעלה שורה של הבדלים מהותיים ביניהן.⁶ האדרא רבא מעמידה תמונת עולם אנתרופומורפית מורכבת של האל ובה שלושה פרצופים, שניים זכריים, 'אריך אנפין' ו'זעיר אנפין', והשלישי נקבי – 'נוקבא'. במונחים ספירתיים⁷ דומה שאריך אנפין, הפרצוף הגבוה ביותר, מזוהה באדרא זו עם ספירת כתר; זעיר אנפין, הקומה האנתרופומורפית השלמה של האל, מזוהה עם שמונה הספירות, מחכמה עד יסוד; ונוקבא, השכינה, הפרצוף הנשי, מזוהה עם ספירת מלכות. האדרא מעמידה דיוקן אנתרופומורפי מלא ומפורט של זעיר אנפין, המתואר, כמיטב המסורת של שיעור קומה, באמצעות הפסוקים המתייחסים לגופו של הדוד בשיר השירים.⁸ עם זאת, היא

6 תורת הפרצופים של האדרות זכתה כידוע לפרשנויות רבות ומורכבות. בדיון זה ננסה להתייחס יותר לגוף הטקסט הזוהרי, המורכב מאוד כשלעצמו, ופחות לפרשנויות המאוחרות.

7 שאלת היחס בין הפרצופים האנתרופומורפיים באדרות לבין תבנית הספירות בספרות זו איננה פשוטה, וראו, P. Giller, *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*, Oxford 2001, pp. 107, 125, 133

8 עיון קרוב במקומם של פסוקי שיעור קומה משיר השירים (שיר השירים ה יז-טז) מראה כי בשתי האדרות הם מוסבים כמעט ללא יוצא מן הכלל על דמותו של זעיר אנפין בלבד. תיאור שערותיו השחורות נעזר בפסוק 'קוצותיו תלתלים שחרות' (זוהר, ח"ג, קלו ע"א), עניו מתוארות 'כיונים על אפיקי מים רחצות בחלב', שהוא לובן עיניו של אריך אנפין (שם, שם ע"ב), לחייו 'כתפוח בעצי יער' (שם, קלג ע"ב), 'שוקיו עמודי שש' (שם, קמג ע"ב), שפתותיו שושנים, חכו מטעמים וכולו מחמדים (שם, רצה ע"ב). התיאור הכולל של הדוד בסיכומם של פסוקי שיעור קומה בפרק ה בשיר השירים, 'בחור כארזים', מתורגם באדרות לביטוי 'גיבר תקיף'. כינוי זה מזוהה באופן מובהק וברור עם זעיר אנפין ועם ספירת תפארת והוא חותם את החטיבה של תיקוני זקן זעיר אנפין (שם, קמא ע"א). ההבחנה באדרות ברורה: הדימוי האנתרופומורפי המלא לאל, תיאורו כגוף אדם בשלמותו, מוסב אך ורק על זעיר אנפין. רק זעיר אנפין נקרא 'אדם', מה שאין כן עתיקא, הראש הלבן – כך מבחינה מפורשת האדרא רבא (שם, קלו ע"ב) בפרשה את הפסוק 'כתפארת אדם לשבת בית' (ישעיה מד יג). עוד לעניין מקומם של פסוקי שיר השירים בספרות האדרות ראו ש' אסולין, 'הפרשנות המיסטית של שיר השירים בספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, עמ' 99-150.

נמנעת מהעמדה של דיוקן מקביל לאריך אנפין, הפרצוף האלוהי העליון, שאותו היא מכנה גם בשם 'עתיקא קדישא', ומתארת רק את ראשו הלבן, רבי-החסד, באמצעות הפסוק מדניאל ז ט.⁹

העמדה כפולה זו של שני הפרצופים הזכריים באלוהות ניוזנה בין היתר מן התיאור המדרשי של פניו השונים של האל, 'שנגלה על הים כגבור עושה מלחמה [...] נגלה בסיני כזקן מלא רחמים'.¹⁰ בציירו כך את פניו השונים של האל ביקש המדרש להבחין

9 בדיוקן העליון של אריך אנפין מתרופף הקשר לשיר השירים ולפסוקי שיעור קומה שבו. תיאורי הראש המצויים בפסוקי הקומה בשיר השירים, פרק ה, אינם מתאימים לתיאור ראשו של עתיקא. לובנן המוחלט של עיניו איננו עולה בקנה אחד עם תיאור היונים השוחות בחלב, שערותיו אינן שחורות ולובנן מתואר באמצעות התיאור בדניאל, ולא, דרך משל, באמצעות הפסוק 'ראשו כתם פז' שבשיר השירים (שיר השירים ה יא, וראו זוהר, ח"ג, קלב ע"ב). בחירה שונה, המתארת את הראש הלבן באמצעות הפסוק 'ראשו כתם פז', ניתן לראות למשל בספרו של ר' טודרוס אבולעפיה, 'שער הרזים', שבו הוא מתייחס לתמונת הקב"ה המניח תפילין ומרמז על דעות שונות בעניין: 'ואם יש דעות חלוקות במניח ובראש זה נאה לדרוש, על זה אמר ראשו כתם פז שהוא פני זקן אע"פ שמצאו בו המעמיקים רמז לשר החכמה, ואמרו ז"ל זקן זה שקנה חכמה' (ר' טודרוס בן יוסף אבולעפיה, שער הרזים, מהדורת מ' קושניר אורון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 93). כפי שכותבת אורון (שם, הערה 269), ר' טודרוס אבולעפיה בוחר לפרש את הפסוק 'ראשו כתם פז' כרומז על ספירת כתר, הראש הזקן, בניגוד למקובלים הכוהנים. בהמשך דבריו ניכר מאמץ פרשני לפרש את המשך הפסוק, 'קוצותיו תלתלים שחרות', על הכתר: 'ומה שאמ' קוצותיו תלתלים שחרות כעורב, לפי שמה שלמעלה מן הראש היא אש שחורה וכן קוצותיו רסיסי לילה' (שם, עמ' 94). ר' טודרוס מפרש כי רק קצה השער, קוצותיו, מה שלמעלה ממנו, הוא שחור. שחור זה הוא מזהה עם ספירת כתר, שאורה הרב והבלתי נתפס נחוה ומתואר כשחור. כפי שאנו רואים, האדרא רבא איננה מקבלת דברים אלו ומתעקשת על הפרדה ברורה בין פסוקי שיעור קומה, המוסבים על זעיר אנפין שתלתליו שחורים, ובין תיאור הראש הלבן, המתבסס על ספר דניאל. בחינה קרובה של ההתייחסויות לזקן מלמדת אף היא על הבחנה בין מידת הקשר של זקנו של אריך אנפין לשיר השירים לבין זו של זקנו של זעיר אנפין. לכאורה, אף אחד מן הזקנים אין לו קשר לפסוקי שיעור קומה בשיר השירים, כפי שאומר ספרא דצניעותא: 'דקנא לא אדכר' [= הזקן לא נזכר] (זוהר, ח"ב, קעז ע"א). טענה זו של ספרא דצניעותא זוכה לשתי התייחסויות באדרא רבא, אחת בחלק העוסק בזקנו של אריך אנפין ואחת בחלק המסלסל בזקנו של זעיר אנפין, אך רק בהתייחסות השנייה, המוסבת על זקנו השחור של זעיר אנפין, יש עיסוק מפורש בשאלת מקורו של הזקן בפסוקי שיעור קומה בשיר השירים (שם, קלט ע"א). התשובה שנותנת האדרא היא כי מפאת עליונותו לא נזכר הזקן מפורשות, כדרך סתימת הסודות העליונים, אך הוא מרומז בדימוי הלחיים בשיר השירים כ'ערוגת הבשם', שבהן נטועות שערות זקן. והנה, באותה אדרא אין ניסיון עיקש לקשור את זקנו הלבן של עתיקא קדישא לפסוקי שיעור קומה בשיר השירים. לא זו בלבד שאין אוקימתא הקושרת אותו לפסוקים אלה אלא שאנו עדים למגמה המבקשת להדיר את הזקן העליון מכל מקור כתוב שהוא, מפאת טמירות הסוד הכרוכה בו – 'ובגין דאיהו יקירא וטמירא מכלא לא אדכר ביה באתר דאורייתא [שלום מגיה: בכל אתר דאורייתא], ולא אתגלייא' (שם, קלב ע"ב). ניכר כאן מאמץ פרשני להסב גם את תיאורי הזקן הקיימים בתורה לישויות נמוכות יותר, ל'כהנא רבא עלאה' ול'כהנא רבא דלתתא', ולייחד את עתיקא קדישא וזקנו מעל כל רעיון קודם. בעניין הזקן באדרות ראו דינון המקיף של י' ליבס, 'המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 189-190 הערה 349.

10 ראו מכילתא, פרשת השירה פרשה ד, וכן שם, פרשת בחודש פרשה ה. על המקורות הקדומים

בין מידותיו ולהעמיד כל אחת מן האיכויות האלוהיות כשלעצמה. נראה שמגמה דומה עמדה גם מאחורי תורת הפרצופים באדרות, שביקשה להבחין בין פניה הרחומות ומאריכות האף של האלוהות לבין הווייתה קצרת האף ומלאת הדין. עם זאת, דומה שהעובדה שזעיר אנפין זוכה להמתקה ולתיקון של איכותו כ'גיבר תקיף' דרך החיבור לדמותו מלאת החסד של אריך אנפין, שאליו הוא נושא את פניו, מצביעה על הסתייגות סמויה ועל חוסר נחת מתמונת האלוהות הנשקפת מדיוקן שיעור קומה המבוסס על פסוקי שיר השירים. האדרא מחויבת לדיוקן זה ולפסוקי השיר המציירים את קווי המתאר שלו, אך את דיוקן איש המלחמה, 'בחור כארזים', היא מבקשת להשלים ולהמתיק באמצעות העמדת דיוקן גבוה יותר, שאיכותו היא העתיקות מלאת החסד ועיקרו ראש ולא גוף.¹¹ יתרה מזאת, דומה שבמרכז עניינה של האדרא רבא עומד במובנים רבים דווקא המעשה הרדיקלי של תיקון הדיוקן העליון וכי העניין הפרשני והאתגר המיסטי של רשב"י ושל החבורה שכינס אל האדרא ממוקדים בניסיון לתת פנים לעתיקא קדישא, לאריך אנפין, ולהעניק דיוקן אנתרופומורפי (הכולל אמנם רק ראש) לחלקים הגבוהים והכמוסים ביותר של עולם הספירות. כפי שהראה יהודה ליבס,

תפיסת שני הפרצופים האלוהיים, אריך אנפין וזעיר אנפין, ראו מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג, עמ' 150; M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London 2008, pp. 417-425; וראו גם י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', י' דן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 38-36.

11 הימנעות האדרא רבא מהעמדת דיוקן אנתרופומורפי מלא של אריך אנפין ומשימוש בפסוקי שיעור קומה משיר השירים בתיקון הראש הלבן היא הימנעות ברורה ומודעת לעצמה, וסביר להניח כי היא נבנתה מתוך שיחה עם שתי מגמות הפוכות זו לזו בעולם הקבלי הסובב. נראה כי למרות העזות הגדולה של האדרות לתת פנים לחלק הטמיר והנעלם של האלוהות, הרי בבחירה לא להעמיד דיוקן מלא של גוף אנתרופומורפי יש משום הקשבה והיענות מסוימת לקולן של תפיסות שמרניות יותר בעולם הקבלי, ששמרו בקנאות על מופשטותן של הספירות העליונות; זאת למשל תפיסת חוג הרמב"ן, וראו ח' פדיה, הרמב"ן, התעלות: זמן מתזוירי וטקסט קדוש, תל-אביב תשס"ג, עמ' 396-401. בצד השני של הסקלה מצויות תפיסות רדיקליות שאמנם הגיעו לכלל ניסוח מלא וגלוי רק בראשית המאה הארבע עשרה אך ניתן למצוא את עקבותיהן כבר קודם לכן. כפי שהראה משה אידל, תפיסות כגון אלו של ר' דוד בן יהודה החסיד ובעל תיקוני זוהר ציירו דיוקן אנתרופומורפי מלא אף בעולם הצחצחות שמעל הספירות והעמידוהו בזיקה ברורה לפסוקי שיעור קומה בשיר השירים, וראו מ' אידל, דמות האדם שמעל לספירות: על תורת הצחצחות של ר' דוד בן יהודה החסיד, דעת, 4 (תשמ"ם), עמ' 41-42. האדרות, על כל פנים, מדייקות את דרכן בין שני הקצוות. אפשר שהבחירה לתת פנים בלבד לאריך אנפין ולהתנזר באופן כה מוחלט משימוש בפסוקי שיעור קומה בתיאור הראש הלבן אף היא ביטוי ברור להסתייגות מתפיסות כגון אלו. מעבר לכך, נראה כי ייחוס פסוקי שיר השירים לזעיר אנפין דווקא קשור גם במסורת קבלית מושרשת שלפיה שיר השירים מתאר את יחסי ספירת תפארת וספירת מלכות ואין לקבל פרשנות תיאוסופית המייחסת אותו לספירות גבוהות יותר. התנגדות זו נובעת מן התפיסה לפיה אין לייחס לספירות העליונות כל איכות מגדרית והיא קשורה ברצון הכללי לשמר את מופשטותן של ספירות אלו, וראו בעניין זה אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 59-60, 286-290, 348-349, 359-362. כפי שניווכח בהמשך, האדרא רבא ממשיכה מסורת פרשנית זו בנוגע לשיר השירים, ואילו באדרא זוטא התמונה משתנה.

אפשרות התיקון באדרא רבא מבוססת כולה על תיקון עליון זה של הראש הלבן, ובו מתמקד המאמץ של הדרשה בחבורה.¹² אין זאת אלא שפני רשב"י ותלמידיו, כמו פניו של זעיר אנפין, מופנות אל השפע הלבן העתיק ואת פניו הן מבקשות. הזיקה בין זעיר אנפין לאריך אנפין היא אפוא הזיקה המרכזית באדרא רבא. בשל הקוטביות בין פניו הרחומות של אריך אנפין לדיוקנו התקיף של זעיר אנפין יש בהעמדה זו מן הדואליזם הכמו־גנוסטי. זוהי זיקה גברית במהותה¹³ שניתן לדמותה ליחסים רבי־עצמה בין מורה לתלמיד, בין סב או אב לבן. אפשר לומר כי הזיקה והיחסים בין זעיר אנפין לשכינתיה באדרא רבא מואפלים או מועמדים בצל הזיקה המרכזית לפרצוף העליון, לאריך אנפין. מבט משווה המעמיד את שתי האדרות זו מול זו מעלה כי אם במרכז עניינה של האדרא רבא עמדה פעולת שיעור הקומה, ומאמץ גדול הושקע בהעמדה מפוארת ורבת־משמעות של קומת אריך אנפין, וביחס אליה – של קומת זעיר אנפין ונוקביה, הרי שנראה כי עניין זה איננו עיקרה של האדרא זוטא. אכן, מועמדות בה שתי הקומות האלוהיות, הן של אריך אנפין והן של זעיר אנפין, בחגיגות ומתוך התרגשות רבה, אך בקיצור יחסי, ולפחות על דמותו האנתרופומורפית של זעיר אנפין אומר רשב"י: 'וכלא כמה דאמינא באדרא' [= והכול כמו שאמרתי באדרא].¹⁴ להרגשתנו, עיקר תשומת לבו של האדרא זוטא איננו מוקדש לפרטי הדיוקן האנתרופומורפי אלא נתון להעמדה כוללת, שונה מזו של האדרא רבא, של אותן דמויות – אריך אנפין, זעיר אנפין ונוקבא – בתוך הקשר חדש ותוך ניסוח מחודש של היחסים ביניהן.

עיון השוואתי מדוקדק בשתי האדרות מעלה תמונה מפתיעה לפיה ברגעים האחרונים של חייו מחדש רשב"י חידושים רבי־עצמה המתבססים אמנם על תיקוני האדרא רבא אך משנים במידה ניכרת את מהותה של תמונת העולם התיאוסופית שהועלתה בה. על ההבדל בין האדרות בתמונת העולם התיאוסופית כבר עמדו חכמים. גרשם שלום מתאר אותה כך בתמצות: 'לפי גרסת ה"אדרא רבא" נראה שכלול בה [בתמונת זעיר אנפין] הכל – מחכמה ועד יסוד. לפי גרסה אחרת ב"אדרא זוטא", היא כוללת את שש הספירות מגדולה (חסד) ועד יסוד. כאן נתפסות חכמה ובינה כדמויות עצמיות שבהן נבנים ומעוצבים העולמות של שתי ספירות אלה, ומבחינה זו הן מכונות אבא ואמא של הספירות שתחתיהן'.¹⁵ ר' משה קורדובירו ניסח זאת בתמצות רב אף יותר: 'אמר ר'

12 ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 188-189.

13 הנ"ל (לעיל הערה 10), עמ' 36.

14 זוהר, ח"ג, רצד ע"א.

15 שלום (לעיל הערה 1), עמ' 183-184. על הבדלים אלו בין האדרות ראו גם גילר (לעיל הערה 7), עמ' 108, 131-133, וכן שם, עמ' 98-103, על ההבחנות שהוא מבחין בין המקורות השונים והחיבורים האבודים שעליהם מתבססת כל אחת מן האדרות, וראו דיוגנו בעניין זה בהמשך. ואולם, בנושאים אחרים גילר אינו מקפיד תמיד על הפרדה בין התיאורים בשתי האדרות והוא מתאר תיאורים כוללים תוך שהוא מסתמך פעם על אדרא רבא ופעם על אדרא זוטא. לענייננו

שמעון באדרא לא גלינא – שם לא נתבאר מציאות השתלשלות החכמה והבינה מהכתר וקשר הספירות כדרך שפירש כאן.¹⁶

אין זה הבדל קל; אין מדובר כאן רק בווריאציה כזו או אחרת של העמדה ספירית אלא בפרי של תהליך התפתחות מחשבתית רב-עצמה שהשלכותיו מרחיקות לכת, כפי שננסה להראות בהמשך. מבחינה טקסטואלית, את הדיון בתמונת העולם החדשה שהיא מעלה בוחרת האדרא זוטא למקם בתפר שבין עיסוקה בשיעור קומת אריך אנפין¹⁷ ובין העמדתה את קומתו של זעיר אנפין.¹⁸ כפי שציינו לעיל, בתיאור קומת זעיר אנפין אומר רשב"י: 'וכלא כמה דאמינא באדרא ואתערו חברייא' [= והכול כמו שאמרתי באדרא והתעוררו החברים]¹⁹ – ומצביע על כך שלא כאן מרכזו של החידוש. לעומת זאת, בחלקי האדרא זוטא שבהם מגולל רשב"י את התפיסה השונה הוא מכביר חיוויים רבים המתייחסים לעצמתו ולמשמעותו של החידוש. פעמים רבות פורץ סיפור המסגרת בחלקים אלו אל תוך הדיון התוכני ומאותת באופן שאיננו משתמע לשני פנים שכאן לב החידוש של האדרא זוטא ומרכז עניינה.

בדיון המתפרש מדף רפט ע"ב עד דף רצב ע"ב באדרא זוטא נבנית בהדרגה, נדבך אחר נדבך, התפיסה התיאוסופית השונה. מוקד החידוש,²⁰ כפי שציינו, הוא בתפיסת עתיקא קדישא, אריך אנפין, המתפצלת כביכול ומכילה את ספירות חכמה ובינה שאותן הוא מאציל בתוכו. תפיסה זו מוצאת את ביטוייה בהעמדת התמונה המיתית של שלושת הראשים בעתיקא,²¹ שכמותה לא ראינו באדרא רבא ויש לה ביטוי גם בהבדלים קלים

בולט במיוחד חוסר ההפרדה בין שתי האדרות בתיאור יחסי זעיר אנפין ונוקביה (שם, עמ' 133-138). כפי שנראה בהמשך, להערכתנו, כל אחת מן האדרות מעמידה דמות נקבית שונה ותבנית יחסים אחרת בין זעיר אנפין לנוקביה. וראו י' אביבי, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ט, עמ' 1444-1451.

16 חלק שיעור קומה, ח"ב, עמ' עו. על קורדובירו והאדרות ראו ב' זק, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, ירושלים 1995, עמ' 47-48, וכן הנ"ל, 'אהבת השכינה מהאדרא עד אילמה', הרצאה בכנס תל-אביב 'חידושי זוהר', טבת תשס"ג (עותק של ההרצאה מצוי באוסף ג' שלום בספרייה הלאומית בירושלים). קורדובירו שם לב להבדלים בין שתי האדרות ולפוטנציאל המטלטל הטמון בכך. על יחסו להבדלים בין האדרות ראו ש' אסולין, 'ההבניה הכפולה של דמות השכינה במעייני עין יעקב וזיקתה לספרות האדרות', מעייני עין יעקב, מהדורת ב' זק (לעיל הערה 5), עמ' סא-קיא.

17 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רפח ע"א - רפט ע"ב.

18 שם, רצב ע"ב למטה - רצה ע"ב.

19 שם, רצד ע"א.

20 ברצוננו להדגיש כי אין כוונתנו לחידוש כולל בתפיסה התיאוסופית בזוהר. כידוע, העמדות תיאוסופיות מעין זו שבאדרא זוטא קיימות גם במקומות רבים אחרים בזוהר. כוונתנו לחידוד ההבדלים התיאוסופיים שבין שתי האדרות.

21 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רפח ע"ב.

בין האדרות בתיאור חלק מתיקוני הפרצוף העליון באדרא זוטא.²² לאחריה בוחר רשב"י להעמיד את תורתו בצורת מיתוס משפחתי שאת משתתפיו הוא מיילד אחד לאחד:²³ תחילה הוא נותן מקום של ראשית וקיום עצמאי לספירת חכמה ומתאר אותה כאב, אחר כך נאצלת הבינה, האם, מתוך החכמה, וזיווג האב והאם מוליד את הבן²⁴ (תפארת) ואחר כך את הבת (מלכות).²⁵ לאחר כל אחד מן השלבים שתיארנו מתחוללת אותה פריצה של סיפור המסגרת בדמות דבריו של רשב"י על ייחוד המעמד ועצמתו תוך הדגשת ממד החידוש שיש בו לעומת האדרא רבא.²⁶ כאמור, הערות אלו מהוות

22 הבדלים שונים בין האדרות בתיקוני פרצוף עתיקא ניתנים להסבר מתוך הבדל מהותי זה, לפיו פרצוף עתיקא מכיל גם את ספירות חכמה ובינה, שמשמעותן, בין היתר, ייצוג של החסד והדין בשורשם בעתיקא. כך, בשונה מתמונת העין האחת של עתיקא באדרא רבא מתאר רשב"י באדרא זוטא שתי עיניים בפרצוף העליון, השקולות כאחת (זוהר, ח"ג, רפט ע"א). דוגמה נוספת לכך ניתן לראות בתיאור האף העליון באדרא זוטא שבו תלויה גם האות ה"א המייצגת את הנוקבא המזוהה עם מידת הדין. דבר זה משנה במעט את הבלעדיות של אופיה רבי-החסד של רוח החיים הנשפת מאפו של עתיקא. האדרא זוטא עצמה מתייחסת לכך במישורין, תוך שהיא בוחנת מסורת מ'ספרא דאגדתא דרב ייבא סבא' שלפיה 'אוקים ה' בפומא' [= העמיד ה' בפה] (שם, שם). ייתכן שמאחורי ציטוט המסורת משם רב ייבא סבא עומד הרצון לא לסתור את תמונת אפו של אריך אנפין באדרא רבא, שמשני נקביו יוצאת רוח חיים, ולתלות את האות ה"א, המזוהה עם מידת הדין, בפיו של אריך אנפין ולא באפו. מסורת רב ייבא זו נשענת ככל הנראה על הזיהוי המסורתי של ספירת מלכות, האות ה"א התחונה, עם הפה, מה שמאפשר מהלך מקביל ביחס לה"א העליונה. תפיסה זו נדחית באדרא זוטא: 'הכא לא מתקיימא הכי [...] אלא בה' דינא תליא, ודינא בחוטמא תליא, דכתיב עלה עשן באפו. ואי תימא, הא כתיב ואש מפיו תאכל. עקרא רוגזא בחוטמא תליא' [= וכאן לא מתקיים כך [...] אלא בה' תלוי הדין והדין בחוטם תלוי, שנאמר עלה עשן באפו. ואם תאמר והרי כתוב ואש מפיו תאכל, עיקר הרוגז בחוטם תלוי] (שם, שם). יש כאן אפוא בחירה ביודעין בהצבת תמונה מורכבת יותר של האף העליון. עוד על סודות החוטם ראו דינונו להלן, ליד הערות 172-171.

23 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצ ע"א-ע"ב.

24 על דימוי זעיר אנפין כבן בספרות האדרות ראו אידל, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism* (לעיל הערה 10), עמ' 417-425.

25 כך מועמדת באדרא זוטא טיוטה ראשונה של חמישה פרצופין (עתיקא קדישא, אבא, אמא, זעיר אנפין ונוקביה). כידוע, תמונת חמשת הפרצופים זכתה לפיתוח ולעיבוד רבי-עצמה בקבלת האר"י.

26 בין תיאור האצלת חכמה להאצלת בינה: 'זקף ר"ש ידוי וחדוי אמר ודאי עידן הוא לגלאה וכלא אצטרין בשעתא דא' [= זקף ר' שמעון ידוי ואמר ודאי עת היא לגלות והכול צריך בשעה זו] (זוהר, ח"ג, רצ ע"א); לאחר תיאור הולדת הבן:

מלין אלין לא אתייהבו לגלאה בר לקדישי עליונין דעאלו ונפקו וידעין ארחוי דקודשא בריך הוא דלא סטאן בהו לימינא ולשמאלא דכתיב (הושע יד י') 'כי ישרים דרכי יי' וצדיקים ילכו בם' וגו' זכאה חולקיה דמאן דזכי למנדע אורחוי ולא סטי ולא יטעי בהו דמלין אלין סתימין אינון וקדישי עליונין נהירין בהו כמאן דנהיר מנהירו דבוצינא, לא אתמסרו מלין אלין אלא למאן דעאל ונפיק, דמאן דלא עאל ונפק טב ליה דלא אברי דהא גליא קמי עתיקא קדישא סתימא דכל סתימין דמלין אלין נהרין בלבאי באשלמותא דרחימותא ודחילו דקודשא בריך הוא, ואלין בני דהכא ידענא בהו דהא עאלו ונפקו ואתנהירין באלין מלין ולא בכלהו והשתא אתנהירו בשלימותא כמה דאצטרין, זכאה חולקי עמהון בההוא עלמא.

מעין חוליות קישור בין הנדבכים, שתפקידן, בין היתר, להעצים את הדברים ולהבליט את משמעותם החדשנית.

העמדת המיתוס המשפחתי במרכז טורפת את הקלפים ומטשטשת את תמונת היחסים הכעין הומוארוטית, כפי שכינה אותה ליבס,²⁷ שבין אריך אנפין לזעיר אנפין באדרא רבא. נוכחותם של 'אמא' ו'אבא' הופכת את זעיר אנפין לבן, ויחסיו עם עתיקא הם כיניקת הבן מהוריו והנכד מסבו. גם המגמה הדואלית מתמתנת מאוד בתוך מערך הפרצופים החדש. רשב"י מקפיד להדגיש כי הבן, זעיר אנפין, יונק משני הוריו, ומהותו מורכבת אפוא מן החסד ומן הדין:

דהאי בן נטיל סימנין דאבוי ואמיה [...] ירותא דאבוי ואמיה ירית. מאי ירותא, דא אחסנתא דאבוי ואמיה, ותרין עטרין דהוו גניזין בגווייהו ואחסינו לבן דא. מסטרא דאבוי הוה גניז בגווייה חד עטרא דאקרי חסד, ומסטרא דאימא חד עטרא דאקרי גבורה, וכלהו מתעטרין ברישיה ואחיד לון.²⁸

[= שבן זה נוטל סימנים של אביו ואמו [...]] ירושת אביו ואמו יורש. מהי ירושה? זו נחלת אביו ואמו, ושתי עטרות שהיו גנוזות בתוכם והנחילו לבן זה. מצד אביו הייתה גנוזה בתוכו עטרה אחת הנקראת חסד. ומצד אמו, עטרה אחת הנקראת גבורה. וכולן מתעטרות בראשו ואוחז אותן.]

יתרה מכך, מקומה של הזוגיות משתנה לבלי הכר עם הכנסת זיווג אבא ואמא לתמונה. שוב אין זו רק זוגיות תחתונה של זעיר אנפין ונוקביה, זוגיות חסרת יציבות ונגועה בפגימת הנחש. המודל של אבא ואמא הוא מודל 'אחר':

זקף ר"ש ידוי וחדוי אמר ודאי עידן הוא לגלאה וכלא אצטריך בשעתא דא. תאנא בשעתא דעתיקא קדישא סתימאה דכל סתימין בעא לאתקנא כלא אתקין כעין דכר ונוקבא. באתר דאתכלילו דכר ונוקבא לא אתקיימו אלא בקיימא

[= דברים אלו לא נתנו לגלותם אלא לקדושים עליונים שנכנסו ויצאו ויודעים אורחות הקב"ה, שאינם סוטים בהם לימין ולשמאל שנאמר (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי יי' וצדיקים ילכו במ' וגו' אשרי חלקו של מי שזוכה לדעת אורחותיו ולא יסטה ולא יטעה בהם, כי דברים אלו סתומים הם וקדושים עליונים מאירים בהם כמי שמאיר מאור הנר. לא נמסרו דברים אלו הלא למי שנכנס ויצא, שמי שלא נכנס ויצא מוטב לו שלא נברא. שהרי גלוי לפני עתיקא קדישא, הסתום מכל הסתומים, שדברים אלו מאירים בלבי בשלמות האהבה והיראה לפני הקב"ה. ואלו בני שבכאן, יודע אני בהם שנכנסו ויצאו והאירו באותם דברים, ולא בכולם. ועתה הנה מאירים בשלמות כראוי, אשרי חלקי עמהם בעולם הבא] (שם, שם; לדברים חשובים אלו של רשב"י עוד נתייחס בהמשך).

ולפני תיאור הבת ויחסיה עם האם: 'עד השתא רמיזא ולא אמנא כל אלין יומין, והאידינא מתגלפין סטריין' [= עד עכשיו רמזתי ולא אמרתי כל אלו הימים, ועתה נחקקים הצדדים] (שם, רצ ע"ב).

27 ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 36.

28 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצא ע"א.

אחרא דדכר ונוקבא. והאי חכמה כללא דכלא כד נפקא ואתנהיר מעתיקא קדישא לא אתנהיר אלא **בדכר ונוקבא**, דהאי חכמה אתפשט ואפיק מיניה בינה ואשתכח דכר ונוקבא הוא, **חכמה – אב, בינה – אמ.** חכמה ובינה אחד מתקלא אתקלו דכר ונוקבא, ובגיניהו כלא אתקיים בדכר ונוקבא דאלמלא האי לא מתקיימין.²⁹

[= זקף ר' שמעון ידיו ושמח. אמר ודאי עידן הוא לגלות, והכול צריך בשעה זאת. תנא, בשעה שעתיקא קדישא סתום מכל סתומים רצה לתקן הכול תיקן כעין זכר ונקבה. במקום שהתכללו זכר ונקבה לא התקיימו אלא בקיום אחר של זכר ונקבה. וחכמה זו, שהיא כלל הכול, כשיצאה והאירה מעתיקא קדישא, לא האירה אלא בזכר ונקבה, שהחכמה התפשטה והאירה ממנה בינה, ונמצא זכר ונקבה הוא, חכמה – אב, בינה – אמ. חכמה ובינה במשקל אחד נשקלו, זכר ונקבה. ובגללם נתקיים הכול בזכר ונקבה, שאלמלא זה לא מתקיימים.]

קיומו של הזוג העליון אמנם 'אחר' הוא, מהותו היא 'כעין זכר ונקבה'. רשב"י מחיל על העולם העליון חלוקה מגדרית,³⁰ אך באותה נשימה הוא מבקש לומר שזהו מין 'מצב צבירה' מגדרי אחר, שונה מזה המוכר לנו. אחרותו קשורה למצב ההתכללות שבו נתונים הזכר והנקבה בקיום ראשוני וגבוה זה, 'כעין זכר ונוקבא'. נראה כי מדובר בשורשים הגבוהים ביותר של הזכריות והנקביות בעתיקא קדישא, טרם התגבשותם לפרצופי אבא ואמא ולספירות חכמה ובינה. אך אחרות זו מאפינת גם את הזוג העליון לאחר האצלתו, שכן לעולם אין בזיווג העליון מצב של פירוד, כפי שמנסחת האדרא זוטא בהמשך: 'לא אפסיק רעותא דתרוויהו לעלמין, בחד נפקין בחד שריין לא אפסיק דא מדא ולא אסתלק דא מן דא' [= לא נפסק רצון שניהם לעולמים כאחד יוצאים כאחד שורים, לא פוסקים זה מזה ולא מסתלקים זה מזה].³¹ במונחים מיתיים, דומה שאין

29 שם, שם; כאן ובהמשך, ההדגשות שלי.

30 נראה שמאחורי הצבת הזיווג העליון 'כעין זכר ונקבה' עומדת התמודדות תיאולוגית קשה עם חוגים קבליים רבים שלא קיבלו את החלת האיכויות ה'מגדריות' והמיניות על החלקים העליונים של אילן הספירות, וראו למשל תשובתו של ר' דוד בן יהודה החסיד בעניין סוד דו־פרצופין בספירות העליונות בתוך מ' אידל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' יהודה החסיד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 194-197. כפי שצינו בהערה 11 לעיל, סביר להניח כי התפיסה התיאוסופית המיוחדת של האדרא רבא התפתחה גם מתוך התייחסות לתפיסות שהתנגדו בכלל לתיאורים אנתרופומורפיים של שלוש הספירות העליונות, ברוח חוג הרמב"ן ותלמידיו, וראו פדיה (לעיל הערה 11), עמ' 396-401. הצורך 'להתפתל' בין סייגים אלו תרם קרוב לוודאי לעיצוב תמונת העולם התיאוסופית של האדרא רבא. דומה כי באדרא זוטא ניכרת העזה גדולה יותר מול תפיסות אלו.

31 שם, שם, ח"ג רצ ע"ב. תפיסה דומה של ייחוד יחסי אבא ואמא כשני רעים, בשונה מיחסי תפארת ומלכות, שהם שני דודים, מצויה בזוהר, ח"ג, ד ע"א, וראו דיון בקטע זה מהזוהר ובדפוסים היחסים העולים ממנו אצל אברמס (לעיל הערה 1), עמ' 141 ואילך, והפניותיו שם.

לייחס לזוג העליון באופן מלא ופשוט את מיתוס הזוגיות הבסיסי בקבלה, סוד הדור-פרצופין,³² שהוא מיתוס מכונן ביחסי תפארת ומלכות, שכן הנסירה המתוארת בו יוצרת את אפשרות הפירוד בין הזכר לנקבה, דבר שאיננו מאפיין את הזוג העליון. בכך נענית האדרא זוטא להתנגדותם של חוגים קבליים שונים³³ להחיל סוד זה על עולם הספירות העליונות, ועם זאת היא רוקמת דפוס קיום אחר של הזכריות והנקביות בעולמות העליונים. למרות חוסר הנפרדות, 'חכמה ובינה בחד מתקלא אתקלו דכר ונוקבא, ובגינייהו כלא אתקיים בדכר ונוקבא'. נוצרות כאן שתי מהויות שונות, זכר ונקבה, ואלו מהוות, על פי האדרא זוטא, שורש לקיומם של זכר ונקבה בעולם – קיום שיש לו, כידוע, חשיבות עליונה בספר הזוהר. מקור ההבחנה בין הזכר לנקבה מועלה אפוא באדרא זוטא לעולמו של אריך אנפין³⁴ ובו קיימת הזוגיות של אבא ואמא בייחוד מתמיד, ללא פגימה ופירוד. יתרה מכך, בתיאור האצלה זה יש העמדה שוויונית של

32 אם כי דומה שבין השיטין של התיאור המרוכז כל כך שציטטנו לעיל רמוזה גם אפשרות זו ביחס לזיווג העליון, שכן קריאת המילה 'באתר' קשה בתוך הקשרה במשפט זה: 'באתר דאתכלילו דכר ונוקבא'. ייתכן מאוד שבמקור הייתה כתובה המילה 'בתר', שהיא גם כתיב אחר של המילה 'באתר'. המילה 'בתר', במשמעות של 'לאחר', משנה את משמעות הטקסט וניתן לקרוא כך (בתרגום): 'בשעה שעתיקא קדישא, סתום מכל סתומים, רצה לתקן הכול תיקן כעין זכר ונקבה. לאחר שהתכללו זכר ונקבה לא התקיימו אלא בקיום אחר של זכר ונקבה'. בקריאה המעדיפה את הנוסח 'בתר דאתכלילו' אפשר שנרמז תהליך של דור-פרצופין ונסירה כבר בזוג העליון, חכמה ובינה, שכן היא מכניסה ממד זמן ותהליכיות גם בקיום זוגי עליון זה. עתיקא התקין כעין זכר ונקבה (כעין, כי הם נתונים במהות אנדרוגינית אחדותית), ולאחר שנפרדו והתכללו זה בזה שנית לא התקיימו אלא בקיום 'אחר' – במובן של נבדל – כזכר ונקבה. למרות דברי הזוהר המפורשים, שאבא ואמא הם שני רעים שנמצאים תדיר זה עם זה, ולא מתכסים או נבדלים זה מזה (זוהר, ח"ג, ד ע"א, וראו הערה 31 לעיל), יש כמה מקומות שבהם הזוהר מדבר על פירוד ביניהם. בסתירה זו דן האר"י בייחוד המפורסם מכתב ידו, ייחוד ההשתטחות על קברות הצדיקים (שער הייחודים), ומכאן הוא מפתח את התיאוריה על שני סוגי זיווג. האר"י, וכן הגר"א, מפרשים את האות צד"י המורכבת מיו"ד ונו"ן על אבא ואמא, המצויים אחר באחור לפני הנסירה, וראו י' ליבס, 'צדקת הצדיק, יחס הגאון מוילנה וחוגו כלפי השבתאות', קבלה, ט (תשס"ג), עמ' 260-287. עוד על זיווג אבא ואמא באדרא זוטא ראו גילר (לעיל הערה 7), עמ' 106. על הפרשנות של האר"י ור' חיים ויטל לעניינים אלו ואחרים בספרות האדרות ראו א' וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', קבלה, ו (תשס"א), עמ' 252-258, וראו גם ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 109-110, 161-163 ועוד; גילר (לעיל הערה 7), עמ' 144-153; D. Freedman, *Man and Theogony in the Lurianic*; Cabala, New Jersey 2006, pp. 28-34, 67-80, 87-90

33 ראו הערה 11 לעיל.

34 להבחנה בין האדרא רבא לאדרא זוטא בעניין זה של קיומו של הזיווג העליון באדרא זוטא ראו בקצרה אצל גילר (לעיל הערה 7), עמ' 137. אלוט וולפסון מוצא גם באדרא רבא רמז לקיום של הנוקבא בפרצוף עתיקא. לפי דבריו, 'קרומא דאורא דחוכמתא עילאה סתימאה' = קרום האוויר של החכמה העליונה (הסתומה) מסמל את היסוד הנקבי, כמו עטרת הברית; בכך הוא מסתמך על פירושו של הרמח"ל לאדרות, 'אדיר במרום', וראו וולפסון (לעיל הערה 32), עמ' 239. אולם האדרא רבא עצמה אינה מפתחת עניין זה. במקומות אחרים טוען וולפסון כי הפרצוף העליון באדרא רבא כולו זכרי, וראו למשל: E.R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, pp. 179-181

יחסי הזכר והנקבה.³⁵ נראה כי זו מטרת ההדגשה של האדרא זוטא, לפיה 'חכמה ובינה בחד מתקלא אתקלו דכר ונוקבא'. מהתבוננות בתיאור עולה כי הוויית הזכר והנקבה בכתר קדמה לתהליך האצלתם, שבו אמנם נאצלת ספירת חכמה הזכרית תחילה, ורק אחר כך מאצילה זו מתוכה את ספירת בינה הנקבית. לכן מדגישה האדרא זוטא: 'והאי חכמה כללא דכלא כד נפקא ואתנהיר מעתיקא קדישא לא אתנהיר אלא בדכר ונוקבא'. קורדובירו מפרש את התיאור באדרא זוטא, ונראים דבריו כקרובים לפשט:

האי חכמה אתפשט ואשתכח דכר ונוקבא – כשנתפשט לא היה אלא נקודה אחת היינו אמרו האי חכמה אתפשט, אמנם היה הטיפה ההיא כפולה ומכופלת בענין שאחר שנתפשטה נמצאת במציאותה שתי טיפין דהיינו ואשתכח דכר ונוקבא – ונמצאת אומרו לפי זה ששתי מדות אלו שהם חכמה ובינה היו על ידי זכר ונקבה חכמה ובינה שבכתר משם היו ומשם נמצאו, והתפשטותם היו חכמה קודם, ואחר כך בינה, ולא שתהיה הבינה נאצלת מן החכמה שלא על ידי זכר ונקבה, ואחר כך נתפשטו שתיים. ושתיים מושרשות בכתר ומתהוות מכה זכר ונקבה [...] חכמה ובינה הנמצאים למטה אין עניינם שהחכמה האצילה בינה, שאין מציאותה אלא מייחוד חכמה ובינה שבכתר אלא בחד מתקלא אתקלו [...] מדה אחת ומשקל אחד וטיפה אחת אצילות אחד.³⁶

השימוש של האדרא זוטא במילה 'מתקלא', כדי לציין את האיזון בין הזכר לנקבה ביחס לספירות חכמה ובינה, איננו מקרי. הוא קשור לפרשנויות השונות המוצעות בהקשר זה בשתי האדרות לפתיחה של ספרא דצניעותא, שממנה מושאל הביטוי, ולמיתוס מלכי אדום,³⁷ שהתפתחותו כרוכה בטקסט זה. כפי שניווכח,

35 לקריאה אחרת של טקסט זה ראו וולפסון (לעיל הערה 32), עמ' 251. וולפסון מבקש לראות בתיאור זה עוד דוגמה לאנדרוגיניות הזכרית, וראו עוד במאמרו 'Woman – The Feminine as Other in Theosophic Kabbala: Some Philosophic Observations on the Divine Androgyne', L. Silberstein and R.L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Identity and Culture*, New York 1994, p. 183

36 ר' משה קורדובירו, חלק שיעור קומה (להלן: חש"ק), ב, עמ' סו.

37 על מיתוס מות המלכים, על מקומו בספרא דצניעותא ועל התפתחותו בספרות האדרות נכתב רבות, וראו למשל מ' אידל, 'המחשבה הרעה של האל', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 356-364; גילר (לעיל הערה 7), עמ' 98-95; A. Green, *A Guide to the Zohar*, Stanford, CA 2004, pp. 98-95; 117-118; א' הר שפי, 'מלכין קדמאין', מיתוס מלכי אדום בספרות האדרות, ההופעה הראשונה, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז; וולפסון (לעיל הערה 35), עמ' 139; י' ירחי, 'מאמר "עשרת הרוגי מלכות ומות המלכים" שמכתיבת יד האר"י – היבטים של תורת הגלגול במאות י"ג-ט"ז', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה; א' ליבס, 'קורדובירו והאר"י, בחינה מחודשת של מיתוס מות המלכים', מעיין עין יעקב, מהדורת ב' זק (לעיל הערה 5), עמ' לב-ס; ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 199-195, 221-219; הנ"ל (לעיל הערה 10), עמ' 55-56, 68-66; הנ"ל, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל-אביב 2000, עמ' 140-127; הנ"ל,

קומתה של השכינה

הפרשנויות השונות משקפות בבירור את ההבדלים, שכבר הצבענו עליהם, בין שתי האדרות.

שתי האדרות מתייחסות לספרא דצניעותא כאל טקסט מכונן³⁸ ומפרשות את פתיחתו:

תאנא ספרא דצניעותא ספרא דשקיל במתקלא, דעד לא הוה מתקלא לא הוה משגיחין אפין באפין ומלכין קדמאין מיתו וזיוניהון לא אשתכחו וארעא אתבטלת עד דרישא דכסופא דכל כסופין לבושי דיקר אתקין ואתחסיין.³⁹

[= שנויה היא. ספר היצירה, הספר השקול במשקל, שעד שלא היה משקל לא היו משגיחים פנים בפנים, ומלכים קדמונים מתו, וקישוטיהם לא נמצאו, והארץ בטלה, עד שראש כוסף כל הכיסופים לבושי כבוד תיקן ושכלל].⁴⁰

אולם נראה כי כל אחת מן האדרות מדגישה ממד אחר בפרשנותה לטקסט מכונן זה ומייחסת את תוכנו לחלק אחר באלוהות. האדרא רבא מתייחסת ל'מתקלא', לבניית האיזון הזוגי, כאל שלב שני המתרחש ביחסי תפארת ומלכות רק אחרי תיקון 'רישא דכסופא' של עתיקא קדישא, ואחר כך גם של ראשו של זעיר אנפין.⁴¹ בעצם התקנת הראש הלבן, בהעמדת שיעור הקומה האנתרופומורפי, היא רואה את לב התיקון בעולם האלוהי. האדרא זוטא, לעומתה, רואה ב'מתקלא' תהליך מרכזי לא פחות משיעור קומת האל וקושרת אותו לתיקון שהתרחש כבר בעתיקא קדישא. אין היא בונה רק את דיוקן הראש העליון ומידותיו; היא מציבה את ה'מתקלא', את האיזון הזוגי, כנדבך יסוד בתיקונו, שרק אחריו עשויים העולמות להיבנות.

³⁸ המיתוס הקבלי שבפי אורפאוס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז [ספר היובל לשלמה פינס] (תשמ"ח), עמ' 456-457; ח' פדיה, המראה והדיבור, לוס אנג'לס תשס"ה, עמ' 253-255; הנ"ל (לעיל הערה 11), 415-419; א' פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי – לשאלת מוצאה של הווית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה', אשל באר-שבע, ד [המיתוס ביהדות] (תשנ"ו), עמ' 118-142; פרידמן (לעיל הערה 32); י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשמ"ד, עמ' כא-לד.

³⁹ כפי שהראה גילר, יש הבדל בין שתי האדרות ביחסן לספרא דצניעותא. האדרא רבא מרבה לצטט ממנו, במידה ניכרת, בהשוואה לאדרא זוטא. לדעת גילר, בעוד באדרא רבא טקסט היסוד, הטקסט המכונן, הוא ספרא דצניעותא, באדרא זוטא מחליפים את מקומו הציטוטים מ'ספרא דרב המנונא סבא' ומ'ספרא דרב ייבא סבא', וראו גילר (לעיל הערה 7), עמ' 99-103, וכן דיונונו להלן.

⁴⁰ זוהר, ח"ב, קעו ע"ב.

⁴¹ זה נוסח התרגום של יהודה ליבס, וראו ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה (לעיל הערה 37), עמ' 133, וכן דיונו של ליבס על ספרא דצניעותא, על המתקלא ועל מושגי יסוד אחרים בטקסט שלפנינו, שם, עמ' 141-148. על ה'מתקלא' בספרות האדרות ראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 198-203.

⁴¹ במובן זה, נכונות בעיני מסקנותיו של הר שפי בנוגע להופעה הראשונה של מיתוס מות המלכים באדרא רבא. הופעה זו אכן מתרכזת ב'יצירתו של האל האין סופי והנעלם המתעצם בעצמו, כלפי חוץ, ליצירתו של עולם', ומקום ה'מתקלא' כאיזון בין הזכר לנקבה או שאלת היווצרות הדין משניים בה, וראו הר שפי (לעיל הערה 37), עמ' 70-81.

מקומו של מיתוס 'מות המלכים' גדול יותר באדרא רבא. הוא מתואר בה שלוש פעמים, לעומת תיאור אחד בלבד שלו באדרא זוטא. למעשה, מיתוס זה מחלק את האדרא רבא לשלושה חלקים כשהוא פותח את התיקון של כל אחד משלושת הפרצופים באדרא, אריך אנפין, זעיר אנפין ונוקבא.⁴²

כבר דרשתו הראשונה של רשב"י, הפותחת את תיקוני אריך אנפין באדרא רבא, פורשת את המיתוס ומנמקת את הצורך בתיקון דיוקן עתיקא כתנאי להעמדת העולמות מתוכו. כפי שאומרת שם התורה לעתיקא, 'מאן דבעי לאתקנא ולמעבד יתקן בקדמיתא תקוניו' [= מי שרוצה לתקן ולעשות יתקן בתחילה תיקוניו].⁴³ יש כאן הנמקה קונספטואלית לפעולה התיאורגית המרכזית באדרא רבא – העמדת הקומה ותיקון הדיוקן האלוהי העליון. לעניין זה מוקדש גם הדיון השני במיתוס 'מות המלכים' באדרא רבא,⁴⁴ החוזר ומדגיש כי היעדר התיקון כרוך בהיעדר דיוקן 'אדם'. רק בסוף תיאור זה של מיתוס מות המלכים מופיע המדרש על אודות המלך הדר ובת זוגו מהיטבאל, כהערת אגב על כך שרק הם לא מתו משום ש'היה דכר ונוקבא כהאי תמרא דלא סלקא אלא דכר ונוקבא' [= היה זכר ונקבה כתמר]⁴⁵ זה שאינו עולה אלא זכר ונקבה. מיד אחר כך מדגיש רשב"י באדרא רבא שאמנם לא מתו, 'אבל לא אתישבו עד דאתתקן דיוקנא דאדם' [= אבל לא התיישבו עד שנתקן דיוקן האדם].⁴⁶ כלומר, עניין הזוגיות משני לעניין תיקון הקומה האנתרופומורפית. רק בהתייחסות השלישית באדרא רבא למות המלכים⁴⁷ עולה הזוגיות כעניין מרכזי.⁴⁸ עניין זה מופיע אגב תיקון הנוקבא, והזוגיות מוסבת על זעיר אנפין ומלכות ואיננה חלה על עתיקא קדישא, כפי שמשמע מהקטע המקביל באדרא זוטא. התיאור היחיד של מיתוס מות המלכים באדרא זוטא ממוקם בדף

42 מות המלכים דאריך אנפין, אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קכח ע"א; מות המלכים דזעיר אנפין, שם, קלה ע"א; מות המלכים דנוקבא, שם, קמב ע"א.

43 שם, קכח ע"א.

44 שם, קלה ע"א.

45 אופיו האנדרוגיני של עץ התמר, כסמל לתבנית הדו־פרצופין, נזכר כבר בספר הבהיר וזוכה לפיתוחים שונים בספרות הקבלית, וראו ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 223 סעיף 139. עוד על מדרשי הדר ומהיטבאל באדרא רבא מול האדרא זוטא ראו להלן, ליד הערות 110, 188.

46 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קלה ע"ב.

47 שם, קמב ע"א.

48 במקומות שונים בכתביו התייחס וולפסון למיתוס מות המלכים כדוגמה לדמוניזציה של הדמות הנקבית בקבלה, שכן, לדעתו, מלכי אדום נטולי הנשק מזוהים כנקבות, כמי שעברו סירוס והיפוך מגדרי, ולכן הם מזוהים עם הדינים ומותם מזוהה עם ביטול הארץ, סמל נקבי ידוע, וראו למשל וולפסון (לעיל הערה 35), עמ' 168. זוהי קריאה מעניינת של המיתוס עצמו ושל מופעו כשלעצמו בספרא דצניעותא, אך להערכתנו, במופעים של המיתוס באדרות, שבהן העניין המגדרי והזוגי מרכזי כל כך, נתפסים המלכים דווקא כסמל לרווקות הזכרית, לשהות הבלתי מתוקנת ללא נוקבא, וראו למשל ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 198-199.

רצב ע"א, בתפר שבין תיקון אריך אנפין לתיקון זעיר אנפין. מיתוס זה פותח את תיקון זעיר אנפין אך עדיין שייך מבחינת הרוח והשפה לדיונים הכוללים בדפים רצ-רצא, שבהם נפרשות הראייה הכוללת וההעמדה הייחודית לאדרא זוטא של הפרצופים האלוהיים כמיתוס משפחתי.

בשונה מן האדרא רבא, במופע זה של המיתוס באדרא זוטא מוקדשים שני משפטים מובלעים ומתומצתים לעניין תיקון הקומה של אריך אנפין, וגם הם קושרים תיקון זה להוויה הזכרית-נקבית. כך בראשיתו של הטקסט: 'בגין דתיקונא דמלכא לא אתקנו וקרתא קדישא ושורוי לא אזדמנו' [= כיוון שתיקוני המלך לא נתקנו והעיר הקדושה וחומותיה לא נזדמנו].⁴⁹ דברי האדרא זוטא כורכים בנשימה אחת את אי-תיקון המלך עם היעדרה של ספירת מלכות. גם בהמשך כרוך תיקון עתיקא קדישא, המדומה ליציאת האומן לאומנותו, בבניית האיזון בין היסוד הזכרי ליסוד הנקבי בתוכו: 'עד דאתקן עתיקא קדישא ונפיק אומנא לאומנותיה [...] לבתר, נפיק אומנא לאומנותיה ואתקן בדכר ונוקבא' [= עד שנתקן עתיקא קדישא ויצא האומן לאומנותו [...] אחר כך יצא האומן לאומנותו ונתקן בזכר ובנקבה].⁵⁰ המשכו של הטקסט עוסק כולו בממד הזוגי ובתהליך העמדת הזיווג העליון במצב של פנים אל פנים, עד להולדת ראשו של זעיר אנפין מתוך הפרצוף העליון. התיאור של בטישת הבוצינא דקרדינותא באורא דכיא, הקיים באדרא רבא כתיאור בריאה כשלעצמו, זוכה באדרא זוטא לעיבוד שבו מזוהה האוויר הזך עם אבא וניצוץ הבוצינא עם אמא,⁵¹ וזיווגם הוא המוליד את הבן – גולגולת זעיר אנפין, שגם עליה חל מיד המבנה המשולש, הכולל תבנית זוגית:

מבוצינא דקרדינותא נפק ניצוצא פטישא תקיפא דבטש ואפיק זיקין עלמין קדמאי ומתערבי (ד"א ומתדכי) באורא דכיא ואתבסמו דא בדא כד אתחבר אב"א ואימ"א וההוא אב הוא מרוחא דגניז בעתיק יומין ביה אתגניז האי אורא ואכליל לניצוצא דנפק מבוצינא דקרדינותא דגניז במעוי דאימא, וכד אתחברו תרווייהו ואתכלילו דא בדא, נפיק גולגלתא חד תקיפא ואתפשט בסטרוי דא בסטרא דא ודא בסטרא דא, כמה דעתיקא קדישא תלת רישין אשתכחו בחד,

49 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצב ע"א.

50 שם, רצב ע"ב.

51 לדעת וולפסון, לבוצינא דקרדינותא מאפיינים זכריים, וראו E.R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995, p. 178; הנ"ל (לעיל הערה 35), עמ' 178-183. וולפסון מתבסס על ניתוח זוהר בראשית, דף טו, אולם נראה שהאדרא זוטא עצמה מציבה חלוקה אחרת שבה מזוהה עם האמא הניצוץ, הבוצינא דקרדינותא, הגנוז במעיה. זיהוי זה מקרב את הצד הנקבי אל האש, אל קו המידה והדין. לעומת זאת, האוויר הזך מהכתר, מעתיקא, מזוהה עם אבא, עם הצד הזכרי ומידת החסד שבו, וראו אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצב ע"ב, בקטע שיצוטט להלן.

כך כלא אזדמן בתלת רישין כמה דאמינא⁵².
 [= מבוצינא דקרדינותא (משביב הקדרות)⁵³ יצא ניצוץ, פטיש תקיף שבטש והוציא ניצוצות עולמות קדמונים, ומתערב (נ"א ומזדכך) באוויר הזך, ומתבסמים זה ומזה כשהתחבר אבא באמא. ואבא זה הוא מן הרוח הגנוז בעתיק יומין, בו נגנו אותו אוויר והתכלל בניצוץ, שיצא מבוצינא דקרדינותא, הגנוז במעיה של אמא. וכשנתחברו שניהם ונכללו זה בזה, יצאה גולגולת אחת תקיפה והתפשטה בצדדים, בצד זה ובצד זה, כמו שעתיקא קדישא, שלושה ראשים נמצאים באחד, כך הכול נזדמן בשלושה ראשים כמו שאמרת].

כפי שראינו, השוני בין שתי האדרות בקריאת ספרא דצניעותא ובפרשנות הניתנת למיתוס מלכי אדום הוא רק אחד השיקופים לשינוי הדגשים בין שתי האדרות ולמעטק בתפיסה התיאוסופית. ביטויים אחרים שהתעכבנו עליהם, כמו הכנסת הממד הזכרי-נקבי לעולמו של אריך אנפין באדרא זוטא, או השימוש במיתוס המשפחתי של אבא, אמא, בן ובת באדרא זו, מצביעים כולם על המשקל הרב יותר שנותנת האדרא זוטא לתפיסה הזוגית ולנוכחות היסוד הנקבי בעולם האלוהי, על חלקיו הגבוהים והכמוסים ביותר.

ההבדלים בין האדרות בתפיסת פרצוף הנוקבא ומשמעותם

להבדלים התיאוסופיים בין האדרות, שעליהם עמדנו לעיל, השלכות רבות-משמעות על מקומו של פרצוף הנוקבא ואופיו בכל אחת מהן. בניגוד לתיאורים הארוכים המוקדשים באדרות לשתי המהויות הזכריות – אריך אנפין וזעיר אנפין – ממעטות האדרות לעסוק בספירת מלכות, לא כל שכן שאינן 'מתקנות' את דמותה ומעמידות שיעור קומה מקביל שלה. ובכל זאת יש הבדל באופן שבו דורשת כל אחת מהן את דמותה.

מקום הנוקבא ומעמדה באדרא רבא

על דמותה של הנוקבא באדרא רבא ניתן ללמוד רבות מתוך התבוננות בתיאור 'האצלתה', הקשור במצב האנדרוגיני שבו הייתה נתונה עם בן זוגה, זעיר אנפין, ובתיאור נסירתה והפיכתה ל'פרצוף' נפרד. תיאור האצלת הנוקבא אחוז בתוך מסגרת קונספטואלית המעמידה את דיוקן האדם כסמל האולטימטיבי, סמל כולל-כול, עליונים ותחתונים, זכר ונקבה. הדרשה הזוהרית הקודמת לתיאור האצלת הנקבה מתבוננת

52 שם, שם.

53 'שביב של קדרות' – כך מתרגם תשבי את הביטוי 'בוצינא דקרדינותא' בזוהר בראשית, ח"א, טו, וראו משנת הזוהר, ח"א, עמ' קסג, והערותיו שם על האפשרויות השונות להבנת המושג. תרגומו של תשבי עולה בקנה אחד עם התרגום המצוי ב'כתם פז' לר' שמעון לביא. על כך, ועל מושג זה בכללו, ראו בערך 'בוצינא' אצל י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 160-167.

בפסוק 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה' (בראשית ב ז). כפילות האות יו"ד במילה 'וייצר' וכפילות שמות האל וכינויי האדמה בפסוק זה נדרשות כייצוגים של מהותו ה'כפולה', האנדרוגינית, של האדם, הכוללת זכר ונקבה, דא עקא שבקטע הנזכר הן מוסבות בראש ובראשונה על כפילות הפרצופים המרכזית שבאדרא רבא, זו שבין עתיקא קדישא ובין זעיר אנפין. הטענה בקטע זה, לפיה 'הכול אחד', מבקשת לטשטש את הפוטנציאל הדואלי שבכפילות הפרצופים באמצעות המכנה המשותף האנתרופומורפי שלהם – דיוקן האדם, דיוקן הכולל את הכול. לדעת ליבס, קטע זה במקורו הוא שריד ממהדורה אחרת של האדרא שבה זוהה אריך אנפין עם הזכר, וזעיר אנפין – עם הנקבה.⁵⁴ במתכונת הנוכחית של האדרא רבא נראה כי כפילות היו"ד מוסבת על שני הזוגות הנבדלים: הן על עתיקא קדישא וזעיר אנפין והן על זעיר אנפין ונוקבא. מניה וביה נרקמת בדרשה תמונה רבת-עצמה, לפיה 'וייצר, מאי צר? צר צורה בגו צורה',⁵⁵ או, בניסוחים אחרים, שם 'דיוקנא בגו דיוקנא' 'תקונא גו תקונא, טברקא דגושפנקא' [= דיוקן בתוך דיוקן, תיקון בתוך תיקון, חותם הטבעת]. דומה כי בהקשרם המקורי שימשו דימויים אלו לתיאור יחסי הזכר והנקבה בתבנית החומר והצורה.⁵⁶ האדרא רבא, כאמור, מסבה את התמונה על יחסי אריך אנפין וזעיר אנפין. 'רוח החיים' של עתיקא קדישא ממלאת את דיוקן האדם של זעיר, נופחת בו חיים ויוצרת בחומר צורה.⁵⁷ ספרות האדרות איננה משתמשת בתבנית החומר והצורה לתיאור יחסי הזכר

54 ראו ליבס (לעיל הערה 10), עמ' 34-39, וכן דבריו קודם לכן על אודות תפיסה מקבילה של ר' יוסף הבא משושן הבירה ב'ספר תשק'. הוגים קבליים נוספים מתקופה זו, כגון ר' דוד בן יהודה החסיד ובעל תיקוני זוהר, זיהו את אריך אנפין עם הזכר ואת זעיר אנפין עם הנקבא, וראו מ' אידל, 'מבוא', א' גוטליב, הכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא, ירושלים תשס"ג, עמ' ט-לז.

55 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמא ע"ב.

56 תבנית יחסים זו מחזקת את ההשערה כי קטע זה אולי היה שייך במקורו לכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה, ואולי אף ל'ספר תשק'. מעבר לכך שמקובל זה מזהה את זעיר אנפין עם דמות הנקבה, בולטת בכתביו ההעמדה – השונה מהותית מזו שבאדרות – של יחסי אריך אנפין הזכרי עם זעיר אנפין הנקבי בתבנית יחסי הצורה והחומר, במקביל לתבנית הדו-פרצופית, שגם בה הוא משתמש. בעניין זה ראו גם הערה 181 להלן.

57 יש לשים לב בהקשר זה לפירושו של ר' יהודה ליב אשלג לסוד וייצר בפירושו הסולם על אתר. לפי פירושו זה, שני היו"דים הם חכמה דאריך אנפין וחכמה דזעיר אנפין, המופקדות במלכות כאבן החותם בטבעתה ויוצאות לפועל דרכה:

ר' שמעון מביא כאן כעין הקדמה על מעלת המלכות, ומהותה, מטרם שבא לפרש פרטיות ענייני המלכות. ונודע שהמלכות נקראת חכמה תתאה, משום שאין גלוי החכמה בשום ספירה מעשר ספירות אלא בה [...] והיינו דצר צורה בגו צורה, שצר צורת חכמה סתימאה דאריך אנפין בפנימיות צורת החכמה דל"ב נתיבות דזעיר אנפין [...] דהיינו שתכלול חכמה דאריך אנפין בתוך חכמה דל"ב נתיבות דזעיר אנפין, ואחר כך ישפיע אותם אל הנוקבא שלו הנקראת חכמה תתא, ששם מקום הגילוי.

בעל הסולם פותר באופן מעניין את אי-הבהירות באשר למושא דרשת וייצר כשהוא מתאר תהליך שבו חכמת אריך אנפין מוטבעת בחכמת זעיר אנפין ומוענקת לנוקבא, 'חכמה תתאה'. מניה וביה, יש כאן העצמה של הנוקבא, הרבה מעבר לתפקידה ולמקומה בתיאור ההאצלה בהמשך התיאור באדרא רבא, שבו היא מזוהה עם האחור והדין.

והנקבה. כשהדימויים שהזכרנו מוסבים על יחסי זעיר אנפין ונוקביה, הם נדרשים על המצב האנדרוגיני הסימביוטי שבו מצוי הזוג, צורה בתוך צורה, ומתפתחים לתיאור תהליך האצלה מסורג ומשולב שלהם כשהנקבה נאצלת עם זעיר אנפין ובאמצעותו. כלומר, בשעה שהוא מתפשט ונאצל בעצמו הוא מאציל ויוצר אותה מתוכו:

בהאי דיוקנא דאדם שארי ותקין כללא דכר ונוקבא.
 כד אתתקן האי דיוקנא בתיקוניו שארי מחדוי מבין תרין דרועין באתר דתליין
 שערי דדיקנא דאתקרון (נ"א דאתקרי) תפארת. ואתפשט האי תפארת ותקין
 תרין חדין ואשתליף לאחורוי ועבד גולגלתא דנוקבא. כלא סתימא מכל סטרוי
 בשערא בפרצופא דרישא. ובכללא חדא אתעבידו בהאי תפארת. ואקרי אדם
 דכר ונוקבא. הה"ד 'כתפארת אדם לשבת בית'.

כד אתברי פרצופא דרישא דנוקבא תלייא חד קוצא דשערי
 מאחורוי דזעיר אפין ותלי עד רישא דנוקבא, ואתערו שערי
 ברישהא כלהו סומקי דכללן בגו גוויי הדא הוא דכתיב (שיר
 השירים ז ו) 'ודלת ראשך כארגמן', מהו ארגמן, גוויי דכלילן
 בגו גוויי.

תאנא אתפשט האי תפארת מטבורא דלכא ונקיב ואתעבר בגיסא אחרא ותקין
 פרצופא דנוקבא עד טבורא, ומטבורא שארי ובטבורא שלים, תו אתפשט האי
 תפארת ואתקן מעוי דזכורא ועייל (ואתתקן) בהאי אתר כל רחמין וכל סטרא
 דרחמי.

ותאנא בהני מיעיין אתאחדן שית מאה אלף רבוא מארי דרחמי,
 ואתקרון בעלי מיעיין, דכתיב (ירמיה לא יט) 'על כן המו מעי
 לו רחם ארחמנו נאם יי'.

תאנא האי תפארת כליל ברחמי וכליל בדינא, ואתפשט רחמי בדכורא ואתעבר
 ונקיב (ס"א ונהיר) לסטר אחרא ותקין מיעוי דנוקבא ואתקנו מעהא בסטרא
 דדינא.

תאנא אתתקן דכורא בסטריה במאתן ותמניא וארבעין תקונין
 דכלילן ביה מנהון לגו ומנהון לבר, מנהון רחמי, ומנהון דינא,
 כלהו דינא אתאחדו בדינא דאחורוי דנוקבא אתפשטת תמן,
 ואתאחדו ואתפשטו בסטרהא.

ותאנא חמשה ערייתא (נ"א תקונין) אתגליין בה, בסטרא דדינין
 חמשה, ודינין ה' (נ"א בסטרא דדינא ודינהא) אתפשטן במאתן
 וארבעין ותמניא ארחין.

והכי **תאנא** קול באשה ערוה, שער באשה ערוה, שוק באשה
 ערוה, יד באשה ערוה, רגל באשה ערוה, דאף על גב דתרין

אלין לא שנייה חברנא, ותרין אלין יתיר מערוה אינון. ותאנא בצניעותא דספרא, אתפשט דכורא ואתתקן בתקונו, אתתקן תקונא דכסותא דכיא, והאי היא אמה דכיא, ארכיה דההוא אמה מאתן וארבעין ותמניא עלמין, וכלהו תליין בפומא דאמה דאתקרי יו"ד, וכיון דאתגלייא יו"ד בפומיה דאמה, אתגלי חסד עלאה [...] וכיון דאתפשט אמה דא, אתפשט סטר גבורה מאינון גבוראן (בשמאלא) דנוקבא, ואשתקע בנוקבא באתר חד, וארשים בערייתא כסותא דכל גופא דנוקבא, ובההוא אתר אקרי ערוה דכלה, אתר לאצנעא לההוא אמה דאקרי חסד, בגין לאתבסמא גבורה דא דכליל חמש גבוראן, בהאי חסד דכליל בחמש חסדין:

חסד ימינא, גבורה שמאלא, אתבסם דא בדא ואקרי אדם, כליל מתרין סטרין, ובגין כך בכלהו כתרין אית ימינא ושמאלא, דינא ורחמי.⁵⁸

[= בדיוקן זה של אדם התחיל ותיקן הכלל של זכר ונקבה. כשנתקן דיוקן זה בתיקוניו התחיל מחזהו, מבין שתי זרועות, במקום בו תלויות שערות הזקן הנקרא תפארת. התפשט תפארת זה והתקין שני חזות ונשלף לאחוריו ועשה גולגולת של הנקבה, כולה סתומה מכל צדדיה, בשערות, ובפרצוף הראש. ובכלל אחד נעשו בתפארת זו. ונקרא אדם, זכר ונקבה, זהו שכתוב 'כתפארת אדם לשבת בית'.

כאשר נברא הפרצוף של ראש הנקבה, תלה קווצה אחת של שערות מאחורי זעיר אנפין ונתלתה עד ראש הנקבה, ונתעוררו שערות בראשה, כולן אדומות הכלולות בתוך גוונים, זהו שנאמר (שיר השירים ז ו) 'ודלת ראשך כארגמן', מהו ארגמן? גוונים הכלולים בתוך גוונים.

תנא התפשט תפארת זה מטבור הלב ונקב ועבר בצד אחר ותיקן פרצוף הנקבה עד הטבור. מטבור היא מתחילה ובטבור היא נגמרת. עוד התפשט תפארת זה ותיקן מעי הזכר והכניס באותו מקום כל הרחמים וכל צד של רחמים.

ותנא באותם מעיים נאחזים שש מאות אלף ריבוא בעלי הרחמים, ונקראים בעלי מעיים, שנאמר (ירמיה לא יט) 'על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאם ה'.

תנא תפארת זה כלול ברחמים וכלול בדין, והתפשטו רחמים בזכר ועבר ונקב (והאיר) לצד האחר ותיקן מעי הנקבה, ונתקנו מעיה בצד הדין.

58 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמא ע"ב - קמב ע"א. ריווח האותיות בטקסט זה נועד לייצג בדרך גרפית את מבנה הטקסט המורכב, לדעתי, משתי מסורות טקסטואליות שונות ששולבו זו לתוך זו, וראו על כך דיוננו להלן, לאחר הערה 63.

תנא נתקן זכר בצד שלו במאתיים ארבעים ושמונה תיקונים הכלולים בו. מהם בפנים ומהם בחוץ, מהם רחמים, מהם דין, כל הדינים נאחזו בדין של אחוריו, שהנקבה התפשטה שם, ונאחזו והתפשטו בצד שלה.

ותנא חמש עריות (נ"א תיקונים) התגלו בה, בצד של דינים חמישה (נ"א בצד הדין ודיניה) התפשטו במאתיים ארבעים ושמונה (רמ"ח) דרכים.

וכך תנא קול באישה ערווה, שער באישה ערווה, שוק באישה ערווה, יד באישה ערווה, רגל באשה ערווה, שאף על פי ששניים אלה לא שנו אותם החברים, אלו יותר מערווה הם.

ותנא בצניעות הספר, התפשט הזכר ונתקן בתיקוניו, ונתקן תיקון הכסות הזכה, וזו נעשית אמה זכה. אורך אותה אמה רמ"ח עולמות, וכולם תלויים בפי האמה הנקרא יו"ד, וכיוון שנגלית יו"ד בפי האמה, נגלה החסד העליון [...] וכיוון שהתפשטה אמה זו, התפשט צד הגבורה מאותן גבורות (בשמאל) הנקבה, ונשקע בנקבה באתר אחד, ונרשם בעריה כסות כל גופה של הנקבה, ובאותו אתר נקרא ערוות הכול, אתר להצניע אותה אמה הנקראת חסד, כדי לבסם גבורה זו, הכוללת חמש גבורות, באותו חסד הכולל חמישה חסדים:

חסד ימין, גבורה שמאל, נתבסם זה בזה ונקרא אדם, כלול משני צדדים, ובשל כך בכל הכתרים יש ימין ושמאל, דין ורחמים.]

קצרה היריעה מלנתח לעומק קטע רב־משמעות זה, שקולמוסים רבים עסקו בפירושו. נסתפק בכמה הערות עקרוניות. תמונת הנקבא המחוברת לאחורי חזהו של זעיר אנפין יונקת כולה בבירור ממדרש הדו־פרצופין והנסירה.⁵⁹ אין לנוקבא האצלה נפרדת, היא

59 לסוד דו־פרצופין הוקדש דיון מחקרי ענף, וראו למשל אברמס (לעיל הערה 1), עמ' 21-141; אידל (לעיל הערה 10), עמ' 144-151; M. Idel, 'Androgynie et égalité dans la Kabbale', *Diogenes*, 208 (2004), pp. 30-43; C. Mopsik, *Sex of the Soul; and Eros*, New Haven and London 2005, pp. 5-103; *The Vicissitudes of Sexual Difference in Kabbalah*, ed. D. Abrams, Los Angeles 2005, pp. 5-53. ועוד. סביב המשמעות המגדרית של סוד דו־פרצופין בקבלה מתנהל ויכוח נוקב, שיש לו נגיעות בולטות לשיח המגדרי המודרני, בין וולפסון, הטוען כי הגישה הברורה בטקסטים אלה היא פאלוצנטרית, לבין עמיתיו ליבס, גרין ואברמס, המעלים סדרת טיעונים מול תפיסה זו. לסיכום קצר של הדיון והפניות למראי מקום ראו אברמס (לעיל הערה 1), עמ' 1-4 והערותיו שם. וולפסון ריכז את ההפניות למאמריו בנושא זה, וראו E.R. Wolfson, 'Re/Membering the Covenant: Memory, Forgetfulness, and the Construction of History in the Zohar', E. Carlebach, J.M. Efron and D. Myers (eds.), *Jewish History and Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanover and

נאצלת עם זעיר אנפין, כחלק ממנו, ונבדלת ממנו רק בהמשך. כפי שציינו, זהו תהליך האצלה מסורג ומדורג. נראה כי ראשו של זעיר אנפין נאצל מאריך אנפין תחילה וכי הנוקבא נאצלת עמו ועל ידו⁶⁰ מהשלב של חזה ומטה, כשהיא מחוברת לאחוריו. האצלתה מתוארת כתהליך היפרדות פנימי של היסוד הזכרי מן היסוד הנקבי בתוך קומתו של זעיר אנפין, האדם שכלול מזכר ומנקבה. היפרדות זו מזוהה עם ההבדלה בין כוחות החסד לכוחות הדין שבתוכו. התמונה היא תמונת נקיבה של זעיר לאחוריו והתנקזות של כוחות הדין לאותו חלל אחורי שנוצר.⁶¹ זהו תהליך קתרטי שבו מתנקה הזכר מסיגיו ומשליך את כוחות הדין שלו אל האחר המצוי באחוריו. מנקודת המבט של האישה זוהי תמונה קשה שבה הנקבה מעוצבת כמצב שכולו אחרות ודין, מתוך דיכוטומיה ברורה בין הזכר לבינה: הוא כולו חסד, היא כולה דין. רמ"ח איבריה מתפשטים מחמש גבורות ושיעור קומתה איננו מועמד, שכן כל איבריה ערווה. גם בהמשך התיאור באדרא רבא הדמות הנקבית פסיבית לחלוטין ונפעלת על ידי גורמים חיצוניים – בין שזה בן זוגה, זעיר אנפין, שכולו חסד, הממתק את דינה באמצעות הזיווג,⁶² ובין שזה הנחש, המטיל בה את זוהמתו.⁶³

London 1998, pp. 214-246, esp. n. 74. לדעת וולפסון, האנדרוגינוס בטקסטים הקבליים זכרי במהותו, הנקבה נתפסת כרכיב משלים בגופו של האנדרוגינוס הזכרי, ובזיווג מתחולל תהליך של טרנספורמציה מגדרית שבמהלכה חוזרת הנקבה אל הזכר ומוענקות לה תכונות זכריות של נתינה והשפעה.

60 על תיאור האצלה מורכב זה עמד בהרחבה קורדובירו בפירושו לאדרות, חלק שיעור קומה, ובעין יעקב, המעיין הרביעי של אלימה. קורדובירו מסיק מן התיאור כי שני מאצילים לנוקבא, עתיקא קדישא וראשו של זעיר, ומתוך כך הוא עסוק בשאלה כיצד יכול זעיר אנפין להיות מאציל ונאצל גם יחד. על פירושו לעניין זה ראו אסולין (לעיל הערה 16), עמ' פב-פד, והפניות למראי מקום לפירושי קורדובירו שם, וכן זק (לעיל הערה 16).

פירוש המתוק מדבש על אתר מגיב אף הוא על אותו קושי ובוחר להציב את דיוקן 'אמא' כדיוקן המאציל של זעיר אנפין ונוקביה בהווייתם כדור-פרצופין: 'התחילה ותיקנה אמא את כללות זכר ונקבה, כי זרין שניהם כאחד עלו ונכנסו באמא בסוד העיבור, ושם נתקנו שניהם יחד [...] כשנתקן ונולד זה הדיוקן והפרצוף של זעיר אנפין, ונתקן בתיקוניו ע"י היניקה [...] אז התחילה אמא לתקן את פרצוף הנוקבא דז"א מחזה שלו ולמטה מבין שתי זרועותיו'. פירוש המתוק מדבש מכניס לתמונה את אמא, אף על פי שפרצופה איננו קיים כלל באדרא רבא, כלומר, הוא יוצר סוג של סינתזה בינה ובין האדרא זוטא. פירושו הנזכר של קורדובירו קרוב יותר לפשט האדרא רבא.

61 קורדובירו מתאר זאת כהפקדת הגבורות שבכל אחת מבחינות הזכר אצל הנקבה. על בסיס תיאור זה הוא מפתח את תפיסת ה'משכונות' שלו, לפיה כל אחת מן הספירות המרכיבות את קומתו של זעיר אנפין משכנה את היסוד הנקבי, את בחינת מלכות שבה, בידי ספירת מלכות. קומתה של השכינה בנויה ממשכונות אלה – מה שמאפשר לה, לפי תפיסתו של קורדובירו, לזקוף קומתה בהמשך, להתרום, כשהיא נאחזת בספירות הממשכונות, ולעמוד פנים אל פנים מול זעיר אנפין; וראו מעיין עין יעקב, מהדורת ב' זק (לעיל הערה 5), תמר ב, פרק ה; מ' הלנר-אשד, 'על אהבה ויצירתיות, רסיסים מים המיתוסים של קורדובירו על השכינה', שם, עמ' קסח-קסט; אסולין (לעיל הערה 16), עמ' פ-פב.

62 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמב ע"א.

63 שם, קמג ע"א.

התבוננות קרובה יותר בתיאור זה מראה כי הוא מורכב משתי מסורות טקסטואליות המסומנות שתיהן באמצעות המילה הפותחת 'תנא', המופיעה בקטע זה שבע פעמים. מסורת אחת (המודפסת במובאה לעיל בריווח רגיל) כוללת לדעתנו את קטע התנא הראשון וקטע התנא השלישי, וכן את התיאורים הפותחים וסוגרים את תיאור ההאצלה כולו. מסורת זו היא השלד המרכזי של התיאור. אם נחלץ ממנה את קטעי התנא מן המסורת השנייה (המודפסים בריווח שונה), ששובצו אל תוכה, נקבל את התיאור הבא:

בהאי דיוקנא **אדם** שארי ותקין **כללא** דכר ונוקבא. כד אתתקן האי דיוקנא בתיקוניו שארי מחדוי מבין תרין דרועין באתר דתליין שערי דדיקנא דאתקרון (נ"א דאתקרי) **תפארת**. ואתפשט האי **תפארת** ותקין תרין חדין ואשתליף לאחורוי ועבד גולגלתא דנוקבא. כלא סתימא מכל סטרוי בשערא בפרצופא דרישא. וב**כללא** חדא אתעבידו בהאי **תפארת**. ואקרי **אדם** דכר ונוקבא. הה"ד '**כתפארת אדם** לשבת בית'. תאנא אתפשט האי **תפארת** מטבורא דלבא ונקיב ואתעבר בגיסא אחרא ותקין פרצופא דנוקבא עד טבורא, ומטבורא שארי ובטבורא שלים, תו אתפשט האי **תפארת** ואתקן מעוי דדכורא ועייל (ואתתקן) בהאי אתר כל רחמין וכל סטרא דרחמי. תאנא האי **תפארת** כליל ברחמי וכליל בדינא, ואתפשט רחמי בדכורא ואתעבר ונקיב (ס"א ונהיר) לסטר אחרא ותקין מיעוי דנוקבא ואתתקנו מעהא בסטרא דדינא. חסד ימינא, גבורה שמאלא, אתבסם דא בדא ואקרי **אדם**, כליל מתרין סטריין, ובגין כך בכלהו כתרין אית ימינא ושמאלא, דינא ורחמי.

[= בדיוקן זה של אדם התחיל ותיקן הכלל של זכר ונקבה. כשנתקן דיוקן זה בתיקוניו התחיל מחזהו, מבין שתי זרועות, במקום בו תלויות שערות הזקן הנקרא **תפארת**. התפשט **תפארת** זה והתקין שני חזות ונשלף לאחורוי ועשה גולגולת של הנקבה, כולה סתומה מכל צדדיה, בשערות, ובפרצוף הראש. ובכלל אחד נעשו **בתפארת** זו. ונקרא **אדם**, זכר ונקבה, זהו שכתוב '**כתפארת אדם** לשבת בית'. תנא התפשט **תפארת** זה מטבור הלב ונקב ועבר בצד אחר ותיקן פרצוף הנקבה עד הטבור. מטבור היא מתחילה ובטבור היא נגמרת. עוד התפשט **תפארת** זה ותיקן מעי הזכר והכניס באותו מקום כל הרחמים וכל צד של רחמים. תנא **תפארת** זה כלול ברחמים וכלול בדין, והתפשטו רחמים בזכר ועבר ונקב (והאיר) לצד האחר ותיקן מעי הנקבה, ונתקנו מעיה בצד הדין. חסד ימין, גבורה שמאל, נתבסם זה בזה ונקרא **אדם**, כלול משני צדדים, ובשל כך בכל הכתרים יש ימין ושמאל, דין ורחמים].

זהו תיאור קוהרנטי העומד לעצמו ובמרכזו דיוקן האדם, הכלול מדין ומרחמים, במצבו האנדרוגיני, ותהליך התבחנות הדין והרחמים זה מזה במקביל להתבחנות דיוקנאות הזכר והנקבה זה מזה בתוכו. התיאור פורש תהליך האצלה בן ארבעה שלבים:

קומתה של השכינה

1. האצלת ראשו של הזכר (כולל תיקון זקנו) מרומזת ונלמדת מבין שיטיו של הטקסט.
2. התפשטות והתקנה של שני החזות (נראה כי הכוונה לחזה הנקבי ולזה הזכרי) ומעבר לאחור לצורך התקנת ראש הנקבה ושערותיה.
3. התפשטות הזכר מן הלב עד הטבור ונקיבה לצד האחר, דרך הטבור, לצורך התקנה מקבילה של איברי הנקבה, מחזה עד טבור.
4. התפשטות והתקנה של מעי הזכר שבהם מתפשטים הרחמים, נקיבה לצד האחר והתקנת מעי הנקבה בצד הדין.

הייצוג הזכרי-נקבי בטקסט איננו שוויוני – הזכר קודם לנקבה בכל אחד משלבי ההאצלה והוא הגורם הפעיל בתהליך האצלת הנקבה – ועם זאת, הטקסט מקפיד על הקבלה של השלבים אלו לאלו כך שנוצר סירוג ממש של שני הדיוקנאות זה בזה.⁶⁴ גם החלוקה לדין ולחסד איננה דיכוטומית, והיא מתחוללת רק בשלב התקנת המעיים. מתיאור זה עולה כי הן הדין, המזוהה עם הנקבה, והן החסד, המזוהה עם הזכר, ממוקמים על פי מסורת טקסטואלית זו במעיהם, במה שהוא אולי לשון נקייה לאיברי המין, המזהים אותם מגדרית. יש לשים לב גם לכך שרק בשלב הראשון של התיאור יש שימוש במילה 'אחור' לציון מקומה ומעמדה של הנקבה באדם האנדרוגיני. בפעמים האחרות אנו מוצאים ביטויים המתייחסים לצד האחר – 'גיסא אחרא' 'לסטר אחרא'⁶⁵ –

64 קורדובירו רואה במגמה זו של התיאור המשולב ערך שוויוני התומך במעלתה של הנקבה. וכך הוא כותב בחיבורו 'אלימה רבתי':

שלא היתה התפשטות הבינה אחר השלמת אצילות החכמה אלא קודם שיגמור החכמה שיעור קומה נאצלה הבינה וכך הוא מציאות ממש דו-פרצופין ת"ת ומלכות, שמלכות מתאצלת קודם גמר שיעור קומת הזכר. והטעם לזה כדי שיהיו עליו אל הנקבה להיותה פנים אל פנים עם הזכר. ואלו היה שהזכר יגמור כל התפשטות אבריו ואחר כך יתחיל הנקבה, היתה לעולם שרפרף תחת רגליו. אלא תתחיל הנקבה שיעור קומתה קודם גמר שיעור קומת הזכר ויתפשטו ויתאצלו ב' יחד זה שיעור קומתו וזה שיעור קומתה, ויהיו פנים אל פנים (מעין עין רואי, תמר ו, פרק מב).

וולפסון מצטט טקסט זה במאמרו על הנקבה כאחר וטוען כי יש כאן ניסיון אצילי ליצור שוויון בין הזכר לנקבה – ניסיון החורג מן המגמה השלטת בטקסטים הקבליים ואינו משקף את עמדת האדרות – וכי בניגוד לקורדובירו, רוב המקובלים רואים את תהליך ההאצלה האנדרוגיני בהתאם לפסוק 'אחור וקדם צרתני' (תהלים קלט ה), אחור וקדם גם כייצוג של זמן התהליך: קודם הזכר ואחר כך הנקבה, וראו וולפסון (לעיל הערה 35), עמ' 176-177. דא עקא שאת תמונת ההאצלה המדורגת והשוויונית שציטטנו לעיל שאב קורדובירו מן האדרות עצמן. פירושו לתיאור האצלת הנקבה באדרא רבא מחדד עניין זה. הן בחש"ק, פירושו לאדרות, והן במעיין עין יעקב מסב קורדובירו את תשומת הלב לכך שהתיאור מסורג ומשולב והנקבה נאצלת עם הזכר, ולא אחריו. על עניין זה ראו אסולין (לעיל הערה 16), עמ' פב-פד וההפניות לכתבי קורדובירו שם.

65 אולי מתוך קשב למשמעות הסמנטית של המילה 'צלע', שמשמעותה גם צד, המתארת את בריאת האישה מתוך האיש בפסוקי בראשית. במובן זה, המסורות השונות על אודות היחסים הפנימיים בין היסוד הזכרי ליסוד הנקבי באנדרוגינוס של בראשית מעוגנות כבר במדרש, המתלבט אם האישה הייתה מחוברת לאדם מאחוריו, ברוח הפסוק 'אחור וקדם צרתני', או בצדו – 'בסטרוי כמו שנאמר "ולצלע המשכן" (שמות כו)', וראו בראשית רבה ח א; ויקרא רבה יד א.

ובסיכום הדיון מזוהים החסד והדין עם הימין והשמאל, ולא עם הפנים והאחור, ומודגש כי האדם 'כליל מתרין סטריין' וכי כך צריך להיות 'בכלהו כתרין'. ככלל, הפוטנציאל הדואלי שבהבחנה בין הזכר כמייצג כוחות החסד ובין הנקבה המזוהה עם הדין ממותן מאוד בטקסט זה. בפתיחת הטקסט ובסופו, וכמעט בין כל שלב לשלב בתיאור ההאצלה, נשנית וחוזרת ההדגשה על האחדות הכוללת של הנקבה והזכר בדמותו של האדם. מסגרת כוללת זו של הדיון יוצרת תמונה מאוזנת של ה'מתקלא', האיזון הזכרי-נקבי. השימוש החוזר במונחים 'תפארת' ו'אדם', ובמילים מן השורש כל"ל, הבולט מאוד בטקסט שלפנינו (וראו במובאה, בגופן המודגש), מייחד מסורת זו מן המסורת השנייה המרכיבה את תיאור האצלת הנוקבא באדרא רבא, שאיננה משתמשת במונחים אלה. אולם טרמינולוגיה זו מחברת את הטקסט המובחן כאן לקטע שלפניו באדרא. לקטע זה התייחס כאמור ליבס, שעמד על משמעות השימוש במונח 'אדם' בו.⁶⁶ מתוך כך, ומתוך הדמיון התוכני, ניתן אפוא להניח כי לפנינו המשכו של הטקסט שליבס זיהה כמהדורה מוקדמת של האדרא שנשתמרה בין שיטיה. נראה כי בעריכה הסופית של האדרא רבא צורפה אל הטקסט שלפנינו מסורת אחרת, וזו שינתה את אופיו ומשמעותו במידה מכרעת. המסורת השנייה (המודפסת כאמור במובאה הקודמת בריווח אותיות), כוללת כמה קטעי תנא – השני, הרביעי, החמישי, הששי והשביעי, המזוהה עם ספרא דצניעותא.⁶⁷ היא ניכרת בנטייתה לאומדנים מספריים (שש מאות אלף ריבוא בעלי הרחמים, מאתיים ארבעים ושמנה תיקוני הזכר, חמש עריות, חמש גבורות המתפשטות במאתיים ארבעים ושמנה דרכים, אורך האמה מאתיים וארבעים עולמות וכו'). דומה שמגמת השיבוץ של הקטעים ממסורת זו בתוך הטקסט באדרא רבא כפולה: להרחיב את התיאור הכללי המאפיין את הטקסט המקורי ולהפוך כל תיאור למוחשי ומיתי יותר, ובנוסף, לחדד ולקטב את התיאורים ולהפוך את מהויות הזכר והנקבה המזוהות עם החסד והדין למובהקות יותר. כך צובע תיאור השערות האדומות את התיאור הסתום של 'שערא בפרצופא דרישא' בטקסט המקורי, ומעי הזכר והנקבה מתמלאים מארי דדינא או רחמי. הרחבה זו מעניקה לתיאור נופך דואליסטי חריף ומעצימה את הקוטביות שבו. מעבר להעצמה המספרית, לשימוש הייחודי של מסורת זו במונח 'ערווה', המזוהה כאן עם

66 על השימוש בכינוי 'אדם' בטקסט זה ועל ייחודו בספרות האדרות ובמקבילותיה ראו ליבס (לעיל הערה 10), עמ' 34-46. ייתכן שהשימוש במושג 'תפארת' מצביע על כך שבמרכז מסורת טקסטואלית זו עמדה שפת הספירות הקבלית, בשונה משפת הפרצופים, המחליפה אותה במידה רבה באדרות.

67 הכוונה קרוב לוודאי לנאמר בספרא דצניעותא, פרק שלישי: 'אתפשט דכורא ואתתקן בתקונוי באמה בפומיה דאמה'. עם זאת, לא מצאתי רמזים אחרים בספרא דצניעותא למסורת השנייה. למרות הייחוס לספרא דצניעותא, קטע התנא השביעי שייך לדעתנו למסורת השנייה ששובצה באדרא רבא, שבה אנו דנים כאן. אות לכך הוא האומדן המספרי של האמה המופיע בהמשך קטע תנא זה והדמיון במגמה הכללית. ככל הנראה, כבר במקורו התבסס קטע זה על ספרא דצניעותא, כמו טקסטים רבים אחרים במהדורות השונות של ספרות האדרות.

דיני הנקבה, נוסף ממד ערכי. לפי מסורת זו, מהויות החסד והדין כוללות את דיוקן הזכר כולו ואת דיוקן הנקבה כולו. החסד מתפשט בגוף הזכר והדין ממלא את כל רמ"ח איברי הנקבה. אין הם מצומצמים למעיים או למסמן המגדרי בלבד. אשר על כן, ערוות הנקבה מתפשטת ואינה משמשת לכינוי בית רחמה בלבד. היא מקיפה את כל גופה כמעט – קול, שער, שוק, יד ורגל. תיאור זה מחזק גם את האופי הארוטי של דמות הנקבה, למרות ואולי בגלל הממד הדמוני המתלווה לתיאור. האיזון שהתקיים בטקסט המקורי בין איברי הזכר לאיברי הנקבה בתהליך ההתפשטות מופר לגמרי בחוסר האיזון שבין תיאור איבר המין של הזכר לתיאור האיבר הנקבי. בניגוד ל'אמה', האיבר הזכרי הזוכה להמשגה ולהגבהה, בית רחמה של הנקבה, 'ערווה דכלה', איננו זוכה כלל למעמד עצמאי: הוא מתואר כ'הוא אתר'⁶⁸ ומוגדר בזיקה לתפקידו כ'אתר לאצנעא להווא אמה דאקרי חסד'.⁶⁹

לפנינו אפוא מסורת קיצונית המעמידה דיכוטומיה מגדרית חריפה ומציירת את הנקבה בצבעי דין עזים. כפי שניווכח בהמשך, חלקים ממסורת טקסטואלית זו, או דומה לה, נדחו ככל הנראה מן האדרא רבא, ואת שרידיהם ניתן למצוא בזוהר אחרי מות. אך כאן, בתיאור האצלת הנקבה באדרא רבא, משולבת מסורת זו עמוק בתיאור וחותמה הדומיננטי מוטבע בו בהרחבה.

הגדרת איברי הגוף הנשי העליון כערווה היא הגדרה לא פשוטה ואין היא מובנת מאליה. נראה כי החשש מגילוי ערוות השכינה נעוץ בפרשנות הקבלית לאיסור גילוי הסודות, הנחשפים כאשר השכינה משולחת מקנה אל הגלות, ובמעופה מתגלה ערוותה: 'ובפשעכם שלחה אמכם' (ישעיה נ א). באדרות, באופן ספציפי, קשור איסור זה קרוב לוודאי גם באזהרה בספרא דצניעותא: 'ערות אביך לא תגלה וערות אמך לא תגלה אמך היא לא תגלה ערותה. אמך היא ודאי כי אם לבינה תקרא'.⁷⁰ ועם זאת, אין ספק שייחוס ה'ערווה' לשכינה, מראשית האצלתה (בלי להשאיר תקופת טרום-חטא, שבה לא יתבוששו), והרחבת תחומי החלות של הערווה על פני איברים רבים כל כך בגופה,

68 אם כי יש לשים לב לכך שגם כאן נשמרת במידת-מה ההקבלה בין תיאור האצלת הזכר לתיאור האצלת הנקבה. חמשת חסדי הזכר מתנקזים אל הששי, היסוד, הכולל את כולם, וכך גם חמש הגבורות, חמש הערוות, המתנקזות אל הששית, 'ערווה דכלה'. קורדובירו עומד על כך בפירושו, וראו חש"ק, ח"ג, עמ' סא, וכן אסולין (לעיל הערה 16), עמ' פז-פח והערה 78 שם.

69 לתיאור זה התייחס וולפסון לא אחת כראיה לתפיסת הנקבה כעטרת הברית, וראו E.R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, p. 339; הנ"ל (לעיל הערה 51), עמ' 149 הערה 56. על תפיסות קבליות אחרות של מהות הגוף הנשי בכלל, ואיבר המין הנשי בפרט, ראו אברמס (לעיל הערה 1), עמ' 1-141.

70 ספרא דצניעותא, זוהר, ח"ב, קעז ע"ב, וראו גם 'אבא יתיב ברישא אמה באמצעייתא ומתכסייא מכאן ומכאן ווי למאן דגלי ערייתהון' [= אבא ישב בראש, אמה באמצע, ומתכסה מכאן ומכאן, אוי למי שמגלה ערוותם] (ספרא דצניעותא, זוהר, ח"ב, קעז ע"א). על הערוות ראו מ' אידל, 'פירושים לסוד הערוות בראשית הקבלה', קבלה, יב (תשס"ד), עמ' 89-199.

משקפים תודעת פגימה עמוקה הקשורה במהותה האונטולוגית של הנקבה.⁷¹ מושג הערווה, המזוהה עם הדין, מגדיר את הנקבה מראשית האצלתה. מעקב אחר המשך תולדותיו של זוג זה, זעיר אנפין ונוקביה, באדרא רבא, לוקח אותנו לדרך מלאה תחתים ופגימה. שלום עמד על חריפותו הגנוסטית של תיאור הולדת קין והבל באדרא רבא, שבו, בניגוד לכל המקבילות הזוהריות העוסקות אף הן במיתוס זה, גם הבל נושא את פגימת הנחש, אם כי בעצמה פחותה, ושניהם הושלכו על ידי הקב"ה לתהום רבה וממקומם יוצאות נשמות הרשעים לעולם.⁷² מקבילה לעניין זה מצא שלום רק בכתבי האחים הכוהנים העוסקים בקבלה השמאלית. פגימה זאת קשורה, על פי התיאור באדרא רבא, למהותה הדינית של הנקבה:

ותאנא בצניעותא דספרא בעא עתיקא קדישא למחזי אי אתבסמו דינין, ואתדבכו תרין אלין דא בדא, ונפק מסטרא דנוקבא דינא תקיפא דכתיב (בראשית ד א) 'והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין' וגו' ולא היה יכול עלמא למסבל משום דלא אתבסמת וחויא תקיפא אטיל בה זוהמא דדינא קשיא, ובגין כך לא היה יכול לאתבסמא, וכד נפיק דא קין מסטר דנוקבא נפק תקיף קשיא, תקיף בדינוי, קשיא בדינוי.⁷³

[= ושנינו בצניעות הספר, רצה עתיקא קדישא לראות אם התבסמו הדינים, נתדבכו שני אלה זה בזו, ויצא מצד הנקבה דין תקיף שנאמר דכתיב (בראשית ד א) 'והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין' וגו' ולא היה העולם יכול לסבול, משום שלא התבסמה ונחש תקיף הטיל בה זוהמה של דין קשה, ובשל כך לא הייתה יכולה להתבסם. וכשיצא קין זה מצד הנקבה, יצא תקיף וקשה, תקיף בדינוי, קשה בדינוי.]

71 ניתן לתמוה על כך ברוח הדברים שנכתבו מאוחר יותר בתיקוני זוהר: 'אבל לעילא לית ערוה וקצוץ ופרוד ופרוץ ובגין דא לעילא לית לך לידמה ליוצרך דתימא הכי דלעילא אית יחודא באח ואחות ובבן ובבת ובאם עם בן' [= אבל למעלה אין ערווה וקיצוץ ופרוד ופרץ ובשל כך למעלה אל לך להידמות ליוצרך שתאמר כך שלמעלה אין ייחוד באח ואחות ובבן ובבת ובאם עם בן] (תיקוני זוהר, תיקון כה, צ ע"ב). ואכן, בהמשכו של אותו תיקון בתיקוני זוהר מתואר המצב שלפני חטא אדם הראשון כמצב שלם ונטול פירוד שבו הבן והבת, תפארת ומלכות, המתייחדים זה עם זו, הם אחים תאומים, שווים במהותם. לפני החטא הייתה הנקבה עץ החיים – 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת' (קהלת ט ט) – ואילו לאחר החטא היא עץ הדעת טוב ורע. הפרדה זו בין המצב שלאחר החטא, שבו קיימים מושגי הערווה, לבין המצב שלפניו, איננה קיימת בנקודה זו בתיאור באדרא רבא. בסוף תיקון כה נמנות העריות שבתורה, ובהן גם הכלה משיר השירים: 'ערות כלתך [...] איהי כלה האמורה בשיר השירים'. בין השיטין אנו למדים על פרשנות שיר השירים החבויה כאן במשתמע כשיר המוסב על יחסי תפארת ומלכות שלאחר החטא, שיש בהם פירוד ופגימה, פנים ואחור. על מגמה זו בפירוש הזוהר לשיר השירים ראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 232-277.

72 ג' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני יעקב הכהן, ירושלים תרפ"ז, עמ' עה.

73 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמג ע"א.

רק תהליך בן כמה שלבים מצליח לבסוף להמתיק את דיני הנקבה באדרא רבא ולבסמם בזיווג נכון. ואולם, גם לאחר ההמתקה ממשיכה האדרא רבא ועוסקת בנושאים כגון חטא בני האלוהים ובנות האדם, עניין עזא ועזאל, המבול וכיוצא בהם, שהם תוצאה של פירוד נוקבא מזעיר אנפין ושל שלטון דיניה בעולם.

ההתייחסות בזוהר אחרי מות לדמות הנקבה באדרא רבא

דמות הנוקבא העולה מתוך האדרא רבא אינה קלה כל עיקר, כפי שיכולנו להיווכח, ועם זאת דומה כי התיאור שלפנינו, במהדורה הרשמית של האדרא, הוא תיאור ממותן וממותק. בכמה מן המהדורות הקודמות של האדרא נשאה הדמות אופי דמוני ממש, כפי שניתן ללמוד ממקבילה שהשתייכה ככל הנראה לאדרא והושמטה בעריכה הזוהרית האחרונה. האדרא רבא מצטטת משנה אך אינה מפרשת את משמעותה ואולי אף בוחרת לסתום את עניינה: 'תאנא כד מתערין דינין קשין לאחתא בעלמא הכא כתיב סוד ה' ליראיו' [= כאשר מתעוררים דינים קשים לרדת לעולם כך נאמר סוד ה' ליראיו].⁷⁴ והנה, בזוהר אחרי מות מצינו אמירה הבוחרת בעיקרון וביודעין לפרש עניין זה, העוסק, כך מסתבר, בדינים ובנוקבא, תוך ציון הזיקה המפורשת לאדרא:

תאנא כד מתערין דינין קשין לאחתא בעלמא, 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה' וגו' (ויקרא יח יט), הכא כתיב (תהלים כה יד) 'סוד יי' ליראיו' ובאדרא (ס"א ובהאי דרא⁷⁵) קדישא אתמר הכא אצטריכנא לגלאה דהא לאתר דא אסתלק.

דתנינן בשעתא דחויא תקיפא דלעילא אתער בגין חובי עלמא שארי ואתחבר עם נוקבא ואטיל בה זוהמא. אתפרש דכורא מנה בגין דהא אסתאבת ואתקריאי מסאבא ולא אתחזי לדכורא למקרב בהדה, דווי אי אסתאב הוא בהדה בזמנא דאיהי אסתאבת.

ותאנא מאה ועשרין וחמש זיני מסאבותא נחתו לעלמא דמתאחדן מסטרא דחויא תקיפא, ושבע' ועשרין רברבין מנייהו מתאחדן בנוקבי ואתדבקן בהו. ווי למאן דיקרב בהדה בההוא זמנא, דמאן דיקרב בהדה אחזי פגימותא לעילא. דהא בחובא דא אתער חויא תקיפא לעילא ואשדי זוהמא באתר דלא אצטריך.

74 שם, קמב ע"ב.

75 הקריאה 'בהאי דרא' משתלבת אולי בהקשרו של הקטע, שבו מדובר על דורו של רשב"י לעומת דורות אחרים, אולם בחיפוש שערכנו הצירוף 'דרא קדישא' אינו נמצא בזוהר כלל, לעומת הצירוף 'אדרא קדישא', שהוא צירוף שכיח (עיינו למשל באדרא עצמה, קלד ע"ב, ובזוהר, שמות, ח"ב, סא ע"ב). גם מן ההקשר שבו מוזכרת האדרא שוב, ומטעמים שעוד נזכיר בהמשך, נראה לנו שנכון לקרוא כאן: 'ובאדרא קדישא'. על חילוף דומה בין 'האדרא' ל'האי דרא' ראו ליבס (לעיל הערה 10), עמ' 61.

ואתחבר בנוקבא ואתרבי שעריה לדכורא ונוקבא אסתאבת ושערהא רבא וטופרהא סגיא. וכדין דינין שריין לאתערא בעלמא ויסתאבון כלא הדא הוא דכתיב (במדבר יט כ) 'כי את מקדש יי' טמא', מקדש יי' אסתאב בחובייהו דבני נשא.

תאנא מאי דכתיב (בראשית ג טו) 'ואיבה אשית בינך ובין האשה'? ארבעה ועשרין זיני מסאבותא אטיל חוייא בנוקבא כד אתחבר עמה, כחושבן ואיבה. ועשרין וארבע זינין (ס"א דינין) מתערין לעילא ועשרין וארבע לתתא, ושערא רבא, וטופרין סגיא וכדין דינין מתערין בכלא.

ותאנא כד בעת אתתא לאתדכאה בעיית לספרא ההוא שערא דרבי ביומא דאיהי מסאבא ולספרא טופרהא וכל ההוא זוהמא די בהון.

דתאנא ברזי דמסאבותא, זוהמא דטופרין יתער זוהמא אחרא, ובגיני כך בעיין גניזא, ומאן דאעבר לון לגמרי כאלו אתער חסד בעלמא.

דתניא, לא לבעי ליה לאיניש למיהב דוכרנא לזינין בישין.

דתנינן, אלף וארבע מאה וחמש זינין בישין מתאחדן בההוא זוהמא דאטיל חוייא תקיפא וכלהו מתערין בההוא זוהמא דטופרין. ואפילו מאן דבעי יעביד בהו חרשין לבני נשא משום אינון דתליין בהו. ומאן דאעבר לון כאילו אסגי חסד בעלמא, ודינין בישין לא משתכחין, ויעבר ההוא זוהמא וטופרהא דרשים ביה.

דתניא, מאן דדריך ברגליה או במסאניה עלייהו יכיל לאתזקא. ומה בהאי שיורי דשירי דזוהמא דלעילא כך, אתתא דמקבלא ואתחברת בחויא ואטיל בה זוהמא על אחת כמה וכמה. ווי לעלמא דמקבלא מנה מההוא זוהמא. בגיני כך ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב.⁷⁶

[= **תנא** כשמתעוררים דינים קשים לרדת לעולם, 'ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב לגלות ערנותה' וגו' (ויקרא יח יט), כך כתוב (תהלים כה יד) 'סוד ה' ליראיו' **ובאדרא** (ס"א ובדור זה) הקדושה נאמר כאן צריך אני לגלות [סוד זה] כי למקום זה הוא עולה.

ששנינו בשעה שהנחש התקיף שלמעלה מתעורר בגלל חובות העולם, הוא שורה ומתחבר עם הנקבה ומטיל בה זוהמה. פורש הזכר ממנה כיוון שנטמאה ונקראת טמאה ואין ראוי לזכר לקרב אליה, כי אוי אם יטמא הוא עמה בזמן שהיא טמאה.

ותנא מאה עשרים וחמישה מיני טומאה ירדו לעולם שנאחזים בצד הנחש התקיף, ועשרים ושבעה גדולים מהם נאחזים בנקבות ונדבקים בהן. אוי למי שיקרב אליה באותו זמן, שמי שיקרב אליה מראה פגם למעלה. כי בחטא זה

76 זוהר אחרי מות, ח"ג, עט ע"א.

מתעורר הנחש התקיף שלמעלה ומטיל זוהמה במקום שאינו צריך ומתחבר בנקבה ושעותיו של הזכר גדלות, והנקבה נטמאת ושעותיה מתארכות, וציפורניה גדלות. ואז דינים שורים להתעורר בעולם, והכול נטמאים, זהו שנאמר (במדבר יט כ) 'כי את מקדש ה' טמא', מקדש ה' נטמא בעוונות בני האדם.

ותנא, מהו שנאמר (בראשית ג טו) 'ואיבה אשית בינך ובין האשה'? עשרים וארבעה מיני טומאה הטיל הנחש בחוה כאשר התחבר עמה, כחשבון ואיבה. ועשרים וארבעה מינים (ס"א דינין) מתעוררים למעלה ועשרים וארבעה למטה, והשער מתארך, והציפורניים גדלות ואז דינים מתעוררים בכול.

ותנא, כאשר רוצה האישה להיטהר צריכה לספר אותו שער שגדל ביום שנטמאה ולגזוז ציפורניה וכל אותה זוהמה אשר בהן.

ותנא בסודות הטומאה, זוהמת הציפורניים יעוררו זוהמה אחרת, ולכן צריכות גניזה, ומי שמעבירן לגמרי כאילו מעורר חסד בעולם.

שתנא, אין לאדם לתת זיכרון למינים רעים.

ששנינו, אלף ארבע מאות וחמישה מינים רעים נאחזים באותה זוהמה שהטיל הנחש התקיף וכולם מתעוררים באותה זוהמה של ציפורניים. ואפילו מי שרוצה יכול לעשות בהם כשפים לבני אדם משום אלו [המזיקים] התלויים בהם. ומי שמעביר אותן כאילו מרבה חסד בעולם, ודינים רעים לא נמצאים, ותבטל הזוהמה ההיא, וציפורניה הרשומות בה.

שתנא, מי שדורך ברגלו או בנעלו עליהם, יכול להינזק. ומה בזה שיירי שיירים של הזוהמה שלמעלה כך, האישה שקיבלה והתחברה עם הנחש והטיל בה זוהמה, על אחת כמה וכמה. אוי לעולם שמקבל ממנה מאותה זוהמה. בגלל כך ואל אישה בנידת טומאתה לא תקרב.

סביר להניח כי הטקסט שלפנינו, הלקוח מזהר אחרי מות, מתייחס לקטע שהושמט ככל הנראה מן האדרא רבא וייתכן מאוד שהוא אף מצטט אותו ממש. הפתיחה לקטע עשויה להשתמע לכמה פנים. ניתן לומר כי הטקסט פותח בדבריו של רשב"י הטוען שאמנם במשנה נאמר 'סוד ה' ליראיו' אבל כאן, באדרא רבא, יש לגלות את הסוד, כיוון שלכאן הוא עולה, וכי התיאור הדרמטי של האישה בנידתה הוא המשך הציטוט של הטקסט שהושמט מן האדרא רבא. לשון הטקסט מעוררת אמון כבר בשלב זה, שכן היא משתמשת במיומנות רבה בהנגדה האופיינית לאדרא רבא בין מצבים קודמים, שבהם סוד ה' היה ליראיו ומצב היראה היה המצב הקיומי של נושאי הסוד, ובין המצב הנוכחי נטול הפחד, שמתוכו על הסוד להתגלות.⁷⁷ אולם ניתן גם לומר שהציטוט

77 ראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 151-165.

מהאדרא רבא מתייחס רק למשנה, שאכן מצויה בה מילה במילה, וכי על פי זוהר אחרי מות נאמר סוד זה כבר באדרא רבא, אך רק עתה, בפרשת אחרי מות, יש לגלותו, כי לכאן תכניו מתאימים יותר. כלומר, יש כאן עדות ישירה לכך שסודות מסוימים, אף על פי שנאמרו באדרא, לא נכתבו בה והתגלו בהזדמנויות אחרות.

לעניות דעתנו אין הבדל עקרוני בין שתי אפשרויות הקריאה, שכן משתיהן עולה כי הסוד הנפרש עתה בזוהר אחרי מות הוא הסוד שהאדרא רבא בחרה לסתום את עניינו. זהו סוד דיני הנקבה הקשים, המוצפן בפסוק 'ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב לגלות ערנותה'. ניתן לשער כי מאחורי בחירת האדרא רבא לא לגלות את הסוד עומדת תפיסה פרשנית של פסוק זה, לפיה גילוי הערווה הוא גילוי סוד נידתה של השכינה, שעליו אוסר הפסוק מפורשות, ולפיכך, על סוד זה להיות צפון ליראיו. בזוהר אחרי מות, הפורש את סודות העריות כולן, בוחר רשב"י לפרש את הסוד אך תוך המתקתו ותיקונו, כפי שנראה בהמשך.

לאפשרות קריאה נוספת האירה את עיני נטע סובול. ייתכן שטקסט זה שייך לאדרא אחרת, שקדמה לאדרא רבא, ואין הוא אלא שריד מאותה 'אדרא דבי משכנא' עלומה. אדרא זו מוזכרת בפתח האדרא רבא והיא מאופיינת ביראת האל של השותפים לה תוך אזכור הפסוק 'סוד ה' ליראיו'.⁷⁸ ואולי מאותה פסוק זה, הפותח גם את הציטוט שלפנינו, על זיקתו לאדרת היראה, אדרא דבי משכנא. לפי קריאה זו, האדרא רבא מאזכרת סוד זה אך אינה מפתחת אותו כיוון שפורש כבר באדרא דבי משכנא.

בין שהסוד שלפנינו הוא שריד של מהדורה מוקדמת של האדרא רבא ובין שמקורו באדרא דבי משכנא, בזוהר אחרי מות הוא משובץ בחתימת פרשה ארוכה העוסקת בסודות איסורי העריות השונים. השיח, בהקשרו המידי, מתנהל בשני מישורים. מעבר למישור הגלוי, העוסק באיסור לקרב לאישה בנידת טמאתה, יש כאן שאלה סמויה על העיסוק המיסטי במהותה של ספירת מלכות, עד כמה הוא מסוכן ואם יש בו משום גילוי ערווה. הפתיחה לדרשה שלפנינו בזוהר אחרי מות עוסקת כולה בשאלת המידה הראויה של גילוי הסוד:

תאנא כתיב (ויקרא יח יט) 'ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב לגלות ערנותה',

תני רבי יהודה:

דרא דר' שמעון בר יוחי 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

78 על האדרא דבי משכנא ראו ליבס (שם), עמ' 153-157, ובייחוד הערה 238 שם. לפי פירושו של ליבס על אדרא זו אומר רשב"י בפתיחה לאדרא רבא 'התם יאות הוה למהוי דחיל' [= שם ראוי היה להיות ירא] (אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קכח ע"א); בשונה מאדרת האהבה, אדרא רבא 'אנן בחביבותא תליא מילתא' [= אנו באהבה תלוי הדבר] (שם, שם).

לגלאה ואינון דידעי מסתפו. דרבי שמעון כד הוה אמר רזא דהאי קרא חברייא כלהו עינוי נבעין דמעין וכלהו מלין דאמר הוו בעינייהו גליין כמה דכתיב (במדבר יב יח) 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות'.

דיומא חד שאיל ר' ייסא, אמר: ביעא דקושטא (ס"א דקוסטא) דנפקא מעופא דשריא (ס"א ושדי) בנורא ואתבקע לארבע סטרין, תרין סלקין מנייהו וחד מאיך וחד רביע ברביעא (ס"א נביע נביעא) דימא רבא.

אמר ר' אבא עבדת קמיה דר' שמעון קדש חול דהא כתיב 'פה אל פה אדבר בו',

אמר לו ר' שמעון עד לא יתבקע ביעא תסתלק מעלמא.

וכך הוה באדרא דר' שמעון.

תאנא ביומוי דר' שמעון הוה אמר בר נש לחבריה 'פתח פיך ויאירו דבריך'. בתר דשכיב ר' שמעון הוו אמרי 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך' (קהלת ה ה).

תניא אמר ר' שמעון אי בני עלמא מסתכלן במה דכתיב באורייתא לא ייתון לארגזא קמי מאריהון.⁷⁹

[= תנא נאמר (ויקרא יח יט) 'ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב לגלות ערותה', שנה רבי יהודה:

דור שר' שמעון בר יוחי שורה בתוכו, כולם צדיקים, חסידים, כולם יראי חטא הם, שכינה שורה בתוכם, מה שאין כן בדורות אחרים, משום כך דברים אלו מתפרשים ואינם נסתרים. בדורות אחרים לא כך ודברי סודות עליונים לא יכולים לגלות, ואותם שיודעים יראים. שרבי שמעון, כאשר היה אומר סודו של פסוק זה, החברים כולם עיניהם נובעות דמעות, וכל הדברים שאמר היו בעיניהם גלויים, כמו שכתוב (במדבר יב ח) 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות'.

שיום אחד שאל ר' ייסא, אמר: ביצה של אמת (ס"א של מידה) היוצאת מעוף השורה (ס"א ונזרק) באש, ונתבקעה לארבעה צדדים, שניים עולים מהם, ואחד הושפל, ואחד רובץ ברביצה (ס"א נובע נביעה) של ים הגדול.

אמר ר' אבא: עשית לפני ר' שמעון הקודש לחול, שהרי כתוב 'פה אל פה אדבר בו'.

אמר לו ר' שמעון: עד שלא תתבקע הביצה, תסתלק מן העולם.

וכך היה באדרא של ר' שמעון.

תנא בימיו של ר' שמעון היה אדם אומר לחברו: 'פתח פיך ויאירו דבריך'. לאחר שמת רבי שמעון היו אומרים: 'ואל תתן את פיך לחטיא את בשרך'.

(קהלת ה ה). תנא, אמר ר' שמעון, אם בני העולם היו מסתכלים במה שכתוב בתורה, לא היו באים להרגיז לפני ריבונם.]

ההכרעה הברורה בטקסט שלפנינו היא לטובת גילוי הסודות בימיו של רשב"י; במובן זה הטקסט שלפנינו הוא נדבך מכוון בהבנת התודעה העצמית של ספר הזוהר כולו, וכך הוא גם התקבל בספרות המחקר.⁸⁰ אלא שנראה כי מעבר לאמירה הכוללת יש כאן התייחסות ספציפית ל'רזא דא', סוד מסוים הקשור בפסוק 'ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב לגלות ערנותה': 'דרבי שמעון כד הוה אמר רזא דהאי קרא חברייה כלהו עינוי נבעין דמעין וכלהו מלין דאמר הוּו בעינייהו גליין'. דמעוניהם של החברים אינן רק דמעוּת התרגשות הנובעות מתהליך גילוי הסוד והתנהרותו; עיניהם נובעות מים גם בשל התכנים הקשים של סוד מסוים זה. סוד נידתה של השכינה, כפי שהוא נפרש בזוהר אחרי מות, הוא סוד פגימתה בעקבות זוהמת הנחש המוטלת בה. לפגימה זו אחראים הרשעים שבדור. תכניו של הסוד מדברים אפוא על פגם באלוהות ואין הדבר קל כל עיקר. קורדובירו בפירושו על אתר כותב: 'אין הדברים האלו כפשוטן, שחס ושלום שיהיה ממש הנחש שולט על המלכות'.⁸¹ את דמעוּת החברים קורדובירו אכן מפרש שם כתגובה על סוד זה: 'הוּו נבעין דמעין מפני פגם העליון שגרמו הרשעים'.⁸²

ביטוי לקושי מול גילוי סוד זה ניתן למצוא בבחירתו של רב יסא לדבר עליו באופן מוצפן דרך חידת הביצה היוצאת מעוף השוֹרָה באש. אולי יש לראות בתיאור השיחה בין רב יסא לחברים הד לוויתור אם להשמיט מן האדרא רבא או לכלול בה סוד זה על אודות מהותה הדמונית כל כך של האישה בנידתה. תגובתו של רשב"י, הגוזרת על רב יסא מיתה בשל כך, מחזקת דווקא את ההשערה לפיה ייתכן שהדיון שלפנינו השתייך במקורו לאדרא דבי משכנא. האדרא רבא רומזת על כך שלא כולם יצאו בשלום

80 על התודעה העצמית של הזוהר ועל תפיסת רשב"י ובני דורו את עצמם כפי שעולה מטקסט זה ראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 143-144; הנ"ל, 'זוהר וארוס', אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 108; מ' הלנר-אשד, ונהר יצא מעדן: על שפת המיסטיקה בזוהר, תל-אביב תשס"ה, עמ' 54-66, 124-129, 208-214. עוד על טקסט זה ראו הוס, כזוהר הרקיע, פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ה, עמ' 42; ר' מרוז, "ואני לא הייתי שם?!" – קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע', תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 191. ייתכן שבטקסט זה יש גם ביקורת כללית המכוונת נגד השימוש בחידות להצפנת סודות הקבלה, דוגמת סגנונו של סבא דמשפטים. על השימוש בחידות בחיבור זה ובספרות הקבלית ראו במאמרו של ליבס הנזכר לעיל, 'זוהר וארוס', עמ' 90-91; ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות – מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס תשס"ה, עמ' 93-97.

81 ר' משה קורדובירו, זהר עם פירוש אור יקר, כרך יג, עמ' צד.

82 תגובה מעורבת מעין זו – שמחה מעצם גילוי הסוד ועצב לנוכח תכניו הקשים, המוצאים ביטוי בבכי ובדמעה – ניתן למצוא במקום אחר באותה פרשה מזוהר אחרי מות: 'בכה ר' שמעון ובכה ר' אלעזר. אמר רבי אלעזר בכייה תקיעא בלבאי מסטרא חדא ותדוותא בלבאי מסטרא אחרא. דהא שמענא מלין דלא שמענא עד השתא, זכאה חלקי' [= בכי תקוע בלבי מצד אחד ושמחה בלבי מצד אחר. שהרי שמענו מילים שלא שמענו עד עתה] (זוהר אחרי מות, ח"ג, עה ע"א).

מאדרא דבי משכנא, 'מנהון עאלו מנהון נפקו',⁸³ ובהמשך באדרא רבא מוסבר מותם של שלושת החברים כך: 'משום דעאלן ולא נפקו זמנא אחרא מן קדמת דנן' [= משום שנכנסו ולא יצאו בזמן אחר לפני כן].⁸⁴ אם כן, מותו של רב ייסא נגזר עליו באדרא דבי משכנא והתממש רק באדרא רבא.⁸⁵ ייתכן אפוא שאכן לפנינו שריד מאדרא דבי משכנא, וריאציה של תיאור הנסיבות באדרא זו שבהן נגזרת על רב ייסא מיתה בשל חוסר יכולתו לעמוד גלוי פנים, ללא מעטה ההצפנה, לנוכח גילוי סודות דיני השכינה ופגימתה.

בהמשך לקו פרשני זה ניתן להעלות את ההשערה כי אדרא דבי משכנא קשורה בפרשת אחרי מות דווקא בשל הדמיון הטרגי ביניהן. בחנוכת המשכן מתו שני בני אהרן, ואילו בגילוי סודות השכינה, המזוהה בזוהר לא אחת עם המשכן, נגזרה מיתה על שלושה מתלמידי רשב"י, ובהם רב ייסא.⁸⁶ ייתכן שקשר זה בין המשכן לשכינה הוא העומד מאחורי השם 'אדרא דבי משכנא', ואולי ניתן אף להסיק כי אדרא זו הוקדשה לתיקון פיצול הנוקבא, בשונה משתי האדרות האחרות, שבהן נתקנו פיצולי אריך אנפין וזעיר אנפין.

אין צורך להכביר מילים על אודות אופיו הדמוני של תיאור האישה בסוד זה. שערה פרוע, ציפורניה ארוכות ועשרים ושבעה מיני טומאה הטיל בה הנחש המזהם. התיאורים הדמוניים מקבילים במידה רבה לתיאורי לילית כמה דפים קודם לכן בזוהר אחרי מות,⁸⁷ ומצב הנידות מתואר כמצב טומאה חריף הנתון לשליטת הסטרא אחרא. מתיאור זה ברור כי אין לקרב אל האישה בנידת טומאתה לגלות ערוותה, שכן מהותה הדינית מסוכנת אז במיוחד.

אוזן רגישה יכולה לזהות את הקול העולה מקטעי תנא אלה. דומה שמבית מדרש אחד יצאו קטעים אלה וקטעי התנא החריפים יותר בתיאור האצלת הנוקבא באדרא

83 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קכו ע"ב.

84 שם, קמד ע"ב.

85 בזוהר בשלח, ח"ב, סא ע"ב, מוסברת הארכה שניתנת לרב ייסא מתוך שקיים מצוות הצלת נפשו של עני אחד. נפשו של העני שבה אליו והוא מעיד כי לפני כיסא הכבוד שמע כי הכריזו על רב ייסא שעתיד הוא להעלות רוחו ולהתקשר באדרא קדושה אחת והתקינו שלושה כיסאות לו ולחבריו. על מות תלמידי רשב"י באדרא רבא ראו גם דיונונו בחתימת מאמר זה.

86 דברים אלו הם כמובן בגדר השערה בלבד והם מצריכים מחקר מקיף בשאלת הזיקה האפשרית בין תעלומת האדרא דבי משכנא ובין פרשת אחרי מות בזוהר. על פרשה זו בקשר לאדרא ראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 163-164; ר' מרוז, 'רקמתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים בזוהר', קרייסל (לעיל הערה 5), עמ' 179-180, 185-186; אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 71-74.

87 ראו זוהר, ח"ג, עז ע"א, שם מתוארת לילית באופן דומה כמי שכרוכים בה 'אלף וארבע מאה וחמש זיני מסאבותא', ומולה הצדיקים המתקדשים בקדושת המלך 'מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו' (שם, עט ע"ב). כל זה 'גלי שלמה מלכא בספרא דאשמדאי מלכא'. על לילית ראו ג' שלום, שדים, רוחות ונשמות – מחקרים בדמונולוגיה, בעריכת א' ליבס, 'ירושלים תשס"ד, עמ' 60-64, והפניות למחקרים נוספים שם.

רבא, שדנו בהם לעיל.⁸⁸ מעבר לתוכנם הקרוב, סימן היכר מזהה מבחינה סגנונית בולט בשניהם – החיבה היתרה לאומדנים מספריים הקשורים בגימטריאות שונות. תורה זו מכונה באחת הפעמים בטקסט בכינוי 'דתאנא ברזי דמסאבותא'. קטע התנא שאחריו מוזכר בפרפראזה גם במקום אחר בזוהר אחרי מות, כדברים שגלי שלמה מלכא בספרא דאשמדאי מלכא ואשכחנא ביה אלף וארבע מאה וחמש זיני מסאבותא דמסתאבי בהו בני נשא' = גילה שלמה המלך בספרו של אשמדאי המלך ומצאנו בו אלף וארבע מאות וחמש סוגי טומאה שנשמאים בהם בני אדם].⁸⁹ נראה כי העקבות מוליכים אל משנת האחים הכהנים, ששלום כינה אותם 'המקובלים הגנוסטיקאים', הלא הם היודעים ברזי הצד האחר ושואבים ידע גם מספרי מאגיה ושמושא למיניהם.⁹⁰ גם השימוש בפסוק 'סוד ה' ליראיו' כשם קוד לרזים אלה מתאים לתודעה העצמית של בני החוג, שראו עצמם כמיעוט אקסקלוסיבי וראוי המופקד על סודות נדירים אלה. כפי שהראה שלום,⁹¹ חותמו של חוג זה ניכר באדרא רבא בעניין סוד 'קין הבל שת', ותיאורי הזוהמה שהטיל הנחש בחוה שכיחים אף הם מאוד בכתבי החוג. לכך מצטרפת העובדה שתלמידם, ר' משה מבורגוש, ידוע בחיבתו למספרים ולגימטריאות.

אם שייך טקסט זה לאדרא דבי משכנא הרי שיש בו כדי להעיד על אופיה המשוער של אדרא זו. כפי שצינינו לעיל, ייתכן שאדרא דבי משכנא התמקדה בסודות השכינה, היא המשכן, ואולי ניתן בה ביטוי לתפיסות דואליות חריפות שהושפעו מחוג האחים הכהנים. אם הושמט טקסט זה מן האדרא רבא סביר כי סיבה אפשרית לכך היא חריפותו של תיאור האישה בניתה וההסתייגות ממנו.

כאמור, בזוהר אחרי מות בוחר רשב"י להביא את הטקסט ולהתמודד עמו. יתרה מזאת, רשב"י בוחר כאן לעשות מעשה אמיץ נוסף, שלא נעשה על ידו באדרא רבא. הוא מתייחס למצבה מלא הדין והירוד של השכינה בניתה ואומר:

אמר ר' שמעון אמר קודשא בריך הוא הביאו עלי כפרה בר"ח, עלי ודאי בגין דיתעבר ההוא חויא ויתבסם מאן דבעיא. עלי כמה דכתיב (ישעיה ו ב) 'שרפים עומדים ממעל לו'. ועל דא כתיב בקרח (במדבר טז יא) 'הנועדים על יי' דבגיניהון אתער מאן דאתער דאתי מסטרייהו. אוף הכא – הביאו עלי כפרה,

88 ייתכן שהרחבת רשימת הערוות באדרא רבא והוספת היד והרגל על הרשימה התלמודית של איברי הערווה הנשיים נובעות מטומאת ציפורני הרגליים והידיים שקטע זה בזוהר אחרי מות, שיצא כאמור ככל הנראה מאותו בית יוצר, עוסק בה בהרחבה.

89 זוהר אחרי מות, ח"ג, עז ע"א.

90 על חותמו של חוג זה, הניכר גם בחלקה הראשון של פרשת אחרי מות, ראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 71-74.

91 ראו ג' שלום, לחקר קבלת ר' יצחק הכהן (שלושה פרקים לתולדות הקבלה), ירושלים תרצ"ד, עמ' 131.

עלי ממש בגין דיתבסם ויתעבר ולא אשתכח חויה באתר דשארין, וכ"כ למה?
על שמעטתי את הירח ושלטא בה מאן דלא אצטריך, ובגיני כך כתיב 'ואל
אשה בנדת טומאתה לא תקרב', זכאה דרא דר' שמעון בן יוחאי שארי בגויה
זכאה עדביה בין עלאין ותאין, עליה כתיב (קהלת י יז) 'אשריך ארץ שמלכך
בן חורין'. מהו בן חורין? דזקיף רישא לגלאה ולפרשא מלין ולא דחיל, כהאי
דאיהו בן חורין ויימא מאי דבעיא ולא דחיל. מהו מלכך? דא הוא ר' שמעון בר
יוחאי מאריה דאורייתא מאריה דחכמתא, דכד הוה רבי אבא וחברייא חמאן
לרבי שמעון הוו רהטי אבתריה ואמרי (הושע יא י) 'אחרי יי' ילכו כאריה'⁹²
ישאג'.⁹³

[= אמר ר' שמעון אמר הקדוש ברוך הוא הביאו עלי כפרה בר"ח, עלי ודאי,
כדי שיועבר אותו נחש ויתבסם מי שצריך. עלי כמו שכתוב (ישעיה ו ב)
'שרפים עמדים ממעל לו'. ועל זה נאמר בקרח (במדבר טז יא) 'הנועדים על
ה', שבגללם התעורר מי שהתעורר, הבא מצדם. גם כאן – הביאו עלי כפרה,
עלי ממש, כדי שתתבסם ויעבר ולא ימצא נחש במקום ששורה. וכל כך
למה? שמיעטתי את הירח ושלטא בה מי שלא צריך, ומשום זה נאמר 'ואל
אשה בנדת טומאתה לא תקרב'. אשרי הדור שר' שמעון בן יוחאי שורה
בתוכו, אשרי חלקו בין עליונים ותחתונים, עליו כתוב (קהלת י יז) 'אשריך
ארץ שמלכך בן חורין'. מהו בן חורין? שזוקף ראש לגלות ולפרש דברים
ואיננו ירא, כמי שהוא בן חורין ואומר מה שרוצה ואינו ירא. מהו מלכך? זה ר'
שמעון בר יוחאי בעל התורה, אדון החכמה. שכשהיו ר' אבא והחברים רואים
את ר' שמעון היו רצים אחריהם ואומרים (הושע יא י) 'אחרי ה' ילכו כאריה
ישאג'.

דברים אלו של רשב"י הם החיווי הראשון לאחר אוסף קטעי התנא שהרכיבו, כזכור,
את הטקסט שהושמט מן האדרא רבא או שרד מן האדרא דבי משכנא. נראה כי אין הם
חלק מן המובאה המדוברת אלא התייחסות חדשה של רשב"י לדברים בתוך ההקשר
של הדרשה באחרי מות. רשב"י מחולל כאן, בעקבות המדרש הקדום,⁹⁴ מעשה מתקן
וגואל מבחינת מעמדה של הנוקבא: הוא מסיר ממנה את האשמה במצבה וכולל גם את
הקב"ה (תפארת) במצב הפגימה. גם עליו יש להביא קרבן, וגם אותו יש לטהר מזוהמת
הנחש. התיקון מתרחש, אליבא דרשב"י שם בהמשך, באמצעות פנייה לעתיקא ממש,

92 על דימוי האריה לרשב"י ומקומו בתהליך התקבלות הזוהר ראו הוס (לעיל הערה 80), פרק
רביעי.

93 זוהר אחרי מות, ח"ג, עט ע"ב.

94 ראו בבלי, חולין, ס ע"ב. לדיון מורחב בדף עט בזוהר אחרי מות ובמשמעות מרחיקת הלכת
של תפיסת הפגם באלוהות כאן ראו במאמרי העוסק במיעוט הלבנה ופגימת השכינה (בדפוס).

'דבעי לכוונא לבא לעילא לעילא [= שצריך לכוון לבו למעלה למעלה]'. הארת הפנים של עתיקא לזעיר תאפשר לו להאיר למלכות: 'אוף הכי בחדותי סיהרא דהא נהיר לה שמשא בחדותא דנהירו דעתיקא לעילא' [= אף כך הוא בחידוש הלבנה. שהשמש מאיר לה בשמחת האור של עתיקא למעלה].

תהליך זה, שבו תיקון קומת הנקבה תלוי בתיקון זעיר אנפין, שפרצופו הוא תלוי בעתיקא, מייצג מבנה היררכי הטיפוסי מאוד לאדרא רבא ומאפיין את מערכת היחסים המשולשת בין עתיקא, זעיר אנפין ונוקביה. אולם דברים נוקבים כאלה באשר לתיקון הנקבה לא שמענו מפי רשב"י באדרא רבא עצמה. דבריו מעמידים אותו כאן, בווהר אחרי מות, בתפקיד דומה לתפקידו הקלאסי של המלך שלמה כמתקן פגימת הלבנה.⁹⁵ כדי לומר דברים רדיקליים אלה אכן נדרש רשב"י לחירות גדולה ולאומץ רב, כפי שמעיד סיומו של הקטע. אכן, 'אשריך ארץ', היא השכינה, 'שמלכך בן חורין'.

מקום הנוקבא ומעמדה באדרא זוטא

זכור, האדרא זוטא העמידה מעל הזוג תפארת ומלכות זיווג עליון של אבא ואמא – חכמה ובינה. כפועל יוצא מכך יש לנו שתי דמויות נקביות באדרא זוטא, כפי שאומר רשב"י מפורשות – 'תרי תקונין דנוקבי פריש שלמה':

בספרא דרב המנונא סבא⁹⁶ אמר, דשלמה מלכא תקונא קדמאה דגלי ואמר (שיר השירים א טו) 'הנך יפה רעיתי' מהאי הוא, ותקונא תניינא אקרי כלה דאיהי נוקבא דלתתא. ואינון דאמרי דתרווייהו להאי נוקבא דלתתא אינון, לאו הכי. דה"א קדמאה לא אקרי כלה, וה"א בתראה אקרי כלה לזמנין ידיעין. דהא זמנין סגיאין אינון דדכורא לא אתחבר עמה ואסתלק מינה. בההוא זמנא כתיב (ויקרא יח יט) 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב'. בשעתא דאתדכאת נוקבא ודכורא בעי לאתחברא עמה, כדין אקרי כל"ה, ככל"ה ממש אתייהא. (אבל) האי אימא לא אפסיק רעותא דתרווייהו לעלמין בחד נפקין בחד שריין, לא אפסיק דא מן

95 ראו למשל דרשת זוהר, ויחי, דף רכג, שלה זיקות רבות לדרשה הנ"ל בווהר אחרי מות, דף עט. שלמה, שתיקן את פגימת הלבנה והעמידה בשלמותה, עושה זאת דווקא באמצעות העזות להציץ אל הצד האפל של הלבנה, אל עולמו של אשמדאי ואל חכמות חיצוניות, חכמת מצרים וחכמת בני קדם. והנה, חכמות אלו מזוהות שם עם המלכים שמלכו בארץ אדום. דומה שרשב"י, המתואר גם שם כ'אריה שואג', מסומן כממשיכו של שלמה בדרך זו וייתכן מאוד שכאן משתקפת תודעת כל המעזים לעסוק במיתוס זה, הכרוך בקבלה השמאלית ובעולם הדינים והמזיקים. עבודה זו ממשיכה, על פי תודעתם העצמית, את תיקון פגימת הלבנה, את תפקידו של שלמה. על דרך זו פירש ככל הנראה חוג זה את שיר השירים, שירו של שלמה, כשיר המתקן את פגימת הלבנה, היא השכינה, וראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 45-49, 72-73, 255-258, 349-350.

96 על מקומה של תפיסה זו של רב המנונא סבא במסגרת הכוללת של תפקידו בספרות האדרות, ובהקשר הרחב יותר של תפיסות המיוחסות לו בווהר, ראו דיוגנו בחלקו השני של המאמר.

דא ולא אסתלק דא מן דא. ובגין כך כתיב 'ונהר יצא מעדן', יוצא תדיר ולא אפסיק, הדא הוא דכתיב 'וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו'. ובגין כך כתיב רעיתי ברעותא דאחווה שריין, באחדותא שלימותא. אבל הכא אקרי כלה, דכד אתא דכורא לאתחברא עמה היא כלה ככלה איהי אתיאיא ממש. ובגין כך תרי תקונין דנוקבי פריש שלמה. תקונא דקדמיתא סתימא בגין דאיהי סתימא ותקונא תניינא פריש יתיר ולא סתים כולי האי. ולבתר תליא כל שבחא בהיאי דלעילא דכתיב (שיר השירים ו ט) 'אחת היא לאמה ברה היא ליולדתה'. ובגין דאיהי אימא מתעטרא בעטרא דכלה [שלום מגיה: דכל] ורעותא דיו"ד לא אפסיק מנה לעלמין, אתיהיב ברשותה כל חירו דעבדין, כל חירו דכלא כל חירו דחייביא לדכאה לכלא, דכתיב (ויקרא טז ל) 'כי ביום הזה יכפר עליכם' וכתביב (שם, כה י) 'וקדשתם את שנת החמשים שנה יובל היא'.⁹⁷

[= בספרא דרב המנונא סבא אמר ששלמה המלך תיקון ראשון שגילה ואמר (שיר השירים א טו) 'הנך יפה רעיתי' מזה הוא. ותיקון שני נקרא כלה שהיא הנקבה שלמטה. ואותם שאומרים ששניהם [שני התיקונים] לאותה נקבה שלמטה הם, לא כך. שה"א ראשונה [שבשם הוי-ה] לא נקראת כלה [אלא רעיה], וה"א שנייה נקראת כלה לזמנים ידועים. שהרי זמנים רבים הם שהזכר לא מתחבר עמה ומסתלק ממנה. באותו זמן נאמר (ויקרא יח יט) 'ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב'. בשעה שנטהרת הנקבה והזכר מבקש להתחבר עמה אז נקראת כלה, ככלה ממש באה. (אבל) אמא זו לא נפסק רצון שניהם לעולמים כאחד יוצאים כאחד שורים, לא פוסקים זה מזה ולא מסתלקים זה מזה, ומשום כך כתוב 'ונהר יצא מעדן', יוצא תמיד ולא פוסק, זה הוא שכתוב 'וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו'. ובשל כך כתוב רעיתי, ברצון [רעותא] של אחווה שורים, באחדות שלמה. אבל כאן נקראת כלה, שכאשר בא הזכר להתחבר עמה היא כלה, ככלה ממש היא באה. ובשל כך שני תיקונים של נקבות פירש שלמה, תיקון של הראשונה סתום משום שהיא סתומה ותיקון שני פירש יותר ולא סתם כל כך. ואחר כך תלה כל השבח באותה שלמעלה, שכתוב (שיר השירים ו ט) 'אחת היא לאמה ברה היא ליולדתה'. ומשום שהיא אמא מתעטרת בעטרה של כלה [שלום מגיה: של כל] ורצונו של יו"ד לא פוסק ממנה לעולמים. נתנה ברשותה כל חירות של עבדים, כל חירות של הכול, כל חירות של חייבים לטהר הכול, שנאמר (ויקרא טז ל) 'כי ביום הזה יכפר עליכם' וכתוב (שם, כה י) 'וקדשתם את שנת החמשים שנה יובל היא'.]

את תפיסתו בדבר שני זוגות בעולם הספירות, וכפועל יוצא מכך, בדבר שתי דמויות

נקביות בעולם הפרצופים האלוהי – דמות הרעיה, ספירת בינה, ודמות הכלה, ספירת מלכות – מעגן רשב"י בטענה כי כך הם פני הדברים בשיר השירים וגם שם מדובר בשתי דמויות נשים. נראה שהשינוי הגדול שמחולל רשב"י באדרא זוטא בתפיסה התיאוסופית בכלל, ובדמותה של הנוקבא בפרט, מתבסס בין היתר על קריאה מחודשת של שיר השירים ועל מתן פרשנות רעננה ומפתיעה לשיר.⁹⁸ לפנינו התייחסות רבת-משמעות וקונספטואלית לשיר השירים כחיבור. על פי המתואר כאן, שלמה נתפס כמתקן את תיקוני הנקבה בשיר השירים, אולם הפרשנות הניתנת למעשה זה של שלמה באדרא זוטא מיוחדת ושונה, שכן, 'תרי תקונין דנוקבי פריש שלמה', שתי דמויות נקביות מתוארות בשיר השירים – הרעיה והכלה.⁹⁹ שתייהן מתוארות דרך דפוס הזוגיות המאפיין אותן. הראשונה, בינה, מכונה 'רעיה' בשל ה'רעיה', הרצון והתשוקה שאינם נפסקים לעולם ביחסי הזוג העליון, חכמה ובינה. לאבא ואמא זוגיות יציבה שאין בה פירוד. ואילו השנייה, מלכות, נעה בין מצבה ככלה למצבה כנידה, בין פירוד לחיבור עם בעלה תפארת. עוד מוסיף רשב"י ומאפיין את התיקון הראשון, של הבינה, כתיקון סתום, ואת התיקון השני, של המלכות, כמפורש יותר, ואחר כך 'תליא כל

98 על הפרשנויות השונות בווהר לעניין זהותה הספירית של דמות האהובה בשיר השירים ראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 357-364, וכן הערה 163 להלן. לפירוש שלפנינו, הרואה את השיר כמוסב על שתי דמויות נקביות, הרעיה והכלה, ספירות בינה ומלכות, יש תיאור משלים בווהר ויקרא, ח"ג, ד ע"א, המבדיל בין ה'רעים' בשיר השירים, שהם אבא ואמא, הזוג העליון, שאין בו נפרדות, ובין ה'דודים', תפארת ומלכות, וראו הערה 31 לעיל.

99 כבר במדרש שיר השירים רבה ג ב, ד"ה בעטרה, יש התייחסות לכינויים השונים שלהם וזכה דמות האישה בשיר השירים: 'אמר ר' יוחנן שאל רשב"י את רבי אלעזר ברבי יוסי אמר לו אפשר ששמעת מאביך מהו "בעטרה שעטרה לו אמו"? אמר לו הן, אמר לו היאך, אמר לו למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מחבבה יותר מדאי והיה קורא אותה בת', ולא זו מחבבה עד שקרא אותה אחותי, ולא זו מחבבה עד שקרא אותה אמי'. מדרש זה מקבל פרשנות תיאוסופית בספר הבהיר ומוסב על השכינה, וראו ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס (לעיל הערה 45), סעיף 43. גם בסתרי תורה לפרשת ויצא, ח"ג, קנז ע"א, מצוי עיבוד תיאוסופי של המדרש שציטטנו: 'ברחימו דיליה קרא לה בת לא ספיק ליה דא וקרא לה אחות, לא ספיק ליה דא קרא לה אם בשום אמה, לא ספיק ליה דא קרא לה בשמיה דכתיב (איוב כח) "והחכמה מאין תמצא" חכמה ודאי'. הדברים מובאים בויקה לדיון סביב יחסי רחל (ספירת מלכות, הכלה) ולאה (ספירת בינה, האם), כלומר בהתייחסות דומה לזו של האדרא זוטא לכפל פניה של הנקבה האלוהית ותוך שימוש מקביל במיתוס המשפחתי. אידל הראה כיצד מתממשים דימויים אלה ברעיון עליית העטרה ועקב אחר התפתחותם מספרות חסידות אשכנז ועד לקבלה התיאוסופית, וראו מ' אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 286 הערה 112; הנ"ל (לעיל הערה 59), עמ' 40-38, *A. Green, Keter, The*; *Idem.*, *Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1997, pp. 78-82 'Bride, Spouse, Daughter Images of the Feminine in Classical Jewish Sources', S. Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist*, New York 1983, pp. 248-260. עוד על כפל פניה של הנקבה האלוהית, העליונה והתחתונה, ראו שלום (לעיל הערה 1), עמ' 289; ליבס (לעיל הערה 80), עמ' 103-101. לפי תפיסתו של וולפסון, ספירת בינה כאם היא תמיד ישות זכרית מבחינת המגדר התרבותי ועל כן התעלות המלכות לבינה כרוכה בטרנספורמציה מגדרית, וראו למשל וולפסון (לעיל הערה 32), עמ' 232. על כל פנים, האדרא זוטא מדברת כאן מפורשות על 'תרי תקונין דנוקבי פריש שלמה', כלומר, היא מייחסת לפרצוף אמא איכות נקבית מובהקת.

שבחא בהיא דלעילא [= תלה כל השבח באותה שלמעלה] דכתיב (שיר השירים ו ט) "אחת היא לאמה ברה היא לילדתה".

במבט ראשון מתקבל הרושם כי מדובר כאן בחיווי כללי על מידת סתימותן או בהירותן של הספירות הנקביות השונות ועל היחס המשפיע בין בינה למלכות, אולם מסתבר כי משפט זה טוען גם טענה פרשנית קונקרטית באשר לדרך הופעתם של שני תיקוני הנקבה בפסוקי שיר השירים.¹⁰⁰ בחינה של תיאורי השולמית בשיר השירים מעלה כי מצויים בו כשלושה שירי 'קומה',¹⁰¹ שירים המוקדשים לתיאור רצוף של גוף האישה (בדומה לפסוקי שיעור קומה בשיר השירים ה י-טז, המתארים את גוף הדוד): שניים מהם מוקדשים לדמות המכונה 'רעיתי' (שם, ד א-ה; ו, ד-ט)¹⁰² והשלישי לדמות המכונה 'שולמית' (שם, ז ב-ז).¹⁰³ שירי הרעיה מתארים בפירוט רק את ראשה ואת פלג

100 ייתכן מאוד כי לתפיסת 'תרי תקונין דנוקבי' כאן מקור נוסף מלבד הקריאה הפרשנית המיוחדת בשיר השירים. ייתכן שתמונת שלמה המתקן פגימת שתי הנשים, 'בנות האדם', המזוהות עם שתי הנשים הזונות במשל שלמה, ספרא דצניעותא, קעט ע"א, עומדת גם היא מאחורי דבריו אלה של רשב"י באדרא זוטא, המהווים מעין פרשנות לקטע זה בספרא דצניעותא.

101 יאיר זקוביץ מזהה שירים אלה עם הסוגה הספרותית הנקראת 'וצף' בערבית, סוגה המתארת בפירוט רב את חמודות גופם של החתן והכלה וראשיתה בספרות מצרית ומסופוטמית קדומה. זקוביץ מציין כי רוב התיאורים בנוסח ה'וצף' יורדים מלמעלה למטה ורק תיאור יופיה של הרוקדת בשיר השירים (ז א-ז) עולה מלמטה למעלה, מרגליה אל ראשה, ומנמק זאת בכך שעין הצופה מתמקדת ברגלי הרוקדת תחילה. זקוביץ מתייחס גם לעובדה ששני תיאורי הרעיה האחרים מסתיימים בחזה, כדמות הנשקפת מחלון בפירוש שיר השירים; וראו י' זקוביץ, מקרא לישראל, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 89-90. עובדות אלו נטענות במשמעויות נוספות באדרת, כפי שנראה להלן.

102 'הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים מבעד לצמתך שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד. שְׁנִיךְ כעדר הקצובות שעלו מן הרחצה שְׁפֵלָם מתאימות ושְׁפֵלָה אין בהם. כחוט השני שפתותיך ומדברך נאֵן ככפלח הרמון רקתך מבעד לצמתך. כמגדל דויד צְנָאֵרְךְ בנוי לתלפיות אלף המגן תלוי עליו כל שלטי הגבורים. שני שְׁדִיךְ כשני עֶפְרַיִם תאומי צביה הרעים בשושנים' (שיר השירים ד א-ה).

'יפה את רעיתי כתרצה נאוה כירושלם אֵימָה כנדגלות. הסבי עיניך מנגדי שהם הרהיבני שערך כעדר העזים שגלשו מן הגלעד. שְׁנִיךְ כעדר הרחלים שעלו מן הרחצה שְׁפֵלָם מתאימות ושְׁפֵלָה אין בהם. כפלח הרמון רקתך מבעד לצמתך. ששים המה מלכות ושמינים פילגשים ועלמות אין מספר. אחת היא יונתי אחת היא לאמה ברה היא לילדתה ראוה בנות ויאשרוה מלכות ופילגשים ויהללוה' (שם, ו ד-ט).

103 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב חמוקי ירכיך כמו חלאים מעשה ידי אמן. שְׁרָרְךְ אגן הסהר אל יחסר המזג בטנך ערמת חטים סוגה בשושנים. שני שְׁדִיךְ כשני עֶפְרַיִם תְּאָמִי צביה. צוארך כמגדל השן עיניך ברכות בחשבון על שער בת רבים אפך כמגדל הלבנון צופה פני דמשק. ראשך עליך ככרמל ודלת ראשך כארגמן מלך אסור ברהטים' (שם, ז ב-ז).

ואולם, ייתכן שכוונת הזוהר כאן לשיר הפונה לכלה ומצוי בין שני שירי הרעיה בפרק ד, החל מפסוק ח: 'אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי תשורי מראש אמנה מראש שניר וחרמון ממענות אריות מהררי נמרים. לבבתני אחתי כלה לבבתני באחד מעיניך באחד ענק מצוֹרְנִיךְ. מה יפו דְּדִיךְ אחתי כלה מה טבו דְּדִיךְ מיין וריח שמניך מכל בשמים. נפת תטפנה שפתותיך כלה דבש וחלב תחת לשונך וריח שלמתך כריח לבנון. גן נעול אחתי כלה גן נעול מעין חתום. שְׁלִחֶיךָ פרדס רמונים עם פרי מגדים כפרים עם נרדים. נְרָךְ וכרכם קנה וקנמון עם כל עצי לבונה מר ואהלות עם כל ראשי

גופה העליון, והכיווניות בהם היא כיווניות יורדת (מן הראש ועד החזה), ואילו בשירי השולמית מופיע תיאור של הגוף כולו והתיאור עולה מרגליה של השולמית המחוללת ועד לראשה. נראה כי לפנינו רמז או שריד לקריאה פרשנית קבלית של קומת הדמות הנקבית בשיר השירים ברוח שיעור קומה וספרות האדרות. קריאה כזאת, הרגישה לדקויות של דרך תיאור הקומה, ודאי הפרידה בין התיאורים (כדרך שהפריד הזוהר בין תיאור אריך אנפין, המתואר רק מראשו עד חזהו, ובין זעיר אנפין, שכל גופו מתואר בפירוט רב): את תיאורי פלג גופה העליון של הרעיה היא ייחסה למהות נקבית עליונה בעולמו של אריך אנפין, בינה, ואילו את תיאורי הגוף של השולמית, הכלה, היא ייחסה לספירת מלכות, לנוקבא התחתונה.

ההפניה הישירה לשיר השירים משקפת את חשיבותו המכוננת באדרא זוטא¹⁰⁴ כטקסט הבסיסי, בר הסמכא, שעליו יש לבסס ומתוכו יש להוכיח את תפיסת הפרצופים והקומות של הדמויות המתוארות. חידושו של רשב"י באדרא זוטא בנוגע לכפל הדיוקן הנקבי כרוך בפנייה המחודשת לשיר השירים כמקור הסמכות ובניסיון להיעזר בו ולבסס באמצעותו את הכנסת דמותה של הרעיה, הנקבה העליונה.¹⁰⁵

בשמים. מעין גנים באר מים חיים ונזלים מן לבנון. עורי צפון ובואי תימן הפיחי גני יזלו בשמי יבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו' (שם, ד ח-טז).

שיר זה אמנם עונה פחות להגדרה של 'וצף' ואין הוא מפורש יותר משירי הרעיה, כפי שטוען הזוהר, אך הוא פותח במילה 'כלה' ונתון לפני שיר הרעיה השני, שבו מצוי הפסוק 'אחת היא יונת' (שם, ו ט) ועליו אמר הזוהר כאן 'ולבחר תליא כל שבחא בההיא דלעילא [= ואחר כך תלה כל השבח בזה שלמעלה] דכתיב (שיר השירים ו ט) "אחת היא לאמה ברה היא ליולדתה".'

104 בחינה של דרך השימוש בפסוקים המיוחסים לדמות האישה בשיר השירים בשתי האדרות מחזקת את המסקנה כי השימוש בשיר ובפסוקיו באדרא רבא הוא בבחינת שימוש בקונבנציה ואילו באדרא זוטא יש קריאה מחודשת של השיר והשימוש בפסוקיו קשוב לה ומתחולל על פי עקרונותיה. באדרא רבא אין הבחנה בין פסוקי הדוד לפסוקי הרעיה ובוודאי לא בין פסוקי 'הרעיה' לפסוקי 'הכלה'. פסוקי הנקבה משיר השירים באדרא זו אינם מרובים והם משמשים לא אחת לתיאור הקומה הזכרית של זעיר אנפין, למשל השימוש בפסוק 'שניך כעדר הקצובות' לתיאור הגוונים בעיני זעיר אנפין באדרא רבא (זוהר, ח"ג, קלו ע"א), או ההתייחסות באדרא רבא להיעדר העורף בדמות הזכר באמצעות הפסוק המתאר את צוואר הרעיה בשיר השירים, 'אלף המגן תלוי עליו עם כל שלטי גיבורים' (שם, קמא ע"א). לעומת זאת, כאשר משתמשת האדרא זוטא פעם אחת בפסוק מן הפסוקים המתארים את האישה בשיר השירים לצורך תיאור החוטם בקומת הזכר, היא טורחת להתייחס לכך: 'ובנוקבא כתיב (שיר השירים ז ט) "וריה אפך כתפוחים", ומה בנוקבא הכי כל שכן ביה' [= ומה בנוקבא כך כל שכן בו] (שם, רצד ע"א). יש כאן הכרה ברורה בחלוקה של פסוקי שיר השירים לפסוקי הזכר ולפסוקי הנקבה ורצון להשתמש בהם שימוש מובחן כאשר פסוקי הזכר מעמידים את קומת הזכר, ופסוקי הנקבה, לפחות להלכה, שמורים לתיאור קומתה היא.

105 יתרה מכך, ייתכן שלפנינו רמזים למסורות שכמעט לא נכנסו לאדרות אך נעשה בהן שימוש בפסוקי הרעיה והכלה משיר השירים לצורך העמדת שיעור קומה נקבי מלא, בדומה להעמדת הקומה האנתרופומורפית הזכרית באמצעות פסוקי הדוד משיר השירים בספרות האדרות. כך עולה ממקבילה כמעט מדויקת לפסקה זו באדרא זוטא, העוסקת בשתי דמויות האישה משיר השירים בזוהר יוחי, ח"א, רמ ע"ב. לפרשת יוחי בזוהר, העוסקת במותו של יעקב, קשרים פנימיים לא מעטים עם האדרא זוטא. מעבר לסיפור המסגרת המשותף – רב/אב גדול המכנס את תלמידיו/בניו

לפני מותו – יש בפרשה כמה רמיזות ישירות לאדרא זוטא, למשל סיפור מותו הצפוי של ר' יצחק בהילולא דרשב"י (זוהר, ח"א, ריח ע"א), או האבל על מות רשב"י (שם, ריו ע"א). ההקשר שבתוכו מצויה מקבילה זו מציב את עמידת שנים עשר השבטים סביב מיטת יעקב כתבנית מכוונת היוצרת את גוף השכינה (על הזיקה לתמונת השליחים בנצרות, המהווים את גוף הכנסייה, ראו ליבס [לעיל הערה 9], הערה 270, והפנייתו שם לשלום [לעיל הערה 1], עמ' 263, 277). כך הופכת כנסת ישראל למצע להתגלות השכינה בעולם ומזוהה עמה כגופה ממש. דבריו של רשב"י באדרא זוטא על אודות הסתימות או הגילוי של התיקונים הנקביים מסתברים מתוך המקבילה בזוהר ויחי כמוסבים לא רק על רמת הפירוט בתיאורי הרעיה והכלה בפסוקי שיר השירים אלא גם על הגילוי וההעמדה של קומת הנוקבא ממש. זוהר ויחי מצטט ('כדקאמרן') חיווי המתייחס לכללי ההעמדה האנתרופומורפית ונראה כי הוא לקוח מטקסטים זוהריים העוסקים בשיעור קומה, אולי אפילו מאחת המהדורות הקדומות של האדרות (ושמא זהו המשכו של טקסט זה באדרא זוטא, שהושמט מן המהדורה הרשמית?). לפי טקסט זה, תיאור הראש בשיעור קומתה של הנקבה העליונה הוא הסתום ביותר, ואילו הזרועות והגוף מגולים, מה שאין כן הרגליים, שסתימותן מסמנת את סתימות הנבואה בגלות. ואילו בהעמדת קומת הנקבה התחתונה הכול גלוי יותר. יתרה מכך, מיד לאחר חיווי זה מעמיד זוהר ויחי בפועל את קומת הכלה, התיקון התחתון 'תקונא דא בתריסר שבטין דאינון תחותה ותקונא דגופא דליה' [= ותיקון זה בתריסר שבטים שתחתיה והם התיקון של גופה]. וזו התמונה שפורש הזוהר על אתר: 'תלת שבטין לכל סטר לד' רוחי עלמא, תלת שבטין לדרועא דימינא, ותלת שבטין לדרועא דשמאלא, ותלת שבטין לירכא דימינא, ותלת שבטין לירכא שמאלא, וגופא דשכינתא עלייהו [...] "שבעה עיני יהו"ה" (זכריה ד י), אינון שבעה עיני העדה, שבעין סנהדרין, שערהא [...] [= שלושה שבטים לכל צד לארבע רוחות העולם. ושלושה שבטים לזרוע של ימין, ושלושה שבטים לזרוע של שמאל, ושלושה שבטים לירך ימין ושלושה שבטים לירך שמאל וגוף השכינה עליהם [...] שבעה עיני ה' הם שבעה עיני העדה, שבעים סנהדרין, שערה [...] (זוהר, ח"א, רמא ע"א). לפנינו תיאור פיזי של דיוקן הנקבה התחתונה, מעין שיעור קומה שלה, אם כי בולט כאן היעדרם של פסוקי שיר השירים. בניו של יעקב, השבטים השונים, מזוהים כל אחד עם איבר מאיבריה ופרק מפרקיה, והברכות לכל שבט מסיימות באפיון מקומו בגוף השכינה: יהודה וראובן הם שתי זרועותיה, אפרים הוא ירך ימין ודן ירך שמאל (שם, רמג ע"א) וכדומה. מצד אחד, קשה לומר שלפנינו מעין תרשים 'אדראי' של תיקון הכלה, שכן הפירוט פה אינו גדול; מצד שני, אין לשכוח שהתיאור מופיע כהמשך של פתיחה המצוטטת גם באדרא זוטא, ואולי במקבילה ב'ויחי' נותר שריד שמקורו בתיאור מפורט יותר של אותם שני תיקוני הנוקבא שפירש שלמה. מיד לאחר תיאור זה בזוהר ויחי באה שאלתו של ר' אלעזר: 'ודאי הכי הוא אבל בתקונא עלאה דיובלא היך אשתכח כולי האי?' [= ודאי כך הוא, אבל בתיקון העליון של היובל איך נמצא כל זה?]. ר' אבא, בעל הדרשה הקודמת, מזמינו להשיב בעצמו: 'א"ל אריא כיון דסדר רגלוי למיעאל בכרמא מאן איהו דעייל בהדיה' [= אמר לו אריה, כיוון שסידר רגליו להיכנס לכרם, מי הוא שייכנס לפניו]. נראה מתוך ההקשר שהדברים מרחשים אחרי מות רשב"י; האריה החי שנותר לתקן את התיקון העליון הוא ר' אלעזר, 'ארי בן ארי' (בבלי, בבא מציעא סד ע"ב). קווי המתאר הכלליים של הדיוקן העליון מצויירים בהמשך על ידי ר' אלעזר בתבנית הדיוקן התחתון, גוף היושב על שנים עשר פרקים, אך תוך הדגשה מתמדת של האחדות והחיבור הקיימים בעולם העליון, בניגוד ל'עלמא דפירודא'. שש ספירות הבניין נתפסות ככל הנראה כגופה של בינה, בחינת שנים עשר גבולי אלכסון. התיאור כולו מסתיים במילים: 'ואף על גב דהכא אתמר טפי, ואסתליק במתקלא עלאה ותתא ושלמה מלכא אמרן ואצטריכנא לפרשא לון. זכאה חולקהון לצדיקיא יתיר דידעין ארחא דקב"ה והכא כלא אתגלייא לידעי מדין' [= ואף על פי שכאן נאמר יותר, ועלה במשקל, עליונה ותחתונה ושלמה המלך אמרן, צריכים לפרש אותן. אשרי חלקם של הצדיקים יותר, שידועים דרך הקב"ה וכאן התגלה הכול ליודעי דין] (זוהר, ח"ג, רמא ע"ב). דברים אלו, שבין שיטיהם רמוזים דברי השבת העתיקים של ספרות שיעור קומה ליורד המרכבה היודע לשער קומת יוצרו, משקפים את התודעה הנמשכת שגם לאחר מותו של רשב"י יש להמשיך ולפרש, להמשיך ולהעמיד את שיעורי הקומה (אף על פי שהן שלמה והן רשב"י כבר פעלו רבות למען זאת). דומה כי ר' אלעזר והחברים עסקו לאחר מות רשב"י גם

עצם נוכחותה של הדמות הנקבית העליונה באדרא זוטא משנה את היחס למהות הנקבה בכלל ול'נוקבא דזעיר אנפין', שבה מתרכזו דיוננו, בפרט. דמותה של הרעיה, האם העליונה, אמנם סתומה ומופשטת יותר, ובכל זאת איכויותיה השלמות כאם שממנה יונקים הכול, המהווה מקור הזנה והגנה, וכרעיה נאמנה שאיננה נפרדת מבעלה, מובלטות באדרא זוטא במקומות רבים.¹⁰⁶ נוכחות נשית שלמה זו מעניקה תשתית להתייחסות אחרת לישות הנקבית באדרא זוטא: מקורה גבוה באילן הספירות, דומה לזה של הזכר, ושניהם חלקים מהותיים מעתיקא קדישא. ספירת בינה היא אולי מקור הדינים אך ודאי שאין לייחס לה איכויות דמוניות הקשורות בנחש. למעשה, איכויות אלה נעלמות כליל מן האדרא זוטא ואינן מיוחסות גם לספירת מלכות, הנקבה התחתונה. לכל חטיבת פגימת הנחש ומיתוס 'קין הבל שת' אין מקבילה באדרא זוטא. יתרה מכך, גם איכותה הדינית של הנקבה התחתונה מתוארת באדרא זוטא באופן מאוזן להפליא. החלוקה הדיכוטומית שראינו באדרא רבא, לפיה הזכר מזוהה כולו עם החסד והנקבה עם הדין,¹⁰⁷ איננה חדה כל כך באדרא זוטא. הנה תפארת, הבן, יורש גם את מהותה הדינית של אמו:

ירותא דאבוי ואמיה ירית מאי ירותא דא אחסנתא דאבוי ואימיה ותרין עטרין דהוו גניזין בגווייהו ואחסינו לבן דא, מסטרא דאבוי הוה גניז בגווייה דא עטרא דאקרי חסד, ומסטרא דאימא דא עטרא דאקרי גבורה,¹⁰⁸ וכלהו מתעטריין ברישיה ואחיד לון וכד נהרין אלין אב ואם עליה כלהו אקרון תפילין דרישא וכלא נטיל בן דא וירית כלא ואתפשט בכל גופא.¹⁰⁹

[= ירושת אביו ואמו יורש. מהי ירושה זו? נחלת אביו ואמו, ושתי עטרות שהיו גנוזות בתוכם, והנחילו לבן זה. מצד אביו הייתה גנוזה בתוכו עטרה אחת שנקראת חסד. ומצד אמו עטרה אחת הנקראת גבורה. וכולן מתעטרות בראשו ואוחז אותן. וכאשר מאירים אותם אב ואם עליו, נקראות כולן תפילין של ראש. והכול נוטל בן זה, ויורש הכול ומתפשט בכל הגוף.]

בהעמדה ממשית, אם כי זהירה, של קומת שתי הספירות הנקביות, 'תרי תקונין דנוקבי' – העמדה שממנה נמנעו שתי האדרות, כל אחת מטעמיה. למגמה זו של העמדת שיעור קומה נקבי המסתמכת על פסוקי הדמות הנקבית בשיר השירים ניתן ביטוי נרחב בכתבי אחת הקבוצות המאוחרות יחסית בחוג הזהר, וכוונתנו לכתבי בעל תיקוני זוהר ור' יוסף הבא משושן הבירה. ראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 150-161, נספח לפרק ג.

106 ראו זוהר, ח"ג, רצ"א-ע"ב; שם, רצ"א ע"א, ועוד.

107 שם, קמא ע"ב למטה.

108 על שתי העטרות ראו י' ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא" – דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י [קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום, ירושלים] (תשנ"ב), עמ' 157-158.

109 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצא ע"א.

גם לנקבה פנים מורכבות יותר. אם במיתוס מות המלכים באדרא רבא קמב ע"א מזוהה מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב עם הגבורה בעוד בעלה הדר מזוהה עם החסד, ורק המתקתם יחד יוצרת את השם מי זהב – 'מי זהב רחמי ודינא' – הרי באדרא זוטא מתוארת דמות נקבית זו באופן שונה. שמה, 'מטרד', רומז הן לאביה חכמה והן לאמה בינה: 'בת מי זהב דינא בתרין אנפין דנהירו בתרין גוונים, בחסד ובדינא' [= בת מי זהב, שיונקת משני פנים המאירים בשני גוונים, בחסד ובדין].¹¹⁰ גם הבת, ספירת מלכות, כאחיה תפארת, יורשת חסד מאביה ודין מאמה. באדרא זוטא, בשונה מן האדרא רבא, לשניהם דמות מורכבת ואין פיצול דיכוטומי ביניהם. שערותיה של הנקבה, שבאדרא רבא צבועות באדום 'דכתיב (שיר השירים ז ו) "ודלת ראשך כארגמן"¹¹¹, מתוארות באדרא זוטא, מתוך זיקה לאותו פסוק, אחרת: 'שערוי דנוקבא כלילן ביה גווי [= שער הנקבה, כלולים בו גוונים] כדכתיב "ודלת ראשך כארגמן"¹¹². צבע הארגמן נדרש כאן באופן לשוני כ'ארגון', כריבוי גוונים, שלגוון האדום אין בו מקום מיוחד. זאת ועוד, גם באדרא זוטא, רצא ע"ב – רצב ע"א, מתוארת האיכות הדינית המסוכנת של הנקבה כאשר איננה ממותקת בזכר, אך באופן שונה לחלוטין. הנקבה, המכונה 'צדק', והזכר, המכונה 'משפט', מתוארים כחלק ממערכת נשגבת שמקורה גבוה ואחדותי ובו 'דינין דקשוט דינין דמתעטרין בכתרי עלאין' [= דינים של אמת, דינים המתעטרים בכתרים עליונים], כשהכול מעוגן בפסוק 'צדק ומשפט מכוון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך' (תהלים פט טו). אך היעדר זיווג והמתקה יוצר חוסר איזון מסוכן במערכת זו, שכן במקרה זה מנהיגה את העולם מידת הצדק בלבד, היא מידת הדין הלא-ממותק. זהו עיבוד קונספטואלי הממשיג וממתן את היסוד הדואלי של החומרים המיתיים המופיעים באדרא רבא ובקטע מזוהר אחרי מות.¹¹³ ואולם, את ההבדל הבולט ביותר בין שתי האדרות בהעמדת הדמות הנקבית ניתן

110 שם, רצב ע"א-ע"ב. עיון נוסף בעניין זה ראו גם בדיונים ליד הערות 45, 188.

111 אדרא רבא, שם, קמא ע"א.

112 אדרא זוטא, שם, רצו ע"א.

113 רק במקום אחד בקטע זה באדרא זוטא מתפרץ המיתוס הקודם, בעדינות יחסית, אך מיד הוא שב ונכבש תחת המעטפת המושגית של אדרא זו:

וכד אסגיא חובי עלמא, ואסתאבת מקדשא, ודכורא אתרחק מן נוקבא, וחויא תקיפא שריא לאתערא, ווי לעלמא דמתזן בההוא זמנא מהאי צדק, כמה חבילי טריקין מתערין בעלמא, כמה זכאין מסתלקין מעלמא, וכל כך למה, בגין דאתרחק דכורא מן נוקבא, ומשפט לא קרב בצדק דא, ועל האי כתיב, (משלי יג כג) 'ויש נספה בלא משפט', דמשפט אתרחק מהאי צדק, ולא אתבסמא, וצדק ינקא מאתר אחרא.

[= וכשמתרבים עוונות העולם, והמקדש נטמא, והזכר מתרחק מן הנקבה, ונחש חזק מתחיל להתעורר, אוי לעולם שניזון בזמן ההוא מן הצדק הזה. כמה גדודים של מלאכי חבלה מתעוררים בעולם. כמה צדיקים מסתלקים מן העולם. וכל כך למה? כיוון שהתרחק הזכר מן הנקבה, ומשפט לא קרב בצדק זו. ועל זה נאמר 'ויש נספה בלא משפט' (משלי יג כג), שמשפט התרחק מצדק זו ולא התבסמה. וצדק ינקא ממקום אחר] (שם, רצא ע"ב).

למצוא בהשוואת תיאורי האצלת הפרצוף הנקבי בשני המקומות. מול התיאור באדרא רבא, שבו עסקנו לעיל, מציבה האדרא זוטא את התיאור הבא:

אתפשט דכורא בדעת ואתמליין אכסדרין ואדרין. מרישא דגולגלתא שרי ואתפשט בכל גופא, מחדוי ודרועוי ובכלא. מאחורוי אתדבק ניצוצא דבוצינא דקרדינותא ולהטא ואפיק גלגלתא חדא סתימא מכל סטרוי, ונהירו (ס"א ונחיתו) דתרי מוחי גליפן בה, ואתדבקת בסטרוי דכורא. בגין כך אתקרי (שיר השירים ה ב) 'יונתי תמתי', אל תקרי תמתי אלא תאומתי ודאי. שערוי דנוקבא כלילין ביה גווי (ס"א גווי בגו גווי) כדכתיב (שם ז ו) 'ודלת ראשך כארגמן'. אתקטר גבורה בחמש גבוראן ואתפשטת נוקבא בסטרהא ואתדבקת בסטרוי דכורא, עד דאתפרשא מסטרוי, ואתיאת לאתחברא עמיה אפין באפין. וכד מתחברן מתחזיין חד גופא ממש. מהכא אוליפנא דכר בלחודוי אתחזי פלג גופא וכלהו רחמי וכך נוקבא, וכד מתחברן כדא אתחזי כלא חד גופא ממש, והכי הוא. אוף הכא, כד דכר אתחבר בנוקבא כלא הוא חד גופא, ועלמין כלהו בחדו דהא כלהו מגופא שלים מתברכן.¹¹⁴

[= התפשט הזכר בדעת ונתמלאו מסדרונות וחדרים. מתחילת הראש התחיל והתפשט בכל הגוף, בחזהו בזרועותיו ובכול. מאחוריו דבק ניצוץ של בוצינא דקרדינותא (שביב של קדרות)¹¹⁵ ולהט והוציא גולגולת אחת סתומה מכל צדדיה, והארת שני מוחות גלופים בה, ודבקה בצד הזכר. משום כך נקראת (שיר השירים ה ב) 'יונתי תמתי', אל תקרא תמתי אלא תאומתי ודאי. שער הנקבה כלולים בו גוונים (ס"א גוונים בתוך גוונים) שנאמר (שם ז ו) 'ודלת ראשך כארגמן'. נקשרה גבורה בחמש גבורות והתפשטה הנקבה בצדה ודבקה בצד הזכר, עד שפרשה מצדו ובאה להתחבר עמו פנים בפנים. וכאשר מתחברים נראים גוף אחד ממש. מכאן למדנו, זכר לבדו נראה חצי גוף וכולו רחמים וכך הנקבה, וכאשר מתחברים כאחד נראה הכול גוף אחד ממש, וכך הוא. גם כאן, כאשר הזכר מתחבר בנקבה הכול הוא גוף אחד, והעולמות כולם בשמחה, שהרי כולם מגוף שלם מתברכים.]

ניתן להבחין בהבדלים רבי-משמעות בין גרסת האדרא רבא לגרסת האדרא זוטא בתיאור היווצרות הפרצוף הנקבי. ההבדל הבולט הראשון קשור בכך שבניגוד לתיאור באדרא רבא, באדרא זוטא יש לנקבה האצלה נפרדת כשלעצמה. אין חלק אימננטי של המהות האנדרוגינית הזכרית. היא אמנם נוצרת בצדו האחורי של זעיר אנפין, אך באמצעות מכשיר ההאצלה האולטימטיבי בזהר – ה'בוצינא דקרדינותא', קו המידה;

114 שם, רצה ע"ב - רצו ע"א.

115 ראו הערות 51, 53 לעיל.

כלומר, היא נוצרת כבריאה בפני עצמה. קורדובירו בפירושו על אתר מחדד את תמונת האצלת הנקבה על ידי בוצינא דקרדינותא, קו המידה, שירוד מהכתר ומאצילה ואומר:

אתדבק ניצוצא – היינו הארת המאציל בסוד אור הכתר המתלבש מבחינה אל בחינה עד בואו אל מקום הדינים ושם בסוד דיני גבורות התפארת בעל שש קצוות מודד ונותן מידה ושיעור רישא דנוקבא כאשר נבאר. והיינו ניצוצא בסוד נקודת יו"ד שבה כללות כל מציאות הספירה הזאת והתפשטות איבריה ובחינותיה, והיינו שהיא ניצוץ אחד ובו כח ושיעור כל מידת הקומה דהיינו סוד **בוצינא דקרדינותא**, והנה סוד קו המידה הזו היא נמדדת ומתפשטת והולכת עד שיתאצל כל מה שבכחה לעשות ולהימתח כל איבריה [...] **ומפני שיחד לנקבה שיעור ומדידת קומה מסוד קו המידה אמר אתדבק ניצוצא** שאינו מעצם הזכר ממש אלא דבקות שנדבק שיעור קו המידה במידת הזכר בבחינת דיניו דהיינו **מאחורוי כשפירשנו**.¹¹⁶

אם כן, קורדובירו מעצים את מציאותה הנבראת כישות נפרדת של הנוקבא: '[...] יחד לנקבה שיעור ומדידת קומה מסוד קו המידה!' על כך שדבר זה היה נתון לוויכוח ניתן ללמוד מן ההערה שהוסיף קורדובירו בסוף דבריו אלה: 'ואם תאמר אם סוד בוצינא דקרדינותא הוא סוד קו המדה מהכתר בכח אין סוף היאך יתייחס אל הדינים? אשיבך כי עניין הנהגת הדינים הם מיוחסים לאין סוף שאין שום הנהגה חוץ ממנו, והמציאות כדפירשנו בספ"ר בשער העצמות, ועל אותו הדרך נייחס לו גם התפשטות קו המדה ושיעור לדינים'.¹¹⁷

לעניות דעתנו, פרשנותו של קורדובירו יורדת לכוונת הזוהר כאן ולו רק בשל העובדה שבאופן דומה תוארה באדרא זוטא הולדת הבת מאבא ואמא (ולא מאחיה). כשם שנולד הבן, תפארת, ונאצל תחילה, כך ובאותו אופן נולדה היא לאותם 'הורים' ממש.¹¹⁸ מהותה כאחות אכן מצוינת בהמשך תיאור האצלתה שם כשהיא נסמכת על הפסוק משיר השירים, 'אחת היא יונתי תמתי' (שיר השירים ו ט), והיא אף 'משודרגת' מאחות קטנה לתאומה שווינוית: 'אל תקרי תמתי אלא תאומתי ודאי'.¹¹⁹ גם האדרא רבא

116 זהר עם פירוש אור יקר, חלק שיעור קומה, כרך ג, עמ' עא. תודה לפרופ' ברכה זק שהאירה עיני למקור זה. על תפיסת קורדובירו את האצלת הפרצוף הנקבי במעיין עין יעקב בזיקה לשני תיאורי ההאצלה, באדרא רבא ובאדרא זוטא, ראו אסולין (לעיל הערה 16), עמ' פב-פד, קג-קט.

117 זהר עם פירוש אור יקר, שם, שם. כאן נחשפת תפיסתו ההרמונית של קורדובירו הנאבקה ביסודות הדואליסטיים ומבקשת לכלול גם את הרע ואת הדין בשורשם העליון, באחד, וראו זק (לעיל הערה 16), עמ' 83-102.

118 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג רצ ע"א.

119 השימוש בדימויים המשפחתיים באדרא זוטא משקף כשלעצמו תודעה שונה לגמרי מזו של האדרא רבא. העמדת הזוג האולטימטיבי, תפארת ומלכות, כאחים תאומים, נובעת מן ההנחה ש'לעילא לית ערוה וקצוץ ופרוד' (תיקוני זוהר, תיקון כה, צ ע"ב), ואין זה בחינת גילוי עריות,

השתמשה בפסוק זה בתיאור נסירת הדור־פרצופין, אך באופן אחר ואולי הפוך: 'ויקה אחת מצלעותיו מאי אחת? דא היא נוקבא, כד"א אחת היא יונתי תמתי וסלקא ואתקנא' [= מהי אחת? זו היא הנקבה [...]] והעלה אותה ותיקנה.¹²⁰ דרך שתי הדרשות של אותו פסוק משתקף השוני בין שתי התמונות: הבחירה של האדרא רבא במילה 'אחת', בזיקה לתמונת הנקבה כ'אחת מצלעותיו' של האדם המוצאת מגופו, מול הבחירה של האדרא זוטא במילה 'תמתי' – 'תאומתי' – המבטאת את קיומה הנבדל והשוויוני של הנקבה בצד הזכר מחד גיסא, ומבליט את הקשר העוברי ביניהם מאידך גיסא. וכך מפרש קורדובירו – בהמשך לדרכו בפירוש האדרא זוטא, הרואה את האצלת הנוקבא במקורה כישות נפרדת – את הדימוי 'תאומתי' ליחסי זעיר ונוקבא:

ואתדבכת בסטרוי לפי דבריו הרחיק שאין מציאותם למעלה בשורש העליון [...] אם כן למעלה בשורשים הם שהם מתייחדים למטה פנים אל פנים, והעד שמשם בעתיקא הוא ייחודם, אמנם המציאות הוא סוד דבקות שנדבק אחר כך בבחינת אצילותם למטה, והיינו דו פרצופין נבראו למטה והיינו אומרו **אתדבכת בסטרוי דזכורא ובגין כך אתקרי, אתקרי כלומר מפני הדבקות הזה לבד שנדבקה אחר כך בו נקראת תאומתי, עם היות שאין מלת תאומה אלא שנולדו מטיפה אחת אמנם מלת תאומתי ידקדק היא נעשית תאומה [לו], לא שהיא תאומתי מבטן אמי שאין המציאות הזה בשורשים הנפלאים בחכמה ובינה כדפירשנו, ואם תאמר מנגד לזה היינו מאי סלקא דעתיה מעיקרא, ועניינים רבים הגיד ר' שמעון בשעת פטירתו.¹²¹**

קורדובירו שב ומדגיש שהחיבור בין הזכר לנקבה בשורשם העליון אינו נושא אופי אנדרוגיני; אין הם בבחינת תאומים מטיפה אחת. בשורשם העליון, לכל אחד מהם האצלה נפרדת וקיום עצמי, ורק בהשתלשלותם התחתונה הם נדבקים זה לזה להווייה הדור־פרצופית, התאומית. הערתו המסכמת – 'ועניינים רבים הגיד ר' שמעון בשעת פטירתו' – נראית רבת־משמעות ביותר, למרות המסתורין שהיא יוצרת. לאור ההעמדה הנועזת שמעמיד קורדובירו את קומת הנוקבא במעיין עין יעקב¹²² נראה כי מאחוריה מסתתרת הבנה של מידת הרדיקליות והחדשנות שגילה רשב"י באדרא זוטא, ואולי מובלעת בדבריו אף טענה שרשב"י אמר יותר ממה שנכתב בפועל באדרא וכי הוא עצמו ממשיך כיוון זה ומעמיד שיעור קומה נקבי משלו, ברוח צוואתו של רשב"י.¹²³

בניגוד לתודעת הפגימה והערווה המושרשת באדרא רבא; וראו אידל (לעיל הערה 70), וכן הערה 71 לעיל.

120 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמב ע"ב.

121 זהר עם פירוש אור יקר, חלק שיעור קומה, כרך ג, עמ' עא.

122 ראו הערה 5 לעיל.

123 ראו אסולין (לעיל הערה 16), עמ' סא-סו.

מבט משווה מגלה הבדלים נוספים בין תיאורי האצלת 'נוקבא דזעיר אנפין' בשתי האדרות. באדרא זוטא אין רמז לנקבה הפסיבית, הנפעלת על ידי הזכר או הנחש. הנקבה היא הדמות האקטיבית בתהליך הדו־פרצופין והכול מתחולל על ידה:

ואתפשטת נוקבא בסטרהא ואתדבקות בסטרוי דזכורא, עד דאתפרשא מסטרוי, ואתיאת לאתחברא עמיה אפין באפין.¹²⁴
[= והתפשטה הנקבה בצדה ודבקה בצד הזכר, עד שפרשה מצדו ובאה להתחבר עמו פנים בפנים.]

לפנינו העמדה מלאת עצמה של תהליך ההתפשטות של הנוקבא, שהוא תהליך הבשלה וצמיחה. תיאור זה מקביל במהותו לתיאור התפשטות הזכר – 'אתפשט דכורא בדעת ואתמליין אכסדרין ואדרין'¹²⁵ – אם כי הוא מתומצת יותר. הנוקבא היא שננסרת, היא שפורשת מן ההוויה האנדרוגינית לאחר גדילתה כשהיא מלאה וחזקה, ומתוך עמדה זו היא בוחרת לבוא ולהתחבר עם הזכר פנים בפנים, קומה מול קומה.

גם המשכה של הדרשה, המתייחס לדמות האדם כשלמות הכוללת זכר ונקבה,¹²⁶ משקף הבדל זה. לדרשה זו מצינו מקבילה באדרא רבא מא ע"א, אליה התייחסנו כבר בדברינו לעיל.¹²⁷ כבאדרא זוטא, גם שם הזכר והנקבה מרכיבים את דיוקן האדם השלם, אולם תפיסת הדו־פרצופין שם היא תפיסה של ישות שבה המרכיב הזכרי והמרכיב הנקבי מוטמעים זה בזה 'צורה בגו צורה', 'דיוקנא בגו דיוקנא'. לעומת זאת, הדרשה שלפנינו באדרא זוטא ממשיכה להעמיד בעקביות את תמונת הזכר והנקבה כשתי מהויות נבדלות אך מחוברות זו לזו, כאשר, באופן שוויוני ודומה, אחת בלא השנייה היא רק חצי צורה.¹²⁸ לאור העמדה זו של הנוקבא באדרא זוטא אין אנו מתפלאים שאופיה של ספירת מלכות מתואר כאן כנגזר מדמותה של אמה, ספירת בינה. כבר בשלב מוקדם יותר באדרא זוטא תיאר רשב"י את היחס ביניהן כך: 'ולבתר תליא כל שבחא בההיא דלעילא דכתיב (שיר השירים ו ט) "אחת היא לאמה ברה היא ליולדתה"' [= ואחר כך תלה כל השבח באותה שלמעלה, שכתוב (שיר השירים ו ט) 'אחת היא לאמה ברה היא ליולדתה'].¹²⁹ מסתבר שרשב"י רצה גם לומר כי איכויותיה של ספירת מלכות נגזרות מאלו של אמה יולדתה.

מהאי נוקבא מתאחדן כל אינון דלתתא, מנה ינקין ובה תבין, והיא אתקריאת

124 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצו ע"א.

125 שם, רצה ע"ב.

126 שם, רצו ע"א.

127 ראו לעיל, ליד הערה 56.

128 לקריאה שונה של הדברים ראו וולפסון (לעיל הערה 35), עמ' 175-176.

129 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצו ע"ב.

אם לכלהו. כמה דאחרא אם לגופא וכל גופא מנה ינקא, כך האי אם לכלהו אחרנין דלתתא. כתיב (משלי ז ד) 'אמור לחכמה אחותי את', אית חכמה ואית חכמה והאי נוקבא אתקרי חכמה זעירא, לגבי אחרא. ועל דא כתיב (שיר השירים ח ח) 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' וגו', דהא דא בגלותא אתמשך. אחות לנו קטנה, ודאי קטנה אתחזי אבל רברבא היא וסגיאה היא, דהא היא שלימו דנטיל מכלא כמה דכתיב (שם, ח י) 'אני חומה ושדי כמגדלות'. ושדי, דהא מליין אינו לינקא לכלא. כמגדלות, דאינון נהרין רברבין דנפקי מאימא עלאה.¹³⁰

[=] מנקבה זו מתאחדים כל אותם שלמטה, ממנה יונקים ואליה שבים, והיא נקראת אם לכולם. כמו שהאחרת היא אם לגוף וכל הגוף ממנה יונק, כך זו היא אם לכל האחרים שלמטה נאמר (משלי ז ד) 'אמר לחכמה אחתי את'. יש חכמה ויש חכמה, ונקבה זו נקראת חכמה זעירה, ביחס לאחרת. ועל זה נאמר (שיר השירים ח ח) 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' וכו', שהרי זו נמשכה בגלות. אחות לנו קטנה, ודאי קטנה נראית אבל גדולה ורבה היא, כי היא שלמות המקבלת מכול, כמו שכתוב (שם, ח י) 'אני חומה ושדי כמגדלות'. ושדי, שהרי מלאים הם להניק לכול. כמגדלות, שהם נהרות גדולים היוצאים מאמא עליונה.]

הזיהוי המהותי של הנקבה התחתונה עם החכמה העליונה והעצמת האחות הקטנה, שנראה כי אין לה שדיים שמהם תוכל להעניק ולתת לעולם אבל באמת 'אני חומה ושדי כמגדלות' (שיר השירים ח י), הם בבחינת תיקון גדול שמעניק רשב"י על סף מותו לשכינה, אהובתו. באהבה גדולה הוא מתקן את פגימת הלבנה, מזקק את מהותה מלאת הדין מן הסיגים הדמוניים שדבקו בה ומעלה את דמותה לשורשה העליון בבינה. רשב"י, בהילולא שלו – 'יום חתונתו ויום שמחת לבו'¹³¹ – מגיע לרגע המוות, הוא רגע הזיווג, כשהוא מתקן את פגימת החטא הקדמון גם בנוגע לזיווג, ואולי לכך התכוון כשאמר פעמים כה רבות לאורך האדרא זוטא שמטרתו היא להיכנס לעולם הבא 'בלא כיסופא'.¹³² אולי בין יתר משמעויותיו של משפט זה יש בו גם משום פרפראזה על המילים מבראשית 'ולא יתב'ששו' – מעין משאלה לחזור אל מצבם של אדם וחוה שלפני החטא: 'ויהיו שניהם ערומים [...] ולא יתב'ששו' (בראשית ב כה). במובנים רבים יש באדרות העמדה מפוארת ונטולת בושה של גוף האדם, על איבריו המוצנעים.

130 שם, רצו ע"א.

131 זוהר, ח"א, ריח ע"א. בפסוק זה משתמש הזוהר בפרשת ויחי לתיאור מותו של רשב"י, יום ההילולא שלו.

132 ראו אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רפו ע"ב; רצא ע"א; רצא ע"ב; רצה ע"א.

אם האדרא רבא נמנעת מתיאור הגוף הנשי מתוך הגדרתו כערווה, הרי בקטע אחרון זה מן האדרא זוטא מציין רשב"י כי 'נוי דנוקבא כלא מנוי דזכורא הוא והא אוקימנא מלי ואשתמודען ביני חברייא' [= נוי הנקבה כולו מנוי הזכר הוא, והעמדנוהו ונודע בין החברים].¹³³ משפט זה ניתן להבין בכמה אופנים, אך מתוך המגמה שתיארנו כאן של הקטע שבו הוא משובץ אפשר שיש כאן טענה המקבילה את יופיה של האישה ליופיו של האיש ורואה בגוף האנושי מהות אחת. סודות העין והחוטם, המצח והאף אינם שונים אצל הזכר מאלה שאצל הנקבה.¹³⁴ מתוך מובן זה של המשפט עולה כי יש להבין את סופו, 'והא אוקימנא מלי ואשתמודען ביני חברייא', כהסבר של רשב"י מדוע אין הוא מוצא צורך בהעמדת שיעור קומה מלא ונפרד של השכינה. את סודות איברי הגוף הנשי ניתן ללמוד מן הדיונים על אודות איברי הזכר, למעט המסמנים המגדריים, איברי המין, שרשב"י אכן מקדיש להם דיון נפרד באדרא זוטא, מיד בהמשך הדברים.¹³⁵ אם כן, גם האדרא זוטא אינה מעמידה שיעור קומה נקבי מפורט, אך ההנמקה שלה שונה מזו של האדרא רבא: אין היא רואה בהעמדה זו משום גילוי ערווה אלא פעולה מיותרת, היות שיופיה של הנוקבא מקביל לזה של הזכורא – ואותו הרי כבר העמיד רשב"י עם חברתו בשתי האדרות.

אך דומה שלא רק לגילוי סודות הגוף מתכוון רשב"י בבקשו להיכנס בלא בושה לעולם הבא. ייתכן שבהכניסו מערכת זוגית כפולה לתמונה התיאוסופית באדרא זוטא מבקש רשב"י לספר מחדש את סיפור בראשית, תוך תיקון פגימת הנחש. אולי גם הוא, כמו מחבר ספר בראשית, בוחר לספר את הסיפור פעמיים, כביכול מקביל הזוג העליון, אבא ואמא, לתיאור האיש והאישה בפרק א בבראשית, והזוג השני, תפארת ומלכות, מקביל לאדם וחווה בפרק ב, אך תוך יצירת זיקה גדולה יותר בין שני הזוגות. הזוג התחתון יונק את איכויותיו מן הזוג העליון ופגימת הנחש נמנעת בדרך זו או אחרת,¹³⁶ ועל כל פנים, כפי שראינו, היא נעדרת מן השיח באדרא זוטא, גם בנוגע לזוג התחתון. דמותו של רשב"י כמתקן פגימת הנחש נושאת ללא ספק פוטנציאל גואל, אם לא

133 שם, רצו ע"א.

134 להבנה שונה ראו וולפסון (לעיל הערה 35), עמ' 94.

135 גם קורדובירו, המעמיד במעיין עין יעקב שיעור קומה נקבי, נוקט שיטה דומה ומפנה את קוראיו לא אחת לשיעור הקומה הזכרי שהעמיד במעיין עין שמש בהסתמכו על טענה דומה לזו, וראו דיוננו בפירושו לקטע זה מן האדרא זוטא אצל אסולין (לעיל הערה 16), עמ' סד-סו, והפנייתנו שם.

136 את מקומו באדרא זוטא תופס באופן פרדוקסלי הצדיק, שתפקידו הפוך: הוא חותר כל העת לשמור על זיווג זעיר אנפין ונוקביה, ולא להפריד אותם זה מזה. סוד זה מסווג על ידי רשב"י באדרא זוטא כאחד מן הסודות הכמוסים ביותר שאין למסור אותו אלא ברשות מיוחדת על סף מותו (זוהר, ח"ג, רצא ע"ב). אין ספק כי עם סיום האדרא רבא אנו חוזים בהתרחשותו בפועל, וראו ליבס (לעיל הערה 9).

משיחי, ואין מתאים ממנו לדמותו של רשב"י באדרות.¹³⁷ מעשה מתקן זה של רשב"י הוא המאפשר לו לצאת מן העולם בדרך המיוחדת המתוארת בסוף אדרא זוטא, שכן נראה כי במוכנים רבים הצליח רשב"י לעקוף את המוות, לגבור עליו ולבטלו. נשמתו היוצאת במילה 'חיים' מרמזת על אפשרות תיקון חטא האכילה מעץ הדעת,¹³⁸ ש'ביום אכלך ממנו מות תמות' (בראשית ב יז), באמצעות דבקות בעץ החיים. ואולי מתרחש תיקון זה, בין היתר, בעקבות ההעמדה השונה כל כך של רשב"י את דמות הנקבה באדרא זוטא, בעקבות תיקון דיוקנה הדואלי, המזוהה בספרות הזוהר עם עץ הדעת טוב ורע, והטייתו לצד החיים.

מה עומד מאחורי ההבדלים בין שתי האדרות? לשאלת הסמכות הרוחנית

תורת הפרצופים האלוהית, העומדת במרכזה של ספרות האדרות, נוגעת בלב-לבה של חכמת הקבלה. תורה זו עוסקת בתפיסת המהות האלוהית וניתן לומר כי היא התמצית המיתית של החשיבה התיאוסופית בספר הזוהר. מאחורי כל גרסה שלה עומדת השקפת עולם קבלית שלמה. לא לחינם מצויות בדינו מהדורות לא מעטות של האדרות,

137 עניין זה מצטרף לעניינים אחרים שהראה ליבס בנתחו את האופי המשיחי של ספרות האדרות, וראו ליבס (שם). על הקשר בין הנחש לדמותו של רשב"י בזיקה ישירה לסיפור מותו באדרא זוטא ראו י' ליבס, 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י', ח' פדיה וא' מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, ספר רבקה, באר-שבע תשס"ז, עמ' 337-358.

138 סביר להניח כי אחד ממקורות ההשראה לזיהוי התיקון שמחולל רשב"י באדרא זוטא עם תיקון חטא אדם הראשון הוא סיפור מותו של רשב"י במדרש הנעלם, וראו מדרש הנעלם, בראשית, זוהר חדש, יט ט"א, וכן תוספות לזוהר, ח"ג, שט ע"א. בסיפור זה עולה רשב"י לבדוק את מקומו בעולם הבא ומשוחח עם אדם הראשון, המבקש ממנו לא לגלות את חטאו בעולם, תוך שהוא מתכסה באותו אילן. מן הדברים עולה כי החטא שאין לגלותו איננו חטא האכילה מפרי העץ. סיפור העץ הוא מסווה לחטא אחר: 'דחס קב"ה על יקריה ולא בעא לפרסומי חוביה אלא בהווא אילנא דאמר דאכל מניה' [= שחס הקב"ה על כבודו ולא רצה לפרסם חטאו אלא באותו אילן שאכל ממנו], והאדם מתכסה בו ומבקש מרשב"י, בבושתו, שלא יגלה את חטאו האמיתי בעולם. מבין השיטין עולה כי חטאו של אדם הראשון קשור בדרך זו או אחרת בגילוי שם ה' וכי רשב"י עוסק עם החברים על סף מותו במדרש הנעלם בתכנים הקשורים במסירת השם. גם בסיפור מותו של ר' אליעזר במדרש הנעלם, המהווה אף הוא מקור השראה לאדרא זוטא, משיב ע"ר' אליעזר את ר' עקיבא שלא להשתמש בשם ה'; וראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 132-133; ליבס (לעיל הערה 137), עמ' 340-344.

באזהרה לא למסור את הסוד בגרסה אחרת של סיפור זה, שנדפסה בתוספות לזוהר ח"ג, שט ע"א, נאמר 'ולא לרווקי חברייא', במקום 'לדרדקי' שבגרסת זוהר חדש. אם זו הגרסה שעמדה לנגד עיניהם של מחברי האדרות הרי שגם מכאן לקוח קריטריון ה'מתקלא', במובן של נישואין, לאלו שנכנסים אל האדרא ויוצאים ממנה בשלום. אולי גם מכאן נרמזו בעלי האדרא לכיוון שבו בחרו – תיקון חטא אדם הראשון בעניין הזיווג. באדרא זוטא מבקש רשב"י לתקן את החטא ולהסיר את הבושה.

מקבילות שלא זכו להתקדש ולהיכלל במהדורה הרשמית של ספרות האדרות בזוהר,¹³⁹ ולא בכדי חזרו והעמידו מקובלים מרכזיים, ובהם בעל תיקוני זוהר, ר' משה קורדובירו,¹⁴⁰ ובעיקר האר"י,¹⁴¹ תורות פרצופים משלהם. מתבקשת אפוא השאלה מה עומד מאחורי ההבדלים בין האדרא זוטא לאדרא רבא: האם מייצגת כל אדרא חוג קבלי שונה, או שמא אנו עדים להתפתחות פנימית,¹⁴² לשינוי מדורג בדגשים ובתפיסות התיאוסופיות בתוך אותו חוג מקובלים שבו נוצר הזוהר?¹⁴³

זיהוי החוגים, או המגמות ההתפתחותיות, שעמדו מאחורי התפיסות השונות המיוצגות בכל אחת משתי האדרות, איננו פשוט. הניסיון לעשות זאת חורג הרבה מעבר לדיוננו, ועם זאת, מנקודה זאת בעיוננו, ובהסתמך על מחקרים קודמים, עולות המסקנות החלקיות הבאות. ראשית, דומה שניתן להבחין במעבר מהשפעת התפיסות הכמורגנוסטיות של האחים הכוהנים באדרא רבא למגמה מתונה יותר באדרא זוטא. באדרא רבא ניתן לזהות עקבות ברורים של חוג זה. מעבר לסוד י"ג מידות לר' משה מבורגוש, שהשפעתו על האדרות ניכרת,¹⁴⁴ דומה כי הצלחנו, גם בחתך המוגדר שלנו בתוך האדרות, לזהות חומרים מבית מדרש זה בקטעי התנא שהרכיבו את תיאור האצלת הנוקבא באדרא רבא ובקטע מזוהר אחרי מות, שהושמט ככל הנראה מן המהדורה הרשמית של האדרא רבא.¹⁴⁵ כפי שהראה שלום,¹⁴⁶ ניתן למצוא את השפעתם של האחים הכוהנים בגרסה המיוחדת והחריפה של סוד 'קין הבל שת' באדרא רבא ולחוש בה היטב בכמה מן הגרסאות¹⁴⁷ של מיתוס מלכי אדום ובנוכחותו המועצמת של הנחש. מעל לכול בולטת

139 ראו ליבס (לעיל הערה 10).

140 קורדובירו הקדיש דיונים נרחבים לפרצופים האלוהיים השונים ב'ספר אלימה' ודיונים חשובים בפירוש אור יקר לאדרות, שכונה בפיו 'חלק שיעור קומה'. לפירוש זה כתב את הקדמת שיעור קומה ובה בירורים חשובים בסוגיה זו. על זיקתו של קורדובירו לספרות שיעור קומה ראו זק (לעיל הערה 16), על פי המפתח, ערך 'שיעור קומה'.

141 על תורת הפרצופים הלוריאנית ראו למשל פרידמן (לעיל הערה 32); אביבי (לעיל הערה 15).

142 ראו בהקשר זה גילר (לעיל הערה 7), עמ' 124 ואילך; אביבי (לעיל הערה 15).

143 בהקשר זה חשובה העובדה שמציין הוס כי ר' מנחם ריקאנטי מרבה לצטט מהאדרא רבא, הרבה יותר משהוא מצטט מן האדרא זוטא, וראו הוס (לעיל הערה 80), עמ' 88 הערה 14 – כך על פי צביה רובין, המובאות מספר הזוהר בפירוש על התורה לר' מנחם רקנטי, ירושלים תשנ"ב, עמ' לח, וכך עולה גם מעיון משלים של הוס בפירוש המצוות לריקאנטי. בפירוש התפילות לריקאנטי מצא הוס רק ציטוט אחד מהאדרא זוטא. עובדה זו עשויה להצביע על פער זמן בכתבת שני החיבורים או על מקור שונה של כל אחד מהם.

144 ראו שלום (לעיל הערה 91), עמ' 195-206; ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 124-127, 193; הנ"ל (לעיל הערה 10), עמ' 5, 28; אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 103 הערה 22.

145 ראו דיונינו ליד הערות 67, 88 לעיל.

146 ראו שלום (לעיל הערה 91), עמ' 131.

147 הסתייגות מראיית ההופעה הראשונה של מיתוס מלכי אדום באדרא רבא בהקשר של הדואליזם ושל האחים הגנוסטיקאים ראו אצל הר שפי (לעיל הערה 37), עמ' 70-81.

השפעת המגמה הכמו־גנוסטית בעצם ההעמדה הדואלית של יחסי אריך אנפין וזעיר אנפין במרכז האדרא רבא. והנה, כפי שראינו, דווקא יסודות אלו זכו למיתון ולהמתקה באדרא זוטא. ההעמדה הדואלית של הפרצופים האלוהיים משתנה ומתמתנת עם הכנסת מונחי המיתוס המשפחתי והצבת בינה כבת זוגו של אבא, חכמה: היחס לנוקבא משתנה במהותו, מיתוס מלכי אדום משנה פניו, וההתייחסות לנחש ולסוד 'קין הבל שת' נעלמת כולה מן השיח. מעתקים אלו משקפים התרחקות מחוג האחים הכהנים כמקור השפעה מרכזי והסתייגות סמויה מתפיסתם.

היחס לפרצוף האלוהי הנקבי, שעמד במרכז דיונונו, קשור בהבדלים עקרוניים אלה. ההבדלים בין האדרא זוטא לאדרא רבא בנושא זה הם במידה רבה השלכה או פועל יוצא של ההבדלים התיאוסופיים העמוקים יותר, הכרוכים במידת ההשפעה של המגמות הדואליות על האדרות. ככל שמתמתנת המגמה הדואלית מתמתנים גם פניה הדמוניים ומלאי הדין של הנקבה והופכים למורכבים יותר. נראה אפוא כי אנו עדים למאבק סמוי או לשיח פנימי בין שתי מגמות דומיננטיות בחוג הזוהר, האחת קרובה יותר לרוחם של האחים הכהנים והשנייה מסויגת מרוח זו. עם זאת ניתן לשאול, מה יחס האדרות עצמן להבדלים התיאוסופיים והמיתיים ביניהן וכיצד מועמד יחס זה בספרות האדרות? שאלות אלו נוגעות בסוגיית הסמכות הרוחנית ובסוגיית המאבקים על כוח תרבותי, שבהן עוסק ספר זה, ודומה כי המפתח לפתרון טמון בסיפורי המסגרת¹⁴⁸ של שתי האדרות. ניתוח כולל של הסיפור נעשה בידי ליבס,¹⁴⁹ ובהתבסס על ניתוחו ננסה להאיר כמה נקודות שאליהן התעוררנו מתוך עיונו הנוכחי.

148 לשאלת השיקוף הספרותי של יחסי הכוחות בין חוגים קבליים שונים בספרות הזוהר מוקדשים מחקרים לא מעטים של רונית מרוז, וראו למשל מרוז (לעיל הערה 80), עמ' 163-194; הנ"ל, 'מרכבת יחזקאל – פירוש זוהרי בלתי ידוע', תעודה, טז-יז (תשס"א), עמ' 567-616; R. Meroz, 'Zoharic Narratives and Their Adaptation', *Hispania Judaica*, 3 (2001), pp. 3-63, ועוד. גם מחקריו של הוס מחדדים נקודת מבט זו ומשתמשים בה לביור סוגיית ההתקבלות של הזוהר בתקופות שונות. בפרק הראשון בספרו 'כזוהר הרקיע' (לעיל הערה 80), 'חכם עדיף מנביא', מצביע הוס על עיבוד ספרותי של המתח בין חוג הרמב"ן לחוג הזוהר באמצעות עיצוב דמותו של משה בזוהר. על השיקוף הספרותי של היחסים בין בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא לספר הזוהר ראו ע' גולדרייך, 'ביורורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני זוהר', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים 1994, עמ' 459-496, וכן י' ליבס, 'הזוהר והתיקונים, מרנסנס למהפכה', מרוז (לעיל הערה 5), עמ' 251-301.

149 ראו ליבס (לעיל הערה 9). ליבס עצמו התנגד למונח 'סיפור מסגרת' בשל ההנחה המובלעת בו בדבר שוליותו של הסיפור. לדעתו, המרכיב האפי והסיפורי בזוהר מהווה חלק בלתי נפרד מתוכנו, וראו י' ליבס, 'מיתוס לעומת סמל, בזוהר ובקבלת האר"י', אשל באר'שבע, ד (המיתוס ביהדות) (תשנ"ו), עמ' 198.

הרובד הסיפורי באדרות

הרובד הסיפורי עשוי לשמש כמפתח להבנת התודעה העצמית של האדרות על אודות ההבדלים ביניהן. ממחקריו של ליבס על ספרות האדרות עולה כי סיפור המסגרת היה אחד השלבים האחרונים בעיצובם של טקסטים רבי-משמעות אלו. ככל הנראה, רק לאחר תהליך הבשלה ארוך שבמהלכו לובנו ודויקו הסודות הגבוהים והאזוטריים שנמסרו באדרות, ורק לאחר שזוקקו ונערכו המסורות הטקסטואליות הכלולות בהן ואף נופו מתוכן קטעים שונים, הגיע שלב גיבוש הרובד הסיפורי וההתאמה הספרותית בין תוכן הסודות לרצף ההתרחשויות בסיפור. ליבס הראה כי ברבות מן המקבילות לאדרות נעדר הממד הסיפורי, או שמתקיים בהן מארג סיפורי אחר, ועם זאת הוא הצביע על חשיבותו של הרובד הסיפורי בזהר בכלל ובאדרות בפרט, על מארג היחסים העשיר המתקיים בין הדרשה לסיפור המסגרת ועל התודעה העצמית של הזוהר, כפי שהיא משתקפת בסיפורים אלה.¹⁵⁰ לדעתה של רונית מרוז, סיפור האדרות שייך לסאגה רחבה יותר של חיי רשב"י הנרקמת כסיפור בחטיבה המרכזית של ספרות הזוהר, שאותה היא מכנה בשם 'החטיבה האפית' או 'חיי רשב"י'.¹⁵¹ עיון בסיפורי המסגרת של שתי האדרות וביחסם זה לזה מראה בבירור ששני סיפורי המסגרת מבית יוצר אחד יצאו. טביעות האצבע הסגנוניות, העלילתיות וכיוצא בהן מובילות לכתובת משותפת. סיפורי המסגרת יוצרים זיקה עמוקה בין שתי האדרות ומשתמע מהם בבירור כי שתיהן מפי 'רועה אחד' נאמרו, ובקרב אותה חבורה. שתיהן מוצגות כמעמד מקודש ותיאורן נעזר בשגב ובפאתוס הנדרשים לשם כך. הסיפורים מעמידים את שתי האדרות על רצף אחד, כשהזמן הוא המבדיל ביניהן.

דומה כי העמדה זו מבקשת להציב את שתי האדרות כשני שלבים בהתפתחותה של התפיסה הקבלית בקרב אותו חוג, שבמרכזו רשב"י. החידושים והשינויים הנאמרים באדרא זוטא נאמרים מפיו של גיבור האדרא רבא. בפיו של רשב"י שם מושמות התייחסויות המקבלות ומשבחות את האדרא רבא, בצד בחירה בניואנס התיאוסופי השונה. אין להתעלם מן העובדה כי האדרא המוקדמת זוכה לכינוי 'רבא', מה שמקנה לה תוקף וסמכות גם כלפי האדרא המאוחרת יותר, המכונה 'זוטא'. לתיקונים המופלאים של האדרא רבא אין אח ורע. על רבים מהם רשב"י איננו מוצא לנכון לחזור, ולכן היקף אדרת מותו מצומצם יותר. נראה כי האדרא זוטא מתעכבת בעיקר במקומות של החידוש, שבהם היא רוצה לדייק ואולי אף לתקן את תמונת האדרא רבא. לשם כך מקנה סיפור המסגרת לתפיסת האדרא זוטא משנה תוקף, שכן היא מייצגת את פירותיו הסופיים של תהליך גילוי הסוד בידי רשב"י. האדרא נאמרת על סף מותו וכמוהו כמעין

150 ליבס (לעיל הערה 10), עמ' 55-56, 195, ועוד.

151 ראו R. Meroz, 'Der Aufbau des Buches Sohar', *Pardes*, 11 (2005), pp. 16-36

צוואה רוחנית. כך זוכה השינוי התיאוסופי הנפרש בין דפיה להסבר טבעי בהיותו פרי תובנות גבוהות יותר שניתן להשיגן אולי רק בשעה המיוחדת של המוות, אשר בה מתאפשרים ראיית העולם העליון וגילוי סודותיו.

סיפור המסגרת בכללותו מבחין אפוא בהבדלים בין האדרות אך בוחר לא לעמת את הגישות השונות זו עם זו אלא להציג את היחס ביניהן באופן הרמוני והתפתחותי.¹⁵² עם זאת, מתחת למעטה ההרמוני ניבעים סדקים המבקשים, כמדומה, להצביע באופן ברור יותר על ההבדלים בין האדרות ועל עדיפותה של האדרה זוטא; שניים מהם מופיעים בסיפור המסגרת: פרשת מותם של שלושת תלמידי רשב"י בסוף האדרה רבא, המטילה צל על שלמותה של אדרה זו, וההיעדרות של אליהו הנביא, ובעיקר של רב המנונא סבא, מן האדרה רבא, בשונה מן האדרה זוטא. שתי חידות אלה עמדו במרכז עיונם של לומדי האדרה במשך דורות, ואנו ננסה להאירן באור נוסף מזווית הראייה המיוחדת לעיון זה. נפנה תחילה לשאלת מקומו של רב המנונא סבא באדרות.

מקומו של רב המנונא סבא באדרות

חידת דמותו של רב המנונא סבא היא מן המסקרנות בספר הזוהר.¹⁵³ החיזיוניים כלפי דמות עלומה זו נושאים אופי מגוון מאוד ונעים בין אזכור מנהגים וזוטות, הנושאים אופי של זיכרון חי ומקנים תחושה של דמות ריאלית העומדת לנגד עיני הכותבים,¹⁵⁴

152 בחירה דומה בוחר בעקבותיו קורדובירו, שבפירושו אור יקר ניכר כי האפשרות של פער תיאוסופי בין האדרות איננה פשוטה מבחינתו כל עיקר. הפתרון שהוא נותן לעניין זה הוא הבחנה בין מקומו של רשב"י באדרה רבא, כמי שמוסר את סודות הקבלה שקיבל מרבותיו, לבין מקומו באדרה זוטא, כמי שמסכם את חידושי תורתו והוא לפני מותו. וראו אסולין (לעיל הערה 16), נספח ('יחסו של קורדובירו להבדלים בין האדרות').

153 על דמותו של רב המנונא סבא ראו ליבס (לעיל הערה 148), עמ' 279-285; הנ"ל (לעיל הערה 80), עמ' 91; הנ"ל (לעיל הערה 149), עמ' 198-201, 208-207; הנ"ל (לעיל הערה 108), עמ' 152-157; הנ"ל, תורת היצירה (לעיל הערה 37), עמ' 352-353 (הוספות למהדורה השנייה); י' בן הראש, 'סודו של ינוקא ואורו של סבא – היבטים פואטיים ומיתופואטיים בעיצוב דמות הינוקא בחטיבת "הינוקא דבלק" בספר הזוהר', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח, עמ' 77-82, 91-95; גולדרייך (לעיל הערה 148), עמ' 487-491; גילר (לעיל הערה 7), עמ' 100-103; הוס (לעיל הערה 80), על פי המפתח; הלנר-אשד (לעיל הערה 80), על פי המפתח; E.R. Wolfson, *Luminal Darkness, Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*, Oxford 2007, pp. 222-223; ישראלי (לעיל הערה 80), עמ' 69-76.

154 דוגמאות לזוטות מעין אלו, המעניקות תחושה חיה של דמות ריאלית העומדת מאחורי דמותו הספרותית של רב המנונא סבא, קיימות למכביר. כך, למשל, בזוהר, ח"א, רנ ע"א מתוארת דרכו, שלא היה מוכן לתת כוס של ברכה לאחר בשל נוהגו להחזיקה בשתי ידיו; בזוהר, ח"ג, מז ע"ב מסופר שהקדים תמיד 'מלי דשטותא' ללימוד, כדי שתרכבה תועלת החכמה; בדף פה ע"א שם מובא נוהגו לשלם לשכיר יום תוך שהוא אומר לו 'טול נפשך שהפקדת בידי, טול פקדונך'; בדף פז ע"ב שם מסופר שהיה נוהג לקום כשראה ספר תורה באמרו 'מפני שיבה תקום'; ובדף קמז ע"ב שם מובאת ברכתו: 'קודשא בריך הוא יפקח עיני עלך'. אופי דומה נושאים דברי רב המנונא סבא בשעת תפילתו, המובאים באדרה רבא ובהם נעסוק להלן: 'לבעל החוטם אני מתפלל, לבעל החוטם

ובין תיאורים מיתיים של הדמות, המקנים תחושה שאין היא אלא גילום פניה של האלוהות.¹⁵⁵ נראה כי קיימים הבדלים בין מאפייני דמותו של רב המנונא סבא ברבדים השונים של הספרות הזוהרית,¹⁵⁶ וכפי שהראה ליבס, חל עליה תהליך מיתופואטי אינטנסיבי עם התפתחותה של ספרות זו. בין שני קטבים אלו בדמותו מצויות עשרות מסורות המצוטטות מתוך 'ספרא דרב המנונא סבא' או 'ספרא דאגדתא דרב המנונא סבא' ומתייחסות לעניינים רבים ומגוונים מתוך מכלול הנושאים המעסיקים את הזוהר.¹⁵⁷ את הדיון בשאלת מקומו של רב המנונא סבא בספרות האדרות נחלק אפוא לשניים, על פי שני הפנים שנושאת נוכחותו בה. החלק הראשון יעסוק במסורות או במובאות

אני מתחנן' (שם, קל ע"ב). גם מנהגים ומסורות הלכתיות רבות מובאים משום רב המנונא סבא: בזוהר, ח"ג, צד ע"ב מסופר על נוהגו בשאלת היחס בין סעודה שלישית לסעודת יום טוב במוצאי אותה שבת, ובדף קג ע"ב שם מיוחס לו מנהג האושפזין בסוכות; איסור הנחת תפילין בחול המועד נלמד מעמדתו המובאת בזוהר חדש, שיר השירים סד ט"ד, וידועה כוונת המיוחדת בסוד ייחוד קריאת שמע.

155 על המיתוזה עברה דמותו של רב המנונא ראו ליבס (לעיל הערה 149), עמ' 198-201, 207-208. ליבס עומד שם על מופעה של הדמות כגילום של ממדים שונים באלוהות. הדמות מזוהה עם עתיקא קדישא, סבא דסבין, הפרצוף הגבוה של האלוהות. בין הדוגמאות שליבס מביא לעניין זה מצוי אף התיאור של רב המנונא סבא באדרא זוטא, שבו נעסוק להלן, וראו ליבס (לעיל הערה 148), עמ' 279-285. לעומת זאת, במקומות אחרים מזוהה רב המנונא עם השכינה: התגלותו בדרך לחכמים העוסקים בתורה מזוהה עם התגלות השכינה לאותם עוברי דרכים, ומקום מושבו במגדל הפורח באוויר, ביחד עם הקב"ה ועני אחד, הוא העלמה השכינה הדרה באותו מגדל. מבחינות אחרות מזוהה רב המנונא עם הצדיק, ספירת יסוד. דעה זו מועלית למשל בפירושו של ר' שמעון לביא להקדמת הזוהר, כתם פז, דף כג טור ב, שם הוא מפענח את שמו של רב המנונא כדג הגדול, הלווייתן, המשוטט ב'ימא רבא', ברחם השכינה. סיכום הצדדים המיתיים השונים בדמותו של רב המנונא סבא ראו אצל בן הראש (לעיל הערה 153), עמ' 77-82, 91-95, 104-106. על גמישותו של הסמל הקבלי ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 213-260. דומה שטענה מעין זו ניתן לטעון גם על הדינמיות של המיתוס הקבלי, וראו בעניין זה בן הראש (לעיל הערה 153), עמ' 80, וכן דבריו על הרקע התיאורטי למושג מיתופואטי, שם, עמ' 76, בייחוד הערה 590. בן הראש סובר כי אין להפריד בין הפן הממשי-סובסטיבי בדמותו של רב המנונא ובין הפן המיתי שלה, וראו שם, עמ' 92 הערה 737; בכך הוא ממשיך את הכיוון המחקרי שהתווה ליבס לפיו הינוקא והסבא הם שני פנים של אותו מיתוס. על הממד המיתי כאחד הפנים בדמותו של הינוקא בזוהר ראו גם מ' אורון, 'מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר', מרוז (לעיל הערה 5), עמ' 129-164. עוד על דמותו המיתית של רב המנונא סבא באדרא זוטא כגילום הפן האלוהי של עתיקא קדישא ראו להלן, הערה 198.

156 להבחנה בין דמותו של רב המנונא סבא בזוהר לדמותו בתיקונים ראו גולדרייך (לעיל הערה 148), עמ' 487-491; ליבס (לעיל הערה 148), עמ' 279-285. ישראלי מבחין אף הוא בבירור בין דמותו של רב המנונא בזוהר, שהיא דמות ריאלית מן הדור שלפני רשב"י, לדמותו המיתית בתיקונים, והוא רואה בסבא דמשפטים ובחטיבות דומות, כהקדמת הזוהר ובמידת-מה גם הינוקא דבלק, שכבת ביניים בהתפתחות הדמות מן הריאלי אל המיתי, וראו ישראלי (לעיל הערה 80), עמ' 73-75. להבחנות נוספות ראו מרוז (לעיל הערה 86), עמ' 189 הערה 84 ועמ' 190 הערה 85.

157 לרשימת מראי מקום של מובאות מ'ספרא דרב המנונא סבא' ראו ישראלי (לעיל הערה 80), עמ' 71 הערה 120, וכן הפניות בהערות 118-119 שם למראי מקום למסורות בשם רב המנונא סבא ולסיפורים על אודותיו.

מספרא דרב המנונא סבא באדרות, והחלק השני יתייחס למופעיו של רב המנונא בסיפור המסגרת של האדרות.

המסורות מספרא דרב המנונא סבא באדרות

במחקרו על ספרות האדרות הקדיש פנחס גילר דיון לחיבורים אבודים המצוטטים בספרות זו ועמד על כך שלעומת האדרא רבא, המרבה לצטט ולפרש את ספרא דצניעותא ואיננה מצטטת כלל את הספרים המיוחסים לרב ייבא סבא ולרב המנונא סבא, האדרא זוטא מקנה להם מקום מרכזי ביותר ובה בעת מצמצמת מאוד את התייחסותה לספרא דצניעותא.¹⁵⁸ לדעת גילר, הציטוטים מן החיבורים הנזכרים מהווים עבור כל אחת מן האדרות מקור סמכות וחיזוק. השוני במקורות הסמכות מצביע גם על השוני בין האדרות. גילר בוחן את הציטוטים הרבות מספרא דרב ייבא סבא באדרא זוטא ורואה בו את המקור לרעיון הזיווג העליון בין ספירת חכמה לספירת בינה, בין אבא לאמא. כפי שראינו, זיווג זה קשור לליבת ההבדל התיאוסופי בין האדרא זוטא לאדרא רבא, ולדעת גילר, האדרא זוטא משתמשת בספרא דרב ייבא כמקור סמכות לכך. לדבריו, שלושה מאפיינים משותפים לציטוטים מספר זה באדרא זוטא: א. עיסוק ביחסי חכמה ובינה, אבא ואמא; ב. עיסוק באותיות שם הויה בזיקה לספירות; ג. התבוננות בצד הארוטי של התבנית האנתרופומורפית. גילר משער שאולי היה ספר זה מעין מדיטציה על שם הויה בזיקה לזיווג, ובעיקר לייחוד העליון. גם במובאות מספרא דרב המנונא¹⁵⁹ מנסה גילר למצוא קוהרנטיות. הוא איננו מצביע על קו המחבר את הציטוטים המובאות באדרא זוטא אלא דווקא על קו מעניין המאפיין כמה מן המקורות הרבים המיוחסים לספרא דרב המנונא סבא ברחבי הספרות הזוהרית. לדבריו, מסורות אלה קשורות בשימוש במטפורות ארוטיות, ובייחוד בזיקה לפסוקי שיר השירים.¹⁶⁰ המקור מן האדרות שעליו מצביע גילר בהקשר זה הוא אותה מסורת רבת־חשיבות שבה עסקנו לעיל שעניינה שני תיקוני הנקבה שפירש שלמה בשיר השירים ובה מעוגנת תפיסת שני הפרצופים הנקביים באדרא זוטא. כזכור, בחנו מסורת זו בזיקה לשאלת היחס בין שתי האדרות וראינו כי דבריו של רב המנונא מובאים כאסמכתא לשינוי שחל במעמד הנקבה באדרא זוטא. מבחינה זו מהווה ספרא דרב המנונא סבא מקור לאחד ממוקדי החידוש המרכזיים בתפיסת אדרא זו את הפרצוף האלוהי הנקבי. בשלב זה בדיוננו הנוכחי נשוב ונעיין במסורת זו בשל הערה פולמוסית המסתתרת

158 ראו גילר (לעיל הערה 7), עמ' 99-103.

159 לדעת ליבס, לא תמיד מבחין הזוהר בין רב המנונא סבא לרב ייבא סבא ולעתים יש זהות בין הדמויות, וראו ליבס (לעיל הערה 149). דיון כולל בטופוס הסבא בזוהר וברקע שלו בתלמוד ראו אצל ישראלי (לעיל הערה 80), עמ' 69-76.

160 על תפיסת רב המנונא את שיר השירים ראו להלן, הערה 207.

בין שיטיה.¹⁶¹ הערה זו, שכמעט נבלעת בתוך שטף הטיעון, מכוונת כנגד 'אינון דאמרי דתרווייהו להאי נוקבא דלתתא אינון, לאו הכי' [= אותם האומרים ששניהם (שני התיקונים) לאותה נקבה תחתונה הם, לא כן].¹⁶² עיקר הטענה מכוון כלפי פרשנות שיר השירים המזהה את השולמית בשיר עם ספירת מלכות בלבד. למשמעות זו של הטענה הפולמוסית הקשר רחב בספרות הזוהר. במקומות שונים בזוהר אנו עדים לוויכוח סמוי בשאלה על אילו חלקים בעולם הספירות מוסב שיר השירים. הוויכוח הוא בין פרשנות המסבה אותו על יחסי תפארת ומלכות בלבד לבין פרשנות מרחיבה המחילה אותו גם על הטווח העליון בעולם הספירות ומתייחסת גם לספירת בינה כאל הגיבורה המזוהרת בשיר השירים.¹⁶³ מנקודת המבט של ויכוח פרשני זה על המושאים הספירתיים של שיר השירים, וליתר דיוק, על המעמד הספירתי של דמות האישה בשיר, מסכימה האדרא רבא עם אלה המחילים אותו על יחסי תפארת ומלכות, ואילו האדרא זוטא מרחיבה את חלותו וטוענת כי גם ספירת בינה היא גיבורה מרכזית בשיר. ניתן אפוא להעמיד את ההערה הפולמוסית שבאדרא זוטא בהקשר של הוויכוח הפרשני על אודות מעמדו של שיר השירים, אולם דומה שלאזכור מחלוקת זו בדברי רשב"י בנקודה זו באדרא זוטא

161 על פולמוס אחר המסתתר בן שיטי האדרא ראו ליבס (לעיל הערה 10), עמ' 34-37.

162 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצ ע"ב.

163 בעבודת הדוקטור שלי עסקתי בהרחבה במחלוקת זו בפרשנות שיר השירים ובמשמעויותיה והראיתי כי הפרשנות המצמצמת את תחולתו של שיר השירים ליחסי הספירות תפארת ומלכות מקבילה אותו בדרך כלל לסוד דו־פרצופין ורואה את יחסי הפירוד והקִרְבָּה בין הדוד לרעיה בשיר השירים בהקבלה לתהליכי החיבור והנסירה של הזיווג האנדרוגיני ולתהפוכות יחסיהם של קב"ה ושכינתא, וראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 281-301, 345-351. פרשנות זו נותנת מקום מרכזי לנחש, הגורם את הפירוד ואת פגימת החטא הקדמון, ורואה בשיר השירים גילום של המאבק בנחש וניסיון לתקן את פגימתו. פרשנויות אלו מציינות בדרך כלל זיקה עמוקה בין שיר השירים לספר בראשית. אפשר להצביע על עקבותיהן של תפיסות האחים הכוהנים בפרשנות המסבה את משמעות שיר השירים על יחסי הספירות תפארת ומלכות, וייתכן כי ניתן לה ביטוי נרחב בפירוש האבוד של ר' משה מבורגוש לשיר השירים. הפרשנות המחילה את שיר השירים גם על ספירת בינה מוציאה אותו מן הדיכוטומיות של סיפור בראשית ומן הדינמיקה הזוגית, שעיקרה תנועה מתמדת בין פירוד לחיבור, ומובילה את השיח בשיר לכיוונים מיסטיים של עלייה והתכללות. זיווג אבא ואמא הוא זיווג של 'תרין רעין דלא מתפרשין' [= שני רעים שאינם נפרדים]. לדמות האישה שני פנים – כלה, אך גם רעיה. הדינמיקה המיסטית קרובה יותר לזו של עליית העטרה, נסיקת המרכבה, זיווגו של רשב"י בשכינה בחינת דבקות עד מוות. את רישומו של שיח פנים־זוהרי עמוק זה, כפי שהוא בא לידי ביטוי מנקודת המבט של היחס לשיר השירים, ניתן לראות בעוד צמתים מרכזיים של העיסוק בשיר השירים בזוהר. בזוהר שיר השירים מעוצב שיח פנימי זה באמצעות היחסים בין אליהו לרשב"י – הראשון מעמיד בהרחבה את הפרשנות לשיר השירים כיחסי תפארת ומלכות והשני פורש בהעמקה את ראיית השיר כמרכבה וכעלייה לעולם הבינה, וראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 162-312. פרשנויות אחרות לזוהר שיר השירים ראו וולפסון (לעיל הערה 37), עמ' 333-371; *C. Mopsik, Le Zohar, Contique des Cantiques: Traduction de*; *L'araméen et l'hébreu annotation et introduction*, Lagrasse 1999, pp. 7-32 גם בדרשה הארוכה על אודות שיר השירים בזוהר תרומה, ח"ב, קמג ע"א – קמז ע"ב, ניכרים בבירור רישומי שתי הגישות והמתח ביניהן, וגם שם מופיעה הערה פולמוסית בעניין זה, וראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 28-61.

משמעויות כלליות יותר, הקשורות בהבדלים התיאוסופיים העקרוניים בין האדרא רבא לאדרא זוטא. אפשר שרשב"י יוצא באמצעות טענה זו נגד התפיסה שעמדה ביסוד האדרא הקודמת, שבה יש נוכחות ממשית רק לפרצוף אלוהי נקבי אחד, לנקבה התחתונה, ועל תפיסה זו הוא אומר: 'לאו הכי'. כלומר, מבין שיטי האדרא זוטא עולה מודעות להבדלים בין האדרות בנושא זה ואף ניכרת התייחסות פולמוסית ומסתייגת כלפי עמדת האדרא רבא.

לפולמוס הפנימי בנושא זה הדים גם מחוץ למהדורת האדרא הנדפסת. נראה כי בקרב חברים בחוג הזוהר הקרובים יותר לעמדת האדרא רבא הייתה התנגדות לדרך שבה העמידה האדרא זוטא את תמונת הפרצופים המיוחדת לה. הד לכך ניתן לראות בתשובתו של ר' דוד בן יהודה החסיד, שכתב, כידוע, את 'ספר הגבול'¹⁶⁴, שאינו אלא מהדורה עברית משלו של האדרות, בעניין סוד דו־פרצופין בעליונים. בתשובה זו הוא מביע התנגדות מפורשת להזכרת שם זכר ונקבה מ'אמש ומעלה', דהיינו מעל לשבע הספירות התחתונות¹⁶⁵ – התנגדות שמשמעת ממנה הסתייגות מתורת פרצופים כמו זו של האדרא זוטא.¹⁶⁶

164 על 'ספר הגבול' ראו ע' גולדרייך, ספר הגבול לר' יהודה החסיד – דרכי עיבוד של טקסט זוהרי אחרי הופעת הזוהר, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ב; ליבס (לעיל הערה 10), עמ' 54-58.

165 מעניינת זיקת הדברים לעמדתו של ר' משה די ליאון, שהתנגד לכל אנתרופומורפיזם מעל שבע הספירות התחתונות, וראו י' ליבס, 'ביקורת על: שרל מופסיק (מהדיר), שקל הקודש לר' משה די ליאון', קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, ב (תשנ"ז), עמ' 271-285. תשובתו של ר' דוד על סוד דו־פרצופין בעליונים פותחת במילים הבאות: 'התשובה שהשיב לי ר' ומארי ר' דוד על מה ששאלתי ממנו בענין סוד דו־פרצופין למעלה שלא התפרשו לעולם ולא יתפרשו לעולמי עולמים. חכמות בחוץ תרונה וראש החברה קווצותיו תלתלים תלי תלים. אפי' שאתה חצדי קלא אין סודות עליונים נעלמים ממך אלא טמונות וצפונות בגנוי חדרך'. על נוסח הציטוט וניתוח תשובה זו ראו אידל (לעיל הערה 30), עמ' 194-196; ליבס (לעיל הערה 10), עמ' 61-65. מעבר לעמדה הברורה בתשובה זו, שממנה משתמעת ביקורת על תורת הפרצופים של האדרא זוטא, ייתכן שהיא מכוונת בסמוי כלפי אותו 'ראש החברה קווצותיו תלתלים תלי תלים', שעמדתו שונה. מבין השיטין ניתן אולי לחוש בהנגדה שבין ראש החברה, שחכמתו רנה בחוץ ותורתו בנויה 'תלי תלים', ובין התלמיד שסודותיו צפונים בגנוי החדר (אולי האדרא?), אך אף על פי שהוא אולי מקטני קוצרי השדה (רמז ברור לחברי האדרא), לעומת ראש החברה, אין סודות עליונים נעלמים ממנו. גם באדרא זוטא הדובר היחיד הוא רשב"י, ויש לזכור כי דבריו בהם מעין עמדת יחיד מול ההבניה הקבוצתית שנעשתה בהנחייתו באדרא רבא. בפסוק 'חכמות בחוץ תרונה' השתמש רבי בביקורתו על ר' חייא שלימד תורה בשוק (בבלי, מועד קטן טז ע"ב), וראו הערתו של אידל על אתר בעניין שימושו של ר' דוד בפסוק זה ב'ספר הגבול'. אולי תורף הביקורת הסמויה בניסוח זה בתשובה נסוב על עצם הפצת האדרות, תחת גניזתן בחדרי חדרים, ואולם, כפי שעולה ממחקריו של אידל על תורת הפרצופים של ר' דוד בן יהודה החסיד, השונה כל כך מזו של שתי האדרות (ראו על כך בהערה הבאה), לא מן הנמנע שהביקורת הסמויה על ראש החברה מכוונת לספרות האדרא כולה.

166 כפי שעולה ממחקריו של אידל, ר' דוד בן יהודה החסיד נקט שיטת פרצופים מיוחדת שהטביעה את חותמה על בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא ואף על מקובלי צפת והאר"י בראשם.

עיון בשתי הציטטות הנוספות מספרא דרב המנונא סבא באדרא זוטא מראה כי אף הן קשורות בהבדלים בין האדרות. בספרות האדרות נמסרות שתי מסורות משום רב המנונא בדבר סודות החוטם. באדרא רבא מתואר חוטמו של זעיר אנפין כחוטם שמהותו אף ודין: מנקב אחד שלו עולה עשן, ומהאחר – אש.¹⁶⁷ דין זה אינו שוכך אלא באמצעות חוטמו של אריך אנפין, שכולו חיים ורחמים.¹⁶⁸ בהקשר זה מובאת באדרא רבא המסורת היחידה על אודות רב המנונא סבא:

תאנא, כד הוה רב המנונא סבא בעי לצלאה צלותיה [= כאשר היה רב המנונא מבקש לסדר תפילתו], אמר, לבעל החוטם אני מתפלל, לבעל החוטם אני מתחנן, והיינו דכתיב (ישעיה מח ט) 'ותהלתי אחטם לך', האי קרא לעתיק יומין אמרו.¹⁶⁹

לפי האדרא רבא, רב המנונא מכוון תפילתו לבעל החוטם, כלומר לעתיק יומין, הוא אריך אנפין המאריך אפו, ולא לזעיר אנפין, קצר האף. והנה, באדרא זוטא חוזרים ונפרשים סודות החוטם של זעיר אנפין בגרסת האדרא רבא ואמנם זוכים לאישור, אך מיד אחר כך מובאת דעה אחרת המעוגנת בספרא דרב המנונא סבא ומציירת תמונה שונה, שדווקא אתה מסכים רשב"י של האדרא זוטא באומרו 'ושפיר קאמר':

והאי חוטמא, מחד נוקבא נפק אשא דאכלא כל שאר אשין, מחד נוקבא תננא, והאי והאי משתככי באשא ותננא דמדבחא, ואתגלייא האי עתיקא קדישא, ואשתכך כלא, היינו דאתמר (ישעיה מח ט) 'ותהלתי אחטם לך' [...] וכלא כמה דאמינא באדרא, ואתערו חברייה ובספרא דרב המנונא סבא, אוקים הני תרי נוקבי: מחד תננא ואשא, ומחד נייחא ורוחא טבא, דאית ביה ימינא ושמאלא. וכתביב (ס"א דכתיב) (הושע יד ז) 'וריה לו כלבנון', ובנוקבא כתיב (שיר

נראה כי ר' דוד מייצג עמדה שיש בה משום פיתוח ופרשנות של האדרא רבא. כפי שעולה מכתביו השונים, גם לשיטתו הוא ישנם שלושה פרצופים, שניים זכריים ואחד נקבי. את הפרצוף העליון הוא מעלה לעולם הצחצחות, מייחס לו קומה אנתרופומורפית שלמה, ולא רק ראש, ומחיל עליו את פסוקי שיר השירים על פי מסורת שיעור קומה. פרצוף זה מורכב ממערכת שלמה של עשר ספירות עליונות או פנימיות. את עשר הספירות שבעולם האצילות הוא מזהה עם פרצוף זכרי נוסף, שגם לו קומה אנתרופומורפית שלמה הנגזרת מן הפרצוף העליון, ועליהם נוסף פרצוף נקבי תחתון. ראו אידל (לעיל הערה 30); הנ"ל (לעיל הערה 11), עמ' 41-55; הנ"ל, 'הספירות שמעל הספירות', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 239-280; הנ"ל (לעיל הערה 54); M. Idel, 'The Image of Man Above the Sefirot: R. David ben Yehuda he-Hasid's Theosophy of Ten; Supernal Sahshot and Its Reverberation', *Kabbalah*, 20 (2009), pp. 181-212 ליבס (לעיל הערה 10), עמ' 54-65. על השימוש בפסוקי שיר השירים בהעמדות אנתרופומורפיות ברוח זו בספרות תיקוני זוהר ראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 150-161.

167 ראו אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קלח ע"א.

168 שם, קל ע"ב.

169 שם, שם.

השירים ז ט) 'וריה אפך כתפוחים', ומה בנוקבא הכי כל שכן ביה, ושפיר קאמר. ומה דאמר 'וריה יהו"ה את ריח הניחח', הניחח בתרי סטרי: חד נייחא דאתגלייא עתיקא קדישא סתימא דכל סתימין, דהאי הוא נייחא ואתבסמותא לכלא, וחד אתבסמותא דלתתא בההוא תננא ואשא דמדבחה. ובגין דאיהו מתרין סטריין, כתיב ניהח. וכלא בזעיר אנפין אתמר.¹⁷⁰

[= וחוטם זה, מנקב אחד יוצאת אש האוכלת את כל שאר האשים, מנקב אחד עשן, וזה משתככים באש ובעשן המזבח, ומתגלה עתיקא קדישא, ומשתכך הכול, וזה שנאמר (ישעיה מח ט) 'ותהלתי אחטם לך' [...]] והכול כמו שאמרתי באדרא, והעירו החברים ובספרא דרב המנונא סבא, העמיד אלו שני נקבים: מאחד עשן ואש, ומאחד נחת ורוח טובה, שיש בו ימין ושמאל. וכתוב (הושע יד ז) 'וריה לו כלבנון', ובנקבה נאמר (שיר השירים ז ט) 'וריה אפך כתפוחים', ומה בנקבה כך כל שכן בו, ויפה אמר. ומה שנאמר 'וריה יהו"ה את ריח הניחח', הניחח בשני צדדים: אחד נחת המתגלה מעתיקא קדישא הסתום מכל סתומים, שזה הוא נחת והתבסמות לכול, ואחד התבסמות מלמטה, בעשן ובאש שעל המזבח. וכיוון שהוא משני צדדים, כתוב ניהח, והכול בזעיר אנפין נאמר.]

תמונת היחסים בין אריך אנפין לזעיר אנפין באדרא רבא, ובתוכה תמונת שני האפים, היא תמונה דואליסטית במהותה. דמותו של אריך אנפין כולה חסד, ואפילו אפו רחמים, ואילו זעיר אנפין מייצג את הדין ורק כשהוא מפנה פניו ללובן העתיק שוככים דיניו. מן הדברים משתמע כי האש והעשן העולים מן המזבח התחתון משככים את האש והעשן באפו של זעיר אנפין, אך לא במישרין אלא באמצעות עתיקא קדישא, שלגילוי פניו מאריכות האף ומשככות הכעס הם גורמים. כנראה שבשל תפיסה זו התפרשה באדרא רבא תפילתו של רב המנונא לבעל החוטם כמכוונת לאריך אנפין, שהרי אין כל טעם בפנייה ישירה לזעיר אנפין, קצר האף. אולם באדרא זוטא מציב רב המנונא תפיסה שונה מזו של האדרא רבא. על פי התמונה שמצוירת משמו, מנקב אחד באפו של זעיר אנפין יוצאים האש והעשן כאחד, אולם מן הנקב השני יוצאות נחת ורוח טובה. בדמותו של זעיר אנפין אליבא דרב המנונא סבא יש אפוא ימין ושמאל, חסד ודין; דמותו מורכבת. דרשת 'ריח ניהח' שמובאת אחר כך מטעימה כי כפל האות חי"ת במילה 'ניהח' מכוונת כלפי שתי אפשרויות של המתקת הדין – האחת אכן כרוכה בהתגלות עתיקא קדישא, אולם יש דרך נוספת והיא 'אתבסמותא דלתתא' באש המזבח התחתון. הקרבן המועלה מלמטה מכוון ישירות לאפו של זעיר אנפין, כפי שמדגישה הסיומת

170 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצד ע"א.

'וכלא בזעיר אנפין אתמר'.¹⁷¹ סיומת זו גם מתפלמסת באופן סמוי עם פרשנותה של האדרא רבא לתפילת רב המנונא לבעל החוטם, שעליה נאמר 'האי קרא לעתיק יומין אמרו'. נראה כי האדרא זוטא מבקשת להציע הבנה אחרת של כפל הפנייה בדבריו של רב המנונא, 'לבעל החוטם אני מתפלל, לבעל החוטם אני מתחנן', שהרי רב המנונא עצמו מצביע על אפיון כפול של אפו של זעיר אנפין ועל שני תהליכי המתקה אפשריים של האף (תרתי משמע) בזעיר אנפין. ואולי בפנייה הכפולה לבעל החוטם יש משום התייחסות לשני הפנים של האלוהות, הארוכים והקצרים, הגבוהים והנמוכים יותר.¹⁷² בחינה של מסורות סוד החוטם וסוד 'ריח ניהח' בזהר מעלה תובנה מעניינת בהקשר זה. בגוף הזוהר, ובעיקר בטקסטים הקרובים לספרות האדרות ועוסקים בסודות הפרצוף ושיעור הקומה, מוצגת תפיסה דומה לזו שבאדרא רבא.¹⁷³ סוד החוטם מפוצל בהם בין עתיקא קדישא, שחיים באפו, לזעיר אנפין, שאש באפו. המקור הבלתי מעורער לתפיסה זו הוא ספרא דצניעותא.¹⁷⁴ תיקוני החוטם באדרא רבא הם פירוש צמוד וכמעט מילולי של הנאמר בו. לעומת זאת, נראה כי לתפיסה שמציג רב המנונא יש מקבילות דווקא ברעיא מהימנא ובתיקונים. במקורות אלה נתפס החוטם כמהות ממוזגת יותר ושני נקביו מייצגים הן את החסד והן את הדין.¹⁷⁵

ההנמקות המובאות בספרא דרב המנונא סבא לעמדה זו מעניינות במיוחד מנקודת מבטנו: 'וכתוב (הושע יד ז) "וריה לו כלבנון", ובנקבה נאמר (שיר השירים ז ט) "וריה אפך כתפוחים", ומה בנקבה כך כל שכן בו'. רב המנונא נסמך על אופיה של הנקבה, המורכב מחסד ומדין, כדי ללמד בקל וחומר על אופיו הממוזג של זעיר אנפין! בשונה מן האופן שבו מוצגת הנוקבא באדרא רבא, הדמות הנקבית בעולמו של רב המנונא איננה מזוהה רק עם מידת הדין. באמירה 'וריה אפך כתפוחים' משורטט במרומו שיעור הקומה של אף הנקבה, שיש בו, ככתפוח, אודם, ירקות ולובן – דין, המזגה וחסד. יש

171 על מרכזיות התפיסה התיאורגית, המעניקה כוח רב להתעררות מן העולם התחתון, במשנת רב המנונא סבא בהקשר זה, ראו להלן, ליד הערה 212 ובדיון בהערה עצמה.

172 חיזוק לכך שדברי רב המנונא סבא על תפילתו לבעל החוטם כוונו כנראה במקורם דווקא לזעיר אנפין ניתן לראות בבחירה בפסוק שבו הפנייה אל האל היא בגוף שני נוכח: 'ותהלתי אֶחָטֵם לְךָ' (ישעיה מח ט). פנייה בגוף שני נוכח נחשבת בספרות הקבלית בדרך כלל כפנייה לקודשא בריך הוא, הוא תפארת או זעיר אנפין, בשונה מן הפנייה בגוף שלישי נסתר, המופנית לעתיקא קדישא, לג' ספירות עליונות או לאינסוף. ראו בעניין זה דיונו המקיף של א' אפטרמן, כוונת המברך למקום המעשה – עיונים בפירוש קבלי לתפילות מהמאה הדי"ג, לוס אנג'לס תשס"ד, עמ' 135-150 והפניותיו שם.

173 כך למשל בזהר, ח"ב, קכב ע"ב.

174 ספרא דצניעותא, זוהר, ח"ב, קעו ע"ב וקעז ע"ב.

175 ראו למשל רעיא מהימנא, פנחס, זוהר, ח"ג, רכד ע"א; שם, שם, רלה ע"א; תיקוני זוהר, תיקון ע, קל ע"א, ועוד. בכמה ממקורות אלו מופיעה התמונה הממוזגת של החוטם בזיקה לפירוש הצירוף 'ריח ניהח' כמורכב מאש מחד גיסא ומרוח נחת מאידך גיסא.

לשים לב כי בשונה מן האדרא רבא, שם נעשה שימוש לא מובחן בפסוקי דמות האישה בשיר השירים והם מוסבים לא אחת גם על הפרצופים הזכריים,¹⁷⁶ מקפיד רב המנונא על הבחנה פרשנית בין פסוקי שיעור קומת הזכר בשיר השירים לפסוקים המתארים את דמות הנקבה. משום כך אין הוא משתמש בפסוק 'וריה אפך כתפוחים', המתאר את הדמות הנשית בשיר השירים, לתיאור חוטמו של הזכר, ותחת זאת הוא נדרש לפסוק מהושע 'וריה לו כלבנון' כדי לתאר את ריח אפו. הדבר עולה בקנה אחד עם שיטתו של רב המנונא המבחינה, כפי שנוכחנו, אפילו בין שתי הדמויות הנקביות בשיר השירים ואינה מערבת את פסוקי הרעיה עם אלו של הכלה.

השימוש של האדרא זוטא – בעקבות רב המנונא סבא – בפסוק 'וריה אפך כתפוחים' לתיאור אף הנקבה נועז במיוחד, מכיוון שבשיעור קומה באדרא רבא מוסב הכינוי 'תפוחים' על הלחיים¹⁷⁷ של שתי הדמויות הזכריות – אריך אנפין בדף קלג ע"ב וזעיר אנפין בדף קמא ע"א. הפסוק שהאדרא רבא נסמכת עליו בתיאור זה הוא הפסוק המתאר את הדוד בשיר השירים: 'כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים' (שיר השירים ב ג). פסוק זה מתפרש באדרא, כמו במקומות אחרים בזהר, כסמלו של זעיר אנפין, והתכונה המודגשת במקורות אלה היא שלושת הגוונים בתפוח – אדום, לבן וירוק. על פי מסורת זו, שלושת הגוונים בתפוח מייצגים את האבות, שלוש הספירות – חסד, גבורה ותפארת – המסמלות את האיזון בין החסד, הדין והרחמים. על פי מפתח סמלים זה שונה התפוח בין עצי היער, הוא הדוד בין הבנים, מן השושנה בין החוחים, היא הרעיה בין הבנות. לשושנה, המוצגת כסמל האולטימטיבי של ספירת מלכות הנקבית, שני גוונים בלבד, אדום או לבן, דין או חסד, ואופיה דיכוטומי יותר. מפתח סמלים זה חוזר בזהר לא אחת,¹⁷⁸ האדרא רבא עצמה משתמשת בו¹⁷⁹ והוא חופף גם את מפתח

176 ראו הערה 100 לעיל.

177 על התפוח כסמל הלחיים ראו ליבס (לעיל הערה 9), הערה 224. ליבס מעיר כי בשפות רומאניות נקראות בליטות הלחיים 'תפוחים' וכי יש קשר בין נפיחת רוח החיים באדם ובין הלחיים. ליבס מצביע על 'ספר התפוח' של אריסטו כמקור לעניין זה – שכן על פיו, ריח התפוח משיב את הנשמה – ומראה מקבילות לכך אצל ג'קטילה ורמד"ל.

178 ראו למשל זוהר, ח"ג, רפו ע"ב – רפו ע"א; ח"א, פה ע"א; ח"ג כה ע"א; ח"ג, עד ע"א ועוד. עם זאת יש לציין שבשכבת רעיא מהימנא ותיקוני זוהר מוזהרים התפוחים עם הספירות נצח והוד, והפסוק 'וריה אפך כתפוחים' נדרש על הנבואה הנובעת משני תפוחים אלה לרעיא מהימנא, וראו למשל תיקוני זוהר, תיקון יט, לט ע"ב; שם, תיקון שתי' ותשעה, קז ע"א; שם, תיקונא שתיתאה, קמג ע"ב, וכן הכתבים העבריים של בעל תיקוני זוהר, עמ' 81 והערותיו של גוטליב על אתר. וראו גם זוהר שמיני, מ ע"א. נראה כי כיוון סמלי זה קשור יותר לפסוק 'סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים' (שיר השירים ב ה). בכיוון זה מפרש גם קורדובירו ב'פרדס רמונים', שער ערכי הכינויים, ערך תפוחים, שם הוא מבדיל בין תפוחים ככינוי לנצח והוד לבין תפוח ככינוי לתפארת, אך אינו קושר את ההבחנה הזאת להבדל שבין משמעות הסמל בזהר לעומת משמעותו בתיקונים.

179 'מה תפוח זה כליל בתלת גווני, כך קב"ה תרי תפוחין כליל שיתא גווני' (זוהר, ח"ג, קלג ע"ב): כל תפוח בלחיי של זעיר אנפין מונה שלוש, כך שמניין שתי לחייו שש, והם נכללים בשביעי, הוא סוד התפוחים של עתיקא.

הסמלים משיר השירים שהציג ר' עזרא בהקדמה השנייה לפירוש שיר השירים שלו.¹⁸⁰ על רקע זה בולטת הרדיקליות של רב המנונא סבא, ושל האדרא זוטא בעקבותיו, הבוחרים בתפוח כסמל המייצג את אופיו הממוזג של אף השכינה,¹⁸¹ כדי ללמוד על ריח אפו הממוזג של זעיר אנפין, וכל זאת בניגוד מפורש למסורת המרכזית באדרא רבא.

180 ראו פירוש שיר השירים לר' עזרא בתוך כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוואל, ירושלים תשכ"ד, עמ' תפ-תפא.

181 מעניין לציין כי ר' יוסף הבא משושן הבירה משתמש אף הוא בדימוי התפוחים לתיאור פני השכינה – שאותה הוא מזהה כידוע עם זעיר אנפין – בשיעור הקומה הייחודי שלו לנוקבא ב'ספר תשק', ובכל זאת הוא מגלה נאמנות לתמונה הדואלית באדרא רבא ומציין כי 'בהנהו תרין תפוחין קדישין איכא גוון סומקא' [= באותם שני תפוחים קדושים יש גוון אדום] (ספר תש"ק [לעיל הערה 5] עמ' 310) וכי 'מתפוחין באפוי דקב"ה אתו ברכן והצלחן לעלמא ומאפי מטרוניתא אתי דינא לעלמא' [= מתפוחים בפני הקב"ה באות ברכה והצלחה לעולם ומפני המטרוניתא בא דין לעולם] (שם, עמ' 311). במקום אחר, בתיאור הוויית הדו־פרצופין של אריך אנפין, הוא קב"ה, וזעיר אנפין, הוא שכינתיה, הוא מדבר על שני הראשים בהווייה זו. על אור פני הזכר הוא אומר 'זכאה חולקיה מאן דמתנהיר ומתפנק מההוא נהורא. ובגיני כך כתיב בברכתא דכהני יאר יי' פניו אליך לקבל קב"ה. ישא יי' פניו אליך לקבל מטרוניתא דאיהו דינא תקיפא' [= אשרי חלקו של מי שמאיר ומתפנק מאותו אור. ובשל כך כתוב בברכת כוהנים יאר ה' פניו אליך, כלפי הקב"ה. ישא ה' פניו אליך כלפי המטרוניתא, שהיא הדין התקיף] (שם, עמ' 300). עם זאת ניתן לומר בהכללה כי תמונת המטרוניתא העולה משיעור הקומה הנקבי של ר' יוסף הבא משושן הבירה איננה דמונית ומהותה איננה מוזהה בשיטתיות רק עם הדין. בצד תיאורים אלה של פניה מצויים תיאורים אחרים של היופי הניבט מהם: 'ובהנהו אפין קדישין איכא תרין תפוחין קדישא ושופרא ואיכא תמן ונהורא נהיר לכל ההוא גופא קדישא' [= ובאותם פנים קדושים יש שני תפוחים קדושים ויופי יש שם והאור מאיר לכל אותו גוף קדוש] (שם, עמ' 310). כך גם בתיאור חוטמה. התיאור, בחלקו, עולה בקנה אחד עם תיאור החוטם של זעיר אנפין באדרא רבא: 'מאן יהא זכאה למלא בחוטמוי דמטרוניתא דאינהו זעירין בגין דשפיך חמתיה מיד ואתפרע מרשיעיא דעברין כל פקודוי, ובגיני כך מתקרי זעיר אנפין ובהנהו חוטמין קדישין נפק חמתא וריתחא דאתחבר בית מקדשא' [= מי יהיה ראוי לדבר בחוטם המטרוניתא שהוא זעיר כיוון ששופך חמתו מיד ונפרע מן הרשעים העוברים על כל המצוות, ולכן נקראת זעיר אנפין ובאותם חוטמים (נחיריים) קדושים יצאו חימה וכעס שהחריבו את בית המקדש] (שם, עמ' 314-315). אך בצמוד לכך הוא אומר: 'ומהנהו חוטמין קדישין נפיק נהור דמתנהרין נהור אפין קדישין. ומהנהו עטושא נפיק נהירו לעילאין ולצדיקיא דמתפנקי בגנתא דעדן, כולהו מתנהרין מתמן' [= ומאותם חוטמים (נחיריים) קדושים יוצא אור המאיר אותם פנים קדושים. ומאותו עטוש יוצא אור המאיר לעליונים ולצדיקים המתפנקים בגן עדן, כולם מאירים ממנו] (שם, עמ' 315). את הסתירה כביכול הוא מתרץ בכך ש'הנהו חוטמין קדישין דמטרוניתא אחדן בנשמתא קדישא דעייל ונפיק, דאיהו רוחא קדישא. ונשמתא דמטרוניתא איהו קב"ה ובגיני כך אשתכח דכולהו פתגם חד הוא. בגין דמטרוניתא איהו כמו גופא ומנא לנשמתא וקב"ה איהו נשמתא לה, דאיהו מצייר לה ואיהו כמו גחלתא בשלהוביתא דאיעביד פתגם חד' [= אותם חוטמים (נחיריים) קדושים של המטרוניתא אוחדים בנשמה הקדושה היוצאת ונכנסת, שהוא רוח קדושה. ונשמת המטרוניתא הוא הקב"ה ולכן נמצא שהכול הוא דבר אחד. כיוון שמטרוניתא היא כמו גוף ולבוש לנשמה והקב"ה הוא נשמה לה, שהוא מצייר אותה והיא כגחלת בשלהבת, שנעשית דבר אחד] (שם, שם). תפיסה זו של הזכר והנקבה שונה מאוד מזו שבשתי האדרות (אם כי תפיסת הזכר כ'דעת' הממלאת את כל החדרים מצויה באדרא זוטא, אך אין היא מעצבת את קומת הנקבה, כפי שראינו), ועם זאת היא קרובה לתפיסה הקלאסית שרווחה בפילוסופיה היהודית ובקבלה בימי הביניים ולפיה יחסי הזכר והנקבה הם כחסי הצורה והחומר: אם הוא הנשמה שבאפה, הרי שהארט חוטמה איננה אלא ביטוי לנוכחותו בה, והכול אחד.

בהשוואה לדיון באדרא רבא, האדרא זוטא איננה משתמשת בביטוי 'תפוח', או בביטוי 'תפוחין', ככינוי ללחיים או לזעיר אנפין, אלא בביטוי 'תקרובין דבוסמא',¹⁸² שמקורו בפסוק 'לחין כערוגת הבשם' (שיר השירים ה יג). גם תיאור הלחיים שונה במהותו. באדרא רבא מאופיינים תפוחי עתיקא בלובנם המופלא: 'נהירין וחורין תדירא' [= מאירים ולבנים תמיד],¹⁸³ בעוד לחייו של זעיר אנפין 'סומקן כהאי ורדא סומקא ומתלהטן' [= אדומות כאותו ורד אדום ומתלהטות].¹⁸⁴ רק בהארית אריך אנפין 'אתמשך סומקא ואתי חוורא' [= נמשך האודם ובה הלובן].¹⁸⁵ באדרא זוטא, לעומת זאת, מתוארות לחייו של זעיר אנפין באופן שונה ביותר: 'הני תקרובי דבוסמא חוורא וסומקא, סהדותא לאבא ואמא, סהדותא לאחסנא דירית' [= באותן ערוגות הבושם לובן ואודם, עדות על אבא ואמא, עדות על הירושה שירש].¹⁸⁶

גם כאן, כבתיאור החוטם, אנו פוגשים תיאור מאוזן יותר של מהותו של זעיר אנפין: בלחייו לובן ואודם. בהארית פני עתיקא גובר הלובן בפניו, דוחק את יסוד האודם שבהם ומאיר אותם, אך בגבור החטא בעולם משתלט האודם שבפניו על יסוד הלובן שבהם. האדרא זוטא על אתר מסבירה את המהות של זעיר אנפין, המורכבת מחסד ומדין, כירושה מאבא ואמא וכעדות על קיומם. ההבדל בין האדרות בתפיסת שיעור הקומה של זעיר אנפין, הבא לידי ביטוי בין היתר בתיאורי החוטם והלחיים, נעוץ אפוא בהבדלים המהותיים בין האדרות בתפיסת תורת הפרצופים האלוהית. האדרא רבא, שהעמידה תמונה דואלית – אריך אנפין רב־חסד וזעיר אנפין שמהותו הבסיסית דין – העניקה לחוטמו של זעיר אנפין שני נקבים היורקים אש ועשן ואת לחייו צבעה באודם הדין. האדרא זוטא הרחיבה את תיאור פרצוף אריך אנפין וכללה בו את אבא ואמא, שורשי החסד והדין, ובכך אפשרה העמדה מורכבת וממוזגת של הבן והבת, זעיר אנפין ונוקבא, היורשים שניהם מאביהם ומאמם את החסד ואת הדין.¹⁸⁷ פרטי דיוקנו של זעיר אנפין משתנים אפוא באדרא זוטא בהתאם למהותו השונה, כירוש של אבא ואמא, של מתנות החסד והדין המגולמות בו, ב'דעת' שבו. משני נקבי חוטמו זורמים האש והדין מחד גיסא והנחת והחסד מאידך גיסא, ובלחייו אודם ולובן, דין ורחמים.

אם נחזור למוקד דיוננו נוכל לומר כי הציטט השני מספרא דרב המנוא סבא באדרא זוטא, שבו עסקנו עתה, מהווה אף הוא מקור ואסמכתא להבדלים בין האדרא

182 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצה ע"א.

183 אדרא רבא, שם, קלג ע"ב.

184 שם, קמא ע"א.

185 שם, שם.

186 אדרא זוטא, שם, רצה ע"א.

187 ראו שם, רצא ע"א.

רבא לאדרא זוטא בתורת הפרצופים האלוהית ובדרך שיעור קומתם. מאחוריו עומדת התפיסה המורכבת של זעיר אנפין ואף של נוקבא, המאפיינת את האדרא זוטא. נראה כי מופעיו של רב המנונא סבא באדרא זוטא קשורים אפוא לליבת ההבדלים בינה ובין האדרא רבא, וממילא לליבת הסוד של אדרא זו.

גם הציטט השלישי משום רב המנונא סבא באדרא זוטא עולה בקנה אחד עם תמונה זו ואף משלים אותה. ציטט זה מובא במופע היחיד¹⁸⁸ של מיתוס מות המלכים באדרא זו ומתייחס להדר, המלך היחיד שעליו לא נאמר 'וימת וימלוך תחתיו', ואשר שם אשתו, מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב, מצוין בפסוק. האדרא רבא קושרת שתי עובדות אלו ומסבירה את הראשונה באמצעות השנייה. הדר לא מת כיוון שקיים את האיזון בין הזכר לנקבה שמשמעותו המתקה של החסד בדין, 'בכאן אתבסמו דא בדא, ואקרי אשתו' [= בכאן התבסמו זה בזה ונקראה אשתו].¹⁸⁹ בתמונת האדרא רבא מזוהה הדר עם החסד – 'מאי הדר? חסד עלאה' – ואילו אשתו מזוהה עם הדין ומקורה בגבורה: 'בת מטרד, תקונין דמסטר גבורה'. זיווגם הוא ייחוד והמתקת המים (חסד) עם הזהב (דין) – 'בת מי זהב, אתבסמו ואתכלילו דא בדא, מי זהב, רחמי ודינא' [= התבסמו ונכללו זה בזה, מי זהב, רחמים ודין].¹⁹⁰ פירוש זה הולם היטב את הדואליות המאפיינת את האדרא רבא בכלל ואת תמונת היחסים בין הזכר לנקבה באדרא זו בפרט. תפיסה זו של האדרא רבא מוזכרת על ידי רשב"י בקצרה באדרא זוטא, אך בהמשך הדברים הוא מצטט את דברי רב המנונא סבא, הנושאים בחובם תפיסה אחרת:

והיא אתקיימת השתא בסטרא דדכורא דשריא עמה, הדא הוא דכתיב 'וימלוך תחתיו הדר, ושם עירו פעו ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב'. מי זהב ודאי, כמה דאוקימנא באדרא.

(והא) בספרא דאגדתא דרב המנונא סבא אתמר, 'וימלוך תחתיו הדר' (בראשית לו לט), הדר ודאי, כמה דאת אמר (ויקרא כג מ) 'פרי עץ הדר'. 'ושם אשתו מהיטבאל' (בראשית שם), כמה דאת אמר (ויקרא שם) 'כפות תמרים', וכתוב (תהלים צב יג) 'צדיק כתמר יפרח', דאיהי דכר ונוקבא. האי אתקריאת בת מטרד, בת מההוא אתר דטרדין כלא לאתדבקא, ואקרי אב, וכתוב (איוב כח יג) 'לא ידע אנוש ערכה, ולא תמצא בארץ החיים'. דבר אחר, בת מאימא, דמסטרעה מתאחדין דינין, דטרדין לכלא. בת מי זהב, דינקא בתרין אנפין, דנהירא בתרין גווינין, בחסד ובדינא.¹⁹¹

188 על משמעות העניין לדעתנו ראו לעיל, ליד הערה 41, וכן הר שפי (לעיל הערה 37), במבוא ובסיכום.

189 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמב ע"א.

190 שם, שם.

191 אדרא זוטא, שם, רצב ע"א-ע"ב.

[= והיא [המלכות] מתקיימת עתה בצד הזכר השורה עמה, זהו שנאמר 'וימלוך תחתיו הדר, ושם עירו פעו ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב'. מי זהב ודאי, כפי שהעמדנו באדרא.

(והרי) בספרא דאגדתא דרב המנונא סבא נאמר, 'וימלוך תחתיו הדר' (בראשית לו לט), הדר ודאי, כמו שנאמר (ויקרא כג מ) 'פרי עץ הדר'. 'ושם אשתו מהיטבאל' (בראשית שם), כמו שנאמר (ויקרא שם) 'כפות תמרים', וכתוב (תהלים צב יג) 'צדיק כתמר יפרח', שהיא זכר ונקבה. זו נקראת בת מטרד, בת מאותו מקום בו הכול טרודין להתדבק, ונקרא אב, וכתוב (איוב כח יג) 'לא ידע אנוש ערכה, ולא תמצא בארץ החיים'. דבר אחר, בת מאמא, שמצדה נאחזים דינים הטורדים את הכול. בת מי זהב, שיונקת משני פנים המאירים בשני גוונים, בחסד ובדין.]

דבריו של רב המנונא סבא, והפיתוח הניתן להם באדרא זוטא, מעמידים תמונה חלופית. רב המנונא דורש אחרת את שמותיהם של הדר ומהיטבאל ומזהה אותם עם פרי עץ הדר ועם כפות התמרים – זיהוי השולח אותנו מיד לעולמו של ספר הבהיר. במערך הסמלים של ספר זה בולט התמר כסמל להוויה האנדרוגינית: 'ומאי טעמא אקריאת תמר ולא שאר שמות, מפני שהיא נקבה, נקבה סלקא דעתך, אלא מפני שכוללת זכר ונקבה, דכל אילני תמרים כלולים זכר ונקבה'.¹⁹² משמעות זו מבליט גם רב המנונא סבא באמרו: 'דאיהי דכר ונוקבא'.¹⁹³ בשונה מן האדרא רבא, המבחינה בין הדר למהיטבאל כזכר ונקבה, חסד ודין, המתמתקים זה בזה באמצעות הזיווג, מבקש רב המנונא להעמיד הוויה שבה הדר ומהיטבאל בשורשם, בהווייתם הראשונית, הם גם זכר וגם נקבה. בהמשך הדברים – בין שהם המשך דבריו של רב המנונא סבא ובין שהם פיתוח של האדרא זוטא, המתבססת על ספרא דאגדתא דרב המנונא – מתחדד כיוון זה. מוצאה של מהיטבאל כבת מטרד רומז מצד אחד לאביה, חכמה, 'ההוא אתר דטרדין כלא לאתדבקה, ואקרי אב', ומצד שני הוא רומז כבאדרא רבא לאמה, 'דמסטרעה מתאחדין דינין, דטרדין לכלא'. כמו הבן, בציטוט הקודם מספרא דרב המנונא סבא, גם הבת, המלכות, יורשת הן את אביה והן את אמה, וכמוהו גם היא כלולה בשורשה מחסד ומדין ואיננה ייצוג חד-צדדי של אחת המהויות בלבד. רב המנונא מסכם את דרשת השם ואומר: 'בת מי זהב, דינקא בתרין אנפין, דנהירא בתרין גוונין, בחסד ובדינא'.¹⁹⁴

192 ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס (לעיל הערה 45), עמ' 223 סעיף 139.

193 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצב ע"א.

194 בנספח השלישי למאמרו 'המשיח של הזוהר' מתחקה ליבס אחר המקורות לרעיון מיתת המלכים ומזהה מקור קדום, ככל הנראה מדרש פסידוראפיגרפי מסוג כתבי 'חוג העיון', שאולי עמד לנגד עיני המקובלים הגנוסטיקאים ולפני בעל הזוהר ובו קישור של רעיון חורבן העולמות לפסוק על מלכי אדום. בסוף דבריו מעלה ליבס את ההשערה כי מקור זה מכונה באדרא זוטא בשם 'ספרא

ניתן אפוא לסכם ולומר כי מגמת שלוש המובאות מספרא דרב המנונא סבא באדרא זוטא אחת היא וכי משלושתן נשקפת תפיסה מגובשת הקשורה בטבורה בהבדלים המרכזיים שבין האדרא זוטא לאדרא רבא. לכולן משותפת תמונת עולם תיאוסופית שבה מיוחסת מרכזיות רבה לספירות חכמה ובינה, כהתגלמות עליונה של הזכר והנקבה, והיא מתוארת בדימויים משפחתיים של אמא ואבא שלהם בן ובת. תורת פרצופים זו מרחיבה את תמונת עתיקא קדישא וכוללת בו הוויית קדומות של שורשי החסד והדין. כפועל יוצא מצוירים פניהם של הבן והבת, תפארת ומלכות, כגילומים מורכבים של החסד והדין המהווים כוחות הפועלים בשניהם, ירושת אביהם ואמם המשותפים. תפיסה תיאוסופית זו ממתנת מאוד את היסודות הדואליסטיים שעלו מן התפיסה המקבילה באדרא רבא, שבה החלוקות בין חסד לדין קוטביות הרבה יותר. אופן שילוב הציטטות מספרא דרב המנונא סבא באדרא זוטא מעניין אף הוא. נראה כי פועל כאן מנגנון זהה: תחילה מובאים דברי האדרא רבא כציטוט או בפרפראזה, רשב"י חוזר ומאשר אותם, אך מיד אחר כך הוא מצטט את דברי רב המנונא, שאינם עולים בקנה אחד עם דברי האדרא רבא, ובוחר לפתח דווקא מהם את התפיסה המרכזית באדרא זוטא. כך בשתי המובאות האחרונות מספרא דרב המנונא סבא.¹⁹⁵ המובאה הראשונה איננה מזכירה את האדרא רבא מפורשות אך בוחרת להתווכח ולהתפלמס עמה, גם אם באופן מרומז ומתון.¹⁹⁶ דפוס זה מדגים בבירור את תפקידם של הציטוטים מספרא דרב המנונא סבא באדרא זוטא. נוכחותם באדרא זוטא, ולעומת זאת היעדרותם מן האדרא רבא, אינן מקריות. כפי שניווכח מיד, לעניין זה ניתן גם ביטוי ספרותי דרמטי בסיפור המסגרת של האדרות, המבליט את היעדרותו של רב המנונא סבא כדמות ספרותית מן האדרא רבא מחד גיסא, ומאידך גיסא מעניק לנוכחותו הברורה באדרא זוטא מעמד מכונן. מכל האמור לעיל נראה כי לפנינו מגמה המבקשת ביועין להצביע על ההבדלים בין שתי האדרות, בין היתר באמצעות דמותו של רב המנונא סבא, ולרמז בכך גם על היחס בין שתייהן. כפי שציינו, עורכי האדרות ביקשו

דהגדתא דרב המנונא סבא. גם אם כך הם פני הדברים, והאדרא זוטא מצטטת ממקור זה, דומה כי אופיו היה מאוזן למדי וכי ההצגה הקוטבית יותר של הדברים באדרא רבא היא פרי עיבודם בחוגים זוהריים דוגמת חוג האחים הכוהנים, וראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 219-221.

195 כך, בעניין סודות החוטם אומר רשב"י: 'וכלא כמה דאמינא באדרא, ואתערו חבריאי. ובספרא דרב המנונא סבא, אוקים הני תרי נוקבי' [= והכול כמו שאמרתי באדרא, והתעוררו החברים. ובספרא דרב המנונא סבא, העמיד אותם שני נקבים] (זוהר, ח"ג, רצד ע"א), ובעניין הדר ומהיטבאל במיתוס מות המלכים נאמר באדרא זוטא: 'מי זהב ודאי, כמה דאוקימנא באדרא. (והא) בספרא דאגדתא דרב המנונא סבא אתמר' [= מי זהב ודאי, כמו שהעמדת באדרא. (והרי) בספרא דאגדתא דרב המנונא סבא נאמר] (שם, רצב ע"א-ע"ב).

196 כוונתנו למובאה בדף רצ ע"ב על אודות שתי דמויות הנשים בשיר השירים ולאמירה המתפלמסת 'ואינן דאמרי דתרוויהו להאי נוקבא דלתא אינון, לאו הכי' [= ואותם שאמרו ששניהם לאותה נקבה תחתונה הם, לא כך] (זוהר, ח"ב, רצ ע"ב). ראו על כך לעיל, ליד הערה 163.

להעמיד את שתיהן על רצף אחד והשתדלו לא להציג את ההבדלים ביניהן כסתירות, ובכל זאת, באמצעות אימרתיו של רב המנונא סבא ודרך עיצוב דמותו הספרותית בסיפור המסגרת בחרו לא לטשטש את הפערים בין האדרות, לרמוז למקורם ולתת להם פשר. אפשר לומר שיש כאן ניסיון לאחוז בחבל משני קצותיו: לקדש את שתי האדרות ובה בעת להציב את השנייה במעמד מועדף.

דמותו של רב המנונא סבא בסיפור המסגרת של האדרות

עיצוב דמותו של רב המנונא סבא ברובד הסיפורי באדרות אף מחריף מתח זה. כאמור, נוכחותו של רב המנונא סבא באדרא זוטא נושאת אופי מכונן. הופעתו כדמות שמימית מתוארת על ידי רשב"י באקספוזיציה לאדרא זו, במעמד ההתכנסות המרשים המתואר בפתיחתה:

אמר ר' שמעון, כמה שניא שעתא דא מאדרא. דבאדרא אזדמן קב"ה ורתיכוי. והשתא הא קב"ה הכי ואתי עם אינון צדיקייא דבגנתא דעדן מה דלא אערעו באדרא. וקב"ה בעי ביקריהון דצדיקייא יתיר מיקרא דיליה [...] והשתא קב"ה בעי ביקרא דילן וכלהו אתאן עמיה. אמר, הא רב המנונא סבא הכא, וסחרניה שבעין צדיקי, גליפן בעיטרין, מנהרין כל חד וחד מזיהרא דזיוא דעתיקא קדישא, סתימא דכל סתימין, והוא אתי למשמע בחדוותא אלין מלין דאנא אימא.¹⁹⁷

[=] אמר רבי שמעון: כמה שונה שעה זו מן האדרא. שבאדרא נזדמן הקב"ה ומרכבותיו, ועכשיו הרי הקב"ה כאן ובא עם הצדיקים שבגן עדן, מה שלא אירע באדרא. והקב"ה חפץ בכבוד הצדיקים יותר מכבודו [...] ועכשיו הקב"ה חפץ בכבודו וכולם באים עמו. אמר, הנה רב המנונא סבא כאן, וסביבו שבעים צדיקים גלופים בעטרות, מאירים כל אחד ואחד מזהר הזיו של עתיקא קדישא, סתום כל הסתומים, והוא בא לשמוע בחדווה דברים אלו שאני אומר.]

ליבס עמד על אופיה המיתי של דמותו של רב המנונא סבא כאן, כבמקומות אחרים בזוהר ובתיקוני זוהר, וראה בה מעין ייצוג של הפנים העתיקים של אריך אנפין.¹⁹⁸

197 אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, דף רפח ע"א.

198 על עניין זה ראו הערה 155 לעיל. על הראיות שהביא ליבס שם לתפקידו של רב המנונא כייצוג מיתי של עתיקא קדישא ניתן להוסיף את דבר זיהויו של רב המנונא עם בניהו בן יהוידע ואת דרשת הפסוק התמוה על אודותיו בשמואל ב כג כ, היוצרים זיקה בין אותו יום שלג שבו הכה גיבור זה את הארי ובין דמותו של רב המנונא סבא. יום השלג מוזכר על ידי סבא דמשפטים כיום שבו זרע נ"ב פולין (ראו זוהר, ח"ב, סבא דמשפטים, צו ע"ב - צח ע"א; שם, קד ע"א, קט ע"א). על הפרשנויות השונות שניתנו לכך יש להוסיף את הזיקה האפשרית בין יומא דתלגא לבין דרשות הזוהר השונות המתארות את ראשית ההאצלה כזריקת שלג למים, על פי הפסוק 'כי לשלג יאמר הוּא ארץ' (איוב לו ו), וראו למשל זוהר, בראשית טז ע"א; זוהר חדש, סא ט"א, ועוד. זיקתו של

במובן זה מהווה התגלותם של פנים אלו אישור שאין דומה לו למהותו של תיקון פני עתיקא קדישא באדרא זוטא. עיון בפשט דבריו של רשב"י בהקשר זה באדרא זוטא מבליט מאוד את מקומם הייחודי של הצדיקים באדרא זו, לעומת מקומם באדרא רבא. הופעתם של רב המנונא והצדיקים הסובבים אותו, וכמוה הופעתו של רבי פנחס בן יאיר, המתוארת על ידי רשב"י מיד אחר כך, מסתברות מתוך מקום ייחודי זה של הצדיקים שעברו מן העולם באדרא זוטא. לעניין זה טעמים רבים. בין היתר הוא קשור בעיצוב תיאור מותו של רשב"י באדרא זוטא כגילום ספרותי של תפיסת המוות בתורת הנפש הזוהרית. מתוך כך ניתן הסבר להופעתם של הצדיקים מעולם האמת, כחלק מהופעת קרוביו המתים של האדם הבאים ללוותו אל מותו,¹⁹⁹ ולתמונת גן עדן הזוהרית שבה הצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם וכו'. יתרה מזאת, אין לתמוה על כך שבפתיחת האדרא זוטא, שבה מועלה על נס תפקידו הקוסמי והגואל של רשב"י, הצדיק האולטימטיבי, המעלה מים נוקבין ומתייחד עם השכינה במוותו, מוענק לצדיקים מעמד מכונן ומרכזי.

ליבס אף עמד על הדמיון בין ספירת יסוד לרשב"י, הצדיק הארצי כיסוד העולם,²⁰⁰ ובמובן זה ניתן לראות בתמונת רב המנונא שסביבו שבעים צדיקים, המקיפים אותו כעטרה, גם ייצוג מיתי של ספירת יסוד, שסמלה המרכזי הוא איבר הברית.²⁰¹ אולם נראה כי יש להבין תמונה מיוחדת זו גם על רקע התפקיד הניתן לצדיק הארצי במשנת רב המנונא סבא. משנה זו נפרשת בהרחבה בזוהר ויחי תוך שהיא נקשרת בידי רשב"י לתפיסת שיר השירים של רב המנונא סבא ומשלימה בכך את התמונה על אודות תפיסה ייחודית זו. הדרשה נאמרת במערתא דלוד, שניתן לזהותה כעירו של רב

רב המנונא סבא לתהליכים דומים אלה שהתרחשו בראשית האצילות, ביום ברירת השלג, מחזקת את זהותו המיתית כייצוג של העתיקות האלוהית, כסבא דסבין. על יומא דתלגא בקשר לסבא ולינוקא ראו בן הראש (לעיל הערה 153), עמ' 91-94 והפנייתו בהערה 731 שם, בעקבות ליבס, לפירוש בעל עמק המלך לעניין הזיקה בין בניהו בן יהוידע לרב המנונא סבא ולינוקא בנו.

199 ראו תשבי (לעיל הערה 53), ח"ב, עמ' קמז-קנא.

200 ראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 111 וההפניות בהערה 100 שם. מרוז טוענת כי דמותו של רשב"י בחטיבה האפית בזוהר מגלמת ייצוגים מיתיים של ספירות שונות וכי באמצעות המיתופואזיס מסמנת חטיבה זו את תהליך התפתחותו של רשב"י, מייצוג מיתי של ספירת מלכות עם יציאתו מהמערה, דרך ייצוגו כספירת יסוד בסיפור חניכת ר' חייא וכספירת בינה ביציאה מן האדרא רבא, ועד למדרגת כיסא לעתיק יומין בשעת מותו באדרא זוטא, וראו מרוז (לעיל הערה 151), ליד הערה 43.

201 בהקשר זה ראו דבריו של הירץ בן יעקב אלחנן בעל עמק המלך, המזהה את רב המנונא סבא עם ספירת יסוד שהלווייתן, ה'נונא רבא', הוא אחד מסמליה, ועם יהוידע אבי בניהו שבשמו נרמז הכוח המיני של הידיעה (ספר עמק המלך, עז ע"א, טור ב - עז ע"ב טור א). וראו ליבס (לעיל הערה 149), עמ' 207 הערה 93. על מקובל זה ראו י' ליבס, 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא (תשנ"ג), עמ' 101-137; ג' שלום, 'ישראל סרוג - תלמיד האר"י?', ציון, ה (ת"ש), עמ' 234-235.

המנונא.²⁰² רשב"י מציב את שאלתו העקרונית של רב המנונא בנוגע לשיר השירים: 'בכל אתר דכורא רדיף בתר נוקבא, ואתער לגבה רחמותא, והכא אשכחנא דהיא אתערת רחמותא ורדפה אבתריה, ואורחיה דעלמא דלית שבחא דנוקבא למרדף בתריה דכורא' [= בכל מקום הזכר רודף אחר הנקבה ומעורר אליה אהבה, וכאן מצאנו שהיא מעוררת אהבה ורודפת אחריו, ודרך העולם שאין שבח הנקבה לרדוף אחרי הזכר].²⁰³ התשובה שנותן רשב"י בשם רב המנונא על שאלה זו כרוכה בדיון הקרוב באופיו לדיונים באדרות על אודות הפרצופים האלוהיים שמספרם שלושה, שהם ארבעה. הפרצוף הרביעי שמוסיף רב המנונא לטרימוויראט האדראי הוא דיוקנם של הצדיקים הארציים, הקשור בדיוקן השכינה. נשמתם כלולה מזיווג קב"ה ושכינתיה והיא יורדת לעולם לצורכי לימוד ותיקון. התעוררות הנקבה, שעליה תמה רב המנונא, נובעת מהתעוררות קודמת של הצדיקים – שנשמתם מזוהה כזכרית – אליה:

אתערותא דרחימו דכנסת ישראל לגבי קב"ה, נשמתהון דצדיקיא לתתא מתערין לה. בגין דאינון אתיין מסטרא דמלכא, מסטרא דדכורא. ואתערותא דא מטי לנוקבא מסטרא דדכורא, ואתער רחמותא. אשתכח דדכורא אתער חביבו ורחימותא לנוקבא, וכדין נוקבא אתקשרת ברחימותא לגבי דכורא.²⁰⁴ [= התעוררות האהבה של כנסת ישראל אל הקב"ה, נשמות הצדיקים מעוררות אותה, כיוון שהן באות מצד המלך, מצד הזכר. והתעוררות זו מגיעה אל הנקבה מצד הזכר, ומעורר אהבתה. נמצא שהזכר מעורר חיבה ואהבה לנקבה, ואז מתקשרת הנקבה באהבה אל הזכר.]

התמונה העולה כאן מפורשות היא תמונת הנקבה הנמצאת בין שני צדיקים – ספירת יסוד, הצדיק העליון, והצדיק שלמטה: 'ורזא דכלא, צדיק איהו יסודא דלעילא ואיהו יסודא לתתא, וכנסת ישראל אתכלילת מצדיק מלעילא ומתתא. צדיק מהאי סטרא וצדיק מהאי סטרא ירתין לה' [= וסוד הכול, צדיק הוא יסוד של מעלה והוא יסוד של מטה, וכנסת ישראל נכללת מצדיק מלמעלה ומלמטה. צדיק מצד זה וצדיק מצד זה יורשים אותה].²⁰⁵ תמונה זו מקבילה לתמונה שצייר רב המנונא סבא בתיאור שתי הדמויות הנקביות העליונות שאליהן כיוון לדעתו שלמה בשיר השירים. כפי שראינו, מסורת זו משמו מצוטטת לא רק באדרא זוטא אלא גם בזוהר ויחי וזוכה שם לפרשנות דומה. הזוהר על אתר מחליף מתוכה את תמונת יעקב הנתון בין שתי נקבות – רחל ולאה,

202 ראו ליבס (לעיל הערה 80), עמ' 91.

203 זוהר ויחי, ח"א, רמה ע"א.

204 שם, ע"ב.

205 שם, שם.

מלכות ובינה.²⁰⁶ תפיסה זו של רב המנונא משלימה את הפאזל של השקפתו המיוחדת על שיר השירים, שנראית מנקודת מבט זו כמכוונת לשרשרת של התקשרויות של אהבה, התקשרויות בין הזכר לנקבה מן העולם התחתון ועד לעמקי ההווה האלוהית.²⁰⁷ הדיון בזהוהר ויחי רמה ע"ב קושר במשתמע את ייחוד הצדיק בשכינה עם מותו²⁰⁸ ותמה משום כך על העצב של בני העולם עם הסתלקותו של הצדיק. במקום אחר מתייחס זוהר ויחי למותו של רשב"י כאל יום ההילולא שלו, כשהוא מצטט את הפסוק 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לבו' (שיר השירים ג יא). תפיסה זו והפסוק העומד מאחוריה אינם מופיעים במפורש באדרא זוטא, אך נראה כי סיפור מותו של רשב"י מעוצב על פיה. כפי שהראה ליבס, מותו הוא גילום מפואר של זיווג הצדיק התחתון בשכינה, יום חתונתו ושמחת לבו. הפסוקים המלווים את תיאור מותו של רשב"י באדרא זוטא הם פסוקי תהלים קלג. מילותיו הפותחות של פרק זה, 'הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד', קשורות בטבורן

206 ראו שם, קנג-קנד; ליבס (לעיל הערה 149), עמ' 196-197.

207 מן המסורות המקוטעות שבידינו על תפיסת רב המנונא את שיר השירים עולות ארבע חוליות המרכיבות את שרשרת התקשרויות האהבה: צדיקים בעולם הזה (זכר), ספירת מלכות (נקבה), תפארת וייצוגה ביסוד (זכר) וספירת בינה (נקבה), אם כי ייחוד אבא ואמא, חכמה ובינה, משתמע אף הוא במפורש מדברי רב המנונא באדרא זוטא על אודות 'תרי תקונין דנוקבי' (זוהר, ח"ג, רצ ע"ב) המתייחסים להבדל בין הכלה לרעה, בין הייחוד העליון של חכמה ובינה ובין הייחוד התחתון של תפארת ומלכות. ייתכן שעל רקע זה יש להבין את דרשת הפסוק 'שקני מנשיקות פיהו' (שיר השירים א ב), הרווחת בזהוהר בכמה מקומות ולפיה ארבע רוחות בנשיקה. דרשה זו מיוחסת בזהוהר תרומה, ח"ב, קמו ע"ב לרב המנונא סבא קדמאה; אפשר שבמקורה עסקה דרשה זו בהשקה בת ארבעה שלבים של דבקות הרוח מן העולם התחתון ועד לעמקי העולם העליון. על פירושים מאוחרים לדרשת ארבע רוחות בנשיקה ראו אברמס (לעיל הערה 1), עמ' 147-152 והערותיו שם. גם הדרשה היחידה הנוספת על אודות שיר השירים המיוחסת לרב המנונא סבא בזהוהר מחזקת את הכיוון הכללי המסתמן ביחסו של רב המנונא לשיר השירים. בדרשה זו מזהה רב המנונא את הדמות הנקבית בשיר השירים עם דמות אשת החיל במשלי. המשותף לשתי הדמויות הנשיות הוא הקשר לעולמות התחתונים, המיוצגים בפסוקי אשת חיל כביתה או ככנותיה: 'ותתן טרף לביתה וחק לנערותיה' (משלי לא טו), ובשיר השירים עם ה'עלמות' ש'אהבון' (שיר השירים א ג), שאותן מפרש רב המנונא כ'עלמות' (ראו זוהר אחרי מות, ח"ג, נח ע"ב). מדרשה זו עולה שוב הקו המבקש לחבר אל הפירוש התיאוסופי לשיר השירים את החוליה של בני העולם התחתון, והצדיקים בראשם. דומה כי לארבע דרשות אלו, הקשורות בדרך שבה רואה רב המנונא את שיר השירים, יש לצרף את דרשתו המרגשת של הינוקא, בנו של רב המנונא סבא, לפסוק משיר השירים 'שחורה אני ונאווה' (זוהר, ח"ג, קצא ע"א). בדרשה זו בא לידי ביטוי חריף מקומם של הצדיקים התחתונים, המעוררים את הזיווג האלוהי ומאפשרים אותו. השכינה נתונה בדרשת בנו של רב המנונא סבא בין שני זכרים, הצדיק התחתון והצדיק העליון, תפארת והיסוד שלו. הצדיקים התחתונים מתוארים כ'גיבורי כח' השואגים כאריות ומעוררים את הזכר העליון אל אהובתו. על דרשה זו ראו בן הראש (לעיל הערה 153), עמ' 69-73; י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 131; הלנר-אשד (לעיל הערה 80), עמ' 261-263. דרשה רבת-עצמה זו מצטרפת אפוא גם היא ל'שרשרת' האהבה מבית מדרשו של רב המנונא סבא, שחוליותיה משיקות זו לזו ונדרשות מתוך פסוקי שיר השירים באופן זה.

208 הסבר למות רשב"י מתוך תמונת הצדיק הארצי הנתון בין שתי נקבות, אשתו והשכינה, ראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 204-207. על יסוד הקנאה בתהליך זה של התעוררות הצדיקים, התחתון והעליון, ראו ליבס, 'צדיק יסוד עולם', סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 65 הערה 171.

למסורת נוספת הכורכת את רב המנונא סבא בתפיסת ייחוד הצדיק התחתון בשכינה:

ובוצינא קדישא הכי אמר, 'הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד', כמה דאת אמר (ויקרא כ יז) 'ואיש אשר יקח את אחותו'. ובספרא דרב ייבא סבא, ואיש, דא קודשא בריך הוא, אשר יקח את אחותו, דא כנסת ישראל, וכל כך למה, חסד הוא, חסד הוא ודאי, והא אוקמוה.²⁰⁹
 [= והמאור הקדוש [רשב"י] כך אמר, 'הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד', כמו שנאמר (ויקרא כ יז) 'ואיש אשר יקח את אחותו'. ובספרא דרב ייבא סבא, ואיש, זה הקדוש ברוך הוא, אשר יקח את אחותו, זו כנסת ישראל, וכל כך למה? חסד הוא, חסד הוא ודאי, והרי העמידוהו.]

דרשת רשב"י נסמכת כאן על המסורת המיוחסת לרב ייבא סבא, הרואה בתפארת ובמלכות אחים, ילדיהם המשותפים של אבא ואמא, חכמה ובינה – מסורת שהאדרא זוטא בוחרת להעמיד במרכז תפיסתה התיאוסופית, כפי שראינו. את המילים 'גם יחד' מסב רשב"י בהמשך הדרשה על ישראל דלתתא, הנהנים מפירותיו של זיווג זה ושרויים בחדווה בשלו. וכאן מביא הזוהר ציטוט רבי-משמעות בהקשר שלנו מספרא דרב המנונא סבא:

ובספרא דרב המנונא סבא, גם יחד, לרבות צדיק בה כנסת ישראל, דאינון זיווגא חד וכלא מלה חד. ותנינן בפרשתא דשמע ישראל יהו"ה אלהינו יהו"ה אחד, מהו אחד, דא כנסת ישראל דאחיד ביה בקודשא בריך הוא.²¹⁰
 [= ובספרא דרב המנונא סבא, גם יחד, לרבות צדיק בה כנסת ישראל, שהם זיווג אחד והכול דבר אחד. ושנינו בפרשת שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, מהו אחד, זו כנסת ישראל האוחזת בו בקדוש ברוך הוא.]

אין זאת אלא שלשון הריבוי 'גם יחד' מכוונת לצדיק הארצי, התחתון, המשתתף אף הוא בזיווג העליון בין קב"ה לשכינתיה, שנלמד מהפסוק קודם לכן על ידי רשב"י. אם כן, גם כאן מיוחסת לרב המנונא סבא התפיסה לפיה זיווג הצדיקים התחתונים בשכינה הוא חלק מייחוד תפארת ומלכות, ולא זו בלבד אלא שיייתכן מאוד כי זה תורף תפיסת ייחוד שמע המיוחסת לרב המנונא סבא במקומות שונים בזוהר ועליה נאמר כי קיבלה במסורת מאלהיו הנביא.²¹¹ תפיסה זו פירשה ככל הנראה את קריאת שמע כרגע של דבקות, הזדמנות לייחוד הצדיק התחתון בשכינה, שתכליתה העלאת מים נוקבין לשם ייחוד קב"ה ושכינתיה.

209 זוהר, ויקרא, ח"ג, ז ע"ב.

210 שם, שם.

211 ראו זוהר, ח"ב, רטז ע"ב (וראו בעניין זה תשבי [לעיל הערה 53], ח"ב, עמ' רעז הערה 74); שם, קלד ע"ב; שם, ח"ג, רלו ע"ב; רעיא מהימנא, ח"ג, רנח ע"א. וראו גוטליב (לעיל הערה 54), עמ' 137-138.

מרכזיות זו של הצדיקים ופועלם התיאורגי²¹² במשנת רב המנונא סבא מסבירה את תפקידו המיוחד בליווי תלמידי חכמים העוסקים בתורה בדרך.²¹³ מעיון בהיבט זה של משנת רב המנונא סבא עולה כי הופעתו בראשית האדרא זוטא, כשהוא מלווה בשבעים הצדיקים המעוטרים, איננה מקרית. לאדרא זו, שבה יתעלה הצדיק בה"א הידיעה, ר' שמעון בר יוחאי, אל מותו, כשהוא מתייחד בשכינה בחינת זיווג,²¹⁴ מגיע רב המנונא סבא כשושבין ראשי.

לאור כל זאת בולטת היעדרותו של רב המנונא סבא מהאדרא רבא. נוכחותו בה מתבקשת ולו רק משום שבמעמדים נשגבים הרבה פחות של לימוד תורה בקרב חכמים ליווה אותם חכם זה, עתים כשהוא מחמר אחריהם. היעדרותו של רב המנונא אינה מקרית או חסרת משמעות. סיפור המסגרת של האדרא רבא מבליט ומנמק אותה באמצעות הסיפור הבא, המסופר על ידי אליהו, שדווקא על היעדרותו מן האדרא רבא תמה רשב":

אמר ר' שמעון, תוהנא על ההוא חגיר חרצן מאריה דשערי, אמאי לא אשתכח בבי אדרא דילן, בזמנא דאתגליין מלין אלין קדישין. אדהכי אתא אליהו, ותלת קטפורי נהירין באנפוי. אמר לו ר' שמעון, מאי טעמא לא שכיח מר בקרדוטא גליפא דמריה ביומא דהלולא? אמר ליה, חייך רבי, שבע יומין אתברירו קמי קודשא בריך הוא, כל אינון דייתון וישתכחן עמיה, עד לא עיילתון בבי אדרא דלכון. ואנא הוינא זמין תמן, ובעינא קמיה לאשתכחא, וכדין קטיר בכתפוי, ולא יכילנא. דההוא יומא שדרני קודשא בריך הוא למעבד נסין לרב המנונא סבא וחברוי, דאתמסרו בארמונא דמלכא, וארחישנא להו בנסא, דרמינא להו כותלא דהיכלא דמלכא, ואתקטרו בקטרוי, דמיתו ארבעים וחמשה פרדשכי. ואפיקנא לרב המנונא וחברוי, ורמינא (נ"א ואוליכנא) לון לבקעת אונו, ואשתזיבו. וזמיננא קמייהו נהמא ומיאי, דלא אכלו תלתא יומין, וכל ההוא יומא לא בדילנא מנייהו. וכד תבנא, אשכחנא פרסא דנטלו כל אינון סמכין, ותלת מן חבריאי עליה, ושאינא לון ואמרו חולקר דקודשא בריך הוא מהלולא דר' שמעון וחברוי.²¹⁵

212 תפיסה זו בדבר מקומו המרכזי של הצדיק בתהליך התיאורגי והמיסטי עולה גם מדרשות רב המנונא באדרא זוטא שניתחנו לעיל, ליד הערה 171, על אודות ריח הניחוח כהתעוררת דלתתא המשככת את האף העליון.

213 ראו למשל זוהר, ח"ג, קפו ע"ב, וכן ליבס (לעיל הערה 149), עמ' 200-201.

214 על מותו של רשב"י כתיקון פגם המתקלא בעולם האלוהי ובעולמו של רשב"י וכזיווג בשכינה ראו אצל ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 191-207. ליבס מסביר את הזיווג בשכינה כתיקון מצבו הקיומי של רשב"י לכלל צדיק המצוי בין שתי נקבות, אשתו הגשמית והשכינה. כפי שראינו, העמדה זו קרובה מאוד לעולמו של רב המנונא סבא.

215 אדרא רבא, ח"ג, קמד ע"ב.

[= אמר ר' שמעון, תמה אני על אותו חגור מותניים, בעל השער, למה לא נמצא באדרא שלנו, בזמן שהתגלו אלו הדברים הקדושים. בתוך כך בא אליהו, ושלוש טיפות אור מאירות בפניו. אמר לו ר' שמעון, מדוע לא נמצא אדוני במשתה היין החקוק לאדונו ביום ההילולא? אמר לו, חייך רבי, שבעה ימים נבררו לפני הקדוש ברוך הוא, כל אותם שיבואו ויימצאו עמו, עד שלא נכנסתם לבית האדרא שלכם. ואני הוזמנתי לשם, ורציתי להימצא לפניו, ואז קשרוני בכתפי, ולא יכולתי. שאותו יום שלחני הקדוש ברוך הוא לעשות נסים לרב המנונא סבא וחבריו, שנמסרו בארמון המלך, וחוללתי להם נס, שהפלתי להם את כותל היכל המלך ונקשרו בקשריו, שמתו ארבעים וחמישה שרים. והוצאתי את רב המנונא וחבריו, והשלכתי (נ"א והולכתי) אותם לבקעת אונו, וניצלו. וערכתי לפניהם לחם ומים, שלא אכלו שלושה ימים, וכל אותו יום לא נפרדתי מהם. וכששבת, מצאתי המסך שלקחו אותו כל אלו העמודים [המלאכים] ושלושה מן החברים עליו, ושאלתי אותם ואמרו, חלקו של הקדוש ברוך הוא משמחת ר' שמעון וחבריו.]

מן הדברים עולה שאליהו, המבאר את סיבת היעדרותו של מן האדרא רבא, מבאר בתוך כך גם את סיבת היעדרותו של רב המנונא ממנה (ואולי זו הייתה הכוונה העיקרית שהסתתרה מאחורי תמיהתו של רשב"י על היעדרותו של אליהו מהאדרא). סתימותו של הסיפור גבוהה, והוא מצטרף לחידות המלוות את דמותו של רב המנונא סבא. כמה מרכיבים בסיפור זה מזכירים יסודות הקשורים בדמותו במקומות אחרים בזוהר. בהקדמת הזוהר, בחטיבת הינוקא דבלק, המזדהה כבנו של רב המנונא סבא, וכן בתיקוני זוהר, מתואר מקום מושבו של רב המנונא כמגדל הפורח באוויר ובו דרים הקב"ה ועני אחד, המזוהה לעתים עם המשיח ולעתים עם השכינה.²¹⁶ בשכבת רעיא מהימנא והתיקונים כלואה בהיכל זה בת המלך, המזוהה עם השכינה, שבוייה בידי הנחש המיתולוגי; רעיא מהימנא, החכמים ואף בנו של רב המנונא סבא מנסים להילחם בנחש הקדמוני ולהוציאה לחופשי.²¹⁷ דומה שהסיפור שלפנינו רומז על התרחשויות מעין אלו שאירעו במקביל לאדרא רבא, בזירה אחרת. עצם העובדה שבמקביל לאירוע הגדול של האדרא רבא מתרחש אירוע מיתי כה עצום אומרת דרשני ומעלה את שאלת

216 על מיתוס זה ראו ליבס (לעיל הערה 149), עמ' 201; הנ"ל (לעיל הערה 148), עמ' 282-283; בן הראש (לעיל הערה 153), עמ' 79. בהערה 626 שם מציין בן הראש את הקשר האפשרי בין המגדל הפורח באוויר למגדל צור, שבו נתונה העלמה של סבא דמשפטים, ומצביע על הדמיון בין המיתוס שלפנינו למשל העלמה בחיבור זה. ישראלי עומד באריכות על מקורותיו של משל העלמה בהיכל אך אינו מציין את הדמיון למגדלו הפורח באוויר של רב המנונא סבא, וראו ישראלי (לעיל הערה 80), עמ' 231-246.

217 על פשרו של מיתוס זה ראו גולדרייך (לעיל הערה 148), עמ' 486-491; ליבס (לעיל הערה 148), עמ' 281-285. על מוטיב הקרב ראו ישראלי (לעיל הערה 80), עמ' 85-93.

היחס בין שני האירועים. האם הם אירועים משלימים, לאמור, האם פעולתם התיאורגית של רשב"י ותלמידיו בעולם הזה מסייעת לניסיונות להצלת בת המלך ולהחשת הגאולה בעולם העליון? שהרי אם אלו התרחשויות נבדלות, שאינן קשורות זו בזו, מצטמצמת ייחודיותה של האדרא רבא כאירוע קוסמי בעל משמעות גואלת ואנו נרמזים כי במקביל לרשב"י ולחבורתו פועלות דמויות וחבורות אחרות – אולי החבורה שבתוכה נוצרת שכבת הרעיא מהימנא והתיקונים? – החותרות לתכלית דומה, וכי ה'קשב' האלוהי מפוצל, כביכול, לכמה זירות. יתרה מכך, סמיכות הפרשיות מעוררת את שאלת הקשר הסיבתי בין האירועים. האם הקטסטרופה שפקדה את רב המנונא קשורה באדרא של רשב"י? שמא לא זו בלבד שהגאולה לא הגיעה על ידי האדרא רבא, אולי היא אף נכשלה ונקטעה באֶבָה בשלה? והאם אליהו המבשר, תחת שיופיע בבית האדרא ויחיש את הקץ, נשלח לחלץ את רב המנונא וחבריו שנלכדו באותו היכל מלך, שאולי הוא המגדל הפורח באוויר, ובו שוכן, בנוסף לבת המלך, גם המשיח בדמות עני אחד?²¹⁸ ושמא הסתלקותם של שלושת תלמידי רשב"י, המתרחשת מיד כשחוזר אליהו ממסע חילוץ נסי זה, קשורה בכתלים שנפלו על רב המנונא וחבריו? והאם יש קשר בין הסתלקות שלושת התלמידים לאותן שלוש נקודות אור בפניו של אליהו ולשלושת הימים שבהם לא אכלו רב המנונא וחבריו דבר? שאלות אלו ואחרות מתעוררות למקרא האפיזודה הסתומה של אליהו ורב המנונא בסופה של האדרא רבא, מתעוררות ונותרות תלויות באוויר.

מותם של תלמידי רשב"י באדרא רבא

סיפור המסגרת של האדרא רבא חוזר ומאשר לרשב"י, ולנו הקוראים, כי מותם של ר' יוסי, ר' חזקיה ור' ייסא באדרא רבא איננו עונש על חטא ואין לראות בו הטלת דופי ועדות לפגימה חס וחלילה באדרא זו. ועם זאת, קשה למחות את רישומו של מוות זה ואת התהיות שהוא מעורר. תשובות רבות וחשובות ניתנו לעניין זה במהלך הדורות. אל ההבדלים בין שתי האדרות, מנקודת המבט שבה התמקדנו, זו העוסקת בדמותה של הנקבה וביחס אליה, מתקשר הסברו של ליבס לפיו יש לראות במוות זה מות נשיקה, התעלות ודבקות הנפש, שיש לו גם תפקיד בתהליך תיקון השכינה, המדומה ליריחו. תיקונה כרוך בקרבן הדומה לקרבנו של חיאל בית האלי, במות הצדיקים, הגורם להעלאת מים נוקבין לצורך הזיווג העליון.²¹⁹

218 על התגלות אליהו כמחזקת סמכות קבלית של קבוצות קבליות במאבקן על ההגמוניה ראו הוס (לעיל הערה 80), פרק ראשון ('הכס עדיף מנביא'). על הופעתו בדיאלוג בווהר כייצוג של חוג קבלי מסוים, מול רשב"י, המייצג חוג קבלי אחר, ראו אסולין (לעיל הערה 8), עמ' 232-312.

219 ראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 174-179; בהערה 301 שם מעיר ליבס כי ייתכן שמוות זה נגרם, כפי שרומז רשב"י, בשל פגימה קדומה אחרת שאיננה קשורה באדרא רבא, ואולי הכוונה

כיוון אפשרי נוסף לפשר מותם של שלושת החברים עולה מנקודת המבט שלנו, וכוונתי להעמדה המוקפדת והסימבולית של המבנה האנושי והחברתי באדרות. על פי רוב הפרשנויות, למניין החברים באדרות ולאיינטראקציה ביניהם יש משמעות תיאורגית וסמלית המכוונת למעשה התיקון בעליונים ולתבניתו התיאוסופית. כידוע, האדרא רבא פותחת במניית עשרת החברים שהתכנסו לבית האדרא ובהתקנת שלושת העמודים (ר' אלעזר לימין ר' שמעון ור' אבא לשמאלו). הפרשנות הסמלית המתבקשת כאן היא כי חבורת רשב"י מכוונת כנגד עשר הספירות וכי התקנת העמודים מכוונת כנגד ג' הקווים המארגנים את המערך הספירתי ויוצרים את האיזון והמתקלא בין החסד, הדין והרחמים, ובין הזכר לנקבה.²²⁰ ניתן לפרש גם כי שלושת העמודים, המזוהים עם רשב"י ועם שני תלמידיו הבכירים, מכוונים כנגד ג' הספירות העליונות. ברוח זו מפרשים את הדברים קורדובירו בפירושו אור יקר והמהרי"ל אשלג בפירושו הסולם. קורדובירו פותח את פירושו לאדרות באמירה: 'שכל התיקונים שהיו עושים עד עתה היו תיקוני השכינה מהתפארת אמנם לא היו עולים לתקן תיקוני אריך אנפין ותיקוני זעיר ולכך היה קיומא דחד סמכא לבד תיקוני השכינה, ועתה תיקוני כל האצילות'.²²¹ כלומר, מתוך רצונו לעסוק באדרא בתיקון כולל, המתייחס לכל הספקטרום של אילן הספירות, נדרש רשב"י להעמדה זו של החבורה במבנה עשירוני שבו חלוקה בין שלוש לשבע. מותם של שלושת החברים מותיר את רשב"י עם ששה תלמידים ומסיט את מוקד הכובד לתבנית שבעונית, שבה רשב"י מדומה לשבת ביחס לתלמידיו.²²² תבנית זו ממש מועלית על נס בסוף האדרא רבא. מדברי אליהו ניתן להבין כי בהכנות לאדרא שנעשו בשמים הוצבה התבנית השבעונית מלכתחילה, בשונה מן ההכנות שנעשו בידי רשב"י וחבריו: 'חייך רבי, שבע יומין אתברירו קמי קודשא בריך הוא, כל אינון דייתון וישתכחן עמיה, עד לא עיילתון בבי אדרא דלכון'. אם יש לכך משמעות סמלית הרי שהמבנה בן שבעת הימים (כינוי גם לספירות) מכוון כנגד שבע הספירות התחתונות, זעיר אנפין ומלכות, קב"ה ושכינתיה. מבנה זה הוא שהופך למבנה האולטימטיבי של החבורה עם יציאתה מן האדרא:

לאירועים עלומים שהתרחשו באדרא דבי משכנא. בווהר אחרי מות, סט ע"א, שבו עסקנו לעיל, נרמז כי סיבת מותו של רב ייסא היא דווקא כיסוי הסודות.

220 כך מפרש ר' משה זכות את דברי רשב"י בכניסה לאדרא רבא, 'עד אימת ניתב בקיומא דחד סמכא': 'שהיו עסוקים עד עתה בעולם התוהו שהיה בעמוד אחד זה על גב זה, ורשב"י רצה להודיעם התיקון שהוא בסוד שלושה קוין' (פירוש הרמ"ז על הווהר, קצו ע"ב).

221 אור יקר לפרשת נשא, חלק יד עמ' לב.

222 על משמעות השבת בהקשר זה ובכלל ראו ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 131 הערה 182, שם הוא מזהה את השבת עם ספירת יסוד; E.R. Wolfson, 'Coronation of the Sabbath; Thought & Philosophy', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 6 (1997), pp. 301-343; ח' פדיה, 'שבת, שבתאי ומיעוט הירח, החיבור הקדוש: אות ותמונה', אשל באר-שבע, ד [המיתוס ביהדות] (תשנ"ו), עמ' 143-191, ועוד.

תאנא, מההוא יומא לא אעדו חברייא מבי רבי שמעון, וכד הוה רבי שמעון מגלה רזין, לא משתכחין תמן אלא אינון, והוה קארי להו רבי שמעון שבעה אנן עיני ה', דכתיב (זכריה ד י) 'שבעה אלה עיני ה'', ועלן אתמר. אמר רבי אבא, אנן שיתא בוציני דנהראן משביעאה, אנת הוא שביעאה דכלא, דהא לית קיומא לשיתא בר משביעאה, דכלא תלי בשביעאה. רבי יהודה קארי ליה שבת, דכלהו שיתא מניה מתברכין, דכתיב (שמות כ י) 'שבת לה' קדש לה'', מה שבת לה' קדש, אוף רבי שמעון שבת ליהו"ה קדש.²²³

[= שנוי, מאותו יום לא סרו החברים מבית ר' שמעון, וכשהיה ר' שמעון מגלה רזים לא נמצאו שם אלא הם. והיה קורא להם ר' שמעון: שבעה אנו, עיני ה', שכתוב (זכריה ד י) 'שבעה אלה עיני ה'' ועלינו נאמר. אמר ר' אבא, אנו ששה נרות המאירים מן השביעי, אתה הוא השביעי של הכול, שהרי אין קיום לששה אלא מן השביעי, שהכול תלוי בשביעי. ר' יהודה קרא לו שבת, שכל ששה ממנה מתברכים, שכתוב (שמות כ י) 'שבת לה' קדש לה'', מה שבת לה' קודש, אף ר' שמעון שבת לה' קודש.]

מתוך הדברים הללו ניתן להבין כי בעקבות מות שלושת החברים באדרא רבא מוגבלת החבורה לאחר האדרא לעיסוק בשבע הספירות התחתונות. כפי שחידד קורדובירו,²²⁴ הביטוי 'עיני ה'²²⁵ מזוהה עם דמותו של זעיר אנפין, בשונה מן העין הפקוחה והיחידה של אריך אנפין. מתוך כך מובנת השאלה שמפנה רשב"י לאליהו בדבר יכולתם היתרה של הצדיקים להתעטר בשבתות ובראשי החודשים. מתשובתו של אליהו אנו למדים כי בימים מיוחדים אלו, שבהם נשלמת המרכבה העליונה והאבות מתעטרים בעטרת הספירות העליונות, וכמוהם גם היסוד, השביעי – בימים אלו פתוחה ההווה האלוהית בפני כול, לא כל שכן בפני הצדיקים. וכנגד ימים מיוחדים אלו שקולה מעלתו של רשב"י:

ואנת הוא רבי שמעון שביעאה דשיתא, תהא מתעטר ומתקדש יתיר מכלא. ותלת עדונין דמשתכחין בשביעאה, זמינין חברייא אלין צדיקייא, לאתעדנא

223 אדרא רבא, זוהר ח"ג, קמד ע"ב.

224 'וכל מקום שיאמר עיני יורה על השגחת זעיר אנפין' (אילמה רבתי, סז ט"ב-ט"ג). וראו דיון על אודות העיניים באדרות ובטקסט זה של קורדובירו אצל וולפסון (לעיל הערה 32), עמ' 247-248.

225 ב'ספר הגלגולים', ככל הנראה בעקבות פירוש האר"י, מדמה ר' חיים ויטל את חבורת רשב"י לגלגל העין: 'הנה בעין יש ז' גילדין וג' גוונים, וכנגד אלו הי' היו ר' שמעון והחברים שנכנסו לאדרא, והג' שמתו היו כנגד ג' הליחות, וז' שנשארו הם ז' גילדין ור' שמעון היה הפנימי מכולם, ועל זה אמר ר' אבא אנן שיתא בוציני' וכו' (ספר הגלגולים, ח"ב, י"א). ר' משה זכות מצטט דברים אלו בפירושו לאדרות על אתר, וראו פירוש הרמ"ז על הזוהר, קמד ע"ב. על פי דימוי זה מייצג המבנה החדש של חבורת רשב"י תבנית תיאוסופית שביעונית המצוירת כמעגלים קונצנטריים, ולא את התבנית האנכית של שלושת הקווים.

בגינך לעלמא דאתי. וכתוב (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד', מאן הוא קדוש ה'? דא רבי שמעון בן יוחאי דאקרי מכובד בעלמא דין ובעלמא דאתי.²²⁶

[= ואתה הוא ר' שמעון, השביעי של הששה, תהיה מתעטר ומתקדש יותר מכול. ושלושה עידונים הנמצאים בשביעי עתידים החברים, צדיקים אלו, להתעדן בגינך בעולם הבא, וכתוב (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד', מיהו קדוש ה'? זה הוא ר' שמעון בר יוחאי, שנקרא מכובד בעולם הזה ובעולם הבא.]

שלושת העידונים העליונים מתעטרים עתה רק בשביעי,²²⁷ הוא ר' שמעון, ודרכו מזומנים שאר הצדיקים לעינוג העליון. רק אחרי תשובה זו נחה דעתו של רשב"י והאדרא רבא יכולה לבוא אל סיומה. מעמדו של רשב"י איננו נפגע ויכולתו המיסטית להתעלות עד קצווי העולמות העליונים נותרת בעינה. ועם זאת, נראה כי העיסוק בעתיקא קדישא בחבורה מוגבל עתה לתיווכו של רשב"י, כפי שאכן יקרה באדרא זוטא. סיבת ההגבלה, כמשתמע מן הנאמר באדרא עצמה, היא הדבקות היתרה שמתחוללת בעיסוק מיסטי גבוה זה. מתוכו, אפשרות ההתעלות אל מיתת הנשיקה היא יותר מסבירה, וקשה להיכנס בשלום ולצאת בשלום. רשב"י עצמו יתעלה כך אל מותו באדרא זוטא. ובכל זאת, בעמקי התודעה שב ומכרסם הספק ומועלות שאלות רבות: מדוע נלקחו למחוזות העליונים דווקא שלושה חברים? האם משום שבסופו של דבר לא העמיד רשב"י באדרא רבא, בשונה מבאדרא זוטא, מבנה ספירתי של ג' ראשונות וז' תחתונות? האם משום שלא כלל תלת-ראשין בעתיקא אלא העמיד מבנה שבו עתיקא, הראש הלבן, מזוהה עם כתר ועומד ביחידותו, ואילו זעיר אנפין כולל את כל הספירות, מחכמה עד מלכות? ושמה בשל הניסיון הנועז והשוויני לתת לכל אחד מן העשרה לדרוש בעליונים נלקחו אותם שעסקו במופלא מהם? ומהן שלוש טיפות האור המאירות בפניו של אליהו, 'תלת קטפורי נהירין באנפוי'²²⁸ האין הן מזכירות את 'תלת שלהובין מתוקדין בנוקבוי',²²⁹ שלוש השלהבות מספרא דצניעותא היוקדות באפו (אנפוי) של זעיר אנפין, אותן שפורשו באדרא רבא כנגד 'אף חימה ומשחית'²³⁰ ורק באדרא זוטא זכו להמתקה ותוארו כייצוג מאוזן יותר של החסד והדין? הייתכן כי

226 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמה ע"א.

227 לדברי אליהו כאן, בסוף האדרא, משמעות כפולה, והם מכוונים גם כנגד שלוש סעודות שבהן מתענגים בשבת.

228 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמד ע"ב. הסולם על אתר מפרש 'קטפורי, מורכבת מב' מלות קטפי אורה, דהיינו טפות אור'.

229 ספרא דצניעותא, זוהר, ח"ב, קעז ע"ב; אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קלז ע"ב.

230 אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קלז ע"ב.

שלושת החברים אינם רק חלק הקב"ה מהילולא דרשב"י אלא גם מחיר השלהבות באפו, המיוצגות דרך פניו של הנביא הקנאי חגור המותן? ואולי לכן נעדר ונכלא דווקא רב המנונא סבא, המגלם, כפי שראינו, את דמותו של סבא דסבין, עתיקא קדישא, מן האדרא רבא? דומה שסיפור המסגרת מגלה טפח ומכסה טפחיים, כותב ומוחק, מציב שאלות על אודות מות השלושה ומתעצב על כך, ומיד מעריף בשבח מות הנשיקה והתעלות החברים. ייתכן שגם מאחורי הפירוש של בעל הסולם למות שלושת החברים באדרא נרמז כיוון דומה:

וטעם הסתלקותם כבר נתבאר²³¹ כי בסוף האדרא הגיעו למדרגת גמר התיקון, שאז מתבטלת הפרסא וכל הבדל שמחזה ולמטה למחזה ולמעלה מתבטל. ולפיכך אלו ג' החברים שהיו נשמתם מבחינות ומחזה ולמטה נתבטלו ועלו למדרגה יותר גבוהה, דהיינו שנעשו כמדרגת למעלה מחזה, ומתוך שמבחינת הכלל עוד לא הגיע הזמן לתקון זה, על כן היו צריכים להסתלק מהעולם הזה ולעלות למעלה. וז"ש 'וחמו חברייה דהו נטלין לון מלאכין קדישין בהווא פרסא'. כלומר, שנסתלקו מתוך בטול הפרסא, ונבחן שמלאכים לקחו אותם בפרסא היא שנסתלקה.²³²

לפי פירוש זה, גמר התיקון שהתחולל באדרא רבא הוא הסרת הפרסא המבדילה בין חזה ומעלה לחזה ומטה, בין הספירות העליונות לאלה התחתונות. הסרה זו מתחוללת בעולמם הפרטי של שלושת החברים והם אינם מסוגלים לעמוד בה, כיוון שעולם הספירות העליונות, זה שמחזה ומעלה, איננו בחינת נשמתם. לכן הם ניטלים מעלה מעלה באותו גבול שחצייתו גרמה את מותם. מדברי הסולם משתמע כי חציה זו של הקווים אל עבר עולמו של עתיקא, עולם הספירות העליונות, מוקדמת, גם ברמה הכללית, 'שמבחינת הכלל עוד לא הגיע הזמן לתקון זה', שכן משמעותו משיחית, כפי שהראה ליבס; זהו 'גמר התיקון'. חבורת רשב"י, המתקיימת בסופו של דבר בתוך העולם והזמן, איננה עומדת בהסרת המחיצות והתגלות פני עתיקא. אורו העתיק והלבן הנחשף במלוא עוזו שואב אליו בדיוק שלושה מן החברים. הדיוק שמדייק כאן בעל הסולם בדבריו על אודות פשרו ואופיו של מות השלושה הוא רב-משמעות והוא מאפשר לנו להבדיל בין מוות זה למוותו של רשב"י באדרא זוטא. כפי שהראה ליבס בהרחבה,²³³ מותו של רשב"י הוא בבחינת זיווג. נראה כי כיוון שבאדרא זו אכן תוקנה המתקלא בשלמות והאיזון בין הזכר לנקבה הועלה עד לעולמו של עתיקא, מתקיים מותו של רשב"י בבחינת זיווג בשכינה וזוכה לתיאור שלם ונשגב, בעוד באדרא רבא

231 הסולם מפנה כאן לדיון מקביל בפירושו לזוהר אחרי מות, אות שצח.

232 פירוש הסולם לזוהר נשא, אדרא רבא, אות שנג.

233 ליבס (לעיל הערה 9), עמ' 191-207.

נשאבים היחידים אל האחד הנשגב ביחידותו רבתי־ההוד, נישאים מעלה באותה פרסא שהציב עתיק יומין עצמו לשם תיקונו בינו ובין ההוויות הנבראות, אותו פרגוד שלפני מלוך מלך שאל מאחוריו ההינו להציץ.²³⁴

234 על הפרסא ראו פדיה (לעיל הערה 37), עמ' 249-255; הר שפי (לעיל הערה 37), עמ' 57-63.