

## שפרה אסולין דיאלוגים על גלות השכינה: זוהר איכה והדיאלוג אתו ובו

שלחו להו בני בבל לבני ארעא קדישא, לן יאות למעבד הספדא על חורבן בית אלהנא על דאתבדרנא ביני עממיא [...] ואית לן למיפתח הספידא ולפרשא אלפ"א ביתא דשלח מארי עלמא להספידא דחורבן ביתה.<sup>1</sup>

תרגום:

שלחו להם בני בבל לבני הארץ הקדושה: לנו ראוי לבכות, לנו ראוי לעשות הספד על חורבן בית אלוהינו, על שהתפזרנו בין האומות [...] ויש לנו לפתוח הספד ולפרש אלפא ביתא ששלח אדון העולם להספיד חורבן ביתו.<sup>2</sup>

במילים אלה נפתח זוהר איכה, חיבור זוהרי קטן היקף, מרגש ומרתק, הבנוי כדיאלוג בין בני בבל לבני ארץ ישראל, המתווכחים זה עם זה על הזכות לספוד ולפרש את מגילת איכה.

שלחו להו בני ארץ ישראל, יאות דאתון ביני עממיא ואתון לבר מארעא קדישא. ויאות לכו למבכי עליכו ועל גרמיכו, דנפקתון מנהורא לחשוכא,

\* ברצוני להודות למורי וחבריי שליוו את כתיבת המאמר וקראו אותו בשלבי היווצרותו. תודה מיוחדת למורי יהודה ליבס על החברותא המופלאה בזוהר איכה, שפרותיה משוקעים במחקר זה. למורי מיכאל פישבין וברכה זק על הערותיהם המחכימות ולחבריי ג'ואל הקר, ביטי רואי, רות קרא-איונוב קניאל ואיריס פליקס.

1 זוהר חדש איכה, צא טור א. רוב הציטוטים מתוך זוהר איכה במאמר זה יובאו מתוך מהדורת פריצקר לזוהר איכה (זוהר [פריצקר]). שינויי נוסח משמעותיים מתוך דפוס שאלוניקי שנ"ז, דפוס ונציה תי"ח, זוהר מרגליות או כתבי יד – יצינו בהערות השוליים. כתבי היד העיקריים שאתייחס אליהם יהיו כתב יד ביהמ"ל 1760 ms, אוקספורד opp. 416 (זוהר איכה עם פירוש אור יקר), ניו יורק, קולומביה 13 k 893 x, ואסקוריאל ביבליוטקה, G-III-88. אני מודה לג'ואל הקר ולצוות מהדורת פריצקר על שהעמידו לרשותי את צילומי כתבי היד, את נוסח המהדורה בארמית ואת התרגום והפירוש לפני הדפסתם.

2 מעניינת תפיסת הזוהר המוצגת כאן, ולפיה מגילת איכה היא חיבור ששלח אדון העולם. על ייחוס המגילה לירמיהו תוך הבלטת המבנה האלפביתי שלה, ראו אלפא ביתא דבן סירא (מהדורת עלי יסיף, עמ' 212): 'שדר ירמיהו לברוך בן נריה ספר איכה, הוא אומר א' והוא אומר איכה ישבה בדד'. כך גם בפתחה לתרגום השבעים למגילה, שגם בו מובלט המבנה האלפביתי של המגילה על ידי הדגשת האותיות הפותחות. וראו בעניין זה דבריו של ליבס, זיקת הזוהר.

כעבדא דנפיק מקמי מאריה. אבל אנן אית לן למבכי ולמעבד הספידא. ולן שדר קב"ה ספרא דהספידא דאנן בנהא דמטרוניתא, ואנן מבני ביתה, וידעיין יקרא דמארי עלמא. ולן יאות למבכי ולפרשא אינון אלפ"א ביתיין. ואנן יתמין בלא אבא ואמא. ומסתכלין עיינין לכותלי ביתא דאימנא, והא אתחרב, ולא אשכחנא לה [...] והשתא אסתכלן עיינין לכל סטר. ואתר בית מותבא דאמא אתבלבל, והא אתחרב. נבטש רישא לכותלי ביתא ומותבה. מאן ינחם לן, ומאן ימלל על לבנא, ויגין עלנא קמי מלכא. והשתא אימא לית לן. ווי לכו לבתר [...] נקרב בכל יומא לגבי ערסא דאימנא, ולא נשכח לה תמן. נשאל עלה, לא אית מאן דיגח עלן. נשאל לערסא דילה, באתבלבלותא. נשאל לכורסייא, נפלת. נשאל להיכלין דילה, אומאן אינון דלא ידעיין מינה. נשאל לעפרא, רשימו דעקבתא לית תמן.<sup>3</sup>

תרגום:

שלחו להם בני ארץ ישראל, נכון שאתם בין האומות ואתם מחוץ לארץ הקדושה וראוי לכם לבכות עליכם ועל עצמכם שיצאתם מאור לחושך, כעבד היוצא מלפני אדונו. אבל אנו יש לנו לבכות ולערוך הספד ולנו שלח הקב"ה ספר של הספד, שאנו בני המלכה ואנו מבני ביתה ויודעים כבוד אדון העולם. ולנו ראוי לבכות ולפרש אותן אלפא ביתות. ואנו יתומים, בלי אב ובלי אם. ומסתכלות עיינינו לכותלי בית אמנו והנה חרב ולא מצאנוה [...] ועתה, מסתכלות עיינינו לכל צד. ובית מושבה של אמנו התבלבל וחרב. נִפְהָ ראשינו בכותלי בית מושבה, מי ינחמנו? מי ידבר על לבנו ויגן עלינו לפני המלך? ועתה, אִם אין לנו. אוי לנו, אוי לכם אחר [...] נקרב בכל יום למיטתה של אמנו, ולא נמצאנה שם. נשאל עליה, אין מי שישגיח עלינו. נשאל את מיטתה, והיא מבולבלת. נשאל את כיסאה והנה הוא נופל, נשאל את היכלותיה, והם נשבעים שאינם יודעים ממנה, נשאל את העפר, רושם עקבותיה אינו שם.

בני הארץ הקדושה, כך מסתבר, אינם רק בני ארץ ישראל. הם רואים עצמם כבניה של השכינה,<sup>4</sup> שהארץ היא אחד מסמליה המרכזיים בזוהר. את בני בבל הם

3 זוהר חדש איכה, צא טור א – טור ב.

4 על תודעתם העצמית של בני ארץ ישראל בחיבור זה נרחיב בהמשך דיוננו. בהקשר זה מעניין להצביע על תפיסתו של רמ"ק בפירוש אור יקר על אתר, כרך יז עמ' קפה: 'שהם [בני בבל] ירדו פלאים בצאתם חוצה מחיק האם, כי אפילו בחורבנה ארץ ישראל קדושה ואוירה אויר קדוש, והיוצאים חוצה לה הם יוצאים מאור לחושך. ועוד, היושבים בה הם

מעמידים כעבדים, ומתוך בחירתם להישאר בין חורבות הארץ, הם מתעדים – תוך כדי בכיים – את קולות הבכי והאבל, ומעמידים כרוניקה של חורבן וגרסה מיוחדת של הסיפור הגדול על גלות השכינה.

נקודת מבט זו, של הבנים שנשארו בארץ בין איי החורבות, היא נקודת המבט המרכזית בחיבור. מיקום זה יוצר קונקרטיזציה של חורבן, הנכחה ראלית והמחשה של הוויית החורבן. תמונת ר' עקיבא המשוטט בין חורבות הר הבית ורואה שועל היוצא מבית קודש הקודשים חוזרת בפרפרזה בתיאוריהם של בני ארץ ישראל בזוהר איכה, 'שאנו רואים בכל יום היכל חרב ושועלי מדבר נכנסים ויוצאים, ושורקים יענים בתוכו, ואנו רואים ובוכים' (צב טור ב, בתרגום). אלא שבשונה מסיפור חז"ל, המעלה על נס את צחוקו של ר' עקיבא כנגד בכי חבריו, את הפרספקטיבה המאפשרת התמודדות עם החורבן, זוהר איכה בוחר במובהק בבכי. ממאן להינחם, להשלים עם החורבן.

מה ייחודו של סיפור זה? מהו אתוס הגלות והחורבן הנרקם בין דפי זוהר איכה? מהי דמות השכינה העולה מן הדברים ומיהם הסופדים לה? ומה מקומו של חיבור מיוחד זה בספרות הזוהר? לשאלות אלו ניחד את העיון להלן, וננסה להקשיב בו לדיאלוג הגלוי והסמוי בזוהר איכה.<sup>5</sup> לדיאלוג הגלוי בין בני בבל ובני ארץ ישראל בתוך החיבור ייחד חלקו הראשון של המאמר, ואילו חלקו השני של המאמר ייחד לדיאלוג הסמוי של החיבור עם קולות אחרים בתוך ספרות הזוהר ובמרחב הקבלי שמחוצה לה.

## חלק א – הדיאלוג הפנימי: עיון בזוהר איכה

### פוליפוניה הבכיי וריבוי קולות המספרים

הרושם הראשון והחזק העולה מקריאה בזוהר איכה הוא נוכחותם של קולות הבכיי. החיבור רווי אנחות, 'ווי לן' ('אוי לנו), והתחושה היא של קריאת קינה. נאמן לדבריו באקספוזיציה שקראנו לעיל, אחד מיעדיו של החיבור שלפנינו הוא הבכיי והקינה. קשב לקולות הנחי מגלה כי לפנינו פוליפוניה גדולה של קולות בכיי.

בני"ם בסוד נשמה דאצילות [...] והיוצאים חוצה לה אינם אלא עבדים שנשמתם מכסא וחיה ואופן'. על יחסו של רמ"ק לארץ ישראל ראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 299–318.

5 על זוהר איכה נכתבו עד כה מעט מחקרים מקיפים: ליבס, זיקת הזוהר; מופסיק, זוהר איכה; הקר, זוהר איכה. עם מסירתו של מאמר זה לדפוס יצא לאור מאמרה המקיף והחשוב של חביבה פדיה (והשתא אמא לית לן) על אודות זוהר איכה ובשל כך לא אוכל להתייחס אליו במאמר זה בפירוט הראוי. לעיונים מחקרניים נוספים בזוהר איכה להיבטיו אתייחס בהמשך.

ממדרשי החורבן, איכה רבה ואחרים, אנו מכירים את הקב"ה הבוכה ומקונן 'אוי לי שהחרבתי את ביתי', אנו מכירים את השכינה או את כנסת ישראל, רחל, ה'מבכה על בניה', את 'מלאכי שלום מר יבִּקְיוֹן', את בת הקול המנהמת כיונה בין החורבות ואת ירמיהו והאבות הנקראים לקונן ולבכות.<sup>6</sup>

לקולות אלו, הנוכחים בעצמה גם בזוהר איכה, מצטרפים בחיבור זה קול הנחש הלוחש מקדמת דנא 'איבה, איבה' וקולות המלאכים המקוננים כנגדו 'איכה, איכה'; קולו של שלמה המלך הצווח 'תחת שלוש רגזה ארץ [...] תחת עבד כי ימלוך ושפחה כי תירש גְּבֵרְתָהּ'; קולה הרוחני של האם הגדולה הנאנחת 'איכה' ומורה לְבָתָה להרפות ולצאת לגלות; הכרובים, האילנות וכל יושבי גן העדן, עליונים ותחתונים, המייללים וגועים בבכי לנוכח עיוות דינם של עשרת הרוגי מלכות; ובעיקר קולה של השכינה, האם הממאנת להינחם, וכנגדה קול בכיים של הילדים במיתוס המשפחתי הגדול המועמד כאן, בני הארץ הקדושה. הבנים הם העדים להתרחשות החורבן ודרך עיניהם מסופר הסיפור הכואב.<sup>7</sup> מעבר לתפקיד הקתרזיס בריבוי קולות הבכי,<sup>8</sup> ריבוי זה מאפיין את מורכבותו של מיתוס גלות השכינה במופעו הייחודי בזוהר איכה.

מתחת למעטה הדיאלוג בין בני בבל ובני ארץ ישראל עשוי זוהר איכה מדרשים מדרשים. מדרשים אלה עשויים במבנה הפתיחתא החז'לית, וקרובים בתוכנם ובנרטיב העלילתי והמדרשי הנפרס בהם לפתיחות של מדרש איכה רבה, ובמיוחד לפתיחות כג-כה במדרש זה. מרכיב זה מְשווה לזוהר איכה נוחח קדום המשתלב עם סיפור העלילה הדיאלוגי, הממוקם בארץ ישראל ובבבל שלאחר החורבן.<sup>9</sup> בכל אחת מהפתיחות בזוהר איכה נפרסת פיסת חורבן אחרת, מסופר הסיפור מנקודת מבט נוספת. אחד אחד עולים אל הבמה חכמים, אנונימיים ברובם, לא

6 ראו למשל איכה רבה, פתיחתא כד; בבלי, ברכות ג ע"א, ועוד. מקורות אלה זוכים לעיבוד מיוחד בזוהר איכה, ראו דיונונו להלן. על מקומו של איכה רבה באגדות החורבן ראו ישראל־טרן, אגדות החורבן. על מקומו של הקול הנשי בהקשר הבכי והקינה באיכה רבה ראו חזן רוקם, רקמת חיים, עמ' 124-127.

7 על השימוש במיתוס המשפחתי במערך הסמלים הקבלי ראו הלנר־אשד, תמונות מחיי משפחה. חורבן הבית מקבל מבעד לפריזמה זו כפל משמעות – חורבן לאומי וחורבן בית משפחתי. כפי שציינה גלית חזן רוקם (רקמת חיים, עמ' 141), העיסוק בטרואמה קיבוצית 'דומה בהרבה מובנים לשיח המכאיב הנפרש בסתר חדר הטיפול של הפסיכואנליטיקאי'. לעיון במיתוס המשפחתי בזוהר איכה ובמקום הבכי בו ראו 'טרן, 'רחל מבכה על בניה: על הקשר שבין דמות האם למוטיב קול הבכי במדרש הנעלם לאיכה', עבודה סמינריונית בתואר מוסמך, בהנחייתי.

8 על משמעות הבכי ותפקידיו בזוהר איכה ראו דיונונו להלן.

9 על מבנה זוהר איכה בין סיפור המסגרת לפתיחות ראו דיונונו להלן.

אותם המוכרים לנו מחבורת רשב"י בזוהר או מגלריית הדמויות בספרות חז"ל. הם אינם מזוהים גם עם דמויות שהכרנו במדרש הנעלם בזוהר – ר' לויטס חוזה, ר' חנינאי, ר' פינחס, ר' הרכינס ורב יודאי.<sup>10</sup> אלו פורסים יריעה רחבה, וכל אחד מהם מחלץ קול אחר, המספר את הסיפור ובוכה את בכיו הייחודי על החורבן. מהם הסיפורים השונים, והאם הם נרקמים לכלל נרטיב משותף אחד?

### נרטיב החורבן – המיתוס והתבנית התאוסופית שמאחוריו

היריעה הסיפורית נפתחת כפי שראינו בקולם של הבנים, בני בבל ובני ארץ ישראל. פתיחה זו, המהווה מעין אקספוזיציה לחיבור, מנכיחה בעצמה את השבר המשפחתי ומותירה בלב הקורא חידה בדבר פשר המציאות העגומה: היכן האם? מה קרה לה, ומדוע היא נעדרת? האם יש אב בתמונה, והיכן הוא? ומה גרם לפיצול המשפחתי בין האב, האם, הבנים שגלו ואלו שנשארו בארץ? הוויכוח בין הבנים, בין בני בבל ובני ארץ ישראל, נסוב לא רק על עצמת הכאב והקשר המזכה באמירת הקינה ובהשמעת הבכי, אלא גם על הזכות לספר את הסיפור, 'לפתרא' או 'לפרשא' את אותו 'ספרא דהספדא', 'מלין דמרירו', ששלח אדון העולם. בפירוש מגילת איכה או בפתיחה גלום הניסיון להבין את התרחשות החורבן, לתת לה פשר ומשמעות, לתת לאבל ולנהי מסגרת רוחנית וקונספטואלית. ואכן, נרטיב החורבן הנפרס בין דפי זוהר איכה הוא נרטיב ייחודי, והוא קשור לנקודת המבט המיוחדת של הבוחרים להישאר בארץ ישראל.

נקודת הפתיחה, שמתוכה מנסים בני הארץ<sup>11</sup> להסביר את אשר אירע, היא רגע הנטישה, נסיבות עזיבת האם את הבית. וכך פותח המדרש הראשון ומספר את סיפורו של הקב"ה, האב, המתואר באופן סמלי כיום אחד הקלול משישה. יום זה מסתלק ומתעלה מעלה בשל העוונות. אז משיפולי המשכן קם יום מהומה ומבוסה, המטמא את הבית ומשתלט עליו, והמטרוניתא בורחת בשל כך אל ההר. לאחר זמן (לא ברור כמה זמן) חוזר היום העליון ומוצא את המשכן והנה הוא חרב;

10 על הדמויות בזוהר ובמדרש הנעלם ראו תשבי ולחובר, משנת הזוהר, א, עמ' 18. ייתכן כי בשל זהותם הייחודית של דוברים אלה הודבק הכינוי 'מדרש הנעלם' לזוהר איכה. שייכותו של החיבור שלפנינו לשכבה זוהרית זו אינה ברורה כל עיקר. על מקומו הייחודי בספרות זוהרית ראו דיונו להלן עמ' 2. לפירוט ביבליוגרפי על חקר מדרש הנעלם ראו אסולין, מדרש הנעלם לבראשית, הערה 2.

11 הדוברים בפתיחה הראשונה – 'פתחו אינהו ואמרו' (דף צא טור ב) – הם בני ארץ ישראל. כך מפרש רמ"ק בפירוש אור יקר על אתר, שלא כפירוש הסולם. לדעתנו בסופו של דבר בני ארץ ישראל הם המפרשים את מגילת איכה, וקולם של בני בבל מצומצם לדיאלוג בסיפור המסגרת ואולי לדרשה נוספת אחת בלבד (ראו דיונו להלן).

הוא מבקש את המלכה אהובת נפשו והנה היא איננה – גלתה ועזבה. אז מתחיל הוא לגעות ולנהום כתרנגול על נקבתו, מקרקר אל ההר אשר אליו ברחא אהובתו וזועק 'איכה'. סיפור זה מפרש את פסוקי הפורענות: 'עַל כֵּן אֶמְרָתִי שָׁעוּ מִנִּי אֶמְרָר בְּכִי אֶל תְּאִיצוּ לְנַחְמֵנִי עַל שׂוֹד בַּת עַמִּי. כִּי יוֹם מְהוּמָה וּמְבוֹסָה וּמְבוֹכָה לְאֹדְנֵי יְהוָה צָבָאוֹת בָּגִיָּא חֲזִיוֹן מְקַרְקַר קָר וְשׁוֹעַ אֶל הָהָר' (ישעיה כב, ד-ה).<sup>12</sup>

התמונה שלפנינו בנויה באופן ברור על פתיחתא כד באיכה רבה, פתיחתת 'משא גיא חזיון', הדורשת את אותם פסוקים בישיעהו. תמונת האל הממרר בבכי בשוּבו אל ההיכל החרב, לאחר שהוא עצמו כבש עיניו ממנו כדי לאפשר את החורבן,<sup>13</sup> היא תמונת התשתית שעליה בונה זוהר איכה את הפתיחתא שלו. פתיחתא כד באיכה רבה תשוב ותהדהד בהמשך בזוהר איכה (צב טור א – טור ב), כאשר תעובד בו התמונה העוקבת בפתיחתא זו, אשר בה קורא ירמיהו למשה ולאבות לקום ולבכות ולהתחנן על בניהם. הללו אינם מצליחים בכך, ורק קולה של רחל משכך את זעמו של האלכפי שניתן לראות, הזוהר מאמץ את המדרש, ומשתמש בו כמסגרת חובקת ורחבה. ההתבססות על תמונות המדרש בולטת ומילולית, ומרמזת על קרבה גדולה, שעל משמעותה ננסה לעמוד בהמשך. אולם דווקא על רקע הדומה בולט ההיסט של המדרש בנרטיב הזוהרי. בזוהר איכה ניתנת נוכחות בולטת לשני גיבורים הנעדרים מהמדרש החז"לי – ליום המבוכה, האורב בשיפולי

12 ייתכן שיש כאן גם התייחסות יצירתית לדברי התלמוד במסכת גטין: 'אתרנגול ותרנגולתא חרוב טור מלכא' ('בשל תרנגול ותרנגולת חרב הר המלך); בבלי, גטין נה ע"ב.

13 נביא תמונה זו בשלמותה כדי לאפשר בחינה השוואתית שלה: 'ויקרא ה' אלהים צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד וגו' – בשעה שבקש הקב"ה להחריב את בית המקדש אמר כל זמן שאני בתוכו אין אומות העולם נוגעין בו, אלא אכביש את עיני ממנו, ואשבע שלא אזקק לו עד עת קץ, ויבואו האויבים ויחריבו אותו, מיד נשבע הקב"ה בימינו והחזירה אחוריו, וה"ד השיב אחור ימינו מפני אויב (איכה ב, ג), באותה שעה נכנסו אויבים להיכל ושרפוהו, וכיון שנשרף אמר הקב"ה שוב אין לי מושב בארץ אסלק שכינתי ממנה ואעלה למכוני הראשון, וה"ד אלכה ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני (הושע ה, טו); במקור: 'אלך אשובה', באותה שעה היה הקב"ה בוכה ואומר אוי לי מה עשיתי השריתי שכינתי למטה בשביל ישראל, ועכשיו שחטאו חזרתי למקומי הראשון, ח"ו שהייתי שחוק לגוים ולעג לבריות, באותה שעה בא מטטרון ונפל על פניו, ואמר לפניו: רבש"ע אני אבכה ואתה לא תבכה, אמר לו: אם אין אתה מניח לי לבכות עכשיו אכנס למקום שאין לך רשות ליכנס ואבכה, שנאמר ואם לא תשמעוהו במסותרים תבכה נפשי מפני גוה וגו' (ירמיה יג, יז). אמר להן הקב"ה למלאכי השרת: בואו ונלך אני ואתם ונראה בביתי מה עשו אויבים בו, מיד הלך הקב"ה ומלאכי השרת וירמיה לפניו, וכיון שראה הקב"ה את בית המקדש, אמר בוודאי זהו ביתי וזהו מנוחתי שבאו אויבים ועשו בו כרצונם, באותה שעה היה הקב"ה בוכה ואומר אוי לי על ביתי, בני היכן אתם, כהני היכן אתם, אוהבי היכן אתם, מה אעשה לכם התריתי בכם ולא חזרתם בתשובה' (איכה רבה, פתיחתא כד).

הבית, ולמטרוניא, גבירת הבית, שברחה ממנו לאחר השתלטות כוחות המבוסה. בשונה מהאגדה החז"לית, שבה מבכה האל את בניו: 'בני היכן אתם, כהני היכן אתם, אוהבי היכן אתם? מה אעשה לכם, התריתי בכם ולא חזרתם בתשובה', הבכי בזוהר איכה ממוקד באהובה שברחה: 'איך יונתי, תמתי, יחידתי. איך אחותי, בתי אמי?'<sup>14</sup> מוקד הסיפור זוגי, העוונות מוזכרים בו במובלע כסיבת נטישתו של האל, אולם נראה כי לכוחות ההרס נוכחות משלהם בתוך הזוגיות וביסודות הבית, והם שגורמים לחורבן בהיעדר נוכחותו המרסנת של האל.

הזוהר קשוב למהלך החורבן כפי שהוא מתואר באיכה רבה ומעבד אותו על פי דרכו. לאמור, האל במדרש מפנה את פניו או משיב אחר ימינו כדי לאפשר לאויבים להחריב את הבית. משחרב המקדש, מבין הוא שאין לו עוד מקום בארץ ומסלק בבכי את שכינתו, היא נוכחותו, משם. גם בזוהר מתואר מהלך שלבי שכזה, אלא שהן האויב הן השכינה הופכים לדמויות עצמאיות בסיפור. אם נפעיל על העלילה הזוהרית כאן את הפרשנות הסימבולית הקבלית, הרי שדמויות אלה מקבלות מעמד מיתי והופכות בעולמו של הזוהר להיפוסטזות, לייצוגים של כוחות אלוהיים: השכינה, האם – הכוח הנקבי, ויום המבוסה, הנחש האורב – כוחות הסטרא אחרא. מעתק זה משקף באופן קלסי את המעבר מן העולם החז"לי לעולם הקבלי, על פניו הדיכוטומיים מצד אחד, כפי שהם משתקפים מן ההבדלים הבולטים בתפיסת האלוהות העולים מן ההשוואה, ומן הצד השני על פניו ההדרגתיים, המשתקפים מן הדמיון הנרטיבי ומהתגלגלות הסיפורים והמדרשים בתהליך הדרגתי זה לתוך זה.<sup>15</sup> נוכחותו החזקה של היסוד המדרשי והדמיון לסיפור החז"לי יוצרים אפשרות קריאה פשוטה של המדרשים דמויי הפתיחות בזוהר איכה, קריאה שאיננה זקוקה בהכרח למפתח הספירות הקבלי. כפי שאפיין זאת מיכאל פישביין,<sup>16</sup> יש כאן הגברה של היסוד המיתי, תהליך של מיתופואזיס שעובר המדרש החז"לי, אך ללא הזדקקות הכרחית למפתח הספירות לצורך הבנת התמונות והפעלתן. אפיון זה מייחד את זוהר איכה בתוך הספרות הזוהרית, ובהמשך ננסה לעמוד על משמעותו והשלכותיו.

14 זוהר איכה, צא טור ג, בתרגום. וראו שיר השירים רבה, ג כה: 'למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מחבבה יותר מדאי והיה קורא אותה בתי ולא זז מחבבה עד שקרא אותה אחותי ולא זז מחבבה עד שקרא אותה אמי'. וראו ספר הבהיר, מהדורת אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, סעיף 43.

15 על הוויכוח במחקר על אודות היחס בין חז"ל לזוהר בהתפתחותם של מיתוסים, סמלים ותפיסות, ראו תפיסתם הדיכוטומית של גרשם שלום ואפרים א' אורבך, כנגד עמדתם של יהודה ליבס ומשה אידל, למשל סביב סוגיית השכינה, להלן בהמשך המאמר.

16 ראו פישביין, מיתוס מקראי, עמ' 300–305; הנ"ל, מיתופואזיס.

עם זאת, הפעלה של מערך הסמלים הקבלי מדייקת את התפיסה התאוסופית הנמתחת בין שיטי המדרש הזוהרי כאן וממקדת את המבט אל תהליך פנים אלוהי, בו הווייתו המאוזנת והשלמה של האל, המתוארת כיום אחד (ספירה אחת) הכלול משישה (שש ספירות), נעלמת, ותחתיה משתלטת בגיא החיזיון הפרטי שלו מבוכה ומבוסה, המרחיקה אותו מן הבית ומהקשר הזוגי. מבחינה ספירתית אנו מזהים את הזכר האלוהי, תפארת, הקב"ה. לא ברור אם יום מהומה ומבוסה זה הוא אחד מִיְמֵי־פְנֵי שֶׁל הַקַּבָּ"ה, ככל הנראה ספירת הדין שבו, שהתגברותה הלא מאוזנת היא שגורמת לאסון, או שנובלת הדין, הנחש האורב תדיר בשיפולי הבית, הוא המתגבר בהיעדר האב והבעל, כשהוא מבריא את בעלת הבית ומרוקן את הבית מיושביו.

על כל פנים, כששב הדוד, הבעל, לאחר הכעס הגדול, ומבקש לקבץ ברחמים גדולים, מסתבר לו ששב מאוחר מדי. זעקות השבר שלו מהדהדות, באופן כאוב מאוד, את שפת שיר השירים (פתחי לי אחותי, רעייתי, יונתי, תמתי). מוטיב ההחמצה, שכרגיל בשיר השירים מעורר את הארוס ומבנה את האהבה, מופיע כאן כהרה אסון: החבל הזוגי נמתח מדי, והשיבה מאוחרת. הזוהר מציב כאן ובמקומות נוספים את שיר השירים ואת איכה כתמונות ראי, ועל משמעות העניין נעמוד בהמשך.

נשוב אל הדרשה שלפנינו ואל פרשנותה התאוסופית. מבחינה תבניתית לפנינו סיפור דו־שלבי, סיפור של גלות כפולה. בשל העוונות, המוזכרים כאן כאמור באופן סתמי וללא הפניית אצבע מאשימה מובהקת אל הבנים, עוזב האב, הקב"ה, או ייצוגו הזכרי, את הבית ומתעלה לעולמותיו העליונים, בהפקירו את הזירה לכוחות המהומה והמבוסה העולים משיפולי הבית ומשתלטים עליו. כתוצאה מכך בורחת המטרוניתא, בעלת הבית, אל 'טורא דלבר', אל ההר והחוץ. מבחינה תאוסופית נטענת כאן טענה משמעותית המזכירה תפיסות המוכרות לנו מחוגים מסוימים בקבלה הקדומה, דוגמת התפיסה הדו־שלבית של הפגם באלוהות בקבלת פרובנס, שבה היאספות הספירות העליונות מאפשרת את שלטון עמלק – הוא הנחש – וגורמת לנפילת השכינה.<sup>17</sup> בזוהר ניתן לא אחת ביטוי לתפיסה דומה באמצעות הטענה כי 'מפני הרעה נאסף צדיק' ונגרם הפירוד בין היסוד הזכרי והנקבי באלוהות, פירוד הגורם לגלות השכינה.

במדרשים הבאים בזוהר איכה מתמקד המבט באותו 'יום מהומה' העולה משיפולי הבית, ההולך ונעשה מזוהה עם הנחש הקדמוני, ומתרחבת הפרספקטיבה.

17 ראו פדיה, השם והמקדש, בייחוד עמ' 101–116.



סיפור החורבן מסתבר כחוליה מאוחרת בתולדות האיבה שהושתה בין הנחש ובין האישה וזרעה משנים קדמוניות.

גם להקבלה בין סיפור החורבן לסיפור הגירוש מגן עדן יש יסוד בשורת הפתיחות באיכה רבה. בפתיחתא ד, הדורשת את הפסוק 'והמה כאדם עברו ברית' (הושע ו, ז), עורכים חז"ל הקבלה בין חטא אדם הראשון לחטאים שהובילו לחורבן הבית, ובין עונש הגירוש מגן עדן לעונש הגלות. השוואה בין פתיחתא זו לפתיחתא הזוהרית מעמידה אותנו שוב על היסוד המיתי המוגבר בזוהר, המבקש לזהות בין האירועים ולהתייחסם לכלל עלילה אחת שבמרכזה המאבק הנצחי בין האישה והנחש.

שני האירועים מתוארים כהתרחשות קוסמית בזירת המאבק הדואלית, שבה מקונן הצד האחד 'איכה, איכה' וכנגדו מיילל הצד האחר, ה'סטרא אחרא', 'איבה, איבה!' האיום של פירוד השכינה מייחודה עם אדם, עם הזכר האלוהי, מתברר כמצבה מאז הגירוש מגן עדן.

הפתיחות הבאות בזוהר איכה ממשיכות ומעבות נושא זה. בפתיחתא 'ויקח ה' אלוהים את האדם' (צא טור ד) מעובד הסיפור שבו מפתה הנחש את חוה בגרסת פרקי דר' אליעזר,<sup>18</sup> המזהה את סמאל כרוכב על הנחש. הפיתוי מוליד מוות ומאפשר לזוהמת הנחש לטמא את האישה. גם כאן הקרבה בין המדרש הזוהרי לפרקי דר' אליעזר גדולה מאוד. מדרש מאוחר זה כבר מכניס לתמונה את סמאל ככוח עליון הרוכב על הנחש, והזוהר מחדד את זיהויו של הנחש ככוח דמוני נקבי. התגברות כוחות הסטרא אחרא בעטיו של החטא הראשון ממעיטה את כוח השכינה וגורמת להסתלקותה. הגרסה הזוהרית שלפנינו מסיימת בהערה מעניינת:

תא חזי, קודם שחטאו היתה השכינה עטרה על ראשיהם להיות בשבילם שורה על העולם. כיון שחטאו כביכול תש כחה ואסתלקת ולא שליטת וקב"ה שארי לקונן ואמר איכה מה תהא מינה, שלטנותא אעדו מנה. אוף הכי בחורבן בי מקדשא שולטנותא אעדו וקב"ה שארי למיספד ואמר איכה, מה תהא עליה.<sup>19</sup>

סיומת זו, המקבילה את השאלה ששאל האל את אדם בבראשית – 'איכה' – לשאלת הפתיחה של מגילת איכה, ממשיכה את ההשוואה בין הגירוש מגן עדן לגלות ולחורבן הבית. אולם יש לשים לב מתוך הניסוח כאן כי השכינה איננה מזוהה עם האישה שבסיפור גן עדן, עם חוה. סילוק השכינה הוא תוצאה של

18 ראו פרקי דר' אליעזר, יב.

19 זוהר חדש איכה, צא טור ד.

החטא. כוחה תש בד בבד עם התעצמות כוחו של הנחש, המטיל זוהמתו בבני האדם בעולם. כלומר אין כאן זיהוי מיתי אוטומטי של האישה עם השכינה. הדפוס דומה יותר לדפוס החז"לי, שבו מתווכת התמונה באמצעות השוואה או טיעון סיבתי.

יתרה מכך, משורת פתיחות זו בזוהר איכה עולה תמונה חמורה ורדיקלית הרבה יותר. כך דורש ר' הרכינס את הפסוק 'ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת' (בראשית ג, כד):

ויגרש את דא כנסת ישראל [...] כרסייא דמלכא דנפלת [...] ווי דאתרכת ווי דנפלת האדם הוא דשליט על כורסייא דכתיב ביה ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה. נפל כרסייא נפל כלא [...] בשעתא דאתחריב בי מקדשא סליק כבוד עילאה לעילא ואזעיר דיוקניה מכמה דהוות וכורסייא נטיל מניה, ואתפרש [...] ואשרי להיא להט החרב המתהפכת למיקם בדוכתא דרבנותיה.<sup>20</sup>

תרגום:

'ויגרש את' (בראשית ג, כד) זו כנסת ישראל [...] כיסא המלך שנפל [...] וי שגורשה, וי שנפל האדם הוא השליט על הכיסא, שעליו נאמר 'ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה' (יחזקאל א, כו). נפל הכיסא – נפל הכול [...] בשעה שחרב בית המקדש הסתלק הכבוד העליון למעלה, והזעיר דיוקנו ממה שהיה והכיסא נטל ממנו ונפרד [...] והשרה את אותה להט החרב המתהפכת לעמוד במקום שלטונה.

הפגיעה באדם היושב על הכיסא היא יסוד רדיקלי, שהזוהר ברוב חלקיו נמנע מלתאר, ולעתים הוא רק רומז אליה.<sup>21</sup> תיאורים של פגם כה עמוק באלוהות ניתן למצוא בחוגי האחים הכהנים, שאותם כינה גרשם שלום המקובלים הגנוסטיקאים. זהותו של אותו אדם היושב על הכיסא נמסרת דרך האטימולוגיה של שמו 'זעיר אנפין', הנרמזת כאן. זעיר אנפין על שום שהזעיר דיוקנו. נוכחותו האלוהית בעולם מצטמצמת, הוא ממוזער ומתרחק מעלה מעלה. ולא די שניטל ממנו הכיסא, היא כנסת ישראל – את מקומה תופסת להט החרב המתהפכת, המזוהה בדרך כלל בסימבוליקה הזוהרית עם לילית וכוחות הסטרא אחרא. אין פלא שבחתימת דרשה

20 זוהר חדש איכה, צא טור ג-טור ד.

21 ראו אסולין, הפגם ותיקונו, עמ' 205-214, וההפניות שם; הנ"ל הפרשנות המיסטית, עמ' 60-45.

זו מצווה שלמה המלך 'שפחה כי תירש גברתה' (משלי ל, כג).<sup>22</sup> להשתלטות זו של כוחות הדין השלכות רבות עצמה על יושבי הארץ. כבר בפתיחה מקוננים בני ארץ ישראל על כי היעדר האם מותיר אותם חסרי הגנה בעולם. לדבריהם, 'כשהיינו חוטאים לפני אבינו והרים הרצועה להכותנו היא עמדה לפנינו וקיבלה את מכותיו של המלך כי להגן עלינו [...] ועתה אין לנו אם'.<sup>23</sup> למותר לציין כי גם תמונה זו מעבדת באופן מעניין את דימוי האל כאב המכה את בנו, ואף הורגם, באיכה רבה, בהכניסה את האם כיסוד מתווך ומגן על הבנים, יסוד שנעדר במדרש החזל"י.<sup>24</sup> המדרש החותם את זוהר איכה ממחיש את 'עיוות הדין' בעולם, כלשונם של בני ארץ ישראל, באמצעות גרסה ייחודית של סיפור עשרת הרוגי מלכות אשר נדון בה בהמשך.

במדרשים אלה, הפותחים את זוהר איכה, נמסר הנרטיב המרכזי שלו בסוגיית מהות השבר, סיפור הגירוש, גורמיו והגיבורים הראשיים שלו. בהמשך מוסטת תשומת הלב לשאלת השלכותיו של מצב זה ולהתמודדות עמו. נעצור אפוא לרגע את שטף התיאור כדי לנסות ולבחון גרסה ייחודית זו שלפנינו לסיפור גלות השכינה.

כפי שראינו, מצד אחד מדרשים אלו מקיימים זיקה עמוקה עם הפתיחות המקוריות של מדרש איכה רבה ושומרים על זיקה עלילתית וסגנונית למדרשי החורבן החז"ליים, ומצד שני, מתחוללת בהם העצמה מיתית ואף תהליך של מיתופואזיס המקרב אותם מאוד לעולמו של הזוהר. בין כך ובין כך מצטרפות הפתיחות השונות זו לזו ומעמידות תמונה לכידה ונרטיב רב עצמה לסיפור החורבן ופשרו.

היכן עומד סיפור זה אל מול גרסאות אחרות של סיפור גלות השכינה? מה מקומו בתהליך התפתחותו של מיתוס זה?

### גלות השכינה בזוהר איכה על רקע גלגוליו השונים של המיתוס

זרעיו הראשונים של המיתוס נמצאים כבר במקרא. השימוש בדימוי המשפחתי והזוגי לתיאור היחסים המורכבים בין העם ואלוהיו בשיר השירים ובספרי הנביאים הוליד כידוע גלריית תמונות עשירה, ובצד תמונות האהבה נוצקו תמונות של פְּרָדָה

22 על מיתוס שפחה כי תירש גברתה ראו אידל, קבלה וארוס, עמ' 184-187; וראו ל' מוריס, "שפחה כי תירש גברתה: מהשכינה השחורה של הזוהר עד הבתולה השחורה של צ'נסטחובה", בהכנה.

23 על הסצנה המשפחתית של האב המכה ברצועה והאם המגוננת ראו הלנר-אשד, תמונות מחיי משפחה, עמ' 427-435.

24 ראו איכה רבה, פסקה ב. על מקורותיה של התמונה באיכה רבה ראו חזן רוקם, רקמת חיים עמ' 125-126.

וגירוש. אולם פיתוחו המשמעותי של מיתוס גלות השכינה נמצא בספרות חז"ל. אפרים א' אורבך הצביע על שתי מגמות עיקריות בסיפור גלות השכינה החז"לי,<sup>25</sup> תוך שהוא מדגיש את תפיסתו ולפיה לשכינה במחשבת חז"ל אין דמות נקבית ואין היא מתוארת כהתעצמות של ישות אלוהית נפרדת. השכינה היא נוכחותו של האל במקום מסוים. גם במושג 'כנסת ישראל' ראה אורבך כינוי שאיננו נבדל במשמעותו מ'עם ישראל' או סתם 'ישראל',<sup>26</sup> ובוודאי שאין לו מעמד היפוסטטי. את שתי המגמות בתפיסת גלות השכינה ראה אורבך כחולקות זו על זו. מגמה אחת, שאותה תיאר כנושאת נחמה, יצאה מבית מדרשו של ר' עקיבא, ולפיה 'בכל מקום שגלו ישראל, כביכול גלתה שכינה עמהם. גלו למצרים, שכינה עמהם. גלו לבבל שכינה עמהם [...] וכשעתידין לחזור, כביכול שכינה חוזרת עמהם'.<sup>27</sup> מגמה אחרת, שאותה ראה אורבך כנושאת תוכחה, תיארה את הסתלקות השכינה כלפי מעלה בשעת חורבן הבית: 'עשר מסעות נסעה שכינה, מִכַּפְרֵת לְכְרוּב, ומכרוב לכרוב, וממפתן למפתן, וממפתן לחצר, ומחצר למזבח, וממזבח לגג, ומגג לחומה, ומחומה לעיר, ומעיר להר, ומהר למדבר, וממדבר עלתה וישבה במקומה. שנאמר אלך אשובה אל מקומי'.<sup>28</sup>

חביבה פדיה<sup>29</sup> אפינה שתי מגמות מדרשיות אלה אחרת, והעמידה אותן לא על הציר שבין תוכחה לנחמה, אלא על הציר של המתח הדתי בין התעלות וירידה. את תמונת הסתלקות השכינה היא מזהה עם מגמת ההתעלות, ואילו תמונת 'גלתה עמהם' היא לשיטתה תמונת ירידה. מיכאל פישביין<sup>30</sup> מזהה מגמות אלה עם הפער בין התפיסה הטרנסצנדנטית של האל, שאליה אפשר לשייך את תמונת התרחקות השכינה, התעלותה והיעלמותה במרחבים האלוהיים העליונים, ובין התפיסה האימננטית של נוכחות האל והשראת שכינתו בכל מצב, גם בעומק הגלות. בגרסה הקבלית של סיפור גלות השכינה, שבה השכינה היא ישות אלוהית נקבית, המזוהה עם ספירת מלכות, מתחדדת המשמעות החדשה של הסיפור כתהליך פנים אלוהי, שבו, כדברי גרשם שלום,<sup>31</sup> משהו מן האל גלה מתוכו.

25 אורבך, אמונות ודעות, עמ' 42-52. וראו ליבס, המיתוס היהודי וגלגולו, עמ' 105-107. עוד על גלות השכינה ראו רואי, מיתוס השכינה; המר, גלות וסבל השכינה; כהן, שכינתא בגלותא.

26 אורבך, שם, עמ' 465.

27 ראו מכילתא דר' ישמעאל, מס' דפסחא יד, עמ' 51-52; בבלי, מגילה כט ע"א.

28 ראו איכה רבה, פתיחתא כה.

29 ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 263.

30 פישביין, מיתוס מקראי, עמ' 299-300, כך בדיון שלו על המשך מגמה זו בזוהר איכה.

31 ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 103-104.

הנרטיב העלילתי והתאולוגי המבקש להסביר תהליך דרמטי זה הוא סבוך ורב פנים, שכן מיתוס יסודי זה זכה לעיבודים רבים ומגוונים ברחבי הספרות הקבלית, ובחוגי מקובלים שונים ניתנו לו דגשים מגוונים ומשמעויות רבות. בנסותו ליצור טיפולוגיה של גלות השכינה בספר הזוהר הצביע ישעיה תשבי<sup>32</sup> על כמה מגמות. האחת, שבה ראה תשבי מגמת המשך לספרות האגדה והמדרש, מתארת את גלות השכינה כמעשה רצוני של השכינה, האם, שלא יכלה לנטוש את בניה הגולים בצרתם וביקשה לשאת עמם בעול השעבוד, לעודדם ולהחיש גאולתם. תשבי הצביע על קו משלים למגמה זו, ולפיו האל מניח את השכינה כמשכון או עירבון לבריתו עם העם, שבזכותה לא יעזבם וישוב לגאלם. יש לשים לב שלמגמה מרכזית וחשובה זו בספרות הזוהר, הנושאת עמה, כפי שהבחין אורבך, בשורת נחמה וקרבה, אין ביטוי בזוהר איכה. יתרה מכך, כפי שנראה בהמשך, זוהר איכה דוחה מגמה זו במפורש.<sup>33</sup>

מגמה מרכזית אחרת בזוהר, על פי הטיפולוגיה של תשבי, מתארת את גלות השכינה כגירוש המטרוניתא, או האם הגדולה. חטאי הבן הם הגורמים לסילוק האם. השכינה, כאם שכשלה בחינוכה, אחראית לחינוך הבן ולמעשיו, ואם הוא חטא עליה לשאת בעונו ולהיענש עמו. השכינה מגורשת, חסרת אונים, השפע ניטל ממנה והיא כאילמת. לדעת תשבי מגמה זו היא מגמה זוהרית חדשה ואין לה שורשים בחז"ל, אולם דומה כי ניתן להצביע על נקודות דמיון בינה ובין תיאור הסתלקות השכינה החז"לי, שבו ראה אורבך מגמת תוכחה. כבמדרשי חז"ל, הישות האלוהית מסתלקת בתגובה לחטאי העם, אלא שבזוהר חלה החרפה, וההסתלקות מתוארת כגירוש השכינה. האחריות המוטלת על כתפיהם של בניה כבדה יותר, שכן 'בפשעיכם שְׁלַחַה אִמְכֶם' (ישעיה נ, א). התוכחה אם כן חריפה יותר: אין כאן רק ענישת העם הבאה לידי ביטוי בהסתלקות השכינה, אלא כביכול השתתפות אקטיבית בגירוש.

סיפור גירוש השכינה בזוהר איכה שונה בתכלית גם ממגמה זוהרית זו. השכינה בזוהר איכה איננה מגורשת בידי בעלה, וילדיה במיתוס המשפחתי אינם מואשמים בגירושה. מי שמסתלק מן הזירה בשל העוונות המתוארים באופן כללי ומרוחק הוא הבעל, האב, המופתע לגלות בחזרתו שבהיעדרו ברחה הרעיה האם מפני הנחש שהכריעה. מגמת התוכחה כלפי הבנים איננה שלטת בזוהר איכה, להפך, הפסוק 'בפשעיכם שְׁלַחַה אִמְכֶם' נדרש באופן ייחודי ושונה ממופעיו האחרים בזוהר. לא בגלל פשעיכם שולחה אִמְכֶם, אלא בשל שילוח אִמְכֶם אתם נתבעים

32 ראו תשבי ולחובר, משנת הזוהר, א, עמ' רכח-רלא.

33 ראו דיונונו להלן.

בדין על פשעיכם, שכן אין היא יכולה להגן עליכם. האם בזהר איכה בוכה ומייללת על כי בשל שילוחיה אין היא זמינה בדינם של בניה, ואיננה יכולה להגן עליהם מפני הרצועה, מפני מידת הדין התובעת עונש על פשעיהם.

המגמה האחרונה שסוקר תשבי בסיפור גלות השכינה בזהר מתארת את חטיפת המלכה בידי הסטרא אחרא, והשלטת לילית במקומה. החורבן מוצג כפרי ניצחונן של הסטרא אחרא, מלכות רשעה באלוהות, ושלטון הגויים על ישראל בעקבותיו. 'שעבוד השכינה לסטרא אחרא עקב העוונות', כותב תשבי, 'הוא הסוד הנסתר של גלות השכינה'.<sup>34</sup> תפיסה זו, הרמוזה לדבריו הרבה בזהר ללא בירור מפורט, קנתה לה חשיבות עצומה בקבלת האר"י.

האם סיפור גלות השכינה בזהר איכה תואם את אחת המגמות הללו? ובאיזה אופן? נראה כי תהייה זו פיעמה גם בלב קוראיו הקדומים של החיבור, והיא אולי שהניעה מי מהם להעתיק בסוף החיבור – שנראה קטוע ולא סגור – אוסף קטעי זוהר המכילים וריאציות שונות של מיתוס גלות השכינה, כפי שניתן לראות בכתב יד אסקוריאל.<sup>35</sup>

דומה כי מכל המגמות שעמד עליהן תשבי, סיפור גלות השכינה בזהר איכה קרוב למגמה הרדיקלית השלישית שמנה, לסוד הנסתר של גלות השכינה המעמיד במרכז את ניצחון השפחה על הגבירה, את השתלטות הסטרא אחרא על השכינה. ואכן בזהר ויגש,<sup>36</sup> שאליו מפנה תשבי בהקשר לסוד זה, ניתן למצוא מקבילה זוהרית קרובה לסיפור גלות השכינה בזהר איכה. גם שם פוגשים אנו עיבוד זוהרי לתמונה שבה בזמן הסתלקותו של האל למרומיו העליונים חרב הבית ומגורשים בניו, וכשהוא חוזר הוא מבכה מרה את החורבן ואת היעדרה של המטרוניתא שגלתה עמם. הוא קורא לבכי קוסמי של גרמי השמים ויושבי העולם העליון כולו: 'מאי טעמא? בגין דשלטא עלה סטרא אחרא דשלטא על ארעא קדישא'.<sup>37</sup> שלטון הסטרא אחרא על 'הארץ הקדושה', ניצחון 'קץ השמאל' כפי שהוא מכונה בדרשה זו, מחייב אבל:

ובגין כך, כיוון דמלכו קדישא מלכות שמים אתכפיא ומלכות חייבא אתגבר,

34 תשבי ולחובר, שם, עמ' רלא.

35 Escorial G-III-14 F 8840. אני מודה לאנשי מהדורת פריצקר שהעמידה לרשותי את תצלום כתבי היד.

36 זוהר ויגש, ח"א, רי ע"א וע"ב. גם דרשת 'קול ברמה' בדף רט ע"ב-רי ע"א שם קרובה לדרשה בזהר איכה, זוהר חדש, צב טור א – טור ב.

37 ובתרגום: מדוע? כיוון ששלטה עליה הסטרא אחרא, ששלטה על הארץ הקדושה (זוהר, ח"א, רי ע"ב).

אית ליה לכל בר נש לאתאבלא עמה ולא תכפיא עמה בגין דכד יזדקפא ועלמא יתחד, יתחדי איהו בעדה, דכתיב שישו איתה משוש כל המתאבלים עליה.<sup>38</sup>

תרגום:

ובשל כך, כיוון שמלכות הקדושה מלכות שמים נכפפה ומלכות הרשעה התגברה, יש לו לכל אדם להתאבל עמה ולהתכופף עמה, מפני שכאשר תזקוף והעולם ישמח, ישמח הוא עמה, שנאמר 'שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה' (ישעיהו סו, י).

לפנינו אתוס מהופך לזה המיוצג בפסוק 'עמו אנכי בצרה'. כפי שראינו, במהלך שראשיתו בחז"ל והמשכו בספרות הקבלית בהתייחס לפסוק זה, השכינה בוחרת להזדהות עם בניה, להיות עמם בצרתם וְלְגִלוֹת לַמְקוֹם גְלוֹתָם. ואילו כאן, בניה האנושיים של השכינה בוחרים להתאבל עליה ולכפוף עצמם כמותה, מתוך הזדהות עם גורלה תחת שלטון הסטרא אחרא.

גם זוהר איכה רווי כזכור בתודעה חריפה של ניצחון הנחש, הוא הסטרא אחרא. ניצחונו מורגש ביותר דווקא בארץ ישראל, בבית החרב. אנו, כך אומרים בני הארץ, שוכנים בין גדרות הנחש, ועדים בכל יום לנשיכתו (צג טור ב). ואכן הבחירה המובהקת של בני הארץ הכבושה היא לנקוט אבל אקטיבי והזדהות קיומית עם גורלה של האם הגולה. ההעמדה המשפחתית של המיתוס בזוהר איכה מעצימה את האבסורד שבהיפוך של תמונת האם הגולה עם ילדיה מתוך אהבה והזדהות ומבכה את גורלם. היפוך זה מציב את האם הנעלמת בעמדת חולשה ואת ילדיה המבכים את גורלה בעמדה כמו הורית.<sup>39</sup>

מודל זה של סיפור גלות השכינה הוא רדיקלי וקשה. יש בו יסוד דואליסטי, ו'האשמה', סמויה או גלויה, כלפי האל שהסיר פניו מעולמו ואפשר את שלטון הסטרא אחרא וממילא את גלות השכינה.

עם זאת, יש לדייק ולומר כי למרות קרבתו של זוהר איכה לגרסה השלישית של סיפור 'גלות השכינה' על פי הטיפולוגיה של תשבי, קרי לסוד הנסתר של 'חטיפת השכינה בידי הסטרא אחרא', ישנם גם הבדלים חשובים ביניהם. במוקד זוהר איכה אכן עומד כאמור מאבק האיתנים הקיומי והקדמוני בסטרא אחרא. חורבן הבית, פירוק המשפחה והיעלמות האם נגרמים מניצחון הנחש הקדמוני

38 זוהר, שם.

39 בעניין זה ראו דיונה של פדיה, והשתא אמא לית לן.

לאחר הסתלקות האב בשל העוונות. אך השכינה האם בזוהר איכה נאלצת לברוח ומצליחה לעשות זאת. היא אינה נחטפת בידי הסטרא אחרא, ואף איננה משועבדת לו. אין היא מזינה את הגויים – 'שמוני נוטרה את הכרמים', בעודה מזניחה את בניה – 'כרמי שלי לא נטרתי'.

אמנם בשל ניצחון הנחש ונוכח מעמדה של השפחה היורשת את מקומה כגבירה מתמעט כוחה של השכינה בזוהר איכה ונמנעת הגנתה האימהית, אולם היא עצמה איננה הופכת לכוח דמוני ולא מקבלת פנים אימתניות כבמופעים אחרים של נרטיב זה בזוהר. בתיאורים אלה חלה לא אחת דמוניזציה של דמותה. פניה מלאות הדין של השכינה המופנות כלפי העולם מתחלפות לא אחת בפניה של לילית, ונוצרת כעין סימביוזה בין הדמויות. השכינה, הנידה מבעלה, בה הוטלה זוהמתו של נחש הקדמוני, מזינה את הגויים ונוטשת את ילדיה שלה.<sup>40</sup> בזוהר איכה לעומת זאת, גם במדרשים המתארים את האיבה הקדומה בין הנחש והאישה, היא מכונה 'אשת חיל', 'אשה יראת ה'". כאן אין להבחין במגמה המבקשת להשחיר את פניה הנשיות של השכינה ולתאר אותה כמי שנשלטת בידי הנחש. הדמות האלוהית הנשית בזוהר איכה איננה חדלה לדאוג לילדיה והם אינם חדלים לבקשה ולהנכיח אותה באמצעות געגועיהם. כפי שנראה בהמשך, למרות היעדרה נמשך הקשר העמוק בינה ובין ילדיה בדרכים לא דרכים. היא אולי חסרת אונים ביכולת להגן עליהם, אך חבל הטבור אינו ניתק לרגע.

## ייחודם של הסמלים והמיתוסים בזוהר איכה

### עשרת הרוגי מלכות

עיון מדוקדק במרכיבי הדרשה בזוהר איכה מצביע לא אחת על סימבוליקה שונה במעט מן הסימבוליקה הזוהרית, על נתיבים פרשניים אחרים ועל מיתוסים שאינם נענים בקלות ל'שבלונה' הזוהרית. הללו זורעים לא אחת מבוכה בלב הקורא המיומן בקריאת חלקי המרכזיים של הזוהר. כך ביחס לסמלים נקודתיים, דוגמת הסמל 'קיר' שבמקומות אחרים בזוהר מזוהה במובהק עם השכינה. 'שכינתא רזא דקיר',<sup>41</sup> אומר הזוהר בפרשו את התיאור הסתום בפרק החורבן בישעיהו כב, ה,

40 על פניה הדמונית של השכינה בהקשר זה ראו למשל שלום, פרקי יסוד, עמ' 303-300; מרוז, רקימתו של מיתוס; אסולין, הפגם ותיקונו.

41 זוהר ויחי, ח"א, רכח ע"ב: 'שכינתא רזא דקיר [...] דשכינתא כל נוקבי דעלמא קיימין בסתרהא [...] קיר דא הוא אדון כל הארץ ודא שכינתא כד"א מקרקר קיר ושוע. קרקורא ונהימא דקיר דאיהו אדון כד אתחריב בי מקדשא כד"א רחל מבכה על בניה'. וראו גם זוהר



'מקרקר קיר ושוע אל ההר', על דרך האטימולוגיה היוונית 'קיריוס' – אל, אדון, ומסב אותה על השכינה, היא 'אדון כל הארץ'. זוהר איכה לעומת זאת מפרש 'מקרקר קיר ושוע אל ההר' כקרקור האדון העליון, הקב"ה, המקרקר כתרנגול על נקבתו ומעלה שוועה אל ההר שאליו ברחו, ובמקום אחר הוא מייחס 'קרקור' זה לאם העליונה, לַבִּינָה.<sup>42</sup>

כך גם ביחס למיתוסים גדולים, דוגמת סיפור עשרת הרוגי מלכות, השונה בזוהר איכה ממופעיו האחרים בספרות הזוהר. אין הוא דומה לשתי עמדות היסוד המוצגות בזוהר ביחס למיתוס זה.<sup>43</sup> לא לעמדה המצדיקה את ענישת התנאים המאוחרים בחטא מכירת יוסף ומסבירה אותה באמצעות סוד גלגול הנשמות, אשר לפיו ר' עקיבא וחבריו מזוהים עם נשמות עשרת בני יעקב.<sup>44</sup> ולא לעמדת היסוד השנייה, המפרשת את מותם כחלק מתהליך קוסמי שראשיתו בבריאה ובמוקדו הקתרזיס האלוהי, ההיטהרות מסיגי הרע.<sup>45</sup> בשונה מעיבודים זוהריים אלה, מבטו הנוקב של זוהר איכה רואה במותם של עשרת הרוגי מלכות 'עיוות הדין' בוטה. ידועה לו תפיסת גלגול נשמות 'אנשי החיל', בני יעקב, בעשרת הרוגי מלכות, אך אין בה נחמה, שכן לתפיסתו כבר עשו אלה תשובה על חטאם ואין הצדקה לענישתם המחודשת. 'התעִינותו אנשי החיל' (קהלת יב, ג) – 'קבילו עיוות דינא אינון בני חיל'. התפשטותן של נשמות יקרות אלה, המתוארות כעשר מרגליות יפיפיות, מלבוש האור שלהן, בדרכן לרדת לגופים החדשים העתידיים ליהרג בצורה כה מחרידה, מתוארת כעזווע קוסמי המעורר את זעקת כל יושבי מרום. היא מתאפשרת בשל שליטת הנחש, המקטרג עליהם בפני הקב"ה בתואנת חטא מכירת יוסף, ובשל היעדרו של הסנגור, היא השכינה, שהגנתה האימהית חסרה כאן.

בשלח, ח"ב, מד ע"א: 'בגין דאינון תקונא דכנסת ישראל דאתקריית עלית קיר', ובזוהר תרומה, ח"ב, קלג ע"א.

42 זוהר איכה, זוהר חדש, צב טור ב.

43 ראו מרוז, ר' יוסף אנג'לט, עמ' 329–333, וראו הפנייתיה הביבליוגרפיות העשירות בהערה 68 שם למקורות ולדין המחקרי המקיף בסיפור עשרת הרוגי מלכות וגלגוליו. יהודה ליבס עסק במיתוס זה במחקריו אלו: ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 193 הערה 360; ליבס, המיתוס היהודי וגלגולו; ליבס, הלנה, עמ' 281–286. ראו גם אורון, נוסחים מקבילים. וראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 230–246 באשר לשורשי המיתוס בספרות ההיכלות, וראו דיונו המסכם של דן, תולדות תורת הסוד, ב, עמ' 744–776 והפניותיו שם. לסיכום בהיר של התפיסות בדבר סיפור הרוגי המלכות בזוהר ובספרות הקבלית ראו ד' פריש, זוהר חדש עם פירוש מתוק מדבש, נספח בסוף פירושו לזוהר איכה.

44 ראו מדרש הנעלם רות, זוהר חדש, פט טור ג – טור ד.

45 ראו זוהר פקודי (היכלות), ח"ב, רנד ע"ב. בתיקוני זוהר סט, קט ע"ב–קי ע"א וריאציה אחרת של המיתוס, המתארת את המשבר הקוסמי דרך פגימת הברית.

אמאי<sup>46</sup> הות עיוות דינא דא? בגין דהא אימנא אתתרכת וערקת ואזלת לה, ובגין דא עוית דינא אשתכח. ואשתכחת בלחודהא ההוא דאסטינת עלנא ולא הוה מאן דימחי בידיה ויטעון עלנא טענתא. על דא אתמסרו בידהא כל תיקוני דאימנא. דאלו אימנא אשתכחת תמן, לגו משורת הדין אעלת לון. על דא היא בכאת, על דא היא מיללא על בנהא דלמגן אשתיצאו, ובדינייהא לא אשתכחת.<sup>47</sup>

תרגום:

בשל מה היה עיוות דין זה? כיוון שאמנו גלתה ועזבה והלכה לה, ובשל כך נמצא עיוות הדין. ונמצאה לבדה זו שקטרגה עלינו ולא היה מי שימחה בידיה ויטען עלינו [לטובתנו] טענה. על זה נמסרו בידיה כל תיקוני אמנו. שאילו נמצאה אמנו שם, לפני משורת הדין הייתה מכניסה אותם. על זה היא בוכה, על זה יללתה, על בניה שנטבחו לשווא ובדינם לא הייתה.

חוסר האונים של השכינה האם נוכח פועלו של הנחש מצויר בצבעים עזים בתיאור התרוצצותה במרחב גן העדן העליון בניסיון לחסום את פתח יציאת הנשמות לגורלן המר בעולם התחתון; מאמציה לא הועילו כנגד בטישתה של להט החרב המתהפכת, שכבר הוצגה קודם בזוהר איכה ככוח הנקבי הנגדי, השפחה, שתפסה את מקום גבירתה. 'ועל דא כתיב', מסכם זוהר איכה, 'ובפשעיתם שולחה אמכם, שולחה אמכם דלא תהא זמינת בדינכון'. כפי שציינו לעיל, גם בדרשת פסוק זה ישנה חריגה בוטה מן המסורת הפרשנית הרווחת על פסוק זה, מסורת שאימץ גם הזוהר ברוב חלקיו, התולֵה בפשעי הבנים את אשם שילוח האם. בזוהר איכה נקיים הבנים מאשמה; הם נענשים לשווא בשל שילוח האם והיעדר הגנתה עליהם. כפי שניתן לראות, עיבוד יחידאי זה של סיפור עשרת הרוגי מלכות שונה מביטויי השונים של מיתוס זה בספרות הזוהר. הוא מכיר אמנם את תפיסת גלגול הנשמות כהצדקה לעונש המאוחר, אך דוחה את תקפותה המוסרית וקובל על עיוות הדין הגדול. נראה כי הוא מתמודד בעקיפין גם עם המסורות המפרשות את הסיפור כשלב בתהליך הקתרזיס האלוהי, ויש רמזים לכך שהוא מכיר גם את הפרשנות הזוהרית מזן זה.<sup>48</sup> אולם בתמונת העולם שנפרסת בזוהר איכה, לא רק

46 במהדורת פריצקר הגיהו 'כמה' במקום 'אמאי', אך נראה בעיניי שהנוסח המקובל בדפוסים 'אמאי הוות עוית דינא דא' עדיף במקרה זה, שכן המשך המשפט נראה כתשובה לשאלה זו.

47 זוהר חדש איכה, צג טור ד.

48 את התיאור 'היך התעוותו על ידי דנחש, היך התעוותו רוחין קדישין, לאתלבשא בלבושין

שהאלוהות לא היטהרה מסיגי הדין ופסולת הרע, נראה כי אלו שולטים עליה, בגילומם המיתי בדמות הנחש.

למרות חריגותו הבולטת של סיפור עשרת הרוגי מלכות על רקע הספרות הזוהרית,<sup>49</sup> עיבוד זה תואם להפליא את הנרטיב הראשי של זוהר איכה, שאותו פרסנו לעיל, ונראה כי נרקם במיוחד למענו. דרשת עשרת הרוגי מלכות החותמת את זוהר איכה מעוצבת כפרפרזה על סצנת קטרוג השטן בפתיחת ספר איוב. ואכן זוהר איכה מצטט את איוב (ח, ג): 'הֲאֵל יַעֲוֶת מִשִּׁפְטִי? זוה תורף זַעֲקָתוֹ וְשִׁבְרוֹ'.<sup>50</sup>

### ההתרחשות הלילית

דוגמה משמעותית נוספת לעיבוד המיוחד שזוכים לו חומרי גלם מדרשיים בזוהר

נכראין אחרנין, למידן לון בקלנא סגי' (=איך התעוותו על ידי הנחש, להתלבש בלבושים נכריים אחרים, לדון אותם בביזיון גדול) ניתן לפרש, כפי שאכן מפרש הסולם על אתר, כמסירת גופותיהם לסטרא אחרא, שוחד בתהליך הטיהור, למען הצלת נשמתם. עם זאת, אפשרית כאן גם תפיסת פשט שעל פיה מוסב תיאור זה על גלגול או עיבור נשמת אחי יעקב בגופם של עשרת הרוגי מלכות, העתידים להיתפס בידי כוחות הרע ולסבול קלון ועינויים, ונראה שדרך זו נוקט רמ"ק בפירושו (אור יקר, יז, עמ' קצה).

49 מעניין כי הגרסה בזוהר איכה לא תואמת גם את הגרסה מבית מדרשו של ר' יוסף אנג'לט, ראו מרוז, ר' יוסף אנג'לט. כפי שהראה יהודה ליבס, לגרסה זו של אנג'לט, המקבילה לזוהר וישב (זוהר חדש, כט טור א-טור ד), גרסה מוקדמת וראשונית יותר בספרו של רמ"ל הנפש החכמה, בזילאה שס"ח, גיליון ח ע"ב (ראו בהערה מאוחרת שהוסיף ליבס באתר שלו למאמרו: ליבס, באזורי הגבול, אחרי הערה 62). גרסה זו, שאינה מתייחסת לעשרת הרוגי מלכות, תולה את שלוש הגלויות בחטא מכירת יוסף; גם הגלות האחרונה מוסברת בחזרתה של אותה שנאת חנם שגרמה למכירת יוסף. בגרסה זו מובא ויכוח של מידת הדין המקטרגת מרה בפני הקב"ה על חטא המכירה, שבשלו נגזרה גלות מצרים הראשונה, ותוהה על יציאת מצרים, שהרי לא תוקן עדיין אותו חטא. הקב"ה דוחה טענתה ומשיב כי השבת, הניתנת לישראל במעמד זה, תהווה תיקון לפגימה בשביעי – הוא יוסף, צדיק יסוד עולם. ויכוח זה בין מידת הדין לקב"ה מחרף ומתגלגל בזוהר איכה לוויכוח בין הנחש, נציג הסטרא אחרא, ובין הקב"ה. וכפי שראינו, ניצחונו מוגדר 'עיוות הדין'. אין הצדקה בעיני בני ארץ ישראל לַגְלוֹת הנוראה, ואין להסבירה בחטא מכירת יוסף.

50 עיבוד חשוף ונועז זה של המיתוס לא נותר חסר תגובה, והפך מוקד לשיח רב דורי שעל קצהו הנוגע במישרין בזוהר איכה נעמוד בקצרה בחלקו השני של המאמר, ראו להלן. אולם בהקשר זה ראוי לציין כי בכתב יד ירושלים B335, כמו גם בכתבי יד אחרים, מופיעה הגהה ארוכה בשולי הדיון על עשרת הרוגי מלכות ובה דיון נוקב בעמדת זוהר איכה, ועימותו עם תפיסות אחרות בזוהר ובקבלה. בין היתר מוצע שם פתרון למכשלה התאולוגית האורבת בפתחו של נושא זה, ולפיו מה שקרה על פי הרעיא מהימנא לאסתר בבואה אל אחשוורוש, קרה גם לעשרת הרוגי מלכות: כמוה, גם הם הוחלפו בשדים ולהם עצמם לא אונה כל רע. מעניין זה נוכל למוד על רגישותו הרבה של הנושא.

איכה ולשונות העיבוד הזה מן העיבוד שבמדרש הזוהרי הקלסי נוכל לראות בדרשת 'שלוש אשמורות הוי לילה', שהיא מבחינות רבות שיאו של זוהר איכה. בני ארץ ישראל מתארים התרחשות לילית שהם עדים לה, ובה הם שומעים את קול נעימות רגלי האם האהובה השבה להיכלה החרב והשרוף 'בתלת משמרותא דליליא', ועוברת מהיכל להיכל גועה ומייללת בבכי. תמונה זו של האם המשוטטת בחדרים החרבים מבוססת על התיאור באיכה רבה על אודות עשר המסעות שנסעה השכינה בהיפרדה מבית המקדש:

משהיתה שכינה יוצאת מבית המקדש היתה חוזרת ומגפפת ומנשקת בכותלי בית המקדש ובעמודי בית המקדש ובוכה ואומרת: הוי שלום בית מקדשי, הוי שלום בית מלכותי, הוי שלום בית יקרי.<sup>51</sup>

אלא שבזוהר איכה אין זו התרחשות חד פעמית, אלא התרחשות החוזרת בכל לילה, ולא אירוע של פרדה אלא של שיבה זמנית אל הבית שננטש. מוחלטותה של תמונת הפרדה החז"לית רבת העצמה, המהווה בסיס לתפיסת גלות השכינה, מתעוררת משהו. אין זו נטישה גמורה: בלילות חוזרת השכינה ושורה בבית המקדש החרב שבירושלים.

כפי שהראה מיכאל פישביין, תמונת השכינה העוברת בחדרים מורחבת בזוהר איכה והופכת לדרמה רחבה ומפורטת, למיתוס מפואר.<sup>52</sup> באמצעות שימוש משורג בפסוקי איכה ובפסוקי שיר השירים<sup>53</sup> מועלית תמונתו הקדומה של הבית כקן אוהבים שוקק חיים. הארכיטקטורה המקדשית הופכת לתמונת בית וארמון. המזבח הופך לשולחן, ובית קודש הקודשים, נקודת ציון, לערש האוהבים. התיאור נע כל העת בין העבר המפואר והמאושר להווה החרב והמלא כאב.

בפלגו ליליא עאל לגו ההיא נקודה דציון אתר דבית קדש הקדשים. חמת ליה דאתחריב ואסתאב אתר בית מותבה וערסה. געת ומייללת סלקא מתתא לעילא ומעילא לתתא. אסתכל באתר דכרובים צווחא בקל מרירו

51 איכה רבה פתיחתא כה.

52 על אופיו המיתי של טקסט זה ראו ניתוחו המקיף של פישביין, מיתוס מקראי, עמ' 297-299. וראו דבריו על אודות מקומו של הזוהר בחילוף הרובד המיתי מן המקרא ומספרות חז"ל, ובפיתוחו לכלל מיתוס חובק כול, שם, בעיקר עמ' 300-305. על המיתוס הזוהרי ראו ליבס, עלילות אלהים. על עצמאותה הנשית של השכינה כאן ראו אידל, קבלה וארוס, עמ' 217.

53 זיקה מהופכת זו בין שיר השירים לאיכה מתקיימת גם בחלקים אחרים של זוהר איכה והיא מאפיינת גם דיונים אחרים בזוהר, ראו בעניין זה דיוננו להלן. לניתוח סצנה זו בהקשר זה ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 89-90 הערה 45.

וארימת קלא ואמרה – ערסי, ערסי, אתר בית מותבי. על האי דוכתא כתיב משכבי בלילות. משכבי, ערסא דמטרוניתא. געת בבכיה ואמרה ערסי אתר מקדשי [...] רבון עלמא, בעלי הוה אתי לגבי והוא שכב בין דרועי וכל מה דבעינא מניה וכל בעותי עביד בעידנא דא, כד הוה אתי לגבי ושביק בי מדוריה ומשתעשע בין שדי. ערסי, ערסי, לית את דכיר כד הוינא אתא לגבך בחדוה ובשפירו דלבא ואינון רביין עולמין הוי נפקי לקדמותי, בטשי בגדפייהו בחדוה לקבלא לי. עפרא הוה קם מדוכתיה.<sup>54</sup>

תרגום:

בחצות הלילה נכנסת היא לתוך אותה נקודת ציון, מקום בית קודש הקודשים, ורואה שחרב ונטמא מקום בית מושבה וערשה. גועה ומייללת, עולה מִמְטָה למעלה וממעלה למטה, מתבוננת במקום הכרובים וצווחת בקול מר ומרימה קולה ואומרת: ערשי, ערשי, מקום בית מושבי. על מקום זה נאמר 'משכבי בלילות' (שיר השירים ג, א). משכבי, ערש הגבירה. גועה בבכיה ואומרת: ערשי, מקום מקדשי [...] ריבון העולם, בעלי היה בא אליי ושוכב בין זרועותיי, וכל מה שרציתי ממנו וכל מבוקשי עשה בעת ההיא, כשהיה בא אליי ושם בי משכנו ומשתעשע בין שדיי. ערשי, ערשי, אין אתה זוכר כשהייתי באה אליך בשמחה ויפי הלב ואותם עלמים [כרובים] היו יוצאים לקראתי, בוטשים בכנפיהם בשמחה לקבל אותי. עפר היה קם ממקומו.

הקונקרטיזציה של תמונות האהבה המורכבות מדימויי שיר השירים ושל פרטי החלל המקודש מאפיינת את זוהר איכה. היא מהדהדת בחלקיו השונים של סיפור המסגרת ובולטת כבר בפתיחה, בחיפושם של בני ארץ ישראל אחר עקבות השכינה בחדרה, במיטתה, בכיסאה. נראה כי התמונות אינן מוטענות במטען תאוסופי או סמלי. כפי שכותב פישביין,<sup>55</sup> המיתוס מתפענח מעצמו ללא צורך ברובד נוסף. את חסרונו של הרובד הסמלי ממלאים פרשנים כרמ"ק המפרשים מחוזות אלה כמרמזים להיכלות עליונים, לירושלים של מעלה.<sup>56</sup> קוראים האמונים על

54 זוהר חדש איכה, צב טור ג-טור ד.

55 ראו פישביין, מיתוס מקראי, 297-300.

56 ראו למשל בפירוש אור יקר לזוהר איכה, יז, עמ' קצ-קצב. כך למשל מזבח הקטורת מזוהה עם הבינה, והתינוק היונק משדי אמו הוא תפארת היונק מבינה. רמ"ק מפרש כך גם תיאורים מיתיים אחרים. למשל, בסצנת הפתיחה למדרש הוא מזהה את האתרים שבהם מחפשים הבנים את אִמָם הגולה עם מחוזות שמימיים. אור יקר, שם, דף קפו:

הסימבוליקה הזוהרית חשים את הראליזציה של המטפורה, שנועדה אולי להעיד על הפרספקטיבה הייחודית של בני ארץ ישראל. מפרספקטיבה זו, נוכחותם החיה של המקומות איננה מאפשרת בקלות הסמלה שלהם, ומוחשותו של החורבן איננה מתנחמת בתחליפים רוחניים.

מורכבות זיקתו של זוהר איכה לשפה הזוהרית בולטת במיוחד מתוך התבוננות במוטיב שלוש אשמורות הלילה, הנשען כידוע על התיאור התלמודי של אותן אשמורות.<sup>57</sup> באשמורת הראשונה, שבה 'חמורים נוערים', פוקדת השכינה את 'מטבחה', המזבח החיצון שמקרבנותיו ניזונה היא וחילותיה, ועתה מרוויח אותה 'נבלת'<sup>58</sup> חסידים קדושים בני דאתדבחו עלך'. לבכייה מצטרפים מלאכי מרום שנתמעט כוחם ומספרם ואפילו החיצונים שניזונו מהאמורים והפדרים 'וי לחמרא דאביד אבוסייה'. באשמורת השנייה השכינה מתאבלת על ערש האהבים המוצב בנקודת ציון, בבית קודש הקודשים, ומתרפקת בנוסטלגיה, המלווה בתיאורים מפורטים ורוויי ארוס, על עת הדודים שחלפה ועתה 'כלבים צועקים'. באשמורת השלישית, עת תינוק יונק משדי אמו ואישה מספרת עם בעלה, חלה תמורה שיש עמה נחמה פורתא. השכינה עולה למעלה ומוצאת כרוב אחד<sup>59</sup> מתוך שני הכרובים

'ערסא מקום השכינה למעלה [...] בחינה ידועה על הכסא [...] היכלות היינו שבעה היכלות [...] הפרא היינו המלאכים הנפרדים למטה בעשיה [...] אגרא היינו בחינתה בשש קצוות' וכדו'.

57 בבלי, ברכות ג ע"ב. הזוהר נסמך כאן על המדרש בבבלי, שבו מתאבל הקב"ה, המדומה לארי שואג, על נווהו החרב בכל אחת משלוש האשמורות. מעניין לציין כי תמונת אבל לילית זו איננה עולה במדרש איכה רבה, שהוא מדרש ארץ ישראלי קדום. במדרש זה נדרש הפסוק 'קומי רני בלילה לראש אשמורות' (איכה רבה ב, כב) בהקבלה לסוגיית אשמורות הלילה במסכת ברכות בתלמוד הירושלמי, ללא המדרש המתבקש בהקשר של איכה על אודות האבל הלילי.

58 כפי שהעיר פישביין שם, ניתן לראות בדברים אלה רמז לקידוש ה' ההיסטורי המאוחר, אולם ייתכן שיש בביטוי 'נבלת' גם משום הסתייגות מרומזת מהאדרת אקט זה, במסגרת ההסתייגות הכללית מאתוס הגלות בחיבור זה. הסתייגות מרומזת דומה ניתן לראות בביקורת הסמויה על הסכמת אברהם לעקדת בניו באמרו לאל 'מחו על קדושת שמך' (זוהר חדש, צב טור א), דברים המובאים כהנגדה לעמדת האם רחל, הממאנת להינחם על בניה, ראו דיונונו להלן. גם השוואת המזבח ופעולת ההקרבה לאבוס החמור מעוררת תמיהה, למרות ייחוסה לחיצונים ולמרות המחויבות לתמונה המדרשית של החמורים הנוערים באשמורת הראשונה. יש לשים לב כי זוהר איכה איננו מעמיד את התמונה החלופית של נשמות הצדיקים המוקרבות במזבח העליון בידי המלאך מיכאל, כהן גדול של מעלה, כשם שאיננו מעמיד תמונת מקדש של מעלה כנגד זה החרב שלמטה כלל.

59 על משמעותו של הכרוב האחד, החוזר בזוהר איכה גם בתמונת הרוגי המלכות (זוהר חדש, צג טור ג), ראו דיונונו להלן בהערה 128.

ותוך שהיא מיניקה אותו בכייה ויללה, 'קב"ה אזדמן לגבה ונחית לה וממלל עמה, ועל דא כתיב: כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש תקוה לאחריך'. מתבקשת ההשוואה בין עיבוד זוהרי זה למדרש שלוש אשמורות הלילה ובין עיבודים זוהריים מקבילים. באין-ספור המדרשים הזוהריים המפתחים את תמונת האשמורות הולך ומתעצב באופן הדרגתי מיתוס וריטואל השעשוע הלילי, הנעשה בהדרגה לאבן פינה בהוויה הזוהרית.<sup>60</sup> על פי מסורת טקסטואלית זו, האשמורות מחלקות את הזמן הלילי בין הדין לחסד, ובנקודת ההיפוך, בחצי הלילה, נכנס הקב"ה לגן עדן להשתעשע עם הצדיקים. זוהי גם שעת הזיווג העליון, לה מעלים מים נוקבין הצדיקים הארציים, הנעורים בעולם התחתון ומשתתפים אף הם בעידון העליון.

בתמונות זוהריות אלה מתעמעמת שאגת האבל של הקב"ה באשמורות, אותה מיטיב לתאר המדרש – 'שאג ישאג על נווהו'. אך הדהוד שלה ניתן למצוא במסורת טקסטואלית אחרת בספרות הזוהרית – שכחה הרבה פחות – העוסקת אף היא בהתרחשות הלילית. כך בחיבורו של רמד"ל שקל הקדש:

משמרת שניה: בחצות הלילה, כשמתעורר רוח צפון, מלאכי השרת עומדים על משמרתם והם הנקראים אבלי ציון,<sup>61</sup> אותם שבכו על חרבן בית המקדש בשעה שנחרב, והם משוררים באותה שעה. ומה שירה אומרים? על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו, מפני שהם הנקראים אבלי ציון.<sup>62</sup>

60 כפי שהראיתי במאמרי המדרש הנעלם לבראשית, ניתן להצביע על שלבים בהתפתחות מיתוס השעשוע הלילי. במדרש הנעלם לבראשית ניתן לראות כי הוא מוסב על התעלות הנשמה בשניה, והאפשרות לחויה מיסטית במצב של ערות מתפתחת רק בשלבים מאוחרים יותר. וראו גם אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 85–98. מיתוס השעשוע הלילי זכה לדין עשיר בספרות המחקר, ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 140–145; אידל, מקובלים של לילה; הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן, עמ' 149–176.

61 מקורו של הביטוי 'אבלי ציון' בישיעהו סא, ג, ובפסיקתא רבתי (איש שלום) פסקה לה, 'גילי מאוד בת ציון'. במדרש הפסיקתא חל היפוך, וקבוצה יהודית זו שזכתה דרך כלל ליחס נלעג מזהה במדרש עם מלאכים המכונים 'אבלי ציון', המתאבלים על החורבן בעולם העליון. ככל הנראה היווה מדרש מאוחר זה בסיס לכינוי 'אבלי ציון' שהוצמד למשמרת המלאכים המבכים את החורבן באשמורת שנייה במסורת הזוהרית שלפנינו. על זיהוים האפשרי עם אבלי ציון הקראים ראו צוקר, תנועת אבלי ציון. על משמעותו של עניין זה ביחס לזוהר איכה ראו ליבס, זיקת הזוהר, וראו דיונונו להלן, עמ' --.

62 די ליאון, שקל הקדש, עמ' 70–71. וראו מקבילה לקטע זה בזוהר ויקהל, ח"ב, קצה ע"ב–קצו ע"א.

בעיבוד מקביל של גרסה זו במדרש הנעלם רות,<sup>63</sup> שלהבת הצפון מעוררת את קריאת הגבר, והוא מכריז: 'אתערו לבכיא דבי מקדשא'. קריאת התעוררות זו מעוררת לבכיה את המלאכים, המכונים אבלי ציון, ואת צבא השמים כולו, ולבסוף גם את הקב"ה, הבועט ברקיעו העליונים. בדרשו את הפסוק ממגילת רות 'ויחרד האיש וַיִּלְפַּת והנה אשה שוכבת למרגלותיו' מתאר מדרש הנעלם רות מפגש לילי בין האל המתעורר לאישה, היא השכינה, שאותה הוא מגלה מוטלת בעפר למרגלותיו. וכך הוא אומר לה: 'ליני הלילה, הוי השתא בגלותא ואנהיגי לבניך תמן באורייתא בעובדין טבין'.<sup>64</sup> מעשים טובים אלו בגלות עתידים לפעול את פעולתם ולהביא לגאולה בעתיד הרחוק.

מה שונה הגרסה של זוהר איכה לדרשת שלוש האשמורות מכל הגרסאות הזוהריות הנזכרות. נראה כאילו בני הארץ המתעדים את ההתרחשות הלילית אינם מכירים את תפיסת השעשוע הלילי הרווחת בזוהר ואינם מעלים בדעתם אפשרות להתרחשות כזאת. ההתרחשות שהם עדים לה מציבה בצל ריטואל זה ומעלה בתודעת הקורא המכיר את מרכזיותו בספרות הזוהר שאלות ותהיות לגבי התפתחותו והיתכנותו במצב של גלות.

גם בהשוואה לגרסת אבלי ציון הזוהרית, שבה מבכים המלאכים המכונים כך את חורבן הבית באשמורת השנייה, זוהר איכה מעמיד גרסה מאתגרת. בכיים של אלו מתגמד אל מול אבלה של השכינה עצמה הפוקדת את ביתה. קולם המְחַרְה אחריה מתואר בזוהר איכה כנערת החמור שאיבד את אבוסו. במובן מסוים זוהר איכה מבצע כאן מהלך הפוך מזה של פסיקתא דרב כהנא, שבו הפכו אבלי ציון הקונקרטיים (הקדומים או הקראים) למלאכי השרת המבכים את השכינה בלילות. בזוהר איכה הם שבים להיות בני אדם ממש, בני ארץ ישראל<sup>65</sup> הממאנים להינחם על החורבן, דבקים בארץ החרבה ומשתתפים עם השכינה באבלה.

ואכן, הגיבורה האולטימטיבית של ההתרחשות הלילית בזוהר איכה היא האם הגולה, השכינה. לא רק שבכיים של המלאכים נספח לבכיה, אנו עדים כאן להיפוך דרמטי של התמונה הלילית המוצגת בחז"ל ובזוהר כאחד. בכיה של האם מחליף את שאגת האל באשמורות הלילה. הוא, שתואר כמקרקר בפתחתא הראשונה, איננו נוהם בלילות כבמדרשי חז"ל, ולא נכנס בחצות לגן עדן לפקוד את איילתו כבמיתוס הזוהרי. בהמשך למגמת זוהר איכה, היעדרותו צועקת ואת מקומו

63 מדרש הנעלם רות, זוהר חדש, פח טור א – טור ב.

64 על דרשה זו במדרש הנעלם רות ראו קרא-איונוב קניאל, ותגל מרגלותיו.

65 לשאלת זהותם של בני ארץ ישראל ראו דיונונו להלן. וראו ליבס, זיקת הזוהר, העומד על הדמיון בין בני ארץ ישראל בזוהר איכה ובין אבלי ציון הקראים.



תופסת ללא ספק השכינה האם. האקטיביות שלה מלאה ובאה לידי ביטוי בפקידה הלילית של הבית החרב, בבכי שאינו משלים עם החורבן, בפנייה החוזרת אל הבעל הנפקד, בהזכירה לו שוב ושוב את דבר אהבתם, ולבסוף – בהנקת הבן הנוטר, הכרוב היחידי, גם אם חלבה הוא חלב מרורים. כל אלו גורמים לבסוף, באשמורת השלישית, למפגש המיוחל, גם אם זמני, בינה ובין בעלה. ואף על פי שבשורת הגאולה בו מעומעמת וכללית, ודאי שאין בה משום הצדקת הגלות המושמת בזוהר רות בפי הקב"ה, המפציר בשכינה 'ליני פה הלילה'.

האתוס בזוהר איכה הפוך לחלוטין ובא לידי ביטוי מובהק במיקומה השונה של ההתרחשות הלילית. בשונה מן המחוזות השמימיים שבהם מתחולל השעשוע הלילי בגרסאות המיתיות בזוהר, ההתרחשות שלפנינו מתחוללת בין כותלי המקדש החרב בירושלים. למרות תנועתה המתמדת של השכינה מ'רום רקיעא לעילא – לתתא', אין במדרשנו העמדה של ירושלים של מעלה כנגד זו של מטה. מרחב יללת השבר המנסרת בחללו של עולם נקבע מתוך קשב לשאגתה המקראית והמדרשית של הקב"ה על נווהו בשלוש אשמורות הלילה: 'ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאג ישאג על נוהו' (ירמיהו כה, ל). רק בני ארץ ישראל, שהתעקשו להישאר אף הם בין החרבות ולהתאבל מתוכן בכל יום, עדים בלילה להתרחשות מופלאה זו, ודמעתם על לחיים. למשמעות עניין זה נשוב ונידרש בהמשך.<sup>66</sup>

בהקשר זה נסכם ונאמר כי נראה שלפנינו עיבוד מיוחד ושונה. יש בו העצמה מיתית של יסודות חז"ליים, מיתופואזיס מפואר, כפי שהראה פישביין,<sup>67</sup> ובה הוא קרוב למנגנונים הזוהריים המוכרים. עם זאת ניכרת בו הקרבה הראשונית והמחויבות הכמעט מילולית לתמונה החז"לית, הן ביחס למדרש האשמורות הן ביחס למדרש מסעות השכינה.

### רחל מבכה על בניה – קרבתו של זוהר איכה לחומרים חז"ליים קדומים

קרבתו של זוהר איכה לחומרי גלם טקסטואליים קדומים העוסקים בחורבן באה לידי ביטוי משמעותי גם בעיבודו הישיר לפתיחתא כד של איכה רבה.<sup>68</sup> גם כאן, כבשתי הדוגמאות האחרונות, מוטמע בזוהר איכה נרטיב מדרשי קדום ארוך, תוך עיבוד מיוחד. בפתיחתא המקורית באיכה רבה, הקב"ה מסלק את שכינתו מן הארץ ובכך מתאפשר החורבן, אך משזה מתרחש, ממרר הוא בבכי, מסרב להינחם ושולח

66 ראו דיונונו להלן, עמ' --.

67 ראו פישביין, לעיל הערה 52, וראו דיונו הכולל שם במיתוס החורבן בספרות חז"ל ובזוהר.

68 על תארוכו של איכה רבה ראו מנדל, מדרש איכה. וראו דיונו על הפתיחות ומעמדן, חלק א, נספח ג: הפתיחות, עמ' 188–196.

את ירמיהו לעורר את האבות משנתם כדי שיצטרפו לאבלו. משנוכחים אלו, ומשה רבנו עמם, בעצמת החורבן, הם מבקשים להמתיק את הדין ומתמקחים עם האל – אך ללא הצלחה. לעומתם דווקא רחל, המבכה על בניה, מצליחה לדבר על לב האל ולהביא את בשורת הנחמה, 'ושבו בנים לגבולם', דרך הסיפור ההרואי של התגברותה על מידת הקנאה ומסירת הסימנים לאחותה לאה.<sup>69</sup>

העיבוד של מדרש זה בזוהר איכה משמר את קו העלילה המרכזי ומשוקעים בו זכרי לשון רבים מן הנרטיב המדרשי הקדום, ואולם עיון השוואתי מעלה הבדלים ניכרים בין גרסת הזוהר למדרש. בגרסת הזוהר, הפותח בפסוק 'קול ברמה נשמע', הקול, המזוהה ככל הנראה עם קולה של רחל, הוא המעורר את האבות משנתם ומודיע להם על החורבן והסבל. בכיים של האבות מעורר את המלאכים, המצטרפים לבכי, ולבסוף ניעור אף הקב"ה, המוצא את האבות בביתו ושואל 'מה אתון הכא? מה לידידי בבית?' בהמשך למגמה שהצבענו עליה, לפנינו אקטיביות נשית של רחל, האם, בעוד שהיסודות הגבריים והאבהיים במיתוס ישנים, וכמו אינם מודעים כלל לחורבן ביתם ולגורל ילדיהם. השיח בין האל לאבות בזוהר מצומצם הרבה יותר ומודגם דרך הדיאלוג עם אברהם בלבד (ולאחריו מקצר הזוהר: 'וכן כלהו כגוונא דא'). אין זה השיח המגונן של האבות המתמקחים עם האל. באמצעות הכלאה בין פתיחתא כד של איכה לדברי הגמרא בבבלי שבת (פט ע"ב) מואשמים האבות בעקיפיין ב'מכירת' בניהם. בהיודע לאברהם שהבנים אינם שומרים את הברית הוא מפטיר: 'מָחוּ עַל קְדוּשַׁת שִׁמְךָ'.

רק רחל נותרת לבכות על בניה, ממאנת להינחם. טיעון מסירת הסימנים שבפיה אמנם זהה לזה שבאיכה רבא, אלא שמסתבר כי אבלה ממוקד לא ב'בניה כי איננו' אלא בריחוקו של האב הנעלם ממנה ומן הבנים, על ש'איננו כיומין קדמאין לאשראה'<sup>70</sup> בינייהו והא אסתלק לעילא ובגין דכי איננו בגו בנהא לא קבילת תנחומין עד דאומי לה'. זוהר איכה מוסיף ומצביע כך בעקיבות על שורש החורבן וסיבתו האמתית. היעדר האב וריחוקו הם הגורם הסמוי לחורבן, לבריחת האם מן הבית ולהשתלטות הרע. הבכי המנסר בחלל החיבור הזוהרי מועצם מאוד גם פה. האם, רחל, היא הדמות הפעילה והנוכחת, באופן פרדוקסלי, בכייה מהדהד את הקשר שלה לבנים ומקהה במעט את כאב היעדרה, גלותה.

69 על סיפור זה ראו חזן רוקם, רקמת חיים עמ' 136–140; הנ"ל, הקול קול אחותי. וראו פנחסי, הבניה מגדרית.

70 זוהר איכה, צב טור א–טור ב. ע"פ כ"י ביהמ"ל 1760, 'ולא שרא בינייהו', וייתכן מאוד שזו הקריאה הנכונה. תרגום: שאיננו כימים קדמוניים לשרות ביניהם [ולא שורה ביניהם] שהרי הסתלק מעלה וכיוון שאיננו בקרב בניה לא קיבלה תנחומים עד שנשבע לה.

אולם דומה שיותר מכול בולט בעיבוד זה היעדרם של רמזים לרובד משמעות סימבולי וקבלי. אם נשווה, לצורך המחשת העניין, את המדרש הזוהרי שלפנינו להתייחסות מקבילה בזוהר לסוגיית הגמרא במסכת שבת, נמצא כי הרובד הסימבולי המזהה את אברהם עם ספירת החסד מזמן מיד את תמיהת הזוהר נוכח הסכמתו של אברהם לענישת בניו: 'וכי ארחא הכי הוא דדרום לממנע ברכאן?'<sup>71</sup> במקום נוסף בולט בעיבוד זה היעדר הרמזים לרובד הקבלי: במדרש זה, רחל איננה מזוהה אוטומטית עם ספירת מלכות, היא השכינה.<sup>72</sup> נראה שכדי ליצור רובד משמעות סימבולי שכזה נזקק הזוהר כאן למשפט הבא, המובא בחתימתו (בתרגום): 'כפי שעשתה רחל זו כך גם שכינה עליונה, כתרגומו: קל ברום שמיא אשתמע שכינתא מבכה על בנהא'.<sup>73</sup> אחרי המשפט הזה הזוהר מתאר את ההתרחשות התאוסופית המקבילה בעולמות העליונים, כשבכייה של השכינה מגיע עד רום שמיא ומעורר את האם העליונה.

הקורא המיומן בקריאת הזוהר איננו זקוק לקביים אלה. הוא יודע שרחל היא ספירת מלכות, היא השכינה, ומתוך כך הוא קורא אוטומטית את המדרש כמוסב על ההתרחשות העליונה. יתרה מכך, נראה כי כתב המדרש הזוהרי שלפנינו נזקק לאסמכתה לשם זיהוי של רחל עם השכינה, אשר על כן הוא מצטט את נוסח התרגום לפסוק 'קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה' – 'קל ברום שמיא אשתמע שכינתא מבכה על בנהא'.

נוסח כזה של התרגום היה יכול להיות תגלית מרעישה, שכן הוא מצביע על סימבוליקה קדם קבלית מובהקת של נקביותה של השכינה. זיהוי זה של השכינה עם רחל כבר בתרגום יונתן בן עוזיאל יכול היה לשמש ראיה של ממש לתפיסתם של יהודה ליבס, משה אידל וחוקרי קבלה אחרים המבקשים להראות רצף התפתחותי בין המדרש לקבלה בנושא זה ובכלל.<sup>74</sup> וזאת בניגוד לדעתם של

71 זוהר שלח לך, ח"ב, קעג ע"ב, תרגום: וכי דרכו של דרום למנוע ברכות?

72 וראו דיונו של מופסיק, זוהר איכה, בהקדמה.

73 זוהר איכה, צב טור א – טור ב. במקור: 'כמה דעבדת רחל (דא) אוף הכי שכינתא לעילא כדמתרגם קל ברום שמיא אשתמע שכינתא מבכה על בנהא'. המילה 'דא' מופיעה ברוב כתיבי היד והדפוסים הראשונים ואיננה מופיעה בדפוס מרגליות. בכתב יד אסקוריאל G-III-14 הנוסח הוא: 'כמה דעבדת רחל דא, אוף הכי שכינתא לעילא כתרגומו קול ברום אשמע שכינתא מבכה על בניה', וכך גם במהדורת פריצקר. ניתן לטעון כי זהו תרגום חופשי של בעל זוהר איכה, ולא הפניה לתרגום יונתן בן עוזיאל. בתרגום זה, שבו נעדרת המילה 'שמיא', יש צמידות מילולית לפסוק, שבו נאמר 'קול ברמה נשמע', ולא 'קול ברום שמים נשמע', ומתוך שגרת הסמל רחל-שכינה נובע התרגום 'שכינתא מבכה'.

74 ראו למשל ליבס, המיתוס היהודי וגלגולו; אידל, קבלה וארוס, עמ' 67-90; הנ"ל, המשפחה המשולשת, והפניותיו שם. וראו הנ"ל, ירושלים כהיפוסטוז.

אפרים א' אורבך וגרשם שלום,<sup>75</sup> שלפיה אין לשכינה בחז"ל זהות נשית ומעמד אלוהי נפרד, וזהות זו שלה הופיעה 'דאוס אקס מכינה' – ללא שורשים קודמים במסורת היהודית, עם עליית הקבלה במאה השתיים-עשרה.

דא עקא שלא מצינו נוסח כזה של התרגום. בתרגום יונתן לירמיה (לא, יד) הנוסח הוא: 'קלא ברום עלמא אשתמע בית ישראל דבכך ומתאנחן בתר ירמיה נביא כד שלח יתיה נבזוראדן רב קטוליא מרמתא איליא ודבכך במרר ירושלם מבכיא על בנהא ארי גל'. כלומר, בתרגום יונתן קולה של רחל מזוהה עם בית ישראל הבוכים על ירמיהו שנשלח לרמה, מקום שבו ככל הנראה כינסו הבבלים את העם לפני הגלייתו לבבל, ועם קולה של ירושלים המבכה על בניה.<sup>76</sup> הקול נשמע ברום העולם, ולא 'ברום שמיא'.

מה מקור הנוסח של בעל זוהר איכה? איזה תרגום הוא מצטט? נוסח כזה בדיוק מצינו בדבריו של ר' משה די ליאון בספרו שקל הקדש<sup>77</sup>, עובדה המצביעה על קשר אפשרי בין רמד"ל לזוהר איכה. אולם נראה כי רמד"ל לא המציא נוסח זה. הרמב"ן בסוף פירושו המפורסם למקום קבורת רחל כותב: 'וראיתי ליונתן בן עוזיאל שהוא מרגיש בזה, ואמר קל ברום עלמא אשתמע, ותרגם כל הכתוב על כנסת ישראל'.<sup>78</sup> כלומר גם בידי הרמב"ן מסורת טקסט או מסורת פרשנית שלפיה דברי התרגום מוסבים על כנסת ישראל, שגם בקבלת הרמב"ן מזוהה עם השכינה. אלא שבנוסח התרגום שהוא מצטט נאמר 'קל ברום עלמא', כנוסח התרגום הנדפס, ולא 'ברום שמיא' כגרסת רמד"ל וזוהר איכה. עם זאת את הנוסח 'רום שמיא' ניתן למצוא גם במקורות נוספים כמו פירוש צרור המור.<sup>79</sup> לא נאריך את הדיבור על גלגוליה האפשריים של הגרסה, כמו למשל דרך הפרשנות המקבילה לפסוק: 'רומה על שמים אלהים' (תהלים נז, יב) המתפרש במדרשים מאוחרים, כבראשית רבתי לר' משה הדרשן, כמוסב על גלות השכינה.<sup>80</sup> מקור אפשרי נוסף הוא דברי מדרש

75 ראו אורבך, לעיל הערה 25; שלום, פרקי יסוד, הפרק על השכינה.

76 ראו בעניין זה דעת מקרא (מנחם בולה) לירמיהו פרק לא בכלל ולפסוק יד בפרט. מורי, יהודה ליבס, מציע כי אפשר שהביטוי 'רמתא איליא' בתרגום יונתן הוא הנוסח הארמי של שמה של ירושלים שנתן לה אדריאנוס אחרי מרד בר כוכבא, 'איליא קפיטולינה': 'איליא' היא 'איליא' גם כאן, ו'קפיטולינה' נקראה העיר ברמז לגבעת הקפיטול ברומי, ואולי פירשו על זאת גם 'רמה'. הערבוב בין אדריאנוס לנבזוראדן אפשרי גם כן.

77 די ליאון, שקל הקדש, עמ' 66. שם בהערה 522 מפנה מופסיק לזוהר איכה.

78 פירוש הרמב"ן לבראשית לה, יז.

79 'צרור המור' לבראשית ז: 'ולא לחנם כתב בה קול ברמה נשמע. שתרגם יונתן בן עוזיאל קל ברום שמיא אשתמע'.

80 ראו בבראשית רבתי: 'מלמד שמיום שהתחיל הב"ה וברא את העולם ותקן מעשה בראשית קבע הב"ה שמה של ירושלים ושמה של ארץ ישראל כדי להשרות שכינתו

אליהו רבה, האומר 'אל תקרי רחל מבכה על בניה אלא רוח אל מבכה על בניה', ומזהה בהמשך את אותה 'רוח אל' עם כנסת ישראל.<sup>81</sup> כל אלו, כמו גם דברי הזוהר עצמו 'קול ברמה נשמע דא ירושלם לעילא',<sup>82</sup> הנראים כפרשנות קבלית לדברי התרגום 'ירושלם מבכה', מצביעים על תהליכי התפתחות הדרגתיים מן המדרש והתרגום אל המדרש המאוחר ומשם לראשוני המקובלים, שבמהלכם חל מעתק זה במשמעות הפסוק עד לזיהויה של רחל עם השכינה.

נראה כי הנוסח בזוהר איכה שלפנינו מצוי באחת מחוליות הביניים, שבה עדיין יש צורך להקביל על דרך האלגוריה והמשל את המדרש באיכה רבה על אודות רחל עם השכינה העליונה ולהביא ראיה לכך מדברי התרגום, שבו כבר חל המעתיק הפרשני. הקבלה אלגורית כזו בין רצפים מן המדרש המובאים באריכות יחסית בזוהר איכה ובין דמות השכינה וסיפור גלותה, שבה לעתים משרת את ההשוואה הטרמין 'אוף הכי', 'כך גם', מצויה במקום נוסף בזוהר איכה<sup>83</sup> ומצביעה לדעתנו על קדמותן היחסית של כמה מן הדרשות הכלולות בו.

#### מקומו של סיפור המסגרת, ומשמעותה של תבנית הדיאלוג

ייתכן שאופי ראשוני זה, כמו גם הקרבה למדרש הקדום, הם שזיכו את הטקסט הנדון בתואר 'מדרש הנעלם על איכה'.<sup>84</sup> תחת הכותרת 'מדרש הנעלם' מסתופפים כמה חיבורים זוהריים שאין בהכרח קשר ביניהם, למעט שונותם הבולטת מגוף הזוהר ומחיבורים אחרים בספרייה הזוהרית. בספרות המחקר נוטים לראות

בתוכן, ואחר שחטאו נתעלה וישב ברומו של עולם שנא' רומה על השמים אלהים'.

81 אליהו רבה (איש שלום) פרשה כח.

82 זוהר, ח"ב, כט ע"ב.

83 ראו למשל זוהר איכה, צא טור ד, שבו מופיע עיבוד לפרקי דר' אליעזר – על אודות פגימת סמאל הרכוב על הנחש הנקבי בחוה. המדרש מסתיים בהקבלה לפגימת השכינה בחורבן, תוך שימוש בטרמין 'אוף הכא בחורבן בי מקדשא שולטנותא אעדו'.

84 כך הוא מכונה גם אצל ר' יוסף אנג'לט בספרו לבנת הספיר (המיוחס בטעות בדפוס לר' דוד בן יהודה החסיד; להלן: לבנת הספיר הנדפס), ירושלים תרע"ג, בשינויים קלים, סט טור ג: 'הפשיטו אינון לבושין בקלנא לאינון עשרה כדאיתא במדרש הנעלם מדרש איכה והוצרכו לחליפת שמלות'. הכינוי מדרש הנעלם הוא כינוי רווח לזוהר בפי אנג'לט, וגם כאן הוא משמש הפניה כללית לזוהר, בשעה שהחיבור על איכה, המזוהה כחלק מקורפוס זה, מכונה 'מדרש איכה'. ראו שלום, זרמים עיקריים, עמ' 181–186; הוס, כזוהר הרקיע, עמ' 91. על אנג'לט ראו פליקס, אנג'לט; מרוז, ר' יוסף אנג'לט.

במדרש הנעלם רובד קדום בספרות הזוהרית.<sup>85</sup> תשבי<sup>86</sup> הצביע על כמה מאפיינים של המדרש הנעלם ובהם ריבוי דמויות החכמים והיעדר חבורתו של רשב"י, עירוב לשוני בין עברית וארמית והיעדר תאוסופיה זוהרית מובהקת כמו תורת הספירות, תורת הרע ותורת הנפש הקבלית. נראה כי רק המאפיין הראשון, זהותם השונה של החכמים הדוברים במדרש הנעלם, משותפת לזוהר איכה ולהגדרות אלו של המדרש הנעלם. לשונו של החיבור שלפנינו ארמית, ואף שהוא בוחר להעמיד תמונות מיתיות שאינן תלויות בפרשנות ספירית, תמונות שיש להן תוקף וממשות לעצמן, נראה כי הוא מודע לתאוסופיית הספירות הקבלית, גם אם הסימבוליקה שלו שונה בחלקה, ונראה שתורת הרע גם במופיעה הקיצוניים ביותר מוכרת לו.

ובכל זאת, אין ספק שזוהר איכה הוא חיבור שונה מכל חלקי הזוהר האחרים. נוסף לשוני בעיבוד הסמלים והמיתוסים, שעליו עמדנו לעיל, בולט ייחודו של סיפור המסגרת בזוהר איכה, ובולטת שונותו של האתוס המעמיד במרכז באופן בהיר וחסר פשרות את הישיבה בארץ ישראל גם בחורבן ובגלות, ואולי דווקא אז. אתוס זה נגזר מתוך המסגרת העלילתית, והיא מעצימה אותו. עם זאת, מבעד למתכונת הדיאלוגית הייחודית שבה ערוך זוהר איכה ניכרים שרידים של עריכה קדומה אחרת, הדומה באופייה למתכונת של קובצי המדרשים הקלסיים. ניכר כי מתכונת הפתיחתא, המאפיינת במיוחד את איכה רבה, אשר לו שלושים ושש פתיחות המקדימות את המדרש,<sup>87</sup> היא המתכונת שעל פיה בנויות הדרשות הפזורות בין קטעי הדיאלוג. כל אחת מהן פותחת בדרשת פסוק שאיננו קשור למגילת איכה ומסיימת במילה 'איכה'. ייתכן מאוד אפוא שלפנינו חיבור מורכב ובו

85 גרשם שלום ראה במדרש הנעלם לפרשיות התורה ולמגילת רות את השלב הראשון בכתובתו הזוהרית של רמד"ל, וזאת בניגוד לתפיסה שביטא לראשונה ר' יעקב עמדין (מטפחת ספרים, לבוב תר"ל, עמ' 37-40), הרואה במדרש הנעלם שלב מאוחר יותר של הזוהר. ראו שלום, זרמים עקריים עמ' 178-186 והערה 99 שם. על המדרש הנעלם ותארוכו ראו עוד בלקין, המדרש הנעלם. בלקין הצביע על זיקות בין המדרש הנעלם ובין כתבי פילון, וביקש לטעון עקב כך לקדמותו של המדרש הנעלם. וראו ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 3-6; מרוז, המקורות; אורון, מדרש הנעלם; אסולין, מדרש הנעלם לבראשית. מידע רב ערך על אודות כתבי היד של המדרש הנעלם, תהליך הפצתו והתקבלותו מצוי בספרו של הוס, כוזהר הרקיע, ובעיקר בפרק השלישי, עמ' 84-139, וראו שם על פי המפתח: מדרש הנעלם.

86 על החיבורים המסתופפים תחת הכותר 'מדרש הנעלם' ראו סקירתם של תשבי ולחובר, משנת הזוהר, א, עמ' 17-18.

87 ל"ו פתיחות כמניין איכה. על מעמדן ביחס למדרש ראו חזן רוקם, רקמת חיים, עמ' 222 הערה 20 והפנייתיה שם.

שתי שכבות עריכה. תעיד על כך הערה ששרדה ככל הנראה מן העריכה הקדומה, המכריזה: 'עד הכא פתחתא, מכאן ולהלאה שירותא דמגילת איכה'.<sup>88</sup> ייתכן כי בשלב קדום זה בגלגולו של זוהר איכה ניתן לתלות את אופיים הראשוני של חלק מן התכנים ואת קרבנתם למדרש הקדום. נראה כי מדרש רחל מבכה על בניה, המבוסס כפי שראינו על פתיחתא כד במדרש איכה רבה, הוא שריד מובהק של גלגול קדום זה של זוהר איכה.

הנרטיב העלילתי, שנרקם ככל הנראה בשלב מאוחר יותר, מאגד את הדרשות הללו, בעלות המאפיינים הכמו מדרשיים, לכלל סיפור מסגרת ייחודי המעניק לאופיין הקדום ולתוכנו הייחודי פשר והקשר. החכמים האנונימיים הנזכרים בהם אינם אלא בני ארץ ישראל. המסגרת העלילתית יוצרת תמונת דיאלוג בין בני בבל לבני ארץ ישראל סביב תפיסת 'גלות השכינה' וסביב אתוס האבל והבכי, ומעבדת ורותמת את המדרשים הקדומים לכלל נרטיב אחיד ורב עצמה.

אולם יש לשים לב כי אין כאן העמדה רחבה, שיטתית ומאוזנת של שתי גישות שמעמדן שווה. הדומיננטיות של בני הארץ הקדושה מובהקת, וכפי שראינו, הנרטיב העולה מן המדרשים השונים המכונסים בחיבור זה משלים. לעניות דעתי,<sup>89</sup> בסופו של דבר אין קולם של בני בבל נשמע כמעט. טיעוניהם מועלים בקטעי הדיאלוג הקצרים השזורים בין הדרשות ומהווים מסגרת עלילתית לחיבור, וסביב קטעים אלה מתרכז הדיון הפולמוסי על תפיסת הגלות והיחס לארץ. ייתכן שניתן לייחס להם גם את דרשת 'זוכור את בוראיך בימי בחורתיך' בדף צב טור ג – צג טור ב. דרשה זו, המיוחסת ל'רבנן' ולא מזוהה במובהק עם בני בבל, מעמידה יחס נוסטלגי לארץ ישראל ולתלמודה. היא מתארת ימי עבר מפוארים שבהם נוצרה בארץ היצירה התנאית, המזוהה ככל הנראה עם הזוהר, המתואר כתלמוד הירושלמי של אותם משכילים שהיו בארץ הקדושה והאירו את העולם בתלמודם. דרשה זו נדונה במחקר ובין היתר עליה נשען התארוך של יהודה ליבס ולפיו זוהר איכה שייך לתקופת הביניים שבין הזוהר לתיקונים, שכן ניכר בו יחס נוסטלגי לזוהר אך אין עדות מובהקת להיכרותו עם מאפייניה של ספרות התיקונים.<sup>90</sup> אני מסכימה עם תארוך זה ביחס לשלב העריכה, שקבע את צורתו ומתכונתו הדיאלוגית של החיבור ואיחד וחייד את המסרים בכל אחד מן המדרשים המרכיבים אותו, אלא

88 זוהר חדש, צב טור ד. לא בכל כתבי היד מופיעה המילה פתיחתא. כך למשל בכתב יד jst 1760 ובכתב יד ניו יורק קולומביה k 893 חסרה המילה פתיחתא, ונוסח המשפט הוא 'עד הכא, מכאן ולהלאה שירותא דמגילת איכה'.

89 שלא כפירוש הסולם, ובדומה לפירושו של רמ"ק על אתר.

90 ראו ליבס, זיקת הזוהר; רואי, מיתוס השכינה, עמ' 109 הערה 55.

שלעניות דעתי ניתן לזהות במדרשים אלה בזוהר איכה גם את הסממנים שאפיינו אותם בגלגולם הקדום, שבו השתייכו אולי למדרש הנעלם.

תימוכין לתארוך אפשר למצוא גם במתכונת הדיאלוגית שלדעתנו מאפיינת את עריכת החיבורים הזוהריים בשלב זה. העריכה הדיאלוגית איננה שכיחה בספרות הזוהר. המתכונת העלילתית הנפרסת בחטיבה האפית בגוף הזוהר מפגישה בדרך כלל יותר משניים לשיחה והתודעה היא של חבורה. החיבור הזוהרי היחידי העשוי אף הוא כולו במתכונת דיאלוגית דומה הוא זוהר שיר השירים, הבנוי כדו־שיח בין אליהו הנביא ורשב". כפי שהראיתי במחקר אחר,<sup>91</sup> המתכונת הדיאלוגית בזוהר שיר השירים משקפת עריכה מאוחרת יחסית של סודות שיר השירים המבקשת לסכם את המגמות העיקריות בפירוש הזוהר לשיר, להצביע על שתי מגמות מרכזיות בפירושו ולהעמידן זו כנגד זו באמצעות תבנית הדיאלוג. בשונה מזוהר איכה, בחיבור זה ניתנת העמדה מלאה של שתי התפיסות. גם אופיו של הדיאלוג שונה ואף מהופך. בעוד שהדיאלוג בזוהר איכה פולמוסי ורווי מתח ובמרכזו עומדת באופן סמוי שנאת חינוס כסיבת החורבן, הרי שהדיאלוג בין רשב"י ואליהו בזוהר שיר השירים הוא דיאלוג קשוב, מעצים ומלא אהבה, כראוי לתוכנו של חיבור זה. האם עמדה כוונה מודעת מאחורי העריכה הדיאלוגית הדומה אך מהופכת של שני חיבורים אלה? אף שנערכו ככל הנראה בפרק זמן קרוב, אין ביכולתנו להשיב בוודאות על שאלה זו. על פי התפיסה הזוהרית שיר השירים ניתן ביום שנבנה בו מקדש שלמה, ואילו מגילת איכה נאמרה כידוע עם חורבן המקדש. ואכן, לזיקה המהופכת בין שיר השירים לאיכה ביטויים רבים בספרות הזוהר; מועלית בה לא אחת העמדה של שני חיבורים אלה כתמונות ראי זה של זה.<sup>92</sup> אין ספק שהעמדה זו מגיעה לשיאה בזוהר איכה, שבו ניכרת בבירור מודעות לזיקה המהופכת בין שני החיבורים המקראיים, וייתכן שזו עמדה בבסיס הבחירה הדומה במתכונת העריכה הדיאלוגית של החיבורים.

91 ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 281–292.

92 ראו למשל זוהר אחרי מות, ח"ג, עד ע"ב–עה ע"א; זוהר תרומה, ח"ב, קמג ע"ב, שבו שיר השירים הוא כוס הברכה הניתנת בימין, ואילו איכה – 'אי כה אי כוס של ברכה'; זוהר יוחי, ח"א, רט ע"ב, בהקבלה ניגודית בין המצב הטוב כשעמד הבית על תיקונו ובלבו מגדל העוז 'צוארך כמגדל השן בנוי לתלפיות' וכו' (שיר השירים ד, ה) ובין מצב החורבן, שבו 'על צוארינו נרדפנו' (איכה ה, ה) ועוד. וראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 41, 52, 350, וכן עמ' 89–90 הערה 45 שם. וראו דבריו של רמ"ק בעניין זה בעין יעקב, תמר ד, פרק כב: 'כי כמו שסוד מגלת שיר השירים אל יחודה וגעגועיה ותיקוניה וקישוטיה עם בעלה, כך היא מגלת איכה הפכה ממש, בכייתה על פשיטת קשוטיה ואבלותה ואלמנותה. ומשם ידרוש המעיין ככל יכלתו'.



מודעות זו באה לידי ביטוי בשימוש המשמעותי כל כך בפסוקי שיר השירים בזוהר איכה. אלו מעצימים את תחושת האבדן והשבר המשפחתי דרך העמדת פסוקי השיר כתמונות עבר. מובהקת ביותר היא סצנת ההתרחשות הלילית במדרש 'שלוש אשמורות הוי לילה' שניתחנו לעיל, הבנויה כולה על פסוקי שיר השירים. אך נוכל להיזכר גם במדרש הפותח, שבו מבכה הקב"ה את אבדן השכינה בקראו: 'איכה רחימתא דנפשאי, איכה שפנינתי, שלימתי, איכה יחידתא דילי' (זוהר חדש, צא טור א), בפרפרזה על כינויי הרעיה בשיר השירים; או בהאשמה המוטחת בבני בבל: 'רחצתין רגליכון ולא בעיתו לטנפא לון כמלקדמין כד"א (שיר השירים ה, ג) רחצתי את רגלי איככה אטנפם' (שם צג ט"ב); או בתמונת השכינה הנחשמת בידי שומרי הסף בבקשה להציל את נשמות עשרת הרוגי מלכות הפושטים את בגד האור שלהם, המתוארת בזיקה לתמונת הרעיה בשיר השירים המבקשת את דודה כנגד השומרים הסובבים בעיר ופושטים את רדידה מעליה ועוד. המתח בין שיר השירים לאיכה בחיבור הוא חלק מן המתח העצום בין יסוד הארוס ליסוד התנטוס בחיבור זה.

נוסף על שני חיבורים אלה, ניתן למצוא את עקבותיה של העריכה הדיאלוגית בנרטיבים זוהריים שבהם אליהו ורשב"י משוחחים זה עם זה. הבולט שבהם הוא סיפור המערה בזוהר חדש כי תבוא, שאותו משייך יהודה ליבס לר' יוסף אנג'לט ומתארך לראשית המאה הארבע-עשרה.<sup>93</sup> גם בחיבור זה ישנה חליפת מכתבים בין רשב"י הגנוז במערה ובין תלמידיו בבית המדרש, אך העלילה כולה בנויה כדיאלוג בין רשב"י ואליהו. עניין זה יסתבר כמשמעותי בהמשך דיוננו, וכאן נסתפק רק באזכורו. נחזור לזוהר איכה. כאמור, הדיאלוג בו איננו מאוזן, ובסופו של דבר ברור כי בני ארץ ישראל הם שניצחו בחיבור זה. להם ראוי לבכות, והם שפותחים בהספד, דורשים את הדרשות ונושאים קולם בבכי עד לסופו הקטוע של החיבור הנמצא בידינו. 'ניצחון' עצוב זה של בני הארץ הוא אולי המסר המרכזי והמהפכני של זוהר איכה. כפי שהראה יהודה ליבס, הוא מצביע על מרכזיותה של הארץ בתודעתו הרנסנסית של ספר הזוהר.<sup>94</sup> אלא שבשונה מגוף הזוהר, שבו מהלכים רשב"י וחבריו בטבעיות ודרך חירות במרחבי הארץ המובטחת, בזוהר איכה אנו פוגשים חבורה אחרת, המתייחסת כאמור בנוסטלגיה לזמנם של התנאים והאמוראים, מארי מתניתין, בעלי התלמוד הירושלמי, המשכילים. חבורה זו משקפת באופן חד ובוטה את המציאות הראלית של ארץ ישראל החרבה בימי הביניים. ניכרת בהם בבני ארץ ישראל תודעת מיעוט שזהותו נבנית לא במעט מתוך מחלוקת ותוך

93 ראו הערה 181 להלן.

94 ליבס, זיקת הזוהר; הנ"ל, הזוהר כרנסנס.

הבלטת ההבדלים בינם ובין בני בבל. זהות כיתתית זו מוגדרת מתוך הקשר לארץ ולאם. בני ארץ ישראל הם הבנים האמתיים, הנאמנים, שלא זנחו את האם והארץ, שלא כאחיהם הבבליים, שזיקתם מוגדרת זיקת העבד לרבו. מעניין בהקשר זה לבחון את הקשר העמוק והסימביוטי בין בני ארץ ישראל לדמות האם באמצעות האבחנה של חביבה פדיה על אודות הזיקה בין הקומוניטאס לדמות האם:

את הקומוניטאס אני רואה, אם כן, כצורת ביטוי בתוך הדתיות הממוסדת (דתות הציוויליזאציה) של היחס אל הסדר הסימבולי של האם [...] בכל הריטואלים שבבסיס הקומוניטאס עומדת הכמיהה לתבנית אימהית. טרנר [...] המשיג את התופעה של ריטואלים שבמרכזם נוזל והגדיר את תפקידם כמהדקים ומערבבים את המשתתפים ויוצרים ביניהם ברית. אבקש לטעון, כי מעבר למאפיין זה הוא ביטוי לדחף העמוק של הזנה באמצעות היניקה. כשלב משני להתפרצות הקומוניטאס בתוך הדת כביטוי מובהק להשתתת מערכות יחסים והתנהגות על הווקטור האמהי, וכביטוי חריף לדחף מטרנלי, עולים בהדרגה סמלי האם.<sup>95</sup>

פדיה מזהה מבני קומוניטאס בקרב חבורות המקובלים הראשונים במאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה, ומסבירה את עליית סמלי האם והנשיות, ובהם דמות השכינה בקבלה, כביטוי לכך.<sup>96</sup> היא מזהה את החרפת התהליך ומובהקות התודעה הכיתתית ומבנה הקומוניטאס בתיקוני זוהר, ומצביעה על הדומיננטיות של מבניות האם בשכבה זוהרית זו.<sup>97</sup> נראה כי קורלציה זו בין מרכזיותה של דמות האם וסמליה ובין מרכיבי הזהות הכיתתית מתקיימת במובהק גם בזוהר איכה, שבו ההזדהות עם האם היא הבסיס לזהות הקולקטיבית של בני ארץ ישראל.

95 פדיה, מרחב ומקום, עמ' 136-139.

96 שם, עמ' 139. בכך מציעה פדיה הסבר נוסף לעליית דמותה הנשית של השכינה בקבלה. לסוגיה זו ראו: שלום, פרקי יסוד, הפרק על השכינה; גרין, השכינה (עברית); ליבס, האומנם בתולה היא השכינה; הנ"ל המיתוס היהודי; אידל, קבלה וארוס. במידה מסוימת קרוב הסברה של פדיה לאחד ההסברים שמציע גרשם שלום להופעת הדמות האלוהית הנשית, בדברו על ציפת סמלי האם הגדולה מן התת-מודע הקולקטיבי. אך בעוד שלום משתמש בשפה יונוגיאנית, פדיה משתמשת בשפה פסיכואנליטית המשולבת בתאוריות מתחום הסוציולוגיה והמגדר. לאחרונה קישרה פדיה את עליית דמות השכינה כאם עם אתוס החורבן וגלות השכינה מראשיתו כבר בחז"ל. לדבריה מות השכינה האם ואבדנה גרם באופן פרוקסלי להנחתה ועלייתה; ראו פדיה, והשתא אמא לית לן.

97 פדיה, מרחב ומקום, עמ' 146-147. בהקשר לדומיננטיות של דמותה הנשית של השכינה בשכבת תיקוני זוהר, ראו רואי, מיתוס השכינה.

### היחס לארץ ישראל בזוהר איכה

ההזדהות הרגשית עם הארץ והאם מסמנת הקבלה אפשרית בין השתיים, הקבלה המזכירה את הזיקה הסמלית הרווחת בספרות הזוהרית בין הארץ ובין השכינה. ספירת מלכות היא ארץ של מעלה, המזוהה באופן סמלי עם ארץ ישראל, ארץ של מטה, ולשתיהן זהות מגדרית נקבית.<sup>98</sup> אלא שבזוהר איכה לא ברור כי זיקה סימבולית זו מתקיימת באופן דומה. מצד אחד, נראה כי יש הפרדה בין ארץ של מטה, ארץ ישראל הממשית שבה שוכנים הבנים, ובין דמות האם הנעדרת ממנה. מצד שני, בהמשך למגמות הא־סימבוליות שהצבענו עליהן בזוהר איכה, נראה כי יש כאן בחירה מודעת ומכוונת שלא להעמיד ארץ עליונה אלטרנטיבית, ירושלים של מעלה, המחליפה את הצורך בזו התחתונה והקונקרטי. המרחב העליון, 'רום מעלה', שאליו מתרחקת השכינה בנדודיה, מתואר בזוהר איכה כ'גן עדן', שזוהרו הועם. גן עדן כבוש בידי הסטרא אחרא. להט החרב המתהפכת, המזוהה עם השפחה, נקבת הסטרא אחרא, היא השומרת את דרך עץ החיים, ויונקת ממנו את תמציתו. השכינה, האם, זרה וחסרת אונים גם בהיכלה השמימי, העליון.

למעשה, נראה כי האם, שחויית ההיעדר שלה מכוונת ומרכזית כל כך בחיבור, נעה מבחינה עלילתית בין שלושה מרחבים, שלוש זירות, שבכולן נוכחותה חלקית ופגומה: המרחב העליון, 'רום מעלה'; הגלות, שבה מצויים בני בבל; וארץ ישראל, ובמיוחד מתחם המקדש החרב, בֵּיתָה. הזירה שפיתוחה מועט באופן בולט היא הגלות הפיזית, הגאוגרפית. למתרחש בזירה זו כמעט אין התייחסות בזוהר איכה. הפעם היחידה שבה ניתנת לנו הזדמנות להציץ אל אופן נוכחות השכינה בגלות היא דרך תיאורם של בני בבל, המעידים:

תימרון דאיהי עמנא גו גלותא ונחתא דיורה בגוונא, אי הכי אנן צריכין למחדי, דהא יחזקאל נביאה חמא לה הכא וכל אוכלוסהא. ודאי על דא אנו צריכין למבכי ולמספד כתניניא וכיעני מדברא, דאיהי אתתרכת לבר מהיכלה ואנן בגלותא. והיא אתת עלנא במרירו וחמאת לן בכל יומין בכמה אעקו בכמה נימוסין, כמה גזרין עלנא בכל זמן ולא יכלא לאעדאה מינן אעקין וכל אינון מכתשין דאנן סבלין.<sup>99</sup>

98 על זיקה סמלית זו בין הארץ ובין ספירת מלכות ועל מעמדה של ארץ ישראל בזוהר ובקבלה ראו אידל, ארץ ישראל; זק, ארץ וארץ ישראל; חלמיש, קווים להערכתה; ישראלי, ארץ ישראל; ליבס, זיקת הזוהר; פדיה, ארץ של רוח.

99 זוהר איכה, זוהר חדש, צב טור ב.

## תרגום:

תאמרו שהיא עמנו בגלות, וירדה משכנה בתוכנו, אם כך צריכים אנו לשמוח, שהרי יחזקאל הנביא ראה אותה כאן וכל אוכל־סִיָּהּ. ודאי על זה צריכים אנו לבכות ולספור כתנינים וכיעני מדבר, שהיא נתגרשה חוץ להיכלה ואנו בגלות. והיא באה אלינו במרירות ורואה אותנו בכל יום בכמה צרות, בכמה חוקים, כמה גזרות עלינו בכל עת ואינה יכולה להסיר ממנו הצרות וכל אותן מכות שאנו סובלים.

זוהי אפוא נוכחות מרה וקלושה וחסרת אונים מלהושיע. נראה כי זוהר איכה דוחה את הנחמה הפוטנציאלית שבתפיסה שלפיה 'בכל מקום שגלו גלתה שכינה עמהם',<sup>100</sup> שכן 'עמו אנוכי בצרה'. לגלות השכינה בנכר אין תוחלת. גם טיעון אחר שהושמע לא אחת בזכות השהייה בגלות עולה במובלע בדברים אלה של בני בבל. באמצעות אזכור חזון יחזקאל, שראה את השכינה ומחנותיה על נהר כבר, מועלית בעקיפין הטענה כי היכולת לזכות בהשראת שכינה, בהתגלות, ברוח הקודש ואף בנבואה, אפשרית עתה דווקא בגלות, שבה מצויה השכינה הגולה, ולא בארץ ישראל הריקה מנוכחותה.<sup>101</sup> אולם יש לשים לב כי בני בבל מתארים את ההתגלות ליחזקאל כהתרחשות חד פעמית, היסטורית, שאין הם שותפים לה. יתרה מכך, טיעון זה מושמע כלאחר יד, חלק מטיעון כולל יותר, והתחושה היא שבזוהר איכה הוא מתפקד כקלישאה ולא כטיעון חי.

נראה אפוא כי התפיסה כאילו הגלות מביאה עמה התגלות, וכי הרוצה לזכות בגילוי שכינה ינדוד עם השכינה בגלותה,<sup>102</sup> נדחית אף היא בזוהר איכה. האתוס המועלה בחיבור הפוך. זהו אתוס השולל את הגלות ומחייב את הישיבה בארץ למרות ואולי בגלל חורבנה. המתח בין בני בבל ובני ארץ ישראל בהיבט זה נוקב, והוא כולל ביקורת גלויה כלפי המנטליות הגלותית של בני בבל, החל מביקורת

100 ראו למשל במדבר רבה ז, י; בבלי, מגילה כט ע"א.

101 ראו דיונה של הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן, עמ' 391-398, והפניוניה שם.

102 לתפיסה זו ביטויים שונים בזוהר, אולם לשיאה הגיעה בספרות תיקוני זוהר ורעיית מהימנא. וראו בעניין זה פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, וראו דבריה שם בכלל על אודות דגמים שונים של הליכה כטקסי גלות. וראו רואי, מיתוס השכינה; הנ"ל, רגלי השכינה; גרינשטיין, עלייה לרגל; וולפסון, הליכה. מרתקים בהקשר זה טקסי ההתגרשות של ר' משה קורדובירו ובני חוגו, שאותם תיעד בספר הגרושין. וראו בהקשר זה זק, בשערי הקבלה, עמ' 17-23; פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, עמ' 124-129.

כלפי תלמודם<sup>103</sup> וכלה ברמיזות לבחירה בנוחות החיים בגולה 'דהא רחצתין רגליכון ולא בעיתו לטנפא לון כמלקדמין כד"א רחצתי רגלי איככה אטנפם'<sup>104</sup>.

דומה כי המקום המצומצם כל כך שנותן זוהר איכה לתמונת גלות השכינה, במובנה הפשוט והרווח כיציאתה לגלות עם בניה בארצות הגויים, מעיד יותר מכול על תפיסתו הייחודית בהשוואה לחיבורים זוהריים וקבליים אחרים. לעומת זאת, את המתרחש בשני המרחבים האחרים שהשכינה נעה ביניהם – ארץ ישראל של מטה והמרחב העליון, 'רום מעלה' – זוהר איכה מתאר בהרחבה. העדשה נעה תדיר בין שני המרחבים, ותנועה זו, כך מסתבר, היא גם תנועה בזמן. המרחב התחתון, שבו שוהים בני ארץ ישראל, מתקיים בזיקה לחורבן הבית ולתקופת הגלות שבעקבותיו. ההתרחשות הקוסמית במרחב העליון מתוארת בעיקר בזיקה למשבר קדום הרבה יותר, לחטא הקדמון ולגירוש מגן עדן. המשבר ההיסטורי שגרם לחורבן הבית מסתבר כחוליה בתולדות המאבק והאיבה הקדמונית בין האישה, היא 'אשת חיל', 'כנישתא דישראל', ובין הנחש.

במונחים של מרחב, השכינה מגורשת מגן עדן של מעלה מכאן ומביתה שלמטה מכאן. הפסוק 'ויגרש את האדם' מהוה, כפי שראינו, מצע לתיאור נפילת הכיסא (היא השכינה) והאדם היושב עליו, זעיר אנפין. המקום שהשכינה נופלת אליו מתואר כמרחב התחתון ביותר בגאוגרפיה העליונה, ליד הכרובים, ככל הנראה מתחת או מחוץ (?) ללהט החרב המתהפכת, היא השפחה שירשה את מקומה – 'שפחה לגו, גבירתה לבר'. ממקום מושבה בתחתית העולם העליון השכינה משמיעה את בכייה וזעקותיה עד שנשמע קולה ברקיע ערבות, ומעליו – ברום שמיא, ברקיע כעין הקרח הנורא, שהוא מעל לחיות,<sup>105</sup> מקום מושבה של האם העליונה, ורק היא שמצליחה לשכך את בכייה ולגרום לה להשלים עם הגזרה ולצאת לגלות. בהמשך נשוב וננתח סצנה זו בזיקה לשאלת היחס בין הקול והגלות בזוהר איכה.

103 ראו זוהר איכה, זוהר חדש, צג טור א, על היחס לתלמוד הבבלי. וראו בעניין זה ליבס, זיקת הזוהר; הנ"ל, הזוהר והתיקונים.

104 ראו זוהר איכה, זוהר חדש, צג טור ב. וראו בהקשר זה פירושו של ר' עזרא לפסוק זה בשיר השירים, ובו ביקורת היסטורית ספציפית כלפי הימנעותם של בני בבל מעלייה לארץ ישראל בגלות הראשונה, לאחר שבעים השנה. אין צריך לומר שבעיני ר' עזרא אין זה המצב ביחס לבני דורו ולגלות השנייה, ראו דיונו להלן, עמ' -. אך אולי יש באזכור פסוק זה באופן זה בזוהר איכה משום רמיזה כלפי ר' עזרא ור' עזריאל, המפנה את אותם חצי ביקורת בחזרה אליהם.

105 מקורם של תיאורי רקיע אלה הוא בספרות חז"ל, ובמיוחד בסוגיית מעשה בראשית בבבלי חגיגה, יב ע"ב-יג ע"א. השימוש בתיאורים קדומים אלה לעיצוב המרחב האלוהי העליון קשור ליסודות הקדומים של מדרש איכה הזוהרי, שעליהם הצבענו לעיל.

מקום לימינלי זה של השכינה במרחב האלוהי מתואר באופן דרמטי מאוד גם במדרש עשרת הרוגי מלכות בזוהר איכה.<sup>106</sup> הפתח הוא זירת המאבק בין השכינה לסטרא אחרא. האם הבוכייה, שכרוב אחד בודד תלוי על זרועה, מנסה לסגור את השערים ולמנוע את ירידתן של עשר הנשמות המאירות אל העולם התחתון, שבו יהפכו לעשרת הרוגי מלכות, אך להט החרב המתהפכת מונעת זאת באכזריות, בוטשת בשערים ומשלחת את ההרוגים לגורלם לקול יללת כל יושבי מרום. זוהר איכה איננו מכונן אפוא היכל שמימי, ארץ ישראל של מעלה, המזוהה עם השכינה. יתרה מכך, נראה כי גלות השכינה הוא מצב טוטלי שבו אינה יכולה למצוא מנוח לכף רגלה. היא נעה תדיר בין שלושת המרחבים החרבים – עולם של מעלה, 'בל' המייצגת את הגלות, והיכלה החרב בארץ – ובכולם היא חסרת אונים ואומללה.

מאירת עיניים בהקשר זה יכולה להיות השוואת ההבניה של שלושת המרחבים שבהם מצויה השכינה בגלותה לתפיסות קבליות מאוחרות המבקשות ליצור סינתזה בין דעות שונות על אודות מקום משכנה בגלות. כזוהי למשל תפיסתו של ר' שבתאי שעפטל הורוביץ, בתיאורה של ברכה זק:

לפי התיאורים של ר' שבתאי שעפטל, יש לשכינה שלוש פנים, כביכול, או מעין שלוש ישויות: זו הגולה, זו שאיננה זהה מהכותל המערבי וזו שלא ירדה כלל ממרומי עולם האלוהות. אמנם השכינה גולה עם ישראל כדי לשמר את קדושתו בארצות הניכר, אבל בעת ובעונה אחת היא אינה משה ממקומה: היא אינה עוזבת את ארץ ישראל והיא ממשיכה להתקיים קיום בלתי משתנה בעולם הספירות האלוהי.<sup>107</sup>

בזוהר איכה הרושם הוא הפוך. רושם של תנועה בלתי פוסקת בין המרחבים, בהיעדר אפשרות לשכון באף אחד מהם ולהשפיע עליו. מרתק בהקשר זה דיונו של ר' משה די ליאון במושג 'גלות השכינה':

שאלוני [...] השכינה שכבר ידענו שהיא בגלות, היאך הוא? אם היא למעלה הרי אינה בגלות, אם היא מטה הרי היא חסרה למעלה, מהו הענין הזה? תשובה: [...] כי בהיות ישראל יושבים על אדמתם, בחיק אמותם, השכינה היא העומדת על משמרתה מעלה ומטה, נאחזת לבטח בשני הצדדים [...] ועכשיו שגרמו העוונות וישראל גלו מעל אדמתם ונחרב בית תפארתם,

106 זוהר איכה, זוהר חדש, צג טור ב-טור ד.

107 זק, שומר הפרדס, עמ' 199. ראו גם את תיאור תפיסתו של רמ"ק בדבר גלות השכינה ויחסו לארץ ישראל: זק, בשערי הקבלה, עמ' 249-266, 299-317.

השכינה היא בגלות מכל הצדדים. כי המלך הגדול נתעלה בכבודו ואין דורש אותה [...] וישראל בניה מלמטה אין דורשין אותה בענין העבודות והקרבתות [...] ועכשיו היא הולכת בגלות אחריהם בכל מקומות מושבותיהם, ובגלות הולכת תמיד עם ישראל כדי לשמור אותם ולהגן בעדם. ועכשיו למעלה ולמטה ובכל הצדדין היא בגלות.<sup>108</sup>

גם רמד"ל משרטט את סיפורה של השכינה בין שלושת המרחבים שהזכרנו, אלא שהמרחב ששורה בו השכינה הגולה מביתה העליון והתחתון בסופו של דבר הוא הגלות והדרך. בדומה לתיאור בדברי רמד"ל, גם בזוהר איכה גלות השכינה היא 'למעלה ולמטה ובכל הצדדין', אך בשונה ממנו, המרחב של ארץ ישראל הוא המרחב המועדף. הוא זוכה בזוהר איכה להבלטה חסרת תקדים; זהו המקום האולטימטיבי בעבור בניה הנאמנים של השכינה. העדפתה של הארץ איננה נתמכת בשיקולים המוכרים לנו מן השיח התאולוגי והתאוסופי בימי הביניים. אין כל הד לתורת האקלימים, לטענה כי היא טבור הארץ, גם לא לתפיסת קדושתה או טהרתה של הארץ והערך הסגולי והמיוחד של קיום המצוות בה.<sup>109</sup> תיאור מציאות החורבן החריפה בחיבור זה מתנגש גם עם תפיסה קבלית וזוהרית רווחת ולפיה אין לסטרא אחרא שליטה בארץ ישראל.<sup>110</sup> בני הארץ בזוהר איכה מעידים על עצמם שהם שוכנים בין גדרי הנחש ועדים לנשיכותיו היום-יומיות,<sup>111</sup> ועם זאת ארץ ישראל היא המקום המועדף. וכפי שראינו, ההתייחסות לתפיסה הטוענת לנוכחות השכינה ב'בבל', בגלות הפיזית, היא התייחסות פולמוסית. אם כן, מהו מעמדה המיוחד של ארץ ישראל שבשלו דבקים בה בניה כל כך? מה

108 די ליאון, שקל הקדש, עמ' 73-74. דוגמה לשיח חז"לי מסוג זה ניתן למצוא במדרש תהלים (בובר) יא, ג: 'ה' בהיכל קדשו ה' בשמים כסאו. כל זמן שבית המקדש קיים היתה שכינה שרויה בתוכה, וכיון שגרמו העונות, ונחרב בית המקדש, סילק שכינתו בשמים, שנאמר ה' בשמים כסאו. אמר ר' אלעזר בן פדת בין חרב ובין שאינו חרב, השכינה לא זה ממקומה, שנאמר ה' בהיכל קדשו, אף על פי שכסאו בשמים שכינתו בבית המקדש [...] אמר ר' אחא לעולם אין השכינה זהה מכותל מערבי, שנאמר הנה זה עומד אחר כתלנו' (שיר השירים ב, ט). וראו ניתוחו של פישביין (מיתוס מקראי, עמ' 157-159) לטקסט זה ולמיתוס החורבן.

109 נושאים אלו נדונו במחקר בהרחבה, ראו ביבליוגרפיה לעיל בהערה 146.

110 גם על כך ראו בהערה 146 לעיל.

111 מעניינת הזיקה בין תפיסה זו ובין דברי ר' יצחק דמן עכו: 'ומאחר שמעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי ולא תזוז, איך אז"ל שנסתלקה השכינה ומנו אותה בחמישה דברים שחסרו בבית שני? על כן אני אומר כי בעונות נסתלקו רחמיה, אבל דיניה שם עומדין'. ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 260 הערה 27.

יתרון הישיבה בארץ? מה משמעותה? ומה מתחולל בין חורבותיה?

### בין החורבות: הבכי – תפקידו ומשמעותו

על פי עדותם של בני הארץ, התהליך המרכזי המתחולל בה הוא הבכי. את פוליפונויית קולות הבכי, שאותם פורשים בני ארץ ישראל בחיבור זה, אפשר לשמוע ולהשמיע רק בארץ. ההנמקה החוזרת שלהם להיותם עדיפים היא 'אנו השומעים בכל יום קרקור זה של אדוננו, לנו ראוי לבכות'. גם תדירות הבכי והאבל חוזרת ומודגשת – הוא מתרחש יום יום: 'אנו נפתח בהספד שאנו רואים בכל יום כל זאת נבכה תדיר ולא תישכח מרירות הבכי ממנו'.<sup>112</sup>

בספרות הזוהר מתוארת הגלות כמצב של אילמות. מצב שבו הקול, המזוהה עם ספירת תפארת, נפרד מן הדיבור, היא ספירת מלכות – השכינה הגולה.<sup>113</sup> מצב זה של אלם, המלווה את האבלות ואת החוויה המלנכולית, נדון במחקר לא אחת. מרתקות במיוחד הבחנותיה של ז'וליה קריסטבה, הקושרת את המלנכוליה באבדן בלתי אפשרי של האובייקט האימהי. היא מתבוננת באבדן השפה במצבי דיכאון, אבדן היכולת לְמַשְׁמֵעַ את ההיעדר באמצעות השפה, הכחשת המסמן המבטאת חוסר יכולת להתאבל על האובייקט. השפה תלויה בהשלמת האבל על אובייקט ארכאי.

עדות לכך ניתן למצוא ברכישת השפה אצל הילד, נווד ללא חת, שעוזב את עריסתו על מנת למצוא את אימו בשנית בממלכת הייצוגים. באופן הפוך מהווה המדוכא עד נוסף לכך, לכשהוא חדל מלסמן ומשקיע את עצמו בשתיקת הכאב או בהתפרצות הבכי, המנציחות את המפגש המחודש עם הדבר [...]. אם אינני מוכן לאבד את אימא לא אוכל לדמיין אותה ואף לא לכנותה בשם [...]. כישרונו לדבֵר [...] לא יוכל להתקיים במקום אחר מלבד מעבר לתהום. הישות המדברת [...] דורשת בבסיסה קרע, נטישה, אי נחת.<sup>114</sup>

112 זוהר איכה, זוהר חדש, צא טור ב.

113 ראו למשל זוהר בראשית, ח"א, לו ע"א: 'אמר רבי שמעון נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר (תהלים לט, ג), האי קרא כנסת ישראל אמרו דאיהי בגלותא, מאי טעמא בגין דקול מדבר ליה לדיבור, כיון דאיהי בגלותא קול אתפרש מיניה ומלה לא אשתמע, ועל דא נאלמתי דומיה'.

114 ז'וליה קריסטבה, שמש שחורה, דיכאון ומלנכוליה, ישראל 2006, עמ' 40-41.



לשתיקה כחלק מתהליך האבלות ניתן מקום גם בהבניה ההלכתית של האבל. כך מכבד המנחם את שתיקתו של האבל בימי השבעה ומונחה שלא לפתוח בדברים לפני שיעשה זאת האבל.

תיאורי היפרדות הקול מן הדיבור במצבי גלות וחורבן בספרות הזוהרית נקשרים לא אחת לפסוק 'קול ברמה נשמע' ולתמונת רחל, היא השכינה, המבכה על בניה. הבכי והאנחה מזוהים עם הקול המושמע בהיעדר הדיבור. קול זה בוקע רקיעים וגורם לבכיית יושבי מרום. הוא מגיע למחוזות העליונים ביותר, נשמע ברמה, המזוהה עם הבינה, מקום מושבה של האם העליונה, שקולה פנימי וחשאי: 'בחשאי דא היא קלא עלאה דכל קלין נפקין מתמן'.<sup>115</sup> קולות הבכי והגניחה מתוארים בזיקה להיאספות הספירות העליונות והתרחקותן מן המלכות ומן העולם במצבי חורבן. כך מילת הגניחה 'וי' מבכה את היאספות ה', היא התפארת; האנחה 'הוי' מפלחת את הגוף המתאבל בהתעלות הבינה, המזוהה עם האות ה', ובהינעל שערי תשובה, המסומלת בספירה זו. 'אוי' לנו כשגם א', כתר עליון, מתעלם בחביונו.<sup>116</sup> גם בזוהר איכה בכייה של השכינה בוקע רקיעים ומגיע אל מחוזה העליון של האם הגדולה השוכנת מעבר לרקיע הקרח הנורא.

עד דאשתמע ההוא קלא לרום שמייא ומאן איהו, דא רקיע כעין הקרח הנורא, דאיהו על גבי החיות. עד דאתגלית אימא לברתא ואמרה לה מנעי קולך. כדן אתפרשת מתמן ואזלת היא וכל אוכלוסה' בגלותא. ואצטריכו לאתבדרא לכמה סטרין למהוי גלותא לכולא, והיא ישיבה בדד.<sup>117</sup>

#### תרגום:

עד שנשמע אותו קול לרום שמים, ומיהו? זה רקיע כעין הקרח הנורא, שהוא על גבי החיות. עד שהתגלתה אימא לבתה ואמרה לה 'מנעי קולך'. אז פרשה משם והלכה היא וכל אוכלוסיה' בגלות, והוצרכו להתפזר לכמה צדדים, שתהא גלות לכול, והיא ישיבה בדד.

האם העליונה עצמה נאנחת 'איכה' בקולה הרוחני,<sup>118</sup> החשאי, אך את בתה היא

115 זוהר ויגש, ח"א, רי ע"א. למקורות נוספים שנדון בהם הקול בגלות בזיקה למדרשי 'קול ברמה' ראו זוהר וארא, ח"ב, כט ע"ב; ח"ג, כ ע"ב.

116 ראו זוהר אחרי מות, ח"ג, עד ע"ב-עה ע"א.

117 זוהר חדש, צב טור ב.

118 זוהר איכה משתמש בטרמין 'רוחני' לתיאור קולה של הבינה: 'איכה איכה מאן אמר דא ההוא רוח עילאה נעימאה (ס"א פנימאה) עלמא דאתי וע"ד תיבה דא רוחני איהו ולא אית בה שותפו כלל לאו לישן ושיניין ולא שפון כלל'. כפי שהראה ליבס (מילון,

משדלת 'מנעי קולך'. היציאה לגלות כרוכה במניעת הקול.<sup>119</sup> הפסקת הבכי משמעו קבלת הדין והשלמה עם הגלות. לזה בדיוק מתנגדים בני ארץ ישראל. הם אינם מוכנים להשלים עם הגזרה ולהפסיק את הבכי. כל עוד מתקיים הבכי – אין גזרת הגלות המוחלטת יכולה להתמש. הבכי, האבל על החורבן, הופך לאתוס, מקבל משמעות ייעודית.

אולם בשונה מבכי ראשוני, מהמקום של טרום דיבור או היעדרו, בכיים מלווה ביכולת לדבר. הם מבקשים לא רק 'לספדא' אלא גם 'לפרשא אלפא ביתא'. מתוך סיפור המסגרת עולה בבירור כי הדרשות המשובצות בזוהר איכה נישאות מפי בני ארץ ישראל; הם יודעים גם למלל ולהמשיג את סאגת החורבן. כפי שצינו בראשית דברינו, בדרשותיהם מנכיחים בני הארץ את גיבורי סיפור החורבן. תוך שהם נותנים להם במה ומבררים את מקומם הייחודי בסאגת החורבן, נותנות הדמויות את קולן בבכי, המועצם בדרך כלל בסופן של הדרשות.

בכיו של הקב"ה המקרקר אחר אהובתו שונה מצווחת שלמה 'שפחה כי תירש גברתה'; קולה של השכינה התחתונה בבכיה שונה מאנחתה החשאית של האם הגדולה. מלאכי מעלה מצווחים מרה 'איכה', וכנגדם כוחות הסטרא אחרא מחרחרים 'איבה'. נראה כי יכולת זו לתת פשר מורכב ונוקב לאסון הגדול כרוכה בבחירתם של בני ארץ ישראל לחוות את החורבן עד תום. דומה כי ממקום ישיבתם המיוחד בין החורבות הם עדים לפוליפוניה של קולות הבכי, וביכולתם להקשיב למגוון הקולות ולהבחין אותם זה מזה.

בכי זה מסתבר והולך כבכי המבטא קשר.<sup>120</sup> הבכי הדדי – האם בוכה על הבנים והבנים בוכים על אמם, כבני הזוג הקוראים זה לזה בבכיים. כל עוד קיים

עמ' 319, ערך 'גופני'), זוהי מילה יחידאית בזוהר, ובהקשר זה מתייחס הטרמין 'רוחני' לעיצורי הגרון והחך המבוטאים על ידי הרוח בלבד, בלי להיעזר באיברי הפה, ועל כן מקורם גבוה בביונה. ליבס שם מצביע על זיקת העניין לספר האותיות השכליות, ששלום שייכו לחוג העיון (שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 218). וראו עתה פורת, כתבי העיון, עמ' 265–266. הכינוי 'פנימי' בזיקה למקום 'הקרח הנורא' מופיע לא אחת בספר ברית מנוחה, וראו פורת, שלום.

119 ניתן לראות בהעמדה מורכבת זו של יחסי האם ובתה בזוהר איכה, שבה האם מנחמת ומשלחת לגלות בו זמנית, יסוד מטרים ליחס בין שתי הישויות הנקביות רחל ולאה, בינה ומלכות, בריטואל תיקון חצות כפי שהתעצב בצפת של המאה השש-עשרה. שכן במידה מסוימת גדילת פרצוף לאה וזיווגה עם יעקב אינם מותירים מקום לרחל, הנדחית החוצה לגלותה. וראו ניתוחו של אידל לעניין זה בפרק המיוחד לתיקון חצות בספרו מקובלים משיחיים, עמ' 312–313.

120 על תפקיד הבכי באיכה רבה ראו חזן רוקס, רקמת חיים, עמ' 121–127. על הבכי בסיפורי הזוהר ראו פישביין, בכי; ישראלי, פרשנות הסוד, עמ' 97–105.

הבכי – קיים הקשר. יש מרחק, חורבן, גלות וחוסר אונים, אך הקול מצליח לגשר ולהדהד את עצמת הקשר, הנשמר למרות הכול. כל עוד נשמר חוט הקול, אין הגלות מוחלטת.

יתרה מכך, הבכי בחיבורנו מכוון ומחולל ונושא פוטנציאל גואל. פעם אחר פעם הוא מצליח לבקוע רקיעים, לעורר עליונים מתרדמתם. בכייה של רחל מעורר את האבות ואת הקב"ה ומגיע גם למחוזות העליונים של האם הגדולה. בכי זה מועצם בדרשת 'שלוש אשמורות', שבה דנו לעיל. כזכור, בדרשה זו מתוארת חזרתה של השכינה אל ביתה החרב. בכל לילה ולילה, כך מעידים בני הארץ, הם מתעוררים ל'קול מרירות כאבה של ציון, הנשמע מרום הרקיע למטה וממטה למעלה' (ה' ממרום ישא וממעון קדשו יתן קולו'). הבכי, המושמע מלמעלה ומלמטה ומכל חדריו החרבים של המרחב המקודש, מחולל, כפי שראינו, באשמורת השלישית לקראת סופו של הלילה, עת 'אישה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו', התרחשות מרגשת: השכינה האם מוצאת כרוב אחד שנתר לה משני ילדיה ומיניקה אותו בכייה ויללה. 'אז נועד לה הקב"ה, ויורד אליה, ומדבר עמה. ועל זה כתוב, כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש תקוה לאחריך'.<sup>121</sup>

נראה כי לבכי יש תפקיד תאורגי.<sup>122</sup> הוא מעורר את העליונים וגורם לתהליכים רבי עצמה בעולם האלוהי. הוא גורם לחיבור זמני בין האל האב, השב מחביון מסתורו הנעלם, ובין האם הגולה והמיוסרת. אין ספק שזו התרחשות שיש בה נחמה גדולה אם לא גאולה זמנית בזעיר אנפין. ביטוי לתפיסה זו, הרואה בבכי כוח תאורגי ואף יסוד גואל, ניתן למצוא גם בדברים האלה:

מהו בבכי יבואו? בזכות בכי דאם הילד שהיא רחל יבואו ויתכנשון מן גלותא. אמר ר' יצחק פורקנא דישראל לא תליא אלא בבכי, כד ישתלמון ויכלון בכי דמעו דבכה עשו קמי אבוי, דכתיב וישא עשו קולו ויבך. ואינון דמעין אחיתו לישראל בגלותיה, כיון דיכלון אינון דמעין בבכיה דישראל, יפקון מגלותיה, הדא הוא דכתיב בבכי יבואו ובתחנונים אובילם.<sup>123</sup>

תרגום:

מהו 'בבכי יבואו' (ירמיה לא, ט)? בזכות בכי אם הילד, שהיא רחל, יבואו ויתקבצו מן הגלות. אמר ר' יצחק: גאולת ישראל איננה תלויה אלא בבכי.

121 זוהר איכה, זוהר חדש, צב טור ד.

122 על הבכי התאורגי ראו אידל, קבלה, עמ' 211–212.

123 זוהר שמות, ח"ב, יב ע"ב.

כישלמו ויכלו הבכי והדמעות שבכה עשו לפני אביו, שנאמר 'וישא עשו קולו ויבך' (בראשית כז, לח). ואותן דמעות הורידו את ישראל לגלות. כיוון שיכלו אותן דמעות בבכיים של ישראל, יצאו מגלותם, שנאמר 'בבכי יבואו ובתחנונים אובלים' (ירמיה, שם).

נוסף לכך, הבכי הוליד בזוהר איכה התגלות רבת עצמה הנושאת גוון מיסטי מובהק. רק מי שנרדם ודמעתו על לחיו בין החורבות יכול להיות עד לה, בטרם תיעלם ותיגוז:

ואנן מתערין לקל נעימו דבכייתה ויללותה. ורוחנא אזלת אבתרה ופרח לגבה, ולפום שעתא פרכת ואזלת. ולא שמענא ולא ידעין מידי לאן אזלת. ואשתארנא נבוכין, דמיכין בלא רוחא, בלא דעתא. צעקין ואמרין איכה.<sup>124</sup>

תרגום:

ואנו מתעוררים לקול נעימות בכייתה ויללותיה, ורוחנו הולך אחריה ופורח אצלה. ולפי שעה פורחת והולכת, ולא שמענו ולא ידענו כלום לאן הלכה היא. ונשארנו נבוכים, נרדמים, בלי רוח, בלי דעת, צועקים ואומרים איכה.

על תפקידו של הבכי כפרקטיקה מיסטית עמד משה אידל במחקריו,<sup>125</sup> וחזיונות מיסטיים הכרוכים בראיית דמות נשית המזוהה עם השכינה מתוך בכי על חורבנה תוארו במחקר, תוך הצבעה על הקשר בינם ובין תיקון חצות.<sup>126</sup> בריטואל זה, שקיבל את עיצובו המוכר בקרב מקובלי צפת במאה השש־עשרה, מובנה הבכי ומקבל עיצוב טקסי, לעתים מתוך כמיהה מודעת לחוויית התגלות מיסטית.<sup>127</sup>

124 זוהר איכה, זוהר חדש, צב טור ב.

125 על הבכי המיסטי ראו אידל, קבלה, עמ' 93-105.

126 על התכוונות מודעת לזכות בחוויה מיסטית מתוך בכי על השכינה ראו אידל, שם, וראו אידל, מקובלים משיחיים, עמ' 308-320. משה אידל איננו מסכים עם גרשם שלום, הרואה בעיצובו של הריטואל בצפת של המאה השש־עשרה ביטוי לאופי המשיחי של קבלת האר"י ולאקוטיות של המתח המשיחי בצפת בתקופה זו, ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 140-148. אידל מצביע על קדמותם של הרבדים המתייחסים לחורבן בריטואל זה ומנחת את העיבוד שניתן לו בקבלת צפת כעיבוד תאוסופי־מיתי, המבטא כמיהה מיסטית אינדיווידואלית. עוד על התפתחות תיקון חצות ראו מגיד, תיקון חצות.

127 על הבכי בצפת של המאה השש־עשרה ראו וולפסון, בכי. וראו דבריו של רמ"ק (קורדובירו, אור יקר), בבא מציעא, ה, עמ' קצא, לתיקונים הנדפסים בזוהר חדש, קיג טור א – טור ג: 'ששם יתגלה מרע"ה לישראל במדבר ויחיה ויבכה עמם בצרתם ויבא כדרך שבא ובכה עמהם על נהרות בבל [...] ואין כח ביד משה אלא לבכות עמהם ותרבה הבכיה והתשובה שם, ומיד מה כתיב בתר בכיה [...] "ותחמול עליו" ויקומו מתי מדבר ותצמח גאולה

כאמור לעיל, בספרות הזוהר מתואר ריטואל מקביל, ובו ניעורים ה'משכילים' בלילה, ומתוך לימודם הם משתתפים בשעשוע הלילי הארוטי ומסייעים בכך לזיווג הקדוש. אך נראה כי המסורות בדבר האבל השמימי על החורבן בלילות, המופיעות גם בזוהר, לא קיבלו ביטוי ריטואלי בהתרחשות זו. בני חבורתו של רשב"י אמנם שותפים למאמץ התאורגי לגרום למפגש האינטימי באשמורת השלישית בין השכינה – האישה השמימית – ובין בעלה, אך אין הם יושבים לארץ, בוכים ומתאבלים על גלות השכינה בלילות. גם בזוהר איכה, שבו צבועה ההתרחשות הלילית בצבעי חורבן עזים ובו נוכח הבכי בעצמה רבה, אין עיצוב טקסי של התרחשות זו. יש לדייק ולראות שבני ארץ ישראל ישנים בלילות. הם נרדמים כשדמעתם על לחיים בלא שהתכוונו במודע לקום בלילות ולהשתתף בצער השכינה. במצב של נים ולא נים הם שומעים את בכי האם, המעיר את הילדים משנתם, או מוטב לומר את הילד, את הבן היחיד שנשאר בין החורבות. האין הם אותו כרוב בודד היונק ממנה בכייה ויללה?<sup>128</sup>

ותקום שכינה מעפרה' (מצוטט אצל זק, ממעיינות ספר אלימה, בדיונה בבכי ובדבקות בהקדמה). וראו עוד דבריו של קורדובירו באלימה, מעיין עין אדם, תמר ו, 164א-ב: 'מורה שהדרך הנאות אל הכונה כאשר ירצה האדם לעשות איזה ייחוד, אפילו לטובה, שיהיה בדמעות [...] שהדמעות גורמין דבקות האדם [...] ועוד אני מוסיף בזה שכאשר יהיה הפניה אל האדם לתקן מדת המלכות מלמעלה יהיה בתחוננים [...] כבן הבוכה לפני אביו שיתן לו צרכי אמו [...] וכל מה שיוסיף האדם בזה לתבוע מלמעלה לצרכי השכינה בדמעה: וכי למה לא יקיים לה את שאר כסות ועונה – כבן המתחנן לפני אביו על אמו כדי לתת צרכיה. זהו סוד הכונה האמיתית לתקן המדה האחרונה' (ראו ציטוט הדברים וניתוחם אצל זק, נוסח ראשון, עמ' קסה, קעד. וראו עתה בספרה: זק, ממעיינות ספר אלימה, פרק ו).

128 תמונת הכרוב האחד היא תמונה מרתקת שקצרה היריעה מלעמוד כאן על מורכבותה. שורשיה בתפיסת חז"ל, שיר השירים זוטא (בובר) פרשה א, יג: 'צרור המור, מנין אתה אומר שהשכינה חוזרת למקומה? שכן מצינו שהיה המקום מדבר עם משה מבין שני הכרובים [...] וכשעלתה למרום עלתה על כרוב אחד [...] שנאמר וירכב על כרוב (תהלים יח, יא). משל למלך שסרחה עליו אשתו והוציאה והיה לו ממנה שני בנים, לפי שהיה בלבו של מלך להחזירה, ונהג אחת מהתינוקות והניח אחד אצלה, כך עשה הקב"ה לפי שהיה גלוי לפניו שהשכינה עתידה להחזירה לא עלתה אלא על גבי אחד, כמה שנאמר וירכב על כרוב ויעף' (תהלים יח, יא). תמונה זו אינה שכיחה בזוהר. במדרש הנעלם רות (זוהר חדש, פו טור א) מיוחסת מסורת זו ל'ספרא דאדם דאע"ג דאתחרב בי מקדשא דלא תזוז מחד כרוב לעלמין'. וראו זוהר תרומה, ח"ב, קעו ע"א; רעיא מהימנא פנחס, ח"ג, רכז ע"א ועוד. בזוהר שלח (חטיבת רב מתיבתא, ח"ג, קסב ע"א) מזוהר גניזת הכרוב עם גניזת יוסף מאחיו והתעלות הקב"ה לעולמות העליונים: 'תרין כרובין דהוה רכיב בהן קב"ה ומן יומא דאגניז יוסף מאחיו אגניז איהו ואשתאר חד לגבי בנימין [...] ואגניז במאתן אלף עלמין ואתטמר הוא דרכיב עליה'. גם בזוהר איכה מוזכרת תמונת הכרוב

הבכי מתואר 'קול נעימו דבכיה', ואכן, למרות הקושי, הם זוכים להתגלות, לחוויה מיסטית מופלאה, הם פוגשים, ולו לרגע, את האם אליה התגעגעו כל כך, וכשהם מוטלים בחיקה, יונקים את בכייה ויללתה, הם חווים שלמות משפחתית שבירה, עם הופעתו של האב.<sup>129</sup>

נראה כי זוהר איכה כולו, על שלל הקולות המושמעים בו, הוא פרייה המובהק של התגלות זו. בני הארץ, הקשובים להדהוד קולות הבכי בין החורבות, יודעים לספר את הסיפור הגדול. כרוניקת החורבן על מורכבותה הגדולה התגלתה להם מתוך כך.

במובן זה ניתן לומר כי זוהר איכה חובר למגמות פילוסופיות ומיסטיות שעודדו את הישיבה בארץ כיוון שזו הארץ המוכשרת לנבואה, ובה תכשר התגלות רוח הקודש וקבלת פני שכינה. מגמה זו מאפיינת כידוע את משנתו של ר' יהודה הלוי, וגם בדיוני הזוהר במעלתה של ארץ ישראל ניתן לה ביטוי רב.<sup>130</sup>

בזוהר איכה ההתגלות כרוכה באבלות על החורבן ובבכי המחלץ את בכייה של השכינה ונותן לו קול ומבע. האיכות המיסטית של מצב זה הייתה ידועה כבר לחז"ל, אך המגמה הנומית, המבקשת לתחום את האבל בזמן ולעצבו במסגרת ריטואלית ברורה ומובנית לטובת בנייה עתידית של מהלך חיים תקין, השתיקה אפשרות זו. כך למשל בסיפור הידוע בבבלי ברכות,<sup>131</sup> שבו ננזף ר' יוסי על שהטה מן הדרך להתפלל בחורבה אחת, שם שמע בת קול מנהמת כיונה ובוכה על החורבן. 'היה לך להתפלל בדרך', 'היה לך להתפלל תפילה קצרה', מהדהד באוזנינו קולו של התלמוד הבבלי, ובוודאי שעדיפה תפילת ישראל העונים בבתי הכנסיות המסודרים 'אמן, יהא שמה רבה מברך'. זו אינה דרכו של זוהר איכה. הוא מאדיר דווקא את התלמוד הירושלמי, ובוחר לתת קול לבני ארץ ישראל המעמידים במרכז עבודתם

האחד, באחד משני מופעיה, בזיקה לתמונת עשרת הרוגי מלכות שנענשו על חטא מכירת יוסף. במובן זה, אחיזת השכינה האם בכרוב האחד יכולה להתפענח באמצעות פשר זה שניתן לה בזוהר שלח. רמ"ק בפירושו על אתר מזהה את הכרוב האחד עם מטטרון ואת הכרוב שנסתלק עם סנדלפון. בזוהר איכה נעשה לדעתנו שימוש בתמונת הכרוב האחד גם כייצוג לבני ארץ ישראל, בניה היחידים והנאמנים של השכינה. מעניין בהקשר זה השימוש הדומה שעשה ח"נ ביאליק בתמונה זו בשירו לבדי, 'ואני גוזל רך נשתכחתי מלב תחת כנפי השכינה'. לדיונים מחקרניים בתמונת הכרוב האחד ראו מרוז, ר' יוסף אנג'לט, עמ' 331 הערה 76, וראו בן-הראש, סבא וינוקא, עמ' 81-83.

129 וראו דבריו של שרל מופסיק על שיקום המשפחה האלוהית בזוהר איכה כתגובה פולמית לדמות האם הבוכה בנצרות: מופסיק, זוהר איכה, בהקדמה, עמ' 14, 16-31.

130 ראו למשל קרייסל, ארץ ישראל; סילמן, ארציותה. על האיכות המיסטית והנבואית של ארץ ישראל בקבלה ובזוהר ראו בהפניות בהערה 146.

131 בבלי, ברכות ג ע"א.

הדתית את הבכי בין החורבות.

קולו של זוהר איכה ייחודי ומרתק. האתוס המועלה בו שונה ויחידאי. מה עומד בבסיס אתוס זה? האם הוא מייצג קבוצה, חוג או קהילה,<sup>132</sup> או שמא עלינו לראות בו חלק מן האפיון שנתנה חביבה פדיה<sup>133</sup> לזוהר כבית קיבול למסורות דחויית רבות – ספרות מכילה, ה'בולעת' אל תוכה מסורות וחיבורים שלא זכו לקנוניזציה, כספרות ההיכלות וכפרקטיקות אבלות שמקורן בחוגי אבלי ציון, ספרות המטמיעה אל תוכה פנים רבות של הזיכרון הקולקטיבי. האם זוהר איכה רק מחלץ קול משמעותי מתוך מאגר הקולות הדחויים, המודחקים בימי הביניים היהודיים, ונותן לו במה רחבה: קולם של 'אבלי ציון' במופיעיהם ההיסטוריים השונים, החל מראשוני האבלים בתקופה שלאחר החורבן, דרך אבלי ציון הקראים,<sup>134</sup> וגלגולם המלאכי בפסיקתא רבתי.<sup>135</sup> האם טיפוס דתי ייחודי זה חוזר ומקבל בזוהר איכה – באופן ספרותי או אולי וירטואלי – צלם אנוש, ומגולם בדמותם הספרותית של בני ארץ ישראל, הנשארים בין החורבות, בוחרים באבלות מתמדת ונושאים ברמה אתוס ייחודי של נאמנות הנמסכת בבכי לארץ המזוהה עם הנאמנות לשכינה. או שמא עלינו לחפש את מושאיו האמתיים, ההיסטוריים, של זוהר איכה ושל בני בבל ובני ארץ ישראל בתוכו? לסוגיה זו ייוחד חלקו השני של המאמר.

### חלק ב – הדיאלוג החיצוני: עם מי משוחח זוהר איכה?

#### מה עומד מאחורי הדיאלוג הפולמוסי בין בני בבל ובני ארץ ישראל?

הוויכוח בין בני בבל לבני ארץ ישראל מגלם מתח יסודי סביב סוגיית היחס לחורבן ולגלות מחד ולארץ ישראל מאידך, מתח שלבש ופשט צורה פעמים רבות במהלך ההיסטוריה היהודית, ובא לידי ביטוי במגוון אופנים. על פי ניסוחה של חביבה פדיה זהו המתח שבין 'ארץ של מעלה' ו'ארץ ממש',<sup>136</sup> כלומר בין תנועות ותפיסות שנצמדו לארץ של מטה, הקונקרטי, הממשית, ובין אלו שיצרו לה תחליף רוחני.

132 דוגמה מעניינת בהקשר זה יכולה להימצא בטקסט המובא בסוף ספר הקנה: 'מוסר גדול משילוח הקן להתאבל על גלות השכינה'. טקסט זה נדון בספרה של פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, עמ' 148-149. יש בו עדות לחידוש של פרקטיקות אבל דמויות אבלות ציון, אך ללא קריאה לעלות לארץ.

133 ראו פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, עמ' 207-210.

134 על אבלי ציון הקראים ראו למשל ארדר, שלילת הגולה; בן שמאי, היצירה הפייטנית. 135 פסיקתא רבתי (איש שלום) לד ('גילי מאד בת ציון'), דפים קנח-קנט. וראו הערה 61 לעיל.

136 ראו פדיה, ארץ של רוח.

במקום אחר היא מזהה את שורשי התפיסות הללו עם דפוסי ההתמודדות המידיים שנוצרו לאחר חורבן הבית. מן הקוטב האחד, אבלי ציון (הקדומים והקראים) שהעמידו את תודעת האבדן הממשי במרכז תודעתם תוך יצירת פרקטיקת אבלות הנצמדת בהווה לעבר האבוד. 'התשוקה חסרת המעצורים לדבר שחלף מאבנת את המתאבלים ללא תחושת עתיד; הם עסוקים בפרקטיקות של אבל הפולשות כולן לתוך הריטואל [...] הם משוקעים במרדף כפייתי אחר האובייקט האבוד, תשוקה המתבטאת ומומרת במצב מלאנכולי תדיר'.<sup>137</sup> מן הקוטב השני ניצב המבנה שמייצגת ספרות ההיכלות, אשר העתיקה את התשוקה לאובייקט האבוד, למקדש, 'אל התחליף, החיקוי, הפיצוי במישור הסימבולי או המיתי – אל עיר של מעלה, למקדש של מעלה, להתגלות במרום'.<sup>138</sup>

משה אידל תיאר מתח זה מעט אחרת.<sup>139</sup> לפיו, זהו מתח בין הציר המיסטי, שבמרכזו תהליך ההתעלות של היחיד, ובו 'המסע האופקי, הארצי, על פני האדמה נתפרש כמשקף, בנסתר, מסע פנימי, ובין הציר המיתי, הגאוגרפי, הממשי, המעמיד במרכזו מרחב מקודש שאליו עולים לרגל. סביב אבחנה זו מנה אידל כמה מן הגילומים ההיסטוריים של המתח הנדון. הוא תיאר דרכה את המתח בין תפיסותיו הפילוסופיות של ר' אברהם בר חייא ובין אלו של ר' יהודה הלוי, עמד על הפער בין הקבלה האקסטטית ובין הקבלה התאוסופית בסוגיה זו, והצביע על מגמות ספיריטואליות אף בקרב המקובלים הלוריאניים של ארץ ישראל ובספרות החסידית. פדיה ואידל השוו במחקריהם גם בין היחס לארץ ישראל במשנתם של ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה מחד גיסא, שגרסו כי הארץ בימיהם ריקה מן השכינה והישיבה בה חסרת משמעות והתנו עולם רוחני וריטואלי חלופי, ובין תפיסת הרמב"ן מאידך גיסא, שעלה לארץ וראה רק בה את האפשרות לקיומם של חיים דתיים מלאים.<sup>140</sup>

137 פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, עמ' 206.

138 שם. אל מול חוויית הטראומה מבחינה פדיה (בעקבות תפיסתה של דומיניק לה קפרה) בין מבניות הקשורה בהיעדר (absence) למבניות הקשורה באבדן (loss). למבניות האחרונה היא משייכת את שתי המגמות שצוינו לעיל ומתארת כיצד נדונו לכיליון היסטורי תנועות אלו, שהעמידו את העבר, את האבדן המוחשי, במרכז. 'דווקא אלו שכאבו את החורבן וביקשו להנכיחו, לזכור ולא לשכוח, נחרבו [...] הם עסקו בזיכרון של מה שהיה אך לא שרדו כקהילות זיכרון'. כנגדם מעמידה פדיה את חז"ל, שהעמידו במרכז את ההיעדר ולא את האבדן; אלה יצרו תחליפים כבית הכנסת ובית המדרש להיעדר המקדש, וראו לנגד עיניהם לא רק את העבר אלא גם את ההווה והעתיד.

139 ראו אידל, ארץ ישראל, עמ' 200-214.

140 אידל, שם; פדיה, ארץ של רוח; הנ"ל, השם והמקדש, עמ' 254-284.



דומה שגם בשיח בין בני בבל לבני ארץ ישראל המתנהל מעל דפי זוהר איכה ניתן להבחין בשתי המגמות. ליתר דיוק בבחירה המובהקת של זוהר איכה לתת ביטוי לארץ של ממש, לבחור בקונקרטי ובמוחשי, בכאן ועכשיו, ולדחות בכך הצבה של אלטרנטיבה ספיריטואלית בדמותה של ארץ של מעלה. עם זאת, לא עולה יפה הניסיון לזהות את הוויכוח בין בני ארץ ישראל ובני בבל עם אחד מצומתי המחלוקת והמתח ההיסטוריים שעליהם הצביעו אידל ופדיה, ובייחוד עם שתי העמדות הקרובות היסטורית לזוהר וחוגו, אלו של ר' עזרא ור' עזריאל מחד ושל הרמב"ן מאידך.<sup>141</sup>

למרות הדמיון הכללי בין בחירתם של בני בבל מכאן, ושל חכמי גרונה הנזכרים מכאן, שלא לקיים זיקה חיה לארץ ישראל, אי אפשר להצביע על זהות מלאה ביניהם. באופן פרדוקסלי, מבחינות רבות קרוב דווקא האופן שבו תופסים בני ארץ ישראל את מהות השבר באלוהות שגרם לחורבן לתפיסת ר' יצחק סגי נהור ותלמידיו, ר' עזרא ור' עזריאל. כפי שראינו, זו כוללת תהליך רב-שלבי: הסתלקות הישות האלוהית הזכרית הגבוהה, השתלטות עמלק הוא הנחש, ונפילת השכינה.<sup>142</sup> אמנם ייתכן שניתן למצוא בין שיטי זוהר איכה עקבות של התייחסות פולמוסית לטענתו של ר' עזרא כי 'בזמן הזה כבר נפטרו ישראל מחיוב ארץ ישראל והיא מזבח כפרה להם כשהם סובלים לאהבת הקב"ה הגלות וסובלים ענייני העינוי והשעבוד, כדכתיב: עליך הורגנו כל היום'.<sup>143</sup> חורבנו של המזבח הקונקרטי בארץ ישראל אמנם מתואר בצבעים עזים גם בזוהר איכה. על ביטול הקרבנות שהביא עמו את ביטולה של פעולת ההזנה התאורגית של העולמות העליונים בוכים מרה כל אראלי מעלה ואף החיצוניים, שזכו להזנה עקיפה, 'ווי לחמרא דאביד אבוסא'. אולם גם את התחליף התאורגי שמציע ר' עזרא, קידוש ה' וסבל הגלות כמזבח כפרה, דוחה זוהר איכה. כפי שראינו, לא אחת זוכה קידוש ה' ליחס אמביוולנטי ומתואר כעיוות הדין או הפקרת הבנים בידי אבותם,<sup>144</sup> ולא ככפרה אלטרנטיבית.<sup>145</sup>

141 כאן שונה דעתי מזו של פדיה בנספח למאמרה על אודות זוהר איכה (פדיה, והשתא אמא לית לן).

142 ראו דיונונו לעיל, וראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 101-116.

143 שלום, תעודה חדשה, עמ' 161-162. וראו אידל, ארץ ישראל, עמ' 204-205; פדיה, ארץ של רוח, עמ' 243-249.

144 ראו דיונונו לעיל, וראו הפנייתנו בהערה 50 לעיל.

145 גם את תפיסת העלייה לארץ ישראל ככפרה אישית, כלומר התפיסה שהארץ מכפרת, אין למצוא בזוהר איכה. על תפיסה זו כמוטיבציה מרכזית בעליות לארץ ישראל בימי הביניים ראו ריינר, עלייה ועלייה לרגל. על טקסי הליכה וגלות ככפרה, בעקבות הפרדיגמה של קין, ראו פדיה, הליכה שמעבר לטראומה.

קיים אמנם דמיון בין בני ארץ ישראל בזוהר איכה ובין הרמב"ן ביחסם הממשי לארץ ישראל, יחס שאיננו מתפשר ותובע את העלייה לארץ ואת החיים בה; קיים דמיון בין השניים גם בהיעדר הזיהוי הסימבולי בין ארץ ישראל וספירת מלכות. אך נראה בכל זאת שאין לזהות ביניהם, כיוון שאין חפיפה מלאה בין תפיסת הרמב"ן לתפיסה שמייצגים בני ארץ ישראל בזוהר איכה. אין בדברי בני ארץ ישראל כל הד לתפיסות מרכזיות של הרמב"ן ביחס לארץ ישראל, כגון התפיסה הכמו מקראית של טהרת הארץ, התפיסה שלפיה קיומן המלא של המצוות תלוי בישיבה בארץ וזיהוין עם 'משפט אלוהי הארץ', וכדומה.<sup>146</sup>

על מתח אחר המתקיים בין זוהר איכה ובין ספרות תיקוני הזוהר – ובהקבלה לכך בין החוגים העלומים שמתוכם צמחו שני החיבורים – הצביעה ביטי רואי.<sup>147</sup> בשונה מזוהר איכה, ברוב חלקי ספרות הזוהר מפותח מאוד המיתוס על השכינה הגולה מן העולם האלוהי ומיטלטלת בין העמים עם בניה הגולים. לשיאו מגיע אתוס זה בספרות תיקוני הזוהר, בה מתעצם דפוס הנדודים עם השכינה, ששורשיו מצויים כבר בגוף הזוהר, והופך לריטואל מרכזי ורב חשיבות.<sup>148</sup> בצדק עמדה רואי על היחסים המנוגדים ואף מהופכים בין זוהר איכה לתיקוני זוהר בנושא זה. בשני החיבורים, העמדה הדתית כלפי השכינה האם היא מרכיב דומיננטי ביותר בתודעה הקבוצתית, ואף הכיתתית,<sup>149</sup> ותבניות יחס אחרות כלפיה נדחות באופן פולמוסי. אך בעוד שבזוהר איכה מתאפיינת הנאמנות לאם בהיצמדות לחורבות ביתה ובאבל עמוק על היעדרה, בתיקוני זוהר יש בחירה הפוכה, לנדוד עם האם הגולה ולהיצמד אליה בגלותה. לא מן הנמנע כי תיקוני זוהר מתייחס ישירות לזוהר איכה ולקולות דומים באמירות ביקורתיות חריפות כגון זו:

על מארי קבלה אתמר לא תקח האם על הבנים דלית סכלתנו לאשתמודע בשכינתא כאלין מארי קבלה ואלין עבדין לה דירה ולקודשא בריך הוא ופרחין עמה בכל אתר דאיהי פרחת כלהו מנדדין עמה בשליחותא דילה אבל אפרוחי לית גדפין דלהון שלמין דפרחין בהון דאינון פקודי דעשה כל

146 על האופן שבו תופס הרמב"ן את הארץ ראו ישראל, ארץ ישראל; פדיה, ארץ של רוח; הלברטל, על דרך האמת, על פי המפתח.

147 רואי, מיתוס השכינה, עמ' 109–113.

148 ראו הערה 102 לעיל.

149 ראו הערתנו ביחס לקומוניטאס ודמות האם בזוהר איכה (לעיל ליד הערה 95) בעקבות הבחנותיה של פדיה, וראו את התייחסותה לזוהר ולתיקונים בהיבט זה: פדיה, מרחב ומקום, עמ' 146–148. על התודעה העצמית בתיקוני זוהר ראו גולדרייך, בירורים בראייתו העצמית; ליבס, הזוהר והתיקונים.

שכן ביצים ובגין דא אתמר עלייהו לגבי אימא שלח תשלח את האם.<sup>150</sup>

תרגום:

על בעלי קבלה נאמר 'לא תקח האם על הבנים' (דברים כב, ו) – שאין תבונה להכיר בשכינה כאותם בעלי קבלה, ואלו עושים לה דירה ולקדוש ברוך הוא ופורחים עמה, בכל מקום שהיא פורחת, כולם נודדים עמה בשליחות שלה. אבל אפרוחים – אין כנפיהם שלמות שפורחים בהן, שהן מצוות עשה; כל שכן ביצים. ומשום כך נאמר עליהם לגבי האם 'שלח תשלח את האם' (שם, ז).

מבחינות מסוימות, יותר מכול מזכירים בני ארץ ישראל את אבלי ציון הקראים. כפי שכתב יהודה ליבס,<sup>151</sup> דמיון מפתיע זה מזמין חקירה מעמיקה של שאלת היחס בין הקראים וספרותם ובין ספרות הזוהר. אך מעבר לדמיון העמוק באתוס האבלות וביחס לארץ ישראל לא הצלחתי למצוא קשרים נוספים בין זוהר איכה לאבלי ציון הקראים. בולט במיוחד היעדרה של תפיסה אנטי הלכתית, המתפלמסת עם התורה שבעל פה, בזוהר איכה. אמנם ניכרת בו מתיחות בין אבלי ציון הארץ ישראלים לבני בבל ותלמודם, הגורם לדעתם לבני העולם להיות בחשכה,<sup>152</sup> זאת בניגוד לתלמוד הירושלמי, תלמודם של המשכילים, המזוהה ככל הנראה עם הזוהר. אולם לא נראה כי הביקורת כלפי תלמודה של בבל משקפת התנגדות לתורה שבעל פה או מגמה אנטי הלכתית בזוהר איכה. להפך, בני ארץ ישראל מתארים עצמם כשוכבים בין גדרות הנחש, המזוהים עם אותם גדרים הלכתיים שהפורץ אותם יישכנו נחש.<sup>153</sup> הדוגמה המובאת בזוהר איכה לנשיכת נחש זו היא קטרוגו של הנחש הקדמוני על בני יעקב, הדורש למצות עמם את הדין על חטא מכירת יוסף. טיעונו הטאוטולוגיים של הנחש נובעים מקריאה כמו קראית של הפסוקים ואינם תופסים מבחינה הלכתית, וברוח זו מנתחם ר' משה קורדובירו, המסכם: 'אמנם מקום סמאל בתביעתו הוא שנבאר בפשרי תורה שבכתב שאינו שומע לתורה שבעל פה כלל'.<sup>154</sup> מקריאתו של קורדובירו ניתן להסיק אפוא כי ייתכן שלפנינו

150 תיקוני זוהר, הקדמה, א ע"ב, וראו דיוניהן של פדיה (הליכה שמעבר לטראומה) ורואי (מיתוס השכינה) בטקסט זה.

151 ליבס, זיקת הזוהר.

152 זוהר איכה, זוהר חדש, צג טור א. ראו בעניין זה ניתוחו של ליבס, זיקת הזוהר.

153 מצוות קלות שאדם דש בעקביו, ראו רש"י על פרשת עקב ומקורותיו המדרשיים; וראו גלגולי הפסוק 'פורץ גדר ישכנו נחש' (קהלת ח, י).

154 קורדובירו, אור יקר, יז, דף קצה. וראו פירושו שם, דף קפז, לטענת זוהר איכה על אודות

אפילו פולמוס אנטי קראי סמוי.

דמיון עקיף יחידי לעמדה כמו קראית בזוהר איכה ניתן אולי לראות בהתייחסות הקונקרטיה והכמעט מילולית שלו למיתוס החורבן כפי שעוצב במדרשי חז"ל. מגמה זו, שעליה הצבענו לא אחת במהלך דיוננו, ניתן להסביר כהשלכה הרמנויטית ופואטית של ההיצמדות האידיאולוגית של זוהר איכה ל'ארץ ממש', תוך הרחקת ההסמלה שלה והעמדה חשופה ומכאיבה של ראיית החורבן. על מגמה דומה הצביעה חביבה פדיה, שעמדה על התואם בין המגמה הקונקרטיה ביחסו של הרמב"ן ל'ארץ ישראל ובין דרכו הפרשנית, שבה אין מעמדו של הפשט מתערער והוא מהווה שער לרוחני, וזאת בניגוד למגמות אלגוריות המעמידות משמעות רוחנית המבטלת את הפשט ואת המשמעות הקונקרטיה של הדברים.<sup>155</sup>

### הדיאלוג עם זוהר איכה בזוהר חדש בלק

הניסיון לאתר את בית היוצר של זוהר איכה ואת החוגים העומדים מאחורי הדיאלוג המתקיים בו בין בני בבל ובני ארץ ישראל איננו פשוט, כפי שניתן לראות. ההלימה בין התפיסות המובעות בזוהר איכה ובין חיבורים קבליים בני הזמן איננה מלאה וברורה. ועם זאת, הדי דורשיח המצוי בזוהר איכה קיימים בספרות הזוהר וחוגו, ועיון בהם עשוי לשפוך אור על הרקע והנסיבות שמתוכם הוא נכתב. בחלק זה של המאמר נפנה מבטנו לדרשה זוהרית המקיימת זיקה דיאלוגית עם זוהר איכה; ננסה לעמוד על מקורותיה ורקעה ומתוך כך לשפוך אור נוסף על שדה שיח זה. כוונתנו לטקסט שנדפס בזוהר חדש לפרשת בלק, דף נה טור ב – נו טור ג. בכמה דפוסים של זוהר חדש, ובהם דפוס שאלוניקי שנ"ז, ההדפסה הראשונה

הנחש הנושך את אותם שדשים בעקבם את גדרי התורה: 'ולכן צריך לאדם להתרחק הרבה מן גדר האיסור כדי שלא ינשכנו שם הנחש'. את תפיסת טענות הנחש כמשקפות את הדקדוק בתורה שבכתב ללא התייחסות לתורה שבעל פה קושר רמ"ק לשימוש הנחש בפסוק מדברים, משנה תורה, 'גונב נפש' וכו', שהוא הטיעון המנצח, בעוד שהטיעון מגוף התורה (ספר – להבדיל ממשנה תורה) הנשען על הפסוק 'גונב איש ומכרו' נדחה בידי הקב"ה. על פי הבחנותיו של רמ"ק, נפש ומשנה תורה מזוהים עם השכינה, היא התורה שבעל פה, בעוד שאיש וגוף התורה מזוהים עם תפארת, שהיא התורה שבכתב. ניתוק תפארת ומלכות – תורה שבכתב ותורה שבעל פה – הוא המוביל לשליטת כוחות הנחש. את הנפש, היא המלכות, גונב הסטרא אחרא כאן. לפריסה מלאה של האופן שבו תופס רמ"ק את סיפור עשרת הרוגי מלכות ראו זק, בשערי הקבלה, פרק תשיעי. לדיונה בפירוש רמ"ק לזוהר איכה ראו שם, עמ' 243-245. וראו ליבס, הלנה. 155 פדיה, הרמב"ן, עמ' 158-193; הנ"ל, השם והמקדש, עמ' 266-279; הלברטל, על דרך האמת; וולפסון, על דרך האמת; וולפסון, פשט וסוד.

של זוהר חדש,<sup>156</sup> נדפס הטקסט בסוף זוהר איכה, בדרך כלל בתוספת המילים המקדימות: 'תו מצאתי ממדרש איכה מהזוהר'. הדפוסים הללו נשענים ככל הנראה על כתב יד שמקורו בצפת, שהיה גם לפני האר"י וחוגו.<sup>157</sup> בהמשך ננסה להצביע על משמעות העניין.

מדובר בדרשה על הפסוק 'אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב, דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל' וגו' (במדבר כד, יז). פסוק זה, שיצא מפיו של בלעם כשביקש לקלל את ישראל ונמצא מברך, טעון מתח משיחי שעליו כבר עמדו מדרשי חז"ל. גם בדרשות בזוהר חדש בלק מתממש פוטנציאל משיחי זה. עיון בדרשה מנקודת המבט של זוהר איכה יוצר תחושה של טקסט המגיב לדרשותיהם של חכמי ארץ ישראל בחיבור ואף מתפלמס עמן. כזוהר איכה, אף דרשה זו פותחת במוטיב ה'מים':

שית יומין הוּו בעלמא, ביומא רביעאה חמינא דנהורין דהוּו ביה מסתלקי ומתדעכי. שמשא וסיהרא וכוכבייא ומזלי אתגניזו ביה. הני אתהוּו בעובדא דבראשית, וביה אסתלקו, ביומא דאלף רביעאה.

תרגום:

שישה ימים היו בעולם, ביום הרביעי ראינו שמאורות שהיו בו מסתלקים ודועכים. השמש והירח, וכוכבים ומזלות נגזזו בו. הללו התהוּו במעשה בראשית, ובו הסתלקו, ביומו של האלף הרביעי.

156 בדפוס שאלוניקי שנ"ז נדפסה הדרשה פעמיים, פעם אחת בשלמותה בפרשת בלק ושוב בחלקה בסוף זוהר איכה, שם נקטעת הדרשה במילים 'ההוא תנינא ויתיר תלת קשרין בקודליה ויטול אומן. עד כאן מצאתי' (דף נו טור א בזוהר חדש מרגליות). על דפוס שאלוניקי ראו הוס, כזוהר הרקיע, עמ' 133 והערותיו שם. מהדורה זו נסמכת, כפי שעולה מהשער, על כתבי יד שלוקטו בצפת ובצפון אפריקה. גם במהדורת קרקוב שס"ג שנדפסה על סמך מהדורת שאלוניקי נדפסה דרשה זו כתוספת לזוהר איכה. במהדורת מונקאטש הדרשה מפוצלת. חלקה הראשון, דרשת 'אראנו ולא עתה' הראשונה (זוהר חדש, פרשת בלק, דף נה טור ב – טור ג, ובמהדורת הסולם, שם, אותיות פ–צז) מצויה בסוף זוהר איכה, והמשך הדרשה נדפס בזוהר חדש בלק. בפתח מהדורה זו נכתב: 'הגהתי מז"ח דפוס ויניציאה משנת תכ"ג בהגהת הגאון המקובל ר' נתן שפירא זלה"ה הירושלמי בכתב יד ממש. ומדפוס אמשט"ד משנת תס"א'.

157 ראו דיוננו להלן. עד כה לא הצלחתי לאתר כתב יד קודם לדפוס הראשון של זוהר חדש שבו מופיעה דרשה זו בהמשך לזוהר איכה, ואינני יודעת על איזה כתב יד נסמך דפוס שאלוניקי. בכתבי היד המאוחרים מדפוס שאלוניקי ניתן למצוא גרסה כזו, ראו למשל כתב יד בניהו ק' 154 ס' 72332.

בתמונת הפתיחה של זוהר איכה מסתלק כזכור היום הזכרי, הכלול משישה (ימים), בשל העוונות. הסתלקותו גורמת לכוחות המהומה להשתלט על הבית ולדחוק ממנו את הגבירה. ואילו כאן החורבן נעוץ ביום הרביעי, בגניזת המאורות, ולמעשה במיעוט הלבנה, המזוהה כידוע עם השכינה. הדרשה מקבילה בין מעשה בראשית לחורבן, ומתארת תהליך של התמעטות האור וגניזת המאורות ביום הרביעי, בהקבלה לחורבן הבית, שהתרחש מבחינה היסטורית באלף הרביעי. מוקד זה מרמז על קרבה לתפיסות המזוהות את מוקד השבר בעולם ב'נפילת השכינה'. נפילה זו התרחשה כבר בתהליך ההאצלה, שבו נאצלה השכינה, הלבנה, רביעית לספירות הבניין, יחד עם בן זוגה, השמש, תפארת. לאחר הנסירה ממנו נתמעטה ונדחקה לתחתית אילן הספירות, ונדרשה למשול בתחתונים.<sup>158</sup>

בעקבות בכיו המר של רשב"י נוכח המיעוט והחורבן, נפתחים בדרשה זו הקלעים, ואנו נעשים עדים להתרחשות בעולמות העליונים בשעת החורבן. במרכז ההתרחשות עומד הקב"ה, העומד לחתום את גזר הדין הקשה ולמסור את ישראל 'בידיה של אותה שפחה'. הקב"ה משהה את חתימתו על פתקת הדין ופוחת באבל ובמספד גדול, בהשביעו את כל יושבי מרום שלא לנחמו: 'על כן אמרתי שעו מני אמרר בבכי, אל תאיצו לנחמני על שוד בת עמי' (ישעיהו כב, ד). האל הבועט ברקיעו פונה לארבע רוחות העולם, שאליהן יגלו בניו. משה, המזוהה עם המזרח (תפארת), אברהם עם הדרום (חסד) ויצחק עם הצפון (גבורה) מושבעים להגן על הבנים הגולים לקצות תבל אלה. כשהוא קורע 'פופיריה' שלו על משקל 'בצע אמרתו' (איכה ב, יז),<sup>159</sup> פונה האל למערב, שם מצויה השכינה: 'מערב מערב, אתער לגבי נאקת חללין, וקרבין תקיפין דבני. איתער לגבי רחימתי יונתי תמתי, היך אזלין בנהא. והיך מתבדרין בכמה סטריין' (=מערב מערב, התעורר אל נאקת החללים והקרבות החזקים של בני. התעורר לגבי אהובתי, יונתי, תמתי, היאך הלכו בניה? היאך מתפזרים בכמה רוחות העולם?; זוהר חדש, בלק, נה טור ג).

גם בדרשה זו, כבווריאציות זוהריות אחרות של גלות השכינה ובהן זו שבזוהר איכה, ניתן לזהות את אבני היסוד של מדרשי החורבן של חז"ל, ואת עקבותיהן של הפתיחות מאיכה רבה. וכפי שאמרנו, נראה כי דרשה זוהרית זו מקיימת דיאלוג של ממש עם זוהר איכה.

מעבר לדמיון בחומרי הדרשה הפותחת על אודות הימים, דמיון שעליו עמדנו

158 על תפיסה זו ראו פדיה, הרמב"ן; שניידר, עלייתה; אסולין, הפגם ותיקונו, ועוד. על השכינה כספירה הרביעית בכתבי אנג'לט ראו דיונונו להלן.

159 ראו ליבס, הלנה.

לעיל, נראה כי לפנינו סצנה מהופכת לדרשת הפתיחה בזוהר איכה.<sup>160</sup> האל האב מקבל אחריות מלאה על ההתרחשות. הוא מסרב לעזוב ולהשליך בטרם ידאג לבניו. הקינה מטרימה את החורבן ולא מתרחשת בדיעבד עם גילוי האקראי. השכינה האם ובת הזוג מופקדת על הילדים ומסכימה לגלות עמהם, אך רק לאחר שהיא מחלצת הבטחה אלוהית מפורשת לגאולת ילדיה. יש כאן פעולה הורית מתואמת, רצופת אהבה זוגית ומשפחתית:

אחתי ברתי רעייתי רעיית דילי, רחימתא דנפשאי, מה נעביד מן בננא? מה יעבדון אינון? אבל רחימתי אחתי, אימא לך, אי ברעו סלקא עלך, אנת מרובעת, וגדפין דילך פרישן לד' סטרין, באומאה עלך ברתי יחידתי, דתהך בהדיהו, ולא תשבוק לון, ותחפי עליהו בארבע סטרין דעלמא. ואי לא, יתאבדון מעלמא.<sup>161</sup>

תרגום:

אחותי, בתי, רעייתי, רעיה שלי, אהובת נפשי, מה נעשה עם בנינו? מה יעשו הם? אבל אהובתי, אחותי, אומר אני לך: אם נא יעלה ברצונך, את מרובעת/רובצת וכנפיך פרושות לארבע רוחות, משביע אני אותך בתי יחידתי, שתלכי עמהם ולא תעזבי אותם ותכסי עליהם בארבע רוחות העולם, שאם לא כן, יאבדו הם מן העולם.

הזיקה לפתיחתא הראשונה בזוהר איכה מילולית ובולטת בפנייה הזוהר לבת הזוג בכינויי החיבה על משקל שיר השירים, כינויים שעמדנו עליהם לעיל. אולם כאן מושמעות מילות האהבה בתוך דיאלוג חי בין בני הזוג ולא כקריאות פְּאָב מוחמצות. סצנה זו במדרש הזוהרי שלפנינו משוחחח בו זמנית עם תמונה נוספת בזוהר איכה – מדרש 'קול ברמה נשמע'.<sup>162</sup> הדיאלוג בין האל לאבות, המבוסס גם הוא על פתיחתא כד באיכה רבה, מובלע בדרשת הזוהר שלפנינו בפנייה לארבע רוחות העולם, שאותה תיארו לעיל. ביטוי נוסף יינתן לדיאלוג זה בהמשך הדרשה. אולם במרכז עומד השיח עם השכינה האם:

בההיא שעתא דכנסת ישראל שמעת דא, ארימת קלא, ואזדעזעו תמינסר אלף עלמין, וקב"ה בהדה. וכדין קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל

160 זוהר איכה, זוהר חדש צא טור ב – טור ג. ראו דיונונו בסצנה זו לעיל.

161 זוהר חדש, פרשת בלק, נ טור ג.

162 זוהר איכה, צב טור א – טור ב. וראו דיונונו בדרשה זו לעיל.

מבכה על בניה. וקב"ה כדין, ויקרא אדני ה' צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד. מאן חמא ערטורא בכלהו רקיעין. מאן חמא בלבולא ומספידא דתמן. עד דכל חיילי שמייא חשיבו, דכל עלמין יתהפכון.<sup>163</sup>

תרגום:

בשעה ששמעה זאת כנסת ישראל, הרימה קולה ונזדעזעו שמונה-עשר אלף עולמות, והקב"ה עמה. ואז 'קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה' (ירמיה לא, יד). וקב"ה אז, 'ויקרא אדני ה' צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד' (ישעיה כב, יב). מי ראה מבוכת כל הרקיעים. מי ראה בלבול והספד ששם. עד שכל צבאות השמים חשבו שכל העולמות יתהפכו.

גם כאן, כבזוהר איכה, קול הבכי מזעזע את הרקיעים ויושביהם, אלא שהבכי משותף לשני בני הזוג. תחת הופעתה של האם העליונה המשדלת את הבת למנוע קולה, להשלים עם היעדרו של אהובה ולצאת לגלות בזוהר איכה, כאן אנו עדים לשידול אבהי של הקב"ה, הנוכח גם נוכח:

אמר לה קב"ה לכנסת ישראל, ברתי יחידתי דילי, תהך לחפייא עלייהו, ולדיירא עם בננן. אמרה ליה, מארי דעלמא, לא איהך. בתר דרבית לון ותקינית לון וגדילית לון. אהי חמית לשנאיהון דאכלי לון, ותנשי לנא תמן?<sup>164</sup>

תרגום:

אמר לה הקב"ה לכנסת ישראל, בתי יחידתי שלי, לכי לחפות עליהם ולדור עם בנינו. אמרה לו, ריבון העולם, לא אלך. אחרי שגידלתי אותם ותיקנתי אותם וטיפחתי אותם, אראה את שונאיהם מכלים אותם, ותשכח אותנו שם?

סירובה של רחל, 'מאנה להנחם על בניה כי איננו', מוסב גם כאן על אינותו של האל, אך לא כאבל על נטישה שכבר התרחשה כבזוהר איכה, אלא כמרי נגד אפשרות נטישה עתידית שייטוש הוא אותה ואת הבנים בגלות. התנגדות זו מחלצת מן האל את שבועת הגאולה. רק אז מסכימה השכינה לגלות עם בניה ולגונן עליהם בגלותם:

163 זוהר חדש, פרשת בלק, נה טור ג.  
164 שם.



כדין אומי קב"ה לה לאקמא לה ולמפרק לון לישראל ולאפקא לון מגלותא. כד"א, כה אמר ה' מנעי קולך מבכי וגו' ויש תקוה לאחריתך כו', ושבבו בנים לגבולם. ועל דא נפקת מקמיה. כיון דנפקת מקמיה, פתח קב"ה על כל חילי שמייא ואמר איכה יועם זהב, וכל ההוא קינה דאלפא ביתא קב"ה בלחודוי אמר לה, לבתר קשר רחימין בההוא אלייא וחתמו פתקין.<sup>165</sup>

תרגום:

אז נשבע לה הקב"ה להקימה ולגאול את ישראל ולהוציאם מן הגלות, שנאמר 'כה אמר ה' מנעי קולך מבכי וגו' ויש תקוה לאחריתך' כו', ושבבו בנים לגבולם' (ירמיה לא, טו-טז). ועל זה יצאה מלפניו. כיוון שיצאה מלפניו פתח הקב"ה על כל צבאות השמים ואמר 'איכה יועם זהב' (איכה ד, א), וכל אותה קינה של אלפא ביתא הקב"ה לבדו אמרה, ואחר כך קשר אהבה באותה קינה וחתמו הפתקים.

גם כאן, כבזוהר איכה, 'קינא דאלפא ביתא' שייכת לקב"ה, אלא שכאן מארי דעלמא עצמו הוא המקונן ואין הד למאבק של בני בבל ובני ארץ ישראל בשאלה מי ראוי יותר לקונן. הבדל זה משנה את מוקד הקינה. בזוהר בלק האב מרבה לקונן על בניו – 'בני בני' – ועל רעייתו, אהובת לבו. קינת הבנים על אמם נדחקה הצידה. יתרה מכך, הפירוש שניתן ל'קינא דאלפא ביתא' כאן שונה בתכלית מזה שבזוהר איכה. כאן קינה זו קשורה בעבותות האהבה ובניסיונות המתקה וגאולה.

עד נקודה זו מצוטט המדרש הזוהרי שלפנינו בדפוס מונקאטש בסוף זוהר איכה. בחירה זו יוצרת מעין חתימה מאוחרת, המקיימת זיקה מעגלית עם הפתיחה של זוהר איכה, ומהווה אולי מעין תשובה של בני בבל לקינה שמפרשים בני ארץ ישראל בזוהר איכה. אולם בכתבי היד ובדפוסים האחרים, המוקדמים יותר, המצמידים דרשה זו לזוהר איכה,<sup>166</sup> כמו גם בגרסה שבזוהר חדש בלק, יש לדרשה זו המשך ארוך ומשמעותי, המקיים אף הוא זיקות מעניינות עם זוהר איכה.

מוקד הדרשה בפסוק 'אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב' מוסב על עת הגאולה, שבה ידרוך כוכב מיעקב. עת זו נתפסת אמנם רחוקה, אך ממשית. אין לדחוק אותה, אך קיומה החי בתודעה צובע את הגלות ואת כל סיפור היחסים באור אחר. זמן הגלות קצוב מראש, גזרה היא הקשורה לעוונות שעליהם יש לכפר; היא כואבת, אך אין לערער עליה. אולם הגאולה היא חלק בלתי נפרד מהסיפור,

165 ש.ם.

166 ראו הערה 156 לעיל.

ואליה מבקשת דרשה זוהרית זו להרחיב את המבט. תוך כדי תיאורה, ממשיך להתקיים הדיאלוג עם הדרשות בזוהר איכה. כך כבר בפתיחתא השנייה על הפסוק 'אראנו ולא עתה' (נה טור ג), המפנה לטענות כמו אלו של זוהר איכה על המלך 'כי איננו', ושואלת: 'אראנו ולא עתה, למאן קאמר אראנו? להווא דאיתמר עלוי כי איננו'<sup>167</sup> כד ייתי לפקדא לאיילתא' ('-אראנו ולא עתה' [במדבר כד, יז], למי אמר אראנו? לאותו שנאמר עליו 'כי איננו' כאשר יבוא לפקוד את האיילה; זוהר חדש, פרשת בלק, נה טור ג).

האומנם נעדר האב? שואלת הדרשה בזוהר בלק, בהמשך למגמה המאפיינת אותה. בהציבה את נקודת המבט העתידי שבה יפקוד המלך את האיילה, הדרשה משיבה לקבילה המרה של זוהר איכה, ושל אותם האומרים עליו 'כי איננו'. רמיזה נוספת לזוהר איכה מצויה בדברים הבאים, מתחילת הפתיחתא השלישית על הפסוק 'אראנו ולא עתה':

אראנו ולא עתה, ראייה דא דאנא חמינא, זמינא למחמי ליה, ולא תקרבא כחדא. ולא עתה, בגלותא דבבל, בהווא ביתא דבנו עולי גולה. אשורנו, אנא זמינא לאסתכלא ביה אנפין באנפין. ולא קרוב, אלא בהווא ביתא בתרייתא. דבין בהאי ובין בהאי, לא הוה נייחא, ולא קורבא ואחדותא כדקא יאות.<sup>168</sup>

תרגום:

'אראנו ולא עתה', ראייה זו שאני רואה עתידה אני לראותו ולהתקרב יחד. 'ולא עתה', בגלות בבל, באותו בית שבנו עולי גולה. 'אשורנו', עתידה אני להסתכל בו פנים בפנים. 'ולא קרוב', אלא בבית ההוא האחרון. שבין בזה ובין בזה, לא היה נחת ולא קרבה ואחדות כראוי.

השכינה, הדוברת בטקסט זה, מייחלת לקרבת הפנים בפנים עם בעלה. קרבה זו עתידה להתרחש בשעת הגאולה, עם בניית הבית האחרון. מתוך דבריה עולה כי בשני הבתים הקודמים, בית ראשון ובית שני, לא הייתה נחת ולא שרתה קרבה ראויה ביניהם. המבט הנוסטלגי, המאפיין כל כך את זוהר איכה, נשלל כאן. הדרשן

167 באופן פשוט הדברים מכוונים לדבריה של רחל, היא השכינה, הממאנת להינחם על בניה כי איננו. אולם נראה כי הדברים נושאים גם משמעות פולמוסית ביחס לאופן שבו הם מושמים בפי השכינה בזוהר איכה, ולקבילתה שם על הקב"ה 'כי איננו', כי נטש את הבית, כטענת זוהר איכה. נראה כי נוסף על כך יש כאן גם רמיזה לסיפור יוסף ('הילד איננו'). על משמעות אפשרית לעניין זה ראו דיונונו להלן, עמ' --.

168 זוהר חדש, פרשת בלק, נה טור ד.

בזוהר חדש בלק מעדיף בעקיבות להפנות מבטו קדימה בתקווה אל העתיד, ולא אחורה בכאב אל העבר. יתרה מכך, בית שני, זה שבין חורבותיו יושבים ומקוננים בני ארץ ישראל, אבלי ציון של זוהר איכה, מכונה כאן 'גלותא דבבל', שהוא ביתא דבנו עולי גולה'. הדיכוטומיה שמבקש זוהר איכה ליצור בין בני ארץ ישראל ובני בבל, בין הבחירה להיצמד לבית הממשי, גם אם הוא חרב, ובין העמדה המנוכרת של בני בבל בגולה, נטרפת. בית זה, שאת חורבנו מבכים בני ארץ ישראל, הוא בית שבנו 'עולי גולה', והוא מזוהה עם גלות בבל. הוא מעולם לא מילא את ייעודו באופן שלם, וזיווג ראוי לא היה בו.

כך עולה גם מחלקה הקודם של הדרשה, המתאר תהליך נסירה וזיווג שלם שיתרחש רק בעתיד לבוא: 'זאת הפעם [...] ולא כשאר זמנין דסטרא בישא אתאדת ביננא, אבל השתא לית ערבוביא דסטרא אחרא עמנא, אלא עצם מעצמי, ולא שיתופא אחרא דביש' ('זאת הפעם' [...]) ולא כשאר הפעמים שצד הרע נאחז בינינו, אבל עתה אין ערבובו של הסטרא אחרא עמנו, אלא 'עצם מעצמי', ולא שיתוף אחר של רע; זוהר חדש, פרשת בלק, נה טור ד)

התודעה של נוכחות הנחש ופגימתו בעולם משותפת לזוהר איכה ולזוהר בלק, אבל דווקא משום כך זוהר בלק מסרב לעמדה הנוסטלגית המבכה את העבר, ותחתיה הוא מבכר להעמיד סצנת אחרית ימים שבה נלכד הנחש, התנין הגדול.<sup>169</sup> הגלות הראשונה מתוך ארבע הגלויות שאליהן רמזה הדרשה בתחילתה היא גלותו של אדם הראשון מגן עדן, ועל הגאולה הרביעית לתקן פגימה יסודית זו. משום כך תיאור גאולת השכינה העתידית כאן הוא מרחיק לכת: 'עצם מעצמי, נהירו דאספקלרייא דנהרא ממש. ובשר מבשרי, מלבושא מההוא מלבושא דאתלבש ביה נהורא עילאה דילי. לזאת יקרא אשה, בשלטנותא עילאה על כל עלמא דלא תעדי לעלם' ('עצם מעצמי', אור האספקלריא המאירה ממש. 'ובשר מבשרי', מלבוש מאותו מלבוש שהתלבש בו האור העליון שלי. 'לזאת יקרא אשה', בממשלה עליונה על כל העולם שלא תסור לעולם; זוהר חדש, פרשת בלק, נה טור ד). הכוכב שדרך מיעקב הוא השכינה שננסרה מקודשא בריך הוא, ולאחר שנתקנה חדלה מלהיות אספקלריה שאינה מאירה, המשקפת רק את אורות הזכר. היא אספקלריה המאירה מעצמה ממש, ולבושה הוא בגד האור העליון שלי, אומר האל.

169 ראו זוהר חדש, פרשת בלק, נו טור א. סצנה זו, שאין כאן המקום לדון בפרטיה, מתכתבת באופן פרודי גם עם מאמר התנינים בזוהר פרשת בא ועם תמונות דומות לו. עצמתו המיתית של התנין הגדול פחותה כאן, והוא אף מוחזר למקומו בתום מאה וחמישים ימים (כמניין 'קץ') שבהם הוא נתון במתיבתות העליונות, וכל הקושיות והספקות מתבארות להן דרכו.

כנגד הסצנה המרגשת בזוהר איכה, המתארת כיצד פוקדת האם את ביתה החרב בכל לילה, מועמדת גם כאן סצנת פקידה, העושה אף היא שימוש עשיר בפסוקי שיר שירים. אלא שזו מתרחשת בראשית תהליך הגאולה, וגיבורה הוא הקב"ה. אין זו סצנת אבל ונהי, אלא סצנה המובילה לגאולה ופקידה:

כעת זמינא קלא חדא לאתערא מרום רומי רקיעין, קלא עציב במרירו, מה דלא הוה הכי מן יומא דאתברון עלמין. וההוא קלא יהוי דקיק, בחשאי, במרירו, ועציבו, נחית וסליק, סליק ונחית, וכן אמר: איילת רחמין הות לי מן יומין קדמאין, ואתנשיאת מינאי. רחומין קיימין הוי לי בהדה, אדכרנא דחותמא דדיוקנה הוה חתים על לבי, והוה חתים על דרועאי. והוה תקיף בגווי רחימו דילה, ורשפי שלהובה מוקדין בגווי. בההוא שעתא געי תלת גועין, דא בתר דא, ויזדעזעון רקיעין, ויזדעזעון עלמין כלהו.<sup>170</sup>

תרגום:

כעת עתיד קול אחד להתעורר מרום מרומי הרקיעים, קול עצוב במרירות, מה שלא היה כך מן היום שנבראו העולמות. ואותו קול יהיה דקיק, בחשאי, במרירות ובעצבות, יורד ועולה, עולה יורד, וכך אומר: איילת אהבים הייתה לי מימים קדומים ונשתכחה ממני. אהובים קיימים היו לי עמה. זוכר אני שחותם דיוקנה היה חתום על לבי, והיה חתום על זרועי. והייתה עזה בתוכי אהבתה, ורשפי אשה יוקדים בתוכי. באותה שעה גועה שלוש געיות, זו אחר זו, ויזדעזעו רקיעים, ויזדעזעו העולמות כולם.

הקול החשאי העליון נשמע גם כאן כזוהר איכה, אך אין זה קולה של האם הגדולה המורה לבתה – מנעי בכייך וצאי לגלות. זהו קולו של האהוב המבקש אחר איילת האהבים שלו, ודבריו רצופי אהבה ומתובלים בפסוקי שיר השירים. אל מולו נאנקת הרעיה בסבלה ומשמיעה אף היא את קולה, שאליו משיב קב"ה, האוהב, במלים אלו:

וקב"ה קארי ואמר, דא היא איילתי, חבירתי, יונתי, שלימתי היושבת בגנים, דלא הות יתבא אלא בסתר המדרגה פנימאה, כמד"א כל כבודה בת מלך פנימה. והשתא בגנים, בחציפו, כאימא דאזלא בתר ברה, בשווקים ובפויי קרתא, מדחילו דלא יבאישון ליה. איילתי חבירתי חמי, הא חברייא כלהו, דתרי מתיבתי, הכא. חברים דאינון מתיבתי, מקשיבים לקולך השמיעני,

170 זוהר חדש, פרשת בלק, נה טור ד.

דתיאובתי למשמע לקלך. כמה זמנין איהו דלא שמענא לקלך, ולא ידענא לקך.<sup>171</sup>

תרגום:

והקב"ה קורא ואומר, זו היא איילתי, חברתי, יונתי, תמתי היושבת בגנים, שלא הייתה יושבת אלא בסתר המדרגה פנימה, כמו שנאמר 'כל כבודה בת מלך פנימה' (תהלים מה, יד). ועתה בגנים, בחציפות, כאם ההולכת אחרי בנה בשווקים וברחובות העיר, מפחד שלא ירעו לו. איילתי, חברתי, ראי, הרי החברים כולם, של שתי הישיבות, כאן. חברים של אותן ישיבות מקשיבים לקולך, השמיעיני, כי תשוקתי לשמוע קולך. זמן רב שלא שמעתי קולך, ולא ידעתי אותך.

את הקול שומעות עם הקב"ה 'תרי מתיבתא', שתי ישיבות. נראה כי מדובר בישיבות העליונות המוזכרות בדרשה, אך לנוכח זיקת הטקסט לזוהר איכה ניתן לתהות שמא רמוזות כאן גם שתי הישיבות, זו שבבבל וזו שבארץ ישראל, השומעות שתיהן את הקול, שלא כהדגשתם של בני ארץ ישראל בזוהר איכה כי רק הם יכולים לשמוע את בכי השכינה האם הפוקדת את ביתה בלילות.

מכאן ואילך מפליגה הדרשה לתיאור רב שלבי של תהליך הגאולה, ובו כבר קלושים הדין של זוהר איכה ומרובים יסודות מן המדרש החזיוני – האפוקליפטי.<sup>172</sup> בהמשך לדיאלוג עם זוהר איכה יש לציין כי בתהליך הגאולה הקשה, המתואר בדרשה זו, מודגשות דווקא הצרות שיתרגשו על יושבי הגולה, בשונה מתחושת בני הארץ בזוהר איכה כי סבלם רב יותר. ועם זאת, אין בזוהר בלק תחושה של עיוות הדין; הגלות וחבלי הגאולה הם חלק בלתי נפרד מהתהליך. ממתיקות אותם האהבה, ההבטחה, והגאולה העתידה לבוא.

ריבוי היסודות המקבילים בשני הטקסטים שלפנינו, כמו גם הרמיזות הסמויות בזוהר חדש בלק המתפענחות על רקע זוהר איכה, ושיבוצו של טקסט זה בכמה ממדהורות הזוהר כהמשך לזוהר איכה – כל אלה מצביעים על קשר אפשרי בין שני הטקסטים. כפי שראינו, האתוס, התפיסות והמסרים של שני הטקסטים שונים ואף מהופכים, ויש תחושה שזוהר בלק מגיב לדרשותיהם של בני ארץ ישראל בזוהר איכה ומתווכח עמן באופן סמוי.

171 ש.ם.

172 לליבון יסודות חזיוניים ומשיחיים המופיעים בהמשך הדרשה ראו דיונה של פדיה, המראה והדיבור, עמ' 210–236. וראו הנ"ל, מילנרזים ומשחיות.

קולם של בני בבל בזוהר איכה עמום ולא ברור, אולם מתוך המילים המועטות שלהם בדיאלוג ומתוך מה שמשמע על אודותם מִחֲצֵי הביקורת המופנים כלפיהם מפי בני ארץ ישראל, ניתן להסיק כי עמדתם אינה דומה לעמדה הנפרסת בזוהר בלק. הם אינם משקפים כל מתח משיחי, אינם נותנים ביטוי לקשב לסיפור האהבה הגדול שבין קב"ה ושכינתו המחליטים להיפרד לצורך שמירת הבנים מתוך שבועת גאולה ואמונים ועוד. בני בבל של זוהר איכה אדישים ומרוחקים, אינם מוכנים לטנף רגליהם, נוטרים לשכינה על חולשתה ועל חוסר האונים שלה בגלות ואינם מראים סימני קשר וחיוניות. אין לזהות אפוא בין בני בבל ובין הדובר בזוהר בלק, ולא נראה כי הוא וטענותיו עמדו לנגד עיניו של בעל זוהר איכה. סביר יותר להניח כי זוהר בלק מהווה תגובה מאוחרת לעמדה הייחודית והרדיקלית המועלית בזוהר איכה כלפי החורבן, הגלות והארץ, והמושמת בפי בני ארץ ישראל.

כפי שהראתה חביבה פדיה, בזוהר איכה עולה ומתבססת דמות האם כמושא האלוהי המרכזי של ילדיה.<sup>173</sup> וכפי שהראתה ביטי רואי,<sup>174</sup> תופעה דומה מתרחשת בספרות תיקוני זוהר. שני החיבורים מציבים לדבריה דרך שונה ואף מהופכת לדבקות באם וגאולתה: בעוד שבספרות תיקוני זוהר הבנים יוצאים עמה לדרכים ובוחרים בגלות ובנדודים, הרי שבזוהר איכה הם דבקים בחורבות הבית ואינם פוסקים מלתנות קינה בין כתליו. נראה כי מול הופעתה הבלעדית של דמות האם הגדולה, הטקסט שלפנינו מבקש להציב אלטרנטיבה. הוא משיב אל התמונה את דמות האב. הופעתו גלומה הן בדמותו הדומיננטית של הקדוש ברוך הוא כדמות הורית בטקסט, הן במקום הרחב והחשוב שניתן בו לאבות ולמשה רבנו.

מקומו החשוב של משיח בן יוסף בטקסט מחזיר אל הזירה גם את ספירת יסוד. אבא ואמא, קב"ה ושכינתיה, פועלים בטקסט במשותף, מתוך תואם ואהבה. אין הם דמויות חסרות אונים. סמכותם ההורית איננה פגועה, ולילדים מושֶׁבֶת ילדותם. המוקד מועבר מממד המרחב אל ממד הזמן. השאלה איננה היכן יש לשהות, בארץ ישראל או בגולה, האם להיצמד למקום יישוב או לנדוד בדרכים. שאלה זו הופכת למשנית. ארבע רוחות העולם, ובהן כותל המערב, נקראות מפי האב בתחילת הטקסט להגן על הילדים בכל מקום שהם נמצאים בו. ממד הזמן, הקץ, אורך הגלות, מול הזמן ההווה, 'כעת', חשוב הרבה יותר. ללא הבטחת הגאולה העתידית וקביעת זמנה אין האל חותם על פתקת הגלות, וכל שיש לעשות הוא להאמין, להאריך רוח ולחכות, תוך שמירת התקווה וזיכרון האהבה. נקודת הזמן שבה נכתב הטקסט היא 'כעת', באלף השישי, כלומר סמוך מאוד

173 פדיה, והשתא אמא לית לן.

174 רואי, מיתוס השכינה.

לגאולה העתידית. אירועי הזמן, כגון המאבקים החוזרים ונשנים בין אדום וישמעאל על הארץ,<sup>175</sup> מתפרשים כחלק ממהלכי הגאולה. הצרות התוכפות מתפענחות כך אף הן. חישובי הקץ המשתנים בטקסט<sup>176</sup> מצביעים אף הם על זמן כתיבתו ועל המתח המשיחי המאפיין את ראשית המאה הארבע-עשרה בספרד.

### הזיקה האפשרית לר' יוסף אנג'לט וחוגו

מה ניתן לדעת על הקשרה ומקורה של דרשה זו? הטקסט קטוע בתחילתו וככל הנראה אף בסופו.<sup>177</sup> מתוך התרחשות העלילה בתוכו אנו למדים כי מתכונתו הספרותית ערוכה כדיאלוג בין רשב"י לדמות עלומה, שרובו של הטקסט נאמר מפייה. דפוס הפנייה של דמות זו לרשב"י, 'אי רבי, אי רבי, מוכר לנו רק משני מקורות זוהריים נוספים. כך פונה אליהו הנביא לרשב"י בסיפור המערה בזוהר חדש כי תבוא, וכזוהי הפנייה לרשב"י בזוהר שלח לך (דף קעא ע"א) בחטיבת רב מתיבתא. שני הקשרים טקסטואליים אלה מתאימים מבחינות רבות לעולם התוכן של הטקסט בזוהר חדש בלק. חלקו השני של טקסט זה, הנע בין מרחבים שמימיים – היכל האהבה, מעונו של המשיח, מערתו של משה רבנו, מתיבתא דקב"ה, ישיבתו של מטטרון ועוד – מזכיר את המרחבים השמימיים שבהם רב מתיבתא מדריך את רשב"י.<sup>178</sup>

הזיקה של הדרשה בזוהר חדש בלק לטקסט בזוהר חדש כי תבוא – לסיפור מערת רשב"י – ברורה אף היא. סוגיית הגלות, הקללות והסבל מעסיקה את שני הטקסטים באופן דומה,<sup>179</sup> ובשניהם יש ניסיון להמתיק את הקללה ולספר את סיפור הענישה כסיפור של אהבה מסותרת. בזוהר בלק, כיאה לקללת בלעם ההופכת לברכה, נעטף תיאור חתימת גזר הדין באהבה גדולה. יש בו ניסיון לקרוא את מגילת איכה, 'אלפא ביתא דמארי עלמא', כסיפור אהבה: 'קשר רחמין בהווא

175 מעניין לציין שבדפוס שאלוניקי מתחלפות לעתים המילים 'אדום' ו'ישמעאל' בטקסט, ותוואי ההתרחשות משתנה עקב כך.

176 ראו דיוננו בעניין זה להלן בהערה 201.

177 ייתכן שסופו של הטקסט מצוי בחתימת זוהר בלק, ח"ג, ריב ע"א. הערות המדפיסים שם מפנות לזוהר חדש בלק כתחילתו של טקסט זה.

178 על חטיבת רב מתיבתא ראו מאמרה של קניאל, מיתוס הכתיבה (להלן בספר זה), והפניותיה שם.

179 בטקסט שלפנינו מזוהר חדש פרשת בלק (נה טור ב) מבטא זאת רשב"י בדרך זו: 'בכה ר' שמעון ואמר, וי דגלותא אתמשך, ומאן יכיל למסבל ליה', ובזוהר כי תבוא הוא אומר: 'ובכינא על מלין אלין, דלא אתגליין להו, מה יעבדון דרי בתראי, אי ישגיחון בהאי'. דברים אלו של רשב"י בזוהר חדש בלק דומים מאוד גם לדבריו בזוהר שמות, ח"ב, ט ע"א: 'ווי מאן יקום במה דאמינא (נ"א דחמינא), גלותא יתמשך מאן יכיל למסבל'.

אלייא' (זוהר חדש, בלק, נה טור ב). בזוהר כי תבוא נעשה ניסיון הרואי לקרוא את פרשת הקללות כברכה. להקשיב לנהמת האב האוחז ברצועה ומכה את בנו, סצנה הלקוחה במובהק מאיכה רבה, כביטוי לאכפתיות ולאהבה: 'באלין אית דינא ורחימו, כאבא דרחים על בריה, ורצועה דמלקיותא נקיט בידיה, עביד נהימו סגיא, וקלין רברבין. ומלקיותא כליין ברחמי'. (באלו יש דין ואהבה, כאבא האוהב את בנו, ומחזיק בידו רצועת המלקות, נוהם נהמה גדולה וקולות חזקים, והמלקות כלולות ברחמים; זוהר חדש, כי תבוא, נט טור ד).

פסוקי הקללה הקשים ביותר נקראים שם כהבטחות האב לבנו באהבה רבה. בזוהר בלק, כמו בזוהר כי תבוא, נסמכת היכולת לשאת את אורך הגלות על שבועת האל כי לא ישכח את ילדיו, 'אומי קודשא בריך הוא', וכי לא ישמידם וישוב ויגאלם. בשני הטקסטים ניכרת ציפייה משיחית, בצד תפיסה כי עת לקץ, כי הגלות צריכה להשלים ימיה בטרם יוכל התהליך המשיחי להתרחש, וכי תהליך זה כואב ומייסר.

סיפור המערה בזוהר כי תבוא מופיע כלשונו בסוף ספרו של ר' יוסף אנג'לט לבנת הספיר.<sup>180</sup> יהודה ליבס חיווה דעתו לא אחת כי ר' יוסף אנג'לט הוא מחברו של טקסט זוהרי זה.<sup>181</sup> רונית מרוז הראתה כי בזוהר חדש, שבו נדפס סיפור המערה, משוקעים טקסטים רבים נוספים פרי קולמוסו של אנג'לט, ושיערה כי טקסטים נוספים בחיבור זה ישויכו בעתיד ליוצר קבלי זה.<sup>182</sup>

האם ניתן להצביע על קשר בין הדרשה שאנו עוסקים בה, שאף היא משובצת בזוהר חדש, ובין ר' יוסף אנג'לט? בחיפושינו עד כה לא מצאנו מקבילה מילולית מלאה לדרשה זו בכתבי אנג'לט. עם זאת, מורו של אנג'לט, ר' שם טוב אבן גאון, מצטט ממנה בחיבורו בדי הארון.<sup>183</sup> כלומר נראה שהטקסט הזוהרי שלפנינו היה מוכר בחוג מקובלים זה, ועוד נשוב לעניין זה בהמשך. נוסף על כך, כמה יסודות בדרשה אופייניים לסגנונו ולעולמו של אנג'לט.

נציין תחילה את 'מערתא דמשה' הנזכרת בטקסט. למערה זו מגיעה השכינה בעידן הגאולה, בדרכה להביא את המשיח, ושם היא מוצאת את משה יושב ולומד. הביטוי 'מערתא דמשה' לא נזכר במקום אחר בחלקי הזוהר,<sup>184</sup> אך הוא אופייני

180 ראו זוהר חדש נט טור ג – ס טור א, וראו לבנת הספיר הנדפס, דף ק טור ב-ד.

181 ראו ליבס, השבתאות וגבולות הדת.

182 ראו מרוז, ר' יוסף אנג'לט.

183 ראו בדי הארון, שער חמישי, פח טור ב – פט טור א.

184 הביטוי 'מערתו של משה' מתבסס כנראה על ההתרחשות המקראית בנקרת הצור (ראו שמות לג), וככל הנראה גם על תמונות מותו של משה במדרשי חז"ל, המתרחשות במערה. מקומה של מערה זו לא נודע, אך היא מזוהה לעתים עם נקרת הצור בחורב.



לכתבי אנג'לט. גם הכינוי של משה בטקסט 'רעיא מהימנא' אופייני לכינויו של משה בכתבי אנג'לט, כמו גם בספרות תיקוני הזוהר.<sup>185</sup> בכתבי אנג'לט, מערת משה מזוהה באופן ייחודי עם מערת אליהו<sup>186</sup> ועם המערה שהסתתר בה רשב"י ושבה התגלו לו רזי הזוהר שאותם העלה על הכתב. לקשר בין דמותם של משה ואליהו ניתן ביטוי עוד בספרות חז"ל,<sup>187</sup> וכבר שם נוצרת זיקה ארכיטיפית בין נקרת הצור של משה למקום מפלטו של אליהו בחורב ונמצא הביטוי 'מערת משה ואליהו'. זיקה זו קשורה להתגלות האלוהית ולמסירת סודות, ויש לה גם היבטים משיחיים הקשורים לצדדים אלה בדמותם של משה ואליהו.

לתפיסת מערת משה ואליהו בכתבי אנג'לט אפשר למצוא מקבילות אצל מורהו ר' שם טוב אבן גאון, המשתמש בה אף הוא מספר פעמים בספרו בדי הארון.<sup>188</sup> ברמזי הסודות שהוא מוסר, אבן גאון מזכיר את הביטוי 'כמחט סדקית' בהקשר למערה זו, ברמזו למדרש חז"ל: 'אלמלא נשתייר במערה שעמדו בה משה ואליהו כמלא נקב מחט סדקית לא היו יכולין לעמוד מפני האורה שנאמר כי לא יראני האדם וח'.'<sup>189</sup> את ההארה המיסטית הזאת ירשו במערה זו על פי אבן גאון ראשוני המקובלים מפרובנס וגירונה.<sup>190</sup> בכתבי תלמידו ר' יוסף אנג'לט היא כבר מזוהה

185 בכתביו של אנג'לט ניתן להצביע על מגמה המשיבה למשה רבנו את הבכורה, בדומה למגמת תיקוני הזוהר ובשונה מן המגמה בגוף הזוהר. ראו ליבס, הזוהר והתיקונים; הוס, חכם עדיף מנביא.

186 לבנת הספיר הנדפס, ג טור א; לבנת הספיר לויקרא, כ"י הספריה הבריטית (להלן: ב"ל) 2700 עמ' 428 א, וכן בראש פירוש שערי אורה, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 80. ראו הפניותיו של ליבס (תרין אורזילין, הערה 355) לעניין זה. לדיון נוסף בעניין ראו הוס, זוהר הרקיע, עמ' 69-70; קניאל, מיתוס הכתיבה (להלן בספר זה).

187 ראו למשל פסיקתא רבתי ד, וראו גם בבלי, פסחים נד ע"א; מגילה יט ע"ב; מכילתא לג, ועוד.

188 ראו בדי הארון, שער שלישי, עמ' נה, בעניין סתימת האות מם 'וצריך שלא ישאר בה אפי' כמחט סדקית וכמו שרמזתי במערת משה ואליהו'; שם, שער שני, עמ' כט, בתיאור השתלשלות ה' הראשונה והאור הראשון, ושוב שם מוזכר הדימוי 'כמחט סדקית הרמז להם ז"ל במערה שעמד בה משה ואליהו'. ראו גם בדי הארון, שער ראשון, עמ' יח, ודיונו במקור זה להלן בהערה 190.

189 בבלי, מגילה יט ע"ב. וראו פירושו של ר' עזריאל למדרש זה, תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 24.

190 ראו בדי הארון, שער ראשון, עמ' יח: 'וכבר הם נרשמים לי בכתר שם טוב שלי [בהקדמה] כאשר קבלתים מפי רבותי הרב הגדול ר' שלמה בר אברהם ז"ל בן אדרת והר' יצחק בר טדרוס נ"נ שקבלו מפי הרב ר' משה בן נחמן ז"ל והרב החסיד הר' יצחק סגי נהור ז"ל בן הרב הגדול ר' אברהם בר' דוד זצ"ל אשר נודעה חכמתם ויצא טבעם ולמה זה תשאל לשמם אשר לא ניתנה לכתב סבתם על מה ועל מה תולה ארץ על בלימה ונסתם במערה שעמד בה משה ואליהו פן יבוא בה איש אשר לא מזרעך וצפצפה שמהו והספר הנזכר

באופן בלעדי עם רשב"י, ואופייה מתרחב. היא מקבלת אפיון כפול ומתוארת כמקום ההארה וגילוי הסודות של רשב"י מחד, אך גם כמקום שבו מתלבנים סודות הגלות והגאולה ומתגלה הקץ.<sup>191</sup> אפיון כפול זה מלווה את מוטיב המערה במקומות רבים בספרות הזוהרית.

כאמור, איננו יודעים מהו סיפור המסגרת של הדרשה שלפנינו, אך ייתכן מאוד כי אליהו הוא הדובר האנונימי הפונה לרשב"י בכינוי 'אי רבי, אי רבי', כפי שהוא עושה בסיפור המערה בזוהר פרשת כי תבוא. ואם כך, לא מן הנמנע שגם מעמד זה, שבו הוא מגלה לרשב"י את סודות אחרית הימים, מתרחש באותה מערה ידועה או בזיקה אליה. ואולי גם חיבור אחר בזוהר חדש, המתקיים במתכונת של דיאלוג בין אליהו לרשב"י וחסר פתיחה וחתימה המבארים את נסיבות התרחשותו – מתרחש אף הוא במערה זו, כוונתי כמובן לזוהר שיר השירים.<sup>192</sup> המערה מופיעה כזכור בהמשך הדרשה, ובה ממתין משה לאחרית הימים.<sup>193</sup> כאמור, נוכחותו של משה במערה זו איננה שכיחה בספרות הזוהרית, ומאידך היא מובהקת בכתבי אנג'לט ומורו, מה שעשוי לקשור את הדרשה שלפנינו לבית מדרש זה.<sup>194</sup>

כבר יצא מתחת ידם ולא מתחת ידי ואם פגע בו אדם שאינו מהוגן לא מעמדי ובו נרמזים ראשי הפרקים במעשה בראשית והוא מכלל הדברים והספרים שאתה צריך לקבל אותם מפה אל פה ולהזהר בהם וככל היוצא מפיהם תעשה'. כתיבת בדי הארון הסתיימה בארץ ישראל בשנת פ"ה (1325), השנה שבה נכתב ספר לבנות הספיר בידי תלמידו אנג'לט. הפער ביניהם ביחס לזיהוי המערה, אם כמערת רשב"י (אנג'לט) אם כמערה שבה נגלו הסודות לרמב"ן מזה ולזקני פרובנס מזה (ר' שם טוב), יכול להיות מוסבר באמצעות הרקע השונה שלהם: זיקתו המובהקת של אנג'לט לחוג הזוהר מזה וחניכתו של ר' שם טוב בחוג הרמב"ן מזה. זיקה זו של ר' שם טוב באה לידי ביטוי בספרו כתר שם טוב, שעל אודותיו הוא כותב, באופן מעט אפולוגטי, בהקשר המדובר. כידוע, ר' שם טוב הרחיב את מקורות יניקתו ואת זהותו כמקובל בהמשך דרכו ואף ספג ביקורת ממקובלי חוג הרמב"ן, ראו לוינגר, שם טוב בן אברהם. אך נראה כי הוא אינו מקבל באופן בלעדי את התפיסה המייחסת את הזוהר לרשב"י ואת הטענה שקיבל את סודותיו מאליהו, תפיסה המקנה לו סמכות רבה. ביצירת זיקה בין מערת משה ואליהו למקובלי פרובנס וגירונה ניתן לראות אולי מעין תגובה כלפי ההעמדה של תלמידו אנג'לט, העולה בקנה אחד עם מגמת חוג מקובלי קשטיליה, כפי שתיאר את הדברים הוס, כזוהר הרקיע, פרק שני.

191 ראו גם סיפור המערה, שבו נעוץ ספרא דאדם קדמאה ובו נגלים סודות קץ הימים בזוהר וירא, ח"א, קיא ע"ב. וראו אלקיים, מערה.

192 ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, וראו קניאל, מיתוס הכתיבה (להלן בספר זה).

193 אם אכן מצוי סופה של הדרשה בזוהר חדש בלק בחתימת פרשת בלק, ח"ג, ריב ע"ב, ראו דיונון להלן, הרי שגם שם יש מופע נוסף של מערה, שעתידיה להתגלות במקום המקדש באחרית הימים ומתוכה יפרח עוף גדול המבשר את בוא המשיח.

194 הכנסת משה למערת רשב"י ואליהו עשויה להצביע גם על זיקתו של אנג'לט לבעל תיקוני הזוהר, שבכתביו כידוע דמותו של משה חוזרת ומקבלת בכורה. ראו הוס, חכם עדיף

עניינים נוספים בדרשה מקרבים אותה לר' יוסף אנג'לט. כך במובהק ביחס לפתיחתה, שציטטנו לעיל, ובה זיהוי של השכינה עם היום הרביעי בששת ימי הבריאה ועם חורבן הבית באלף הרביעי. כפי שהראתה רונית מרוז, הסימבוליקה של ימי הבריאה ככינוי לספירות התחתונות מרכזית מאוד בכתבי אנג'לט, ומשמשת פלטרורה נוחה להתמקדות המובהקת שלו בשביעי, הוא היסוד, ובדמותו של יוסף המזוהה עמו. במערך סימבולי זה מזוהה המלכות כספירה הרביעית: 'ואף על גב שהוא [=דוד] שביעי, רביעי הוא בימים'.<sup>195</sup>

מעקב אחר יחסו של אנג'לט לסוגיית הגלות והגאולה מעלה כי מיתוס גלות השכינה איננו עומד במרכז כתביו, כיוון שהשכינה איננה הגיבורה המרכזית מבחינתו. הדרמה הגדולה של הגלות בכתביו נעה סביב הזכר האלוהי, המזוהה לרוב עם ספירת יסוד. הגלות מוסברת פעמים רבות כעונש על מכירת יוסף, המקבלת ממדים קוסמיים וקוצבת את זמנה של הגלות. מעניין לראות כי במקומות שיש בהם תיאורים דרמטיים של גלות השכינה, בדרך כלל תוך ציטוט קטעי זוהר העוסקים בה לרוב, מעסיקים אותו בפירוש שהוא מעניק להם עניינים אחרים, הקשורים לנרטיב המרכזי שלו. כך למשל בלבנת הספיר לפרשת ויגש הוא מצטט את דרשת קול ברמה בזוהר ויגש (רט ע"ב-רי ע"א), שבה מצוי אחד העיבודים המפוארים של מיתוס גלות השכינה. הוא מצטט את הדרשה באריכות, אך בוחר להתייחס רק לקישור שלה לפרשת ויגש דרך הפסוק 'זהקול נשמע בית פרעה' (בראשית מה, טז), שעליו אומר הזוהר שם: 'תא חזי, בית פרעה דא הוא סימניך לעילא, ביתא דאתפרעו ואתגליין מניה כל נהורין וכל בוצינין, כל מה דהוה סתים מתמן אתגלי' (=בוא וראה, בית פרעה זהו סימנך למעלה, בית שנפרעו והתגלו ממנו כל האורות וכל המאורות, כל מה שהיה סתום משם התגלה; זוהר ויגש, ח"א, רי ע"א).

מנביא; ליבס, הזוהר והתיקונים; אידל, מבוא לכתבים העבריים.  
195 ראו מרוז, ר' יוסף אנג'לט, עמ' 320-326. הציטוט לקוח מהטקסט שהיא מהדירה שם, שמקורו בלבנת הספיר הנדפס לפרשת וישב. לאפיון זה של המלכות כרביעית ראו גם השמטות לזוהר בראשית, ח"א, רנז ע"א, טקסט שלטענתה של מרוז שייך אף הוא לאנג'לט (ראו מרוז, שם, עמ' 307): 'וכנסת ישראל דרמיזא ביום רביעאי ברזא דמארת חסר סמכא רביעאה מלכותא דדוד. בג"כ אע"ג דאתריה דההיא צדק יומא דשבתא [...] אבל בזמנא דאתי דאיהו באחרית הימים ביום שתיתאי [...] אע"ג דכנסת ישראל דחולקא דידיה יומא רביעאה אזלא ואתרמיזא ביומא שתיתאה למהוי סמיכא לבעלה דאיהו צדיק'. לקטע זה, כדברי מרוז, מקבילה בקופת הרוכלין 43. וראו גם בכ"ד סודות, כ"י אוקספורד בודלי 1663, ס' 1583 (להלן: כ"ד סודות), סוד המרכבה: 'והרביעי יפה עניינים טוב רואי כלול משש קצוות יודע נגן וגבור חיל'.

הזוהר מזהה את ה'רמה', שבה נשמע הקול בפסוק מירמיהו, עם ספירת בינה, האמא העליונה, ובהתאמה מזוהה עמה בית פרעה, שבו נשמע הקול בפרשת ויגש. על נקודה זו בוחר אנג'לט להעיר: 'נראה לי כי זהו אחד מן המקומות בתורה שהנעלם בו היפך הפשט דהיכי מכסה המדרש אתרא עילאה בפרעה?' ותשובתו:

ולבי אומר לי לפי שבאו אחי יוסף לקבלא עונשא על עובדיהון אתרא דתשובה קבלה תפלתם ותפלת אמם שהיא צועקת עליהם. ובעת היותם במצרים משועבדין לבית פרעה הרשע, יכנע לבבם הערל ויזכון לתשובה שלימה. וחמושים עלו משם, יובלא יפיק לון [...] והבן כי זו היא סוד נעלם, דאלמלא פרעה ואינון חמורים שנשכום ושברו עצמותם שם בגולה ומתוך דחקם שבו ומלו ואיתפרעו. אלמלא זה לא איתגלייא אומן עליהון לנפקא לון לחירו. ברוך הש"י העושה שליחותו ע"י התחתונים כדי להעלות בניו במעלות עם העליונים.<sup>196</sup>

ה'קול ברמה', המבטא את התגלות הבינה ומזוהה עם התשובה בזמן הגלות, מעניק גלות משמעות מיוחדת. הגלות מתבררת כחסד אלוהי שמטרתו לגרום לתשובה ולכפרה ובסופו של דבר לגאולה. ביטויי התשובה בדרשה זו זכריים ומרוכזים בתיקון הברית – אלמלא פרעה (כסמל לבינה) לא פרעו ולא מלו.

אנג'לט מנכיח אפוא את מיתוס גלות השכינה דרך מקורותיו הזוהריים ובכך נותן מקום לקול זוהרי זה בכתביו, אך בדבריו הוא מסיט את הדגש מהדרמה של רחל לזו של יוסף. תשומת לבו נתונה לזכר האלוהי ולא לשכינה הנקבית. ובמובן ידוע יש כאן צידוק הדין, השונה מאוד מזעקת זוהר איכה על 'עיוות הדין' שבתביעה המתמשכת לכפרה על חטא מכירת יוסף.

מגמות אלה בכתבי אנג'לט דומות למגמת הדרשה בזוהר חדש בלק. אמנם מצויים בה חומרי המיתוס החז"לי והקבלי על גלות השכינה, אך כפי שראינו, הדגש בה מוסט אל האל הזכרי, השב לעמוד במרכז. הגלות נגזרה בשל העוונות, וזמנה נקצב בהתאם. אין בזוהר בלק תרעומת על עצם העניין, ובמובן זה גם בו יש קבלה של הדין.

גם המתח המשיחי, הבא לידי ביטוי בזוהר בלק, מאפיין את הלך רוחו של אנג'לט; בלבנת הספיר ניתן למצוא לא מעט תיאורים של מהלכי הגאולה העתידית.<sup>197</sup> מבטו מופנה אל העתיד, תודעתו איננה נוסטלגית, ולא מתרפקת על

196 לבנת הספיר הנדפס, דף סח טור א-טור ג.

197 מעניין לציין כי גם את זוהר איכה הוא מזכיר בתוך דרשה משיחית המתארת בצבעים עזים את אחרית הימים ואת נפילת רומא, גם בשל הרג עשרת הרוגי מלכות 'כדאיתא

ימי הבית. להפך, חוזרת ונשנית בכתביו הטענה כי השכינה לא חזרה לשרות בבית שני.<sup>198</sup> כפי שראינו, טענה דומה מאוד מושמעת בדרשה בזוהר חדש, והיא בוודאי הפוכה מתודעתם של בני ארץ ישראל בזוהר איכה. בכתביו מרבה אנג'לט לתאר את תחושתו על אודות הצרות המתגברות ובאות בזו אחר זו,<sup>199</sup> בדומה לתיאור הצרות שיתכפו בחבלי הגאולה בדרשה – 'עאקו בתר עאקו'. בכך משתקפת תודעה משיחית אקוטית שלו.

ר' יוסף אנג'לט עסק בחישובי קץ, ובחיבורו לבנת הספיר חזה את בואו בשנת פ"ח.<sup>200</sup> גם בדרשה שלנו, שזמנה קודם ללבנת הספיר וקרוב יותר לזמן כתיבת קופת הרוכלין של אנג'לט (1311) מצויים חישוב קץ המכוונים לראשית המאה הארבע-עשרה,<sup>201</sup> חישובים שבהם אחז קרוב לוודאי גם אנג'לט בתקופה

---

במדרש הנעלם מדרש איכה' (לבנת הספיר הנדפס ויגש, סט טור ג). וראו אסולין, אנג'לט והשמיטות.

198 ראו למשל קופת הרוכלין, כ"י אוקספורד, עמ' 47: 'וגלו ישראל בראשונה ולא חזרו כלם ולא חזרה שכינה בבית שני וקרא עליהם ירמיה איכה ישבה בדד', וראו לבנת הספיר ב טור ב: 'וכגוונא דלא אתמר כי טו בשני אוף הי לא שריא שכינתא דאקרי טוב' בבית שני', ועוד.

199 ראו פליקס, אנג'לט, עמ' 2-6. אני מודה לאיריס פליקס על הייעוץ בענייני אנג'לט ועל צילומי כתבי היד של קופת הרוכלין, לבנת הספיר לויקרא וכ"ד סודות שהעמידה לרשותי.

200 ראו פליקס, אנג'לט, שם; מרוז, ר' יוסף אנג'לט. וראו למשל לבנת הספיר הנדפס, נז טור ג; זוהר חדש פרש וישב, כט ע"א.

201 בסוף הדרשה שאנו עוסקים בה בזוהר חדש בלק מופיעה בסוגריים הערתו של הרנ"ש ובה חישוב קץ לשנת 1299 או 1300 (גרסת זוהר מרגליות: 'לזמן חמשין ותשע שנין לאלף שתיתאה, הרנ"ש'; גרסת המתוק מדבש: 'דא בשתין שנין דאלף שתיתאה'). וראו דבריה של פדיה (מילנרזים ומשיחיות) על אודות המתח המשיחי בתקופה זו, וכן דבריה על טקסט זה שם; וראו ליבס, המשיח של הזוהר, ליד הערה 8. חישוב זה, המכוון למפנה המאה הארבע-עשרה, אינו עולה בקנה אחד עם חישוב קץ אחר המצוי בגוף הדרשה: 'כעת לסוף יומיא, כפום שעתא דיומא, בעידן די זרח שמשא, מן יומא שתיתאה בשעתא דיזדמנון לפום מנין שנין, דיובל ושמטה כחדא, דאיהו רע"ד מן יומא שתיתאה. כעת [...]'. וראו דיונו המפורט של מרגליות בעניין זה בהערותיו במילואים לזוהר חדש, שם הוא מציע להגיה את התאריך רע"ד המצוין בדרשה לשנת רט"ו, שבה חלו שמיטה ויובל כאחד, או לשנת רס"ד, שהייתה שנת שמיטה שמיד לאחריה ברס"ה חלה שנת יובל. הגהה אנונימית נוספת מצויה בדפוסים על אתר: 'נ"ל שפ"ד'. תאריכים אלה מרחיקים את חישוב הקץ לאמצע המאה החמש-עשרה וראשית המאה השש-עשרה. לא מן הנמנע שהאותיות ר' ושי' נוספו לטקסט בידי מגיהים במהלך הדורות, משעבר התאריך המיוחל. אם כך ייתכן שבמקור נכתבו התאריכים ע"ד או פ"ד, והורו על השנים 1314, או לכל המאוחר 1324. הטקסט שלפנינו נכתב לפני תאריכים אלה, כיוון שכאמור לעיל (ראו הערה 183 ובסמוך אליה) הוא מצוטט אצל ר' שם טוב אבן גאון בספרו בדי הארון, שנחתם בשנת פ"ה, 1325, היא השנה שנחתם בה לבנת הספיר. סביר להניח שר' שם טוב לקח אתו את הטקסט מספרד לארץ ישראל במסעו, שהיה בין השנים 1313 ו-1315.

זו,<sup>202</sup> כרבים מבני דורו. כך או כך, חישובי הקץ בזוהר בלק מסתמכים על השמיטה והיובל. עניין זה מאפיין מאוד את עולמו של אנג'לט, כבר בקופת הרוכלין וביתר שאת בלבנת הספיר.<sup>203</sup> חיבתו של אנג'לט ל'שביעי' והעמדת העיקרון השביעוני במרכז בולטות בדרשותיו, וקשורות ככל הנראה גם להשפעה של תורת השמיטות מבית מדרשו של הרמב"ן, שאת תורתו ינק דרך מורו ר' שם טוב אבן גאון. אך ללא ספק חיבה יתרה זו נוגעת למרכזיות דמותו של יוסף הצדיק, שהוא השביעי, המזוהה עם ספירת יסוד. רונית מרוז הצביעה בהרחבה על עניין זה ואף עמדה על הקשר האפשרי של העניין לתודעתו העצמית, בזיקה לשמו יוסף.<sup>204</sup> בדרשה שלפנינו מזוהר בלק נראה לכאורה כי אין העמדה מובהקת כזו של

כלומר כתיבת הטקסט קדמה ככל הנראה לשנים אלה. קיימת לדעתי אפשרות נוספת לקריאת הטקסט והבנתו. בכמה כתבי יד נעדר חישוב הקץ והמשפט נראה כך: 'לסוף יומיא כפום שעתא דיומא בעידן דיזרח שמשא מן יומא שתיתאה בשעתא דיזמנון לפום מנין יובל ושמיטה כחאד דאיהו כעת מן יומא שתיתאה' (ראו למשל כ"י סינסנטי הברו יוניון קולג' 532, כ"י בניהו ק 154). ייתכן אפוא כי חישוב הקץ מרמז בפשטות לצירוף מניין שנות השמיטה והיובל, העולה ל-57, ואם כך התאריך הנרמז הוא 1297, דהיינו בראשית האלף השישי, בשעה שזורחת שמשו של אלף זה, ולאחר מניין יובל אחד ושמיטה אחת בתוכו. חישוב זה קרוב יותר לחישוב הקץ בסוף החיבור (ראו בראשית הערה זו). בכתבי יד אלה נעדרת המילה 'כעת' המופיעה במקורות אחרים במשפט שלפניו ולאחריה, ומופיעה כפי שניתן לראות במקום שבו מצויים חישובי הקץ המאוחרים יותר. החיווי 'דאיהו כעת מן יומא שתיתאה' מצביע על סמיכות אפשרית של התאריך המדובר לזמן כתיבה ועל תודעה משיחית אקוטית שלו. אם זו הגרסה המקורית של הטקסט, הרי שיש לתארו לשנות התשעים של המאה השלוש-עשרה, זמן כתיבתם של הטקסטים הזוהריים הקלסיים. אם כך פני הדברים ייתכן שהמילה 'כעת' שובשה והפכה ל'דעד' בכתבי יד מאוחרים יותר.

202 ראו למשל דבריו על אודות ראשית תהליך הגאולה בשנת ע"ב, שבה 'יתחילו ישראל לשוב מעט מעט לארץ ישראל והנה היא נשקפה כמו שחר', מצוטט אצל פליקס, אנג'לט, עמ' 10. דברים אלה, המכוונים לשנת 1312, רומזים אולי לעלייתו הקרובה של מורו ר' שם טוב אבן גאון לארץ ישראל.

203 ראו למשל קופת הרוכלין, כ"י אוקספורד, עמ' 74, המזהה את תאריך חורבן הבית הראשון עם מניין 'איכה': 'דא איכה שנה שש ושלושים ביובל שהוא מוצאי שביעית גלתה שכינה'. ובלבנת הספיר וישב, בקטע שנדפס בזוהר חדש וישב, כפי שהראה ליבס (כיצד נתחבר, הערה 312) ואחריו ר' מרוז (ר' יוסף אנג'לט), הוא מונה כך: 'ואתגזיר עליהון גלות בבבל שבעין שנה בחובין דשמטה ויובל דתלייאן בשבת הגדול ושבת סתם' (לבנת הספיר הנדפס, נז טור ג). גם את זמן הגאולה הוא מחשב שם בצמוד למניין השמיטות והיובלות, מוטיב מרכזי בדרשה זו. וראו גם דרשותיו בלבנת הספיר לפרשת בהה. עוד על השמיטה והיובל בעולמו המשיחי של אנג'לט ראו אסולין, אנג'לט והשמיטות.

204 אם כי ייתכן שיש לסייג את מרכזיותו הגורפת של עניין זה ולהסבירו על רקע העובדה כי רבות מהדרשות בזוהר חדש שאותן זיהתה מרוז כשייכות לבית מדרשו של אנג'לט שייכות לפרקי בראשית המגוללים את סיפורו של יוסף.

דמות יוסף במרכז. עם זאת, דמותו של יוסף וחטא מכירתו עולים באופן מעניין בין השיטין. כך למשל בתמונת הפתיחה שבה משביע האל את רוחות השמים, המזוהות עם הספירות, לשמור על בניו, הוא פונה למשה כנציג המזרח – היא ספירת תפארת – ולא ליעקב. על יעקב נאמר שם: 'ולא תימרון דא ולא תהודעון ליעקב אבוהון דלא יהפך עלמא ברגעא'. כיעקב המקראי, שממנו מעלימים בניו את סיפור מכירת יוסף, כך גם יעקב העליון איננו מדווח על גלות בניו. יוסף הנעלם נרמז גם בדברי הפתיחה לדרשה השנייה: 'למאן קאמר אראנו? להווא דאתמר עלוי כי איננו'. כפי שצינו לעיל, הדברים מכוונים ודאי בתשובה לטענות על היעדר האל האב, שגרם להפקרת הבית אשר על פי זוהר איכה עליו מקוננת רחל 'כי איננו'. אולם אין ספק שלתודעה קופץ גם יוסף, שעליו נאמר מפורשות 'הילד איננו' (בראשית לז, ל).<sup>205</sup>

מעבר למופעים מרומזים אלה של יוסף, יש לשים לב כי המשיח בדרשה זו הוא משיח בן יוסף, מבית אפרים. ולא זו בלבד: מיתוס יחידאי, שלא מצאתי לו שורשים בספרות חז"ל ולא מקבילות בספרות הזוהר, נקשר בדמותו:

ומשיחא דא משבטא דאפרים הוא, ומזרעא דירבעם בן נבט הוי בריה דאביה, דבעולימוי מת. וההוא יומא דמת, אתייליד ליה בר, ואתנטיל מבי ירבעם למדברא. ולתמן נטלו מאה ושבעין גברין, כלהו זכאין משבטא דאפרים, דלא אשתכחו בחובא דירבעם. ומהאי בריה דאביה, נפיק האי משיחא. ועל דא כתיב, וספדו לו כל ישראל וקברו אותו. סתים האי נבואה לשעתא, ונבואה לעתיד. כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר יען נמצא בו דבר טוב אל ה' אלהי ישראל בבית ירבעם. דא האי משיחא, דאיהו דבר טוב אל ה'.<sup>206</sup>

תרגום:

ומשיח זה, משבט אפרים הוא ומזרע ירבעם בן נבט הוא, בנו של אביה שמת בנעוריו. ובאותו היום שבו מת נולד לו בן ונלקח מבית ירבעם למדבר. ולשם לקחוהו מאה ושבעים גיבורים, כולם צדיקים משבט אפרים

205 מכירת יוסף ומותם של עשרת הרוגי מלכות כעונש על חטא זה תופסים מקום מרכזי בכתיבו של אנג'לט. גזרת הגלות נובעת מן החטא, וזו לא תושלם עד שיכופר. כאמור, בדרשתנו יש לה קיום מרומז מאוד, אולם התפיסה הבסיסית שלפיה יש לגלות קץ גזור והוא יבוא כאשר יכופרו העוונות מונחת כהנחת יסוד בדרשה שלפנינו ואף היא קרובה לעולמו של אנג'לט. במובן זה, אין הוא שותף לתפיסת בני ארץ ישראל בזוהר איכה כי מות עשרת הרוגי מלכות הוא עיוות הדין. וראו דיונו לעיל, וכן מרוז, ר' יוסף אנג'לט, עמ' 229–333.

206 זוהר חדש פרשת בלק, נו טור ב.

שלא נמצאו בחטאו של ירבעם. ועל זה נאמר 'וספדו לו כל ישראל וקברו אותו' (מלכים א' יד, יג). סתם נבואה זאת לשעתה, ונבואה לעתיד. 'כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר יען נמצא בו דבר טוב אל ה' אלהי ישראל בבית ירבעם' (שם). זה משיח זה, שהוא 'דבר טוב אל ה'.

בספרות הזוהר מצינו תפיסה כי ייתכן שמשיח בן יוסף, שיבוא מזרעו של ירבעם, יינצל מעוון ולא ימות בחטאי אבותיו.<sup>207</sup> אך 'מסלול עוקף ירושת אבות' זה, המנקה את דמותו מכל קשר לחטאי ירבעם ומעמיד דמות זכה שלו, השומרת על איכותו כ'טוב' – אחד מסמלי יוסף, צדיק יסוד עולם – ייחודי לזוהר בלב. מיתוס זה זכה לפיתוח בקבלת האר"י:

ואחר כך נפטר שמואל [הנביא], ונתגלגל באביה בן ירבעם. וכמו שנאמר בשמואל ויספדו לו כל ישראל, כך נאמר באביה בן ירבעם, וספדו לו כל ישראל, יען כי נמצא בו דבר טוב, ואמרו במדרש איכה בזוהר, כי דבר טוב, הוא משיח בן יוסף שיצא ממנו. והטעם, כי הוא גלגול שמואל כנוצר.<sup>208</sup>

מדברים אלה של רח"ו בשער הגלגולים ובמקומות נוספים<sup>209</sup> אנו למדים כי בכתב היד של זוהר איכה שעמד לפניו – וככל הנראה גם לפני האר"י – נכללה כל דרשתנו מזוהר חדש בלק<sup>210</sup> בסוף זוהר איכה, והם החשיבוהו לחלק מחיבור זוהר זה. הדברים עולים בקנה אחד עם הערות המדפיסים בדפוס שאלוניקי ובדפוסים שאחריו, שזיהו דרשה זו כזוהר איכה, ומהן עולה כי התבססו על כתב יד שמקורו בצפת.<sup>211</sup>

207 ראו למשל רעיא מהימנא משפטים, ח"ב, קכ ע"א.

208 שער הגלגולים, הקדמה לג.

209 ראו דברים שמביא ר' אברהם אזולאי, המצטט את פירוש רח"ו לרעיא מהימנא כי תצא, זוהר, ח"ג, רעו ע"ב: 'זוה יובן יותר באורך ממדרש איכה מהזוהר על פסוק "אראנו ולא עתה" כי משיח בן יוסף הוא ממש בן בנו של ירבעם וזה נרמז בפירוש על אביה בן ירבעם', אור חמה, בני ברק תשל"ג, ג, קטו ע"א. צוטט אצל זק, ראו בהערה 215 להלן.

210 עד לסופה, שם מופיע עניין משיח בן יוסף וירבעם.

211 על מקומו וחשיבותו של טקסט זוהרי זה בחוג האר"י ניתן ללמוד מהימצאותו בכתב יד סינסנטי 532 (ס' 19461). כתב יד זה כולל קובץ ליקוטים קבליים שליקט ר' משה ישראל פואה ובהם חיבורים לוריאניים ככנפי יונה, סדר האצילות בקיצור מופלג, ולקט סודות לוריאנים המצוי שם בין הדפים 134 ו-141; כן כולל כתב היד חיבורים קבליים אחרים שמקורם בארץ ישראל של המאה השש-עשרה ובהם תיקוני שבת לר' אברהם הלוי הזקן. בין החיבורים מועתקת דרשת הזוהר שאנו עוסקים בה – מראשיתה ועד לחלקה האחרון, שבו מובא עניין אביה בן ירבעם. ר' משה פואה ביקר בצפת ובדמשק במהלך המאה השש-עשרה, ושם ככל הנראה ליקט כתבים אלה. על כתב יד זה ראו אביב"י, קבלת האר"י, א, סעיף מא, עמ' 291-292. על ר' משה פואה ראו שם, ב, עמ' 880.



כפי שצינו לעיל, מצינו בספר בדי הארון ומגדל חננאל לר' שם טוב אבן גאון ציטוט מדרשה זו. ספר זה נכתב בידי ר' שם טוב בצפת וכתבתו הסתיימה בשנת תפ"ה (1325).<sup>212</sup> לא מן הנמנע שדרכו התגלגלה דרשה זו לצפת כבר במאה הארבע-עשרה, וייתכן שאף בכתבי יד של הזוהר שברשותו הייתה סמוכה לזוהר איכה. רונית מרוז כבר העלתה את האפשרות כי ר' שם טוב אבן גאון היה הסוכן שהפיץ בדרכו לארץ ישראל טקסטים זוהריים, ובהם כאלה שנכתבו במקורם כפירושים לזוהר ודרשות המשך בידי אנג'לט, תלמידו-חברו. דרשות אלה, שהועתקו בקנדיא, התגלגלו ומצאו את מקומן, כפי שהראתה מרוז, בזוהר חדש.<sup>213</sup> אלחנן ריינר מתאר תופעה של העתקת כתבי יד קבליים בירושלים ואף מציין את שמו רב המשמעות של המעתיק אברהם אסיר תקוה.<sup>214</sup> לא מן הנמנע אפוא שבצפת, מקום מושבו של אבן גאון, הועתקה מכתביו דרשה זו והוטמעה אל תוך אסופה זוהרית שנותרה באחד מכתבי היד של הזוהר בעיר, וזו עמדה אחר כך לנגד עיני האר"י ותלמידיו. הללו פיתחו את המסורת על אודות אביה בן ירבעם, ומשם התגלגלה אחר כך לכתביהם של החיד"א,<sup>215</sup> ר' נתן נטע שפירא בספרו מגלה עמוקות, רמח"ל<sup>216</sup> ועוד.

212 ראו לוינגר, שם טוב בן אברהם.

213 מרוז, ר' יוסף אנג'לט.

214 ריינר, עלייה ועלייה לרגל.

215 מרגליות מפנה בניצוצי זוהר לזוהר חדש, פרשת בלק, נו טור ב, אות ו, לספרו של החיד"א 'דבש לפי', מערכת מ, אות יח. ושם מופיע פיתוחו של עניין זה בזה הלשון: 'משיח בן יוסף הוא אביה בן ירבעם דכתיב ביה יען נמצא בו דבר טוב, והשבים ראו שירבעם עתיד לצאת מיוסף כמשאז"ל ויעקב אע"ה ראה יותר שעתידי לצאת ממנו משיח בן יוסף שנמצא בו דבר טוב זשה"כ ואביו שמר את הדבר. כל' אביה בן ירבעם דכתיב ביה דבר טוב. וזהו בא יבא ברנה נושא אלומותיו מי מתקן והנה אנחנו מאלמים אלומים שאז"ל אלילים אלמים לעגלי ירבעם "יבא" ר"ת אביה בן ירבעם הוא נושא ומכפר אלומותיו של ירבעם אביו. ס' ישן רמזי התורה כ"י לפר' וישב'. לא ברור מהו כתב יד זה שממנו מצטט החיד"א, אך לא מן הנמנע כי כוונתו לרמזיו של ר' נתן נטע שפירא על התורה בספרו מגלה עמוקות. כך סובר מורי יהודה ליבס, וראו הפנייתו למגלה עמוקות לפרשת ואתחנן אופן רנב. באופן זה מצויים כל המרכיבים התוכניים של דברי החיד"א שלעיל. אמנם בפרשת וישב בחיבור זה לא נמצאו הדברים, אך כידוע המהדורות הנדפסות של המגלה עמוקות מכילות אך מעט מאופניו של חיבור זה. על הפסוק הרלוונטי לענייננו, 'והנה אנחנו מאלמים אלומים', יש ל"ו אופנים במהדורה החדשה (בני ברק תשמ"ב), אך המדפיס מציין על אתר אחר האופן השלושים ושישה כי 'היו בכתב יד עד צד אופנים וחבל על דאבדין'. ניתן אפוא להניח במידה רבה של ביטחון כי הספר הישן של רמזי פרשת וישב אשר היה בידי החיד"א הכיל משהו מן האופנים הנוספים על 'מאלמים אלומים' שבפרשת וישב, ותוכן הדברים נשמר במקבילה במגלה עמוקות לפרשת ואתחנן. עוד על מסורת תוכנית זו בכתביו ראו ליבס, יונה.

216 תשבי, יחסו של רמח"ל, בעיקר סביב הערות 107-108. מעניין שרמ"ק, איש צפת אף הוא כידוע, איננו מביא דרשה זו בסוף זוהר איכה, ואיננו מתייחס לרעיון זה כלל. תלמידו

מסורת זו, המעלה על נס את חלקו של משיח בן יוסף בתהליך הגאולה ומנקה אותו מחטאי ירבעם, מתאימה מאוד למגמתו של ר' יוסף אנג'לט, אף כי עד כה לא מצאנו אותה כלשונה בכתביו. אנג'לט מוטרד מאוד מחטאי ירבעם ופגימתם בשושלת בן יוסף ובמשיחיותה. כך, הוא מנסה לטעון כי אף שזרעו (ירבעם ואחאב) לא עמד בניסיון, 'יוסף הצדיק באמונתו יחיה ויארץ ימים ואפילו במלכותו את האלהים אני ירא'.<sup>217</sup> במקום אחר מעצים אנג'לט מסורת אחרת שמקורה בפרקי דר' אליעזר, ושלא זכתה לפיתוח בזהר ובחוגו, ולפיה אסנת אשת יוסף היא בתה של דינה; יוסף לא נתן זרעו אפוא באישה זרה, ובשל כך אין פגם בשושלתו.<sup>218</sup> במקומות רבים חוזר אנג'לט למסורת חז"ל שלפיה לא חרבה ארץ ישראל עד שעבדו בה שבעה בתי דינים עבודה זרה (בבלי, גטין פח ע"א). הגמרא מונה שבעה ממלכי ישראל הרשעים, ובראשם ירבעם. אנג'לט מביא טענה זו, אך מקפיד להציב כנגדה באופן סימטרי רשימה של שבעה מלכי יהודה רשעים, עובדי עבודה זרה, שבשלם חרבה ירושלים, ומראה כי הפגימה קיימת באותה מידה בשתי השושלות – בית דוד ובית יוסף.<sup>219</sup>

על מרכזיותו של יוסף ושל משיח בן יוסף בכתביו של אנג'לט אין עוררין; הוא מזוהה עם הסמל 'טוב', שעליו מתבססת הדרשה על אביה בן ירבעם שנמצא בו

---

ר' אברהם אזולאי מביא אותו משום ר' חיים ויטאל בספרו אור חמה. ראו הפנייתו של זק (בשערי הקבלה, עמ' 294 הערה 16), וראו דיונה בפרק זה המוקדש למשיחיותו של ירבעם בן נבט במשנת קורדובורו.

217 לבנת הספיר הנדפס, ע ט"ב.

218 ראו אנג'לט, קופת הרוכלין, כ"י אוקספורד, עמ' 162 ב, 163 ב. הוא אף מציין שם את מקורותיו למסורת זו: 'מצאתי בספר הצרפתי אסנת בת פוטיפרע זו היא בת דינה בת יעקב [...] ונקראה אסנת אסונו, שבא אסון לשכם על ידה. ראיתי בפרקי דר' אליעזר אסנת בת דינה היתה שנתעברה משכם בן חמור ושמעתי בשם החכם רמב"ן ששמעון ולוי לקחוה ועשו לה קמע וכתבו בו בת דינה בת יעקב בן יצחק בן אברהם' והשליכו אותה כסנה בין הקוצים ונמצאה על ידי עבדי פוטיפרע ובשל יופיה לקחה לו לבת'. בפרקי דר' אליעזר פרק לה אכן נזכר עניין זה, שמופיע גם בתרגום יונתן לבראשית מו, כ, וככל הנראה אכן העסיק גם את חוג הרמב"ן, שכן הוא מופיע בפירושו רבנו בחיי לבראשית מא, מה. מעבר לניקוי יוסף מחטא האישה הזרה, וְלְנִיסְיוֹן לַחֲבֵר אֶת שׁוֹשְׁלַתּוֹ בְּאוֹפֶן שֶׁלֶם וּבְרוּר לְזֵרַע יַעֲקֹב, מופלאה מגמתה של מסורת זו, היוצרת זיקה בין סיפור מכירת יוסף לסיפור השלכתה של אסנת. פגישתם איננה מקרית: סיפור חייהם מקביל ושורשו אחד. מסורת זו מסבירה גם את הקשר המיוחד של יוסף לשכם, שם נקבר. אנג'לט מזכיר זאת בעמ' 163 שם: 'היינו דאמר ליוסף ואני נתתי לך שכם'. למיטב ידיעתי, אין הד למסורת זו בספרות הזוהר.

219 ראו למשל קופת הרוכלין, כ"י אוקספורד עמ' 52–53, קטע זה נדפס בזהר חדש, ז טור ב, וראו הפנייתו של מרוז, ר' יוסף אנג'לט, עמ' 305; לבנת הספיר הנדפס, לפרשת ויחי, דף עז טור א – טור ב; לבנת הספיר ויקרא, כ"י ב"ל 27000, פרשת תזריע ועוד.

'דבר טוב'. תמונת ההמלכה של המשיח והופעתו רבת ההוד בראש עשרת השבטים מקדימה בדרשה את ההסבר על אביה בן ירבעם שם, וזה לשונה: 'ויקבל משיחו על יד דחד כהן צדק ושבעה רועים מהימנן עמיה'. מוטיב שבעת הרועים, הם שבעת צדיקי האמת, 'זכאי קשוט', מלווה את יוסף בדרשותיו של אנג'לט, וכבר עמדה על כך רונית מרוז.<sup>220</sup> מקומו של יוסף הצדיק בדרשה עולה גם מהופעתו החגיגית בחתימתה, אם אכן הדף האחרון בזהר בלק הוא החותם אותה כדברי המדפיסים:

אמר רבי אבא, מאי דכתיב כי בשמחה תצאו וגו', אלא כד יפקון ישראל מן גלותא, שכינתא נפקא עמהון, ועמה יפקון, הדא הוא דכתיב כי בשמחה תצאו. ששון דא קודשא בריך הוא. רבי יצחק אמר, דא צדיק, הדא הוא דכתיב ששון ושמחה ימצא בה. אמר רבי שמעון, צדיק ששון אקרי, ומן יומא דכנסת ישראל נפלת בגלותא, אתמנעו ברכן מלנחתא לעלמא מהאי צדיק, בההוא זמנא מה כתיב ושאתם מים בששון דא צדיק.<sup>221</sup>

תרגום:

אמר ר' אבא, מהו שכתוב 'כי בשמחה תצאו' וגו' (ישעיה נה, ב), אלא כאשר יצאו ישראל מן הגלות שכינה יוצאת עמהם ועמה יצאו, זהו שכתוב 'כי בשמחה תצאו' (שם, יב). ששון זה הקב"ה. רבי יצחק אמר זה צדיק, זהו שכתוב 'ששון ושמחה ימצא בה' (ישעיה נא, ג). אמר רבי שמעון, צדיק ששון נקרא, ומיום שנפלה כנסת ישראל בגלות נמנעו ברכות מלרדת לעולם מזה הצדיק. באותו זמן מה כתוב 'ושאתם מים בששון' (שם יב, ג), זה צדיק.

מקבילה מעין זאת מצינו בלבנת הספיר:

שמחה דא שכינתא דאקריה שמחה, דכתי' ששון ושמחה ימצא בה. וכת' אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה [...] ותימא לי מה שראיתי במדרש הנעלם [...] עבדו את ה' בשמחה לקביל עלמא עילאה [...] והיאך אפשר והלא עלמא תתאה שמטה אקרי שמחה ותמן שייך עבודה.<sup>222</sup>

סימבוליקה שלפיה שמחה מזוהה עם השכינה וששון עם היסוד מתאימה אם כן לאנג'לט, המתקומם, כפי שניתן לראות, כנגד וריאציות סימבוליות אחרות בספרות הזוהר.

220 מרוז, ר' יוסף אנג'לט, עמ' 321-327.

221 זוהר פרשת בלק, ח"ג, ריב ע"ב.

222 לבנת הספיר הנדפס, וישב, נז טור ד.

ניתן אפוא להצביע על זיקות בין הדרשה שבה עסקנו, המובאת בזוהר חדש בלק-איכה, ובין עולמו של ר' יוסף אנג'לט, אף שכאמור לא מצאתי עדיין מקבילה ישירה לטקסט זה בכתביו.

### ר' שם טוב אבן גאון ובני ארץ ישראל בזוהר איכה

כפי שצינינו לעיל, בכתבי ר' שם טוב אבן גאון, מורו וחברו של אנג'לט, מצוי ציטוט ישיר של הדרשה בזוהר חדש בלק. נעיין בדברים בהקשרם. בשער החמישי של ספרו בדי הארון, המוקדש לסודות הטעמים, בדיון על הטעם 'שופר הולך', מצטט ר' שם טוב קטע ארוך מדרשה זו, ובו מתוארת השכינה המרימה קולה ביום השבועות וקוראת לאבות ולמשיח להתכנס למערתו של משה.<sup>223</sup> בפתח הציטוט הוא כותב: 'שופר הולך מצאתי טעמו רמוז באותה פרשה<sup>224</sup> בגלות רביעאה לר' שמעון בר יוחאי ופורקנא רביעאה גבי קרא דהיושבת בגנים וגו' ודורש ענין המשיח שיבוא במהרה בימינו ודורש והולך עד שמספר בלשון הזה'.

מן הדברים ניכר כי ר' שם טוב מכיר את רוחב ריעתה של הדרשה, וכי הוא מייחס אותה לר' שמעון בר יוחאי, כלומר קושר אותה לספרות הזוהר. בסוף הציטוט כותב ר' שם טוב:

עד כאן למדתי כי השופר הולך כענין כי אין איש בביתו הלך בדרך מרחוק וכתב עצות מרחוק אמונה אמן האלוהי בדעת רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל ובראש הפרק ההוא אמרתי מכל מלמדי השכלתי בדרך סוד ה' ליראיו ומזיו גליתי אני ומלתו על לשוני והם ז"ל פרסמוהו בצורתו בטעמו כצפיחית בדבש ילבש בדי עורו וזה זכרו.

מעיון בכתר שם טוב עולה כי ייתכן שר' שם טוב הפנה לדברים האלה:

והנה הרב [רמב"ן, ויקרא יח, כה] אומר שתבין סוד נשגב ונעלם ואתה דע לך והתבונן במה שרמזתי כי מלכות אלהי הארץ על כל הארצות ואשר חלק להם וחלק ה' עמו, ואם אין האיש בביתו הלך בדרך מרחוק אם יתמהמה חכה לו כי לא ישקוט האיש עד אשר יבא אל אדני.<sup>225</sup>

223 בדי הארון, שער חמישי, פרק ראשון, עמ' פח טור ד – פט טור א.

224 ייתכן שכוונתו לזוהר בלק, שממנו הוא מצטט בסעיף הקודם.

225 כתר שם טוב לפרשת אחרי מות, עמ' נג.

הדברים מובאים אגב הסברו של ר' שם טוב לפירוש הרמב"ן על ויקרא יח, כה, שבו מעמיד הרמב"ן בהרחבה את השקפתו על ארץ ישראל ומעלתה היתרה.<sup>226</sup> ר' שם טוב בפירושו מחרה אחריו ומעמיד אף הוא דיון המכיר בחשיבותה הרבה של הארץ בעבודת ה' וכו'. בקטע לעיל, שאליו רומז או מפנה ר' שם טוב בספרו בדי הארון, חוזר הביטוי 'אין האיש בביתו'. מתוך מערכת הקודים שבהם נוקט ר' שם טוב בחיבוריו נראה כי הדבר רומז לטענה התאוסופית של היאסופות הצדיק, האל הזכרי, מן העולם בשל העוונות. דברים אלה נסמכים על דברי הגמרא (בבלי סנהדרין צו ע"ב) על עמון ומואב שהזעיקו את מלך בבל לבוא ולכבוש את הארץ, ופיתו אותם בטענה שאין לפחד כיוון שעזב האיש (האל) את הבית: 'שלחו ליה: "כי אין האיש בביתו, הלך בדרך מרחוק" (משלי ז, יט), ואין איש אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר "ה' איש מלחמה" (שמות טו, ג). דרשה המתבססת על מדרש זה איננו מוצאים בזוהר, ולמיטב ידיעתי גם בכתביהם של מקובלי קשטיליה איננה שכיחה. אולם ר' יצחק דמן עכו מביא אותה במאירת עיניים שלו,<sup>227</sup> וככל הנראה מקורה בחוג הרמב"ן.<sup>228</sup> היא עשויה לרמז על תפיסת גלות השכינה הדומה מאוד לזו שבפתח זוהר איכה, שבה דנו לעיל. והנה על תפיסת גלות השכינה של ר' שם טוב אנו למדים מדברים שכתב תלמידו ר' יוסף אנג'לט בחיבורו המוקדם כ"ד סודות, בסוד המוקדש לגלות השכינה. שם הוא כותב:

והגלות שלה בהסתלק ר' קצוות בסבת הבנים המשודדים. ובהיותה גולה לשמור בניה מקומה תירש השפח"ה [...] וכן דעת מורי ז"ל. כלומר גולה מבעלה ויונקת ממקום הדי"ן הקש"ה שזהו גלות שלה ליודעי' חן. ובמקום

226 ראו הפניותינו לניתוח המחקרי של תפיסה זו לעיל בהערה 146.  
227 ראו מאירת עיניים, ירושלים תשנ"ג, פרשת בשלח, דף קח: 'כי אין האיש בביתו אמרו בהגדה זה הקב"ה, צרור הכסף לקח בידו, ר"ל עלוי הכתרים שלא היתה להם ירידה. ליום הכסא יבוא לביתו, זה החסד והאמת נפגשו בימי הגאולה'. וראו במאירת עיניים מהדורת גולדרייך.

228 עם תפיסה זו, הקרובה לטענת בני ארץ ישראל על הסתלקות האב שהובילה להשתלטות כוחות הרוע ולגלות, מתפלמס ר' יוסף אנג'לט. הוא מונה את הטיעון 'אין האיש בביתו' עם טיעוניה הפתייניים של אשת הזנונים, חרנא, בפירושו לסתרי תורה ויצא. משתמע מן הדברים כי זו שתקפה את יעקב כשיצא לגלותו אורבת עדיין לצדיק להדיחו ובפיה טיעונים מטיעונים שונים, ובהם התפיסה כי 'אין האיש בבית [...] עזב ה' את הארץ [...] ואם תבין סוד שרמזו עמון ומואב דאתו מסטרא דלוט יצרא בישא שביבי בישא הוו ואינון אמרו כי אין האיש בביתו צרור הכסף. ליום הכסא יבוא ביתו' (לבנת הספיר הנדפס, מב טור ב). וראו דבריו בכיוון זה גם בלבנת הספיר ויקרא, כ"י ב"ל 27000, לפרשת מצורע, דף 313 ע"ב.

אחר אמ' שגלות שלה כשאינן חו"ט של חס"ד משוך עליה ושיבה בית אמ"ה  
לפרנס לאחר' כד"א שמוני נוטרה את הכרמ' וכבר ביארנו סודה עכ"ל  
ז"ל.<sup>229</sup>

גם יסודות אחרים בחיבור זה, שאותם הוא מביא בשם רבו, עשויים להצביע על  
קרבה לזוהר איכה. כך למשל התפיסה כי רק שערי דמעה נותרו לנו אחר החורבן,  
שלא כשערי התפילה, אשר נותרו נעולים היות והקב"ה הבטיח 'ולא אבוא בעיר'.  
שערי דמעה אלה הם 'תקנה גדולה'.<sup>230</sup> ובעיקר, התפיסות המצביעות על קשר  
עמוק לארץ ישראל. כידוע, ר' שם טוב בן אברהם אבן גאון עלה לארץ ישראל.  
בחיבוריו מכנה אותו אנג'לט פעמים רבות בכינוי 'איש ארץ ישראל',<sup>231</sup> וכשהוא  
מצטט משמו, לא אחת עולה מבין השיטין יחסו המשמעותי לארץ. כך למשל  
תפיסתו כי השכינה שורה רק בארץ ישראל ואין גילוי שכינה בחוץ לארץ, ומשחרב  
הבית 'בטלה זכוכית הלבנה', דהיינו האפשרות להתגלות בהירה;<sup>232</sup> וכן הדברים  
שהוא מצטט בשמו על אודות הטומאה בארץ ישראל<sup>233</sup> והצדקת הגלות בטענה  
כי אין לחלל 'שם שמים בפרהסיא בארץ ישראל'.<sup>234</sup> השפעת תפיסתו של הרמב"ן  
בדבר מעלת קיום המצוות בארץ ישראל ניכרת גם בכתבי אנג'לט עצמו: 'כללא  
דאורייתא לא אשתלים אלא בארעא קדישא',<sup>235</sup> 'על השלמות בארץ ישראל תרי"ג  
מצוות לכל אדם מישראל'.<sup>236</sup> תפיסה זו קיבל ודאי מרבו ר' שם טוב אבן גאון,  
תלמיד הרשב"א, שנתן לה ביטוי מובהק בחיבורו כתר שם טוב.<sup>237</sup>

איננו טוענים כי ר' שם טוב הוא העומד מאחורי דמותם של בני ארץ ישראל  
בזוהר איכה. עם זאת, נדמה שיש לחפש את בני ארץ ישראל בארץ ישראל, כלומר  
לראות כאן ביטוי לדיאלוג של הזוהר עם תופעת העלייה לארץ החרבה, אופציה  
רוחנית שייצגו העולים לארץ. כפי שהראה אלחנן ריינר,<sup>238</sup> העלייה לרגל והעלייה  
לארץ לא פסקו במהלך ימי הביניים, והעולים קיימו קשרי מכתבים וקשרים  
אחרים עם אחיהם שנשארו בגולה. במוקד העלייה לרגל, כפי שהוא מתאר, עמד

229 כ"ד סודות, סוד גלות שכינה.

230 שם, סוד התפילה.

231 ראו הפניותיה של פליקס, אנג'לט, עמ' 22.

232 כ"ד סודות, סוד גילוי שכינה, 'ואמר מורי ז"ל'.

233 שם, סוד הטמאות.

234 ראו פליקס, אנג'לט, עמ' 21.

235 לבנת הספיר הנדפס, סב טור ד. וראו פליקס, אנג'לט, עמ' 93.

236 לבנת הספיר ויקרא, כ"י ב"ל 2700, 339; וראו פליקס, אנג'לט, שם.

237 ראו למשל דבריו על פירוש הרמב"ן לבראשית יח, כה, שאליהם הפנינו לעיל.

238 ריינר, עלייה ועלייה לרגל.

האבל על חורבן העיר, ומסורת צליינות יהודית התפתחה סביב עניין זה. מקום רב תופס מיתוס גלות השכינה במסלול צליינות זה, וראו דבריו על אודות אבן עליית השכינה שפקדו הצליינים במסלולם. ריינר מתאר עליה אליטיסטית לארץ ישראל בראשית המאה הארבע-עשרה, עלייה בעלת תודעת שליחות של תפילה ולימוד תורה בארץ כחלק מדחיית הקץ.

בעולמם של המקובלים בולטות דווקא דמויות מחוג הרמב"ן שעלו לארץ והיו עשויות לשמש מקור השראה לכותבי זוהר איכה. בראשם הרמב"ן עצמו, וכן ר' שם טוב אבן גאון שעלה עם חברו חננאל לארץ. גם גולים שעזבו את הארץ ובאו לאירופה, דוגמת איש ארץ ישראל ר' יצחק דמן עכו, המקורב אף הוא לחוג הרמב"ן, נשאו את דבר הארץ ויושביה אל יושבי הגולה. לא מן הנמנע כי תכנים ששלחו במכתביהם עולים דוגמת אבן גאון השפיעו על כותבי זוהר איכה. ייתכן מאוד שהקינה המרשימה ששלח הרמב"ן מארץ ישראל נמצאת ברקע החיבור,<sup>239</sup> ובוודאי שהקינה של אבן גבירול 'שומרון וירושלים' נוכחת שם, כפי שציינו יהודה ליבס וחביבה פדיה.<sup>240</sup>

כפי שהראינו לעיל, לדעתנו יש לראות בדרשה בזוהר בלק-איכה מעין תשובה לדברי בני ארץ ישראל בזוהר איכה, וכך ככל הנראה ראו את הדבר עורכים קדומים שהצמידו את הדרשה לזוהר איכה. אם אמנם נכתבו הדברים בהשראת הקשר החי והדיאלוג עם ארץ ישראל, יושביה והעולים אליה, ייתכן שניתן להבין עניין נוסף בדרשה זו, והוא קשור למקומו של חג השבועות. לפי הדרשה, בד' בסיוון הולכת האיילה, היא השכינה, מלווה בבני מתיבתא, לקברו של הרועה הנאמן. היא נותנת קולות, נכנסת למערה ומוצאת את משה יושב ולומד וריחות גן עדן עולים מן המערה. היא מתייחדת אתו, והקב"ה שולח למערתם את האבות ואת המשיח. ביום השבועות עצמו עולה השכינה אל ההר ותוקעת בשופר את תקיעות הגאולה המעלות את תפילות ישראל ומעוררות את משיח בן יוסף ואת עשרת השבטים למלחמה.

מקומו המרכזי של חג השבועות בתהליך זה, והקשר שלו למערת קברי האבות, עשויים להתבאר גם על רקע ריטואל שהלך והתפתח בקרב עולי ארץ ישראל במהלך המאה הארבע-עשרה והגיע לשיאו במאה החמש-עשרה. כוונתנו לטקס הזיארה שמתאר ריינר במחקרו.<sup>241</sup> הוא מתאר את העתקת מוקד העלייה לרגל מחג הסוכות לחג השבועות, ושינוי מוקד העלייה לרגל כך שהעלייה לירושלים –

239 ראו כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, א, עמ' תכד ואילך.

240 ליבס, זיקת הזוהר; פדיה, והשתא אמא לית לן.

241 ריינר, עלייה ועלייה לרגל, עמ' 124-127.

ששיאה התרחש בחג השבועות – שולבה בעלייה לקברו של שמואל הנביא שבוע קודם לכן בכ"ח באייר, יום פטירתו. לעתים בין שני המועדים פקדו המבקרים את קברי האבות בחברון. ייתכן כי יש לקשור את ההתרחשות המשיחית המתוארת בדרשה שלפנינו לריטואל זה, שצמח במהלך המאה הארבע-עשרה בארץ ישראל. במרכז שניהם עומדת פקידת מערת (או מערות) אבות בשבוע שלפני חג השבועות, שבו מתרחשת העלייה להר, המזוהה ככל הנראה עם ירושלים. קשר אפשרי נוסף בין הדרשה לריטואל נעוץ בדמותו של שמואל הנביא שאת קברו פקדו העולים: מקום קבורתו של שמואל הנביא זוהר בימי הביניים עם רמה, זו שנשמע בה קולה של רחל המבכה על בניה. קולות יללה ויבבה אלו נדונים בהרחבה בדרשה, ונועד להם תפקיד רב משמעות בקידום סצנת הגאולה בה אנו מדברים.

יתרה מכך, כפי שראינו, על פי קבלת האר"י התגלגל שמואל באביה בין ירבעם, שביום מותו נולד בנו – אשר מזרעו יצא משיח בן יוסף, גיבור דרשתנו. פרשנות לוריאנטית זו לאגדה היחידאית המופיעה בדרשת הזוהר שבה אנו עוסקים מוכרת לנו רק מן המאה השש-עשרה משער הגלגולים. אולם לא מן הנמנע שהיא מיוסדת על תפיסה עממית שהתפתחה אולי סביב טקס הזימרה והעלייה לרגל לנבי סמואל בסמוך לחג השבועות. איננו יודעים את השתלשלות העניינים. הסבירות ההיסטורית היא כי דרשת הזוהר שלפנינו, המצוטטת כבר אצל ר' שם טוב בספרו בדי הארון שחובר בצפת במאה הארבע-עשרה, קדמה לטקסים אלו, כפי שמתארך אותם ריינר. אם כך, ייתכן שהמסורת הטקסית הושפעה מן הדרשה, ופקידת קברו של הנביא שמואל לפני העלייה לרגל לירושלים בשבועות קשורה לזיהוי אביה בן ירבעם עם אביה בן שמואל הנביא בדרך כלשהי. ואין הדברים יוצאים מכלל השערה.<sup>242</sup>

כך או כך, לדעתנו דיאלוג חי בין העולים והעולים לרגל לארץ ישראל ובין אחיהם בגולה עומד מאחורי הדיאלוג בין בני בבל ובני ארץ ישראל בזוהר איכה, ומאחורי הדיאלוג בין זוהר איכה לדרשה שבה דנו מזוהר חדש בלק. ר' יוסף אנג'לט ור' שם טוב אבן גאון היו חלק מדיאלוג חי זה.

אין לדעת בוודאות מה טיב הקשר של ר' יוסף אנג'לט ומורו ר' שם טוב אבן גאון לזוהר איכה ולדרשה בזוהר חדש בלק-איכה, שאותם הכירו השניים ומהם ציטטו. עם זאת ניתן לראות באישים אלה מייצגים של בחירות שונות בראשית המאה הארבע-עשרה הקשורות לשיח הנפרס בחיבורים אלה. ר' שם טוב מייצג במידה רבה את הבחירה לעלות לארץ ולשהות בה, גם בחורבנה, בעוד ר' יוסף

242 ראו בהקשר זה דבריו של ריינר על מסורת ארץ ישראלית אחרת שייתכן כי השפיעה מאוד על ספרות הזוהר: ריינר, רשב"י.



אנג'לט נשאר בגלות למרות הצרות התוכפות, ובוחר במשיחיות אקוטית ורויית אמונה. כפי שראינו, בעל תיקוני הזוהר מייצג אפשרות שלישית: השתתפות באבל השכינה דווקא דרך טקסי גלות והליכה.<sup>243</sup> בעוד שבעולמו, כמו בעולמם של בני ארץ ישראל בזוהר איכה, ניתן מקום מרכזי לשכינה הגולה ומועצמת מאוד דמות האם הגדולה, הרי שבעולמו של אנג'לט שולט הזכר האלוהי, השביעי המזוהה עם היסוד ועם יוסף הצדיק. אין הוא זונח את דמות האב האלוהית שתשוב ותגאל בקרוב.

שלוש עמדות אלו מייצגות פריסה רחבה ומשמעותית של הלך הרוח בחוגים הקבליים בשליש הראשון של המאה הארבע-עשרה, בגל השני של כתיבת הכתבים הזוהריים. הלך רוח שבמרכזו, באופנים מאופנים שונים, התמודדות עמוקה עם תודעת הגלות מן הצד האחד, וביטוי לציפייה משיחית ערה מן הצד השני.

243 על יחסי אנג'לט ובעל תיקוני הזוהר ראו אידל, מבוא לכתבים העבריים; מרוז, ר' יוסף אנג'לט, והפניותיה שם.