

ההבניה הכפולה של דמות השכינה במעיין עין יעקב וזיקתה לספרות האדרות

שפרה אסולין

בהקדמתו ל'חלק שיעור קומה', הפירוש המקיף והמעמיק לאדרות, כותב ר' משה קורדובירו את הדברים הבאים:

וענין זה היה חכמת שלמה בשיר השירים בהיותו משבח בשכינה בפרצוף הנקבה ותכשיטים, ולשבח הקב"ה בתכשיטי הגבור ואיבריו דרכי אל, והכל יסודו באומרו 'ומבשרי אחזה אלוה'. ירצה בזה: כי אחר שגילתה התורה הסוד הזה, כאומרו 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', לכן הרוצה לעמוד על שורש החותם שהם הספירות יחקור לו בנחתם ומשם ישיג החותם. ועתה נאמר על הדרכים האלו, שגם מה שלא נתברר בדברי רשב"י יש לנו רשות להתבונן ע"פ הקדמותינו שהקדים לנו, כי אחר שהותרה רצועה על הדרכים הנז' [=הנזכרות]. ויש לנו בקבלת אמת, שאין מוסרים בעניינים אלו אלא ראשי פרקים להחכם המבין המורגל בהקדמות, ובשכלו הזך יוכל להוסיף ולידע עוד כמה בחינות שלא נת' [=נתבררו] ע"י רשב"י באידרות.¹

דברים מרתקים ונועזים אלה ניתן לראות מעין הטרמה למעיין עין יעקב, המעיין הרביעי של 'אלימה', והצדקה למפעל המיוחד של קורדובירו במעיין זה. בעין יעקב מציב קורדובירו העמדה כוללת של שיעור קומת השכינה, כשהוא מתקן את כל איבריה, מנסה לרדת אל סודם ואף מוסיף ומקשטה בכ"ו קישוטים. מפעלו זה הוא מעשה נועז מאין כמוהו, ומעטים הם המקובלים שעשו זאת לפניו. למעשה, לא ניתן למצוא בספרות הקבלית כולה תקדים לכך, מלבד ההעמדה המפורטת של קומת השכינה בספר תש"ק,² חיבורו של המקובל הקשטיליאני בן המאה הי"ג, ר' יוסף הבא משושן הבירה.³ ר' יוסף מחיל את המודל הקלאסי של שיעור קומה על השכינה. זוהי העמדה

1 הקדמת שיעור קומה, פרק סא (ההדגשות, כאן ובהמשך, שלי – ש"א). דברים אלה של רמ"ק מובאים בחלקם על ידי ברכה זק במבוא לספרה בשערי הקבלה, עמ' 46-47. על יחסו של קורדובירו לרשב"י כמודל לחיקוי ראו הוס, הקהילות הזוהריות.

2 ראו ר' יוסף הבא משושן הבירה, ספר תש"ק, מהדורת ג' צוולינג (דיס' אוניברסיטת ברנדייס, 1975), עמ' 295-347. על מקובל זה ראו פליקס, תיאורגיה, והפניותיה שם למחקרים נוספים אודותיו.

3 כפי שהראו י' ליבס ומ' אידל, השתייך ר' יוסף לענף קבלי מיוחד, שזיהה את זעיר אנפין עם השכינה. ענף קבלי זה העמיד תמונה אנתרופומורפית ותיאוסופית, שונה מזו של האדרות, שבמרכזה

פשוטה ונטולת עכבות המתייחסת לכל איברי גופה של הישות האלוהית הנקבית. הוא מזהה את איבריה עם איכויות אלוהיות שונות, תוך שהוא דורש את פסוקי שיר השירים המתייחסים לגוף השולמית, ואיננו מתעלם אף מן האיברים המוצנעים ביותר. פירוט מדוקדק ולעיתים מביך זה תרם ליחס האמביוולנטי כלפי ספר תשק על ידי מקובלים וחוקרים כאחד, ואולי אף להימנעותם הגורפת של המקובלים מהעמדה דומה של שיעור קומה נקבי לשכינה. ר' יוסף עצמו מתפעם עמוקות מיופייה של השכינה, עד כדי צורך להזהיר את עצמו ואת הקורא מפני האיסור 'לא תחמוד אשת רעך' (שמות יט, יד).⁴ אזהרות אלו מצביעות, ללא ספק, על הסכנה הרובצת לפתחו של המבקש להעמיד שיעור קומה נשי.

האם הכיר קורדובירו את חיבורו של ר' יוסף הבא משושן הבירה? התשובה לכך איננה ברורה.⁵ אך גם אם הכיר את ספר תש"ק, אין רישומו ניכר במעיין עין יעקב לא במפורש ולא במרומז.⁶ תחת זאת בוחר רמ"ק להצביע שוב ושוב על זיקתו ומחויבותו לשיעור הקומה האלוהי שנתקדש כל כך בספרות האדרות.⁷ בכנותו את פירושו לאדרות בשם 'חלק שיעור קומה' מצביע קורדובירו על תפיסתו אותן כחלק ממסורת שיעור קומה.⁸ ספרות שיעור קומה הקדומה העמידה כידוע דיוקן

שתי דמויות: אריך אנפין – המזוהה בדרך כלל עם ספירת תפארת ועם קומת האל הזכרית; וזעיר אנפין – המזוהה עם השכינה, היא ספירת מלכות הנקבית. שני הדיוקנאות האנתרופומורפיים מועמדים בחיבורו, ספר תש"ק, בזיקה לפסוקי שיר השירים. ראו: י' ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 29 ואילך; מ' אידל בהקדמתו לספרו של א' גוטליב, הכתבים עבריים של בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, ירושלים תשס"ג, עמ' ט-לז. על שייכותו האפשרית ל'חוג הזוהר' ראו ליבס, כיצד נתחבר, שם.

4 ראו ספר תש"ק, עמ' 303, בעמ' 304 הוא מוסיף אזהרה על איסור 'לא תנאף' (שמות יט ג) בתהליך זה של שיעור קומת השכינה.

5 באופן ודאי ניתן לומר שקורדובירו הכיר את ספר טעמי המצוות של ר' יוסף הבא משושן הבירה, ראו למשל זק, בשערי הקבלה, עמ' 88.

6 למעט אולי הדמיון בין שם חיבורו של ר' יוסף לשם שנתן קורדובירו לפירוש אור יקר לאדרות – חש"ק, חלק שיעור קומה. לפי השערתה של ד"ר איריס פליקס, ייתכן ששמו האמיתי של החיבור של ר' יוסף הבא משושן הבירה היה ספר חשק.

7 בשאלת היחס בין מעיין עין יעקב והאדרות נעסוק בהרחבה בהמשך ובעיקר בנספח. בשאלה זו עסקה ברכה זק בהרצאה שנשאה בכנס תל אביב וכותרתה 'אהבת השכינה – מהאדרא לאלימה'. על יחסו של רמ"ק לענייני שיעור קומה העירה זק רבות בחיבורה בשערי הקבלה, ראו במפתח העניינים, ערך 'שיעור קומה'. לספר זה מצורפים שני השערים הנעלמים של 'שיעור קומה', שם, עמ' 319-366.

8 כך, בין היתר, יש להבין את בחירתו של קורדובירו לעסוק במתנייתן אודות סוד האותיות בשני השערים הראשונים של חש"ק, ראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 325 ואילך. נראה כי העדר המימד של צירופי האותיות בצמידות לקומה האלוהית באדרות, בשונה מנוכחותו הבולטת של מימד זה בספרות שיעור קומה הקדומה, גרם לו 'להשלים' את האדרות ולהוסיף כביכול לרצף הסודות הנפרסים בהם גם את סוד האותיות. על הזיקה בין סודות האותיות לשיעור הקומה ראו וולפסון, דימוי אנתרופומורפי, עמ' 141-181; זק, בשערי הקבלה עמ' 47, 51, 103-109, 322. מעניינת בהקשר זה הערתה של זק לפיה ראה קורדובירו בספר יצירה חלק משיעור קומה, שם,

אנתרופומורפי בעל ממדים קוסמיים של האל, ובאופן התואם את תפיסת האלוהות שלה ואת פסוקי שיר השירים (ה י-טו) עליו היא מבססת את ציוריה, דיוקן זה הוא זכרי במהותו.⁹ לעומת זאת, ספרות האדרות¹⁰ – שנכתבה בשלב מגובש של התיאוסופיה הקבלית, כאשר שאלת קיומה של ישות אלוהית נקבית המזוהה עם השכינה לא היתה מוטלת בספק¹¹ – קבעה בתורת הפרצופים האלוהיים הנפרסת בה מקום ברור לספירת מלכות, 'נוקבא דזעיר אנפין'. באדרא זוטא ניכרת התייחסות ברורה גם לתכונותיה הנשיות של ספירת בינה¹² וקיים זיהוי שלה כ'אמא', הפרצוף האלוהי הנשי העליון. אולם דווקא על רקע זה בולטת בהיעדרה העמדה של שיעור קומה נקבי. בעוד שהאדרות מעמידות שיעור קומה אנתרופומורפי מרשים ומפורט לשני הפרצופים האלוהיים הזכריים, אריך אנפין וזעיר אנפין, הן שותקות שתוקה משמעותית ביחס לדיוקנה של הנוקבא, ומתייחסות רק בקצרה ובאופן מרומז לכמה מאיבריה.

ניסיון להבין עמדה זו ולהתחקות מתוך הכתוב אחר סיבותיה מציב כל אחת מן האדרות במקום שונה. דומה כי ניתן למצוא התייחסות סמויה להכרעה שלא לעסוק בדימויי הגוף הנשי בנטיית האדרא רבא לראותו כערוה:

ותאנא חמשה ערייתא (נ"א תקונין) אתגליין בה, בסטרא דדינין חמשה, ודינין ה' (נ"א בסטרא דדינא ודינהא) אתפשטן במאתן וארבעין ותמניא ארחין, והכי תאנא קול באשה ערוה, שער באשה ערוה, שוק באשה ערוה, יד באשה ערוה, רגל באשה ערוה, דאף על גב דתריין אלין לא שנייה חברנא, ותריין אלין יתיר מערוה אינון.¹³
[תרגום: שנינו, חמש עריות (נ"א תיקונים) נתגלו בה, בצד של דינים חמישה,

עמ' 47 הערה 77. שילוב מרתק של העמדה אנתרופומורפית ו'רזא דאתוון' ניתן למצוא בזוהר חדש, שיר השירים, עג ע"ב – עד ע"ד. על דרשה זו ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 308-326.

9 על ספרות שיעור קומה הקדומה ראו: אידל, דמות האדם, עמ' 41-55; הנ"ל, עולם המלאכים, עמ' 1-66; אליאור, היכלות זוטרת; גרינוולד, מסורות כהניות, עמ' 65-120; הנ"ל, מרכבה; י' דן, 'חדרי מרכבה', עמ' 49-55; הנ"ל, המיסטיקה העברית הקדומה, עמ' 48-58; כהן, שיעור קומה ליטורגיה; הנ"ל, שיעור קומה; ליברמן, משנת שיר השירים, עמ' 118-126; פרבר, שיעור קומה, עמ' 361-394; שפיגל, עוד על מדרש שיר השירים, עמ' 253; שלום, מיסטיקה יהודית, עמ' 40-79; הנ"ל, פרקי יסוד, עמ' 153-186.

10 על ספרות האדרות, התפתחותה ותודעתה ראו מאמריו המכונים של י' ליבס, המשיח של הזוהר; כיצד נתחבר; יחידות.

11 על התפתחות תפיסת השכינה כחלק מהעולם האלוהי בקבלה ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 259-307; גרין, השכינה; י' ליבס, בתולה, עמ' 303-313.

12 ראו אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצ ע"א-ע"ב. על ההבדלים בין האדרות ביחס לקומת הנוקבא ראו בנספח למאמר זה. בעניין זה עסקתי בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי, ראו: אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 107-134, 150-161.

13 אדרא רבא, זוהר ח"ג, קמב ע"א.

ודינים ה' (נ"א בצד הדין ודיניה) התפשטו במאתיים ארבעים ושמונה [רמ"ח] ירכיבם. וכך שנינו: קול באשה ערוה, שיער באשה ערוה, שוק באשה ערוה, יד באשה ערוה, רגל באשה ערוה – שאף על פי ששניים אלו לא שנו אותם החברים, שני אלו יותר מערוה הם.]

האדרא מרחיבה את חלות הגדרת הערוה מעבר לשלושת האיברים שהוגדרו ככאלה כבר במסורת התלמודית,¹⁴ קול, שער ושוק, ומוסיפה: 'יד באשה ערוה, רגל באשה ערוה'. יתרה מזאת, אותן חמש עריות מתפשטות, על פי התיאור באדרא רבא, למאתיים ארבעים ושמונה צדדים – לכל רמ"ח איברי הנקבה. בהמשך נתייחס לתפיסה זו ולאופן בו פירש אותה רמ"ק;¹⁵ כאן נציין רק כי האיסור 'ערות אמך לא תגלה' מהדהד בין השיטין כעיקרון מנחה המונע העמדת שיעור קומה נקבי באדרא רבא.¹⁶ שכן, אם קומה זו מוגדרת כערוה, הרי שהעיסוק בה הוא בבחינת גילוי אסור שלה. באדרא זוטא איננו מוצאים התייחסות דומה לגוף האישה כערוה. בתוך תיאור הפרצוף האלוהי הנקבי, השונה מבחינות רבות מזה שבאדרא רבא, מצויה הערה חשובה שניתן להבינה כהתייחסות מפורשת להיעדרו של שיעור קומה נקבי באדרא זוטא. כוונתנו לדברי רשב"י:

נוי דנוקבא כלא מנוי דדכורא הוא, והא אוקימנא מלי ואשתמודען ביני חברייא.¹⁷
[תרגום: נוי הנקבה – כולו מנוי הזכר הוא. והרי העמדנו הדברים, ונודעים בין החברים.]

נראה כי לפנינו טענה היוצרת זיקה בין יפי האישה ליופיו של האיש ורואה את הגוף האנושי כמהות אחת. סודות העין והאוזן, המצח והאף אינם שונים אצל הזכר והנקבה. מתוך מובן זה של המשפט נראה כי יש להבין את המשכו, 'והא אוקימנא מלי

14 ראו בבלי ברכות, כד ע"א.

15 ראו להלן בסעיף 'בין חסד לדין – הכפילות הראשונה בדמות השכינה'.

16 נראה כי החשש מגילוי ערוה השכינה נעוץ בפרשנות הקבלית לאיסור גילוי הסודות, המתגלים כאשר השכינה משולחת מקנה אל הגלות, ובמעופה נחשפת ערוותה. באדרות באופן ספציפי ודאי קשור איסור זה גם לאזהרה המפורשת בספרא דצניעותא, זוהר ח"ב, קעו ע"ב: "ערות אביך לא תגלה [...] וערות אמך לא תגלה, אמך היא לא תגלה ערותה" (ויקרא יח, ז) – אמך היא ודאי, "כי אם לבינה תקרא" (משלי ב, ג). וראו גם שם, קעו ע"א: 'אבא יתיב ברישא, אמא באמצעיתא, ומתכסייא מכאן ומכאן. ווי למאן דגלי ערייתהון' [=אבא יושב בראש, אמא באמצע, ומתכסה מכאן ומכאן. אוי למי שמגלה ערוותם]. הד לתפיסה זו ניתן למצוא גם בתיקוני זוהר, בסוף תיקון כה, שם נמנות העריות שבתורה וביניהן הכלה משיר השירים, ומכאן אולי גם ההקשר להימנעות מהעמדת שיעור קומה נקבי של השכינה: "ערות כלתך" (ויקרא יח, טו) – דא 'זעירא דאדנ', דאיהי כלה האמורה בשיר השירים'. וראו אידל, סוד העריות; פישלר, קול באשה.

17 אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצו ע"א.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

ואשתמודען ביני חברייא', כהסבר של רשב"י מדוע אין הוא רואה צורך בהעמדת שיעור קומה מלא ונפרד של השכינה.¹⁸

אם כן, גם האדרא זוטא אינה מעמידה שיעור קומה נקבי מפורט, אך ההנמקה כאן שונה מהותית מזו של האדרא רבא. אין היא רואה בהעמדה זו משום גילוי ערווה אלא בחינת פעולה מיותרת, היות ויופייה של הנקבה נגזר מזה של הזכר, ואותו כבר העמיד רשב"י עם חברתו בשתי האדרות.

קורדובירו מודע להכרעת האדרות, על שני גווניה, שלא להעמיד שיעור קומה נקבי, ועם זאת הוא מכריע לנהוג אחרת. בתמר ג, פרק א, הוא כותב בהתייחסו לדברי רשב"י:

הנהגת המלכות ותיקוניה הם מתיקוני הזכר. ולכך ר' שמעון לא ביאר תיקוניו דנוקבא כלל, אלא אמר 'מתיקוני דכורא אתתקנו'.

רמ"ק מנמק את הכרעתו של רשב"י שלא לבאר כלל את תיקוני הנקבה באותו אופן בו מנמקת זאת האדרא זוטא. אלא שאת טענתו הוא מבסס, כך נראה, על דברים אחרים שאמר רשב"י באדרא רבא דווקא. נראה שרמ"ק עושה כאן פרפראזה על דברי האדרא רבא:

תקוני דזעיר אפין מתקוני דאריך אפין אתתקנו ואתפשטו תקוניו מכאן ומכאן כחזו ב"נ, למשלטא ביה רוחא דטמירא דכל טמירין.¹⁹
[תרגום: תיקוני זעיר אנפין מתיקוני אריך אנפין נתקנו. ונתפשטו תיקוניו מכאן ומכאן כמראה אדם, שישלוט בו רוח הנסתר מכל נסתר.]

כפי שניתן ללמוד מפירוש 'אור יקר' על אתר, קורדובירו לומד מדברים אלה גם על 'גילוי והתפשטות המלכות, נוקבא דזעיר אנפין'.²⁰ גם תיקוניה כתיקוני זעיר אנפין נלמדים, לדעתו, מתיקוני אריך אנפין, וכולם 'כמראה אדם'. אולם, בחירתו של קורדובירו באסמכתא עקיפה זו מן האדרא רבא, בשעה שלפניו אמירה דומה מפורשת של רשב"י באדרא זוטא, מעוררת תמיהה. רמ"ק איננו מתייחס לאמירה זו של רשב"י – 'נוי דנוקבא כלא מגוי דדכורא הוא' – גם בחיבוריו האחרים. בחש"ק על אתר הוא כותב על כך ומעמיד אבחנות בין הממדים השונים של נוי הנקבה, תיקוניה והתפשטות איבריה – וזיקתם לזכר:

18 הדברים מסתברים גם מן ההקשר באדרא זוטא, שכן ההעמדה של הזכר והנקבה שם שוויונית הרבה יותר מזו שבאדרא רבא. ראו להלן בנספח למאמר זה, וראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 120-127. בהמשך אכן מתמקד רשב"י רק באיברים המייחדים אותה כאשה, במסמנים המגדריים, ועוסק בשדיים וברחם, כמו גם באמה של הזכר. להבנה שונה של דברים אלה באדרא זוטא ראו וולפסון, מגדר, עמ' 94.

19 אדרא רבא, זוהר ח"ג, קלה ע"א.

20 ראו חש"ק ח"ב, עמ' פז-פח.

'נוי דנוקבא', נראה שאינו מדבר בענין התפשטות האברים, דאם כן לימא: והא אוקימנא מילי באדרא וכדפירשנו בכמה דוכתי [=שאם כן יאמר: והרי ביארנו הדברים באדרא וכמו שפירשנו בכמה מקומות]. ונוי דקאמר לאו היינו [=ו'נוי' שאמר אין הוא] תיקוני נוקבא בהתפשטות אבריה, אלא היינו נוי כגון עינין, אודנין, חוטמא [=עיניים, אוזניים, חוטם]. וכל אלו התיקונים שלא נתבארו באדרא, שהם נוי לה – ודאי כולם מגוי דדכורא, שהיא נכללת בספירות למטה מספירות הזכר, ועניינים אלו [לא] נתבארו באדרא. אמנם נתבארו מתוך דבריו בכמה מקומות. וכאשר נרצה לבאר הנהגתה בכל האיברים יהיה הענין ממש כמציאות הנזכר באברי הזכר, ולכך יקצר בענין.²¹

קורדובירו מבחין בין 'התפשטות אבריה', כלומר האצלתה מן הזכר, שאכן תוארה באדרות, ובין העמדת שיעור קומה נשי ובו פירוט של איברי הנקבה ובירור משמעותם, שלא נעשתה על ידי הרשב"י באדרות. לכן הוא נדחק לפרש 'נוי' במשמעות של איברי הנקבה, כגון העיניים, האוזניים, האף וכדומה. חשוב לו להדגיש ש'עניינים אלו [לא] נתבארו באדרא'. הוא מסייג את דברי רשב"י 'והא אוקימנא מילי ואשתמודען ביני חבריא' ומעמידם על דברים אחרים של רשב"י שנאמרו במקומות אחרים בזהר ולא באדרא. בחתימת דברים אלו של רמ"ק בפירושו לאדרא זוטא ניתן למצוא אולי רמיזה לכוונתו והוא להשלים את מפעלו של רשב"י בענין זה, על פי העיקרון שטבע רשב"י באדרות ולפיו תיקוני הנקבה 'מתיקוני דכורא אתתקנו'; קורדובירו מבין הנחיה זו כך: 'וכאשר נרצה לבאר הנהגתה בכל האיברים יהיה הענין ממש כמציאות הנזכר באברי הזכר, ולכן יקצר בענין'.

במעין עין יעקב, במהלך העמדת שיעור הקומה הנקבי, קורדובירו אכן מיישם עיקרון זה, אליו הוא מחויב ואותו הוא שב ומזכיר.²² תדיר הוא שולח את הקורא למעיין עין שמש, שבו עמד על סודות שיעור הקומה של זעיר אנפין, ובכך הוא יוצר את הזיקה בין שיעור הקומה של הזכר לבין שיעור קומת השכינה. ועם זאת, בשונה מן האדרות, בוחר רמ"ק לכתוב את מעיין עין יעקב כחלק עצמאי ולהעמיד בו שיעור קומה מפורט של כל איברי השכינה, תוך שהוא נשען על פסוקי המקרא הרלוונטיים לכך ובעיקר על פסוקי שיר השירים, ומפרשם.

מה מניע את רמ"ק לעשות מה שרשב"י עצמו בחר שלא לעשות? מהי תודעתו העצמית במלאכת תיקון קומת השכינה במעיין עין יעקב? וכיצד הוא רואה את מפעלו ביחס לאדרות?

21 חש"ק ח"ג, עמ' עג.

22 ראו תמר ג, פרק ג: 'תיקוני נוקבא מתיקוני דכורא אינון ממש'; שם, פרק יג: 'שהם מתתקנים מתיקוני דכורא'; תמר ד, פרק א: 'תיקוני גופא דמטרוניא מתיקוני דכורא אתתקנו'.

תכליתו ותודעתו העצמית של קורדובירו במעשה הכתיבה

על מניעיו של ר' משה קורדובירו ניתן ללמוד מהמשך דבריו בפתח תמר ג של מעיין עין יעקב:

הנהגת המלכות ותיקוניה הם מתיקוני הזכר. ולכך ר' שמעון לא ביאר תיקונין דנוקבא כלל, אלא אמר 'מתיקוני דכורא אתתקנו'. אמנם, כאשר יתוקנו תיקוני נוקבא ויתקשטו אל הייחוד – יהיה בהם קישוטין. ולכך הזכר ישבח הנקבה בתיקוניה המקושטין, שאז היא מקבלת הארת שלש ראשונות.

האדם המתקן את תיקוני הנקבה ומקשט ומכין אותה לקראת הייחוד עם בן זוגה, גורם להארת שלוש הספירות העליונות בה. במעשה זה הוא מביא לייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, לקימום השכינה והארתה במלוא הדרה ועוצמתה. משמעות זו המוענקת לפעולת תיקון השכינה וקישוטה יונקת מהזוהר ועל פני השטח נראה כי אין בה חידוש: תפקידם של המשכילים, המקובלים הזוהריים, הוגדר במקומות רבים בזוהר כבני היכלא, שושביני השכינה המתקנים אותה לקראת זיווגה.²³ אלא שבמקורות אלו, בדרך כלל, דברי התורה של הלומדים הם הנתפסים כתכשיטי הכלה, ואין עדות להבנתם כדרכים להעמדת שיעור הקומה שלה, כפי שמתחדש מדבריו של קורדובירו.

את העזתו של רמ"ק לצעוד צעד נוסף זה ניתן אולי לתלות בתפיסה התפתחותית שלו ביחס לתהליך גילוי סודות הקבלה. בחש"ק²⁴ ובמקומות נוספים הוא מתייחס לכך שמשה רבנו נמנע מגילוי סודות שיעור קומת האל ומסר רק את י"ג מידותיו, בעוד שרשב"י מגלה באדרות סודות אלה.²⁵ מדרג זה בשלבי חשיפת הסוד מתקיים, לדעת רמ"ק, גם בין האדרא רבא לאדרא זוטא.²⁶ מתוך כך, ולאור דבריו בהקדמת חש"ק שהבאנו בפתח המאמר, נראה כי קורדובירו רואה את העמדת שיעור הקומה במעין עין יעקב כשלב נוסף בתהליך הרב־דורי של חשיפת הסוד, שלב אותו הוא נוטל על עצמו לפתח.

יחד עם זאת, המוטיבציה הבסיסית להביא לייחוד הקב"ה ושכינתו על ידי תיקון וקישוט הכלה היא אותה מוטיבציה. תפקיד זה מוטל על שכם הצדיק בכל דור ודור, ותכליתו קשורה להגנת בני דורו מפני מידת הדין הקשה, היא המלכות, המכונה 'צדק', כשאיננה נתונה בזיווג הממתיק את דיניה. משה עשה זאת במעמד נקרת הצור לאחר

23 פרקטיקה מרכזית בזוהר בהקשר זה היא הלימוד הלילי. על השעשוע הלילי ראו הלנר־אשד, ונהר יוצא מעדן, עמ' 149-176, וראו אידל, מקובלים.

24 ראו למשל, חש"ק ח"ב, עמ' יב-יד.

25 על היחס בין משה רבינו ורשב"י בזוהר ראו הוס, חכם עדיף מנביא; י' ליבס, הזוהר והתיקונים. על יחסו של קורדובירו לנושא זה ראו זק, בשערי הקבלה עמ' 40-42.

26 ראו להלן בנספח למאמר זה.

חטא העגל, ורשב"י – באדרות. כך מפרש רמ"ק את דברי רשב"י באדרא זוטא, על סף מותו – 'אסהדנא עלי, דכל יומאי הוינא מצטער על עלמא דלא יערע בדינוי ולא יוקיד עלמא בשלהובוי':²⁷

ר' שמעון היה מצטער שלא ישרף העולם בדיני צדק והיה תמיד מייחד הייחוד, כדי שלא יגזר הדין מהגבורות העליונות על המלכות לפעול היא בעצמה [...]. הדינים, והתפארת מתעלם (תמר א, פרק ג).

ובחש"ק על אתר הוא כותב:

'אסהדנא עלי', מפני שהיה סמוך למיתתו [...] 'דכל יומא הוינא מצטער', בתפילותיו לייחודה תמיד למתק דיניה [...] מכאן ולהלאה שלא ימצא צדיק גבור עומד בפרצת הדין לבטל הגזרה, גם הקב"ה לא יגזור אלא כפי מה שהדור יכול [ל]שאת את הגזירות, והצדיקים והדינים לשיעור אחד, כדרך שפירשו חז"ל שלא הביא הקב"ה רעב לעולם בזמן בני אדם שפופים אלא 'ויהי רעב' בימי אברהם, 'ויהי בימי שפוט השופטים ויהיה רעב בארץ', כדי שיוכלו לסובלו. והא בדרא דא אית זכאין להגין [=והנה בדור זה יש צדיקים להגן] אבל לא הגנה גמורה [...]²⁸

בנתחה דברים אלו ציינה ברכה זק בהרצאתה 'אהבת השכינה – מהאדרא לאלימה':

קורדובירו מצביע על פחדו של רשב"י מפני כליון העולם באש דינוי כמניע הראשי של פעילותו באדרא ואולי של המפעל הזוהרי כולו. לפי דעתו של קורדובירו, רשב"י הקדיש את כל כוחו למניעת התגברותה של מידת הדין ולמיזוגה במידת הרחמים. לדבריו, בפעילות רשב"י היה משום חיקוי ההנהגה האלוהית בראשית הבריאה ודאגה שמא לא ניתן יהיה לשמר אותה. [...] קורדובירו פירש את האמירות הכלולות באדרא על אופיין של שתי מידות ההנהגה והדגיש חזור והדגש את הצורך בביסוס הדינים, בהמתקת הדינים. מן הברורים שלו עולה שהאידאל החשוב ביותר של רשב"י ושל הפעילות המתקנת באדרא היה המתקת הדינים. אמנם, לפי דבריו, כבר לפני רשב"י האבות ומשה המתיקו דינים, אבל את המסירות הגדולה לאידאל הזה הביע רשב"י דווקא ובאדרא דווקא. מכאן ואילך כל מעשי צדיקי ישראל צריכים להיות מכוונים להמתקת הדינים. ומהי המתקת הדינים אם לא הזיווג של הזכר והנקבה האלוהיים? הזיווג הוא המבסס את הדינים, הוא הממתק את הדינים ומונע את חורבן

27 אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצב ע"א, תרגום: 'מעיד אני עלי, שכל ימי הייתי מצטער על העולם, שלא יקרה בדינוי [של צדק] ולא יוקד העולם בשלהבותיו'.

28 חש"ק ח"ב, עמ' פד.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

העולם. כך עולה מדברי האדרא וכך עולה מדברי מפרשה. קורדובירו מוסיף, שבכל דור צריך לקום צדיק גמור, או בעל תשובה, שבטוהר מעשיו ובייחודים שהוא עושה יתדמה לבוצינא קדישא, לרשב"י, וידאג לזווג את הזכר האלוהי עם הנקבה האלוהית ולהמתיק את דיניה. האידאל של רשב"י אומץ אפוא על ידי קורדובירו, והיה נר לרגליו גם בתקופת חייו האחרונה, כאשר חיבר את 'אלימה'.

הסבר זה לשאלת המוטיבציה לתיקון קומת השכינה במעיין עין יעקב הוא שיקוף של הקו ההרמוניסטי בדמותו של רמ"ק, אשר הקדיש עיון נרחב להתמודדות עם תפיסות קבליות דואליסטיות וכמו גנוסטיות.²⁹ הוא מקבל אישוס מהכרעת קורדובירו להקדיש לשאלת כפל פניה של השכינה בין חסד לדין את התמר הראשון של המעיין. אולם לא פחות מכך מהווים הדברים ביטוי למוטיבציה הגואלת שעמדה במרכז התודעה הדתית של ר' משה קורדובירו וחוגו.³⁰ התמקדותם של בני חוג זה בהזדהות עם השכינה בגלותה וברצון להקים אותה מעפרה באה לידי ביטוי כבר אצל מוריו של רמ"ק, ר' שלמה אלקבץ ור' יוסף קארו, כפי שניתן ללמוד מן ההתגלות בליל שבועות שבעקבותיה חודש מנהג תיקון ליל שבועות.³¹ ביטוי מרשים להזדהות עם השכינה ולרצון לקחת חלק בסבלה כדי לגאול אותה מייסוריה הוא כמובן פרקטיקת ההתגרשות של בני החוג, היציאה לדרכי נדודים מתוך הזדהות עם גלות השכינה, המתועדת ב'ספר גרושין'.³² בהקשר זה מרתק לקרוא את בתי הפיוט 'לכה דודי', שחובר על ידי אלקבץ, בזיקה להעמדת קומת השכינה במעיין עין יעקב. דומה כי המוטיבציה האמיתית העומדת מאחורי רבים מפרקי המעיין מקופלת בין מילותיו של אלקבץ: 'התעוררי התעוררי כי בא אורך, קומי אורי'.

קורדובירו נותן ביטוי חריף לתודעה זו של גלות וגאולה בכל חיבוריו ובכללם במעיין עין יעקב, כשהוא שואל לפשר הניסיון התיאורגי לייחד אישה לבעלה בזמן הגלות.

סוד הדינים הוא סוד המכונה אליה נדה ונבדלת מבעלה [...] והיינו בחינת ייחודינו בגלות, עם היות שאין ייחוד, מפני החצונים וגבורת דם הנידות והדינים. ואנחנו בעמקי הקליפות שוכבים, בארצות הגוים מפוזרים תחת יד

29 ראו בן שלמה, תורת האלוהות; זק, בשערי הקבלה, עמ' 83-102.

30 ראו זק, בשערי הקבלה, חלק רביעי.

31 על ההתגלות לאלקבץ ולר' יוסף קארו ראו הפניותיה של זק, בשערי הקבלה, עמ' 21 הערה 77. דיון מסכם בהתפתחות מנהג תיקון ליל שבועות, ובכלל זה בהתגלות לאלקבץ ולר' יוסף קארו, ראו חלמיש, הקבלה בתפילה, עמ' 595-612.

32 על ספר גרושין ראו רביב, רמ"ק, עמ' 244-365. על ההתגרשות ראו הפניותיו של הוס, הקהילות הזוהריות, עמ' 150 הערה 6.

השרים, ועכ"ז כתיב 'והתפללו' בשלום העיר 'כי בשלומה יהיה לכם שלום' [ירמיה כט, ז] [...] ואל תתמה ותאמר: והרי האשה אסורה לבעלה, היאך אנו מייחדים? [...] מפני שיש בחינות אל הייחוד מותרים זה בזה אפילו בזמן הנדה. והיינו מה שלא נאסרה אשה נדה לבעלה בייחוד [...] ועל סוד זה נאמר 'ברח דודי' [שיר השירים ח, יד], הרי שהיא אומרת לדודה: כדמות שושנה [אדומה] במעשה התחתונים ראיתי, 'ברח דודי', שאתה אסור למעלה ואינך רשאי לבא עלי, שאני צריכה להשתמש בחצונים ובדינים, ועכ"ז [ו]דמה לך לצבי' [שם]. ופירשו רז"ל מענין הצבי שבורח ומחזיר פניו [...] אמנם, 'מציץ' ציץ אורו 'מן החרכים' [שם ב, ט], אותם שהם שבין בתשובה, והם חותרים חרכים במה שמחרכין עצמם על עונם ועל עון אבותם. ומיד משפיעין ומושכין מלמעלה ומתקנין. וזהו כל תפלתנו בגלותנו, בדלותנו – אם אין יחוד גמור יהיה הסתכלות השגחה, או הצצה מועטת (תמר ה, פרק כט).

זהו תיאור נוגע ללב של המצוקה התיאורגית הקיומית של המתפלל בעת הגלות, תוך ידיעה ברורה שיש פירוד בעולם האלוהי ו'האשה אסורה לבעלה'. מבין השיטין של קורדובירו עולה ומרגשת יכולתו הנדירה להזדהות עם האישה במצב נידתה, לדבר בקולה ולבקש מן הדוד שעל אף שהוא בורח ומתרחק ממנה בשל דמי הנידה, יחזיר תדיר פניו אליה וישגיח מן החרכים.

תודעת הגלות בתמר החמישי שופכת אור על פנייתו של רמ"ק בתהליך הכתיבה של המעיין כולו. קורדובירו מצביע על אמונתו העזה בתפקיד האדם וביכולתו לתקן, לייחד ולגאול ומציע תכנית פעולה של ממש לקימום השכינה, להביא לטהרתה מדמי נידתה ולהתעלותה.³³ נראה כי תחושת האקוטיות המשיחית היא שעמדה, בין היתר, מאחורי החלטתו של קורדובירו להעז ולעשות מה שלא עשה רשב"י באדרות. מתוך אותה תחושה של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' מעמיד קורדובירו את שיעור קומת השכינה באדרא שלו – במעיין עין יעקב.

הכפילות בדמות השכינה במעיין עין יעקב ומקורותיה בספרות האדרות

מעייין עין יעקב נכתב, אם כן, מתוך זיקה עמוקה לספרות האדרות הן מבחינת תכניו הן מבחינת תכליתו, ונתפס כהשלמת שיעור הקומה האלוהית שתוקן על ידי רשב"י במעמדים גבוהים אלו. אולם מיהי השכינה בהגותו של קורדובירו? מהי הדמות הנשית העומדת לנגד עיניו בשערו את קומתה במעיין עין יעקב? ומה מקומה של ספרות האדרות בפועל במעיין זה, שהרי כפי שראינו אין בה העמדה ותיקון של שיעור הקומה של ספירת מלכות?

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

בניסיון לענות על שאלות אלו נתמקד בעיקר בשני התמרים הראשונים של מעיין עין יעקב, המוקדשים לעיון במהותה של הנוקבא ובתהליך האצלתה.³⁴ שני התמרים מבוססים בעיקרם על תמונת האצלת הנוקבא באדרות ועל פירוש קורדובירו לתמונה זו ב'חלק שיעור קומה'. נתייחס גם לתמרים ג ו-ד, בהם נעשית עיקר ההעמדה של שיעור קומת איברי השכינה.³⁵

כפי שנראה, הולכת ונפרסת במעיין עין יעקב תפיסה ייחודית של השכינה, המציירת את דיוקנה באופן עקבי כדמות כפולת פנים ומהויות. הדיונים הבאים יוקדשו לשתי העמדות כפולות של קומת השכינה במעיין עין יעקב, לשאלת משמעותן והשלכותיהן ולבירור זיקתן לספרות האדרות.

בין חסד לדין – הכפילות הראשונה בדמות השכינה

תמצא בזוהר בכמה מקומות שני עניינים מתנגדים קשים מאד. יש מקום שאומר שהשכינה היא המרחמת על ישראל והיא האומרת זכותינו לפני הקב"ה [...] ויש מקום שאומר הפך מזה, כדכתיב 'ויש נספה בלא משפט' [משלי יג, כג]. (תמר א, פרק ב).

התמיהה אודות כפל פניה של השכינה בין חסד לדין עומדת במרכז התמר הראשון של מעיין עין יעקב.³⁶ קורדובירו בוחר להתייחס למהותה של הנוקבא כמייצגת את כוחות הדין, ולהתמודד חזיתית עם מהות מורכבת זו שלה. בחירה זו איננה מפתיעה והיא מסתברת הן מתוך העניין העצום שהיה לרמ"ק בשאלת הרע והדינים³⁷ והן מתוך

34 ראו בסקירת תכני התמרים של מעיין עין יעקב, ב' זק בדברי המבוא.

35 תמרים אלה מקיימים זיקה עמוקה לתיאורי הקומה הזכרית באדרות, על פי העיקרון המנחה 'תיקוני נוקבא מתיקוני זכורא אינון'. משעובר רמ"ק לעסוק בקישוטי המלכות מוסט מוקד העניין מן האדרות ועובר לפירוש הפסוקים על קישוטי בנות ציון בישעיהו, פסוקי אשת חיל במשלי וכו'. עם זאת, תמונת היסוד העולה מן האדרות ממשיכה להוות נדבך יציב ומעין מצפן אליו מתכוונן מעיין עין יעקב כולו. כך בחלקו הראשון של תמר ה למשל, בו חוזר רמ"ק ומתאר את תהליך האצלת המלכות על ידי קו המידה כשהוא דורש הפעם את הפסוק 'מי מדד בשעלו מים' וכו' (ישעיהו מ, יב). מעקב אחר דרוש זה מצביע על סינכרוניזציה עמוקה בין תיאור האצלת הנקבה אותו הוא מחליף מן האדרות בתמרים הראשונים ובין תיאור האצלתה העולה מדרשת הפסוק בישעיהו, עד כדי כך שבסיכומו, בפרק יז של תמר זה מופיע התיאור הבהיר ביותר בעין יעקב של תהליך האצלה, בסופו כותב רמ"ק: 'זהו תמצית הנז' בכל התמרים כמעט'. בתמר ה מוסיף רמ"ק ומעמדת את התמונה העולה מן האדרות עם תמונות העולות ממאמרי זוהר אחרים, תמיד כדי לחזור ולאשש בסוף הדיון את התמונה העולה מן האדרות לשיטתו, עליה אין עוררין, ולה מעמד סמכותי בעליל.

36 על שניות זו בדמות השכינה בקבלה בכלל, ובמעין עין יעקב בפרט ראו דיונה המסכם של מ' הלנר-אשד, תמונות מחיי משפחה, עמ' 421-426, וראו הפניותיה לספרות קודמת שם; וראו י' ליבס, מידותיו.

37 ראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 83-102.

מרכזיותו של אפיון זה בדמותה של השכינה בספרות הקבלית.³⁸ ההחלטה להקדים את ההתמודדות עם צדדי הדין והערווה שבדמות האלוהית הנשית לתיאורי שיעור הקומה שלה במעייני עין יעקב קשורה גם לתפיסתו של רמ"ק את מעשה הכתיבה ב'אלימה'. כפי שהראתה מלילה הלנר-אשד בדברי המבוא, לאלימה ניתן לבוא רק לאחר המתקת המים במרה;³⁹ רק אחרי ההתמודדות עם מהותה הדינית של המלכות והמתקתה יעמיד קורדובירו את קומתה המתוקנת.

את המסגרת העיונית הרחבה להתמודדות עם הרע והדין מציב רמ"ק כבר בתחילת התמר הראשון. מצד אחד, ברורה מגמתו המבקשת להרחיק ככל האפשר את הרע אל מחוץ לעולם האלוהי. הנחת היסוד שלו היא ש'אין למעלה דינים כלל, מפני שכל מה שיתקרב הפעולות לא"ס [=לאין-סוף] יתרחק דינם ושינויים. וליחס הדינים צריך להרחיקם מן הכתר.⁴⁰ שהוא תחלת הפעולות ויציאתם מא"ס' (תמר א, פרק א). הרחקת הדינים מן הכתר, שכולו לובן, ומן האינסוף נטול ההגבלה והצמצום, דוחקת אותם אל המלכות. במובן זה, השכינה היא מקום הדינים וזירת ההתמודדות עם הרע, ולו אך בשל מקומה בקצה התחתון של אילן הספירות: 'אמנם, הדינים הקשים והפעולות הקשות יתייחסו בספירה המתרחקת, ובקצה התחתון' (שם). לעומת זאת מציב רמ"ק עיקרון בסיסי אחר, המאפיין את קבלתו: 'ואין למטה אלא היוצא מלמעלה' (שם); וכך גם ביחס לדין – אמנם פעיל הוא למטה ותפקידו מופנה אל עולם התחתונים, אולם שורשיו הם למעלה במקור העליון.⁴¹ משתי טענות אלה, המקיימות ביניהן במקרה זה מתח ניגודי, נבנה המהלך התיאוסופי של קורדובירו בתמר א. בעזרת סינתזות והעמדות מיתיות שונות ידחק רמ"ק, מצד אחד, את הדין והרע אל קצהו של העולם האלוהי ומחוצה לו, ומצד שני, יצביע על שורשיו העליונים ברום אילן הספירות. שמאל דוחה וימין מקרבת, כך שהתמונה אודות מהותה הדינית והדמונית של השכינה הופכת מורכבת מרגע לרגע.

התבוננות בחומרי הגלם היסודיים המשמשים את רמ"ק בהתמודדות המרתקת עם אופייה מלא הדין של המלכות מוליכה למקור ברור ורב השראה – לאדרא רבא.⁴²

- 38 ראו למשל, שלום, פרקי יסוד, עמ' 259-307; תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' ריט-רלא.
- 39 ראו מ' הלנר-אשד בדברי המבוא, אף השמות חידות; וראו ב' זק בדברי המבוא, סוד הירך.
- 40 מעניין שבפירושו לאדרא זוטא טוען רמ"ק ששורשי הדינים הם בכתר, כמו גם שורשי הזכריות והנקביות. ראו דיוגנו להלן בסעיף 'יחסו של קורדובירו להבדלים בין האדרות'.
- 41 בעניין ההבחנה בין מחשבה ומעשה ראו א' ליבס בדברי המבוא.
- 42 נראה כי בחירתו של קורדובירו להתמקד דווקא באדרא רבא בהקשר זה אינה רק בשל היותה הטקסט המרכזי של שיעור קומה בזוהר; היא נובעת גם מאופייה הכמו-גנוסטי של אדרא זו, ומהשפעת תורות האחים הכוהנים הניכרת בה, כפי שהראה ג' שלום. ראו שלום, ר' יצחק הכהן, עמ' 131, 195-206. בתמר א, המתמודד עם מאפייני הדין שבשכינה, משתמש אם כן קורדובירו בתמונות ובמושגים הלקוחים מעולם זה של האדרא רבא. להערכתנו באדרא זוטא ממותנת מאוד השפעת האחים הכוהנים, ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 149.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

ארבע תמונות וטענות מן האדרא משוקעות בתשתית התמר, וכולן קשורות לראיית הנוקבא כמהות מלאת דין: האחת, תיאורה כערווה;⁴³ השנייה – מיתוס מות המלכים, הקשור בנקבה ובדיניה;⁴⁴ השלישית – תיאורו של רשב"י או של צדיק הדור כמי שדואג שמא יישרף העולם בדיניו של הצדק, המזוהה עם ספירת מלכות;⁴⁵ והרביעית – הבחנה בין דיני הנקבה לדיני הזכר, בה דן קורדובירו בחלק הראשון של התמר ובה נפתח גם אנו את דיוננו.

בוא וראה מה שאמרו באדרא: 'דינין דמשתכחין מדכורא תקיפין ברישא ונייחין בסופה(ה)[א] וכל דינין דמשתכחין מנוקבא נייחין ברישא ותקיפין בסופא' [=דינים הנמצאים מן הזכר, קשים בתחילה ונוחים בסוף וכל הדינים הנמצאים מן הנקבה, נוחים בתחילה וקשים בסוף] (תמר א, פרק א).⁴⁶

משפט זה מן האדרא הופך לעיקרון מנחה בדיון בשאלת הדין והרוע בתמר הראשון. המשפט מחולץ מהקשרו האדראי, מומשג והופך לעקרון יסוד בעל תוקף סמכותי. קורדובירו מתאים אותו לקטגוריות המחשבתיות שלו ומנסה לפתור בעזרתו את הסתירה בין הנחתו היסודית, לפיה לכל דבר, וגם לדין, שורש בכתר, ובין טענתו כי 'אין למעלה דינים כלל' וכי הדין מזוהה עם המלכות הניצבת בתחתית אילן הספירות.

ירצה בזה: כי צמיחת הדינים הם מהבינה, וכיון שצמיחתם משם, תמצא תיקוני דכורא בתיקוני רישא [ראשו של הזכר] – קושי הגבורות. אמנם, אין פעולתם בו בהתפשטות התיקונים כך. והטעם, כי מצד עליית הפעולות במחשבה הרי כל מה שיעלה במחשבה הוא מה שיצא אח"כ בפעולה, שאין ראוי שיצא אל הפועל אלא מה שיעלה במחשבה העליונה. שאם לא תאמר כך, יהיה המחשבה ענין אחד והפעולה ענין אחר ח"ו [=חס ושלום], אלא ודאי עליית המחשבה הוא סוף המעשה.⁴⁷ ובאמת אין ראוי שיהיו הדינים שם קשים בפועל, שרחמי הכתר קרובים אל הראש, לזעיר אנפין, ממה שהם קרובים אל המלכות למטה. ולכך יהיו דיני המלכות, שהיא ענין הדינים בפועל, חים בתחתיתם, מפני שהם משתוין

43 ראו אדרא רבא, זוהר ח"ג קמא ע"ב - קמב ע"א, לעיל, ליד הערה 13.

44 ראו אדרא רבא, זוהר ח"ג קמב ע"ב, וראו א' ליבס בדברי המבוא.

45 כאן פונה קורדובירו לאדרא זוטא דווקא, זוהר ח"ג, רצב ע"ב. לעניין זה התייחסנו לעיל בסעיף 'תכליתו ותודעתו העצמית' וכו', ליד הערה 28, ולכן לא נחזור ונרחיב בו כאן.

46 אדרא רבא, זוהר ח"ג, קמב ע"ב. דברים אלו מצטטת האדרא עצמה מתוך ספרא דצניעותא, זוהר ח"ב, קעח ע"א. ראו הלנר-אשד, תמונות מחיי משפחה, עמ' 427-435, אודות המיתוס שמפתח קורדובירו במעין עין יעקב מתוך דברים אלו של האדרא.

47 על הביטוי 'סוף מעשה במחשבה תחילה' ועל תולדותיו בפילוסופיה ראו שטרן, סוף מעשה, עמ' 234-252; על תולדותיו בקבלה ראו י' ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 307-308 הערה 65. וראו א' ליבס בדברי המבוא.

אל דיני הזכר, שהרי הדינים בו נחים בסופם, מפני שהספירות העליונות אינם דין בפועל, ובערך הפועל הוא רחמים. אמנם, פעולת הדינים בקושי המלכות, שהיא הנקבה המשלמת הפעולות העליונות, עד שנאמר בה 'רגליה יורדות מות' [משלי ה, ה], דהיינו סוף התפשטות הכחות והפעולות ממנה הם 'רגליה יורדות מות', עד מקום החצונים (שם).

קורדובירו מזהה את המצב של 'רישא' עם הפוטנציאל, עם ההוויה כפי שהיא בכוח. בשל קרבת הזכר אל ספירת בינה, שהיא מקור הדין, דיני הזכר תקיפים בתחילתם, במצבם הפוטנציאלי, אולם אין הם יוצאים אל הפועל בקשיותם, בשל קרבתו אל הכתר והרחמים הממזגים בחסדם דינים אלו. דיני השכינה, בניגוד לכך, 'נחים ברישא'; מבחינה פוטנציאלית, בכוח, מושרשת גם היא בספירות העליונות, שמהותם ממוזגת. אלא שבפועל, 'בסופא', תקיפים דיניה בשל קרבתה לעולם הזה ולחיצוניים ובשל תפקידה כיסוד המוציא מן הכוח אל הפועל. באמצעות ההבחנה הפילוסופית בין כוח ופועל דוחק קורדובירו את הדין הקשה עד כמה שאפשר אל קצה העולם האלוהי ואל מחוצה לו ויחד עם זאת הוא מצביע על שורשיו בעליונים.

אם נתבונן בחש"ק, בפירושו לאדרות על אתר,⁴⁸ נראה כי אמרה זו מתפרשת על ידי רמ"ק לא כעקרון יסוד כמו בעין יעקב, אלא כחיווי הקשור בטבורו להקשר בתוכו הוא מופיע. השאלות המעסיקות שם את רמ"ק כפרשן הזוהר הן: מדוע מזוהים דווקא איברי ראשו של הזכר עם מידת הדין, בעוד שאיברי גופו רחמים הם?⁴⁹ ומה פשר ההאצלה המשורגת והמשותפת של הזכר והנקבה זה בזו, איבר אחר איבר, צורה בתוך צורה, כפי שהיא מתוארת באדרא רבא?⁵⁰

קורדובירו מבאר שם את המשפט 'דינין דמשתכחין מדכורא תקיפין ברישא' כהסבר לתמונה קונקרטית זו באדרא. המילה 'רישא' מוסבת על ציור ראשו של זעיר אנפין ואינה נושאת משמעות מושגית של פוטנציה וכוח, ומשפט זה מתאר את מאפייני הראש הקשורים במידת הדין. המשפט כולו – דינים הנמצאים מן הזכר, קשים בתחילה ונוחים בסוף וכל הדינים הנמצאים מן הנקבה, נוחים בתחילה וקשים בסוף⁵¹ – משמש את קורדובירו בחש"ק לפירוש תכליתו של תהליך ההאצלה המיוחד של הזכר והנקבה

48 חש"ק ח"ג, עמ' סה.

49 ראו תיאורי זעיר אנפין באדרא רבא, זוהר ח"ג, קלה-קמג. קורדובירו מתייחס לתיאור שערותיו השחורות של זעיר אנפין בניגוד ללובן שערותיו של אריך אנפין; לתיאור הכעס העולה משני נקבי אפי; לעיניו, שיש בהן גם אודם ושחור ואינן דומות לעין הלבנה, האחת, הפקוחה תדיר של עתיקא קדישא וכד'; ולעומת זאת לתיאור מעיו המלאים רחמי ם ולחסד השופע מ'פי האמה', מן היסוד שלו, וכד'.

50 אדרא רבא, זוהר ח"ג, קמא ע"ב - קמב ע"א. לתיאור האצלה זה נתייחס גם בהמשך, בסעיף 'התיאור הכפול של תהליך ההאצלה'.

51 בתרגום, ראו לעיל הערה 46.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

באדרא רבא: הזכר והנקבה שנאצלו כדו־פרצופין ממתיקים זה את זה. הדינים הקשים שבראש הזכר מומתקים בנחת ראשה של הנקבה, ודיני הנקבה הקשים בסופם, ברגליה ה'יורדות מוות', ממותקים בחיבור עם רגלי הזכר הנחות ב'סופא'.

ולזה צריך המזגה ראש בסוף וסוף בראש ובזה נתקן, כי אחרית הזכר רחמים גמורים וראשו דין קשה, והנקבה ראשה רחמים וסופה דינים קשים, ויתמזגו הדינים ברחמים והרחמים בדינים – ראש הזכר בראש הנקבה, סוף הנקבה בסוף הזכר, והיינו המתקת הדינים.⁵²

בשתי ההתייחסויות של רמ"ק למשפט זה של האדרא, ב'חלק שיעור קומה' ובמעין עין יעקב, מועמדת מניה וביה תמונה מאוזנת של זיקת הזכר והנקבה לדין. בעין יעקב הוא מנסח זאת כך:

ויתמזגו הפעולות אלו באלו ויתאחדו אלו באלו ועד שיעשו אחדות גמורה וענין אחד. ואז המחשבה יתוקן בסוד מחשבת הנקבה, שכל מחשבותיה לטוב. ומעשה הנקבה יתוקן ע"י הזכר שכל מעשיו ופעולותיו לטובה ויתוקן הענין וימזג (תמר א, פרק א).

דברים אלה, המובאים במסגרת דיון קונספטואלי במהותה הדינית של הנקבה, מבטאים עמדה נדירה ושוויונית של המזגת דין הדדית, הנגרמת הן על ידי הזכר והן על ידי הנקבה.⁵³ רמ"ק משוחרר כאן מן המחויבות הפרשנית לאדרא, ולמרות שהוא נסמך עליה ומצטט אותה, הוא נוטל לעצמו חירות שבמסגרתה הוא ממשיג את דברי האדרא ומתאים אותם לתפיסותיו הקבליות.

שימוש דומה בחומרים מן האדרא ניתן למצוא בעיסוקו של רמ"ק בתמונה המיתית של מות מלכי אדום⁵⁴ ובהגדרת הנוקבא כערוה. בשני הדיונים, הארוגים בתמר הראשון זה לתוך זה,⁵⁵ ממשיך רמ"ק באותה גישה תיאוסופית של הרחקת הדינים אל קצה העולם האלוהי ומחוצה לו מצד אחד, ושל קשירת שורשם בעליונים מצד שני. מיתוס מיתת המלכים מופיע באדרא רבא שלוש פעמים, כשהוא נקשר לכל אחד מן

52 חש"ק, שם.

53 שותפות זו בין מידת הדין למידת הרחמים מובלטת על ידי רמ"ק גם בהמשך הדיון, כשהוא קובע כי 'אין ספק ששום הנהגה בעולם לא יצא שלא יהיה מחברת זכר ונקבה, ויהיה מעמד וקשר לספירות כולם ויסכימו על הפעולה ההיא, ואח"כ יצא הפעולה ההיא לתחתונים. כאלו תאמר שיתקשרו הספירות כולם יחד זכר ונקבה: שם יהו"ה – זכר; ושם אלהים – נקבה, ויתאחדו יחד ויסכימו על כל פעולה שבעולם, אם דין ואם רחמים' (תמר א, פרק ג).

54 למיתוס מות המלכים מוקדש מאמרה של א' ליבס בדברי המבוא, על כן לא נרחיב כאן את הדיבור אודותיו.

55 ראו פרקים י-יד בתמר הראשון.

הפרצופים האלוהיים.⁵⁶ בעזרת אותו עיקרון של ההבחנה בין הכוח לפועל מבדיל רמ"ק בין המלכים בכוח, שעלו במחשבה ונשתרשו בה, בווריאציות הראשונות של המיתוס באדרא (וריאציות הקשורות בהתפתחות פרצופיהם של עתיק אנפין וזעיר אנפין) לבין סוד הווייתם בפועל בנוקבא: 'ובמלכות הם בפועל' (תמר א, פרק יד). לפי תפיסתו, המלכים המזוהים עם הדינים הקשים, היכולים לגרום לחורבן העולם, הם הוויית הקיימות בקצה אילן הספירות, במלכות – היא אדום, 'הארץ האדומה בדיניה' – ומוכנות לפעולה בשעת הצורך.

גם ביחס לתיאור הנוקבא כערווה נוקט רמ"ק באותה גישה מאזנת ומתקנת. האדרא רבא מייחסת לנוקבא חמש עריות, הקשורות לחמש גבורות שבה.⁵⁷ קורדובירו מפריד בין חמש הגבורות לחמש העריות. את חמש הגבורות הוא מזהה עם שורשי הדין שבזכר, דהיינו עם בחינת ספירת גבורה שבכל אחת מספירות חסד, גבורה, תפארת, נצח והוד שבזעיר אנפין. גבורות אלה מזוהות על ידו עם צדו האחורי של הזכר, מקום האצלתה של הנקבה בתמונת האדרא, המתארת את קיומם הקדום של הזכר והנקבה בצורת דו־פרצופין. על פי התמונה באדרא רבא, מתרחשת האצלת הנקבה כאשר הזכר נוקב לאחוריו באמצעות הגבורות. בכך הוא מעביר את בחינות הדין לנוקבא, ואלו מתפשטות ויוצרות את קומתה וממלאות את כל רמ"ח איבריה המזוהים כעריות. התנקות קתרטית זו של הזכר מסיגי הגבורה שבו יוצרת הבחנה דואלית ברורה בין הזכר שכולו חסד לנקבה שכולה דין. קורדובירו מאזן את התמונה האדראית. הוא מדגיש את מקורן של חמש הגבורות בזכר. אלו ממשיות להיות בחינות גבורה של ספירותיו של זעיר אנפין, שאותן הוא רק ממשפן במלכות באמצעות פעולת הניקוב. הפיצול הדיכוטומי המשתמע מן האדרא רבא בין הזכר והנקבה – החסד והדין – קטן בכך ממשיך קורדובירו את המגמה עליה הצבענו, כשהוא קושר את הדין לשורשיו הגבוהים, לזכר האלוהי במקרה זה. בד בבד מוסיף רמ"ק ומצמצם את הזיהוי של כוחות הדין עם הנקבה, כשהוא מזהה את הערווה באופן ברור עם הכוחות החיצוניים ולא אתה:

והם חמשה עריות שבסוד חמשה הנהגות אלו, קורבת החצונים והשרשתם בה. ואלו אינם בה ממש, אלא מצד המשכת הדינים והשפעתם בחוץ (תמר א, פרק יב).

בכך נדחקת מהות הערווה הקשורה במלכות אל מחוץ להווייה האלוהית ממש, אל הסטרא אחרא, אל החיצוניים. בין האחור – הגבורות ששורשיהן בזכר לבין האחר –

56 קורדובירו מבחין בין הופעותיו השונות, ומייחד לכל אחת מהן כינוי הקשור לפרצוף שבהקשר אליו מופיע המיתוס. בהבדלים בין המופעים השונים של מיתוס זה באדרא רבא עסק הרשפי, מיתוס מלכי אדום.

57 אדרא רבא, זוהר ח"ג קמב ע"א. ראו לעיל, ליד הערה 13.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

העריות המזוהות עם החיצוניים, נגאלת הנוקבא מן הזיהוי של שתי מהויות אלה באופן בלעדי עמה.

ההבחנה בין הגבורות לעריות מצויה גם בפירושו של רמ"ק לאדרא רבא, בחש"ק, אלא ששם היא נבלעת בנסיונו המרשים של קורדובירו לפענח את התמונה המיתית של הזוהר; בכך ניכר שוב ההבדל בין הדיון הפרשני והקונספטואלי.

מתוך מגמה זו מוסיף קורדובירו ומייחס למלכות, המנהיגה את העולמות שמתחתיה, מודעות ובחירה בשימוש בדין ואפילו בכוחות החיצוניים. אלו הם מכשירי הנהגה, שבאמצעותם היא פועלת בעולם. רמ"ק מתאר זאת בתמר הראשון בדרשה מופלאה אודות האבן, אותה גלל יעקב מפי הבאר. האבן, המייצגת את הדינים הקשים, חוסמת את הכניסה לבאר, היא השכינה, מכוח פיה היא – מכוח בחירתה וגזירתה:

'על פי הבאר' – על מימר דההוא בירא [=על פי מאמרה של אותה באר] ממש. הבאר רוצה באבן להנהיג בדין העולם, לטהר הבית [...] והכלל, שהדינים הקשים הם מחפץ המלכות ובחינתה בדינים להנהיג העולם בדינה, והיא תבחר בהנהגה הזאת אל התחתונים (שם, פרק י).⁵⁸

אולם, בד בבד עם ההמשגה הממתנת של יסודות הדין והערוה שבשכינה, ניכרת בדבריו העצמה מיתית שלהם; לצד פני קורדובירו ההוגה ההרמוניסט והמתון, מתגלים פני היוצר, הנוגע במעמקי המיתוס באופן מעורר השתאות. מסתבר כי קורדובירו איננו נרתע מלפתח מיתוסים עצמאיים, בעלי פנים ייחודיות, מחומרי היסוד של האדרא. כך באשר למיתוס המשפחתי שהוא יוצר מתוך דברי האדרא ביחס ל'דין דדכורא תקיפין ברישא' וכו' וכך באשר למיתוס הייחודי שהוא מעמיד על מות המלכים כחלק ממחזור הנהגה של הנוקבא.⁵⁹

גם בנוגע לתיאור האדרא רבא את איברי הנוקבא כערוה מפגין רמ"ק חירות יצירתית ומעמיד תיאור מיתי מועצם ובעל מאפיינים דמוניים, בו הוא משרטט בקווי מתאר ברורים את שיעור קומתה מאותם דינים, עריות ומלכים שמלכו בארץ אדום:⁶⁰

כל רמ"ח איברים שבה, כולם עריות, כולם דינים קשים מאד [...] סוד העריות האלו הם סוד המלכים ודאי, אברי המלכות, 'אשר מלכו בארץ אדום' [בראשית

58 דרשתו של קורדובירו מבוססת על התמונה שבזוהר ח"א, קנב ע"א. אלא ששם 'והשיבו את האבן על פי הבאר למקומה, בגין דעלמא אצטריך לה', ואילו קורדובירו מדייק 'על פיה' – מרצונה ומכוח בחירתה של המלכות. תודה לנעמה שקד שהסבה את תשומת לבי לעניין זה.

59 כמה מן המיתוסים הרבים המשתרגים אל תוך שיטי הדיון השיטתי של רמ"ק בתמר הראשון תוארו בהרחבה על ידי מ' הלנר-אשד, תמונות מחיי משפחה, וא' ליבס, בדברי המבוא. על מיתוסים נוספים הקשורים בשכינה במעיין עין יעקב ראו גם זק, סוד הזרקא; הנ"ל, בדברי המבוא, סוד הירך; הלנר-אשד, החריטים והגליונים; הנ"ל, בדברי המבוא.

60 בפרק יט מעמיד רמ"ק שיעור קומה מפורט של איבריה, הספירות שבה, כנגד כל אחד ממלכי אדום. וראו א' ליבס בדברי המבוא.

לו, לא], ארעא סומקא, ארץ הדממה [...] הנה הם שלשה בחינות אל העריות וכל אחת וא' חמורה מחבירו: הנקודה העיקרית, מקום אשד נחלי הגבורות, היא הערוה הגדולה שהאשה נובעת דמי דיניה, ומשם מלקק החצוני הטמא סוד העריות [...] המותר האדום המכלה העולם, ש'קץ כל בשר' [בראשית ו, יג] יונק ממנו, רחמנא ליצלן (שם, פרקים יב-יג).

תנועה זו – בין ציור פניה המיתיות, הדמוניות ומלאות הדין של ספירת מלכות בפועל, ובין הניסיון ההגותי להצביע על שורשיו העליונים של הדין באלן הספירות בכוח – מאפיינת, כפי שראינו, את התמר הראשון כולו. עם זאת, לאורך התמר חוזר קורדובירו ומסייג הוויה מלאת דין זו ומעמידה רק על מצבה של השכינה כשהיא בפירוד, כשהיא פורסת נידה מבעלה. העמדה זו מופיעה בכל אחד משלבי הדיון, אולם בסופו של התמר הראשון היא מוצבת בתוך תבנית משמעות כוללת, הפותחת עבור הקורא פריזמה רחבה הרבה יותר, מבנה את הדיון במעיין כולו ומאפשרת מעבר לשלב הבא.

תבנית זו קשורה במיתוס של הדו־פרצופין,⁶¹ שהוא המודל המרכזי (אם כי לא הבלעדי) באמצעותו מעצב רמ"ק את דמותה של הנקבה במעיין עין יעקב. בפרק כד, החותם את תמר א, מתאר קורדובירו שלושה מצבים של המלכות בתבנית יחסים זו: המצב הראשון: האצלתם האנדרוגינית של הזכר והנקבה וקיומם 'אבר באבר, פנים ואחור, חסד ודין'; המצב השני: פנים בפנים לאחור הנסירה, סוד הייחוד והזיווג; והמצב השלישי: סוד המיעוט, קיומה המצומצם ומלא הדין של המלכות בתחתית אילן הספירות. לקורא הניצב בסופו של תמר א מתחדדת התובנה כי קורדובירו התייחס בתמר זה בראש ובראשונה למצבים הראשון והשלישי, כלומר, למצביה השונים של המלכות בדיניה. מצבים אלה מקבילים לשני הווקטורים, הרחקת הדין מול השרשתו במקור, ביניהם נע הדיון בתמר: המציאות האנדרוגינית שלפני הנסירה, בה מצויה המלכות אחר אחר עם התפארת, מייצגת את השרשת הדין בהוויה האלוהית הגבוהה ואת מציאותו שם בכוח; והמציאות הממועטת שלאחר הנסירה, בה השכינה פורסת נידה ומורחקת מבעלה למטה אל קצה גבול העולם האלוהי, מייצגת את הווייתה מלאת הערוה כמנהיגת הדינים בפועל.

אולם מסתבר, כי אין זו הווייתה האמיתית של המלכות, לפי שעיקר הווייתה מגולם במצבה השני:

הנה כבר פירשנו קודם כי יקראו הדינים האלו עליית המחשבה. ואין עיקר תיקון הספירה הזאת המציאות הזו, אלא עיקרה המתקת הדינים. שאין אשה לנדות. וגזרת הנדות מחטא אדם הראשון ואילך, שהוא גרם עריות

61 על מיתוס הדו־פרצופין בספרות הקבלית ראו אידל, קבלה, עמ' 144-151; הנ"ל, קבלה וארוס, עמ' 53-103; וולפסון, מין ומיניות, עמ' 252-258, והפניותיו שם למחקרים נוספים שלו בעניין זה; מופסיק, מין הנפש, עמ' 5-53.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

לעולם [...] והנה קודם חטאו, ח"ו לא היו הגבורות האלו גבורות כלל אלא אברים מתוקנים מקושטים [...] וכאשר תחזור אל חיק בעלה היא מתוקנת בשיעור קומה. א"כ, סוד הקומה שנבאר בתמר זה הוא הקומה האמיתית לה. כי סוד גבורותיה אלה אינם קומתה האמיתית, שאין האשה מתקנת אלא בחיק בעלה, והם אבריה ותיקוניה (שם, פרק כב).

'קומתה האמיתית' של המלכות מתגלה דווקא במצב השני, בו היא ניצבת פנים אל פנים נוכח בעלה, תפארת:

והיא מתנאת לפניו ונראת מקושטת ונאה מאד לפני בעלה. היינו סוד אבריה שהיא משתבחת בהם, כדכתיב בשיר השירים, הם סוד מה שהאיר הת"ת [=תפארת] בה מהספירות העליונות, והכינה והאירה ועשה בה מציאות שהיא תתעלה ממטה למעלה עד שהיא שוה אליו ממש: מדתה כמדתו ושעורה כשעורו, בסוד תיקוני האברים (שם, פרק כג).

מסתבר כי בהווייתה פנים בפנים מול קומת הזכר מתגלה קומתה האמיתית והמקושטת של המלכות, ועליה אומר קורדובירו כי היא 'שוה אליו ממש'. לשיעור קומה זו ולתיקונה מקדיש רמ"ק את הדיון בפרקים הבאים של מעיין עין יעקב, לאחר שהתמודד בתמר א עם פני הדין שלה, וגם אנו נקדיש לה דיון בהמשך.

אם נשווה את הדגש הברור ששם קורדובירו על מצב הפנים בפנים לתמונה המקבילה באדרות, נראה כי נקודת הכובד מתהפכת: גם האדרא מעמידה במרכז את תבנית הדור-פרצופין; היא מתארת את ההאצלה המשורגת של הזכר והנקבה בהווייתם האנדרוגינית, ולאחר מכן את נסירתם ואת חיבורם פנים בפנים.⁶² אלא שמוקד העניין של האדרות נתון בעיקר לשלב ההאצלה של האנדרוגינוס הזכרי-נקבי, ובאדרא רבא גם לפירוד ולנפילה שמתרחשים לאחר הזיווג. לתיאור הייחוד פנים בפנים מקדישה האדרא רבא חמישה משפטים בלבד, ועוברת מיד לתאר בהרחבה את זוהמת הנחש שהוטלה בחוה ואת חטא קין והבל, במופעו הגנוסטי ביותר.⁶³ טענת רמ"ק, כי סוד קומתה האמיתי של השכינה טמון במצב של פנים אל פנים שלאחר הנסירה ולא בהווייתה מלאת הדין, היא חריגה של ממש ביחס לאדרא רבא, הסטה של מרכז הכובד ושינוי ברור של ההדגשים וסדרי העדיפויות.

יתרה מזאת, קורדובירו העמיד במרכז עיונו במהות הדין של השכינה יסודות מתיאור האצלת הנקבה באדרא רבא כיישות המחוברת לצדו האחורי של הזכר. כלומר, החומרים בהם השתמש לקוחים כולם מהתייחסותה של האדרא רבא לשלב הראשון של

62 אדרא רבא, זוהר ח"ג, קמא ע"ב - קמג ע"א. תיאור תמציתי של תבנית הדור-פרצופין באדרות ראו להלן בנספח, בסעיף 'מקומה של הנקבה באדרא רבא ובאדרא זוטא', וראו הפניות שם.

63 תיאור התואם ל'סוד קין הבל שת' של האחרים הכוהנים, ראו שלום, ר' יצחק הכהן, עמ' 131.

תבנית הדו־פרצופין, שלב ההאצלה האנדרוגינית קודם הנסירה.⁶⁴ עם זאת, בהבחנה שהוא עושה בפרק כד הוא משייך את מצבה של השכינה כערווה וכזירת פעולתם של מלכי אדום לשלב הפירוד, המיעוט והנידה שלאחר הנסירה.⁶⁵ לשלב האנדרוגיני הוא מייחס, כזכור, את מציאות הדינים בכוח בזכר. נראה כי גם בכך חורג קורדובירו חריגה ממשית מתמונת העולם של האדרא רבא ומציב תמונת אלוהות שונה, בה מוסבים התיאורים מלאי הדין של השכינה רק למצבה בפירוד לאחר הנסירה. בכך מצטמצמת תפיסתם כמצב אונטי של השכינה הקשור במהותה מרגע האצלתה, כמשתמע מן האדרא רבא.

למעשה, כפי שציינו בראשית דברינו, אין באדרות שיעור קומה מלא של הנוקבא, 'סוד אבריה שהיא משתבחת בהם, כדכתיב בשיר השירים'. לצורך העמדת שיעור קומה כזה יזדקק קורדובירו ליצירתיות מיוחדת, ומקומה המרכזי של ספרות האדרות בשלב זה של חיבורו ישתנה.

מתוך כל אלו מתחורות והולכת העובדה כי על אף שקורדובירו נסמך על האדרות, מעיין עין יעקב ואולי גם 'ספר אלימה' כולו אינם אלא אדרא עצמאית של ר' משה קורדובירו, אשר ספרות הזוהר כולה, וספרות האדרות במיוחד, משמשת לה מצע גידול ומשטח המראה.

הכפילות השנייה: בין 'בחינת עצמותה' לבחינת ה'משכונות'

בתמר השני של המעיין, בטרם יעמיד תיקון מפורט של איברי המלכות וקישוטיה, חוזר קורדובירו ומלבן עניינים מהותיים נוספים העומדים בבסיס תפיסתו את מהותה של הנקבה. גם בתמר זה דן רמ"ק בכפל פניה של השכינה, אולם כפילות זו עוברת טרנספורמציה. שוב אין זו השניות בין פניה מלאות הדין של המלכות ובין פניה הרחומות, בין דמותה המוארת לדמות הצל שלה. קורדובירו פונה להעמדה כפולה אחרת, מקורית וחסרת תקדים, של דמותה, והפעם בעזרת פרמטרים שונים בתכלית; ההבחנה המהותית אותה הוא מפתח היא בין בחינתה העצמית של המלכות ובין איכותה המכילה כאם וכרעיה. הוא מחדד הבחנה זו בפרקים החמישי והשישי של התמר.

המלכות שיעור קומתה באבריה עשר ספירות שסודם: ראש – שלש ראשונות במציאות שנבאר; ושתי זרועותיה – חסד וגבורה; וגופה – ת"ת; ושתי

64 אם כי את המשפט 'דינין דזכורא תקיפין ברישא' ניתן לראות כמשפט מעבר החותם את תיאור האצלת ההווה האנדרוגינית של זעיר ונוקביה ופוחח את תיאור הנסירה.

65 בהקשר זה, של השוואה צמודה לאדרות, בולטת לעין בחירתו של רמ"ק להתעלם מתמונת הנחש המטיל זוהמתו בשכינה והולדת קין ושת מזוהמה זו ולהמירה ברמיזות שציטטנו לעיל, על הנחש המלקק דמי נידתה. התעלמות זו קשורה ודאי אף היא למגמה ההרמוניסטית של רמ"ק, לפיה לא תעלה על הדעת כניסה של כוחות הרע אל העולם האלוהי ממש.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

שוקיה – נצח, הוד. ויתפשטו שעורם, כנודע, שלשה פרקים עד יסוד. ובחינת הנקבות הם סוד עשר. והרי זו בחינת 'העשיר לא ירבה והדל לא ימעט' [שמות ל, טו], שהיא אחות תאומה אליו, והיינו סוד "יונתי תמתי" [שיר השירים ה, ב], אל תקרי תמתי אלא תאומתי.⁶⁶ ואל יעלה בדעתך שהיא כלולה מעשר, ספירה א' מעשר ספירות, שא"כ לא תהיה אלא עשירית להם, אלא יש לה כנגד כל העשר (תמר ב, פרק ה).

המלכות, אם כן, איננה רק הספירה העשירית באילן הספירות. קומתה כוללת את כל אילן הספירות, תאומה של ממש לזכר. בחינה זו של קיומה מתבהרת מתוך תמונת המשכונות המיוחדת שרוקם קורדובירו. על פי קבלתו, כל ספירה וספירה כוללת בתוכה את עשר הספירות, אולם את בחינת מלכות שבה, את הפן הנקבי שלה, היא ממשכנת אצל ספירת מלכות; וכך כוללת האחרונה את כל הספירות בתוכה.⁶⁷ פן זה של המלכות מייצג את האיכות הנשית המכילה, המשקפת את העולם האלוהי כולו, זו שמוציאה מן הכוח אל הפועל ומשלימה את ההווה הזכרית. רמ"ק מסכם את הפרק אודות רעיון המשכונות במלים: 'וזהו עיקר הזווג המכונה במשל איש ואשה, משפיע ומושפע, ראשית ואחרית, זכר ונקבה' (שם). הוויה זו אכן קשורה ללא הפרד למקומה הזוגי של השכינה כחלק מהוויית הדורפרצופין, הכוללת אותה ואת זעיר אנפין. לעומת בחינה נקבית מכילה זו מציב רמ"ק את בחינתה השנייה, העצמית:

דע כי מציאות אצילות הספירה הזאת, בזולת שהיא תכלית הספירות [כדי ש]ימשך הפעולות למטה, יש לה עוד בחינה אחרת והיא פעולת עצמותה. כאלו תאמר: יש לה בחינת ספירה עשירית, בחינת עצמה, ובחינת כל ספירה וספירה, הם המשכונות הנזכרות בפרק הקודם. ועתה יוכלו בה שני עניינים: הא', החלק שישתלם כל ספירה וספירה בה; וחלק לעצמה, שהיא היא ספירה עשירית, כדמיון שהנצח ספירה וההוד ספירה והיסוד ספירה. והנה בחינת עצמותה הוא יסוד הספירה הנאצלת בעצמה. ובחינת הספירות הם המשכונות הנתנות אליה [...] (שם, פרק ו).

בחינה זו של השכינה כספירה עשירית ואחרונה במערכת הספירות מגדירה את הווייתה

66 זוהר ח"ג, רצו ע"א; חש"ק ח"ג, עמ' עא. מקורו של המדרש 'תמתי – תאומתי' בשיר השירים רבה ה, ג. את השימוש שעושה כאן רמ"ק בדברי האדרא זוטא נתח בהמשך.

67 על עניין המשכונות ראו תמר ב, פרק ה, וראו הלנראשד, בדברי המבוא. בין השיטין מסתתר כאן גם פירוש אטימולוגי חדש לשמה של השכינה, לאמור: זו הממשכנת בתוכה את בחינות המלכות של הספירות האחרות. בספרות הזוהר מוסבר השם שכינה, בין היתר, באמצעות התפיסה הרואה אותה כפן האלוהי שאיננו רק שוכן בעולם התחתון אלא אף ממושכן בו, מהווה את משכונו של הקב"ה בקרב עמו ישראל. ראו, למשל, זוהר חדש, שיר השירים, סה ע"ב על הפסוק 'משכני אחרין נרוצה'. האטימולוגיה הניתנת על ידי רמ"ק לשם שכינה מבליטה את הצד האקטיבי של השכינה כמשכנת, בשונה מן הצד הפסיבי המצוי בזוהר, בו היא הממושכנת.

העצמית, את 'פעולת עצמותה'. בחינתה כספירה העשירית היא 'חלק לעצמה', 'בחינת עצמה', בדומה לספירות האחרות ולא כמורכבת מהן. כפילות פנים חדשה זו שיוצר רמ"ק לשכינה⁶⁸ אין בה משום הבחנה ערכית. שתי ההוויות חיוביות ומשמעותיות והן מניעות את השיח אודות מהות ההוויה הנשית ומובילות אותו למקום חדש ומרתק. שתי הבחינות באישיותה של המלכות נבחנות על ידי קורדובירו ביסודיות וזוכות לדיונים מעמיקים. קורדובירו פורס את משמעויותיהן ביחס לתהליך האצלתה של השכינה כמו גם ביחס לתהליכי הזיווג וההתעלות שלה. הוא מברר את משמעותן המגדרית, שואל לפשר הזיקה ביניהן ועוד. הבחינה המעמיקה של הכפילות ביחס לכל אחד מהיבטים אלה מובילה להעמדה מורכבת ומיוחדת של דמות השכינה.

התיאור הכפול של תהליך ההאצלה

דוגמה בולטת לדיון המפותח שמקדיש קורדובירו לפרטי משמעויותיה של העמדה כפולה זו ניתן לראות בעיסוקו בשאלת האצלתה של המלכות. אין דומה האצלה של ישות עצמאית ומובחנת, המשתלשלת מקודמתה, להאצלה או לתהליך היווצרות של ישות כוללת, המורכבת מחלקי המלכות שבכל ספירה וספירה.

הענין הוא שאין אצילות המדה הזאת העשירית, שכבר פי' בתמר הקודם מציאות היותה עשירית. היאך? שאינה כשאר המדות. ששאר המדות סדר מציאותם תשע אצולות זו מזו: כתר מאצלת חכמה, חכמה מאצלת בינה, בינה מאצלת שש קצוות מתפשטות זו אחר זו [...] אמנם, המלכות נאצלה, ומציאותה ותיקונה על מציאות וענין אחר [...] (תמר ב, פרק א).

תהליך ההאצלה של השכינה הוא תהליך כפול, האחוז מניה וביה בתפיסת כפל פניה. לפי תיאורו של קורדובירו, המבוסס על הבנתו את האדרא רבא, לשכינה שני מאצילים – אריך אנפין וזעיר אנפין:

כתיב "וייצר ה' אלהים את האדם" [בראשית ב, ז], [וייצר] בתרין יודין וכו'.⁶⁹

68 מעניין להשוות תפיסה זו לתפיסת האר"י את שתי הבחינות במלכות. ראו בעניין זה דיונו של י' ליבס, מיתוס לעומת סמל, עמ' 205-207. ליבס עוקב אחר התפתחות התפיסה מפירושי האר"י המוקדמים למאמר השושנה בפתחת ספר הזוהר ועד לעיצובה המגובש בתורת האר"י. בפירושים המוקדמים מופיעה ההבחנה בין ה'שושנה בין החוחים', המלכות המצויה בין הקליפות, ל'רעית בין הבנות', היא כנסת ישראל, הנקודה הפנימית של ספירת מלכות ולתוכה נכנס ישראל, הבחינה העליונה של ספירת תפארת (בשושנה מיעקב, בחינתה התחתונה). הבחינה הפנימית יונקת מן הבינה, הרעיה העליונה. ליבס מציין כי הבחנה זו נלמדת מן הזוהר ומצויה כבר אצל רמ"ק. בתפיסות המאוחרות יותר, לאחר גיבוש מיתוס השבירה והתיקון בקבלת האר"י, נתפסת הבחינה הפנימית כחלק התחתון בספירת בינה, שנפל עם שבירת הכלים אל המלכות.

69 ראו אדרא רבא, זוהר ח"ג, קמא ע"א: 'תרין יודין למה, רזא דעתיקא קדישא ורזא דזעיר

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

הנה שני 'יודין' אלו יורו על הכח המשתתף יחד – אריך אנפין וזעיר אנפין, להאציל סוד אדם, דהיינו זכר ונקבה (שם).

ברכה זק התייחסה לתיאור המיוחד של תהליך האצלת השכינה בהרצאתה 'אהבת השכינה – מהאדרא לאלימה', במסגרת דיון בשאלת היחס בין מעיין עין יעקב והאדרות. על פי דבריה:

התלות של מעיין עין יעקב באדרות ברורה מאוד. יש בו העתקות, כמעט מילוליות, של קטעים מתוך 'חלק שיעור קומה' [...] קורדובירו שיבץ את העתקותיו ברצף הדיון המובנה של 'אלימה'. ניכר שהוא מצא לנכון לדון בשנית ברעיונות הגלומים באדרות [...] ולערוך את דיוניו בצורה שיטתית ומאורגנת, מתוך ניסיון לרדת לעומק הרעיונות ולתת להם הסבר שיניח את דעתו. לכן הוא עוסק, למשל, בפירוש ל'וייצר ה' אלהים את האדם', הכלול באדרא, גם ב'חלק שיעור קומה' וגם ב'אלימה' [...] ב'חלק שיעור קומה' הוא מסביר שאריך אנפין וזעיר אנפין, שהם הזכרים האלוהיים, שניהם שותפים מלאים היו במלאכת יצירת האדם השלם, הכלול מהזכר – זעיר אנפין; והנקבה – השכינה. לפי זה יוצא, שזעיר אנפין הוא גם היוצר וגם הנוצר. במעיין עין יעקב הוא מבהיר את דברי ההסבר שלו באומר, שהראש של אריך אנפין והראש של זעיר אנפין הזכריים הם שהאצילו כאחד את הגוף הזכרי של זעיר אנפין ואת הנקבה, ובדרך זו יצרו את הדמות המושלמת של האדם.

אולם דומה שלא רק המוטיבציה הפרשנית לחדד את דרשת האדרא ל'וייצר' ורצונו לפתור את הסתירה שבהיות זעיר אנפין מאציל ונאצל כאחד, הן שהביאו את קורדובירו לחזור ולדון בדרשה זו גם בעין יעקב. נראה כי קורדובירו חוזר לדרשה זו מתוך כבשון היצירה של עין יעקב ומתבונן בה מחדש דרך הפריזמה של כפל פני השכינה. תיאור האצלת הנקבה באדרא רבא זוכה למשמעויות חדשות ומרתקות מנקודת מבט כפולה זו.

בתמר ב של המעיין רמ"ק מתאר תהליך האצלה ייחודי ומורכב של המלכות ולו שני פנים: האחד תולה את האצלתה בכתר ומעניק לה השרשה ומקור עצמאי בעומקי הספירות העליונות; והאחר מצייר האצלה משותפת, מדורגת ומשורגת של זעיר אנפין ונקביה, בסוד דו־פרצופין, כאשר בכל שלב ושלב ההווה הזכרית של זעיר אנפין נאצלת תחילה ואזי מאצילה מתוכה את הנקבה, את המלכות.⁷⁰

אפין'. לדעת י' ליבס, דרשה זו במקורה נכתבה בחוגים קבליים שזיהו את זעיר אנפין עם הפן האלוהי הנקבי ואת אריך אנפין עם הפן הזכרי, ולא קיבלו את תמונת שלושת הפרצופים של האדרא רבא. ראו י' ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 29-30.

70 תמונת האצלה מורכבת זו זוכה לעיבודים ואזכורים רבים במעיין עין יעקב, אך דומה שהמקומות המרכזיים בהם היא נפרסת במלואה הם תמר ב, פרק א; תמר ד, פרק א; ותמר ה, פרק י. לפרטי תמונת האצלה זו נתייחס בנספח, כשנעמוד על שאלת היחס בינה לבין האדרות.

כפילות זו בתיאור ההאצלה מתאימה לכפל מהותה של השכינה בין חסד לדין, הנדון בתמר הראשון. ייחוס ההאצלה לאריך אנפין נועד להצביע על שורשיו של הדין בכתר – 'ולזה יסוד הדינים מושרשים באריך אנפין. אמנם, מלובנים'; ואילו תיאור ההאצלה המשורג, לפיו ראשו של זעיר אנפין נאצל תחילה ומאציל אחר כך את נקבתו, הוא מחויב המציאות מתוך עקרון קדימת החסד לדין, עליו אמון קורדובירו:

יש קדימה להנהגה אחת על הב', כי החסד גובר על הדין. ולזה לא היה אצילות החסד כולו ואח"כ אצילות הדין כולו, ח"ו – אילו היה כך היה מחריב הדין העולם, והיה פירוד בנמצאות. אמנם, תמצא הספירות בעצמן מתמזגות. ושתי הנהגות באות על ידי עירוב פרשיות (שם, פרק א).

הפתרון שמציע רמ"ק, אם כן, הוא קריאה משולבת של תהליך ההאצלה, הכפופה לדיאלקטיקה הנשענת על שני עקרונות: מצד אחד, על שוויון הזכר והנקבה, החסד והדין, והאצלתם המשותפת מן המקור האחדותי בכתר; ומצד שני, על קדימת החסד לדין.

אולם 'עירוב פרשיות' זה, כהגדרתו של רמ"ק, זוכה בהמשך מעיין עין יעקב לפרשנויות נוספות ונקשר באופן קוהרנטי לפרמטרים החדשים של כפל פניה של הנקבה. דמותה המכילה של השכינה ותמונת המשכונות הניתנים בה מתפרשות מתוך תיאור האצלתה באדרא רבא, צורה בתוך צורה, בהויית דו־פרצופין. בתיאור זה מצויה תמונת הזכר הנוקב באחוריו, וזו משמשת בסיס לתמונת המשכונות של רמ"ק. הנקיבה של כל ספירה לאחוריה מתפרשת על ידיו כהפקדה של מידת המלכות שבאותה ספירה אצל הנקבה האלוהית; הווייתה המכילה הולכת ונבנית באופן ממשי מתוך המשכונות המופקדים אצלה בתהליך ההאצלה. לעומת זאת, בחינת העצמית והייחודית של ספירת מלכות, קיומה הנבדל, 'בחינת עצמותה', קשורים באופן אימננטי להאצלתה הנפרדת משורשה העצמותי באריך אנפין. לשני פניה של השכינה, אם כן, מקורות שונים ודרכי הולדה והאצלה מובחנים, שחברו יחד לצורך יצירת עולמה המיוחד.

כפל הפנים בתיאורי התעלות השכינה

במעין עין יעקב מבקש רמ"ק להקים את השכינה מעפרה ולהעמיד את שיעור קומתה המלא במלוא יופיו והדרו. משום כך תיאורי ההעמדה של הנוקבא והתעלות של ספירת מלכות תופסים מקום מרכזי בו.⁷¹ בתיאורים אלה מודגשות דרכי התעלות מובחנות ושונות, בזיקה ברורה לכל אחד ואחד משני פניה של השכינה. קורדובירו

71 ברכה זק ומלילה הלנר־אשד עמדו בהרחבה על תיאורים אלה במאמריהן. ראו זק, סוד הזרקא; הלנר־אשד בדברי המבוא.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

חותם את התמר הראשון בתיאור התעלות מופלא של קומת המלכות עד לעמידתה פנים מול פנים עם זעיר אנפין, בן זוגה לתבנית הדו־פרצופין. תיאור זה חוזר בווריאציות שונות בהקשרים רבים בעין יעקב.

הבחינה השנית היא העליה [...] נקשרת במקומה ועולה לנוכח שוקיו, שוקין בשוקין, ועמדה שם. וכאשר עלתה אל זרועותיו, נדבקת זרועות בזרועות, דהיינו חסד [ו]גבורה שבה בחסד [ו]גבורה שבו. וכאשר עלתה אל הת"ת יהיה גופא בגופא, ת"ת שבה בתפארת שבו. וכאשר עלתה עוד, עלו שלש ראשונות שבה אל שלש ראשונות, והיינו רישא ברישא, אנפין באנפין [...] ועתה תמצא, שכאשר היא תתעלה תאיר מהזכר [...] דומה לאשה שהיא מתקשטת מנכסי בעלה ומדמיו [...] הם סוד מה שהאיר הת"ת בה מהספירות העליונות והכינה והאירה ועשה בה מציאות שהיא תתעלה ממטה למעלה עד שהיא שוה אליו ממש: מדתה כמדתו ושעורה כשעורו, בסוד תיקוני האברים. והטעם לזה מפני הכנתה, שע"י אותה האורה שהוא משפיעה מתראים בה כל הספירות ומאירים איבריה בהארה גדולה. ואז הוא חומד יופייה וההתעוררות אל הזווג (תמר א, פרק כג).

תיאור מופלא זה של התעלות המלכות קשור לפניה המכילות של השכינה ולמקומה בתוך תבנית הדו־פרצופין. השכינה חוזרת כאן – לאחר הנסירה, המיעוט וההיפרדות – למצבה הראוי, פנים אל פנים מול בן זוגה. ההתעלות כרוכה מניה וביה בזיווג ובהשלמה של דרמת הדו־פרצופין.

מכיוון שאין המלכות רק ספירה עשירית ככל הספירות, אלא דמות שווה ומלאה של כל הקומה האלוהית, תאומה לזעיר אנפין ונאצלת עמו ועל ידו, מתעלה קומתה במצב האידיאלי של פנים בפנים ונפרסת לאורך אילן הספירות במקביל לקומתו הזכרית של זעיר אנפין.⁷²

גם ממקומה בתחתית עולם הספירות הכילה המלכות את תמונת הספירות כולן, אשר היו קמוטות בתוכה וממושכנות בה. התעלותה ופריסת קומתה נעשית באמצעות אותם משכונות. המלכות חוברת לכל ספירה וספירה דרך בחינתה העשירית שהופקדה בידה. בתיאורים השונים של התעלותה, בעזרת הספירות שמעליה, אל מקומה המלא והראוי – ניכרת הדומיננטיות של דמותו של זעיר אנפין, שהארתו אותה היא המאפשרת את היראותה במלוא קומתה. בהקשר זה מדגיש רמ"ק, כי למרות שהיא 'שוה אליו ממש: מדתה כמדתו ושעורה כשעורו' – 'לעולם הת"ת על המלכות'. ועם זאת הוא מסתייג ואומר: 'זולתי בחינה ידועה שבה, שאבאר בעין תפוח ב"ה'. ככל הנראה,

72 רמ"ק מקבל את תמונת העולם התיאוסופית של האדרא רבא, לפיה קומת זעיר אנפין כוללת את כל הספירות מחכמה עד יסוד ואילו אריך אנפין מזוהה עם הכתר.

קורדובירו עסק בכך בפרקים של עין תפוח שאינם מצויים בידינו, אך ניתן לשער שכוונתו היתה להתעלות הבחינה השנייה של המלכות, אותה הוא מטפח ומתאר בעין יעקב, בחינת עצמיותה. על בחינה שנייה זו אומר קורדובירו את הדברים הבאים:

אמנם, יש לה עילוי משובח מזה, מפני שחלק נקודת ספירה עשירית היא העולה במחשבה למעלה, והיא סוד הפעולות כולם מושפעות מא"ס אל התחתונים. והרי זו היא הספירה הקשורה במקור, מתעלת בא"ס ועולה בראש כל הספירות. וזו היא הבחינה הנזכרת בכמה מקומות, שהיא עולה להיותה 'אשת חיל עטרת בעלה' [משלי יב, ד], לא בבחינת כל כללות הספירות שבה, אלא בסוד נקודה זו, שהיא נקודת חכמה תחתונה, שניה לחכמה עליונה, 'ראשית' ודאי – נקראת מאירה מהכתר: אי"ן אנ"י (תמר ב, פרק ז).

נקודת הא"ני, הבחינה העצמית של השכינה, קשורה ל'אי"ן'. התעלותה אינה קשורה לזיווג ואינה תלויה בקשריה עם הספירות. המלכות קשורה למקור, לכתר, וזוהי בחינתה הנאצלת על ידי אריך אנפין. מקורה הגבוה הוא המאפשר לה את יכולת ההתעלות מן הסוג השני, אותו מעריך רמ"ק כמשובח יותר – התעלותה כעטרה מעל לראש בעלה ועד לאינסוף: 'מתעלת בא"ס ועולה בראש כל הספירות [...] שהיא עולה להיותה "אשת חיל עטרת בעלה".'

גם מסלול התעלות זה, ששורשיו ברעיון הקדום של עליית העטרה,⁷³ זוכה לפיתוחים מפוארים בעין יעקב, ששיאם בפרק על הצניפות ובפיתוחו של רמ"ק את סוד הזרקא.⁷⁴

שאלת המגדריות בשתי הבחינות

התיאור שראינו לעיל, אודות ההתעלות המיוחדת של בחינתה העצמית של השכינה, אחוז בדיון חשוב של רמ"ק העוסק בשאלת המהות המגדרית של כל אחת מבחינותיה של השכינה. קורדובירו מעמיד את השאלה בפרק זה באמצעות שפת המספרים, כאשר

73 על גלגוליו של רעיון עליית העטרה לדורותיו ראו גרין, כתר. מסלול התעלות זה יונק גם מן הזיהוי של בחינת עצמותה של השכינה עם נקודת ציון. הנקודה עליה מדבר רמ"ק בקטע לעיל מזוהה כמה שורות קודם לכן עם 'נקודת ציון, מקום אשד נחלי הברכות כולם'. בגלגוליה השונים של נקודת ציון בספרות הזוהרית בולט מאפיין ההתעלות שלה. ראו 'ליבס, תורת היצירה, עמ' 186-203. על נקודת ציון ראו מוריס בדברי המבוא.

74 תמר ד, פרק מה; וראו זק, סוד הזרקא וההפניות הביבליוגרפיות שם לדיונים ברעיונות הקשורים בטעם הזרקא, בטעם הסגולתא בעליית העטרה ובזיקה בין העטרה לכתר. על ההשוואה בין מגמות המבליטות את הזיווג ואת תבנית הדור-פרצופין בזוהר לבין מגמות המדגישות את מגמת ההתעלות ראו פדיה, הרמב"ן: התעלות, זמן מחזורי, וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ד, עמ' 415, 455 ועוד. וראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 206-215, 286-292, 360-362.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

הוא מבחין בין כינויים רווחים של השכינה כבת שבע או בת שש.⁷⁵ לדבריו, היסוד השביעי הוא שמגדיר את נקביותה של השכינה:

ולפעמים החלק השביעי, שהוא סוד הנקבות שבה – יעלימוהו, מפני שהוא סוד חמדת הזכר ונקודת דבקותו בה. והיינו בחינת השביעית, שהיא נקודה היא המיוחדת לה במציאותה (שם).

זיהוי המסמן המגדרי, הנקבות, עם הספירה השביעית שייך לתפיסת המלכות כאחרונה בשבע ספירות הבניין. עם זאת, באדרות מזוהה הנקבה עם המספר חמש – חמש גבורות או חמש עריות – ולא עם המספר שש שהוא מספרם של איברי הזכר, משום שהיא חסרה את איבר הברית המיוצג בספירת יסוד. וכך כותב רמ"ק בפירושו לאדרא רבא: 'אמנם הנקבה אין בה איבר הזכרות, לכך היא נקבה, ויסודה בסוד הה"א שהיא חמשה'.⁷⁶ גם בעין יעקב נותן קורדובירו ביטוי לתפיסה דומה של הזהות המגדרית:

אם כן, הזכר בעצם בעל ששה ספירות. והנקבה היא ג"כ כלולה מהם. אלא, שמציאות היסוד אינו בה על מציאותו [=כפי מציאותו] שבזכר, שאם כן היתה זכר, לא נקבה. שהרי מה שבין זכר לנקבה הוא האבר הזה. אם כן, עם היות שהמלכות תהיה נכללת מהיסוד בלי ספק, אמנם, אינה נכללת בבחינת מציאותה ביסוד – אמה. אם כן, מטעם זה נאמר שאינה כוללת בעצם אלא בחמשה, שהם גוף וברית כלולות בסוד נקודה אמצעית, היא שעור קומת גופה, כאומרו 'זאת קומתך דמתה לתמר' (תמר ב, פרק ח).

תיאור זה, המגדיר את הוויית המגדר הנשית דרך העדר איבר הברית,⁷⁷ אכן מתבקש מן הקריאה באדרא רבא, לפיה איבר המין הנשי הוא 'מקום כנגדו' – כלי ובית קיבול של 'פי האמה', היסוד, ולא ספירה כשלעצמה.⁷⁸ קורדובירו איננו חש בנוח נוכח הגדרה זו וכפרשן הטקסט הוא מבליט מאוד בחש"ק את המשפט האדראי: 'וכיון דאתפשט אמה דא, אתפשט סטר גבורה מאינן גבוראן בשמאלא דנוקבא, ואשתקע בנוקבא באתר חד' [=וכיון שהתפשטה אמה זו, התפשט צד הגבורה מאותן גבורות שבשמאל הנקבה, ושקע

75 בפרק זה מפרש רמ"ק גם את הכינוי 'בת עשר', הקשור יותר למעמד 'ראשה' של השכינה, כלומר למקומן של שלוש הספירות הראשונות בדמותה, ופחות לשאלה המגדרית, המתחדדת לקראת סוף הפרק.

76 חש"ק ח"ג, עמ' נט.

77 על שאלת המגדר בקבלה בכלל, ועל היחס להעדר היסוד בקומת הנקבה בפרט, ראו אברמס, הגוף האלוהי.

78 קורדובירו מדגיש זאת מפורשות בהמשך, שם, עמ' סא: 'והענין שהוא מקום ולא מדה, ולזה יש בה מקום אבל אין במקום ההוא ספירה ממש. וזהו שאמר "אשתקע בנוקבא באתר חד" והוה ליה כאילו היה ראוי להיות שם ספירה, והתעלם המציאות בתוכיותה עד שאין שם ספירה אלא מקום'.

בנקבה במקום אחד].⁷⁹ משפט זה הוא חוליית המעבר בין תיאור האצלת היסוד לתיאור היווצרות אותו 'אתר' בנוקבא. קורדובירו מבקש לראות בו הקבלה שוויונית של תהליכי ההיווצרות של שני האיברים, שני המסמנים המגדריים. כשם שהיסוד נוצר מהתכנסות חמשת הקצוות אליו, כך נקודת ציון היא פרי ההתפשטות המקבילה של חמש הגבורות שבנקבה. במעיין עין יעקב כמו בחש"ק קורדובירו מבקש להדגיש את השוויוניות כביכול, את הדמיון ואת ההקבלה בין הנקבה והזכר. הוא מתפעל מרשב"י;⁸⁰ שלדעתו בחר לתאר הן את קומת הזכר הן את קומת הנקבה ככלולות מחמש הספירות שמחסד ועד הוד: את קומת הזכר מהפנים והחסדים שבספירות אלו, ואת קומת הנקבה – מהאחור שבהן, ממידת הדין המשוקעת בהן. הקצה הששי של החמש הוא המשכה של אותה תמונת דור-פרצופין: חציו הזכרי הוא התנקזות רמ"ח האיברים הכלולים מחמש בחינות אל היסוד, וחציו הנקבי בהתנקזות המקבילה שלהן אל הרחם, המקום הכונס. קורדובירו מייחס את העלמת האיבר הנשי לריכוז המאיים של חמש הגבורות ברחם: 'וכל שכן שראוי להעלים ולהסתיר, ואילו היה אבר זה מתפשט לחוץ כאבר הזכר היה העולם כלה ואפס כרגע'.⁸¹ נראה כי יש להבין את דבריו אלו בחש"ק מתוך עמדתו כפרשן המחויב לטקסט המתפרש, קרי לאדרא רבא, ולאופי הדמוני של התיאור בו. במקום אחר בפירוש 'אור יקר', כאשר הוא מקדים הערות לפירושו לזוהר ואינו צמוד לטקסט, קורדובירו מנסח את תפיסתו העצמית שיסוד השוויוניות בולט בה מאוד:

הבן יש לו תוספת על הבת, מה שיצדק בין זכר לנקבה, ואולם יתחלקו: הזכר יש לו סוד אבר הברית, והנקבה יש לה סוד נקודת ציון רמח רחם, הזכר יש לו זקן והנקבה יש לה שדים [...] ולענין אבר הברית וביעין דזכורא [=ביצי הזכר] שהם נצח הוד יסוד בתפארת, במלכות אינם מתגלים אלא הם בדקות פנימה סוד נקודת ציון, אלו שבזכר משפיעים, ואלו שבנקבה מושפעים, ואלו בית קבול לאלו. והיינו סוד בית קדש הקדשים בנקבה נקודת ציון, ושם שני כרובים על הכפורת בסוד הייחוד [...] כמו שאבר הזכר בו כח רמח, כן המלכות הם סוד רחם בסוד החסד ודאי, והיינו מה שיש בין זכר לנקבה, בין בן לבת כדפי', עתה נבאר הדברים שהם שוים בזכר ובנקבה ב"ה'.⁸²

79 זוהר ח"ג, קמב ע"א.

80 ראו חש"ק ח"ג, עמ' סא: 'ועתה ראה גם ראה עד היכן העמיק ר' שמעון ע"ה בדבריו אלו וכו'.

81 חש"ק, שם.

82 זוהר עם פירוש אור יקר, כרך ה, עמ' קצא-קצב; מצוטט אצל אברמס, הגוף האלוהי, עמ' 48-49. אברמס מביא שם טקסטים נוספים ומרתקים של קורדובירו בהקשר זה ומנתח את תפיסתו בנושא.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

קורדובירו בוחר להציג הצגה שווינונית ככל האפשר של ההבדלים המגדריים בין הזכר והנקבה ושל האיברים המסמנים אותם.⁸³

אם נחזור לתיאור 'סוד הנקבות' בו פתחנו, הרי שלא זו בלבד שהנקבה איננה מוגדרת כ'בת חמש', בפרפראזה על תפיסת האדרא רבא, ולא כ'בת שש', בהקבלה לזכר – אלא שהרחם, הנקודה המגדרית המייחדת אותה, היא 'השביעית', תוספת על מניין איברי הזכר. ללא מסמן מגדרי זה תדמה לזכר:

והנה כאשר החלק הזה תסתתר, יאמר בה ששה ימים, כאומרו 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ' [שמות כ, יא]. כאשר נעלים הנקודה ההיא, שהיא נקודת שבת, עיקר מציאותה יהיה בעלת ששה, כזכר (שם, פרק ז).

יתרה מכך, מתוך הדברים עולה תפיסה מיוחדת במינה של רמ"ק את המיניות הנשית כמורכבת משני סודות, אותם הוא מקביל לשתי הבחינות הכוללות שהוא מוצא בדמותה:

ולכך ימצא לה שני בחינות הפכיות: הא' [...] לעולם היא חלק עשירי למטה מהתשיעי – בית קבול ליסוד [...] כי סוד מדת הספירה הזאת היכל אל היסוד ובית קבולו. ופנימה – נקודת י', שהיא סוד המציאות אל הספירה שנאצלה מן החכמה העליונה, נקודת ציון, מקום אשד נחלי הברכות כולם (שם).

בצמידות לתיאור הבחינה הראשונה של הרחם כבית הקיבול של היסוד, תיאור המשתייך באופן מובהק לבחינה הנקבית של המשכונות וההכלה, מנכיח קורדובירו את 'נקודת ציון, מקום אשד נחלי הברכות כולם' ומבחיין אותה מן הרחם כנקודה פנימית יותר. נקודה זו מזוהה מפורשות עם הבחינה השנייה של הדמות הנקבית, היא בחינת עצמיותה, שכינויה כאן גם 'נקודת י' מצביע על אצילותה מן החכמה, מן הספירות העליונות. רמ"ק מבחיין כאן בין שתי מהויות של איבר המין הנשי, שני תפקודים שלו: המהות המיוחדת אל הזיווג וההולדה, תפקיד הרחם כ'היכל אל היסוד ובית קבולו', ומהות אחרת – המתוארת כ'אשד נחלי הברכות כולם' – והיא פנימית יותר ואיננה קשורה לתפקידים זוגיים ואימהיים אלו. קורדובירו ממשיך ומתאר בהרחבה את בחינתה העצמית כ'נקודת ציון' ואת ייחוד התעלותה בבחינה זו בסוד עליית העטרה:⁸⁴

וא"ת [=ואם תאמר] והרי נאמר 'אשת חיל עטרת בעלה', נראה שהיא אשה גמורה בכל איבריה – הא לא קשיא. כי בחינת האשות שבה היא הספירה הנז'

83 מעניין כי קורדובירו בוחר להשתמש דווקא בכינוי 'נקודת ציון' לתיאור היחס הכמעט שווינוני בין היסוד והמלכות. על נקודת ציון ראו י' ליבס, תורת היצירה, עמ' 190-204, וראו מוריס בדברי המבוא. ראו גם דיונו של קורדובירו בנקודת ציון ברוח זו בפרדס רמונים, שער ערכי הכינויים, ערך ציון. האזכור של נקודת ציון מקרב את תפיסתו לתיאור הדמות הנקבית באדרא זוטא דווקא, ובהמשך נרחיב בעניין, ראו בנספח.

84 ראו דיונו בסעיף הקודם.

[העשירית], שהיא נבעלת ממש, וממנה יתפשט לכל האיברים. וכל האיברים השכלתם אל הנקודה הזאת. ובערך זה היא כעין כללות הכל (שם).

נראה כי שאלתו מכוונת לשאלת מגדירותה של הבחינה השנייה, בחינת העצמיות המתעלה. האם פן זה של השכינה הוא פן המאפיין אותה מגדירות? האם הוא בכלל 'אשת'? שהרי אין בחינה זו של המלכות כוללת את כל איבריה, את כל שיעור קומתה הנשי הנבנה מן המשכונות שממשכונות אצלה הספירות האחרות, אלא רק את הבחינה העשירית (או השביעית, כפי שהיא מכונה בפרק זה). על הרקע לשאלה זו בתיקוני הזוהר עמדה מלילה הלנר-אשד,⁸⁵ בהצביעה על בחירת תיקוני הזוהר להגדיר את פן ההתעלות כזכרי. כפי שהראתה מלילה על סמך דברים אלו בעין יעקב, רמ"ק מתנער מהגדרה זו באופן מפורש. קורדובירו רואה את שתי הבחינות של השכינה, הן את הפן המכיל של המשכונות והזיווג והן את הפן של נקודת העצמיות הקשורה למקור העליון, כחלק מהגדרתה הנשית, ומוצא אף ברחמה, במסמן המגדרי שלה, את שתי הבחינות הללו.

גוף ולב, עצמות וכלים, בהבניה הכפולה של דמות שכינה

קורדובירו מפתח את ההבחנות בין שני הפנים של השכינה לאורך דיונים רבים בעין יעקב. בשלבים מתקדמים של הדיון נרקמת הבחנה חשובה נוספת – בין גוף המלכות לבחינת הדעת שבה. בחינת 'גופא' מזוהה על ידי קורדובירו עם הבחינה הראשונה של המלכות כצלע בהוויית הדור-פרצופין, הנבנית מתיקוני הזכר. בחינת הלב, היא בחינת הדעת, מזוהה עם בחינת עצמותה, עם הנקודה הפנימית שבה.

הבדלה זו לקוחה מכבשונה של קבלת רמ"ק, מתפיסת העצמות והכלים שלו, לפיה הספירות הן כלים בהם מתפשטת העצמות האלוהית.⁸⁶ אך למרות טבעיותה של ההבחנה בין פנים וחוק, עצמות וכלים, גוף ונשמה בעולמו של קורדובירו, בהקשר של ספירת מלכות אין היא פשוטה כל עיקר. שכן במסורת הקבלה מקושרת הדעת, הבחינה הפנימית, באופן מובהק למימד הזכרי של האלוהות, ומזוהה עם הזרע הנמשך אל היסוד משלוש הספירות הראשונות באמצעות ספירת תפארת.⁸⁷ יתרה מזאת, בספרות האדרות, עליה מסתמך קורדובירו, ובעיקר באדרא זוטא,

85 ראו הלנר-אשד בדברי המבוא.

86 על תפיסת העצמות והכלים של קורדובירו ומורכבותה ראו בן-שלמה, תורת האלוהות, עמ' 170-106.

87 קורדובירו עצמו נותן ביטוי לתפיסה השוללת את הדעת מן הנקבה. ראו למשל תמר ב, פרק יו: 'כמה נסתמה המלכות, שלא גלה [בה] משלש ראשונות כלל ולא מסוד הדעת'. בתמר ב, פרק ג הוא מדבר על דעת הזכר, המזוהה עם זרעו, הניתנת לנקבה בזיווג בבחינת 'התפשטות הדעת אל הגן'. בחינה זו שונה מן המהלך המייחס לנקבה דעת משלה, גם אם בשינוי, בו אנו דנים כאן.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

מתוארת התפשטות הדעת באיברים בזיקה ישירה לדמות הזכרית. זוהי תמונה מפוארת המתבססת על הפסוק 'ובדעת חדרים ימלאו' (משלי כד, ד).⁸⁸ באדרא רבא נעדרת תמונה זו אך קורדובירו מוצא לה רמז בתיאור התקנת מעי הזכר והתפשטות הרחמים בהם. המעיים, כאיברים הפנימיים, מייצגים עבור רמ"ק את התפשטות העצמות בכלים, החשובה כל כך בתפיסת עולמו הקבלית.⁸⁹

קורדובירו מודע לעובדה שבשתי האדרות אין כל זכר לבחינת הדעת בשיעור קומת הנקבה וכי העמדתה בעין יעקב היא חידוש שלו:

כבר פי' כי תיקוני גופא דמטרוניתא מתיקוני דכורא אתתקנו [=תיקוני גוף המלכה – מתיקוני הזכר נתקנו]. ופי' [=ופירשתי] באדרא בסוד גופא דמטרוניתא, כי בעת התפשטות הת"ת ממש שם היו תיקוני גופא (תמר ד, פרק א).

למרות זאת הוא קובע באופן ברור כי:

הענין שיש לה איברים פנימיים מתפשטין בכל גופא, כעין שיש אל הזכר, והיינו סוד המיעים. והנה סוד המעיים האלו וכל הדברים שהם פנימיים לה אינם ממש כערך בחינת הזכר, מפני שסוד המיעים הם בסוד הדעת. וכתבו: דעתן של נשים קלה, מורה שאינם מקבלות סוד הדעת כבחינת הזכר ממש, אלא בשינוי [...] ומזה הטעם אין ענין הנקבה שלם כענין הזכר, אבל סוף סוף יש בה סוד תיקוני גופא וסוד מעים ותיקונם, שהם מתתקנים מתיקוני דכורא, כדפי'. ויש לה לב (שם).

באופן פרדוקסלי, דווקא מאמר חז"ל המבקש לשלול מן הנשים את הדעת – 'נשים דעתן קלה'⁹⁰ – מאפשר לקורדובירו לטעון כי יש להן בחינת דעת, אלא שהיא 'בשינוי'.

88 ראו אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצה ע"ב: 'אתפשט דכורא בדעת ואתמליין אכסדרין ואדרין מרישא דגולגולתא שרי ואתפשט בכל גופא מחדוי ודרועוי ובכלא' [=התפשט הזכר בדעת ונתמלאו מבואות וחדרים, מראש הגולגולת החל והתפשט בכל הגוף, בחזהו וזרועותיו ובפלג]. וראו המשך התיאור שם, רצו ע"א.

89 מדברי קורדובירו בחש"ק ח"א, עמ' נו, ניכר כי הוא מודע לכך שפירושו איננו עולה בפשטות מפשט האדרא רבא, שבה אין אזכור לא של מדידה בקו המידה ולא של התפשטות הדעת, אלא מן התיאור המקביל באדרא זוטא, לפיו 'אתפשט דכורא בדעת'. כדרכו בחש"ק, קורדובירו יוצר סינתזה בין התיאור בשתי האדרות ומזהה את התפשטות הדעת המתוארת באדרא זוטא עם התיאור השני של התפשטות תפארת ('תו אתפשט') שבאדרא רבא: 'תו אתפשט האי תפארת [=עוד התפשט תפארת זה] – היינו סוד היות התפארת הזה בסוד הדעת בסוד קו המדה, שאין רחמי המעיים אלא בסוד הדעת, אם לא שנאמר שבאדרא לא נתנו חלוק'. רמ"ק מעלה את האפשרות שבאדרא רבא לא הבחינו בין התפשטות הגוף להתפשטות הדעת, בין האצלת הכלים להתפשטות העצמות האלוהית בהם, אך הוא דוחה אפשרות זו, המנוגדת כל כך לתפיסתו הקבלית. תחת זאת הוא בוחר, כאמור, להשליך את תיאור התפשטות הדעת שבאדרא זוטא על תיאור מעי הזכר שבאדרא רבא. העמדתו את הדברים כך בחש"ק מונעת הן מן האינטרס הפרשני, הבודק את ההבדלים בין האדרות ומנסה לגשר ביניהם, והן מן הניסיון להתאים את הדברים לעיקרי קבלתו.

90 בבלי, שבת לג ע"ב.

אופייה השונה של הבחינה הפנימית של הנקבה יוגדר על ידי קורדובירו באופן מרתק, כפי שנראה בהמשך.

כבר בחש"ק, בפירושו לתהליך האצלת הנקבה המתואר באדרא רבא, מעניק קורדובירו לנוקבא בחינת דעת, שהיא בחינת פנימיותה; זאת למרות שבאדרא, כדבריו, התייחס רשב"י ל'גופא דמטרוניא' בלבד. רמ"ק מתאר נקיבה כפולה של הזכר אל האחור: בראשונה נאצלו איברי הנוקבא, כלומר גופה, ובשנייה התמלאה זו בדעת מחדרי הזכר והתפשטו בה 'הספירות הפנימיות', שהן 'כנשמה בתוך הגוף':

ואחר שנתפשט בזכר ונקבה, אחור וקדם, דינים ורחמים, בסוד הספירות הנגלות – מדד הוא עתה סוד ההנהגה הפנימית המפעלת המדות הנאצלות הנגלות, כנשמה בתוך הגוף. והיינו בני המעיים, שבהם סוד ריאה כבד לב מרה טחול ובני מעיים עד התפשטה למטה וכליות, וכל אלו הם ספירות פנימיות.⁹¹

רמ"ק יוצר כאן, אם כן, תיאור חדש משלו על בסיס האדרות, ומתוך קריאה קרובה ומדקדקת. מנקודת המבט של תיאור הנוקבא מתרחש כאן תהליך מעניין, שכן כפילות הנקיבה וההתפשטות מאפשרת לרמ"ק להמתיק את ציור מהותה הדינית באמצעות ייחוס ההאצלה של הספירות הפנימיות גם אליה. המתקה זו נובעת מהנחת היסוד שהמעיים, סוד הדעת, הם לעולם רחמים במהותם ולכן לא ייתכן שכשנתפשטו בתוך הנקבה הפכו לדינים קשים:

'ותקין מעוי דנוקבא' [=ותקין מעי הנקבה] – לא דינים גמורים, שסוף סוף הם מעיים, אלא בסטרא דדינא הם דינים רפים, לכן אמר 'מעוי דנוקבא בסטרא דדינא' [=מעוי הנקבה בצד הדין]. ונוסף על זה 'אתקנו מיעהא' [=נתקנו מעיה] תיקון על תיקון.⁹²

בעין יעקב הולכת ומתפתחת ההבחנה בין ממד הגוף של השכינה לבין בחינת הדעת שלה. שני הממדים, הגוף והדעת, קשורים למהות הנשית, אלא שכל מימד מייצג בחינה אחרת של מהות זו.

ויש לה לב [...] ונודע שזהו מציאות נקודה שבה, בבחינת משכן רוח החיים [...] והיינו שהיא נקודת מרכז שכל איבריה חיים מן הלב. והלב היא בחינת ל"ב נתיבות חכמה שבתוכה ורוח החיים, חכמה, המתנשב אליה [...] והנה הלב בגוף יש לו תעלות, שהם הורידין המתפשטין בכל הגוף, דהיינו בששה קצוות, כדי שיהיה רוח החיים הזה ג"כ בא ומתפשט דרך הורידין האלו אל כל הספירות שבה, שהם איבריה, להנהיגה. ואלו הם ורידי הלב (תמר ג, פרק יג).

91 חש"ק ח"א, עמ' נז.

92 שם, עמ' נח, על זוהר ח"ג, קמא ע"ב: 'ותקין מעוי דנוקבא ואתקנו מעהא בסטרא דדינא'.

באמצעות תיאור נפלא וחי זה בונה כאן קורדובירו מערך נשי מקביל לתמונת האדרא זוטא לפסוק 'בדעת חדרים ימלאו'. בשונה מהתפשטות הדעת בזכר, שכולה לובן, זהו מערך המורכב מאודם, מן הדם המזוהה עם הנקבה, אך הוא נעדר מימד דמוני. להפך, הוא מזוהה עם הלב, ל"ב נתיבות החכמה, שחיותו מתפשטת בכל איבריה וגם עם 'מציאות נקודה שבה', נקודתה העצמית, היא נקודת ציון. זיהוי כפול זה של הדעת בדיוקן הנשי – עם הלב מחד גיסא ועם נקודת ציון, השוכנת ברחמה, מאידך גיסא – מקביל להעמדה הקלאסית של הדעת בדיוקן הזכרי, שבו היא מזוהה עם המוח מצד אחד ועם הזרע ואיבר הברית מצד אחר. מהשוואה זו ניתן ללמוד כי כשם שהזרע איננו מטמא עד שאינו מושחת החוצה, ולהפך, ערכו כנושא הדעת והברכה לא יסולא בפז, כך גם לדם במקבילה הנשית מוענקת משמעות מחיה ונושאת דעת וברכה, ואף הוא אינו מטמא כל עוד אינו בא במגע עם החוץ בנידת האישה.

אמנם קורדובירו אינו מוותר לגמרי על תיאור החיות הנובעת מן הזכר ומפעילה את הנקבה,⁹³ אך הוא מדגיש שעיקר חיותה מן הלב, שהוא איבר פנימי השייך לה, לנקודת עצמיותה, והוא המזין את 'כל הספירות שבה שהם אבריה'. הנה כי כן גם כאן רמ"ק נאמן להבניה הכפולה של מהות הנקבה. בהסתמך על אותה נקודה עצמית הוא יכול לבנות כעת את תמונת הלב, המקבילה הנשית ל'דעת', המזינה את בחינתה השנייה, את בחינת הספירות הממושכות בה, שאותן הוא מזהה עם איברי גופה.

הזיהוי של בחינתה הזוגית והמכילה של השכינה עם איברי גופה ולצדו הזיהוי של בחינת עצמיותה עם הלב, הדעת המתפשטת בה, מציבים את הזיקה בין שתי הבחינות בתוך תבנית יחסים של 'פנים-חוץ': בחינת לבה – פנימית; ובחינת גופה – חיצונית. תבנית פנים-חוץ זו מזכירה מאוד את תבנית החומר והצורה, השכיחה בספרות הפילוסופית והקבלית של ימי הביניים ומשמשת לתיאור היחסים בין הזכר והנקבה. על פי תבנית זו מזוהה הזכר עם הצורה והנקבה עם החומר, כאשר היא מהווה כלי וגוף למהות הרוחנית, לנשמה, אותה מייצג הזכר. בהעמדתו של רמ"ק את שתי הבחינות של הנקבה בתבנית יחסים של גוף ונשמה, עצמות וכלים, יש משום אמירה מתקנת משמעותית מאוד ביחס לתבנית החומר והצורה. שכן בחינתה העצמית, הבלתי תלויה, הקשורה למקור העליון ומתעלה אליו, מוצבת כאן במקום בו אנו מורגלים למצוא את הזכר, בחינת הדעת. השכינה, הדמות הנקבית אותה מצייר רמ"ק במעיון עין יעקב,

93 על פי תיאורו השזור בדברים לעיל, 'רוח החיוני הוא ת"ת, דהיינו רוח צפוני המנשב בכנור דוד ומנגן מאליו [...] שאלו הם חיים משולחים בתוך הספירה להנהיגה. ואלו החיים הם המעוררים אותה לכל הנהגות. וז"ש "לבי ער", דהיינו התעוררות החיים, ממונה עליה להנהיגה'. נראה כי תיאור זה הוא בנייה נוספת של תמונה מיתית הנוצרת מתוך פרשנות צמודה לפסוקים; שכן היא ישנה אך לבה ער, שהרי קול דודה דופק – הוא הרוח המנשב בחלל הלב, שהוא הכינוי, ומעורר את דופקו. על ציטוט זה ועל הניגון ראו מוריס בדברי המבוא.

איננה רק כלי וגוף, חומר לצורה הזכרית הממלאה אותה. שתי הבחינות – גוף ונשמה, כלי ועצמות, חומר וצורה – מזוהות עם שלמות נשיותה.

המשמעות התיאורגית והמשיחית של כפל פני השכינה

הבחנה מעניינת נוספת שזורה בין שיטי דבריו של קורדובירו כאן, הבחנה הקשורה לשאלת מצב הגלות והנידה כמצב קיומי של השכינה.

ויש לה לב. ועל בחינת לבה אמר 'ולבי ער' [שיר השירים ה, ב]. והענין, שאפי' שהיא 'ישנה' בסוד גלות ומיעוט ההארה, ועכ"ז סוד הל"ב, דהיינו בחינת ל"ב נתיבות המתמצאות בתוכה, שבה סוד רוח החיים – 'ער', אין שם שינת גלות כלל. ולכך 'אני', שהיא סוד גופא, 'ישנה' – בגלות [...] אמנם, בחינת הלב 'ער' (שם).

מן הדברים האלה עולה כי מצב הנידה, הגירושין, הפירוד, הגלות – כל אלה מתקיימים בבחינת 'גופא' של המלכות,⁹⁴ בחינת המשכונות והדור-פרצופין, כלומר במימד הקשור ליחסיה עם בעלה. אולם בחינת הלב, בחינת עצמיותה, איננה קשורה לכך. בהווייתה העצמית המחברת לעליונים והנאצלת מאריך אנפין אין נסירה, נידות ופירוד. מדברי קורדובירו משתמע כי גם כשהיא שרויה בגלות, קמוטה בתחתית אילן הספירות, נשלטת על ידי החיצוניים ונתונה כולה להנהגת התחתונים, נשמרת הווייתה העצמית של המלכות, המחיה אותה, במלוא עצמתה. גם במצב זה נשמר ערוץ הקשר שלה עם האינסוף. דרך ערוץ זה יכולות התפילות והשירות האנושיות לעלות עמה ולהיזרק עד אין-סוף, גם כאשר בית המקדש חרב.

נראה, אם כן, כי להבניה כפולת הפנים של קומת השכינה במעיין עין יעקב יש גם משמעות תיאורגית ומשיחית. כפי שראינו בראשית דיוננו, ההזדהות עם השכינה בגלותה, ההתגרשות בגירושה, עמדה במרכז תודעת קורדובירו וחבריו והיותה מניע בולט בכתיבת עין יעקב. הרצון להמשיך את פעולת רשב"י באדרא ולמתק את דיני המלכות, כדי 'שלא ישרף העולם בדיני צדק', מוזכר מפורשות במעיין זה.⁹⁵ מנקודת מבט זו נראה, כי ההעמדה כפולת הפנים של דמות השכינה במעיין עין יעקב משרתת תכלית כפולה.

התכלית המשיחית – להשיב את השכינה למקומה הראוי באילן הספירות, טרם נפילתה ונידתה, להקים את קומתה ולהעמידה פנים אל פנים מול בן זוגה זעיר אנפין.

94 מעניין שרמ"ק בוחר לזהות, מתוך דרשת הפסוק, את בחינת 'גופא' עם 'אני', כינוי ידוע לספירת מלכות. משתמע מבין השיטין שאת בחינת הלב היה מזהה אולי עם ה'אין', בשל קשרה לספירות העליונות.

95 ראו לעיל בסעיף 'תכליתו ותודעתו העצמית של קורדובירו'.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

תכלית זו קשורה לבחינה הראשונה של דמות השכינה אשר נתונה בפירוד, בחינת הזיווג והדו־פרצופין. המאמץ המשיחי מכוון לייחוד קב"ה ושכינתיה. ישראל במעשיהם יכולים לתקן עולם, להחזיר את הזכר והנקבה האלוהיים למצב של פנים בפנים ולקרב בזאת את הגאולה. קורדובירו מקדיש לכך דיון ממוקד בתמר החמישי ולמעשה בונה תכנית פעולה לקימום קומת השכינה, להביא להיטהרות מדמי נידתה ולהכנתה אל הייחוד עם בן זוגה.⁹⁶

אולם בד בבד רוקם רמ"ק תשתית תיאוסופית הנותנת משמעות ומקום לעשייה אנושית תיאורגית גם במצבי גלות ונידה;⁹⁷ שכן גם כאשר 'שכינתא בגלותא', בחינת העצמית לעולם עומדת. תכלית תיאורגית מיידית זו נועדה לאפשר קיום דתי בעל משמעות עמוקה וקשר עם המלכות ודרכה עם אילן הספירות כולו, גם במצב הנוכחי בו 'אנחנו בעמקי הקליפות שוכבים, בארצות הגוים מפוזרים תחת יד השרים' (תמר ה, פרק כט). היא מתאפשרת באמצעות הפן השני של דמות השכינה בעין יעקב – בחינת עצמותה. בחינה זו, כך הסתבר לנו, מבליטה את הקשר העצמותי של השכינה אל הספירות העליונות ואף לאי־סוף. אשר על כן, מסלול ההתעלות פתוח בפניה גם במצבי הפירוד והגלות, ועמה מתעלות עד לכתר ולאין־סוף גם תפילותיהם של ישראל ועבודת ה' אשר הם עובדים:

ובחינה זו אינה בחינת זוג אלא בחינת קשרה בא"ס. ועיקר המציאות הוא שהיא תכלית הנהגת א"ס בתחתונים, שהרי כל ההנהגה על ידה. והיא עולה ממטה למעלה ע"י היות קשר הנמצאים התחתונים בשירם וזמרם עולה עד א"ס. ובהקשר לעלות אל התכלית העליה הנה יהיה משרשת בעצמה כל המציאות והשיר והעבודה התחתונה, שכוונת כל המשוררים והעובדים אליו (תמר ד, פרק מו).⁹⁸

סוף דבר

התנועה בין תפקידה האוסף והמקבל של השכינה, ככלי לספירות האחרות, ובין החיפוש אחר מהותה הייחודית, העצמית, שאיננה מוגדרת מתוך זיקותיה לבן זוגה בתבנית הדו־פרצופין, היא העמדה רבת עוצמה ופיתוח מרחיק לכת של קורדובירו, האוסף לשם כך אלמנטים שונים מרחבי המיתוס הקבלי ומקבצם לשם יצירת פן כפול זה בדמות השכינה.

ריבוי המאמרים אודות השכינה בספרות הזוהרית ומורכבותה של הדמות רבת

96 ראו תמר ה, פרקים ל ואילך, פרק נד ופרק סב.

97 תמר ה, פרק כט; ראו לעיל בסעיף 'תכליתו ותודעתו העצמית של קורדובירו'.

98 על תהליך התעלות זה ראו זק, סוד הזרקא; וראו הלנר־אשד בדברי המבוא.

הפנים העולה מהם, הם מן המפורסמות. קורדובירו, הבקיא כל כך ברזי ספרות הזוהר, בוחר לארגן את מארג המאפיינים העשיר והמורכב של דמות השכינה בזוהר סביב שני צירים או בחינות, שני חתכי אורך. אנו עדים כאן לחשיבה הכוללת, המארגנת והשיטתית של רמ"ק, ששם לו למטרה כבר ב'פרדס רימונים' ליישב את הסתירות בספרות הזוהר.⁹⁹

לשני צירים אלו, מקוריים ככל שיהיו, מקורות עמוקים בספרות הזוהרית. עין חדה יכולה לזהות בשתי הבחינות שמשרטט קורדובירו לדמות השכינה את גלגולו של שיח קודם בזוהר ובספרות הקבלית: השיח בין מגמות המעמידות את רעיון הייחוד ואת הזיווג בין ספירות תפארת ומלכות במרכז משנתן התיאוסופית ובין מגמות בהן דווקא רעיון ההתעלות זוכה למעמד של בכורה.¹⁰⁰ המגמות המעמידות את הזיווג במרכזן משתמשות באינטנסיביות רבה בתבנית הדו־פרצופין לתיאור מערכת היחסים המורכבת ורבת ההתפוכות שבין תפארת ומלכות. תפיסות אלו מתמודדות עם הגורמים לפירוד באלוהות, המזוהים לא אחת עם פגימת הנחש הבראשיתית שהוטלה בחווה.¹⁰¹ התמודדות זו מקנה להן לעתים קרובות אופי משיחי חריף, שכן הייחוד באלוהות יתרחש רק עם הסרת שליטת כוחות הרע בעולם ובאלוהות, שהיא משימה גואלת ומתקנת ממדרגה ראשונה. לעומתן, המגמות המציבות את רעיון ההתעלות במרכז תודעתן התיאוסופית קשורות במיתוס הקדום של עליית העטרה.¹⁰² במרכזו של מיתוס זה עומד הקשר של המלכות לשלוש הספירות העליונות: החיבור שלה כבת לאבא ולאמא, ספירות חכמה ובינה; והדמיון בינה כעטרה לספירת כתר, בהיותה מלכות וראש לתחתונים. זיקה זו של המלכות דווקא לראש אילן הספירות מבליטה את איכויותיה העצמיות ואת סגולתה הפנימית הגבוהה ומקנה לה יכולת להתעלות ולגעת במקורה העליון ביותר.

מגמות אלו, בספרות הקבלית בכלל ובזוהר בפרט, אפשרו לרמ"ק להעמיד את ההבניה כפולת הפנים של דמות השכינה. אולם, שתי האדרות הן מקור ההשראה

99 ראו דבריו כבר בהקדמה לספר פרדס רימונים: 'וכאשר באתי לשלם נדרי, ערכתי לפני כל ספרי האלוהי הרשב"י עליו השלום ואתבונן בהם. ויהי לבבי כהולך בלב ים וכשוכב בראש חבל, נבוך ומתבלבל בעמקי הדרושים הרבים. ואומרה: אקח קסת הסופר אשר במתני ואערוך כל הדרושים [...] וראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 23.

100 על ההבדלה בין מגמת הייחוד או הזיווג למגמת ההתעלות כמבחינות בין קבלת הרמב"ן וקבלת הזוהר ראו ח' פדיה, הרמב"ן התעלות, עמ' 413-414. על מגמות אלו בספרות הזוהר ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 206-214, 263-266, 286-292, 359-363.

101 כפי שהראיתי בעבודתי, הפרשנות המיסטית, עמ' 232-268, 349-357.

102 אברהם יצחק גרין כבר עמד על גלגוליו של מיתוס זה מן הספרות היהודית הקדומה אל נבכי הספרות הקבלית, ראו ספרו כתר. על דיונים קודמים שבחנו את יחסי הזכר והנקבה במיתוס הדו־פרצופין לעומת יחסים אלו במיתוס עליית העטרה ראו גרין, מאמר ביקורת, עמ' 265-274. וראו בעניין זה דבריו של אידל, קבלה וארוס, עמ' 212-213. ראו גם אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 261-263.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

העיקרי ובעל הסמכות שעליו הוא נשען בשעה שהוא בונה את קומתה במעיין עין יעקב בצורה כה ייחודית. בנספח למאמר זה נבקש להתחקות אחר שורשיה של העמדה זו בכפל הדמויות הנקביות שבספרות האדרות, זו שבאדרא רבא וזו שבאדרא זוטא, ובפער ביניהן.

בתמרים א רב של מעיין עין יעקב, בהם התמקדנו בדיוננו, ביקש קורדובירו לעמוד על מהותה של ההוויה הנשית האלוהית ולצייר קווים לדמותה. החל בתמר השלישי ואילך הוא עוסק בסודות איברי הקומה הנשית וברזי תכשיטיה, ובכך הוא משלים את מפעלו של רשב"י באדרות. בפרפראזה על לשונו של קורדובירו נאמר, כי אם בתמרים הבאים הוא מעניק למלכות בחינת 'גופא' ומקשטה אל הייחוד, הרי שבתמרים הראשונים הוא חוקר את סוד ה'דעת' שבה.

מנקודת מבט אנאכרוניסטית ניתן לומר, על משקל דבריה של ווירג'יניה וולף, כי קורדובירו מעניק למלכות 'חדר משלה'. בנימה אישית אומר כי יכולתו של קורדובירו להבחין בבחינת עצמותה, לחדול מן התיאור הרווח של השכינה כמי ש'לית לה מגרמה כלום', להכיר בקשרה לעליונים ובתהליך התעלותה ולהציגה כשווה מהותית לזכר גם בבחינת הדורפרצופין שלה, נושאת פוטנציאל גואל עבורי כאישה.

גם הבחירה להעמיד את הכפילות כשתי פנים של המלכות, כשתי בחינות משלימות בדמותה, ולא להציגן כסותרות זו את זו – היא בחינת תיקון גדול. שלא כלילית, אין במימוש עצמיותה משום פגיעה ביכולתה המלאה לתפקד כאם וכבת זוג, אין זו עצמיות המסרסת את הזוגיות וממיתה את התינוקות. לחילופין, אין מהותה המכילה, הממשכנת בתוכה את ההוויה כולה, סותרת את נקודת עצמותה ואת הקשב ללב, לבחינת הדעת שבה. כפי שראינו, שתי הבחינות גם יחד מייחדות את השכינה ומגדירות את הווייתה הנשית במעיין עין יעקב.

מפרספקטיבה זו, אין להטיל ספק בייחודו ובעוצמתו החדשנית, המקדימה את זמנו, של מעיין עין יעקב לר' משה קורדובירו. ואולי חיכה המעיין בכתב יד ארבע מאות שנה עד בוא עת בה יוכלו דבריו להסתבר על דעתנו ולהאיר את דרכנו.

נספח

בין האדרות ו'חלק שיעור קומה' ל'מעייין עין יעקב': התפתחות התפיסה הכפולה של דמות השכינה

לשיעור קומה נודעה חשיבות רבה בעולמו הרוחני של ר' משה קורדובירו. כמי שחי בתקופת הרנסנס, גם אם במרחק ניכר של זמן ומקום, ניצבה דמות האדם במרכז עיונו. כפי שהראתה ברכה זק,¹⁰³ קורדובירו קדם בכך לאר"י – שמרכזיות התבנית

103 ראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 190.

האנתרופומורפית במשנתו היא מן המפורסמות – בנסותו להעמיד שיעור קומה כמעט לכל דבר. אין להתפלא אם כן כי לספרות האדרות שמור היה מקום של כבוד בעולמו של רמ"ק.¹⁰⁴ לנושא זה הקדיש קורדובירו את ספרו 'חלק שיעור קומה', חש"ק, שבו ריכז את העיסוק בפרשיות הזוהר הדנות בשיעור קומה, והאדרות בראשן. קורדובירו בחר בדרך עבודה השוואתית וסינתטית. הוא ייחד דיון נפרד לכל פרצוף מן הפרצופים האלוהיים, כשהוא בוחן כל איבר ואיבר בדמותו בעזרת הטקסטים מן האדרות, בסדר מיוחד משלו.

מפני שאותם הדברים הם סוד שיעור קומה, ואי אפשר לעמוד עליהם בהיותי מפרש כל א' וא' לבדו במקומו אלא דוקא כולם יחד, מפני שיעור השכל בהשכלת אותם הסודות מתוך ד' מאמרים אלו, מזה לזה ומזה לזה.¹⁰⁵

שיטת עבודה זו חשפה את קורדובירו לא אחת גם להבדלים בין האדרות, ובינן לבין המקורות הזוהריים הנוספים שכלל בספרו, ביחס לשיעור הקומה של הפרצופים השונים. גם לשכינה, נוקבא דזעיר אנפין, ייחד קורדובירו דיון בחש"ק. במרכז הדיון עומדים הקטעים העוסקים בדמות הנקבה באדרא רבא ובאדרא זוטא. כפי שנראה, ישנו פער לא קטן בין שתי האדרות. לשאלה כיצד התמודד קורדובירו בחש"ק עם ההבדלים בין שני התיאורים והאם יש בהעמדה כפולת הפנים של קומת השכינה במעין עין יעקב משום התמודדות מחודשת שלו עם פער זה, יוקדש הדיון הבא.

מקומה של הנוקבא באדרא רבא ובאדרא זוטא

ידוע כי ישנם הבדלים בין תפיסת הפרצופים האלוהיים באדרא רבא וזו שבאדרא זוטא. האדרא רבא מציירת שלושה פרצופים אלוהיים: אריך אנפין (המזוהה עם ספירת כתר), זעיר אנפין (המזוהה עם הספירות חכמה עד יסוד), ונוקביה דזעיר אנפין (המזוהה עם ספירת מלכות). באדרא זוטא מתרחבת תמונת עתיקא קדישא, אריך אנפין, וכוללת בתוכה את הספירות חכמה ובינה, המכונות אבא ואמא; ואילו קומת זעיר אנפין, הבן,

104 ראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 46-47.

105 הקדמת חש"ק. ביטוי נוסף לדרך עבודה השוואתית וסינתטית זו נותן רמ"ק בעין יעקב, תמר ה, פרק א, בו הוא כותב על המלכות: 'שאין לך ענין ספירה מגולגלת בכמה גלגולים ומציאות ממציאות אל מציאות כספירה זו, היא ספירת המלכות. ואפילו מי שעסק בחכמה הזאת ימים ושנים, אם ירצה להיות נאמן ולהעמיק, יתבהל לרוב הספקות והעניינים הנפלים בדרוש הזה. וראוי לנו לבאר עניינו עד מקום שהעיון מגיע, כפי דברי ר' שמעון ע"ה, מפוזרים דבריו בזוהר ובתיקונים אחת הנה וא' הנה. גם הפסוק הזה ביאר בתיקונים במקומות מחולפים ובזוהר, פרשת בראשית'. דברים אלו מאפשרים הצצה לאחורי הקלעים של תהליך כתיבת מעיין עין יעקב ושל העיסוק בעולמה המורכב כל כך של ספירת מלכות. בהקשר הספציפי של דיוננו, ניתן לעמוד על המבוכה נוכח הסתירות וההבדלים בין דברי רשב"י המפוזרים במקומות שונים בזוהר, ועל הצורך של רמ"ק כפרשן ליצור סינתזה בין המקורות וליישב את הסתירות, צורך עליו נעמוד בהרחבה בהמשך.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

כוללת רק את שש הספירות שמתפארת עד יסוד. בקומת הנוקבא, המזוהה עם המלכות, אין שינוי לכאורה. אולם עיון השוואתי מעלה כי גם בתיאור השכינה ניתן לזהות הבדלים מהותיים בין האדרא רבא והאדרא זוטא. על הבדלים אלו עמדנו באריכות במקום אחר,¹⁰⁶ וכאן נעמידם בקצרה.

הדיון בפרצוף הנקבי בשתי האדרות מתנהל בתוך תבנית הדו־פרצופין. מתבנית זו נגזר דיון המתבונן, רובו ככולו, בשלושה מצבים עיקריים של הנוקבא: בהאצלה, בנסירה ובזיווג.

תמונת האצלתה של הנוקבא באדרא רבא עלתה לא אחת בעיוננו עד כה, שכן קורדובירו נסמך על יסודות מרכזיים מתוכה במעיין עין יעקב: תמונת שני הראשים, של אריך אנפין ושל זעיר אנפין, המאצילים את הגוף האנדרוגיני של זעיר אנפין ונוקביה; תיאור ההתפשטות המדורגת של הגוף הזכרי והנקיבה שלו לאחור היוצרת את הגוף הנשי, אשר אין לו האצלה נפרדת; התמונה הדיכוטומית והדואליסטית של הישות האנדרוגינית, שפניה זכריות ומזוהות עם החסד, וצדה האחורי נקבי ומזוהה עם הדין והערוה; הפסיביות של הדמות הנקבית הנפעלת על ידי גורמים חיזוניים, בין אם זה בן זוגה, זעיר אנפין, הממתק את דיניה באמצעות הזיווג, או הנחש המטיל בה את זוהמתו שממנה נולדים קין ואף הבל.

מבט משווה על תיאור הנוקבא באדרא זוטא מעלה תמונה שונה באופן מהותי.¹⁰⁷ משמעויות ביותר היא העובדה שבאדרא זו יש שני פרצופים נשיים, 'תרי תקונין דנוקבא'¹⁰⁸ – הרעיה והכלה, האם והבת, בינה ומלכות. דמותה של הרעיה, האם העליונה, סתומה ומופשטת יותר, ובכל זאת איכויותיה השלמות כאם שממנה יונקים הכל, שמהווה מקור הזנה והגנה, וכרעיה נאמנה שאיננה נפרדת מבעלה – מובלטות באדרא זוטא במקומות רבים.¹⁰⁹ נוכחות נשית שלמה זו מעניקה תשתית להתייחסות אחרת למהות הנקבית באדרא זוטא. מקורה גבוה באילן הספירות, דומה לזה של הזכר, ושניהם הנם חלקים מהותיים מעתיקא קדישא. ספירת בינה היא אולי מקור הדינים, אך ודאי שאין לייחס לה איכויות דמוניות הקשורות לנחש.

גם פניה של הכלה, הנקבה התחתונה, שונות באדרא זוטא. ביטוי משמעותי לכך ניתן לראות בהבדלים הניכרים בין גרסאות שתי האדרות בתיאור היווצרות הנוקבא. ההבדל הבולט הראשון הוא, שבניגוד לתיאור באדרא רבא, כאן יש לנוקבא האצלה

106 ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 112-128.

107 בדיוננו כאן נתמקד בהבדלים הקשורים לתיאורי האצלה והדו־פרצופין, אך הבדלים אלו קשורים בטבורם להבדל הכולל בתפיסת הפרצופים בין האדרא זוטא והאדרא רבא, ראו על כך אסולין, הפרשנות המיסטית, שם.

108 אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצ ע"ב.

109 ראו אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצ ע"א וע"ב, רצ"א ע"א ועוד.

נפרדת כשלעצמה.¹¹⁰ אין היא חלק אימננטי של המהות האנדרוגינית, הזכרית ביסודה. מן המשפט הפותח, בו מתוארת התפשטות הדעת בכל איברי גוף הזכר, משתמע כי האצלתו כגוף שלם מתרחשת בנפרד.¹¹¹ הנקבה נוצרת, אמנם, בצדו האחורי של הזכר, אך באמצעות מכשיר ההאצלה האולטימטיבי בזהר – ה'בוצינא דקרדינותא', קו המידה – כבריאה בפני עצמה. תהליך התפתחותה מתואר במונחים הלקוחים מעולם ההאצלה, בהם משתמשת האדרא רבא רק ביחס לזכר: 'אתפשטת נוקבא בסטרהא' [=נתפשטה הנקבה בצדה]. לא פלא שהאדרא זוטא נוקטת בדימוי השוויוני של אחות תאומה בתארה את מקומה של הנוקבא בהוויה הדורפרצופית.

הישות האנדרוגינית, אם כן, שונה במהותה. אין זו דמות זכרית שבתוכה מוטמעת הדמות הנקבית 'צורה בגו צורה', 'דיוקנא בגו דיוקנא'; הזכר והנקבה מצויים כשתי מהויות נבדלות אך מחוברות, כאשר באופן שוויוני ודומה, כל אחת מהן בלא השנייה היא רק חצי צורה – 'פלא גופא'.

הבדל נוסף עולה ביחס לשאלת מהותה מלאת הדין של הנוקבא. האדרא רבא מבליטה מאוד איכות זו, כפי שראינו, ואילו באדרא זוטא נדחק תיאור זה לקרן זווית ומתמזה במשפט 'אתקטר גבורה בחמש גבוראן' [=נקשרה גבורה בחמש גבורות].

גם בהמשך ניכרים הבדלים בין האדרות. הדמות המתוארת באדרא זוטא איננה הנקבה הפסיבית, הנפעלת על ידי הזכר או הנחש. היא הדמות האקטיבית בתהליך הדורפרצופין והכל מתחולל על ידה. היא המתנסרת, היא שפורשת מן ההוויה האנדרוגינית לאחר גדילתה, כשהיא מלאה וחזקה. מתוך עמדה זו בוחרת היא לבוא ולהתחבר עם הזכר פנים בפנים, קומה מול קומה. נוסף על כך, באדרא זוטא אין כל רמז לפגימת הנחש בתהליך האצלת האישה.

לאור העמדה זו של הנקבה באדרא זוטא, אין אנו מתפלאים שאופייה של ספירת מלכות מתואר בה כנגזר מדמותה של אמה, ספירת בינה, וכי היא מכונה 'חכמה זעירא' ומתוארת כבעלת זיקה לחכמה העליונה. האדרא זוטא נחתמת בתמונת הזיווג המפוארת, בה מתעלה רשב"י אל מותו כשהוא זוכה להיכנס אל קודש הקודשים, רחם השכינה, ולדעת את סוד מהותו – היא 'נקודת ציון'.¹¹²

110 אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצה ע"ב – רצו ע"א.

111 כך משתמע גם מהפירוט של תיאור זה בדף רצו ע"א – 'תו אתפשטת תפארת'. בדומה לאדרא רבא זהו תיאור בן כמה שלבים של תהליך ההתפשטות (גוף, מעיים, רגליים, פי האמה וכו'), אך בשונה ממנה נעדרת מן התיאור תמונת הנקיבה אחורה לצורך היווצרות הנקבה בכל שלב. התיאור מוקדש להאצלת התפארת, הצד הזכרי בתמונת הדורפרצופין.

112 ראו י' ליבס, תורת היצירה; הנ"ל, המשית של הזוהר, עמ' 194-207; מוריס, בדברי המבוא.

יחסו של קורדובירו להבדלים בין האדרות

קורדובירו מודע לפערים ולהבדלים השונים בין שתי האדרות ומתייחס אליהם בהרחבה בכמה מקומות. מדבריו ניכר כי האפשרות של פערים בתפיסה התיאוסופית בין שתייהן היא אפשרות מטלטלת ולא פשוטה עבורו.¹¹³ ב'אלימה'¹¹⁴ ובחש"ק¹¹⁵ תולה קורדובירו את ההבדלים בהקשר של כל אדרא, ומעמיד את היחס ביניהן כיחס שבין מסורת לחידוש: האדרא רבא היתה מעמד של מסירת סודות הקדמונים לחברים ואילו באדרא זוטא, ביום פטירתו, מחדש רשב"י את פירושו ותפיסתו האישיית ביחס לסודות אלה. ועם זאת נדרש רמ"ק לתת הסברים להבדלים בין האדרות גם ברמה התיאוסופית, שהרי כהוגה הרמוניסט איננו מוכן להצביע על סתירה ביניהן:

אמנם העניין הוא שאלו ואלו דברי אל"דים חיים ומלך עולם, אין בהם נפתל ועקש ח"ו, ודבריהם כולם מאת יוצר כל, ומחלוקת אינה מחלוקת במציאו' ח"ו, אלא כולם אלו ואלו נכוחים.¹¹⁶

קורדובירו יישוב 'מחלוקת' זו באמצעות הבחנתו, כי באדרא זוטא הצביע רשב"י על

113 ראו, למשל, הערותיו בחש"ק ח"ג, עמ' עו: 'ולא שיהיו ענייני האדרא מטים מעגלותם'; ושם, עמ' פד: 'ושמא תאמר שהם דברים שנתחדשו ויהיו סותרים קצת אותם העניינים, ונמצא האדרא בנויה על אבנים מפולמות חס ושלום'; ובחש"ק ח"ב, עמ' עח, בפירושו לדברי רשב"י באדרא זוטא, רצא ע"א: "כל מלין דאדרא יאות" – הוצרך לומר זה מפני שלא יכנס טינה בלב החברים בענין האדרא, מאחר שהוא אומר שהעלים שם דברים הרבה [...] וגם היות שהוא יחלוק במקצת, אפילו באותו דבר שהוא חולק לא נפל מזה, וכולא האי הוא'.

114 במעיין עין שמש, בדיון אודות ההבדלים בין שתי האדרות ביחס לקומת זעיר אנפין, הוא כותב: 'אל יפלא בעיניך מה שתמצא מן השינוי בין האדרא [רבא] הכתובה בפר' נשא וביום פטירת ר"ש, כדפי' בחש"ק. וידעתי כשתעיין ותעמיק בהם קצת יפול לבבך, באומרך שהוא חולק ואומר שאין רישא דז"א [=דזעיר אנפין] מן החכמה והבינה אלא רק במה שתמצא מהם למטה רישא לזעיר, כדפי' בשעת פטירתו [...] והנה הוא אחר שבשעת פטירתו דבר מה שהיה בלבו ובשעת האדרא רבא בדעת הקדמונים' (תמר א, פרק טו).

115 ראו למשל חש"ק ח"ג, עמ' עו: 'שכבר קדם ידיעתם לר' שמעון, ועל יסודם נבנה בנין האדרא, אלא שכוון להעלים מפני שהיה מכוון להעלימן להגידם בעולם הבא, מפני שזה היה עניינו וסדרו נוסף על ענייני קדמונים'; וראו חש"ק, ח"ב, עמ' פד: 'אלא מתחילה היה הענין קבוע בלבו (ובזה) [ובנה] הבנין על יסוד מוסד, והעלם מדות אלו לסבה שלא חדש שם ר' שמעון חדושי עצמו אלא המקובל המקובץ מהספרים והסופרים, ותיקוני חדושי לא נתקנו שם, וזהו שאמר: "אינון דהוו סתימין בלבאי ותמן לא אתתקנו" [=הם שהיו סתומים בלבי, ושם לא נתקנו]. ועתה הגיע עת פטירתו ומסרם לחברים. ועוד, שכבר נקבעו הדברים בקבלתו כל ימי עסקו בתורה בעולם הזה ובחנם, והם דברים הראויים לסמוך עליהם כל השומע'; וראו להלן בהערה 140 את הדברים המרגשים שכותב רמ"ק בעניין זה. באלימה, מעיין עין שמש, תמר ג, פרק כז מובאת וריאציה מעניינת של אותה טענה: 'בענין ביאור פרטי התיקונים, הא' באדרא והב' בפטירת ר"ש – והענין שדברי האדרא נמשכו אחר דברי ס"ד [=ספרא דצניעותא] שממנו התיקונים דומים תיקוני זעיר לתיקוני אריך במקצת, ובשעת פטירתו חלק בזה'. כאן מזוהים הקדמונים עם הספרא דצניעותא, אליו מחויב רשב"י כפרשן באדרא רבא, בשונה מן האדרא זוטא.

116 אלימה, מעיין עין שמש, תמר א, פרק טו.

הכתר כעל מקור השורשים הנעלמים של כל ההוויות, בעוד שהקדמונים, ובעקבותיהם רשב"י באדרא רבא, העדיפו לדבר על הפעולות במקום גילויין, בספירות.¹¹⁷ לא קשה לזהות בהצגה זו של עמדת רשב"י את עמוד השדרה המרכזי של קבלת רמ"ק; ואכן בחש"ק על דברי האדרא זוטא הוא מוצא כר נרחב לפריסת תפיסתו אודות השרשת ההוויות כולן בכתר.¹¹⁸

ביחס לנקבה, העומדת במרכז ענייננו, מותח רמ"ק כפרשן את דברי רשב"י עד קצה גבולם ומייחס לה קיום עליון כבר בכתר. הוא מתפלא על הערתו הנרגשת של רשב"י¹¹⁹ לאחר שהעמיד את קומת אבא ואמא בפרצוף אריך אנפין וייחס להם זכריות ונקביות:

ראיתי הגזמת דבריו ובלי ספק שלא היה על חנינם, ואם מפני שהמשיל משל א"ב וא"ם ב"ן ובת – וכי היום החיל להמשיל הענין? [...] ומה צורך שני עניינים אלו, האמנם יש בתוך דברים אלו סתרי סתרים שאינם נגלים אלא למעמיקים בהם?¹²⁰

לטענת קורדובירו, חידושו של רשב"י איננו בהעמדה גבוהה של הזכריות והנקביות בחכמה ובינה, העמדה שהפכה כבר לנכס צאן ברזל בזוהר, אלא בהעתקתה לכתר! קורדובירו רואה בכך ניסיון נועז של רשב"י לגעת באחדותו ובעלמותו של הכתר, מהלך המסביר את האזהרות הרבות של רשב"י כאשר הוא פורס תפיסה זו.¹²¹ אולם,

117 לפי הסברו של רמ"ק בעין שמש, תמר א, פרק טו, הן רשב"י והן הקדמונים מסכימים ש'אין במציאות התחתון אלא מה שבמציאות העליון, וכן הענין אל הכתר'. ההבדל הוא שהקדמונים 'היו חוששים מדבר למעלה וסותמין הענין, ומדברים בספירות ומייחסים הפעולות במקום גילויים, ולא יחשו לדבר על מקום סתרון העלמן לכבוד גבוה. אמנם מפורסם היה ביניהם הסוד וידוע ולא חשו לגילוי. כיוצא בזה דברו בעליונים בלשון משל ומליצה וידוע היה ביניהם פתרון הדברים, ולא חשו לדבר מפני שהיה מפורסם ביניהם שהמשל יש לו תוך בנמשל, והיה די בביאור ההוא למשכילים'. ואילו 'לדעת ר"ש בשעת פטירתו, שאין ראוי שאותם השרשים הנעלמים הדקים יכונה בשם ז"א, מפני שהם שרשים נעלמים נקשרים למעלה'.

118 כאלו למשל הם דבריו אודות מקורו העליון של הדין בכתר, בחש"ק ח"ב, עמ' עט, המנוגדים לדברים שיכול לכתוב כפרשן האדרא רבא, למשל בחש"ק ח"ג, עמ' נה: 'כללות הדינים ועניינם אינו בכתר כלל, לכך תחלה אליו דווקא יתייחס מן החכמה. עוד כבר מפורסם כי סוד הנקבה הם הדינים ואין דינים בכתר, אם כן לא יצדק תחלת ד"ו פרצופין אלא מחכמה ולמטה'.

119 רשב"י אומר שם: 'דברים אלו לא ניתנו לגלות מלבד לקדושים עליונים שנכנסו ויצאו ויודעים דרכיו של הקב"ה שלא לסטות בהן לימין או לשמאל [...] ובני אלו שכאן, יודע אני בהם שהרי נכנסו ויצאו והאירו באלו הדברים ולא בכולם. ועתה הנה מאירים בשלמות, כמו שצריך. אשרי חלקי עמהם בעולם ההוא. [...] כל מה שאמרת בעתיקא קדישא וכל מה שאמרת בזעיר אנפין – הכל אחד, הכל הוא דבר אחד, אין תלוי בו פירוד. ברוך הוא וברוך שמו לעולם ולעולמי עולמים' (אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצ ע"א, בתרגום). הערה זו היא אחת מני רבות הפזורות בחלק זה של האדרא זוטא ומצביעות כאלף עדים על מוקד החידוש שבה.

120 חש"ק ח"ב, עמ' סו.

121 ראו לעיל בהערה 118.

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

נראה לנו כי הפלגה זו של העמדת שורשי הזכר והנקבה בכתר היא חידושו של רמ"ק עצמו,¹²² אף שהוא מייחסו לרשב"י תוך כדי דקדוק בדבריו.¹²³ פרשנות זו של קורדובירו לאדרא זוטא (חש"ק ח"ב, עמ' סה-סח) מעמידה בעקביות תמונה מיוחדת ושוויונית של הנקבה והזכר, לפיה שורשי שניהם בכתר עצמו.

'בתר דאתכלילו דכר ונוקבא לא אתקיימו אלא בקיומא אחרא דדכר ונוקבא' – היינו שיהיו החכמה והבינה שהם זכר ונקבה אל הנמצאים משתרשים בכתר עליון, ויהיה ענין הכתר בעצמו בסוד תיקונו משתלם בזכר ונקבה.¹²⁴

גם בתיאור האצלת חכמה ובינה מקפיד רמ"ק להדגיש את שורשיותם גם של הזכר וגם של הנקבה בכתר:

'האי חכמה אתפשט ואשתכח דכר ונוקבא' – כשנתפשט לא היה אלא נקודה אחת, היינו אמרו 'האי חכמה אתפשט'. אמנם היה הטיפה ההיא כפולה ומכופלת בענין שאחר שנתפשטה נמצאת במציאותה שתי טיפין, דהיינו 'ואשתכח דכר ונוקבא' – ונמצאת אומרו לפי זה ששתי מדות אלו, שהם חכמה ובינה, היו על ידי זכר ונקבה חכמה ובינה שבכתר – משם היו ומשם נמצאו. והתפשטותם היו חכמה קודם, ואחר כך בינה, ולא שתהיה הבינה נאצלת מן החכמה שלא על ידי זכר ונקבה. ואחר כך נתפשטו שתיים ושתיים מושרשות בכתר ומתהוות מכה זכר ונקבה [...] חכמה ובינה הנמצאים למטה אין עניינם שהחכמה האצילה בינה, שאין מציאותה אלא מייחוד חכמה ובינה שבכתר אלא בחד מתקלא אתקלו [...] מדה אחת ומשקל אחד וטיפה אחת אצילות אחד.¹²⁵

חשוב לקורדובירו לדייק כי נקודת הראשית, המייצגת בתיאורי הזוהר בדרך כלל את

122 אולי על רקע זה רואה ר' משה קורדובירו לנכון לסיים אף הוא, כרשב"י, את דבריו באזהרה ללומד: 'ויותר מהם בני הזוהר ברצוא ושוב ותשכיל ממוצא דבר ו(ת)תחיבם בסוד אצילות במשלי הדברים ומה עניינם. שאין הייחוד רק השגה עליונה שיושג הסבה במסובב והמסובב בסבתו, נקשר הדעת בידוע והידוע בשניהם, ולא יפרשו להיותם זכר ונקבה [א]לא בתפארת ומלכות וברחוק בחכמה ובינה. ושם תחילת צמיחת ההנהגה הזאת בבחינה זו המתחלקת למשפיע ומושפע, ולכך הם אב ואם לבן ובת אלו, ויש להם שורש עמוק בסוד חכמה סתומא ודיקנא דאריך אנפין. ויותר מזה אסור לך לעלות ולהמשיל, כי אין עוד אלא באין סוף ותכלית, ואם (כן) [רין] לבך שוב לאחור פן תכשל' (חש"ק ח"ב, עמ' סח).

123 ראו למשל פירושו למילה 'הוא' בדברי רשב"י באדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצ ע"א, 'האי חכמה אתפשט ואשתכח דכר ונוקבא [=נתפשט חכמה זה ונמצא זכר ונקבה], הוא – אב; בינה – אם'. רמ"ק כותב על כך: 'כי מלת הו"א יאמר על הזכר הנסתר, אם כן כיון שיצדק בכתר מלת הוא חייב אב [...] ומשם הכרח כי חכמה ובינה הנמצאים למטה אין עניינם שהחכמה האצילה בינה, שאין מציאותה אלא מייחוד חכמה ובינה שבכתר' (חש"ק ח"ב, עמ' סו).

124 חש"ק ח"ב, עמ' סו.

125 חש"ק, שם.

ספירת חכמה הזכרית, כללה בתוכה את הזכר ואת הנקבה כאחד. הוא מבקש לשנות את התפיסה כי ספירת חכמה הזכרית האצילה מתוכה את ספירת בינה הנקבית, ולצייר תחתיה תמונה אחרת לפיה שתי הספירות נאצלו יחד, מטיפה אחת נוצרו, גם אם יצאה האחת לפני השנייה.

באותו מקום טוען רמ"ק להאצלה שוויונית מקבילה של תפארת ומלכות, כפי שעולה מתיאור הבן והבת באותו הקשר באדרא זוטא. ואכן על דרך זו מפרש רמ"ק את תיאור האצלת המלכות שם,¹²⁶ כשהוא מדגיש את עובדת האצלתה הישירה והנבדלת של הנוקבא על ידי בוצינא דקרדינותא,¹²⁷ קו המידה, היורד מהכתר ומאצילה:

'אתדבק ניצוצא', היינו הארת המאציל בסוד אור הכתר המתלבש מבחינה אל בחינה עד בואו אל מקום הדינים, ושם בסוד דיני גבורות התפארת בעל שש קצוות מודד ונותן מידה ושיעור רישא דנוקבא כאשר נבאר. והיינו 'ניצוצא' בסוד נקודת יו"ד, שבה כללות כל מציאות הספירה הזאת והתפשטות אבריה ובחינותיה. והיינו שהיא ניצוץ אחד ובו כח ושיעור כל מידת הקומה, דהיינו סוד 'בוצינא דקרדינותא'. והנה סוד קו המידה הזו היא נמדדת ומתפשטת והולכת עד שיתאצל כל מה שבכחה לעשות ולהימתח כל אבריה [...] ומפני שיחד לנקבה שיעור ומדידת קומה מסוד קו המידה אמר 'אתדבק ניצוצא' – שאינו מעצם הזכר ממש, אלא דבקות שנדבק שיעור קו המידה במידת הזכר בבחינת דינו, דהיינו מאחורוי, כשפירשנו.¹²⁸

רמ"ק, אם כן, מעצים את האצלתה של הנוקבא כיישות נפרדת: 'יחד לנקבה שיעור ומדידת קומה מסוד קו המידה! מקורה בניצוץ, בבוצינא דקרדינותא, במקורה העליון כהווייה גולמית בכתר. קורדובירו מטעים מפורשות כי משמעות העניין הוא תיאור אחר של הוויית הדורפרצופין. אין מדובר בהיטמעות של הנקבה בזכר – שאינו מעצם הזכר ממש' – אלא בחיבור אחר באחור של שתי ישויות עצמאיות, 'דבקות שנדבק שיעור קו המידה במידת הזכר בבחינת דינו'. על דרך זו מבין קורדובירו את הכינוי 'תאומתי', הניתן לדמות הנשית באדרא זוטא (בתרגום) – 'ונדבקה בצדו של הזכר, ומפני כך נקראה "יונתי תמתי", אל תקרא תמתי אלא תאומתי ודאי'.¹²⁹

126 אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצה ע"ב - רצו ע"א.

127 ראו א' ליבס בדברי המבוא.

128 חש"ק ח"ג, עמ' עא.

129 אדרא זוטא, זוהר ח"ג רצו ע"א: 'ואתדבקות בסטרוי דדכורא, בגין כך אתקרי "יונתי תמתי", אל תקרי תמתי אלא תאומתי'. גם באדרא רבא נדרש הפסוק 'אחת היא יונתי' תוך כדי תיאור נסירת הדורפרצופין, אך באופן אחר ואולי הפוך: "ויקח אחת מצלעותיו" (בראשית ב, כא). מאי אחת? דא היא נוקבא, כד"א "אחת היא יונתי תמתי" (שיר השירים ו, ט), וסלקא ואתקנא'. דרך שתי הדרשות של אותו פסוק משתקף השוני בין שתי התמונות ושתי האדרות: הבחירה במילה 'אחת', בזיקה לתמונת הנוקבא כ'אחת מצלעותיו' של האדם המוצאת מגופו, לעומת הבחירה במילה

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

'ואתדבקות בסטרוי' – לפי דבריו הרחיק שאין מציאותם למעלה בשורש העליון [...] אם כן למעלה בשורשים הם שהם מתייחדים למטה פנים אל פנים, והעד שמשם בעתיקא הוא ייחודם. אמנם המציאות הוא סוד דבקות שנדבק אחר כך בבחינת אצילותם למטה, והיינו דו פרצופין נבראו למטה, והיינו אומרו 'אתדבקות בסטרוי דזכורא ובגין כך אתקרי' – אתקרי כלומר מפני הדבקות הזה לבד שנדבקה אחר כך בו נקראת 'תאומתי', עם היות שאין מלת תאומה אלא שנולדו מטיפה אחת. אמנם מילת 'תאומתי' ידקדק: היא נעשית תאומה [לו], לא שהיא תאומתי מבטן אמי, שאין המציאות הזה בשורשים הנפלאים בחכמה ובינה כדפירשנו. ואם תאמר מנגד לזה היינו מאי דסלקא דעתיה מעיקרא. ועניינים רבים הגיד ר' שמעון בשעת פטירתו.¹³⁰

קורדובירו שב ומדגיש שהחיבור בין הזכר והנקבה בשורשם העליון אינו נושא אופי אנדרוגיני, אין הם בחינת תאומים מטיפה אחת. בשורשם העליון לכל אחד ואחד מהם האצלה נפרדת וקיום עצמי, ורק בדרך השתלשלותם הם נדבקים זה לזה להווייה דו-פרצופית, כתאומים שווים. דברים אלו של קורדובירו בפירוש האדרא זוטא שונים בתכלית מדבריו בפירושו לתמונת ההאצלה של הנוקבא שבאדרא רבא, שם הוא צמוד לתמונת הסימביוזה האנדרוגינית של הזכר והנקבה 'צורה גו צורה' ולתיאור ההאצלה המשורגת שלהם ומעצים אותן.

קורדובירו מחדד בחש"ק את התיאורים הנבדלים והשונים של האצלת השכינה בשתי האדרות, בבארו כל תיאור כשלעצמו. עם זאת, בעוד שבחש"ק ובמעייין עין שמש הוא מרבה לנתח את ההבדלים בין האדרות ביחס לקומת הזכר, אין הוא מתייחס מפורשות להבדלים בין התיאורים של שתי האדרות אודות הנוקבא.¹³¹ אין ספק כי קורדובירו, שבחר לערוך את חש"ק במתכונת השוואתית והעמיד את הקטעים העוסקים בפרצוף האלוהי הנקבי בשתי האדרות אלו מול אלו, היה מודע להבדלים אלה, שכן הוא רומז למודעותו לעוצמת חידושיו של רשב"י ביחס לקומת השכינה לפני מותו, כמתואר באדרא זוטא. הערתו המסכמת – 'ועניינים רבים הגיד ר' שמעון בשעת פטירתו' – נראית משמעותית ביותר למרות המסתורין שהיא יוצרת ואולי דווקא בשל.

'תמתי' – 'תאומתי', המבטאת מחד גיסא את קיומה הנבדל והשווינוני של הנקבה בצד הזכר ומאידך גיסא את קיומה הקשור אליו בקשר עוברי.

130 חש"ק ח"ג, עמ' עא.

131 ייתכן שניתן להסביר חוסר התייחסות זו מתוך נקודת המבט של קורדובירו על האדרות, או לפחות על האדרא רבא. מפירושו לכניסה לאדרא זו עולה כי הוא רואה את עיקר מפעלו וכוונתו של רשב"י בהעמדת קומת עתיקא וקומת זעיר אנפין, לאחר שבשכינה עסק רבות קודם לכן: "בקימא דחד סמכא" – שכל תיקונים שהיו עושים עד עתה היו תיקוני השכינה מהתפארת. אמנם לא היו עולים לתקן תיקוני אריך ותיקוני זעיר, לכך היה קיימא דסמכא חד לבד תיקוני השכינה, ועתה תיקוני כל האצילות. "עת לעשות לה" – מפרש לקמן דהיינו תיקוני אריך, ותיקוני זעיר מתוך תיקוני אריך, כאשר יתבאר' (אור יקר, כרך יד, עמ' לג). אם כן, באדרא רבא השכינה

לאור פירושו לאדרא זוטא ולאור ההעמדה הנועזת שמעמיד רמ"ק את קומת הנוקבא במעיין עין יעקב, נראה כי מאחורי אמירה זו מסתתרת פרשנותו המייחסת לרשב"י רדיקליות וחדשנות בתפיסת קומת הנקבה באדרא זוטא. יש בדבריו אף טענה שרשב"י אמר בעניין זה יותר ממה שנכתב בפועל באדרא. נראה כי קורדובירו ראה את מפעלו בעין יעקב בחינת המשך מפעלו של רשב"י, ושמה רצה בכתיבתו לעסוק באותם סודות שבהם עסק רשב"י ושלא זכו להיכתב. אולי ניתן לשמוע בדבריו אלו מעין רמז לצוואה סמויה של ר' שמעון בר יוחאי, אליה הוא קשוב ואותה הוא מנסה למלא בכתיבת מעיין עין יעקב.

דרכו של רמ"ק ביישוב ההבדלים – בין חש"ק לעין יעקב

ניסיון לאפיין את התמודדותו של קורדובירו עם הפערים בין שתי האדרות בחש"ק מול דרכו בעניין זה במעיין עין יעקב מעלה את התובנות הבאות: נראה כי כפרשן האדרות מחויבותו הראשונה של קורדובירו נתונה היתה לדברי רשב"י בכל אחת מהן ולהעמדה מדויקת של התמונה העולה מכל אדרא. הקשב העמוק שלו לטקסט ורצונו להבהיר את משמעותן של התמונות השונות מביאים אותו לחדד בחש"ק את השוני בין האדרות. עם זאת, ניכרת שאיפתו של קורדובירו ליצור סינתזה בין שני התיאורים ולהשליך מהאחד על משנהו, ברוח הדברים שכתב בהקדמת חש"ק כהסבר לדרכו ההשוואתית המיוחדת.¹³² אחת הדוגמאות לסינתזה שכזו בין שתי האדרות¹³³ מצויה בדינוני אודות היווצרות ראשה של הנוקבא. באדרא רבא מתוארת גולגולת הנקבה כסתומה מכל צדדיה וכיצאצא מחזהו של זעיר אנפין מבין שתי זרועותיו.¹³⁴ התיאור באדרא זוטא שונה. אין בו כל אזכור של מקום הראש, ואלמלא הכרנו את התיאור באדרא רבא היינו מניחים בפשטות

ותיקוניה אינם עומדים במרכז התודעה, זו של רשב"י ואולי גם זו של רמ"ק, בשונה מן העניין העמוק שהוא מגלה בה במעיין עין יעקב.

132 הדברים מצוטטים בראש הנספח, ליד הערה 104.

133 ניתן להצביע על לא מעט דוגמאות בחש"ק לסינתזה בין שני תיאורי ההאצלה. דוגמה נוספת היא בחירתו של קורדובירו לשלב את 'קו המידה' בתיאור ההאצלה של הנוקבא באדרא רבא: "אתפשט ותקין" – בסוד הספירה, וקו המדה בתוכה נותנת מדה ושיעור למדה, ונכנסת בתוכה ומודדת כמה בחינות ועולמות. וכיון שהיה סוד התפארת וסוד קו המדה כלול מזכר ונקבה, נתן המדה מקום להתפשט הנקבה לצדה, לצד הדינים' (חש"ק ח"ג, עמ' נו). שילוב המרכיב של קו המידה נובע ודאי מתפיסתו הקבלית של רמ"ק וממקומו ההכרחי של קו המידה בה, אך בנוסף לכך יש כאן נטילת אלמנט משמעותי מאוד מתיאור ההאצלה באדרא זוטא ושילובו בתיאור של האדרא רבא, תוך התאמתו למודל ההאצלה המיוחד שם. תמונת התפשטות קו המידה בפירושו של קורדובירו לאדרא רבא מתגלגלת ומתפתחת לתמונת התפשטות הדעת בתפארת ואף במלכות, בה דנו לעיל בסעיף 'גוף ולב, עצמות וכלים'. התפשטות הדעת מתוארת על ידו בהרחבה בפירושו לתמונת הדורפרצופין באדרא רבא, למרות שאין לה תימוכין בפשט הכתובים שם. גם עניין זה קשור בטבורו לתפיסת העצמות והכלים בקבלת קורדובירו, מצד אחד; ומצד שני מוטמעת כאן אל תוך תמונת האדרא רבא התמונה שבאדרא זוטא – 'אתפשט דכורא בדעת ואתמליין אכסדרין ואדרין' [=נתפשט הזכר בדעת ונתמלאו מבואות וחדרים] (זוהר ח"ג, רצה ע"ב).

כי ראשה מקביל לראשו, אחר באחור. נוסף על כך, למרות שגם שם מתוארת גולגולת הנקבה כסתומה מכל צדדיה, בכל זאת 'הארת שני מוחות חקוקה בה'¹³⁵ וניתן להבין בפשטות כי כמו הזכר, גם היא מושרשת באבא ואמא. והנה בפירושו של קורדובירו לתיאור זה של האדרא זוטא הוא כותב: 'כבר פירשנו לעיל הטעם למה נאצלה המלכות אחר חדות דכורא [=חזהו של הזכר]'. כלומר, הוא מסתמך על התמונה באדרא רבא ומשליך אותה על התיאור באדרא זוטא, ומייחס גם לו טענה כאילו ראש הנקבה נאצל בקו החזה, בין שתי הזרועות. לעומת זאת, בפירושו לתיאור ראש הנקבה באדרא רבא, מסייג קורדובירו את תיאור סתימותו הכוללת של הראש ומייחס לו את ההארה המתוארת באדרא זוטא – 'דהיינו שעל ידי חסד וגבורה ותפארת היא כלולה משלוש ראשונות'¹³⁶.

קורדובירו מרכז את הפערים בין שתי האדרות, אך אינו מטשטש את ההבדלים ביניהן. בסופו של דבר, הוא מעמיד בנאמנות כל תיאור דבר דבור על אופניו ונאמן למקורו.

ניתן להדגים זאת באמצעות הקטע הבא, בו מחולל קורדובירו הטמעה כמעט מלאה של התמונות השונות שבשתי האדרות זו לתוך זו, ועם זאת מקפיד להציב את הגבול ולחדד את ההבדלים ביניהן. זהו פירושו לאחד מקטעי הסיום של האדרא זוטא,¹³⁷ בו מועמדת תמונת הדור-פרצופין כאיחוד של שתי מהויות נבדלות המשלימות זו את זו לכדי צורה אחת.

'מפני שאין המלכות ספירה לעצמה כספירת החסד או התפארת אלא היא ספירה אחת שנטלה חלק מכל הספירות, ואין ספירה בספירות

134 אדרא רבא, זוהר ח"ג, קמא ע"א.

135 אדרא זוטא, זוהר ח"ג, רצו ע"א: 'נהירו דתרי מוחי גליפן בה'.

136 חש"ק ח"ג, עמ' נו. גם בעין יעקב מעסיקה מאוד את קורדובירו שאלת מעמד ראשה של הנקבה. האם כלולות בה שלוש הספירות העליונות, חכמה בינה ודעת, או שמא כמו התמונה באדרא, 'ראשה בין חדוי' – מחזהו ומטה – וספירות הראש רק מאירות בה. מטבע הדברים, לדיון זה השלכות משמעותיות על דימוי הנקבה בעין יעקב ועל שאלת מעמדה ביחס לספירות העליונות. דוגמאות לדיון של קורדובירו בעניין ניתן לראות בתמר ב, פרק ח ופרקים י ואילך, בהם הוא עוסק בתיקוני רישא דנוקבא. לאורך הדיון כולו ניכרת, מחד גיסא, מחויבותו של קורדובירו לתמונות האדראיות (של ראשה בין שתי זרועותיו, של זכר המניח תפילין כמטפורה לנוכחות הספירות העליונות על ראשו ולא על ראשה, ועוד), וחוסר הנחת הבולט שלו מהן מאידך גיסא. בתמר ד, פרק כ, מצויה ההעמדה השוויונית ביותר בהקשר זה, העמדה החורגת בעליל מתמונת האדרות: 'ומשם היא עלתה יותר ועולה סוד שעור תקוני רישא, שהיא מאירה בג' ראשונות, שרשיה אשר לה בבינה, כעין הת"ת. ושם יש לה סוד מוחין, בסוד ארבע פרשיות של תפילין בארבעה בתים. ושם היא מתעלמת והיא איומה, להיותה משתווית לאמה, בעלת היראה העליונה. ולזה אמר "איומה כנדגלות" (שיר השירים ו, י), שהם סוד ד' פרשיות מהחכמה העליונה, שהם מעצמן אינם מתבחנות לד' דגלים אלא מצד הנקבה, שהם ד' בתים. ואור החכמה בה מתבחן לד' פרשיות מצד הבינה. ולזה אמר "כנדגלות", כאותם שהם נדגלות לארבעה דגלים, לא מצד עצמן אלא מצד בחינת הנקבה, בינה'.

ואברי התפארת שאינו חסר חלק ותלותו בה, על הדרך שפירשנו [...] והיא סוד קומת הגוף לנקבה [...] לזה 'כד מתחברן אתחזיין חד גופא' [=כאשר מתחברים נראים גוף אחד]. ולא שלא היו כל אחת ספירה לעצמה חס ושלום, שזהו דעת של רוח [=של הבל]. שהמלכות היא ספירה אחת נאצלת לעצמה. אלא מפני שנדבקה מקודם ונעשתה מציאות בזכר, כשנסרה אחר כך נעשה הזכר חסר אותה הבחינה שנדבקה בו. וזהו שאמר 'ואתחזיין' – לראות עין נראה כך [...] אמנם 'כד מתחברן' אז נראים 'חד גופא' [...] והזהר, שהם שתי ספירות ששתיהם ענין אחד, לא שיעלה בדעתך שהמלכות חלק מהזכר.¹³⁸

ניתן לזהות בקלות את התיאור הפותח בקטע זה עם התמונה העולה מפירושו של רמ"ק לאדרא רבא, שבה נבנית המלכות מתהליך הנקיבה של ספירות זעיר אנפין. תמונה זו כמעט מזוהה כאן עם האמירה באדרא זוטא 'כד אתחברן אתחזיין חד גופא'. נראה כי 'ברגע האחרון', כביכול, עוצר רמ"ק השלכה זו של התמונה מן האדרא רבא על תמונת האדרא זוטא באמצעות ההבחנה החותכת: 'שהמלכות היא ספירה אחת נאצלת לעצמה' ובעלת ישות עצמית ואינה מוטמעת באופן סימביוזי בתפארת, 'לא שיעלה בדעתך שהמלכות חלק מהזכר'. תיאור זה של המלכות עולה, כפי שראינו, מן האדרא זוטא. בקטע זה מחש"ק מתחדדים ההבדלים והסתירות בין התמונות, כשמן האחת ניתן להסיק ש'אין המלכות ספירה לעצמה כספירת החסד או התפארת אלא היא ספירה אחת שנטלה חלק מכל הספירות' ומן השנייה עולה כי 'ולא שלא היו כל אחת ספירה לעצמה חס ושלום, שזהו דעת של רוח. שהמלכות היא ספירה אחת נאצלת לעצמה'. קורדובירו מנסה ליצור סינתזה בין שתי התמונות. אמנם ההאצלה נבדלת, אך לאחר שנדבקה המלכות לאחורי הזכר הפכה לחלק ממנו, וכך לאחר הנסירה חסר הוא את הבחינות שדבקו בה וממושכנות אצלה.

בדברים אלה ניכרת לראשונה באופן מובהק הטרימינולוגיה המוכרת לנו מעין יעקב. ניתן אפילו להסתכן בניחוש ולומר שבשלב זה, בו עומד קורדובירו לקראת סיום פירוש קומת הנוקבא באדרות – לאחר שפירש תחילה את דברי האדרא רבא ואחר כך התודע מתוך עומק התבוננותו הפרשנית לתמונת האדרא זוטא והתחדד בתודעתו הפער בין התמונות – הלכה והתגבשה בתוכו תמונה שלישית: שיעור הקומה האישי שהוא מעניק לשכינה במעיין עין יעקב, על שני הפנים שלו, פן העצמיות ופן המשכונות. מעיון בטקסט זה בחש"ק משתמעת הקבלה בין הבחינה הראשונה של קומת השכינה המתוארת בעין יעקב, בחינת המשכונות והזיווג, ובין דמות הנוקבא באדרא רבא; ולעומתה הקבלה בין הבחינה השנייה, בחינת עצמיותה, ובין דמות הנקבה באדרא

137 אדרא זוטא, שם.

138 חש"ק ח"ג, עמ' עב.

זוטא.¹³⁹ הקבלה זו נותנת מקום להשערה כי ההבדלים בין האדרות הם שהיוו מקור השראה ראשי לעבודתו בעין יעקב.

במעין עין יעקב, בשונה מדרכו בחש"ק, קורדובירו מעצים את ההבדלים בין שתי הדמויות הנקביות העוליים משתי האדרות וכך הופך אותם לשתי בחינות שונות של אותה ישות. אלו ואלו פניה של השכינה. יש בה בחינה של משכונות, הכלה וזיווג, ויש בחינת עצמיות היונקת מן הכתר ומתעלה עד לאינסוף. לא זו בלבד שאין הוא מבקש ליצור סינתזה בין התיאורים, אלא שהוא אף מחדד ומרחיב אותם ומוסיף קווי ייחוד המעמיקים את האפיון הייחודי של כל פרצוף. פיתוח זה של ההיבטים הנקביים השונים המשתמעים מן ההבדלים בין האדרות הוא התשתית להבניה הכפולה של קומת השכינה במעין זה.

בחינה של דרכי עבודתו של קורדובירו בשני התיאורים, חש"ק ומעין עין יעקב, מעלה שני פנים באישיותו: פניו כפרשן, המחויב וקשוב לטקסט המתפרש ולמסורות המועברות אליו דרכו; ופניו כמקובל עצמאי ויוצר, הקשוב לקולו הפנימי, מחדש מתוכו ומטביע את רישומו שלו על המסורת הקבלית.¹⁴⁰ ראינו כי קורדובירו מייחס

139 ניתן להבחין בהתאמה גדולה בין כפל הדיוקנאות לכפל התיאורים שבשתי האדרות. בהעמידו את הבחינה הראשונה משתמש רמ"ק באינטנסיביות בדברי האדרא רבא כאבני יסוד לפרצוף זה, בעוד שבהעמדת הבחינה השנייה בולטים ציטוטים מן האדרא זוטא. דוגמאות לעניין הבאנו במהלך הדיון. נזכיר כאן לדוגמה את זיקת תמונת המשכונות לתמונת האצלת הנוקבא באדרא רבא, תוך שספירות הזכר נוקבות לאחור וממשכונות בה את בחינת הדין שלהן; את העמדתה בבחינה הראשונה כ'בת שבע' בהקבלה לתמונת הדו־פרצופין באדרא רבא; את תיאור ההתעלות של בחינת עצמיותה בזיקה לנקודת ציון של האדרא זוטא, ואת זיהוי בחינה זו עם התפשטות הדיעת, אף היא מן האדרא זוטא. חריגה בולטת מהתאמה זו היא הזיהוי השיטתי של קורדובירו את הבחינה הראשונה עם הכינוי 'תאומה', הלקוח מן האדרא זוטא דווקא.

140 נושא זה של התנועה בין המימד היוצר, המפרש והמחדש למימד המסורתי וההתגלותי מעסיק את קורדובירו רבות. בהקשר זה מעניינים דבריו אודות תהליך לימוד סודות האדרא, המפרשים את דברי רשב"י באדרא רבא, 'זכאין אינון צדיקיא דכל הני מלין קדישין דאתמרו ברוחא קדישא עלאה, רוח דכל רוחין קדישין אתכללן ביה, אתגליין לכו' [=אשריהם הצדיקים, שכל הדברים הקדושים הללו שנאמרו ברוח קדושה עליונה, רוח שכל רוחות קדושות נכללו בה, נתגלו לכם!]; ואלו דבריו: 'כל ענייני האלוהות נכללו באדרא זו, ועניינם אינם דרש, כי אין אדם יכול לעמוד על סוד תמונת ה' מתוך דרשת הכתובים אלא על סוד ראשי פרקים המסורים אליהם מקבלת הקדמונים איש מפי איש עד הנביאים, ואחר כך בראש הפרקים ישכילו הכתובים והיינו בעזר רוח הקדש המתנוצץ בהם. ולזה אמר "דכל הני מלין קדישין דאתאמרו ברוח קדישא עלאה" – ולא שהיה ענין המשכת המדות האלו בסוד רוח הקודש סתם שהוא מתפשט, שהיאך אפשר שיודע המוקדם מתוך המאוחר, אם לא בעדות המוקדם הרואהו ויודעו לפניו, אם כן היאך עוד נמצא מה שהיה קודם המצאו? והנה כאן פירש ר' שמעון על תיקוני אריך אנפין ועל המציאות קודם תיקונם. אלא ודאי שעצמות עליון התנוצץ בבני אדם בסודות התורה הנשפעת ממנו להשכילם סתרי הנמצאות קודם המצאם, וזהו שאמר "רוח דכל רוחין קדישין אתכללן ביה" – דהיינו סוד העצמות המתעורר באין־סוף בהתפשטות התורה אלינו ומשם מתבאר מציאות הסתרים האלו. והיינו שהוא כלל הנמצאות, ומודיע לנו קודם המצא הנמצאות מה היה המציאות, ולכך יש לנו כח לדרוש

תנועה זו גם לרשב"י, בציירו אותו באדרא רבא כמוסר מסורות קדומות ובאדרא זוטא כמכונן את עיקרי קבלתו־הוא לפני מותו.¹⁴¹

במוקדם לכל העלולים קודם המצאם. ועוד נמצא שיש סודות ותיקונים בספירות מתגלות למטה [...] "דמלין אילין תנדעון בהון" – ולא שהם כלל המציאות אלא הם ראשי פרקים, כדי שמתוכם יכנסו ויעיינו בשכלם ויוסיפו בעסקם בהם לדעת ולהבין דבר מתוך דבר' (חש"ק ח"ג, עמ' פד).

141 התייחסות משמעותית ומרגשת לשתי בחינות אלו, המלמדת לא מעט על תודעתו העצמית של רמ"ק בהקשר זה, ניתן לראות בדבריו הבאים בחש"ק ח"ב, עמ' עח, כאשר הוא מפרש את דברי רשב"י בזהר ח"ג, רצא ע"א-ע"ב (בתרגום): 'כל הדברים שבאדרא [רבא] יפים הם, וכולם דברים קדושים, דברים שאינם סרים לימין ולשמאל. כולם דברים סתומים ומתגלים לאלה שנכנסו ויצאו [בשלום] [...] ועד עתה היו מכוסים דברים אלו, שיראתי לגלותם, ועתה נתגלו. וגלוי לפני עתיקא קדישא, שלא לכבודי ו[לכבוד] בית אבי עשיתי, אלא כדי שלא אכנס בבושה לפני היכלו עשיתי'. וכך מתאר קורדובירו את מצבו הקיומי של רשב"י באדרא זוטא: "כל מלין דאדרא יאות" – הוצרך לומר זה מפני שלא יכנס טינה בלב החברים בענין האדרא, מאחר שהוא אומר שהעלים שם דברים הרבה [...] וגם היות שהוא יחלוק במקצת, אפילו באותו דבר שהוא חולק לא נפל מזה, וכולא האי הוא. או ירצה: גם דבריו אלה במעלה זו, "ועד השתא" – כלומר אינם דברים מתחדשים אליו מחדש אלא קדומים בעיונו, אלא שלא רצה לעסוק בדושים הנפלאים האלה מיראה ופחד; "והשתא אתגליין" – מפני שבעוד האדם בחיים מתכבד בדברי תורה אם לא [=אלא] על ידי הכנעת יצרו. אבל בשעת פטירתו נודע כי "לא ליקרא וכו' [...] דלא איעול בכיסופא" – שאין שם מועיל אלא תורה שהאדם עוסק בה בעולם, אבל מה שלא הוציא בשפתיו ולא הוציאה מהכח לא יועיל, ויתבייש מפני שקצר בעבודה. "מסתכמאן על ידא" – מפני שהיו הדברים מאירים ושמים כנתינתן בסיני, והקב"ה וכל קדושיו מקדישים לקולו [...] "דכל יומא תאיבנא" – אפשר בסוד רצונך אשאלך רגע ואגוע, והוא הגיע אל סוד הרצון העליון והארת המאורות העליונים להדבק, והיינו חפצו כל ימיו. או אפשר שכל ימיו נתאוה להיות לו רשות להשיג עמקי הדרושים על סוד משמען ולגלותם כדי כל הצורך, והיה בכוונתו לחזור ולהגיה ענייני האדרא כחפצו, והיינו אומריו "ולא סליק ברעותי" וכו' – כלומר לא דמיתי שיום תאותו יהיה ביום פטירתו, מפני שחולשת הנפטרים רבה ואין בהם כח לדרושים האלו, ולא הכנה בחומר לתגבורת הנשמה. ודמה שיהיה עושה ענין זה בהזמנה לחברים יום נועד כדרך שעשה האדרא, ולא הסכים הקב"ה אלא ביום הזה יום סלוקו. "בעטרא דא מתעטר" וכו' – הענין הוא כי כל יום מן הימים שאדם חי בעולם מתהווה מהם ענין רוחני ואצילות קדוש, והם ממש מאורות שבהם מתלבשת הנשמה מתעטרת בהם, והיינו כשנתעסק באתם ימים בעבודת השם ובקדושה ובטהרה. והיינו "הן קרבו ימיך לבא" וכו', "ויקרבו ימי דוד" וכו', "ויקרבו ימי ישראל". "דהא כולהו מתעטרין" – שכן דברי תורה עושים עטרה בראש הצדיק, או אפשר שהימים מתעטרים על ראשו, "והאי יומא" וכו' – שכל הימים מזדמנים לפני הצדיק בסוד "והלך לפניך צדקך" והוא מתעטר בהם, ובהכנס נשמתו למנוחתו הנשמה היא נחה עם הימים במנוחתו, ויום זה היה יודע שהוא יום סלוקו והיה לו פנאי כל היום שלא יסתלק עד עת ערב'. דברים מופלאים אלו של רמ"ק אודות רשב"י מעידים על עומק הקשב והרגישות שלו כפרשן ספר הזהר ועל הזדהותו העמוקה עם דמותו של רשב"י. אולם דומה כי ניתן להקיש מהם גם על תודעתו העצמית ביחס לתהליכי הכתיבה והפרשנות ועל המתח בין פעולת הפירוש של דברי הקדמונים לבין העמדה עצמאית של תפיסה קבלית אישית בעולמו. כשמתאר קורדובירו את רשב"י באדרא רבא כמוסר את קבלת הקדמונים ומפרשה, נתונה לו ודאי הזדהותו כבעל הפירוש הגדול 'אור יקר', ואילו דבריו אודות רשב"י המוסר את עיקרי קבלתו־הוא באדרא זוטא הם שיקוף של הפן היוצר והמחדש באישיותו של רמ"ק, הבא לידי ביטוי מובהק בספר אלימה. החשש מפני סתירה בין דבריו לבין קבלת קדמונים; הצורך לשוב ולהגיה, לחזור ולדייק את הדברים הנכתבים לאור התהליך הדינמי המתמיד של התפתחות ולימוד; הפחד לומר את החידוש העצמי, שלא להתכבד בכבוד התורה וליפול למקום של גאווה, מול המודעות לכך שכשאין האדם מגשים את ייעודו ומוציא בשפתיו מן הכוח אל הפועל את חידושי תורתו בעודו בחיים עלול הוא לבוא לידי בושה בעולם הבא – כל אלה הם ביטויים מרגשים להלכי מחשבה,

ההבניה הכפולה של דמות השכינה

כך עולה כעין הקבלה פואטית בין היבטים אלה באישיותו של קורדובירו (ולדבריו, גם של רשב"י) לבין הקטבים עליהם הוא עומד בדמותה של המלכות. בפרפראזה על כפל פניה נוכל לומר, כי פניו של רמ"ק כפרשן מפשר ומכיל בחש"ק מקבילות לבחינת המשכונות בדיוקן השכינה, בעוד שפניו כיוצר עצמאי במעין עין יעקב מקבילות לבחינת העצמות וההתעלות שבדמותה.

רגש ורוח שנראה בעליל כי משה קורדובירו מכיר מכבשון הווייתו ויצירתו.

נא