

מ'פתח עיניים' ל'עלמה היפה שאין לה עיניים': על ראייה ויראה בספר הזוהר

רות קרא-איונוב קניאל

בפתיחת הדרשה המכונה 'סבא דמשפטים' פוגשים ר' חייא ור' יוסי בזקן מחמר החד להם חידות. החידה הראשונה עוסקת בנחש הפורח באוויר, השנייה – בנשר המקנן באילן שלא היה, והשלישית מציירת את דמות ה'עולימתא שפירתא דלית לה עיניין וגופא טמירתא ואתגליא', העלמה היפה שאין לה עיניים וגופה מתכסה ומתגלה.¹ חידות מסתוריות אלו ופתרונותיהן בדרשתו הווירטואוזית של הסבא יוצרים את אחת מהפרשיות המרשימות בספר הזוהר.

דרשה מיתופואטית זו, ובפרט פתרון חידת העלמה היפה באמצעות 'משל האהובה בהיכל', זכתה להתייחסויות נרחבות במחקר. כפי שהציע יהודה ליבס, החידות, כמו חידושי התורה של הסבא, משתנות ונולדות תוך כדי אמירתן, ואף הסבא אינו יודע מראש את פתרונן ומשמעותן.² דמותו של הסבא מזוהה עם העלמה היפה, וכישלונם של שני החכמים טמון, לדעת עודד ישראלי, בכך שלא הצליחו לזהותו ולפענח את דמותו.³ היבטים נוספים של סיפור המסגרת וזיקתו לסוד הגלגול והייבום בפרשה נידונו על ידי מיכל אורון; קריאות מגדריות במשל העלמה הציגו אליוט וולפסון ודניאל אברמס, ואילו התהליך הרפלקטיבי וסודות התורה הטמונים במשל ובנמשל נידונו על ידי ישעיהו תשבי, מלילה הלנר אשד,

¹ זוהר ח"ב צה ע"א.

² י' ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 87-98.

³ ראו: ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות, לוס אנג'לס תש"ס, למשל עמ' 97.

פנחס גילר, דניאל מאט וחוקרים נוספים.⁴ עם זאת, כמה היבטים של פענוח חידת העלמה נותרו לוטים בערפל.

ראשית, מהו הקשר בין שתי החידות הראשונות – הנחש ההולך יחידי והנשר שבאילן – ובין דמות העלמה היפה? וליתר דיוק, האם קיים ממד חייתי ודמוני בחידת העלמה, הרמז באמצעות שתי החידות הראשונות, העוסקות בחיות מיתולוגיות מסתוריות? ומכאן, האם ייתכן כי במשל האהובה בהיכל – המסמלת את התורה כפי שמתברר בהמשך הדרשה⁵ – חבוי יסוד מאיים ומסוכן, שאי-אפשר להבינו בלי לעיין בזיקת החידות זו לזו? לשם העמקת שאלה זו אדרש לסמליותן של החיות ולצופן הכורך אותן עם העלמה בהיכל.

שאלה נוספת נוגעת לחזרות ולכפילויות ברובדי הדרשה שבהם מוזכרת אותה עלמה: החידה בפתחת הסבא, משל האהובה בהמשך הדרשה והנמשל על התורה הנזכר בעקבותיו. לצד הקשרים הרעיוניים יש הבדלים מרתקים בין החידה, המשל

⁴ ראו: י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תש"ט, עמ' שע-שעא, ושם, א, עמ' מח-סו; מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תל-אביב 1993, עמ' 239-242; מ' הלנר אשד, ונהר יוצא מעדן – על שפת החויה המיסטית בזוהר, תל-אביב 2005, עמ' 190-195, 266; מ' אורון, 'שימני כחותם על לבך: עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת סבא דמשפטים', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1-24; E. Wolfson, 'Beautiful Maiden Without Eyes: "Peshat" and "Sod" in Zoharic Hermeneutics', M. Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination; Jewish Exegesis, Thought, and History*, New York 1993, pp. 155-203; E. Wolfson, *Through a Speculum That Shines – Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, pp. 239-242, 383-392; P. Giller, 'Love and Upheaval in the Zohar's Sabba de-Mishpatim', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 7, 1 (1997), pp. 31-60; *The Zohar*, Pritzker Edition, Translation and Commentary by Daniel C. Matt, V., Stanford 2010, pp. 1-4, 33-35; ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, ירושלים תשס"ה, עמ' 23-25; D. Abrams, 'Knowing the Maiden Without Eyes: Reading the Sexual Reconstruction of the Jewish Mystic in a Zoharic Parable', *Da'at*, 50-52 (2003), pp. lix-lxxxiii; ר' אליאור, 'עלמה יפה שאין לה עיניים', ד' יואל, מ' ליבוביץ וי' מזור (עורכים), ברוך שעשני אשה? האישה ביהדות מהתנ"ך ועד זמננו, תל-אביב 1999, עמ' 37-56; י' בן הרוש, 'סודו של ינוקא ואורו של סבא: היבטים פואטיים ומיתופואטיים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח, עמ' 76-106; בן הרוש אף מפתח את הדיון בדרשה בעבודת הדוקטור שלו, שהוגשה לאחרונה.

⁵ זוהר ח"ב צט ע"א-ע"ב.

והנמשל, ובולטים השינויים המתרחשים בדמות העלמה בשלושת הרבדים הספרותיים שלפנינו.⁶ מכאן נגזרות כמה שאלות הכרחיות להבנת עריכתה של הדרשה: האם הנמשל הוא פתרונו של המשל או פתרון החידה הנזכרת בפתחת הדרשה? האם המשל נועד לפתור את החידה או להקשות עליה?

כבר בשלב זה אפשר לטעון כי מגוון התיאורים של העלמה נועדו לתעתע בקורא ולחשוף פנים שונות של האהובה, המסמלת את התורה. לפנינו משל המשמש כפתרון, וכך נוצרת טכניקה של חידה בתוך חידה, המעצימה את המסתורין של הדרשה ומדגישה את הסתירות בדמותה של הגיבורה הנשית המוזכרת בראשיתה. במאמר זה אדון בפני הצל האפלות של העלמה היפה ובמאפייניה המסוכנים, באמצעות השוואתה לדמותה של תמר אשת יהודה בזהר 'אחרי מות'. כפי שיוצג להלן, הזיקה בין תמר לעלמה בהיכל מתבססת בראש ובראשונה על תיאורן של שתי הדמויות: נשים מפתות באופן אקטיבי, המסירות צעיפים ומושכות את המתבונן אליהן במעשה הנתפס כזנות, אך מביא לתיקון ולהולדת צאצא משיחי לבית דוד. תמר מתוארת בתורה כמי שיושבת בפתח עיניים, ואילו העלמה היא 'עולימתא שפירתא דלית לה עינין' [עלמה יפה שאין לה עיניים].⁷ שתי הדמויות מייצגות את תמצית הגילוי והכיסוי בפואטיקה הזוהרית, ואפשר לומר כי משל העלמה עוסק בתהליכים הארוטיים של לימוד התורה, רובדי פרשנותה וחשיפת סודותיה, וכך גם מעשה תמר. ובכיוון האחר, הדרשה על תמר עוסקת בפן הרושף והמאיים של השכינה ובחוויה האקסטטיבית הכורכת ראייה ויראה, ויש ללמוד מכך משהו גם על הפנים הנומינזיות של העלמה בהיכל, שהיא התורה.⁸ לפן המאיים של העלמה בהיכל העולה מהשוואה זו יש השלכות על תפיסת התורה ופרשנותה כפרדס בספרות הקבלית, עניין שאעמוד עליו בסיום דבריי.

⁶ לדיון בסוגיה זו וברבדים השונים של משל האהובה בהיכל ראו: ישראלי (לעיל, הערה 3), עמ' 191–266.

⁷ הכינוי 'עלמה' יכול לרמז דווקא על בתוליה, וראו למשל: תרגום אונקלוס לבראשית כד, טז, והדיון בהמשך המאמר.

⁸ על האימה שבקדושה והפן הנומינזי של האל ראו: ר' אוטו, הקדושה, ירושלים 1999, בפרט עמ' 17–36. בהדגשת הפנים האפלות של העלמה בהיכל אני צועדת בעקבות יהודה ליבס, אשר עסק בזיקות בין 'עולימתא שפירתא' ובין הלנה מטרויה כזונה מצור ובשאר מופעיה המגוונים: י' ליבס, 'פרפורייתא של הלנה וקידוש השם', הנ"ל, עלילות אלוהים, ירושלים תשס"ט, עמ' 257–269.

תחילה אציג את דרשת זוהר 'אחרי מות', העוסקת בתמר, לאחר מכן אעמוד על התפתחות מוטיב הראייה והיראה במיתוס היהודי, ולבסוף אשוב ואדון בפנים הכפולות של העלמה בהיכל.

דמותה של תמר בפרשת 'אחרי מות'

הדיון הנועז ביותר בסיפורה של תמר בזוהר מוצב בלב הדרשות לפרשת 'אחרי מות', ולא במקומו הצפוי, בפרשת 'וישב'.⁹ הסיבה לכך היא שדרשה זו, כמו דרשות רבות בפרשת 'אחרי מות', עוסקת בסוגיית הכיסוי והגילוי, ההתגלות והראייה, והיא מתבססת על הצירוף המקראי הנאמר על תמר: 'וַתֵּשֶׁב בַּפֶּתַח עֵינַיִם' (בראשית לח, יד). בפתחת דרשה זו ואף בסיומה מצהיר הזוהר כי מדובר בדרשה חשובה ואזוטורית במיוחד, המגלה רזים עליונים הקשורים במשמעותו של שם האל הגלוי והנסתר, וביאור לכל מבנה התורה ולפסוקיה המושתתים על חידת הכיסוי והגילוי:

אמר רבי אלעזר: פרשתא דא אוקימנא ברזא עלאה בכמה גוונים. כד יסתכלון מילי מינה ישתמע רזין דאורחוי דקודשא בריך הוא ודינוי בכל אתר [...] א"ר אבא פרשתא דא ברזא דחכמתא דאורייתא אתקשרא וכלא סתים וגליא. ואורייתא כלא כהאי גוונא אשתכחת. ולית לך מלה באורייתא דלא רשים בה שמא קדישא עלאה, דסתים וגליא.¹⁰

תרגום:

אמר רבי אלעזר: פרשה זו העמדנו בסוד עליון בכמה גוונים. כאשר יסתכלו בדברים, ממנה ישמעו סודות דרכי הקב"ה ודינוי בכל מקום [...] א"ר אבא: פרשה זו בסוד חכמת התורה נקשרת, והכול סתום וגלוי. והתורה כולה בזה הגוון [האופן] נמצאת. ואין לך מלה בתורה שלא רשום בה השם הקדוש העליון, שהוא סתום וגלוי.

⁹ בשאלה זו ובזיקת סיפורה של תמר למעשה נדב ואביהו (הפותח את פרשת 'אחרי מות' בזוהר), וכן בקשרים בין תמר ללילית, עסקתי בהרחבה במאמרי 'פניה הבוערות של השכינה: מעשה תמר, זוהר אחרי מות', ר' מרוז, מ' ניהוף, 'ג' גארב (עורכים), וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו, פרופ' יהודה ליבס, לרגל יום הולדתו השישים וחמישה, ירושלים תשע"ב, עמ' 182-202. עוד על פרשת 'אחרי מות' בזוהר ראו: ש' אסולין, 'הפגם ותיקונו - נידה, לבנה ושכינה', קבלה: כתב עת לחקר המיסטיקה היהודית, כב: כרך כנס הזוהר (2009), עמ' 193-251.

¹⁰ זוהר ח"ג עב ע"א. וראו מקבילה בפתחת הדרשה: שם עא ע"ב.

לאור עדותו של הזוהר, ניכר כי על הקורא לנקוט משנה זהירות בנסותו להבין אילו סודות חושף מעשה תמר, ומה הוא מלמד על היחסים שבין העולם הארצי לשמימי.¹¹ ישיבת תמר ב'פתח עינים' מתוארת בזוהר בדרשה מרהיבה, שבה תמר, המסמלת את השכינה, מכסה את פניה הבוערות, המאיימות לכלות את העולם. כינויה המקראי, כלתו של יהודה, מתפרש בזוהר בראש ובראשונה כפשוטו, שהרי מטבע דיניה ורשפיה היא 'שצייתא דעלמא' – כלה, כלומר 'מכלת העולם'. הדרשה מתמקדת בסכנה הטמונה באלוהות הנשית, ובתהליך ההמתקה שעוברת השכינה – היא תמר – ההופכת מאישה מכלה לכלה ממש ולאם משיחית, בעקבות כיסוי פניה ומפגשה עם יהודה ב'פתח עינים'.

ותניא, אמר רבי יהודה: מחציפותא דצדקת חדא נפקן כמה טבאן לעלמא. ומאן היא? תמר. דכתיב 'נִתְּשֵׁב בְּפֶתַח עֵינַיִם' (בראשית לח, יד). אמר רבי אבא: פרשתא דא מוכח דאורייתא סתים וגליא. והא אסתכלנא באורייתא כלא, ולא אשכחנא אתר דאקרי 'פתח עינים'. אלא כלא סתים ורזא דרזין הוא. ותניא, מאי חמאת צדקת זו לעובדא דא? אלא ידעת בביתא דחמוהי ארחוי דקב"ה, היך מדבר האי עלמא עם בני נשא. ובגין דהיא ידעת, קב"ה אוקים מלה על ידהא. ואזלא הא כמה דתנינן, אזדמנת הות בת שבע מששת ימי בראשית, למהוי אמיה דשלמה מלכא. אוף הכא אזדמנת הות תמר לדא, מיומא דאתברי עלמא. 'ותשב בפתח עינים'. מאן 'פתח עינים'? כד"א: 'וְהוּא יֹשֵׁב בְּפֶתַח הָאֵהָל' (בראשית יח, א). וכתביב: 'וּפְסַח ה' עַל הַפֶּתַח' (שמות יב, כג). וכתביב: פְּתָחוּ לִי שַׁעְרֵי צְדָקָה (תהלים קיח, יט). 'עינים', דכל עיינין דעלמא להאי פתחא מצפאן. 'אֲשֹׁר עַל דְּרָכָה תִּמְנַנְתָּה' (בראשית, שם). מאי 'תמנתה'? כד"א: 'וּתְמַנְתָּה ה' יְבִיט' (במדבר יב, ח). 'וַיִּרְאֶה יְהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לְזוֹנָה' וגו' (בראשית לח, טו). כד"א 'כִּן דְּרָכָה אֲשֶׁה מְנַאֲפָת' (משלי ל, כ). 'כִּי כִסְתָה פְּנֵיהָ' (בראשית, שם) ואוקימנא 'כי כסתה פניה' כד"א 'אֲכַלָּה וּמְחַתָּה פִּיהָ' (משלי ל, כ), אוקידת עלמא בשלהובוי. 'וְאִמְרָה לֹא פְעַלְתִּי אֲנִי' (שם). מאי טעמא? בגין 'כי כסתה

¹¹היבטים נוספים של גילוי וכיסוי בתורה ובמציאות עולים מהסיפור הכמראידראי על ירידת הגשם בפרשת 'אחרי מות' (זוהר ח"ג נט ע"ב); על דרשה זו ראו: ליבס (לעיל, הערה 2), עמ' 109; הלנר אשד (לעיל, הערה 4), עמ' 56–57, 288–293; על 'פתח עינים' ראו: וולפסון, פשט וסוד (לעיל, הערה 4); מ' ביבר, 'רזא דעינא: פרקים בהבנת רזי העין בזהר', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן תשס"ו, עמ' 173–174; ח' ריפל-קליימן, 'פתח עיניים: על עיניים וראייה בספר הזוהר', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט, עמ' 86–93.

פניה' ולית מאן דידע אורחה לאשתזבא מנה. 'ויט אַליה אַל הַדְרֵךְ' (בראשית לח, טז). אל הדרך ממש, לאתחברא חיוורא בסומקא. 'ויאמר הָבָה נָא אָבוֹא אֵלַיךְ' (שם) וגו' הא אוקימנא, 'הבה' בכל אתר. 'כי לא ידע כי כָּלְתוּ הוּא' (שם). כי כלתו היא דעלמא, מתרגמינן ארי שצייתא דעלמא היא. מאי טעמא 'לא ידע'? בגין דהא מנהרן אנפאה לקבלא מניה, ואזדמנא לאתבסמא ולרחמא עלמא. 'כי כלתו הוא', דא כלה ממש דכתיב 'אַתִּי מְלַבְּנוֹן כָּלָה' (שה"ש ד, ח). 'נתאמר מה תתן לי כי תבוא אלי' (בראשית, שם). השתא כלה בעיא תכשיטה. 'ויאמר אַנְכִי אֶשְׁלַח גְּדִי עִזִּים מִן הַצֹּאן' (בראשית לח, יז).¹²

תרגום:

אמר רבי יהודה: מחציפותה של צדקת אחת יצאו כמה טובות לעולם. ומיהי? תמר. שכתוב 'ותשב בפתח עינים'. אמר רבי אבא: פרשה זו מוכיחה שהתורה סתומה וגלויה. והרי הסתכלנו בתורה כולה, ולא מצאנו מקום שנקרא 'פתח עינים'. אלא הכול סתום וסוד הסודות הוא. ושנויה (בברייתא), מה ראתה צדקת זו למעשה זה? אלא ידעה בבית חמיה דרכי הקב"ה, איך מנהיג זה העולם עם בני האדם. וכיוון שידעה, הקב"ה הקים דבר על ידיה. והולך זה כמו ששנינו, מזומנת היתה בת שבע מששת ימי בראשית להיות אמו של שלמה המלך. וגם כאן מזומנת היתה תמר לזה, מיום שנברא העולם. 'ותשב בפתח עינים'. מהו 'פתח עינים'? כד"א: 'והוא ישב פתח האהל'. וכתוב: 'ופסח ה' על הפתח'. וכתוב: 'פתחו לי שערי צדק'. 'עינים', שכל עיני העולם לזה הפתח מצפים. אשר על דרך תמנתה. מהי 'תמנתה'? כד"א: 'ותמנת ה' יביט'. 'ויראה יהודה ויחשבה לזונה' וגו', כמו שנאמר 'כן דרך אשה מנאפת'. 'כי כסתה פניה' – והעמדנו: 'כי כסתה פניה' כמו שנאמר 'אכלה ומחתה פיה', שורפת העולם בשלהבותיה. 'ואמרה לא פעלתי און' – מהו הטעם? כיוון שכיסתה פניה ואין מי שידע דרכיה להינצל ממנה. 'ויט אליה אל הדרך' – אל הדרך ממש, להתחבר לבן באדום. 'ויאמר הבה נא אבוא אליך' וגו', הרי העמדנו, 'הבה' בכל מקום. 'כי לא ידע כי כלתו היא'. כי כלתו היא של העולם, מתרגמים אנו: כי מְכַלְתָּה העולם היא. מהו הטעם 'לא ידע'? כיוון שהרי מאירים פניה לקבל ממנו, ומזומנת להתבשם ולרחם העולם. 'כי כלתו היא' – זו כלה ממש, שכתוב 'אתי מלבנון כלה'. 'ותאמר מה תתן לי

¹² זוהר ח"ג; עא ע"ב

כי תבוא אלי' – עכשיו כלה מבקשת תכשיטיה. 'ויאמר אנכי אשלח גדי עזים מן הצאן'.

השכינה היא 'פתח', שער ונקודת מעבר בין העולם העליון לעולם התחתון ובין העולם האלוהי לכוחות הרע.¹³ הפתח מסמן מצב לימינלי, ועל פי דרשת הזוהר בפרשת 'אחרי מות' תמר ויהודה נפגשים ב'פתח עינים', כלומר במקום של קצה וסכנה, שבו השכינה תחילה רושפת ושורפת ומאיימת לכלות את סביבותיה. בהתגלמות פני הדין האדומות שלה, תמר המזוהה עם השכינה דומה לאישה המפתה והמאיימת של ספר משלי, שעליה נאמר 'אכלה ומחתה פיה'. דמות האישה הזרה ממשלי תלווה אותנו לאורך הדברים, כיוון שרמזים לנוכחותה יופיעו גם בפתחת דרשת 'סבא דמשפטים' ובמשל העלמה בהיכל, בהיותה דמות הקשורה בחידות הסבא.¹⁴ דמות זו בנויה על יסודות דיאלקטיים והיא מדגישה את האיום הממשי המצוי תחת כיסויה של תמר. מצד אחד, תמר מתוארת כבר בפתחת הדרשה כצדקת אשר 'הפריחה פרחים בסוד האמונה', ואשר הקב"ה 'הקים דבר על ידה' בעולם הזה. מצד אחר, רגע הזיווג והמפגש בין התפארת למלכות כרוך באימה גדולה, וזו שוככת רק בזכות כיסוי פניה של תמר ובואו של יהודה, המייצג את צד הלובן והחסד, שבכוחו לאזן את דיניה של השכינה. לובנה וחסדיה של תמר ככלה המיועדת ליהודה מופיעים בדרשה לאחר חשיפת אותו פן נסתר של אישיותה, שתיאוריו דומים לתיאוריה של לילית במגוון דרשות זוהריות.¹⁵ הפנים הכפולות של תמר, היותה 'כלה מכלה' ו'כלה ממש', אמנם נרמזות בתיאור המקראי בבראשית לח, אלא שבדרשה זו הן נעשות גלויות ומודגשות. ניכר כי לשיטת המקובלים דווקא כפילות דיאלקטית זו, המפגישה בין

¹³ על השכינה כפתח ועל כפל הכוחות הנקביים לאור מעשה תמר, ראו: מ' אידל, קבלה וארוס, ירושלים תש"ע, ודבריו בעניין 'אופיה הסיפי של השכינה, המהווה את נקודת הקצה של המרחב האלוהי ואת נקודת ההתחלה של המרחב הדמוני' (עמ' 179); וכן ראו בהרחבה: ר' קרא-קניאל, אמהות ופתיינות במיתוס הולדת משיח מבית דוד, מקרא חז"ל זוהר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע, עמ' 200–255.

¹⁴ לדיון בדברי העלמה בהיכל, 'מי פתי יסר הנה', המיוחסים בספר משלי גם לאישה הזרה וגם לאישה החכמה, ראו: הלנר אשד (לעיל, הערה 4), עמ' 189–197; ליבס (לעיל, הערה 2), הערה 186.
¹⁵ ראו: 'סתרי תורה' לפרשת 'ויצא', זוהר ח"א קמז ע"ב, ובסיום הסיפור בזוהר ח"ג רצב ע"א. על זיקת דמות השכינה ודמותה של לילית ראו: י' ליבס, 'כלה כמות שהיא: ר' משה קורדובירו, מעיין עין יעקב, המאמר הרביעי מספר אלימה', מסכת, ט (תש"ע), עמ' 191–198, וכן מאמרי (לעיל, הערה 9).

ההיבט האפל להיבט המואר של השכינה, מאפשרת לה להפוך לאם משיחית ולהוליד צאצא שישתייך לשושלת הגאולה של בית דוד.

ניתן להציע כי הדרשה על תמר בפרשת 'אחרי מות' בזוהר משחזרת את הסיפור באופן הפוך לסדר הכרונולוגי המתואר בבראשית לח. בתחילה תמר מכסה פניה, כלומר מסתירה את סכנתה ונראית רק ככלה טהורה ולבנה. לאחר מכן, בשלב השני, היא חושפת את כוחותיה המסוכנים בפני יהודה, והוא יודע כיצד להמתיקם. רק בעקבות התהליך המתרחש בין השניים מתאפשר שינוי מהותי: חיבור החלקים השונים ואיחודם לאישיות אחת.¹⁶ בתחילת המעשה צד הצל של תמר נותר תחת מעטה, כביכול איננו קיים; הפיצול בין חלקיה חריף, ורק בהדרגה, עם חשיפת שלל גווניה, היא הופכת לאישיות שלמה. כפי שמתאר האנתרופולוג ויקטור טרנר, הריפוי טמון בתהליכי גילוי של הפן הנסתר: 'טקס המרפא נועד לגרום להתגלות, להיחשף [...] מה שמוסתר הוא מה שמסוכן או מזיק'.¹⁷ אמנם הזוהר דוגל בגילוי ובכיסוי ואינו מאמין בגילוי מלא ובלעדי, ובכל זאת נדמה שאפשר ללמוד מדרשה זו על התהליך שמתחולל בנפשה של תמר עד להרכבת קומתה השלמה ואיחוד שני פניה: הדין והחסד, הרשף והארת הפנים, הדם והלובן. הדרשה הזוהרית מלמדת שרק כאשר יחברו לפני החסד הגלויות והלבנות הפנים האדמוניות והיצריות המוסתרות תחת הצעיף, תוכל לפרוץ המהות המשיחית. תמר הרה ומתעברת רק כשהיא כוללת בתוכה את ה'עברה' וה'זעם',¹⁸ ויכולה להעבירם באופן מומתק וסובלימטיבי למציאות. רעיון ההמתקה הוא חידוש פסיכולוגי מרתק של החשיבה הקבלית. מבחינה מגדרית, הנקבה מומתקת על ידי זכר, ורק על ידו; אפשר על ידי הגבר, בעלה של האישה, ואפשר על ידי הבן, כיוון שהזרע והחלב מעבירים את הדם הנשי מפן הדין אל פני החסד.¹⁹ תמר נעשית

¹⁶ על האינטגרציה של האישיות ראו: ק"ג יונג, האני והלא מודע, תל-אביב תשל"ג; הנ"ל, זכרונות, חלומות, מחשבות, תל-אביב 1993; ד' ויניקוט, עצמי אמיתי, עצמי כוזב, תל-אביב 2009; ר' נצר, המסע אל העצמי, בן שמן 2004.

¹⁷ ר' טרנר, התהליך הטקסי, תל-אביב 2004, עמ' 38.

¹⁸ על הזיקה שבין ה'עברה' ל'עיבור' בטבע המשיחי, ראו: ח' פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 209-236; ליבס (לעיל, הערה 8), עמ' 296, הערה 285.

¹⁹ וראו: ר' משה קורדוברו, שיעור קומה, ירושלים תשנ"ט, סעיף פ, עמ' עח; ש' אסולין, 'ההבניה הכפולה של דמות השכינה ב"מעייני עין יעקב" וזיקתה לספרות האדרות', ב' זק (ההדרה והערות), מעייני עין יעקב: המעיין הרביעי מספר אלימה לר' משה קורדוברו, עם מבואות מאת שפרה אסולין ואחרות, באר שבע תשס"ט, עמ' סא-קיא.

דמות שלמה רק כאשר היא מזדווגת ביהודה והרה את הבן המשיחי. כך נשלם ייעודה, הפואטי והמיתי. אלא שעניין זה מותנה במצבה שלה ובהסכמתה לאחד את פניה.

ראייה ויראה – מקורות ההשראה של הדרשה בפרשת 'אחרי מות'

חשיבותו של רגע ישיבת תמר 'פתח עינים', בכך שהוא מסמן הן את הגילוי האלוהי והן את כורח ההסתרה והכיסוי. לשם הבנת מורכבותו של רגע זה, נעקוב בקצרה אחר התפתחות מוטיב היראה והראייה במיתוס היהודי, על גלגולו מהמקרא ועד לספרות המיסטית, תוך הארת היבטי העונג והאימה של גילוי הפנים וכיסוין. נדמה כי רקע זה נחוץ להבנת עזותה של התמונה הזוהרית המקשרת בין הכיליון ובין ההכלה, עד שהשכינה הופכת ל'כלה', שדיניה נרגעים וממותקים.

למילים 'פתח' ו'עיניים', בחיבורן יחד, משמעויות מיסטיות דרמטיות, הנעות ממרחבי האימה הנוראה ועד לנועם ולעונג שבהתגלות, בשלל המקורות: החל במקרא, דרך ספרות חז"ל והספרות המיסטית הקדומה וכלה בספרות הזוהרית והקבלית. טיבה הכפול של העין, המפיקה אור פנימי מתוך הישות (האנושית והאלוהית) אך יכולה להפיק גם רשף ואש, הוא שיעמוד במרכז עיונו בחלק זה. העין מחזיקה בתוכה אור ואש, המביאים להתגלות מחד גיסא, ויש בהם פוטנציאל של חורבן וכליה מאידך גיסא.²⁰ בעיון מקוצר בגלגולי מוטיב הראייה מהמקרא ועד לזוהר אבחן את העצמה המצטברת של מיתוס זה, אשר מגיע למיקודו ושיאו בתיאור מעשה תמר בפרשת 'אחרי מות'.

מקרא

הכוח המכלה והמחיה של הראייה והעין, ראשיתו בתמונות מקראיות המפגישות בין האדם לאל ב'פתח עינים'. לפנים האלוהיות יש נוכחות מרוכזת ונסתרת, המלווה בכמיהה מתמדת של האדם לגילויין: 'אֲשֶׁר־יֵעָם יוֹדְעֵי תְרוּעָה ה' בְּאֹר פְּנִיךָ יְהִלְכוּן' (תהלים פט, טז). כנגד תמונה זו מגיחים במקרא תיאורים מצמיתים של חשיפת המבט האלוהי, לדוגמה 'וַיִּתְּתֵי פָנַי בְּנֶפֶשׁ הָאֲכָלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֶתָּה מִקֶּרֶב עַמָּה' (ויקרא יז, י) וכן 'וַיִּתְּתֵי פָנַי בְּכֶם וַיִּגְפְּתֶם לְפָנַי אִי־בִיכֶם וַיִּרְדּוּ בְּכֶם שִׁנְאֵיכֶם וַיִּנְסְתֶם וַאֲיִן רִדְף אֶתְכֶם' (ויקרא כו, יז). גם עיני האל נקשרות ברושם

²⁰ על האור והאש ראו: פדיה (לעיל, הערה 18), עמ' 47-89, בפרט עמ' 77-81.

אימתני, בשל תיאורן כ'משוטטות' בדברי הימים ובזכריה: 'כִּי ה' עֵינָיו מְשׁוֹטְטוֹת בְּכָל הָאָרֶץ' (דברי הימים ב טז, ט), '[...] שְׂבָעָה אֶלֶּה עֵינֵי ה' הִמָּה מְשׁוֹטְטִים בְּכָל הָאָרֶץ' (זכריה ד, י). לעיניים אלו זיקה עמוקה לכוחות הרע, לנוכח שיטוטיו של השטן באיוב: 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן מֵאֵין תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר מִשׁוֹט בְּאָרֶץ וּמִהַתְּהַלֵּךְ בָּהּ' (איוב א, ז). הראייה והיראה קשורות זו בזו בקשר מהותי, והן מופיעות יחדיו בצומתי הכרעה וברגעי התקשורת בין האל לאדם.²¹

אף הנביאים במקרא מתוארים כדמויות הזוכות להתגלות, וזו ניכרת בפניהם ונחתמת בעיניהם. למשל, מדברי יחזקאל, 'וַאֲנִי בְּתוֹךְ הַגּוֹלָה עַל נְהַר כְּבָר נִפְתָּחוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲרָאָה מַרְאֹת אֱלֹהִים' (יחזקאל א, א), אנו לומדים על הקשר שבין פקחת העין ובין הופעת החיזיון ופתיחת השמים.²² הפתח הארצי של העין נפגש בפתח העליון, האלוהי, וכך נוצר מבט משותף שפירושו התגלות. נראה כי נדידתו של יחזקאל אל נהר כבר ואל הגולה היא שאפשרה לו לראות את המחזות שנגלו לפניו, על עצמתם הרבה. הגלות, מסתבר, היא גורם פוקח עיניים, המגלה עומקים נסתרים במציאות,²³ ואילו העין הנפקחת לראיית חזיונות עליונים עוברת טרנספורמציה ומפיקה מתוכה זיקים והבזקים 'כעין החשמל' (יחזקאל א, ד). היבט נוסף של ראייה והיראה מיסטית מצוי בפסוק מדניאל, שממנו שואב הזוהר את השראתו 'וְהַמְשַׁכְּלִים יִזְהְרוּ כְּזֹהַר הַרְקִיעַ וּמִצְדֵּי הַרְבִּים כְּכּוֹכָבִים לְעוֹלָם וָעֶד' (יב, ג). המבט המדויק והיכולת להסתכלות נכונה גורמים למתבונן לשינוי תודעתי, ומאפשרים לו להאיר מתוכו ו'להזהיר'. כפי שילמד לאחר מכן הזוהר, 'משכיל' פירושו רואה, 'מאן משכילים? אלן דידעי לאסתכלא'²⁴ והראייה המשכילית מאפשרת לראות את מה שלא ניתן להבין, לדעת או לומר.²⁵ הראייה מעניקה למתבונן מתת שיש בה גם אחריות כבדה. בהמשך לכך, אפשר לראות שהקדשתו של הנביא במקרא כוללת מבחן ראייה, לדוגמה משה הנער הנבחן בראיית הסנה בראשית דרכו, וירמיהו נשאל על כך ישירות מיד לאחר הקדשתו: 'וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר מָה אַתָּה רֹאֶה וַיִּמְיָהוּ וַאֲמַר מְקַל שָׂקָד אֲנִי רֹאֶה: וַיֹּאמֶר ה'

²¹ לתיאור מייטיב של עיני האל המבטאות דאגה כלפי עמו ראו: י' מופס, אישיותו של אלוהים, ירושלים 2006, עמ' 64–66.

²² ראו: וולפסון, ספקולום (לעיל, הערה 4), עמ' 328–329, וכן עמ' 283, 307; ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה (לעיל, הערה 4), עמ' 38; לתיאורים מקראיים נוספים של ראייה שיש בה אימה והתגלות אצל משה, ישעיהו ויחזקאל, ראו: פדיה (לעיל, הערה 18), עמ' 49–60.

²³ ראו: הלר אשד (לעיל, הערה 4), עמ' 391–398.

²⁴ זוהר חדש, תיקונים קה ע"א.

²⁵ שם, וכן זוהר ח"ב כג ע"א.

אֵלֵי הַיִּטְבֵּת לְרֵאוֹת כִּי שֶׁקֵּד אֲנִי עַל דְּבָרַי לְעֵשְׂתוֹ (ירמיהו א, יא-יב). מכאן שההתגלות הנבואית מותנית ביכולת לראות, ובשאלה הקריטית מה האדם רואה וכיצד הוא רואה. כבר מהמקרא אנו לומדים שקיימות דרכים נכונות ודרכים קלוקלות והרסניות לראייה.

ספרות חז"ל

בספרות חז"ל נקשר איסור הראייה בשלושת הסודות הגדולים של מעשה בראשית, מעשה המרכבה וסוד העריות: 'כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם, מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור' (משנה חגיגה ב, א).²⁶ חז"ל מציבים לפתיחת העיניים גבול, ועל סיבתו ומשמעותיותו תהו ראשונים ואחרונים. יש שהדגישו את הגבלת הראייה בשל הסכנה הכרוכה בהתבוננות בסודות האלוהות וההוויה, מתוך תודעה החוצצת בין העולם האנושי לעולם האלוהי. תפיסות אלו מייחסות לראייה פוטנציאל של פגיעה בכבוד האל העלולה להתרחש בעולמות העליונים,²⁷ או סכנה הנובעת מראיית מרחבי הכאוס המאיימים, הנמצאים מעבר לחלל ולזמן, בתחומה של התהום.²⁸ אבחנות אלו מדגישות כי חז"ל מעניקים לראייה כוח עצום, ויכולת להגיע לאזורי התוהו, המצויים בשלבי האצילות הראשונים, שבהם הגבול בין האנושי לאלוהי ובין הטוב לרע עדיין אינו מבורר עד תום. עם זאת, באזהרות חז"ליות אלו ובקביעות נוספות בולט הניסיון לאכוף את גבולות פתיחת העיניים ולמסד תהליך זה, לנוכח הכוח המיסטי והארוטי שבראייה.²⁹ בהקשרנו, הזיקה בין הממד הארוטי לממד המיסטי בולטת בדרשות חז"ל על מעשה תמר, המתמקדות במקום הפלאי הקרוי 'פתח עינים', הקיים במרחב הביניים שבין הממשותף לדמיון ובין עליונים לתחתונים.³⁰

כמו כן, קיימת בתלמוד סוגת סיפורים על אמוראים הקוטלים במבט עיניהם חוטאים הפוגעים בכבודם או בכבוד התורה, כדוגמת סיפוריהם של ר' אליעזר בן

²⁶ י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 131-141.

²⁷ ראו: מ' הלבנטל, סתר וגילוי, ירושלים תשס"א, עמ' 15-18 וההפניות שם.

²⁸ ראו: י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א, עמ' 221-224.

²⁹ D. Boyarin, 'The Eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic', *Critical Inquiry*, 16, 3 (1990), pp. 532-550.

³⁰ ראו לדוגמה: בראשית רבה פה, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1041).

הורקנוס, רשב"י ור' יוחנן.³¹ המבט ההרסני קושר בין עינו של התלמיד החכם ובין כוחות האש ורשפיה עד לכיליון ולמיתה.³² הקשר בין האש למבט העין והבניית הזיקה האנטומית ביניהם מוזכרים באותה התקופה גם בספרות ההלניסטית והרומית ובתפיסות רפואיות ופיזיולוגיות של בני דורם של חז"ל.³³

ממעשה ארבעה שנכנסו לפרדס ומדרשות חז"ליות נוספות אנו לומדים על מגוון סוגי הראייה הקשורים בקודש ותוצאותיהם – מאלה השפירות ועד לפגעי המוות שהם גורמים: הצצה חטופה, הגסת עיניים, הזנת עיניים בשכינה ועוד.³⁴ עניין זה מייצר את 'האטיקה של המבט', כלשונו של משה הלברטל, ואת הזיקה שבין ההסתרה לכבוד: 'א-סימטריה באפשרויות המבט מכווננת יחסי סמכות ושגב', והיא שמותירה את האל בלתי מושג ובלתי נגיש לראייה.³⁵

הספרות האפוקליפטית, ספרות ההיכלות והמרכבה

הטלת מגבלות חמורות על הראייה לצד העצמת התשוקה לראות הן מוטיבים מרכזיים במסורות החזיוניות בספרות האפוקליפטית ובספרות ההיכלות, המתמקדת בשגב הליטורגי ובאימה הכרוכה בירידה במרכבה.³⁶ לצד הכמיהה לחזות בשיעור הקומה האלוהי, הולכת ומתחזקת בספרות זו המגמה, הקיימת גם בדברי חז"ל, להבחין בין המסוגלים לראייה ובין הנופלים והנכשלים בגינה. אף בקרב יחידי הסגולה ויודעי הח"ן, מימוש הראייה נדחה שוב ושוב מפני התביעה לכסות ולבלום תשוקה זו. בהיכלות רבתי נאמר: 'המסתכל בו מיד נקרע, והמציץ

³¹ לעיון נרחב בסיפורים אלה ראו: ס' תורן, "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עני": לתולדות המסורות על מבטם ההרסני והקוטל של החכמים, דימויהן ולשוונותיהן, סידרא, כג (תשס"ח), עמ' 137-205.

³² תורן טוען כי הענקת כוח מזיק ושורף לעין בולטת אך ורק בסיפורי הירושלמי, ואילו בתלמוד הבבלי 'נתינת עין' הוא ביטוי מטפורי לתגובה נזעמת, ובא לציין 'פעולה מנטלית'. קשה ליישב עמדה זו עם התיאור המוחשי של מעשה רשב"י ובנו ושרפת סביבותיהם בבבלי שבת לג ע"ב, וראו: שם, עמ' 168-174.

³³ למשל אצל פלוטרכוס, וראו: שם, עמ' 141, 171, הערות 14, 122.

³⁴ ראו: א"א אורבך, חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 35-40.

³⁵ הלברטל (לעיל, הערה 27), עמ' 18.

³⁶ ראו: פדיה (לעיל, הערה 18), עמ' 47-89; ר' אליאור, 'פניה השונות של החירות: עיונים במיסטיקה יהודית', אלפיים, 15 (תשנ"ח), עמ' 51-54; הנ"ל, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 67-87, 241-277; הלברטל (לעיל, הערה 27), עמ' 18-30; א' גרינולד, אפוקליפטיקה וספרות יורדי המרכבה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 3-23; דן, תולדות תורת הסוד העברית, ירושלים תשס"ט, עמ' 678-711.

ביופיו מיד משתפך כקיתון,³⁷ ואילו בספר חנוך השלישי, לנוכח ראיית האל מוצגת היראותו של חנוך: 'כיון שראוני שרי המרכבה ושרפי הלהבה, נתנו עיניהם בי, מיד נרתעתי ונזדעזעתי ונפלתי מעומד ונרדמתי מפני זהר דמות עיניהם'.³⁸ נתינת העיניים באלוהות גורמת להשבת מבט, אשר עשוי להביא להתעלות אך גם עלול ליצור הרס כבד. את המתח הקשור בעיניים, בראייה ובאש מתארת חביבה פדיה:

אפשר לראות את נעיצת העין הקשה של שרפי המרכבה ביורד המרכבה כמעין מבחן הגומל ליורד המרכבה על רצונו המוצהר להתבונן ולראות, ועל כן בטרם יראה הוא נחשף לראיה חוזרת. אם יתבונן בהם, זו תהיה מעין ראייה של עין בעין. בהתאם לתפיסת ההיכלות את בני המרום כיצורי אש, הרי שלהתבונן עין בעין בשרפי המרכבה משמעו להחשף לזוהר ולזיו עצומים.³⁹

בדרישה החוזרת לכיסוי פני המלאכים והחיות בספרות ההיכלות בעת גילוי כבוד ה' יש הד למעשה תמר, וכך גם בתיאור עיני חיות הקודש הננעצות עד עילפון בבאי ההיכל השביעי. כל אחת מחמש מאות ושתיים-עשרה עיני החיות 'פקועה בשיעור כברה גדולה',⁴⁰ תיאור שיש בו רמיזה מינית אפלה המעידה על חוויה טראומטית המופיעה בפתחה של ההתגלות, בחיזיון המשלב את עצמתה של הראייה ואת אימתה.⁴¹ היבט נשי נוסף הקשור בראייה בספרות ההיכלות הוא הרמז לדואליות המינית של מטטרון, שכן הוא מזוהה עם שר הפנים ועם פני יעקב החקוקות תחת כיסא הכבוד, אשר מתוארות בספרות ההיכלות כמצויות ביחסים ארוטיים עם האל. על דמות פנים זו החקוקה תחת כיסא הכבוד אומר הקב"ה: 'כי בשעה שאתם אומרים לפני קדוש, אני כורע עליה ומגפף ומנשק ומחבק אותה'.⁴² פני יעקב הם התגלמות כנסת ישראל, פנים הנושאות אופי נקבי זוכרי וזוכות

³⁷ סינופסיס לספרות ההיכלות, הוצא לאור על ידי פ' שפר, טובינגן 1981, עמ' 70, סעיף 159; וראו: הלברטל, שם, עמ' 21.

³⁸ סינופסיס (לעיל, הערה 37), עמ' 4, סעיף 2.

³⁹ פדיה (לעיל, הערה 18), עמ' 78.

⁴⁰ סינופסיס (לעיל, הערה 37), עמ' 108–111, סעיף 247.

⁴¹ D. J. Halperin, 'A Sexual Image in Hekhalot Rabbati and Its Implications', J. Dan (ed.), *Early Jewish Mysticism: Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Jerusalem 1987, pp. 117–132.

⁴² סינופסיס (לעיל, הערה 37), עמ' 73, סעיף 164.

להתייחסות ארוטית מצד האל.⁴³ ככל הנראה, אופיין הנקבי של פנים אלו קשור בדמות 'נשית' נוספת המופיעה בספרות ההיכלות והמרכבה, והיא ה'חיה ששמה ישראל'.⁴⁴ כפי שהראה משה אידל, פני מטטרון הופכים בספרות חוג הזוהר לדמותה הדואלית של השכינה,⁴⁵ עניין המתגלם גם במעשה תמר הזוהרי, המזוהה עם השכינה המכלה והשורפת בשעת הדינים.

דיאלקטיקה דומה של כיסוי וגילוי אנו מוצאים בספר יצירה, בדגם עשר ספירות הבלימה, שנועדו להטיל סדר בכאוס: 'עשר ספירות בלימה, בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר, ואם רץ פיך לדבר ולבך להרהר שוב למקום, שלכך נאמר רצוא ושוב, ועל דבר זה נכרת ברית'.⁴⁶ הדרישה לבלום את הפה מלדבר ואת הלב מלהרהר בולטת לנוכח הופעתן של חיות המרכבה 'כמראה הבזק', ומנגד, לנוכח כוחות הבריאה הטמונים בלשון ובשפה. אל מול ההיבטים הנשיים של דמות יעקב בספרות ההיכלות מודגש כאן ההיבט הזכרי, כוחו של היסוד, והאיזון של קו האמצע המחבר בין מילת הלשון למילת המעור.⁴⁷

בניגוד למיסטיקה הקדומה, העוסקת ברובדי היראה והאימה שבראייה ובפרדוקסים הכרוכים בהתגלות, הזוהר משלים תמונה זו ומבטא גם את היבטי

⁴³ ראו: א' וולפסון, 'דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53; על אופייה הנקבי של דמות יעקב ראו: שם, מהערה 104 ואילך; על אופיו הנקבי של כיסא הכבוד ראו: שם, הערה 111.
⁴⁴ על החיה ששמה ישראל ראו: שם, הערות 109-110, 222; על זיהויה עם מטטרון בימי הביניים ראו: א' פרבר, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה-19, עבודת דוקטור, ירושלים תשמ"ז, עמ' 423-424; על השכינה כדמות נקבית בעת העתיקה, ראו: אידל (לעיל, הערה 13), עמ' 82, הערה 117.

⁴⁵ הזיהוי בין מטטרון לשכינה ולזעיר אנפין נקבע במפורש על ידי יוסף הבא משושן הבירה ונרמז בזוהר, אך ייתכן שכבר בספרות ההיכלות מדובר בדימוי נקבי של פני השכינה. על דרמיניותו של מטטרון ראו: וולפסון (לעיל, הערה 43); אידל, 'שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה', דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 47-55; הנ"ל, 'חנוך הוא מטטרון', י' דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 32-44; י' ליבס, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', שם, עמ' 171-196; D. Abrams, 'The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead', *Harvard Theological Review*, 87, 3 (1994), pp. 291-321.

⁴⁶ ספר יצירה א, ז.

⁴⁷ ליבס (לעיל, הערה 28), עמ' 53-59.

העונג שבמפגש עם האלוהות ועם פני האל.⁴⁸ אפשר לומר כי הדרשה על תמר משמרת ואף מעצימה את המתח בין התשוקה לאחוז ולראות ובין הצורך להסתיר ולהבליע, הדומיננטי בתיאורי הראייה בספרות ההיכלות והמרכבה. כפי שטוען יהודה ליבס, בלבבו של הזוהר מצויה דיאלקטיקה בין הגילוי והכיסוי, המגיעה לשיאה בספרות האידרות:

הגילוי המוחלט של הסודות הוא מסימני ימות המשיח. עמדתו האמביוואלנטית של רשב"י בשאלה זו מתאימה למעמדו 'המשיחי' למחצה. יש לציין, שלדעת הזוהר יתבטל בימות המשיח גם הצורך בצניעות בעניינים הסקסואליים, וכבר עמדנו על הזיקה בין שני התחומים. הגילוי שיונהג בענייני הזיווג מוסבר בכך, שהצורך בצניעות מקורו בפחד מסטרא אחרא [...]. התעוררותו של רשב"י לגלות את הסודות (אמנם תוך התלבטות) נובעת מפגמים חמורים שראה במציאות דורו. אך מצב זה של הדור עוד הגביר את חששותיו, שהרי אסור לגלות סתרי תורה לרשעים, לפי שהרשעים אין נשמתם מן האלוהות, וגילוי הסודות להם הוא כגילוי עריות. מותר לגלות רק למי 'שנשמתו מגוף המלך הקדוש', והוא נאמן שלא ילך רכיל ולא יגלה סוד, שהמגלה הסודות הוא כשופך דמים וכעובד עבודה זרה, וכן כמגלה עריות. נמצא, שהמגלה סודות עבר על כל שלוש המצוות שעליהן אמרו חז"ל: 'יהרג ואל יעבור' [...] לפיכך בכה רשב"י בפתיחת אידרא רבא ואמר, אוי אם אגלה ואוי אם לא אגלה.⁴⁹

מורכבות זו שבין הכיסוי והגילוי מעסיקה את המקובלים אף בדרשתם על 'פתח עינים', לאור מסעה של תמר, המייצגת את השכינה. ראינו כי בדרשת הזוהר הדרמטית שבפרשת 'אחרי מות' ניתן תמריץ משיחי לגלות סודות ולחשוף את הפנים, ועמו מופיעה עכבה כפולה על הגילוי. זוהי דרשה העוסקת בהולדת בן לשושלת בית דוד המשיחית, באמצעות תיאור המפגש בין ספירת המלכות (השכינה) לספירת התפארת (הקב"ה), ברגעים של סכנה ואיום ממשי על המציאות. אף בדרשתנו, בדומה לאידרות, בולטים החשש המתמשך שנמעני הסוד

⁴⁸ ראו: הלנר אשד (לעיל, הערה 4), עמ' 300–324, 331–344.

⁴⁹ ליבס, 'המשיח של הזוהר', הנ"ל, הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 145, 151; על סוגיית הכיסוי והגילוי ראו: ליבס (לעיל, הערה 28), עמ' 138–165; על היחס הזוהרי הדיאלקטי לסוד ראו: הלנר אשד, שם, עמ' 187–221.

לא יוכלו להכילו, וקשירתו של סוד זה באיסור העריות, לאור הזיווג שבין תמר ליהודה – כלה וחמיה. מצטרפת לכך הפואטיקה הזוהרית העשירה, המאפשרת לבחון את כיסוי פניה של תמר וגילויים באופן אניגמטי ורב-משמעי. בתמונה שבלב הדרשה כוחות הרע וההרס ממתנינים על פתח הזיווג שבין יהודה לתמר. השניים מייצגים את הזכר והנקבה האלוהיים, וכלשון גרשם שלום על אתר, יהודה ותמר מהווים את 'תמונת ה', שהרי בדרשה זו 'דורש הכל על סוד המלכות והתפארת'.⁵⁰ הדרשה עוסקת בזיווג שיש בו סכנת חיים ובסיכוי לישועה, שילוב המגביר את המתח בין הגילוי לכיסוי. התיאור המקראי 'ולא ידע כי כלתו היא' מוצג בזהר בריבוי משמעויותיו, וכך זוכה רגע כיסוי הפנים למשמעות כפולה, שמאפשרת ראייה והתגלות אלוהית אך גם ממחישה על דרך הפשט את הצורך בהסתרה ובהתגוננות מפני הפן המאיים והבווער של השכינה. מוטיב הראייה והיראה שלוב בדרשת הזוהר בפרשת 'אחרי מות' בתמונת גילוי וכיסוי פניה של תמר, בשל היבטיו המיסטיים של מוטיב זה וזיקותיו לכוחות הסטרא אחרא, האורבים על 'פתח עינים'. כמו בספרות האידרות, גם בדרשה שלפנינו מידת היראה היא מפתח הכניסה אל עולם הסוד, שהרי באמצעות המפגש עם דיניה של השכינה מתגלים שמו של הקב"ה וסודות התורה. אפשר לומר שהיראה היא התנאי הראשון והפתח לתורת הקבלה, ובכך היא מקבילה לספירת המלכות, שהיא השער התחתון לעולמות העליונים.

'מי ברא אלה' – הקדמת הזוהר ומעשה תמר

ביצירת הזיקה בין המצב המיסטי של ההתגלות ובין המקום הקרוי 'פתח העינים' הזוהר מתבסס באופן עמוק על דרשת חז"ל העוסקת בתמר ומבארת את הביטוי האניגמטי 'פתח עינים', בדרשה על ה'פתח שכל העינים תלויות בו'.⁵¹ נשוב כעת לדברי הזוהר בפרשת 'אחרי מות', ונראה כיצד הם מפתחים את דברי חז"ל:

'וַתֵּשֶׁב בְּפֶתַח עֵינַיִם'. מאן 'פתח עינים'? כד"א: 'וְהוּא יֵשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל' (בראשית יח, א). וכתוב: 'וּפְסַח ה' עַל הַפֶּתַח' (שמות יב, כג). וכתוב: 'פֶּתַחוּ לִי שַׁעַר צֶדֶק' (תהלים קיח, יט). 'עינים', דכל עיינין דעלמא להאי פתחא מצפאן. 'אֲשֶׁר עַל דְּרָךְ תִּמְנְתָה'. מאי 'תמנתה'? כד"א: 'וְתִמְנַת ה' יְבִיט'.

⁵⁰ ספר הזוהר של גרשם שלום, ה, ירושלים 1992, עמ' 2456.

⁵¹ בראשית רבה פה, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1041). לעיון בזיקות בין דרשת חז"ל לזוהר בפרשת 'אחרי מות', ראו: מאמרי (לעיל, הערה 9).

אחד מחידושי המרתקים של הזוהר הוא הקישור בין פתח השכינה לבין יכולתו של המיסטיקון לראות תמונות ('תמונת ה' יב'ט'). מכאן נלמד הדמיון בין תהליך ההיראות של האלוהות ובין תהליכי הראייה והיראה של המקובלים, המשתוקקים לאותו פתח ומזדהים עם מצבה המורכב של השכינה. על חשיבותו של המקום המכונה 'פתח עינים', ועל מובניו המיסטיים והארוטיים אנו לומדים מהדרשה המופיעה בהקדמת ספר הזוהר:

בראשית, רבי אלעזר פתח, 'שאו מרום עיניכם, וראו מי ברא אלה' (ישעיה מ, כו), שאו מרום עיניכם לאן אתר, לאתר דכל עינין תליאן ליה, ומאן איהו פתח עינים. ותמן תנדעון, דהאי סתים עתיקא דקיימא לשאלה, ברא אלה, ומאן איהו, מ"י, ההוא דאקרי מקצה השמים לעילא, דכלא קיימא ברשותיה, ועל דקיימא לשאלה, ואיהו בארח סתים ולא אתגליא, אקרי מ"י, דהא לעילא לית תמן שאלה, והאי קצה השמים אקרי מ"י. ואית אחרא לתתא ואקרי מ"ה, מה בין האי להאי, אלא קדמאה סתימאה דאקרי מ"י קיימא לשאלה, כיון דשאל בר נש, ומפשפש לאסתכלא ולמנדע מדרגא לדרגא, עד סוף כל דרגין, כיון דמטי תמן, מ"ה, מה ידעת, מה אסתכלתא, מה פשפשתא, הא כלא סתים כדקדמיתא.⁵²

תרגום:

בראשית, ר' אלעזר פתח: 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה' (ישעיהו מ, כו) 'שאו מרום עיניכם' – לאיזה מקום? למקום שכל העיניים תלויות בו. ומי הוא? – פתח עיניים. ושם תדעו שזה שעתיק סתום זה שעומד לשאלה, 'ברא אלה'. ומי הוא? מ"י, אותו שנקרא מקצה השמים למעלה שהכול קיים ברשותו, ועל שעומד לשאלה, והוא בדרך נסתרת ולא נגלית, נקרא מ"י, שהרי למעלה [ממנו] אין שם שאלה. ואותו קצה השמים נקרא מ"י. ויש אחר למטה הקרוי מ"ה. מה בין זה לזה, אלא נסתר ראשון נקרא מ"י קיים לשאלה, כיוון ששואל בן האדם, ומפשפש להסתכל ולידע מדרגה לדרגה, עד סוף כל הדרגות, כיוון שמגיע לשם, מ"ה, מה ידעת, מה הסתכלת, מה פשפשת, הרי הכול נסתר כבתחילה.

⁵² זוהר ח"א א ע"ב.

כאן 'פתח עינים' מייצג התקשרות ודבקות בעליונים, והוא מיוחס לשתי הספירות הנקביות: 'מה' (מלכות) ו'מי' (בינה). ייחודו של המקובל טמון ביכולתו להסתכל, לשאת עיניים למרום ולחזות בנועם ה', וכך לגלות את סודות ההוויה האלוהית. מעולם ההשגה של המלכות, הקרויה 'מה', נתלות עיני המקובלים אל המקום הקרוי 'מי', הוא עולם הבינה. מקום זה מסמן את הגבול בין מה שניתן להבין באמצעות הצגת שאלה, לבין העולם הנסתר והסתום שמעליו, שאפילו אינו 'קיים לשאלה'.⁵³ שש הספירות בין הבינה (מי) ובין המלכות (מה) נקראות 'אלה', ורק לאחר האצלתן נוצרת המלה השלמה 'אלוהים', בעקבות הולדתן מרחם הבינה. הקריאה בשם ה' מתאפשרת רק לאחר הולדת כל מערכת הספירות והקמתה השלמה, וכלשונה של מלילה הלנר אשד: 'תפיסת האלוהות הראויה היא זו המאחדת את הבלתי מושג והעומד לשאלה – עולם ה"מי" – עם המושג והמובחן המיוצג בעולם ה"אלה"'.⁵⁴

תנועת המקובלים בדרשה זו היא דו־כיוונית: מחד גיסא הם מסתכלים מלמטה, דרך ספירת המלכות שהיא ה'פתח' והפרגוד בין העולמות שאפשר לגלותם לבין העולמות הנסתרים שמעליה, ומאידך גיסא הם שותפים לתהליך האצילות היורד מהבינה לעבר הספירות שמתחתיה, באמצעות חיבור המילים 'מי' ו'אלה'. בשני הכיוונים, ראייה לא מדויקת והפרדתו של אחד מחלקי המערכת כרוכות בסכנת העבודה הזרה, שפירושה הפרדה בין מילת השאלה 'מי' ובין תכולתה 'אלה'.⁵⁵

הקדמת הזוהר מרמזת למעשה תמר באמצעות אזכור הפיתוי והסכנה שביחסים עם האלוהות. פתיחת הפתח מתרחשת דרך ההתכוונות לספירות הנקביות 'מי' ו'מה', הנושאות שתיהן משמעות כפולה.⁵⁶ המילים 'מה' ו'מי' משמשות הן כתשובה הן כשאלה, ובפרדוקסליות של השאלה והתשובה המתקיימות זו לצד זו מתמקדים עמודי הזוהר הראשונים. שתיהן, השאלה והתשובה, מתכסות ומתגלות באופן תמידי, וכך משקפות את מהות הנשיות בתפיסה הקבלית. תנועתן הפרדוקסלית והבו־זמנית, שיש בה מן הבינה ומן המלכות, מעוררת את הזדהותם

⁵³ על המינוח 'קיימא לשאלה' ראו: ספר הזוהר של גרשם שלום (לעיל, הערה 50), א, עמ' 13.

⁵⁴ הלנר אשד (לעיל, הערה 4), עמ' 225, 390.

⁵⁵ ראו: ליבס (לעיל, הערה 2), עמ' 67.

⁵⁶ עוד על יחסי האם והבת כרמז להיפוכי המגדר של הספירות ראו: א' וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', קבלה, 6 (תשס"א), עמ' 233; ב' רואי, 'נשים ונשיות: דימויים מספרות הקבלה', להיות אשה יהודייה, 2 (2003), עמ' 137–149.

של המקובלים ואת יכולתם להיחשף לאזורי הגבול שבין העולמות. המילים 'מי' ו'מה' הן סמל אנטיגמטי, המחליף גוונים ומדגים את הרעיון שמתפתח בדרשת 'אחרי מות' על תמר: השכינה – היא הדמות הנשית האלוהית והארצית – מצויה תמיד במצב של כיסוי וגילוי, כמגלה טפח ומכסה טפח. הדינמיות בהקשר זה אינה מצויה רק ביחסים בין הספירות ובזיקתן למקובל,⁵⁷ אלא באה לידי ביטוי בשינוי פניה של אותה הספירה עצמה, העוטה מגוון מלבושים ומתבטאת בכמה מצבים בעת ובעונה אחת. דבר זה מתרחש עקב הפנייה אליה וכן מפאת אופייה הנשי הדו-משמעי והנזיל במהותו. הזיקה בין האם העליונה והאם התחתונה, הבינה והמלכות, באה לידי ביטוי ברגעים שיש בהם מגע עם 'פתח עינים'. לעין, שהיא איבר פעיל וסביל גם יחד, השפעה מרכזית על רגעי ההתגלות. העין היא פתח נע ודינמי: היא מסתתרת ומתגלה, נסגרת ונפתחת ומתהווה מתוך שינויים אלה. בדומה לכך, המקובל המצוי במסע פקחת העיניים עובר ברגעי ההתעלות המיסטית מתמונה לתמונה, ואף בתוכו מתרחשת טרנספורמציה רוחנית. כדברי חביבה פדיה על הפואטיות ההתגלותית הזוהרית: 'כאן האדם אינו נוקט בדרך מובנית למצב של התפעמות, הוא מלכתחילה רואה תמונות בעוצמה ברורה ומובהקת הקושרת אותו לתמונות נוספות, תמונות סימבוליות השוכנות בתודעתו. ההתרגשות העזה הפוקדת אותו, קשורה באופי התמונה הנובע מעצם הראייה של תמונה המייצגת תמונה'.⁵⁸

העין פועלת בדרשות הזוהר ובתהליך ההתגלות ככלי מיסטי חיוני, והיא זוכה בעולם הקבלי לכינוי העומק 'עין הלב', תוך שהיא נקשרת גם לגלגל החוזר בעולם, ולטיקלא הזוהרית.⁵⁹ בניגוד לטענתו של אליוט וולפסון כי חוויית הראייה המיסטית מתבטאת בחזיון 'עין הברית', כלומר דרך היסוד, סיפורה של תמר וזיקתו לפתיחת הזוהר מוכיח כי יש מצבי ראייה המתרחשים רק כאשר הפתח העליון השמימי מוצב כנגד פתח הרחם הנשי.⁶⁰ כאשר שני הפתחים משתקפים זה

⁵⁷ ראו: אידל (לעיל, הערה 4), עמ' 213–260; הנ"ל (לעיל, הערה 13), עמ' 91–161; י' ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', אשל באר-שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 192–209.

⁵⁸ פדיה (לעיל, הערה 18), עמ' 118.

⁵⁹ ראו: שם, עמ' 94–96, 128–132; י' ליבס, הערך 'טיקלא', פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ז, עמ' 327–335; קרא-קניאל (לעיל, הערה 13), עמ' 256–314.

⁶⁰ ראו: וולפסון, ספקולום (לעיל, הערה 4), עמ' 330, 340–342, והערה 52. להצעת דווקא הפסוק 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו' (שה"ש ג, יא), מוכיח כי הראייה מתרחשת דרך העטרה, היא ספירת המלכות, ולא דרך איבר הברית. ההקבלה בין שני הפתחים

בזה מתאפשרת התגלות. עניין זה עולה הן מדרשת פתיחת הזוהר והן מהדרשה על תמר בפרשת 'אחרי מות'. דרשות אלו מוכיחות שהראייה המיסטית היא רב-גונית ומותנית בגילוי ובכיסוי הן של הזכר והן של הנקבה, ושאינן להסתפק בראייה דרך בחינה אחת בלבד של האלוהות.⁶¹ הזוהר מגלה כבר בהקדמתו כי כל מעשה של התגלות קשור ב'פתח עינים', ביטוי המתקשר למעשה תמר. כפי שמאמציה של תמר נדרשים אצל חז"ל כתפילה וזעקה לצד פעולה של פיתוי,⁶² כך על המקובל להפנות את כל כוחותיו לעליונים בדרך של כיסוי וגילוי, מתוך נכונות לשאת סתירות וכפילויות.

לאחר עיונו בכיסוי ובגילוי הטמון במעשה תמר, אשוב לחידת העלמה היפה 'דלית לה עינין', ואבחן את היבטי הראייה והיראה הנרמזים בחידה, במשל ובפשרם.

חידת ה'עולימתא שפירתא' לאור מעשה תמר

בפתיחת דרשת 'סבא דמשפטים', אחד השיאים של הפואטיקה הזוהרית, מציג הסבא שלוש חידות: הראשונה והשנייה נסבות על הנשר והנחש, ואילו השלישית – על העלמה היפה שאין לה עיניים, המסתתרת ומתגלית בתהליך מחזורי ותמידי:

מהו עולימתא שפירתא ולית לה עינין,
 וגופא טמירתא ואתגליא,
 איהי נפקת בצפרא ואתכסיאת ביממא,
 אתקשטת בקשוטין דלא הוו?⁶³

נרמזת כבר בדרשת חז"ל על תמר, וראו: בראשית רבה פה, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1041), וכן להלן.

⁶¹ טענתו של וולפסון נלמדת מקריאת הזוהר בפסוק 'מבשרי אחזה אלוה' (איוב יט, כו) המוסבת על היסוד, כנאמר בזוהר ח"א צד ע"א: 'וכלא תליא בהאי את, ועל דא כתיב ומבשרי אחזה אלוה', דא שלימותא דכלא, מבשרי ממש, מהאי את ממש, ועל דא זכאין אינון ישראל קדישין דאחידן ביה בקב"ה, זכאין אינון בעלמא דין ובעלמא דאת'. להבנתי, הזוהר בפתיחתו בפרשת 'אחרי מות' מתמקד ברגע ישיבת תמר ב'פתח עינים' טרם המתקתה, ומכאן שההתגלות המדוברת נוצרת משיקוף פתח השמים עם פתחו של הגוף הנשי העצמאי והנפרד.

⁶² ראו: בראשית רבה פה, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1041): 'אמר רבי: חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו מקום ששמו "פתח עינים", ומה הוא "בפתח עינים"? אלא מלמד שתלתה עיניה בפתח שכל העינים תלויות בו ואמרה: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אצא מן הבית הזה ריקנית. ד"א "בפתח עינים" – מלמד שפתחה לו את העין, אמרה לו: טוהרה אני ופנויה אני'.
⁶³ זוהר ח"ב צה ע"א.

העלמה והמשורר



התמונה לקוחה מכתב היד הגרמני קודקס מנסה, שמורכב ממספר שירים שנכתבו ואוירו במהלך המאה הארבע עשרה, סביב אגם קונסטנץ. *Codex Manesse*, Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ 848, fol. 71v. להרחבה על הקודקס ומקורותיו בזיקה לאהבה חצרונית ראו: Michael Camille, *The Medieval Art of Love*, London: 1998. על השפעת קודקס מנסה על האיורים של כתיב יד יהודיים באשכנז ראו: Sarit Shalev, *Jews among Christians: Hebrew Book Illumination from Lake Constance*, London 2010. תודתי לשרה אופנברג על הפניות אלו.

* מעניין להאיר את הזיקה בין משל העלמה לבין תרבות הטרובדורים שראשיתה בפרובנס במאות ה-11 וה-12, ואשר הגיעה לספרד ולקסטיליה. כידוע, המלך אלפונסו ראה את עצמו טרובדור וכתב יותר מארבע מאות שירים לגבירה הבתולה, מה שוודאי השפיע על הספרות היהודית בתקופת חיבור הזוהר, וראו חיים שרמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ירושלים תשנ"ז, עמ' 366–386. זיקת המשל לאווירה זו נזכרה בכמה מחקרים, וראו לדוגמה ישראלי (לעיל, הערה 3), עמ' 238 הערה 229. אבקש להוסיף כי הגבירה הנעלה במיתוס האהבה החצרונית נתפסה כדמות אקטיבית המאפשרת את הפיתוי ומלבה אותו בלב מחזירה. מתוך אומנות התקופה ניתן למצוא הדים להעלאתו הפיזית של המשורר אל הגבירה שבמגדל או במבצר (ראו באיור המצורף). כך ניתן להבין מדוע המפגש פנים בפנים מקביל במשל לרובד הפשט, שכן הוא מתרחש רק בשלב האחרון – כאשר הטרובדור מגיע עדי אהובתו שבראש המגדל.

תרגום:

מהי העלמה היפה שאין לה עיניים,
 וגופה מסתתר ונגלה,
 היא יוצאת בבוקר ומתכסה ביום,
 מתקשטת בקישוטים שלא היו?

גופה של העלמה, בדומה לגופה של תמר בדרשתנו, הוא שמוצב בלב החידה, והוא אשר נסתר ומתגלה.⁶⁴ שתי הדמויות הן ארכיטיפים מרכזיים במיתוס הזהירי: תמר היא סמלה ומימושה של השכינה, ואילו העלמה, על פי הפשר בהמשך הדרשה, היא התגלמותה של התורה. שתי הדמויות מצויות בו בזמן ב'גופא' וב'רוחא' כמיתוסים חיים וכסמלים דינמיים.⁶⁵ לשם הדיון בזיקת העלמה לתמר בזוהר, יש לשים לב להבדל בין תיאורה בחידה ובין הצגתה במשל ובנמשל בהמשך אותה הדרשה:

מתל למה הדבר דומה, לרחימתא דאיהי שפירתא בחיזו ושפירתא בריוא, ואיהי טמירתא בטמירו גו היכלא דילה, ואית לה רחימא יחידאה דלא ידעין ביה בני נשא, אלא איהו בטמירו, ההוא רחימא מגו רחימו דרחים לה, עבר לתרע ביתה תדיר, זקיף עינוי לכל סטר, איהי ידעת דהא רחימא אסחר תרע ביתה תדיר, מה עבדת, פתחת פתחא זעירא בההוא היכלא טמירא דאיהי תמן, וגליאת אנפאה לגבי רחימאה, ומיד אתהדרת ואתכסיאת כל אינון דהוו לגבי רחימא לא חמו ולא אסתכלו, בר רחימא בלחודוי, ומעוי ולביה ונפשיה אזלו אבתרה, וידע דמגו רחימו דרחימת ליה אתגליאת לגביה רגעא חדא, לאתערא (ס"א לגביה רחימו) ליה. הכי הוא מלה דאורייתא, לא אתגליאת אלא לגבי רחימאה, ידעת אורייתא דההוא חכימא דלבא אסחר לתרע ביתה כל יומא, מה עבדת, גליאת אנפאה לגביה מגו היכלא, וארמיזת ליה רמיזא, ומיד אהדרת לאתרה ואתטמרת, כל אינון דתמן לא ידעי ולא מסתכלי, אלא איהו בלחודוי, ומעוי ולביה ונפשיה אזיל אבתרה, ועל דא אורייתא אתגליאת ואתכסיאת, ואזלת ברחימו לגבי רחימאה לאתערא בהדיה רחימו... תא

⁶⁴ ייתכן שיש לקרוא את תיאור העלמה כמי ש'לית לה עינין וגופא', כלומר היא נעלמת כליל ומגיחה לרגע אחד, רק בעלות השחר. ראו: ליבס (לעיל, הערה 59), הערה 78 לערך 'גופא', והצענתו שכוונת הצירוף היא ש'אין לה גוון וחומר', ומכאן ניתן לומר שהיא שייכת למצב אצילותי קדמון.
⁶⁵ להבחנה זו ראו: ליבס (לעיל, הערה 57); אידל (לעיל, הערה 4), עמ' 212-260.

חזי, ארחא דאורייתא כך הוא. בקדמיתא כד שריא לאתגלאה לגבי בר נש, ארמיזת ליה ברמיזו. אי ידע טב, ואי לא ידע שדרת לגביה וקראת ליה פתי, ואמרת אורייתא לההוא דשדרת לגביה: אמרו לההוא פתי דיקרב הכא ואשתעי בהדיה, הדא הוא דכתיב 'מִי פְּתֵי יָסֵר הִנֵּה חָסֵר לֵב' (משלי ט, ד) וגו'. קריב לגבה, שריאת למללא עמיה מבתר פרוכתא דפרסא ליה, מלין לפום ארחוי, עד דיסתכל זעיר זעיר, ודא הוא דרשה. לבתר תשתעי בהדיה מבתר שושיפא דקיק מלין דחידה, ודא איהו אגדה. לבתר דאיהו רגיל לגבה אתגליאת לגביה אנפין באנפין, ומלילת בהדיה כל רזין סתימין דילה, וכל ארחין סתימין דהו בלבה טמירין מיומין קדמאין, כדין איהו בר נש שלים בעל תורה ודאי, מארי דביתא, דהא כל רזין דילה גליאת ליה, ולא רחיקת ולא כסיאת מיניה כלום. אמרה ליה, חמית מלה דרמיזא דקא רמיזנא לך בקדמיתא, כך וכך רזין הו, כך וכך הוא, כדין חמי (ס"א דעלאין) דעל אינון מלין לאו לאוספא ולא למגרע מנייהו, וכדין פשטיה דקרא כמה דאיהו, דלאו לאוספא ולא למגרע אפילו את חד, ועל דא בני נשא אצטריכו לאזדהרא, ולמרדף אבתרא דאורייתא, למהוי רחמיין דילה.⁶⁶

תרגום:

משל למה הדבר דומה? לאהובה, שהיא יפת מראה ויפת תואר, והיא נסתרת בסתר היכלה. ולה אוהב יחיד, שאין בני אדם מכירים בו, אלא נסתר הוא. אוהב זה, מתוך אהבה שהוא אוהבה, עובר על שער ביתה תמיד ונושא עיניו לכל עבר. היא יודעת שאהובה טובב שער ביתה תמיד. מה היא עושה? פותחת היא פתח קטן באותו היכל נסתר שהיא שם, ומגלה פניה לאהובה ומיד חוזרת ונעלמת. כל אלו שהיו ליד אוהבה לא ראו ולא התבוננו, אלא אוהבה בלבד, וקרביו ולבו ונפשו יצאו אליה. והוא ידע, שמתוך אהבה שאוהבת אותו נגלתה לו רגע אחד, לעורר בו אהבה. כך הוא דבר התורה: אין היא נגלית אלא לאהובה. יודעת התורה שאותו חכם לב טובב על שער ביתה כל היום. מה עושה? מגלה פניה אליו מתוך ההיכל ורומזת לו רמז, ומיד חוזרת למקומה ונסתרת. כל אלו ששם אינם יודעים ואינם מתבוננים – אלא הוא לבדו, וקרביו ולבו ונפשו יוצאים אליה. ועל כן התורה נגלית ונכסית ונוהגת באהבה לגבי אוהבה, לעורר בו אהבה. בוא וראה, דרך התורה כך הוא: בראשונה, כשמתחילה

⁶⁶ זוהר, 'סבא דמשפטים', ח"ב צט ע"א-ע"ב.

להתגלות לאדם, רומזת היא לו ברמז. אם הבין – טוב, ואם לא הבין – שולחת אליו וקוראת לו 'פתי'. ואומרת התורה לזה ששולחת אליו: אמרו לאותו פתי שיקרב הנה ואשיח עמו. זהו שכתוב: 'מי פתי יסר הנה חסר לב' וגו' (משלי ט, ד). קרב אליה – מתחילה לדבר עמו מבעד לפרוכת שפרסה לו, דברים לפי דרכו, עד שיתבונן מעט-מעט, וזו היא דרשה. לאחר מכן משיחה עמו מבעד לצעיף דק דברי חידה, וזו היא אגדה. לאחר שהוא רגיל אצלה, נגלית אליו פנים בפנים ומדברת עמו כל סודותיה הסתומים וכל הדרכים הסתומות שהיו צפונים בלבה מימים קדמונים. אז הוא אדם שלם, בעל תורה ודאי, אדון הבית. שהרי כל סודותיה גילתה לו, ולא הרחיקה ולא כיסתה ממנו כלום. אומרת לו: ראית דבר הרמז שרמזתי לך בראשונה? כך וכך סודות היו! כך וכך הוא! אז רואה הוא שעל אותם דברים אין להוסיף ואין לגרוע מהם. ואז פשט הפסוק כמו שהוא, אין להוסיף ואין לגרוע אפילו אות אחת. ועל כן צריכים בני אדם להיזהר ולרדוף אחר התורה, להיות אוהביה, כמו שנאמר.

יש כמה הבדלים ברורים בין החידה לפשרה: ראשית, בחידה הדמות הנשית מכונה 'עולימתא' ואילו בפתרון – 'רחימתא', כלומר אהובה. שנית, כיסויה וגילויה בחידה נובעים ממחזוריות היום והלילה, שהרי היא מסתתרת ביום ומתגלה בלילה, כמו איילת השחר.⁶⁷ לעומת זאת, במשל ובפשרו דמותה האקטיבית של התורה המפתה את אהובה-אוהבה, והכיסוי והגילוי נובעים מהתנועותיות של תהליך הלימוד, על גחמנותו והפתעותיו, ולא ממעגליות טבעית ידועה מראש.⁶⁸ בדמותה של תמר, לעומת זאת, משולבים שני ההיבטים הללו: מחד גיסא היא מפתה את יהודה, מסתירה את כוחותיה המכלים ואת הסכנה הטמונה בה וחושפת את לובנה וטהרתה כדי לכבוש את הגבר בקסמיה ואז לתקוף אותו;

⁶⁷ על זיקת חידת העלמה לפולחן השחר ראו: ל' ליבס, פולחן השחר ויחסו של הזוהר לעבודה זרה, ירושלים 2011; על האיילה ההופכת לאיל במעברי היום והלילה ראו מאמרי: 'חווה, איילה ונחש: עלילות אחרית וראשית, מיתוס ומגדר', קבלה, כא (2010), עמ' 255–309.

⁶⁸ להצעת צחי וייס, הפערים שבין המשל לחידה מעידים על שני מקורות שונים בעריכת הזוהר, המקור האשכנזי והמקור הספרדי. לדעתו החידה נערכה בתקופה מאוחרת יותר, והיא מושפעת מהמאבק שבין דמות ה'אקלסיה' לבין ה'סינגוגה' שהיא מכוסת עיניים אך לבושה בקישוטיה ובבגדיה של הכנסייה ('קישוטיין דלא הו'). Tzahi Weiss, 'Who is a Beautiful Maiden without Eyes? The Metamorphosis of a Zohar Midrashic Image from a Christian Allegory to a Kabbalistic Metaphor', *The Journal of Religion* 93, 1 (2013), pp. 60-76, וראו: דיונו של ישראלי (לעיל, הערה 6), המבחין בין רובדי החידה, המשל והנמשל.

מאיך גיסא, כיסויה וגילויה הם חלק מסודות הטבע והאלוהות, כשם ששם ה' הוא בו בזמן גלוי ומכוסה, כנאמר בפתיחת דרשת הזוהר על תמר, 'שמא קדישא סתים וגליא'.

האם העלמה ב'סבא דמשפטים' דומה לתמר אשת יהודה, ואף היא מתגלה בפניה המיטיבות, המסתירות מאחורי הכיסוי והצעף פן רושף ומאיים? לא נוכל להשיב על שאלה זו ולהבין 'מהו עולימתא שפירתא ולית לה עינין', בלי שנפענח את זיקותיה לשתי החידות הקודמות לה בדרשה.

שלוש החידות של הסבא – הפן החייתי של העלמה בהיכל

וכך נפתח סיפורו של 'סבא דמשפטים':

- רבי חייא ורבי יוסי אערעו חד ליליא במגדל צור, אתארחו תמן, וחדו דא בדא, אמר רבי יוסי, כמה חדינא דחמינא אנפי שכינתא, דהשתא בכל ארחא דא אצטערנא בחדא סבא טיעא, דהוה שאיל לי:
1. מאן הוא נחשא דפרח באורא, ואזיל בפירודא, ובין כך ובין כך אית נייחא לחד נמלה דשכיב בין שנוי, שרי בחבורא וסיים בפירודא.
 2. ומאי איהו נשרא דקא מקנא באילן דלא הוה, בנוי דאתגזלו ולא מן בריין, דאתבריאו באתר דלא אתבריא. כד סלקין נחתין, כד נחתין סלקין. תרין דאינון חד, וחד דאינון תלתא.
 3. מהו עולימתא שפירתא ולית לה עינין, וגופא טמירתא ואתגליא, איהי נפקת בצפרא ואתכסיאת ביממא, אתקשטת בקשוטין דלא הוה. כל דא שאיל בארחא ואצטערנא, והשתא אית לי נייחא דאילו הוינא כחדא אתעסקנא במלי דאורייתא, מה דהוינון במלין אחרנין דתהו.⁶⁹
- תרגום:

רבי חייא ורבי יוסי נזדמנו לילה אחד במגדל צור. נתארחו שם, ושמחו זה בזה. אמר רבי יוסי: כמה שמח אני שראיתי את פני השכינה! כי עתה בכל הדרך הזו הייתי מצטער על ידי סבא אחד, תָּמָר, שהיה שואלני כל הדרך: (1) מיהו נחש הפורח באויר והולך יחידי, ובין כך ובין כך יש מנוח לנמלה אחת השוכבת בין שיניו, מתחיל בחיבור ומסיים בפירוד? (2) ומיהו נשר המקנן באילן שלא היה, בניו שנגזלו ולא מְּרִיית, שנבראו במקום שלא נבראו,

⁶⁹ זוהר ח"ב צד ע"ב – צה ע"א.

כשעולים יורדים, וכשיורדים עולים, שניים שהם אחד, ואחד שהם שלושה? (3) מהי עלמה יפה ואין לה עיניים, גופה נסתר ונגלה, היא יוצאת בבוקר ונעלמת ביום, מתקשטת בקישוטים שלא היו? כל זה שאל בדרך ונצטערת, ועתה יש לי מנוח. שאילו היינו יחד, היינו עוסקים בדברי תורה במקום בדברים אחרים של תוהו.

שלוש חידות מציג הסבא, ואת שלושתן ר' יוסי רואה כדברי 'תוהו'. מדברי ר' יוסי ומשמחתו במפגש עם ר' חייא עולה יחסו הדיאלקטי כלפי הזקן המחמר, שהרי לצד הזלזול הוא טורח לספר את פרטי שלוש החידות לחברו. ואכן, כפי שהראה יהודה ליבס, 'מלין דתוהו' הן עניינים עמוקים מאוד, הנוגעים למפגש החברים, ולשינוי תוכנם של דברי הסבא וחידותיו תוך כדי אמירתם, כנאמר בהמשך: 'השתא תרין אינון תלת, ותלת אינון כחד' (עכשיו שניים הם שלושה, ושלושה הם כאחד).⁷⁰ אלא שלצד העומק הטמון בסיפור המסגרת, שעליו עמדו בהרחבה חוקרים מספר,⁷¹ אני מבקשת להתעכב רגע נוסף על התוכן המיתי והחיייתי של החידות, ולהתייחס לזיקה בין הנחש, הנשר, העלמה והסבא.

לטענתי הדמות הקושרת בין העלמה היפה שאין לה עיניים, הנשר המקנן באילן שלא היה, הנחש הפורח באוויר, ו'חדא סבא טייעא' (זקן אחד מחמר), היא, באופן מפתיע, דווקא האישה הזרה של ספר משלי. להבנתי שלושה פסוקים במשלי ל הם המפתח לפתרון חידותיו של הסבא וחוט מקשר לכל דרשות: 'שְׁלֹשָׁה הָמָּה נִפְלְאוּ מִמֶּנִּי וְאַרְבָּעָה לֹא יָדַעְתִּים: דָּרְךְ הַנֶּשֶׁר בְּשָׁמַיִם דָּרְךְ נְחֹשׁ עָלֵי צוּר דָּרְךְ אֲנִיָּה בְּלֶב יָם וְדָרְךְ גִּבֹר בְּעֵלְמָה: כֵּן דָּרְךְ אִשָּׁה מְנַאֲפֶת אֲכָלָה וּמְחַתָּה פִּיהָ וְאִמְרָהּ לֹא פְעַלְתִּי אֲוֹן' (משלי ל, יח-כ).

ברובד הראשוני ביותר, כל הדמויות האלה נקשרות לתמונות של כיסוי וגילוי ושל זיווג שאינו מותיר עקבות. כשם שהנשר אינו מותיר סימן בחצותו את השמים, האונייה אינה מותירה סימן במי הים והנחש אינו משאיר סימן על האבן – כך מעשה הביאה אינו מותיר עקבות, וכך גם נוהגת האישה המנאפת של ספר משלי, המוחה את עקבותיה ואומרת 'לא פעלתי און'.

⁷⁰ ראו: ליבס (לעיל, הערה 2), עמ' 87-98. השכינה מכונה בזוהר 'סוד ההבל', וניכר כי המשחק והכפילות בתיאורי חידות הסבא כוללים גם היבטים אלו של תוהו, הבל ודברים ריקניים כביכול.

⁷¹ ראו: לעיל, הערה 4.

מה לתיאורים אלו ולחידות הסבא? להבנתי, הרמז הראשון לזיקת פסוקים אלו לדרשת 'סבא דמשפטים' הוא מקום המפגש של שני החכמים, המתרועעים במגדל צור. דרך הנחש בחידה הראשונה נקשרת אם כן למקום מפגשם, ואילו בחידה השנייה מופיעה דרך הנשר בשמי האילן שלא היה. ועתה, לעניין העלמה והאונייה בלב הים. בכל דרשות הסבא חוזר הזקן המסתורי ומדבר לעצמו כמי שנכנס 'לימא רבא' ולא ידע כיצד להיחלץ ממנו. למשל, רגע לפני דרשת העלמה בהיכל הוא אומר לעצמו ולשני החכמים הנדהמים: 'אי סבא אי סבא, במה עיילת גרמך, עאלת בימא רבא אית לך לשטטא ולנפקא מתמן' [אוי סבא סבא, במה הכנסת עצמך, הכנסת עצמך לים הגדול ויש לך לשוט ולהוציא עצמך משם].⁷² אם הסבא הוא בבחינת דרך האונייה בלב הים הגדול והמסוכן של התורה, (שלא ניכרת כניסתו ויציאתו ממנו), אזי דרך הגבר בעלמה, לצד העלמה היפה, היא דרכה של הדרשה כולה בצירוף דמויותיה יחד.

כעת אפשר להבין את עומק אמירתו הכפולה והסותרת לכאורה של הסבא, שלפיה 'תרין דאינון חד, וחד דאינון תלתא' ולבסוף 'השתא תרין אינון תלת, ותלת אינון כחד'. בפסוק המוצא ממשלי הנשר והנחש מתוארים בנפרד, כשתי חיות שונות, אלא שדרכם בעצם אחת, ואילו 'האחד הוא שלושה', שהרי דרך האונייה, דרך הנחש ודרך הנשר משמשות יחדיו שלוש דוגמאות שמטרתן אחת, והיא לבאר את סוד דרכו של הגבר בעלמה.

האחד הוא שלושה והשלושה הם אחד – זוהי הקביעה היחידה שאינה משתנה בדברי הסבא, והיא תואמת את דברי שלמה בספר משלי: 'שְׁלֹשָׁה הֵמָּה נִפְלְאוּ מִמְּנֵי וְאֶרְבָּעָה לֹא יִדְעוּתֵיהֶם'. היכולת לדעת את העלמה (ואף את חידת העלמה), דורשת להעמיק מעבר לדרכי הנשר, הנחש והאונייה. תמונה זו מעלה אל התודעה את פני האדם הנכללות במרכבה הקדושה, יחד עם פני הנשר, האריה והשור. אלא שבמקרה זה אנו עוסקים בפניה של אישה, ואכן נראה כי הקוד הבסיסי של חידת העלמה, לצד זיקותיה לסודות העמוקים של הגלגול והייבום העולים מהמשך הדרשה, משיב אותנו לספר משלי ולחיות המקיפות אותה שם.⁷³ החידות של

⁷² זוהר ח"ב צח ע"ב; ח"ב קיד ע"א. לאחר השלמת מאמר זה נתקלתי בטענה דומה בעבודת הדוקטור של יונתן בן הראש. לדיונו בקשר שבין החידות לפסוק ממשלי ל ולעניין ראייתו העצמית של הסבא כאונייה בלב ים, ראו: בן הראש (לעיל, הערה 4), עמ' 64–61.

⁷³ על המשמעויות המיסטיות של החיות שבשתי החידות הראשונות ראו דברי הרמ"ק, הרואה בנחש את הגבר ההולך יחידי והמחמיץ זיווגו לטובת אחר שהקדימו ברחמים, בנושאו את האישה,

הסבא הן אם כן פיתוח של סוד הכיסוי והגילוי של כוחות הטבע ופלאי התבל הבסיסיים והמאיימים ביותר. הנחש, הנשר, העלמה והנמלה נושאים מצד אחד משמעות קולקטיבית-לאומית ומייצגים את יחסי היהודים והנוצרים, כפי שהראו לאחרונה כמה חוקרים, ומצד אחר הם מייצגים סמלים פסיכואנליטיים ורבדים שונים בנפש הפרט.⁷⁴

זאת ועוד, השכינה וספירת המלכות מכונות 'נשר' ו'צור' בכתבי מקובלי ספרד של המאה שלוש-עשרה, למשל בשערי אורה לג'קטיליה, ובספר השם, ועניין זה מחזק את השערת כי בשלוש החידות מדובר בפנים שונות וחייתיות של אותה עלמה יפה. הנשר מציין מצב חיובי מחד גיסא ומצב של שבר וקלקול מאידך גיסא, 'כשישראל טובים המידה הזאת תרחף עליהם כנשר יעיר קינו', ועם זאת, בשעת נפילה העלמה היא 'כאילן שנושר פירותיו'; ואילו הצור מסמן 'לשון יצירה חזק ומוצא וצורה', כוחות היכולים להתהפך ולפעול כנגד מידת המלכות ולהיות בעוכריה.⁷⁵ נוסף על כך, השכינה, כמו האיילה המיתולוגית, נושאת בתוכה את הנחש הקדמון, הוא המשיח המביא עמה את הגאולה, או את זרעו של הנחש הטמון ברחמה משעה שהוא בא על חווה.⁷⁶ נדמה כי חיות אלו מייצגות את הרגל

שאותה מסמלת הנמלה שבין שיניו; ואילו הנשר הנו היבמה, והעולים והיורדים הם היפוכי הגורלות של מי שלא הוליד בנים ושב תחת כנפי הבינה, והופך לבנה של זו שהייתה אשתו, ואילו היא עולה והופכת להיות אמו; ראו: רמ"ק, אור יקר, כרך כא, שיעור קומה ח"א, עמ' א-ג.

⁷⁴ וייס (לעיל, הערה 68). גם לדעת חביבה פדיה נכתב משל העלמה כתגובה יהודית לייצוג הסינגוגה והאקלסיה בחזיתות של הכנסיות בספרד הנוצרית. לשיטתה תיאור העלמה כ'עלמה יפה שאין לה עיניים', מעיד על הפנמת ההגדרה המבזה והפיכתה להגדרה מאדירה; היהודים מקבלים את עיוורונם מרצון, ומצרפים אותו למסורת פנימית שלפיה אי-אפשר לראות את האל. העלמה מזוהה בחידות גם עם הנמלה, השרויה בפי הנחש – שמייצג את הכנסייה. אם כך ביזוי היהודים מאפשר להם 'נחת' ואחיזה נסתרת בדרכם. וראו: ח' פדיה, מרחב ומקום – מסה על הלא מודע התיאולוגי-פוליטי, תל-אביב 2011, עמ' 237-239. מבחינה פסיכואנליטית ניתן לומר שהנחש מייצג את ה'איד' ומקביל לרובד ה'תת-מודע'; לעומתו מייצג הנשר את ה'על-מודע', 'סופר האגו', את הנשמה והשכינה, ואילו הנמלה מייצגת את ה'אגו' ואת עקרון המציאות.

⁷⁵ על הנשר כשם השכינה ראו: ר' יוסף ג'קטיליה, שערי אורה, ההדיר וצירף מבוא והערות יוסף בן-שלמה, ירושלים תשל"א, שער ראשון, הספירה העשירית, ח"א, עמ' 75; וראו: מ' אורון (מהדירה), ספר השם המיוחס לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 164; על כינוי השכינה 'צור' ראו: שם, עמ' 172 והערה 770.

⁷⁶ ראו: י' ליבס, 'תרין אורזילין דאיילתא: דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתותו', דברי הכנס הבינלאומי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב), עמ' 113-169; וכן מאמרי (לעיל, הערה 67).

הרביעית של המרכבה, והן מסתתרות תחת פני הנשר, שעמן מזוהה, לפי שיטות שונות, ספירת המלכות.

קריאה זו, המאחדת והמעבה, הרואה בכל הדמויות פנים שונות של הווייה נשית אחת, עוקבת אחר דברי הרמ"ק. בראשית פירושו הוא רואה בחידות 'חלום בלי פתרון', ולמרות זאת מפענחן זו על גבי זו. שתי החידות הראשונות עוסקות לדידו באנדרוגינוס הקדמון: הנחש הוא האיש והנשר היא האישה, ואילו החידה השלישית מאחדת את השניים, ודנה במצב הנשמה המשותפת לשניהם: 'אומנם עיקר הפירוש אצלנו הוא הנשמה'.⁷⁷ ייתכן שדיונו של הרמ"ק ב'אנימה' המבצבצת מבין שלוש החידות מרמז לכוח הנשי הפתייני המסוכן המסתתר מאחורי ארבע החידות הראשונות של ספר משלי – הנשר, הנחש, האונייה והעלמה. להבנתי, כלל הדמויות מזכרות כדי לעסוק בתשוקתו האמיתית של שלמה המלך, והיא חידת האישה הזרה והמפתה, שעליה הוא אומר מיד לאחר מכן, 'כן דרך אשה מנאפת אכלה ומחתה פיה'. על כן בשלב זה אעיין בתיאורי העלמה בהיכל במשל ובנמשל שבהמשך הדרשה לאור דרשת הזוהר על תמר.

זיקה מרתקת מתגלה בין הדמות הנשית בחידת העולימתא ובין דמותה של תמר, לאור תיאור האישה הזרה בפסוק המוצא בספר משלי. השכינה, היא תמר, מאיימת בתחילה לכלות העולם כמו האישה הזרה והמכלה שעליה נאמר 'אכלה ומחתה פיה'. רק לאחר כיסוי פניה מתגלה הפן החיובי של תמר והפוטנציאל המשיחי והגואל שלה. ואילו העלמה בהיכל, המפתה את אוהבה מבעד למסכה וצעיפיה, מצטטת אמירה אחרת של האישה הזרה ממשלי:

ואמרת אורייתא לההוא דשדרת לגביה, אמרו לההוא פתי דיקרב הכא, ואשתעי בהדיה, הדא הוא דכתיב (משלי ט, ד) 'מִי פְּתִי יִסֵּר הַנָּה חֶסֶר לָב וגו'', קריב לגבה, שריאת למללא עמיה מבתר פרוכתא דפרסא ליה, מלין לפום ארחוי, עד דיסתכל זעיר זעיר, ודא הוא דרשה.

תרגום:

ואומרת התורה לאותו ששלחה אצלו, אמרו לאותו פתי שיקרב לכאן ואדבר אתו, זה הוא שכתוב "מי פתי יסור הנה חסר לב". [וכאשר הוא]

⁷⁷ תפיסת הרמ"ק את העלמה כנשמה תואמת את מבנה הדרשה, שכן, כפי שהאירני צחי וייס, מיד לאחר מכן, כפתרון לחידת העולימתא, מתחיל הסבא לדרוש על אודות הנשמה: 'בת כהן כי תהיה לאיש זר [...] ובת כהן דא נשמתא עלאה' ('ח"ב צה ע"א).

הזיקה והסוד ביחסים שבין העלמה לאוהבה ובין תמר ליהודה.⁸⁰ נדמה כי הסתתרותן של העלמה, התורה והשכינה, נובעת מהתמסרותן האינ-סופית לאוהביהן ומרצונן להגן על עצמן ועל זולתן. בשל כוחות הגילוי העצומים הטמונים במצב זה, ובשל פוטנציאל האש, שתמיד מצוי מעבר לפרגוד, העלמה נאלצת להישמר ולברור את מחזריה, לבחון אותם, להקשות עליהם, לחמוק ולהסתתר. אין בכיסוין של תמר, השכינה והעלמה סתירה לגילוי, אלא הדגשת העצמה הרגשית והנפשית המתאפשרת במסע לעבר הגילוי. כפי שכבר הציע יהודה ליבס, אופייה הכפול, הטהור והפרוץ של העלמה מתברר לאור השוואתה לדמותה של הלנה היפה בתיאוריו של שמעון מאגוס, אשר ביקש להצילה ולגאלה.⁸¹

סברה זו על מצבה הסותר והכפול של העלמה אפשר לחזק באמצעות תרגום אונקלוס לבראשית כד, טז, ששם נאמר על רבקה: 'ועולימתא שפירא למחזי לחדא בתולתא וגבר לא ידעה ונחתת לעינא ומילית כולתא וסליקת'. רבקה יורדת לעין המים, שהוא מקור הפיתוי, ואילו לעלמה בחידה 'לית עינין'. כמו על רבקה, שנאמר עליה פעמים מספר כי היא טובת מראה, העלמה היא 'עולימתא שפירתא'. כשם שרבקה מתכסה בצעיף, כך האהובה בהיכל (במשל ובנמשל), מתגלה כאשה פתיינית, השולטת במחזריה באמצעות פרגודים וצעיפים, תחילה ה'פרוכתא' ולבסוף אותו 'שושיפא דקיק'. מן ההשוואה לדמותה של רבקה אפשר לומר כי בתחילה – ברובד החידה – העלמה נראית כבתולה אשר אינה מודעת לכוחות הפיתוי הטמונים בה, ואילו לאחר מכן, במשל, היא מתגלה כפתיינית המודעת לעצמה, המכריזה 'מי פתי יסר הנה'. כך נוהג גם הסבא עצמו, ובדומה לעולימתא שפירא' הקדומה (היא רבקה, הדואגת תחילה לגמליה), גם הסבא דואג בראש ובראשונה לחמורו, אף שאיננו טייעא מקצועי. גם הסבא נראה בשלב החידה כדמות בתולית תמימה ומתגלה במהלך הדרשה כפתיין מנוסה, הכובש את שני החכמים.⁸²

אל מול תפיסת ההסתתרות והפיתוי ככוח מגן – במשל העלמה, בדרכי הסבא, ובמעשה תמר – לילית מצטיירת בזהר כדמות המתאפיינת בחשיפה לא מוגבלת,

⁸⁰ ראו: הלנר אשד (לעיל, הערה 4), עמ' 189–197.

⁸¹ ראו: ליבס (לעיל, הערה 8).

⁸² על העלמה כסבא והסבא כעלמה ראו: ישראלי (לעיל, הערה 3); למקור חידת העלמה בתרגום אונקלוס ראו: הערתו של ד' מאט, הוזהר, מהדורת פריצקר (לעיל, הערה 4), עמ' 5, הערה 5.

המביאה לכיליונה. לעומת הזהירות שבבסיס יחסי העלמה וסובב היכלה, אשר מייצרת אָרוֹס ומתח פורה, תיאוריה של לילית בזוהר הם דוגמה לגילוי תמידי שאין בו כל הסתרה. לילית בדמות הזונה היא העלמה שאינה נשמרת בהיכל, אשר יוצאת לדרכים ומפתה את בני האדם וכך מאבדת את קסם החידה והסוד, שעליו מושתתות דמויותיהן האניגמטיות של תמר, השכינה והעלמה.⁸³

ראייה ויראה בפרדס התורה

לסיכום דברינו נשוב אל חידת העלמה בהיכל ונבחן אותה על דרך הנמשל – במפגש פנים בפנים עם התורה. תהליך הראייה נקשר בספרות הקבלית ללימודה הארוטי ולפרשנותה של התורה, שהצפייה המעורבת בה וההזדהות עמה מגלים את סודותיה הכמוסים, הנחשפים אך ורק לאוהביה האמיתיים. משל האהובה בזוהר נדרש במפורש על התורה, דמות נשית השבויה ומוסתרת בהיכלה, ואילו אוהב התורה האמיתי נבחן ביכולתו להיכנס ולצאת בשלום מהמפגש עמה. כאמור, דרשת העלמה בהיכל חושפת לא רק את הממד הארוטי והמפתה שבלימוד התורה אלא גם את הפן המסוכן של המגע עמה. כמו המיסטיקון היורד במרכבה, גם הניגש לתורה נדון לצלוח מבחנים ושלבי מעבר סבוכים, הכרוכים בסכנת חיים, כדי לפגוש את רבדיה העמוקים ולהבין את מהותה. וכמו במרכבת יחזקאל, אף כאן מתגלות הפנים החייתיות של אותה עלמה – היא התורה – הנרמזות בפני הנשר והנחש בחידות הראשונות של הסבא.

העלמה מציבה לאהוב ארבעה שלבי מעבר ומבחני סף אשר התפרשו על פי שיטת הפרדס.⁸⁴ בכל אחד מהשלבים הללו אורבת סכנה מובחנת הקשורה במהותה ובאיכותה לדרגה שבה נמצא הלומד. ואכן, מארבעה שנכנסו לפרדס במיתוס החז"לי, רק רבי עקיבא לבדו הצליח להיכנס ולצאת בשלום.⁸⁵

המקובל ר' משה דה ליאון דורש באופן מפורש את מעשה הכניסה לפרדס על שכבותיה של התורה ורבדיה הנסתרים. עניין זה פיתח בחיבור אבוד, שנשא ככל הנראה את הכינוי 'פרדס':

⁸³ לדיון מורחב בדמותה של לילית בהשוואה לתמר ראו: מאמרי (לעיל, הערה 9).

⁸⁴ על משל העלמה, החל בקריאתו כפרדס אצל שלום, דרך פיתוחיו אצל תשבי וכלה בקריאותיהם המגוונות של אידל, ליבס, וולפסון, הלנר אשד, ישראלי, אברמס ואחרים ראו: לעיל, הערה 4.

⁸⁵ על סיפור זה ראו: י' ליבס (לעיל, הערה 26); מ' אידל, 'פירוש על הכניסה לפרדס בראשית הקבלה', מחניים, 6 (תשנ"ד), עמ' 32–39.

וכאשר יסיר האדם מסוה העורון מעל פניו אזי ימצא באותו הספור והמעשה הר הבשם והלבונה, ותפקחנה עיניו העורות וישמחו רעיוניו ויאמ' מי אתה הר הגדול המתנשא אשר נסתרת שם ביום במעשה, כפי אשר פירשתי בספר אשר חברתי הנקרא פרד"ס, וקראתי שמו פרדס, על ענין ידוע שחברתי אותו בסוד ארבעה שנכנסו לפרדס, ר"ת פר"דס פ'שט ר'מז ד'רשה ס'וד, ושם פרשתי על הענינים האלה בסוד הסיפורים והמעשה הכתובי' בתורה להורות כי הכל חיי עולם ותורת אמת. ואין דבר בכל התורה שאינו נכלל בסוד העולם הזה הוא עומד בדוגמא של מעלה, וכל ההוויות וכל המעשי' כולם נתהוים בעולם הזה להיותם דוגמא עליונה למעלה.⁸⁶

קריאת מעשה העלמה כסיפור על דמות נשית עצמאית, כמו סיפור תמר בפרשת 'אחרי מות' בזוהר, מחוללת מפנה בהבנת ארבעת רובדי משל העלמה כעוסקים בפרדס התורה, שהיא כאהובה המסתתרת בתוך רבדיה והיכלה: בשני המקרים יש צורך להסיר את מסווה העיוורון ולהעז להביט בעיניה ובפניה של השכינה, היא התורה המרובדת והעשירה.

סוגיית הפתח והעיניים, עיני האובייקט והסובייקט במשל העלמה, זכתה להתייחסויות מגדריות ולהצעות שונות אשר להבניית היחסים בין הזכר והנקבה האלוהיים והארציים בדינמיות הראייה בין השניים.⁸⁷ אליוט וולפסון נקט עמדה כוללת, ולפיה בתהליכי הראייה המיסטית הנקבה בהכרח כלולה בזכר הנימול, והיא מסמלת את עטרת בריתו: *From the standpoint of the mystical vision, the feminine is localized as part of the masculine*.⁸⁸ בהקשר של משל העלמה 'דלית לה עינין' הדגיש וולפסון את הפסיביות של התורה

⁸⁶ י' תשב'י, 'שו"ת לר' משה די ליאון בעיני קבלה', חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, קבלת ספרד במאה ה-13, ירושלים תשמ"ב-תשנ"ג, א, עמ' 56 [לא], שורות 96-105. ההדגשות והקיצורים מצויים במקור. על הפרדס כשיטת פרשנות בספרות הקבלית ראו: M. Idel, *Absorbing Perfections, Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002, Appendix 1, *Pardes: The Fourfold Method of Interpretation*, pp. 429-437

⁸⁷ ראו: וולפסון, פשט וסוד (לעיל, הערה 4); הנ"ל, ספקולום, (לעיל, הערה 4), עמ' 328-330, במיוחד עמ' 283, 307; אידל, 'דימויים ומעשים מיניים בקבלה', זמנים, 42 (1992), עמ' 31-39.

⁸⁸ וולפסון, ספקולום, שם, עמ' 339.

ושל הנקבה ביחס לכוחו הפעיל של הפרשן, שעושה בה כרצונו.⁸⁹ דניאל אברמס הציע, במהלך שהוא שונה מזה של וולפסון אך מביא למסקנה דומה, כי משל העלמה מלמד על הכללת הפן הנקבי בנפשו הזכרית של המיסטיקון, ומכאן על פקחת עינו של הזכר, שנעשה שלם ומקבל את אחרותו הנקבית, וכלשונו: *she is the open eye*.⁹⁰ אלא שבסופו של דבר מדובר בפקחת עיניו בלבד ולא בפקחת עיניה. קריאה זו מחזקת מחד גיסא את תהליכי ההתאחדות של הזכרי והנקבי בנפש אחת, ומאידך גיסא היא מותירה את העלמה בחינת סמל, ללא ישות נפרדת.

לעומת זאת, קריאות אחרות הדגישו רמות שונות של עצמיותה ונפרדותה של העלמה, היא התורה המפתה את המיסטיקון, היכול לפענח את סודותיה.⁹¹ יהודה ליבס מדגיש את האקטיביות של התורה בתהליך הפיתוי של אוהבה:

יש לשים לב לכך שבמשל העלמה היפה, התורה פעילה יותר מן האהוב: היא היוזמת והקוראת, המפתה והמתגלית [...] בסופו של התהליך, התורה, הפועלת ביוזמתה היא, מגלית לאהובה 'ארחין סתימין דהו בלבה טמירין מיומין קדמאין', ואנו נזכרים כאן בדבריו הקודמים של הסבא על דרכיה של התורה, שאין לסור מהן כמלוא נימה, וכן ב'ל"ב נתיבות פליאות חכמה' שבהן ברא הקב"ה את עולמו לפי פתיחת ספר יצירה, ובדרכו הולך ויוצר גם המיסטיקאי. ל"ב אלה נתפרשו כאן כנראה כ"לב", הוא לבה של התורה [...] יחסי הדרשן והתורה הם באמת יחסים אָרוטיים, והדרש הוא מעשה אהבה. גם אחרי שהניח הסבא את העלמה והחל לדבר על התורה, לא הניח את האָרוס. גם כשהעלמה הפכה לתורה היא ממשיכה לדבר בלשון פיתוי סקסואלי: 'מי פתי יסור הנה'.⁹²

ואכן, באמצעות מעשה תמר, שמהדהד בו משל העלמה בהיכל, מודגשת אישיותה העצמאית והרצונית של הדמות הנקבית בזוהר. אפשר לומר שבתחילת הדרשה

⁸⁹ וולפסון, פשט וסוד, (לעיל, הערה 4), עמ' 186.

⁹⁰ לשיטתו היא מייצגת את 'נשיותו של הזכר': שם, עמ' lxx.

⁹¹ ראו: אידל (לעיל, הערה 4), עמ' 239–242; הלנר אשד (לעיל, הערה 4), עמ' 190–195; על זיהוי היבטים מגדריים בקריאות המשל השונות ראו: אברמס, משל העלמה (לעיל, הערה 4), עמ' lx–lxv.

⁹² ליבס (לעיל, הערה 2), הערה 186.

הזוהר מרמז שתמר כוללת בתוכה את הזכר. זוהי אפשרות קיצונית, שהרי הרעיון המיסטי הנובע ממנה מדגיש את האפשרות של התפארת והיסוד להמתיק את המלכות בתוך ישותה של הנקבה. מכאן מתחזקת אי-תלותה בגורם היצוני שיתקנה, ומובלטת היכולת של ספירת מלכות לשלוט בכוחות הזכריים שבתוכה, ובאמצעותם להימתק ולהאיר פנים, לאחר רגעי הכיסוי הנדרשים למען הצלת העולם משלהבותיה. אם כך, השלב החשוב ביותר מתרחש בהתחלה: בתהליך הפנימי שבו תמר מכסה פניה ושולטת בכוחותיה המנוגדים כדי להרגיע את האש המסוכנת של בערתה. לאחר מכן, בשלב הבא, מתגלה דמותו הנפרדת של יהודה, המתחברת עמה ומשלימה את מהלך התיקון.⁹³

בדומה לכך, לפי דרשת 'סבא דמשפטים', שיאו של המפגש בין האהוב לתורה מתרחש דווקא בשלב שבו העלמה בוחרת לצאת לבסוף מהיכלה, כלומר להסיר את אחרון צעיפיה ולהתגלות לפני אהובה האמיתי. המעבר בין הפשט, הרמז, הדרש והסוד של פרדס התורה, מתרחש על פי שלבי נכונותה של העלמה להיחשף, ולאור יכולתו של המקובל לפגוש את פניה המורכבות – המפתות והמסוכנות. כיסוי הפנים, כמו גילוי, הוא תהליך הדרגתי של חשיפת עצמיותה של השכינה ושל התורה, והוא אינו פוסח על ההיבטים הרושפים והאפלים שבהן.

להיות אוהב תורה אמיתי פירושו, אם כן, לפי דרשות הזוהר, להסכים להכיל את ריבוי פניה של הדמות הנקבית – את הדואליות של הסתר והגילוי, הרשף וההמתקה, החייתיות, החשיפה וכיסוי הפנים. המפגש עם התורה וראייתה פנים בפנים כרוכים ביראה, שמעורבת בה אהבה.

הגילוי החשוב ביותר מתרחש ברגע הזיווג, שבו נפגשים כל הכוחות ומתאחדים יחדיו. זהו הרגע שבו תמר מסירה את צעיפה וחושפת את פניה, וזהו הרגע שבו מגלה התורה את הגרעין הפנימי והעמוק ביותר של מהותה.⁹⁴ באופן מפתיע, לא

⁹³ לדיון ב'דיאלקטיקה של נקביות' ראו: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 299; על זכריות הכלולה בנקבה, ראו: הלנר אשד (לעיל, הערה 4), עמ' 420; לביקורת על אפשרות זו ולדיון של וולפסון ב'דיאלקטיקה של זכריות', ראו: וולפסון (לעיל, הערה 56), עמ' 238; על זכריותה של תמר ראו גם: C. Mopsik, *Sex of the Soul: The Vicissitudes of Sexual Difference in the Kabbalah*, Los Angeles 2005, pp 42–44

⁹⁴ ראו: ליבס (לעיל, הערה 2), עמ' 94–95; על יחסו הדיאלקטי של הזוהר לפשט, ובפרט בדרשה זו, ראו: ישראלי (לעיל, הערה 3), עמ' 219–226. בהקשר זה מעניין להאיר את הזיקה בין משל העלמה לבין תרבות הטרוברדורים שראשיתה בפרובנס במאות האחת-עשרה והשתים-עשרה,

מדובר כאן בחשיפת סודות, דרשות או רמזים נשגבים, אלא דווקא במפגש ממשי ופשוט של פנים בפנים עם הרובד הראשוני ביותר, הוא הפשט. בשיבה לפשט מתגלה התהום הכאוטית, ה'כורה'⁹⁵, הכפילות והסכנה הסמיוטית, הרובצות תחת כל אחד מפסוקיה של התורה.

ואשר הגיעה לספרד ולקסטיליה. כידוע, המלך אלפונסו (1252–1284) הקיף עצמו במלומדים משוררים וטרובדורים, ואף כתב בעצמו יותר מארבע מאות שירים, רובם שירי תהילה למריה הקדושה, דבר שוודאי השפיע על התרבות והספרות היהודית בתקופת חיבור הזוהר, וראו: חיים שרמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ירושלים תשנ"ז, עמ' 366–386. חידות הסבא מתאימות לסגנון הטרובדורי המוצפן והסמלי ובמיוחד לזרם המכונה trobar clus, שנועד לעורר את סקרנות הקוראים, וראו: שם עמ' 301–302. זיקתו הכללית של משל העלמה לאווירה זו נזכרה בכמה מחקרים, וראו לדוגמה: ישראלי (לעיל, הערה 3), עמ' 238, הערה 229; פ' לחובר, על גבול הישן והחדש, תל-אביב 1951, עמ' 40–51. אבקש להוסיף כי הגבירה הנעלה במיתוס האהבה החצרונית נתפסה כדמות אקטיבית המאפשרת את הפיתוי ומלבה אותו בלב מחזריה. מתוך אמנות התקופה ניתן למצוא הדים להעלאתו הפיזית של המשורר אל הגבירה שבמגדל או במבצר (וראו האיור המצורף בסיום המאמר). כך ניתן להבין מדוע המפגש פנים בפנים מקביל בנמשל לרובד הפשט, שכן הוא מתרחש רק בשלב האחרון – כאשר הטרובדור מגיע עדי אהובתו שבראש המגדל.

⁹⁵ על ה'כורה' הקדמונית והכוח הסמיוטי הנשי ראו: ג' קריסטבה, כוחות האימה: מסה על הבזות, תל-אביב 2005.