

## בין מודרת למורדת: מבט מגדרי על מיתוס לילית בזוהר

### איילת וולפיש-פרנקל

#### מבוא

לילית, השדה הידועה והמרכזית במסורת היהודית, שימשה לאורך הדורות נקודת מפגש בין מרחבים שונים שהתלכדו בדמותה: הנשיות, הרוע והמיניות. למן העת העתיקה יוחסו לה מעשי פיתוי וקטל הכוללים הסתה של גברים לעבירות מיניות והרג תינוקות, אשר מעידים על מיניותה הסוררת מחד גיסא ועל היותה גילום של רוע אכזרי ושרירותי מאידך גיסא.<sup>1</sup> הצגה זו של דמותה הגיעה לשיא בספרות היהודית של ימי הביניים, שבה לילית מוצגת כאנטיתזה לדמותה של חוה, המייצגת את הזוגיות והמיניות הראויה והמקודשת ואת העמדת הצאצאים והשושלות.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> לסקירת דמותה של לילית ראו: Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967; עידית פינטל, 'התפתחותם של לילית אשמדאי וסמאל ביהדות מן המקרא עד לתקופת הגאונים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1981, עמ' 4–5, 43–45; גרשם שלום, **שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה**, ירושלים 2004, עמ' 61–62 Sigmund Hurwitz, *Lilith, the First Eve: Historical and Psychological Aspects*; 62 *of the Dark Feminine*, Einsiedeln 2009. על אזכורים של לילית בכתבי רמד"ל ובזוהר ראו: אבישי בר-אשר, "סמאל ונקבתו": פירוש קהלת האבוד לר' משה די ליאון, **תרביץ**, פ, ד (תשע"ג), עמ' 539–566.

<sup>2</sup> האגדה הידועה ביותר מובאת בחיבור 'תולדות בן-סירא', וראו: עלי יסיף, **סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר**, ירושלים 1984, עמ' 64–71, וראו חלק מאגדה זו להלן. בניגוד להעמדה זו, במקורות נוצריים מוצבת דמותה של חוה לעומת דמותה של מריה: חוה מגלמת את המיני והפתייני, ואילו מריה את הקדוש והבתולי. ראו: Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of Virgin*, London 1976, pp. 50–67; Deborah F. Sawyer, 'Resurrecting Eve? Feminist Critique of the Garden of Eden', Morris Paul & Deborah Sawyer (eds.), *A Walk in the Garden*, Sheffield 1992, pp. 273–288; Kathleen Coyle, *Mary in the Christian Tradition*

אם כן, אפשר לומר כי יותר מכל דמות אחרת ייצגה לילית, על מגוון הופעותיה, את המבט המפוצל על הנשיות, בהיותה מגלמת את הקצה הפרוורטי והמיני, העומד בסתירה לאימהות המשפיעה והמיטיבה.<sup>3</sup> לדברי ניצה אברבנאל, הפיצול בדמות הנשית נטמע בתודעה האנושית משחר ימי הציוויליזציות האנושיות: 'האשה היא, אכן, חוה וילית ולעולם אין הן מתמזגות באחת באופן הרמוני [...] הארוס והאהבה האמהית צרכים בלתי מתפשרים הם, וחיבורם בלתי אפשרי. על אדניה של הזהות המפוצלת הזאת הוטבעה התרבות האנושית, והיא תבנית יחסו של הגבר לאשה'.<sup>4</sup> פיצול זה בין המיניות הנשית ובין פריונה ואימהותה של האישה גרם ליחס שלילי כלפי האיכות הארוטית הנשית המוקצנת, המנותקת מהולדה. יחס שלילי זה הלך והתעצם לאורך ההיסטוריה, וילית שימשה בו סמל לפרובוקטיביות ולמיניות בוטה.<sup>5</sup>

דמותה של לילית זכתה לעדנה בהגות הפמיניסטית-יהודית בשל זיהויה עם תכונות כגון חתרנות ותעוזה, והיא הפכה סמל למרד נשי ולמאבק נגד ההגמוניה הגברית; היא נתפסה ה'אישה המורדת' האולטימטיבית. אם כך, בעת העתיקה לילית מיוצגת במגוון מקורות כישות מאיימת ומסוכנת, ואילו בהגות המודרנית הפכו תכונותיה מושא לחיקוי. לילית הדחוייה והמורדת

---

from a Contemporary Perspective, Mystic 1996, pp. 86–87; Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries, Her Place in the History of Culture*, New Haven 1996, pp. 39–52; Pamela Norris, *The Story of Eve*, London 1998, pp. 230–242. ראו בהמשך השוואה בין שתי טיפולוגיות אלו.

<sup>3</sup> ניצה אברבנאל, *חוה וילית*, רמת גן 1994; אוהד אזרחי ומרדכי גפני, *מי מפחד מלילית*, בן שמן 2005; דורית רוזנצויג, *לילית – שדה בעלת הפרעת אישיות גבולית: 1000 שנים ראשונות של לילית היהודית*, תל אביב 2010.

<sup>4</sup> אברבנאל, שם, עמ' 46.

<sup>5</sup> Aviva Cantor, 'The Lilith Question', Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist*, New York 1983, pp. 40–50; Nehama Aschkenasy, *Eve's Journey: Feminine Images in Hebraic Literary Tradition*, Philadelphia 1986, pp. 50–51; Jocelyn Hellig, 'Lilith as a Focus of Judaism's Gender Construction', *Dialogue & Alliance*, 12,1 (1998), pp. 35–49; Beth E. McDonald, 'In Possession of the Night: Lilith as Goddess, Demon, Vampire', *Sacred Tropes*, 99 (2009), pp. 173–182; Felicia Waldman, 'From Demoness to God's Partner: The Astonishing Career of the World's First Feminist, Lilith', *Jewish Studies at the Central European University*, 7 (2009–2011), pp. 99–106

זכתה לתחייה מחודשת אגב שכתוב סיפורה ממבט אמפתי ומלא הערכה<sup>6</sup> והצגתה כחלק מן האתוס של התנועה לשינוי מעמד האישה של הפמיניזם היהודי.<sup>7</sup>

במחקר זה אבקש להציע כי הצגתם של ממדים חיוביים בדמותה של לילית וההערכה לנשיות ולמיניות המיוצגות בדמותה לא צמחו רק במאה העשרים, ולמעשה אפשר למצוא תמונה דומה כבר בספרות הזוהר.<sup>8</sup> אומנם גם בספרות זו מיוחסות לה תכונות שליליות של פתינות והרג ואף מועצם הפן הדמוני שבדמותה, שכן היא מתוארת כמי שאורבת לגברים בכל עת, מפתה אותם ומאיימת על תינוקות תדיר;<sup>9</sup> אך בה בעת לאותה מיניות חופשית המגולמת בדמותה מיוחסת גם איכות חיובית, כמי ששותפה בתהליך ההשתלמות הרוחנית של המיסטיקון ואף מתפקדת כפניה האחרות של השכינה וכמי שקיומה הכרחי לעולם.<sup>10</sup> יחסו הייחודי של הזוהר ללילית עומד

<sup>6</sup> ראו לדוגמה: אריאלה דים, **זאת הפעם**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 14–15; Enid Dame, Lilly Rivlin, Henny Wenkart & others (eds.), *Which Lilith? Feminist Writers Re-Crete the World's First Woman*, New Jersey 1998; Judith Plaskow, *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism and Sexual Ethics, 1972–2003*, Boston 2005, pp. 30–32

<sup>7</sup> Nella F. Weiner, 'Lilith: First Woman, First Feminist', *International Journal of Women's Studies*, 2,6 (1979), pp. 551–559; Judith R. Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hannover 2002, p. 60; Marlene E. Mondriaan, "'Lilith" and Eve – wives of Adam', *Old Testament Essays*, 18,3 (2005), pp. 752–762; תל אביב תשס"ח, עמ' 23–24; Ann R. Shapiro, 'The Flight of Lilith: Modern Jewish American Feminist Literature', *Studies in American Jewish Literature*, 29 (2010), pp. 68–79; Marianna Ruah-Midbar Shapiro, 'The Temptation of Legitimacy: Lilith's Adoption and Adaption in Contemporary Feminist Spirituality and Their Meanings', *Modern Judaism*, 39,2 (2019), pp. 125–143

<sup>8</sup> קנטור (לעיל, הערה 5); הליג (לעיל, הערה 5). ולדמן (לעיל, הערה 5) נדרשה לטרנספורמציה בדמותה של לילית, שמשתנה בספרות הקבלה מישות דמונית ונחותה לשותפה של האל.

<sup>9</sup> ראו לדוגמה זוהר ח"א, יד ע"ב; יט ע"ב; כז ע"ב; נה ע"א; ח"ג, עו ע"ב – עז ע"א; רכז ע"ב; ז"ח, מב ע"ב.

<sup>10</sup> ראו לדוגמה זוהר ח"א קמז ע"ב – קמח ע"ב; רכג ע"א; ח"ג, ס ע"ב. רוח זו, המצויה בדרשות הזוהר, מהדהדת גם את מחקריו המאוחרים של ק"ג יונג, וראו על כך אברבנאל (לעיל, הערה 3), עמ' 19–20; Marianna Ruah-Midbar Shapiro, 'Lilith's Comeback from a

בניגוד לספרות ההלכתית והפילוסופית היהודית, וכן למקורות נוצריים שנכתבו בקסטיליה במאה השלוש עשרה והארבע עשרה, והוא מבטא את חירות המחשבה של מחברי הדרשות ואת חדשנותם.

### היחס ל'אחר': נשיות ורוע

שאלת היחס אל לילית בזוהר ואופן עיצובה בדרשות ניצבת למעשה בצומת הדרכים שבין היחס לרע והיחס לנקבי. שתי סוגיות אלה כרוכות זו בזו, שכן מעצם הגדרתם הנקבי והרע הם התגלמות ה'אחר' ולפעמים אפילו ה'אחר המוחלט'.<sup>11</sup> לפיכך בהפגשת שני הצירים – היחס לנשים ולנשיות (ותפיסות של מגדר) והיחס ל'סטרא אחרא' – מתגלה ממשק חדש.<sup>12</sup> עד כה נידונו בנפרד במחקר שתי הסוגיות הללו: מחד גיסא הודגשה בייחוד מורכבותה של תורת הרע הזוהרית, חיבורו של הרע לעולם הקדושה ומשיכתם של המקובלים לעסוק בו ולבוא עימו במגע,<sup>13</sup> ומאידך גיסא נידונו עלייתה של

Feministic Jungian Outlook: Contemporary Feminist Spirituality Gets Into Bed with Lilith', *Feminist Theology*, 27,2 (2019), pp. 149–163  
Eliot Wolfson, 'Woman – The Feminine as the Other in Theosophic Kabbalah',<sup>11</sup>  
Laurence J. Silberstein & Robert L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York 1994, pp. 166–204

חביבה פדיה הצביעה על שני היבטים רעיוניים אלה כשני שינויים שהתחוללו בין קבלת חוג הרמב"ן לקבלת חוג הזוהר: האחת היא עיסוק אינטנסיבי יותר בנשי כשלעצמו כישות נפרדת ועצמאית, והשנייה היא העיסוק בדמוניות וברע אגב זיהויו גם עם החלקים המאיימים והמכלים של הנשיות. ראו: חביבה פדיה, 'זמן מעגלי וזמן קווי: האם הגדולה והאם הקטנה, השכינה; בין חוג הרמב"ן לחוג הזוהר', אביהו זכאי, פול מנדס-פלור וזאב גריס (עורכים), *שדמות ורוח, ירושלים תשע"ה*, עמ' 332–337.

מפאת ריבוי המקורות אפנה לחלקם: גרשם שלום, *פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה*, ירושלים תשל"ו, עמ' 187–212; משה אידל, "המחשבה הרעה" של האל', *תרביץ*, מט, ג–ד (תש"ם), עמ' 356–364; ישעיה תשבי (ופישל לחובר), *משנת הזוהר*, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 116–28; Eliot Wolfson, 'Light Through Darkness: The Ideal of Human Perfection', in the *Zohar*, *Harvard Theological Review*, 81,1 (1988), pp. 73–95, יהודה ליבס, 'זוהר וארוס', *אלפיים*, 9 (תשנ"ד), עמ' 67–119; אסי פרבר-גינת, "קליפה קודמת לפר" – לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה', משה אידל ואיתמר גרינוולד (עורכים), *המיתוס ביהדות*, ירושלים תשס"ד, עמ' 118–142; יהודה ליבס, *פולחן השחר: יחס הזוהר לעבודה זרה*, ירושלים 2011; Nethaniel Berman, *Divine and Demonic in the Poetic Mythology of the Zohar: The 'Other Side' of Kabbalah*, Boston 2018

דמות השכינה וההיקף העצום של היחס אליו זוכות הישויות הנקביות – האלוהיות, הדמוניות ואף האנושיות.<sup>14</sup>

במחקר זה אבקש לטעון כי הזיהוי העתיק והמוכר בין הנשיות ובין הרוע מקבל בספרות הזוהר פנים חדשות, הנובעות מיחסו הייחודי אל הרוע. לשון אחר, כשם שיחסה של ספרות הזוהר כלפי הרוע והדמוני מורכב הן מפחד, דחייה והתרחקות, הן ממשיכה, הערכה והעצמה, אף יחסה לישותה הנקבית של לילית דיאלקטי. אומנם הדמוניות של לילית הטמונה בפיתוי המיני שהיא מגלמת מוצגת בחריפות, אך באופן פרדוקסלי המשיכה אליה וההתעניינות בה מתעצמות דווקא ככל שהפן הדמונולוגי שלה מודגש.<sup>15</sup>

אבקש אפוא לבחון את הזיקה בין הנשיות ובין הדמוניות בהקשר הרחב יותר של תורת הרע הזוהרית, ובתוך כך לעמוד על משמעויות מגדריות חדשות הנובעות מכך. דיון זה מבקש להסיט את מוקד העיסוק מן השאלה שנידונה במחקר, אם יש זיקה בזוהר בין הנשיות לדמוניות,<sup>16</sup> אל עבר ניתוח הופעות

<sup>14</sup> גם בעניין זה קצרה היריעה מלמנות את המחקרים הרבים שנדרשו לכך. ראו לדוגמה שלום, שם, עמ' 291–307; תשבי, שם, עמ' 371–422; ליבס, זוהר וארוס, שם; Eliot Wolfson, *Circle in the Square*, New York 1995; משה אידל, 'הרעיה והפילגש: האשה במיסטיקה היהודית', דוד י' אריאל, מאיה ליבוביץ ויורם מזור (עורכים), **ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות – מהתנ"ך ועד ימינו**, תל אביב 1999, עמ' 141–157; אליוט וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', **קבלה**, 6 (תשס"א), עמ' 231–262; דניאל אברמס, **הגוף האלוהי הנשי בקבלה**, ירושלים 2004; משה אידל, **קבלה וארוס**, ירושלים ותל אביב תש"ע, עמ' 207–217; Eliot Wolfson, 'Patriarchy and the Motherhood of God in Zoharic Kabbalah and Meister Eckhart', *Envisioning Judaism*, II (2013), pp. 1049–1088; Moshe Idel, *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*, Boston 2018. כמו כן ראו: ביטי רואי, 'נשים ונשיות: דימויים מספרות הקבלה', **להיות אשה יהודיה**, ב (2003), עמ' 131–155; רות קרא-איונוב קניאל, **קדשות וקדושות: אמהות המשיח במיתוס היהודי**, בני ברק תשע"ד; ליאור זקס-שמואלי, 'דמותה של מרים הנביאה כמודל למימוש נשי בספר הזוהר', **קבלה**, 33 (תשע"ה), עמ' 183–210. על האימפליקציות של תפיסות קבליות של השכינה על שיח עכשווי בישראל ראו: Leore Sachs-Shmueli, 'Shekhinah and the Revival of Feminine God', *Modern Judaism*, 39,3 (2019), pp. 347–369.

<sup>15</sup> במובן מסוים אני ממשיכה כאן את מגמתו של נתנאל ברמן, שקושר בין העיסוק של ספרות הזוהר בנשי ובין העיסוק ברע. ראו ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 64–65, 177–182, 212–215, 249–242.

<sup>16</sup> בעניין זה יש פולמוס מחקרי. לצידוד בזיקה בין הנשיות לדמוניות ראו לדוגמה: Gershom Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York 1969, pp. 106–107;

בולטות של הדמוניות הנשית ועמידה על התפיסות המגדריות העולות מהן, בהתאם לרעיונות החדשניים של הזוהר הנוגעים לתורת הרע. בחינת האופן שבו אופייה הייחודי של תורת הרע הזוהרית משליך על התפיסה המגדרית בספרות הזוהר תיעשה באמצעות דמותה של לילית, שמגלמת כאמור את נקודת המפגש ביניהם.

במחקר זה ישמש השם לילית מונח המאחד אשכול של דימויים וייצוגים נשיים דמוניים, הכוללים בין השאר תיאורים של נעמה ולילית, את תולדותיהן, קורותיהן וצאצאיהן, וכן כינויים כמו 'אישה זרה', 'שפחה', 'מרשעת', 'אשת זנונים', 'ימא אחרא', 'קליפה' ועוד. הכרעה זו נובעת בראש ובראשונה מהמסורת המחקרית הנזכרת כבר בדיוניהם של ראשוני החוקרים, ובהם גרשם שלום,<sup>17</sup> רפאל פטאי,<sup>18</sup> ישעיה תשבי,<sup>19</sup> ואחר כך בדורם של משה אידל, יהודה ליבס, רונית מרוז וחוקרים נוספים, עד לימינו אנו.<sup>20</sup>

Eliot Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005; Sharon F. Koren, *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism*, Mass. 2011; שלום (לעיל, הערה 13), עמ' 303–300; וולפסון, מעגל (לעיל, הערה 14). על התנגדות לזיקה זו ראו בייחוד: Arthur Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1997, pp. 151–165; קרא-איוונוב קניאל, 'עלמא דכורא: סוד הברית האימהות ודמותה של שרה ב"זוהר" לפרשת לך לך', **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, לא (תש"ף), עמ' 171–123; הנ"ל (לעיל, הערה 14), עמ' 271–265; אידל, הרעיה (לעיל, הערה 14); הנ"ל, פריווילגית (לעיל, הערה 14).

<sup>17</sup> ראו לדוגמה שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 99: 'הוא [הזוהר] אינו מזכיר שם את לילית בשמה אבל מגדיר אותה בכינויים הרומזים עליה. לפי שיטת המקובלים (לרבות ס' הזוהר) לילית היא הספירה האחרונה שבספירות הסטרא אחרא. הספירה האחרונה נקראת בזוהר "ים", וכנגדה באה כאן "ימא אחרא" אשר "לית חושבנא לאינון דאתאחדן בשערהא".

<sup>18</sup> פטאי (לעיל, הערה 1).

<sup>19</sup> תשבי (לעיל, הערה 13), עמ' שב.

<sup>20</sup> Daniel C. Matt, *The Zohar Translation and Commentary*, Stanford 2004–2017, VIII, p. 193, n. 403; רונית מרוז, 'רקמתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים בזוהר', **לימוד ודעת במחשבה יהודית**, ב (תשס"ו), עמ' 167–205; יהודה ליבס, 'כלה כמות שהיא: ר' משה קורדובירו, מעיין עין יעקב, המאמר הרביעי מספר אלימה', **מסכת**, ט (תש"ע), עמ' 197–198; Sharon F. Koren, 'Immaculate Sarah: Echoes of the Eve/Mary Dichotomy in the Zohar', *Viator; Medieval and Renaissance Studies*, 41,2 (2010), pp. 183–201; שפרה אסולין, 'הפגם ותיקונו – נידה, לבנה ושכינה: עיון מורחב בדף עט בזוהר אחרי מות קבלה, כב (תשע"א), עמ' 193–251; ביטי רואי, **אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר**, רמת גן תשע"ז, עמ' 141; רות קרא-איוונוב קניאל, **חבלי אנוש: הלידה בפסיכואנליזה ובקבלה**, ירושלים 2018, עמ' 207; ליבס, פולחן (לעיל, הערה 13), עמ' 61, 176; קורן (לעיל,

הבחירה לכלול תיאורים אלו תחת שמה של לילית נובע גם מן הזיקות הפואטיות והמיתיות בתיאורים רבים של דמונולוגיה נקבית בזוהר, כגון אפיונים מפורטים ודגשים חזותיים המייצגים רתיעה ומשיכה כאחת ועוסקים בתיאור שערותיה הארוכות, ציפורניה, שפתיה, לשונה החלקלקה, אופני הפיתוי שלה ודימויים נוספים. בדרשות שיידונו במחקר, הלקוחות מכמה חטיבות, הכוללות את סתרי תורה, סבא דמשפטים ו'גוף הזוהר', אנו עדים למופעים שונים ומגוונים של לילית. בחלק מן הדרשות היא נזכרת במפורש בשמה, ובחלקן שמה אינו נזכר, אך תיאורי הדמוניות הנשית מהדהדים בבירור את דמותה.

כמו כן הכינויים והדימויים המיוחסים לארכיטיפ נשי מאיים וכולל זה מצויים אף בכתבי מקובלים קדומים לזוהר ומקבילים לזמנו. לדוגמה, הופעתה כבת זוגו של סמאל מצויה בכתבי ר' יצחק הכהן ותלמידו ר' משה מבורגוש;<sup>21</sup> רמד"ל מזכירה אף הוא כבת זוגו של סמאל,<sup>22</sup> וכן מרחיב באפיונה כאשר זנונים;<sup>23</sup> ותיאורי השפחה והאישה הזרה עומדים בזיקה לכתבי ר' יוסף הבא משושן, כפי שהראה משה אידל,<sup>24</sup> ומרכזיים גם בתיקוני הזוהר.<sup>25</sup>

הערה 16); ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 47–62, 104–107, 122–130; אידל, קבלה וארוס (לעיל, הערה 14), עמ' 185, 195–198.

<sup>21</sup> קורן, שם; גרשם שלום, *קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן*, ירושלים תרפ"ז, עמ' פב–קב; עודד פורת, *כתבי ר' יצחק בן יעקב הכהן ור' משה (צינפא) מבורגוש*, לוס אנג'לס תש"ף, עמ' 14, 16, 20–22, 82, 86–87, 90–92, 97, 99, 124, 126–127. וראו על כך אצל דן: Joseph Dan, 'Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah', *AJS Review*, 5 (1980), pp. 17–40; יוסף דן, 'היחס לדמונולוגיה בספר העמוד השמאלי לר' משה מבורגוש', *מכאן*, 15, 1 (תשע"ה), עמ' 107–126; עודד פורת, 'מהו עולימתא שפירתא ולית לה עיינין' וחידת הטייעא: פרק בתולדות הקבלה במחצית השנייה של המאה ה"ג, לוס אנג'לס תש"ף, עמ' 23–33, 190–193.

<sup>22</sup> ר' משה די ליאון, *משכן העדות*, כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. Quat. 833, דף 49א. וראו אצל בר-אשר (לעיל, הערה 1), עמ' 560.

<sup>23</sup> די ליאון, שם, דף 18ב – 19א; הנ"ל, *פירוש המרכבה*, מהדורת פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 59. לעיון בדוגמאות אלו ועוד על לילית ודמונולוגיה נקבית אצל רמד"ל ראו בר-אשר (לעיל, הערה 1), עמ' 560.

<sup>24</sup> משה אידל, 'שרידיים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הברייה', *דעת*, 21 (תשמ"ח), עמ' 47–55; הנ"ל, קבלה וארוס (לעיל, הערה 14), עמ' 164–227. על זיקות ושונים בתיאורי השכינה אצל מקובלים אלה ראו רואי (לעיל, הערה 20), עמ' 374–380.

<sup>25</sup> ראו לדוגמה זוהר קיז ע"ב – קיח ע"ב (ר"מ); ח"ג, רכג ע"ב (ר"מ); רעו ע"ב (ר"מ). וראו רואי (לעיל, הערה 20); Jonatan Benarroch, "Son of an Israelite Woman and an Egyptian";

כמו כן ניתוח הסמלים למיניהם על משמעויותיהם הרעיוניות וזיקותיהם למגוון מקובלים, וכן שיוכם לחטיבות הנפרדות בספרות הזוהר, עשויים להעמיק עוד את הבנת מקומה של הדמוניות הנשית בכלל ושל לילית בפרט בספרות הזוהר. עם זאת לטענתי דווקא החיבור של ההיבטים הפרגמנטריים ושל הייצוגים הנשיים השונים – על הפנים החיצוניות, הוויזואליות, הנקשרות לפיתוי ולמיניות אסורה – עשוי להעניק תמונה פנורמית המשקפת מבעד לאיום ולפחד את ההיבטים החיוביים המסתתרים בארכיטיפ הנשי הנטוע תחת השם לילית.<sup>26</sup> אשר על כן אבקש בכל אחת מן הדרשות להדגים את הפן החיובי שבדמותה ולהראות כי תפיסה מורכבת זו מאפיינת את הספרות הזוהרית בכללותה אגב עמידה על משמעויותיה המגדריות. ניתוח ההבדלים שבין הדימויים ואפיון החטיבות השונות שבספרות הזוהר חורג אפוא מיריעתו של מאמר זה.

נוסף על כך חשוב לסייג ולומר כי אף שגישת הזוהר מהדהדת תפיסות פמיניסטיות בנות זמננו, היא גם שונה מהן בתכלית, בין השאר משום שתיאוריה נטועים בפרספקטיבות גבריות בחיבור שכתבו גברים בעבור

---

Man” – Jesus as the Blasphemer (Lev 24:10–23): An Anti-Gospel Polemic in the Zohar’, *Harvard Theological Review*, 110,1 (2017), pp. 100–124

<sup>26</sup> הנחה זו מבוססת גם על חקר הארכיטיפ של האם בהגותו של אריך נוימן. בספרו הנודע 'האם הגדולה' (The Great Mother) ניתח נוימן לעומק את ארכיטיפ האם במגוון תרבויות, מיתוסים ויצירות אומנות וארכיטקטורה. הוא תיאר את היחס האמביוולנטי כלפיה הנובע מנשגבותה ומעוצמתה של האם מחד גיסא, ומאידיך גיסא את האימה מפני כוחה הבולעני. ראו: Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton, 1991; אריך נוימן, **האדם המיסטי**, תל אביב 2007, עמ' 98–99. מושג זה אימצה גם חביבה פדיה בדיונה על פולמוס חוג הרמב"ן וחוג הזוהר. לדבריה, חוג הרמב"ן משקף זיקה לארכיטיפ האם הגדולה, על המשיכה אליה ועל החרדה מפניה, ואילו בחוג הזוהר ניכר מעבר מתפיסת האם הגדולה אל תפיסת האשה והשכינה שהיא רעיה, כלה ובת. ראו פדיה (לעיל, הערה 12); Haviva Pedaya, 'The Great Mother: The Struggle Between Nahmanides and the Zohar Circle', *Temps i espais de la Girona jueva*, Girona, 2011, pp. 311–328. לעוד על האם הגדולה בספרות הקבלה ראו אידל, קבלה וארוס (לעיל, הערה 14), עמ' 63, 130, 143–146; קרא-איונוב קניאל (לעיל, הערה 20), עמ' 181, 301, 329–334. במחקר זה אבקש להציג את 'ארכיטיפ הדמוניות הנשית', העומד לטענתי ברקעה של ספרות הזוהר בכללותה, וכן בהמשך לדבריה של פדיה להראות כי הוא מתגלם בייחוד על ידי זיווג ארוטי דמוני.



גברים.<sup>27</sup> כמו כן, בד בבד עם החופש והנזילות שבזוהר, בולטת גם דבקותם של מחבריו בהבניות מגדריות מהותניות, ללא כל ערעור עליהן הן במישור הקונקרטי, הן בתבניות החשיבה, המייחסות פונקציות קבועות, תפקידים בינאריים, תכונות ואפיונים לכל אחד מהמגדרים.<sup>28</sup>

למעשה ההבחנה הברורה בין זכר לנקבה היא פריזמה מרכזית שדרכה מומשגים העולם האלוהי, העולם האנושי והמפגש ביניהם, והיא אף עומדת במוקד הספרות הזוהרית כולה. במובן זה ספרות הזוהר היא קיצונית בשיח המהותני המצוי בה בכל הקשור לאפיון הזכר והנקבה, וכן בנוגע לאמונה בדבר החיבור ההכרחי ביניהם, המייצגים ניגודים המשלימים זה את זה.<sup>29</sup> עם זאת חרף האנכרוניזם ופערי התפיסות העצומים אבקש להצביע על דמיון פנומנולוגי בין תנועות רעיוניות (ומהפכניות) אלה ואף להציע כי התמונה העולה מספרות הזוהר עשויה להפרות ולהעשיר תפיסות מגדריות עכשוויות.

### לילית והשכינה

מערכת היחסים בין לילית לשכינה בספרות הזוהר היא מורכבת ועשירה ומיוצגת בשלל סמלים וביטויים. אחד החידושים בקבלה, המצויים כבר

<sup>27</sup> על היעדרותן המוחלטת של נשים מנוף המקובלים ראו: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1974, pp. 36–37; וולפסון, שפה (לעיל), הערה 16, עמ' 79–81. הידרשות לכך ראו אצל יהודית וייס, "אותו קדוש חלץ פטמה": תפיסות מגדריות נוצריות ביחס לקדוש ולאלוהי כרקע לעליית העיסוק בשכינה בספרות הקבלה בימי הביניים, *מחשבת ישראל*, ב (תשפ"א), עמ' 335–375; אידל, הרעיה והפילגש (לעיל), הערה 14; אברמס (לעיל), הערה 14, עמ' 7–8.

<sup>28</sup> רואי (לעיל), הערה 14.

<sup>29</sup> חוקרים רבים הדגישו את החשיבות של הזיווג ההטרסקסואלי בספרות הזוהר בפרט ובקבלה בכלל ואת החומרה שבפגימתו. ראו לדוגמה ליבס, זוהר וארוס (לעיל), הערה 13; אידל, קבלה וארוס (לעיל), הערה 14. עם זאת הם נדרשו לפן הארוטי שבלימוד התורה וליחסים העמוקים שבין לומדיה הכרוכים בארוס, וכן לחוויה המיסטית, שאף היא נושאת פעמים רבות אופי ארוטי. ראו בייחוד אצל ליבס, שם, עמ' 109–112. זאת לעומת עמדתו של וולפסון, אשר טוען כי בדרשות זוהריות חבויה השאיפה לזיווג זכרי כחלק מהתפיסה האנדרוצנטרית בספרות הזוהר, ראו לדוגמה: Eliot Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, New Jersey 1994, pp. 370–372, 396–397; *ibid.*, 'Occultation of the Feminine and the Body of Secrecy in Medieval Kabbalah', *ibid.* (ed.), *Rending the Veil: Concealment and Revelation of Secrets in the History of Religions*, New York 1999, pp. 113–154. והשוו לולפסון, מעגל (לעיל), הערה 14, עמ' 107–112.

בכתביו של ר' יצחק הכהן ובספר 'עמוד השמאלי' לר' משה מבורגוש, הוא היותה של לילית מקבילה של השכינה בעולם הטומאה.<sup>30</sup> שלום הראה שבזוהר יש לעיתים העברה של תכונותיה של לילית אל השכינה עצמה, והן מגלמות שני צדדים של אותו מטבע.<sup>31</sup> בדרשות מספר אפשר למצוא טשטוש של הגבולות בין השכינה ובין לילית, לעיתים עד כדי קושי להבחין ביניהן,<sup>32</sup> כדברי אידל: 'אני רואה את כפל המצבים הזה, את עירוב הטוב והרע ואת שתי הנשים [...] כחלק מאופיה הספי של השכינה, המהווה את נקודת הקצה של המרחב האלוהי ואת נקודת ההתחלה של המרחב הדמוני'.<sup>33</sup>

טשטוש זהויות זה מתקיים בין היתר בשל היותן ישויות נשיות, המתאפיינות בדינמיות וביכולת להכיל ניגודים, בדומה לסמל המכונן של הלבנה המתמעטת ומתמלאת.<sup>34</sup> כפי שנראה, הטרנספורמטיביות היא מהמאפיינים הבולטים של שתיהן, כעולה לדוגמה מדרשה המובאת בפרשת אחרי מות, שבה לילית היא חלק מהישות הכוללת של השכינה ומכונה 'מא אחרא':<sup>35</sup>

<sup>30</sup> שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 62.

<sup>31</sup> הנ"ל (לעיל, הערה 13), עמ' 302. על מערכת היחסים שבין שכינה לילית ראו זוהר ח"א, קכב ע"א-ע"ב, קלא ע"ב, קצ ע"ב, רד ע"א, ח"ב, ס ע"ב – סא ע"א, צו ע"א-ע"ב, קיז ע"ב – קיח ע"ב (ר"מ), ח"ג, מז ע"א, סט ע"א, עב ע"א, רסו ע"א, רעט ע"ב (ר"מ).

<sup>32</sup> ראו לדוגמה: Eliot R. Wolfson, 'Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics', *AJS Review*, 11 (1986), pp. 28–37, n. 15, 43 **קבלה: היבטים חדשים**, תל אביב 1993, עמ' 151–144; שפרה אסולין, 'קומתה של השכינה: מקומו של הפרצוף האלוהי הנקבי בין האדרא רבא לאדרא זוטא', חיים קרייסל, בועז הוס ואורי ארליך (עורכים), **סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית**, באר שבע 2009, עמ' 138–135 והערה 87; רות קרא-איונוב קניאל, 'חווה, אילה ונחש: עלילות אחרית וראשית, מיתוס ומגדר', **קבלה**, 21 (תש"ע), עמ' 255–310; הנ"ל, 'פניה הבוערות של השכינה: מעשה תמר בזוהר אחרי מות', **וזאת ליהודה**, 87 (תשע"ב), עמ' 181–201; הנ"ל (לעיל, הערה 14), עמ' 206–213; שלום (לעיל, הערה 13), עמ' 300–303; תשבי (לעיל, הערה 13), עמ' ריט-רלא, רפה-שז; ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13); מט (לעיל, הערה 20); שפרה אסולין (לעיל, הערה 20); בן-הראש (לעיל, הערה 25); וולפסון, מעגל (לעיל, הערה 14); הנ"ל (לעיל, הערה 16), עמ' 46–110.

<sup>33</sup> אידל, קבלה וארוס (לעיל, הערה 14), עמ' 179. ראו גם דבריו של ליבס (לעיל, הערה 20), עמ' 198–197: 'לעתים "אשה מנאפת" נדרשת על לילית, המוצבת בניגוד קוטבי אל השכינה [...] אך במקורות אחרים בזוהר "אשה מנאפת" זו היא דווקא השכינה עצמה, בזוהר ניגודים כאלה אך תורמים לגיוון המיתוס ולהעשרתו'.

<sup>34</sup> ראו בהקשר זה: אסולין (לעיל, הערה 20); הנ"ל (לעיל, הערה 32).

<sup>35</sup> שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 99.

לית חושבנא לאינן דאתאחדן בשערהא [...] בידא שמאלא שבעין ענפין דמגדלין בין נוני ימא כלהו סומקי כוורדא ועילא מנהון ענפא חד סומקא יתיר, דא סליק ונחית, כלהו אתחפיין בשערהא [...] כד סליק מארי דרמחין וסייפין לית לון חושבנא סוחרניהון דאינן שתיין עלאין דסוחרניה דההוא ערסא, אלף אלפין ורבוא רבוון קיימין לכל סטרין והאי ערסא לעילא ומניה אתזנו ליה פלחין כלהו לקמיה יקומן.<sup>36</sup>

(תרגום: אין חשבון לאותם הנאחזים בשערותיה [...] ביד שמאל שבעים ענפים שמגדלים בין דגי הים, כולם אדומים כשושנה, ומעליהם ענף אחד אדום יותר, זה עולה ויורד, וכולם מתכסים בשערותיה [...]) כשעולים בעלי הרמחים והחרבות, שאין להם חשבון, סביב אותם שישים עליונים שסביב המיטה הזו, אלף אלפים וריבוא רבבות עומדים בכל צד של המיטה הזו למעלה, וממנה ניזונים, כולם עובדים לה לפניה יעמדו.)

כדברי מרוז, למרות הדחיסות והאסוציאטיביות שבהן כתובה הדרשה, מכלול הסמלים והדימויים שבה קשור בשכינה.<sup>37</sup> עם זאת חלק ניכר מתיאורי השכינה כאן מוכרים ממקומות אחרים כמאפיינים מובהקים של לילית: שערה הארוך והפרוע, זוהמת הציפורניים, האודם, החרב.<sup>38</sup>

הדרשה נעה בין תפקידה הנשגב של השכינה, העומדת בראש חילות הדין ופורעת ברשעים, ובין פגיעתה ההרסנית והשרירותית בעולם האנושי,

<sup>36</sup> זוהר ח"ג, ס ע"ב [מהדורת פריצקר, ז, עמ' 149]. לדיון בדרשה זו בהקשרו הכולל של הסיפור שבו היא נזכרת, אשר במוקדו התהוות החבורה, ראו מרוז (לעיל, הערה 20). וראו גם אצל תשבתי (לעיל, הערה 13), עמ' ריב-ריג; שם, ב, עמ' נט-ס; יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', **הרעיון המשיחי בישראל**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 164-163, הערה 223-224; מיכה אנקורי ואוהד אזרחי, **בסוד לוייתן: מחשבת ישראל במבט מיתולוגי-פסיכולוגי**, בן שמן 2004, עמ' 93-105; מלילה הלנר-אשד, **ונהר יוצא מעדן – על שפת החויה המיסטית בזוהר**, תל אביב 2005, עמ' 43-45, 289-293; ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13), עמ' 81, 92, והערה 105-109.

<sup>37</sup> מרוז עמדה על סגנון הכתיבה האסוציאטיבי של הדרשה, הקופצת מסמל אחד למשנהו בלי להתעכב על כל אחד מהם, ללא סדר או עלילה קוהרנטיים, על ניסוחה התמציתי ועל שאינה מעמיקה בביאור הסמלים הרבים המצוינים בה. למרות זאת היא ראתה בדרשה מגמה רעיונית-דרשנית עקיבה של אפיון השכינה. ראו מרוז (לעיל, הערה 20), עמ' 195-196.

<sup>38</sup> ראו לדוגמה זוהר ח"א, רכג ע"ב; קמח ע"א-ע"ב, וראו על דרשה זו להלן; ח"ג עט ע"א.

המכילה גם אופי פתייני. ריבוי התיאורים ועזותם ממחישים את עוצמתה של השכינה ואת הדינמיות שלה, המאפשרת לה להכיל גם את דמותה הדמונית של לילית.<sup>39</sup> דמיון זה בין השכינה ובין לילית עולה גם מדרשה אחרת, שאפשר למצוא בה אומנם הבחנה בין שתיהן, אך כפי שאבקש להראות, הבחנה זו אינה דיכוטומית אלא מורה על כפל מצבים ולא על ישויות נבדלות זו מזו לחלוטין:

דבר אחר מלך, דא אשה יראת יהו"ה, כמה דאת אמר אשה יראת יהו"ה היא תתהלל, לשדה נעבד, דא אשה זרה, כמה דאת אמר לשמרך מאשה זרה, בגין דאית שדה ואית שדה, אית שדה דכל ברכאן וקדושין ביה שריין, כמה דאת אמר כריח שדה אשר ברכו יהו"ה, ואית שדה דכל חירוב ומסאבי ושיצאה וקטולין וקרבין ביה שריין, והאי מלך זמנין דאיהו נעבד להאי שדה, דכתיב תחת שלש רגזה ארץ גו', תחת עבד כי ימלוך וגו', ושפחה כי תירש גבירתה, והאי מלך אתכסיא נהוריה ואתחשך, עד דאתדכי ואתחבר לעילא.<sup>40</sup> (תרגום: דבר אחר, מלך – זו אישה יראת ה', כמו שנאמר אשה יראת ה' היא תתהלל. לשדה נעבד – זו אישה זרה, כמו שנאמר לשמרך מאשה זרה. משום שיש שדה ויש שדה. יש שדה שכל הברכות והקדשות בו שורות, כמו שנאמר כריח שדה אשר ברכו ה', ויש שדה שכל חורבן וטומאה וכיליון והרג וקרבות שרויים בו, והמלך הזה לפעמים שהוא נעבד לשדה הזו, שכתוב תחת שלוש רגזה ארץ גו' תחת עבד כי ימלוך וגו' ושפחה כי תירש גבירתה. והמלך הזה מתכסה אורו ונחשך עד שנטהר ומתחבר למעלה.)

הדרשה דורשת את מילות הפסוק 'מֶלֶךְ לְשָׂדֵה נְעֶבֶד' (קהלת ה, ח) כזיווג של המלך, הקב"ה, עם השדה, שהוא כינוי לישות הנקבית. לדברי הדרשה, יש שני סוגים של שדות, הראשון מורה על השכינה, ואילו השני על הישות הנשית הדמונית, לילית (ונראה שהזהר כאן קורא את המילה שְׂדֵה גם שְׂדֵה). את המערך הטיפולוגי של שתי נשים הניצבות זו כנגד זו הזהר שואב מספר

<sup>39</sup> תיאור דומה נראה בזהר הנדפס לפרשת ויחי, וגם בה מתוארת דמותה הדמונית של לילית בפרוטרוט כחלק מתיאור של השכינה. ראו זוהר ח"א, רכג ע"א. להשוואה בין הדרשות ודיון מעמיק בתוכנן ראו מרוז (לעיל, הערה 20).

<sup>40</sup> זוהר ח"א, קכב ע"א–ע"ב [מהדורת פריצקר, ב, עמ' 96].

משלי, המתאר את אשת הזנונים או האישה הזרה לעומת אשת החיל יראת ה'. אך שלא כבמקור המקראי, הממליץ להימנע ממפגש עם אשת הזנונים, הקו המפריד בין מצב של זיווג עם השכינה למצב של זיווג עם לילית משורטט בדרשה באמצעות שינוי הזמנים, משמע שבהכרח יהיו זמנים שבהם יזדווג המלך עם האישה הזרה (זמן מיעוט הלבנה).<sup>41</sup> אך לא זו בלבד שהזיווג בין ה'אישה הזרה' – היא לילית – ובין המלך הוא מחויב המציאות, אלא נראה שיש לו זיקה הדוקה לזיווג עם האישה 'יראת ה', והוא למעשה משמש פנים אחרות שלו.

כפי שהראה נתנאל ברמן, המבנה התחבירי של 'אית... ואית...' רווח בדרשות הזוהריות, ולדבריו זו אנפורה שמדגישה את המעבר בין עולמות ותחומים, אך איננה מוחלטת אלא כמעט ניטרלית, שכן היא משמשת הן להפרדה בין השמימי לדמוני, הן להפרדה בין העליונים לתחתונים, ואף להבדלה בין שתי ישויות במעמד שווה (לדוגמה בין ימין לשמאל). לטענתו השימוש במבנה האנפורי משמש דווקא לטשטוש הגבולות בין התחומים באופן גמיש ואלסטטי ולא ליצירת דיכוטומיה.<sup>42</sup> לחידוד טענה זו אדגיש כי עצם השימוש באותה מילה (גם אם בשינוי ניקוד) לשתי הישויות מורה על זיקה עמוקה בין השכינה ובין לילית.

### מות בני אהרן: מפגש עם לילית

טיבו הדיאלקטי של הזיווג בין האדם לילית עולה גם מדרשות הזוהר העוסקות בדמויותיהם של נדב ואביהוא. כידוע, למן המקרא דרך מדרשי

<sup>41</sup> בתשתית החיבור בין לילית ללבנה (במיעוטה) עומדת התפיסה כי הזמן מחולק ל'עיתות' של השכינה ול'עיתות' של לילית, וראו אסולין (לעיל, הערה 20), עמ' 219–221. על הנידה כלילית בתפיסתו של רמז"ל, וכן בנוגע לר' יוסף הבא משושן לר' יוסף ג'קטילה ולזוהר, ראו קורן (לעיל, הערה 16), עמ' 96–98. אידל הדגיש את ההבדל שבין תפיסת הזוהר, שעל פיה בכל זמן נתון יש זיווג בין הקב"ה רק לאחת מן הנשים – או השכינה (מטרוניתא) או לילית (שפחה) – לעומת תפיסתו של ר' יוסף הבא משושן, שעל פיה המלך יכול להזדווג במקביל עם שתיהן. ראו אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 14), עמ' 184–187. על תפיסתו של ר' יוסף הבא משושן בהקשר זה ראו שם, עמ' 169–180, 199–201; ליאור זקס-שמואלי, 'התקבלות המסורת הדואלית של שני הצינורות בזכריות האלוהית בקבלת ר' משה קורדובירו', **קבלה**, 38 (תשע"ז), עמ' 117–158; אידל (לעיל, הערה 24).

<sup>42</sup> ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 75–85. ליבס תומך בדעה זו של ברמן, וראו סקירה על ספרו שפורסמה באתרו: [https://liebes.huji.ac.il/files/sitra\\_ahara\\_berman.pdf](https://liebes.huji.ac.il/files/sitra_ahara_berman.pdf). על דרשה זו ראו גם קורן (לעיל, הערה 16), עמ' 92–93.

חז"ל ועד לספרות הקבלה היה היחס כלפי נדב ואביהוא אמביוולנטי, המכיל קווים של הכפשה וביקורת לצד האדרה והערכה.<sup>43</sup> תפיסת חטאם של נדב ואביהוא כזיווג עם ה'אישה הזרה', החוזרת בדרשות הזוהר, ממחישה את הדיאלקטיקה שבדמויותיהם, כיוון שאותו זיווג עצמו נתפס גם כאיחוד מיסטי שגרם למותם, מות נשיקה.<sup>44</sup>

חיבורם של נדב ואביהוא לדמותה של לילית ממחיש אפוא את אופייה הקוטבי בזוהר: מחד גיסא מוצג החיבור עימה כחטא חמור, שכן הוא נובע מהיעדר זיווג ראוי, שהוא יסוד מכונן בזוהר; מאידך גיסא התרחש המפגש עימה בעקבות מוטיבציה דתית עזה שהובילה לחוויה מיסטית. רות קרא-איונוב קניאל הראתה כי תמר המקראית נתפסת בזוהר שכינה ולילית גם יחד, אשר בכוח פתינותה כמעט יצרה הרס, אך למעשה הניעה את תהליך הגאולה באמצעות כיסוי פניה, שאפשר הכלה והתמרה של הכוח הארוטי הדמוני.

סיפור זה מוצב לדבריה בניגוד למעשה נדב ואביהוא, שעל פי מדרש חז"ל 'זנו עיניהם בשכינה' וחשפו עצמם לאש המכלה.<sup>45</sup> תמונת ראי זו מלמדת כי המפגש עם לילית עשוי לזמן גאולה ותיקון, אך הדבר מותנה בנקיטת זהירות, בהכרה בסכנה העלולה לפרוץ ממנו וביכולת להתמודד עם סכנה זו.

<sup>43</sup> ראו לדוגמה: אביגדור שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל', **תרביץ**, מח, ג-ד (תשל"ט), עמ' 201-214; דוד פלוסר ושמואל ספראי, 'נדב ואביהוא במדרש ובדברי פילון', **מלאות**, ב (תשמ"ד), עמ' 79-84; עודד ישראלי, 'המרד הקדוש: מעשה נדב ואביהוא בספר הזוהר', חיים קרייסל, בועז הוס ואורי ארליך (עורכים), **סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית**, באר שבע תש"ע, עמ' 83-101; רות קרא-איונוב קניאל, 'לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו מיסטי', גדעון בוהק, רון מרגולין וישי רוזן-צבי (עורכים), **מיתוס, ריטואל ומיסטיקה**, תל אביב תשע"ד, עמ' 585-653.

<sup>44</sup> קרא-איונוב קניאל, שם. דברים אלו עולים כבר מן המקרא במילות הפסוק: 'בְּקִלְבֵי אֶקְדָּשׁ' (ויקרא י, ג), וכבר חז"ל עמדו על כך. ראו ספרא, מכילתא דמילואים א, ב; בבלי, זבחים קטו ע"ב; ויקרא רבה יב, ב.

<sup>45</sup> ויקרא רבה כ, י; במדבר רבה ב, כה. ראו דבריה של קרא-איונוב קניאל, פניה הבורעות (לעיל, הערה 32), עמ' 200: 'תמר, היושבת בפתח עיניים ומכסה פניה, מתקנת וממתיקה בדרשת הזוהר את מעשי בני אהרן על ידי ויסות כוחות הכיליון שהיו עלולים לשרפה [...]. פניה של תמר, כמו מהותה של השכינה, מייצגות את הפרגוד, הוא "מסך ההוויה" – החוצץ ומסתיר, אך גם משמש מצע להתגלות בנקודת המעבר האקסטטית שבין הסכנה להצלחה.'

נדב ואביהוא מוצגים כמי שלא עמדו בניסיון של לילית ונלכדו בפח שהציבה, כפי שעולה מדרשה הדנה בחטאם המובאת בפרשת אחרי מות:

בגיני כך בעי לכוונא מלי דלעילא ליחדא שמא קדישא מאתר דבעיא ליחדא, ועל דא תנינן כתיב **בזאת** יבא אהרן אל הקדש, בהאי בעי לקרבא קדושא לאתריה, מהאי אתר בעי בר נש לדחלא מקב"ה. ועל דא כתיב **לו חכמו ישכילו זאת**, מיד יבינו לאחריהם, כלומר אי יסתכלון בני נשא היך אחידא **זאת** בכל חיילהא והיך מתמנן קמה כל אינון חיילין ואחידן בפולחנה לאתפרעא מן חייביא מיד יבינו לאחריהם ויסתמרון עובדיהון ולא יחובון קמי מלכא קדישא.<sup>46</sup>

(תרגום: משום כך הכוהן צריך לכוון דברים שלמעלה, ליחד את השם הקדוש מהמקום שצריך לייחדו, ועל זה שנינו, כתוב **בזאת** יבא אהרן אל הקדש, בזה צריך לקרב קדושה למקומה, מהמקום הזה צריך אדם לפחד מלפני הקדוש ברוך הוא. ועל זה כתוב לו חכמו ישכילו זאת, מייד יבינו לאחריהם. כלומר, אם יסתכלו בני אדם איך **זאת** אחוזה בין חילותיה ואיך התמנו לפנייה כל אותם בני החילות, ואוחזים בעבודה להיפרע מן הרשעים, מייד יבינו לאחריהם וישמרו את מעשיהם ולא יחטאו לפני המלך הקדוש.)

מתברר מכאן כי בני אהרן לא השכילו להבין את הסכנה הגדולה הטמונה במפגש עם צידה האפל של השכינה, המאופיינת כלילית ומכונה 'זאת', לא נשמרו ולא יראו ממנה, ובתוך כך היו חשופים לפגיעתה הקטלנית.<sup>47</sup> כאמור, הפסוק העומד בלב הדרשה כאן, 'בזאת יבא אהרן אל הקדש' (ויקרא טז, ג), הוא המשכו של הפסוק 'ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש' (שם, ב). הזוהר מרחיב כאן את הדרשה על פסוק זה אגב העמדתו כמפתח להבנת חטאם של נדב ואביהוא וכהפקת לקחים הנלמדת מפי האל לאהרן בעקבות חטאם: אל לו לבוא 'בכל עת' – בכל צורה של מפגש עם היסוד הנקבי – אלא 'בזאת', במפגש המסוים והמייוחד עם השכינה, מתוך התכווננות וזיווג ראוי ומקודש. הדרך הנכונה להידרש אל

<sup>46</sup> זוהר ח"ג, ס ע"ב [מהדורת פריצקר, ז, עמ' 149].

<sup>47</sup> התרחשות זו מתקשרת לעובדת היותם רווקים שאינם מצויים בזיווג הראוי, אחד החטאים החמורים בספרות הזוהר, וראו על כך להלן.

המפגש המדויק עם השכינה כוללת בהכרח את ההכרה בהיות המפגש מסוכן ומפחיד, ומחייבת זהירות רבה.

פסוק זה מתבאר גם בדרשה מפרשת וארא, אשר נותנת פשר למשמעות האמביוולנטית שמיוחסת בזוהר לחטא נדב ואביהוא ולמיזוגן של שתי נקודות המבט המרכיבות אותה:

ר' יהודה פתח עת לעשות ליי' הפרו תורתך. עת לעשות ליי' מהו, אלא הא אוקמוה, אבל עת דא כנסת ישראל דאקרי עת, כד"א ואל יבא בכל עת אל הקדש. מאי ואל יבא בכל עת, כד"א לשמך מאשה זרה, ודא הוא ויקריבו לפני יי' אש זרה. מאי טעמא עת, בגין דאית לה עת וזמן לכלא, לקרבא לאתנהרא לאתחברא כדקא יאות, כד"א ואני תפלתי לך יי' עת רצון.<sup>48</sup>

(תרגום: רבי יהודה פתח עת לעשות ליי' הפרו תורתך. מה זה עת לעשות ליי'? אלא פירשוה, אבל עת – זו כנסת ישראל שנקראת עת, כמו שנאמר ואל יבא בכל עת אל הקדש. מה זה ואל יבוא בכל עת? כמו שנאמר לשמך מאשה זרה. וזהו ויקריבו לפני יי' אש זרה וגו'. מה הטעם עת? משום שיש לה עת וזמן לכל להתקרב להיות מאירה ולהתחבר כראוי, כמו שנאמר ואני תפלתי לך יי' עת רצון.)

מכאן עולה כי הבעייתיות בחטאם של נדב ואביהוא אינה נובעת מעצם המעשה שלהם אלא מהעיתוי שבו בחרו לעשותו.<sup>49</sup> אותה ה'עת' הרצויה והנכספת מייצגת את החיבור לשכינה, ל'כנסת ישראל', את הייחוד עימה ואת השמירה וההימנעות מפני ההתקרבות וההתייחדות עם ה'אישה הזרה', שהיא ה'אש הזרה' של נדב ואביהוא.<sup>50</sup> ה'עת' היא אחד מכינויי השכינה, המסמל דווקא את האיכות הטרנספורמטיבית המגולמת בה ואת האפשרות התמידית הטמונה בה להתהפך לצידה הלילית. גדולתו של הכוהן נאמדת

<sup>48</sup> זוהר ח"א, קטז ע"ב [מהדורת פריצקר, ב, עמ' 84].

<sup>49</sup> מלילה הלנר-אשד, 'המקנא לברית ובעל השגיונות', קבלה, כב (תשע"א), עמ' 151, הערה 26.

<sup>50</sup> כך הביין גם ליבס דרשה זו. ראו ליבס, פולחן (לעיל, הערה 13), עמ' 12 והערה 31.



ביכולתו להבחין ב'עת' הנכונה, שבה אפשר ורצוי לבוא אל הקודש, וטעות בעניין זה מקנה כוח פעולה ללילית להשליט את דינה.<sup>51</sup>

דרשת הזוהר דורשת אפוא את חטאם של נדב ואביהוא כחיבור ל'עת' הלא-נכונה, הנשלטת על ידי לילית. עם זאת אותו דין, אותה אש שנשרפו ומתו בה נדב ואביהוא, פועלת מכוח המגע הבלתי אמצעי עם הקודש ונובעת מחשיפה בלתי מבוקרת לשכינה עצמה. בהמשך אראה כי דמויותיהם של נדב ואביהוא משקפות כי החיבור עם לילית מתפרש בזוהר לא רק כבעל משמעות מיסטית אלא אף כקורבן המשרת את הציבור כולו, אך קודם לכן אבקש להדגים ביתר בהירות כיצד לילית משמשת אבן דרך בדרכם של צדיקים ומקובלים.

#### המפגש עם לילית כחוויה מיסטית: השתלמות הפרט והכלל

הרעיון של התמרת המפגש עם לילית כחלק מתהליך מיסטי מובע ככל הנראה באופן המובהק ביותר בדרשה המשובצת בזוהר הנדפס לפרשת ויצא. דרשה זו מתארת מפגש של יעקב עם לילית במקום לינתו בבית אל, חלק מחלום ההתגלות שחווה שם, ויש בה תיאור מפורט המוקדש למעשה פתיינותה המיני של לילית:<sup>52</sup>

ויעקב עאל בהאי רישא למהימנותא כיון דאתדבק בהימנותא דא אצטריך ליה לאתבחנא בהוא אתר דאתבחינו אבהן דיליה דעאלו בשלם ונפקו בשלם [...] נוקבא דסמא"ל נחש אקרי אשת זנונים [...] קשיטת גרמה בכמה תכשיטין כזונה מרחקא, קיימת בריש אורחין ושבילין לפתאה בני נשא, שטיא דקריב בהדה, אתקיפת ביה ונשקת ליה, מסכת ליה חמרא דדורדיא דמרורת פתנים, כיון דשתי אסטי אבתרה, לבתר דחמאת ליה סטי אבתרה מאורחא דקשוט, אפשיטת גרמה מכל אינון תקונים דהות מתתקנא לגבי דהוא שטיא. תקונין

<sup>51</sup> לפיכך השבת, ראש חודש ויום הכיפורים הם הזמנים של השכינה, שבהם יש הזדמנות להסרת זוהמת הנחש ולהארת עתיקא, ובעיתות האחרות שולטת לילית, והשכינה גולה. ראו אסולין (לעיל, הערה 20), עמ' 219–221.

<sup>52</sup> ראו: איילת פרנקל, 'כפל פניו של המיתוס הזוהרי: קריאה ספרותית של מיתוס לילית בזוהר', דעת, 92 (בדפוס). על דרשה זו ראו גם ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13), עמ' 100–103; בר-אשר (לעיל, הערה 1).

דילה לפתאה לבני נשא, שערהא מתקנין סומקן כוורדא, אנפהא חוורין וסומקין [...] שטיא דא סטי אבתרהא, ושתי מכסא דחמרא, ועביד בה ניאופין, ואסטי אבתרה, מה עבדת? שבקת ליה נאים בערסא [...] אתער ההוא שטיא וחשב לחייכא בהדה כקדמיתא, והיא אעדיאת תקונהא מינה, ואתהדרת גיבר תקיף קאים לקבליה, לביש לבושא דנורא מלהטא [...] מלייא דעיינין דחלן, חרבא שננא בידיה [...] קטיל ליה לההוא שטיא, וארמי ליה לגו גיהנם חרבא שננא בידיה, טיפין מרירן תליין מההוא חרבא, קטיל ליה לההוא שטיא, וארמי ליה לגו גיהנם. יעקב נחת לגבה ואזל לאתרה, שנאמר וילך חרנה, וחמא כל תקון ביתא, ואשתזיב מינה, דכורא דיליה אבאיש קמיה, ונחת לאגחא ביה קרבא, ולא יכיל ליה, דכתיב ויאבק איש עמו וגו', כדין אשתזיב מכלא, ואשתלים בשלימו, ואסתלק בדרגא שלים ואתקרי ישראל.<sup>53</sup>

(תרגום: ויעקב נכנס באותו ראש לאמונה, כיוון שדבק באמונה זו הוצרך לו להיבחן באותו מקום שנבחנו אבותיו שנכנסו בשלום ויצאו בשלום [...] נקבה של סמא"ל, נחש, נקראת אשת זנונים [...] מקשטת את עצמה בכמה תכשיטים, כמו זונה, מרוחקת, עומדת בראש הדרכים והשבילים לפתות בני אדם. השוטה שקרב אליה, מחזיקה בו ומנשקת אותו, מוזגת לו יין המשמר של מרורת פתנים. כיוון ששותה, סוטה אחריה. אחר שרואה אותו סוטה אחריה מדרך האמת, מפשיטה את עצמה מכל אותם התיקונים שהייתה מתקנת לשוטה הזה. התיקונים שלה לפתות בני אדם: שערותיה מתוקנות אדומות כשושנה, פניה לבנים ואדומים [...] שוטה זה סוטה אחריה ושותה מכוס היין ועושה עימה ניאופים וסוטה אחריה, מה היא עושה? משאירה אותו ישן במיטה [...] מתעורר השוטה ההוא וחושב לצחוק עימה כמו בראשונה, והוא מסירה את תיקוניה ממנה, וחוזרת לגיבור חזק שעומד כנגדו, לבוש בלבוש של אש לשהטת [...] מלאה בעיניים מפחידות, חרב שנונה בידו [...] הורג את השוטה ההוא וזורק אותו לתוך גיהנום. יעקב ירד אליה והלך למקומה, שנאמר וילך חרנה, וראה את כל תיקון הבית, וניצל ממנה. הזכר שלה הרע לפניו, וירד לערך בו קרב ולא יכול לו, שכתוב ויאבק איש

<sup>53</sup> זוהר דפוס מנטובה, ח"א, קמז ע"ב – קמח ע"ב (ס"ת).

עמו וגו'. אזי נצל מן הכול, והשתלם בשלמות, והתעלה בדרגה שלמה ונקרא ישראל.)

בדרשה זו מתואר מקום או אירוע אשר בו נבחנים האבות ואשר על פיו מתקבלת ההכרעה אם הם ראויים להתקרא צדיקים ולהפוך לאבות האומה. אותו המקום מכונה גם 'אשת זנונים', כינוי המעיד על אופיו הארוטי של הניסיון. אברהם ויצחק מוצגים כמי שעמדו באותו מבחן, ואכן, הניסיונות המצוינים בנוגע אליהם קשורים בנשים שלהם ש'מוקרבות' למלך זר – פרעה ואבימלך.<sup>54</sup>

כעת, בהגיע זמנו של יעקב להיבחן, מתארת הדרשה כיצד לילית ניגשת לפתות אותו. אומנם טיבו של המפגש בין יעקב ללילית נותר עמום בדרשה, והוא מתואר במילים מעטות: 'יעקב נחת לגבה ואזל לאתרה, שנאמר וילך חרנה, וחמא כל תקון ביתא'.<sup>55</sup> עם זאת תיאורה הפתייני של לילית, המשמש הקדמה למפגש עם יעקב, איננו מותיר מקום לספק באשר לאופי הארוטי והסקסואלי שהוא נושא. תיקוני הבית שיעקב רואה מרמזים לתיקונים שלילית עודה על עצמה בהתחפשה לזונה.<sup>56</sup> באופן מפתיע הדרשה מתארת את אותו מפגש עם לילית כהתרחשות בעלת תוצאה חיובית; אך תוצאה זו מותנית בכך שהוא מסתיים בשלום, כנאמר על יעקב: 'ואשתזיב מינה'. גם האבות מתוארים כמי ש'נכנסו בשלום ויצאו בשלום'. השימוש בביטוי זה, אשר לקוח מסוגיית הכניסה לפרדס שבתלמוד הבבלי,<sup>57</sup> מלמד אפוא

<sup>54</sup> בראשית יב, י-כ; שם כו, ו-יא.

<sup>55</sup> המושג 'תיקון הבית' אינו שכיח בגוף הזוהר, ונראה שהוא נושא אופי ארוטי ונשי דווקא, וקשור בפעילות לילית של התמסרות לזיווגה של השכינה עם המלך ולשמירה על השכינה שלא תיפגם בזמן זה. ראו זוהר ח"א, כ ע"ב; ח"ג, צ ע"א.

<sup>56</sup> רונת מרוז, 'ר' יעקב ש"צ ושותפיו ליצירת זוהר, סתרי תורה', **קבלה**, כב (תשע"א), עמ' 253-281. גם המילה 'בית' מייצגת את המיניות הנשית, שכן בדרשה זו מפרש הזוהר את הפסוק 'אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים' (בראשית כח, יז), שאמר יעקב במקום ההתגלות בבית אל, ושם התרחש המפגש עם לילית על פי הדרשה, בזיווג בין האיבר הזכרי לאיבר הנקבי (בית אלוהים = האיבר הנקבי). ראו ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13), עמ' 99 (בלשונם הציורית של חז"ל איבר המין הנקבי נקרא 'בית הסתרים').

<sup>57</sup> בבלי, חגיגה יד ע"ב.

שהמפגש עם לילית מקביל לכניסה בשערי עולם הסוד ומוצג כשלב הכרחי בדרכם של אבות האומה, חלק מתהליך השתלמותם המיסטית.<sup>58</sup>

ואולם הצגה זו אינה רק שלמה ואידיאלית: בהמשך הדרשה מתואר מאבקו הלילי של יעקב עם המלאך, בן דמותו של סמאל, שהתרחש על פי הסיפור המקראי שנים רבות לאחר המפגש שלו עם לילית בבית אל. מאבק זה מסמל את הבשלתו של תהליך ניצחונו של יעקב על הרוע, אך ניצחונו זה גבה מחיר: פציעת הירך. פגיעה זו מתפרשת שם כייצוג למותם של נדב ואביהוא בפרשת אחרי מות שבספר ויקרא, כיוון שביעקב עצמו לא הצליח סמאל לפגוע: 'מהו ויגע בכף יריכו, ליה לא יכיל, אבל נגע בכף יריכו דאינהו נדב ואביהוא דנפקו מן ירכו דאהרן'.<sup>59</sup> (מהו ויגע בכף ירכו? לו לא יכול, אבל נגע בכף ירכו, שהם נדב ואביהוא, שיצאו מירכו של אהרן).

מדברים אלה עולה כי יעקב אומנם גבר על סמאל ועל לילית ועמד בניסיון, אך צאצאיו – נדב ואביהוא – לא צלחו אותו. אך אפשר להבין דברים אלה גם אחרת: בני אהרן משמשים קורבן שיעקב היה 'מוכרח' להקריב כדי לגבור על סמאל. ראייתם כקורבן המוקרב למען הכלל מצויה בפירוש במקומות אחרים בזהר, לדוגמה בדרשה נוספת בפרשת אחרי מות:

<sup>58</sup> בדרשה בעלת מוטיבים מקבילים לדרשת הזהר המובאת ב'ספר המשקל' לרמז"ל נזכרת בפירוש סוגיית ארבעה שנכנסו לפרדס, ואלישע בן אבויה מייצג בה את האי-עמידה בניסיון. ראו: Jochana H. A. Wijnhoven, "'Sefer Ha-Mishkal' [By Moshe de León]: Text and Study", Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1964, pp. 149–150. לדיון בדמונולוגיה נקבית אצל רמז"ל והשפעותיו האפשריות על ספרות הזהר, ובפרט על דרשה זו, ראו בר-אשר (לעיל, הערה 1).

<sup>59</sup> זוהר דפוס מנטובה ח"א, קמח ע"ב. בתוספת בכתב יד בשולי דפוס מנטובה נכתב כך: 'דאיהו בסבת אש זרה והא אתערו לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה ותפסה לה ברשתהא' (שהוא בסיבת אש זרה, והרי פירשו לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה ותפסה להם ברשתה). התוספת מבארת בבירור את הקרבת האש הזרה כמפגש עם אישה זרה. כמו כן פגיעתו של יעקב דווקא בירך מרמזת על הקשר מיני, וראו בראשית רבה עז, ג [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 913–914]. בזהר מתפרשת גם שבועתו של יוסף ליעקב תחת הירך כשבועה באיבר הברית, וראו לדוגמה זהר ח"א, רכב ע"ב (אפשר למצוא פרשנות חז"ל כזו בשבועתו של אליעזר לאברהם, וראו בראשית רבה נט, ח [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 636]). פרשנות זו מהדהדת אף היא את חטאם של נדב ואביהוא במגעם עם האישה הזרה, וראו הלנר-אשד (לעיל, הערה 49); קרא-איונוב קניאל (לעיל, הערה 43).

תו פתחו ואמרו כל זמנא דצדיקייא מסתלקין דינא אסתליק מעלמא ומיתתהון דצדיקייא מכפר על חובי דרא, ועל דא פרשתא דבני אהרן ביומא דכפורי קרינן לה למהוי כפרה על חוביהון דישראל. אמר קב"ה אתעסקו במיתתהון דצדיקייא אלין ויתחשב לכו כאלו אתון מקריבין קרבנין לכפר עלייכו, דתנינן כל זמנא דישראל יהון בגלותא ולא יקרבו קרבנין בההוא יומא ואינון תרין שעירין לא יכלין לקרבא יהא להו דוכרנא דתרין בני אהרן ויתכפר להו.<sup>60</sup>

(תרגום: עוד פתחו ואמרו, בכל זמן שצדיקים מסתלקים מן העולם, הדין מסתלק מן העולם, ומיתת הצדיקים מכפרת על חטאי הדור. ולכן פרשת בני אהרן קוראים אותה ביום הכיפורים, שתהיה כפרה על חטאי ישראל. אמר הקדוש ברוך הוא: התעסקו במיתת הצדיקים הללו, וייחשב לכם כאילו אתם מקריבים קורבנות ביום הזה לכפר עליכם. ששינינו, כל זמן שישראל יהיו בגלות ולא יקריבו קורבנות ביום הזה, ואת אותם שני שעירים לא יכולים להקריב, יהיה להם זיכרון של שני בני אהרן, ויתכפר עליהם.)

שלא כבדרשות הדנות בחטאם של נדב ואביהוא, בדרשה זו הם מתוארים צדיקים שבמותם כיפרו על עם ישראל כולו.<sup>61</sup> לא זו בלבד, אלא שאף בגלות, בהיעדר הריטואל המכפר של הקרבת השעירים, קריאת פרשת מותם משמשת תחליף לקורבנות אלה. פרשנות זו כוללת פשר רדיקלי לסיבת מיתתם של נדב ואביהוא ולהשלכותיה, כיוון שמדבריהם נשמע כי מותם היה מוכרח להתרחש כדי לכפר על העם, והם עצמם היו מעין תחליף לשני השעירים המוקרבים ביום כיפור. מיתתם מתבארת כאן כאקט של הקרבה

<sup>60</sup> זוהר ח"ג, נו ע"ב [מהדורת פריצקר, ז, עמ' 138].

<sup>61</sup> כאמור, מגמה פרשנית זו נראית כבר במקורות חז"ליים, וראו על כך לוי גינצבורג, **אגדות היהודים**, מרדכי הכהן (עורך ומתרגם), ירושלים 2009, ד, עמ' 171, הערה 596, 386; שנאן (לעיל, הערה 43). על התפתחותה של מגמה זו במקורות קבליים ראו קרא-איונוב קניאל (לעיל, הערה 43). לעוד דרשה זוהרית המאירה אותם באור זה ראו: רקנטי, **פירוש התורה**, פרשת שמיני, עמ' מא-מב (דרשה זו אינה מובאת בדפוס הזוהר). לעיון בדרשה ראו: עודד ישראל, **פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר**, ירושלים 2013, עמ' 91-95. מקבילה לדרשה זו מצויה בחיבורו של ר' יוסף אנג'לט, **לבנת הספיר**, פרשת צו. לעיון ולהשוואה בין שתי הדרשות ראו: איריס פליקס ורות קרא-קניאל, "אשא דסביל אשא": קטע זוהרי לא ידוע וצמיחת פרשנות הזוהר במאות היג-יד: המקרה של ר' מנחם רקנאטי ור' יוסף אנג'לט, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, כד (תשע"ה), עמ' 157-200.

עצמית שנועדה לכפר על הציבור כולו, אף שבני אהרן עצמם לא זכו לאותה כפרה.

מעמדם הדיאלקטי של נדב ואביהוא עולה אפוא מדרשות אלה במלוא עוזו: מנקודת המבט האישית הם לא צלחו את ניסיון המפגש עם לילית, בדומה ליעקב ולאבות האומה, ולפיכך מתו ולא 'יצאו בשלום'; אך מנקודת מבט לאומית וכללית הם משמשים קורבן הציבור, תפקיד שבעודם חיים לא השכילו למלאו, אך קנו אותו במותם. אם כך, המפגש עם לילית אינו מאפשר רק השתלמות מיסטית של המיסטיקון אלא עשוי אף לפתוח פתח לגאולה ותיקון לאומי; אומנם במקרה של בני אהרן במחיר חייהם, אך מאבות האומה נמנע אף תשלום מחיר זה.

#### פתיינותה של לילית בשירות האתיקה

אם כן, ראינו כיצד לילית משמשת פניה האחרות של השכינה וכיצד היא ממלאת תפקיד חיוני בתהליך ההשתלמות המיסטית של המקובל, וכן של האומה כולה. כעת אבקש להאיר עוד פן חיובי במיניותה, העולה מתפקיד אתי שניתן לה בענישת חוטאים בחטא מיני.

ראשית אדגיש את אופייה הפתייני, הנובע מהיותה נשית, כעולה מן הדרשה מפרשת ויצא. מעבר לאופי הארוטי המיוחס ללילית ומוקצן בדרשה זו, ניתן לעמוד על הזיהוי בין המגדר הנשי ובין מיניות ופתייניות מהשוואה בין הצגתה לבין הצגתו של הדמון הזכרי – בן זוגה ושולחה. אפשר לראות כי בעת שהיא באה למעשה הריגת ה'פתי', היא הופכת לזכר האוחז חרב בידו.<sup>62</sup> לילית מאופיינת אפוא ביכולת לפתות, הקשורה גם ביכולתה להעמיד פנים וליצור מצב אשלייתי וכוזב לקורבנה. אך כאשר האמת האיומה מתגלה, לילית לובשת פני גבר לוחם ומאיים. הדמוניות הנשית מתגלמת בתעתוע, בפיתוי מיני ובהסתרה ובוחנת את יכולתו של אדם לגבור על יצרו ואת כוח עמידתו מול שקר ובדיה. זאת לעומת ביטויה הישיר של הדמוניות הזכרית, המומחש באיום גלוי, תוקפני ומידי, אשר בוחן את גבורתו ואומץ ליבו של האדם לנוכח האמת.

<sup>62</sup> החרב היא סמל פאלי מובהק, אך עשויה להיות גם סמל אנדרווגיני – החרב כלשון – ולילית מפתה בחלקקות לשונה ודבריה.

גם מחלק קודם של הדרשה, שבו מתוארת פעולתה של הנקבה הדמונית לעומת פעולת הזכר, עולה חלוקה המהדהדת עיקרון זה: 'דכורא אקרי סמא"ל, נוקביה כלילא בגויה תדיר [...] רוחא דדכורא דקיק, רוחא דנוקבא בכמה אורחין ושבילין מתפרשא, ומתדבקא בההוא רוחא דדכורא' (הזכר נקרא סמא"ל, נקבתו כלולה בתוכו תדיר [...]) רוח הזכר דקיקה, רוח הנקבה בכמה דרכים ושבילים מתפרשת, ומתדבקת באותה רוח הזכר). רוח הנקבה, הדינמית והמפוצלת, מתוארת כאן כזרוע המבצעת של רוח הזכר הדקיקה. שלא כפתלתלותה של הרוח הנקבית, רוח הזכר ישרה ועומדת במקומה. רוח הנקבה מגלמת אפוא את הביטוי, הפעולה, התנועה, ואילו רוח הזכר את הגרעין הפנימי המתגלה ברגע האמת.

כמו כן אפשר לזהות חלוקה ברורה בין הסכנה שלילית הנקבית מייצגת לסכנה שסמאל הזכרי מייצג במילים החותמות את הדרשה: 'יעקב נחת לגבה ואזל לאתרה, שנאמר וילך חרנה, וחמא כל תקון ביתא, ואשתזיב מינה, דכורא דיליה אבאיש קמיה, ונחת לאגחא ביה קרבא' (יעקב ירד אליה והלך למקומה, שנאמר וילך חרנה, וראה את כל תיקון הבית, ונצל ממנה. הזכר שלה הרע לפניו, וירד לערוך בו קרב). לעומת אופן הפעולה והפגיעה של לילית, השייכת לתחום הפיתוי המיני, פגיעתו של סמאל נכרכת ביציאה אל הקרב ובסכנת מוות או נזק גופני.<sup>63</sup> החלוקה המגדרית של ישויות הרוע משליכה אפוא על תפקודם כניסיון או כסכנה המאיימת על העולם האנושי, והתחום המיני משתייך במובהק לצד של הדמוניות הנשית.

ואולם דווקא אפיונה החד והברור של לילית כפתיינית ומינית מטשטש את תפקידה השני: הורגת תינוקות. לטענתי, מאחר שלילית היא אבן בוחן לטיבה של מיניות אנושית ואלוהית, המבדילה בין מיניות קדושה וראויה

<sup>63</sup> חלוקה זו עולה גם מדרשה העוסקת בעניינה של נעמה, שבזוהר במובנים רבים היא בת דמותה של לילית. ראו שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 67. דרשה זו מתארת את 'תרומתם לעולם' של תובל קין ואחותו נעמה, המוצגים כצמד דמוני ומייצגים גם את מקור הרוע בשתי צורות שונות: מתובל קין יצאו כל הנשק וההרג, ואילו מנעמה, הדרה בשאון הים, צמח הפיתוי המיני המסית לחטא. ראו זוהר ח"ג, עו ע"ב.

למיניות טמאה ואסורה, ובשל מרכזיותו של תפקיד זה חל מפנה בתפיסתה כקוטלת תינוקות, המעדנו ומרככו ואף מעניק לו פשר מוסרי.<sup>64</sup>

אומנם ספרות הזוהר אימצה מסורות קדומות על לילית המייחסות לה גם את הפגיעה בתינוקות. כאמור, מקורו של ייחוס זה לשדה נקבית עתיק, אך כריכתו עם דמותה של לילית אשתו הראשונה של אדם הראשון הופיעה לראשונה בחיבור 'תולדות בן-סירא' שנכתב במאה התשיעית או העשירית.<sup>65</sup> בחיבור זה, לדברי עלי יסיף, עיקר הווייתה של לילית הוא סכנת הרג התינוקות. הוא הראה שאף שהמחבר שילב מסורות מדרשיות מוכרות בסיפורו, הוא ערך שינויים מהותיים לשירות מטרות העיקריות, והיא מעשה הקמיע שתפקידו להגן על התינוקות.<sup>66</sup> לפיכך בולט כי לעומת אגדה זו – שהזוהר משופע ממנה ישירות – ובה מודגש איומה של לילית על התינוקות, וכן לעומת קמיעות וקערות השבעה רבות המזהות את לילית עם סכנה זו<sup>67</sup> ומגיבות על קיומה הממשי של תופעה טרגית רווחת, ספרות הזוהר עוסקת בעיקר בסכנת הפיתוי המיני של הגבר על ידי לילית, בד בבד עם זניחת העיסוק בתופעת מות התינוקות כשלעצמה.<sup>68</sup>

אפשר אף לומר שהגבר המפותה משמש בדרשה מעין תחליף לתינוק: במקום להרוג תינוק לילית הורגת את הגבר, ההופך בדרשה לפתי חסר אוניס המוטל לרגליה. מכל מקום, גם כאשר הדרשות עוסקות בתפקידה של לילית כקוטלת

<sup>64</sup> התמקדותה של ספרות הזוהר בהתרחשות המינית הן כליבו של עולם הקדושה הן כתיאורו של החטא החמור ביותר בפגימת ברית הקודש, משליכה גם על זיהויה של לילית עם סכנה זו.

<sup>65</sup> יסיף (לעיל, הערה 2), עמ' 231–234.

<sup>66</sup> שם, עמ' 63–64. לדיון ולהעמקה באגדה זו ראו שם, עמ' 64–71.

<sup>67</sup> Moses Gaster, 'Two Thousand Years of Charm Against the Chils-Steaking Witch', *Folk-lore, Transactions of the Folk-lore Society*, XI,2 (June 1900), pp. 129–160; James Alan Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913, pp. 262–263; Theodor Herzl Gaster, 'A Canaanite Magical Text', *Orientalia*, XI (1942), pp. 41–79; Reginald Campbell Thompson, *Semitic Magic*, New York 1972; פטאי (לעיל, הערה 1), עמ' 221–254; הורוויץ (לעיל, הערה 1), עמ' 90–103.

<sup>68</sup> וראו גם דבריו של אריך נוימן: 'Lilith's essential characteristic as a demon is not her devouring of children, however, but her profound hostility toward men' (Erich Neumann, *The Roots of Jewish Consciousness*, New York 2019, p. 160)



תינוקות, הן אינן עוסקות בתינוקות אקראיים אלא במי שקשורים בקשר ישיר למעשה הפיתוי שלה ומהווים תולדה של זיווג פגום ואסור עימה. לפיכך דרשות הזוהר מפליגות בתיאורים מוחשיים ומפורטים על הצורך להישמר מפגיעתה המינית של לילית ועל הצורך העצום להישמר ממנה ולהימנע מחטא של חילול הברית והוצאת זרע לבטלה,<sup>69</sup> אך בהקשר של הרג התינוקות אפשר למצוא ריכוך של הדמוניות שלה וצמצום טווח פגיעתה לתינוקות שאבותיהם חטאו, לרוב בחטא מיני שנגרם מפתינותה:

בשעתא דחייבת ומרשעת נפקא מגו איפה ומשטטא בעלמא אערעת בהני תרין קלין קלא דנחש וקלא דאתתא ואתתא אתחממת בהו ואינן בה, וכיון דאתחממת מתעברין רוחא אגלים בהדה עד דמשטטא ועאל במעהא דהאי אתתא. והאי אתתא דילדת כד אתתא ההיא חייבתא פקידת ליה להווא רוחא דאיהו חבורא בישא קלא דנחש דמכשכשא בה ואיהו מחייכא בינוקא עד דאתת ההיא חייבתא כאתתא דפקידת ברה לאתתא אחרא ומפטטא ליה וחיך ליה בפטוטא עד דתיתי אמיה, כך עבדא ההיא רוחא זמנין סגיאיין דאיהו שליחא דאיהי חייבתא וקטלא ליה.<sup>70</sup>

(תרגום: בשעה שהרשעה ומרשעת יוצאת מתוך האיפה ומשוטטת בעולם, פוגשת באותם שני קולות, קול הנחש וקול האישה, והאישה מתחממת בהם והם בה, וכיוון שמתחממת נעשים רוח, ומתגשם עימה, עד שמשוטטת ונכנסת למעי אותה האישה. והתינוק הזה שיוולדת, כשבאה אותה רשעית פוקדת את אותה הרוח שהיא חיבור רע, קול הנחש שמכשכש בה, והוא צוחק בתינוק, עד שבאה אותה הרשעית כמו אישה שפוקדת בן לאישה אחרת, ומפטטת לו וצוחקת לו בפטוטא עד שתבוא אָמו. כך עושה אותה הרוח. ופעמים רבות שהוא שליח של אותה הרשעית, והורגת אותו.)

ספרות הזוהר ממזגת אפוא את שני סוגי פגיעתה של לילית אל התחום של החטא המיני, וממנו נובע גם איומה על התינוקות. חיזוק לטענה זו אפשר למצוא בדבריו של עודד ישראלי על השימוש התמוה בביטוי 'מחייכא'

<sup>69</sup> זוהר ח"א, יד ע"ב; יט ע"ב; כז ע"ב; נה ע"א; ח"ג, עו ע"ב – עז ע"א; רכז עב; ז"ח, מב ע"ב.

<sup>70</sup> זוהר ח"ב, קיא ע"א (סב"מ) [מהדורת פריצקר, ה, עמ' 34].

לתיאור פגיעתה של לילית בתינוקות: 'השערותנו היא כי הביטוי הספרותי המקורי תיאר את לילית המצחקת צחוק אירוטי באדם בעת זיווגו, כשהיא שבה בחיוכה לאחר הולדת הבן על מנת "לגבות את החוב" וליטול את נשמתו של התינוק'.<sup>71</sup> לדברי ישראלי, החיוך הארוטי שמזוהה בזוהר עם לילית השתרבב גם לפעילותה כהורגת תינוקות, אף כי במקור הוא אינו שייך להקשר זה אלא לפתיחותה. דברים אלו מחזקים את הטענה בדבר התמקדותו של הזוהר בסכנה המינית שמגלמת לילית.

בהמשך לדבריו אבקש להציע כי שילובו של חיוכה הארוטי של לילית בהתרחשות של הרג התינוק מעיד על החרדה העמוקה מפני מיניות נשית מציפה ובולענית. הלן סיקסו, אחת ההוגות הבולטות של הפמיניזם הצרפתי, כתבה: 'הם [הגברים] אומרים שישנם שני דברים שאי אפשר לייצג: המוות והמין הנשי. כי הם זקוקים לכך שהנשיות תקושר עם המוות'.<sup>72</sup> ממש כשם שהמוות – ובייחוד מות תינוקות – הוא בלתי צפוי, בלתי נשלט והרסני, מוסבות תכונות אלה גם על המיניות הנשית.

בדרשה מפרשת ויצא שהובאה לעיל על המפגש של יעקב עם לילית אפשר למצוא אותו מיזוג מצמית בין מיניות מתפרצת לסכנת הרג: 'אתער ההוא שטיא וחשב לחייכא בהדה כקדמיתא, והיא אעדיאת תקונהא מינה, ואתהדרת גיבר תקיף קאים לקבליה, לביש לבושא דנורא מלהטא [...] מלייא דעינין דחלן, חרבא שננא בידיה [...] קטיל ליה לההוא שטיא'.<sup>73</sup> (מתעורר השוטה ההוא, וחושב לצחוק עימה כמו בראשונה, והוא מסירה את תיקוניה ממנה, וחוזרת לגיבור חזק שעומד כנגדו, לבוש בלבוש של אש לוחטת [...]) מלאה בעיניים מפחידות, חרב שנונה בידו [...] הורג את השוטה ההוא.)

לאחר התיאור המפורט המוקדש למעשה פתיחותה המיני של לילית, בעת הריגת הפתי היא משנה את פניה והופכת לזכר האוחז חרב בידו. אם כן, לילית מאופיינת ביכולת לפתות, הקשורה גם ביכולתה להעמיד פנים

<sup>71</sup> עודד ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות, לוס אנג'לס 2000, עמ' 162.

<sup>72</sup> הלן סיקסו, 'צחוקה של המדוזה', דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב ואחרות (עורכות), ללמוד פמיניזם: מקראה – מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית, רעננה 2006, עמ' 144.

<sup>73</sup> זוהר ח"א, קמח ע"א-ע"ב (ס"ת) [מהדורת פריצקר, יא, עמ' 228-229].

ולהשלוח את קורבנה, ולפתע ללבוש פני גבר לוחם ומאיים. דו-פרצופיות זו של לילית, המשלבת פתיינות, חלקלקות והעמדת פנים עם היכולת הממשית להרוג, מביעה את עוצמת הפחד מפני מיניותה המסוכנת.<sup>74</sup>

לילית, ובפרט מיניותה, זוכה אפוא למגוון נקודות מבט חיוביות, הכוללות הן את פוטנציאל הקדושה הטמון במפגש עימה, שמי שצולח אותה קונה לעצמו דרגה מיסטית או משמש קורבן לכלל, הן את תפקידה בכינון המערך המוסרי באמצעות הענשת המפותים והמוסתים לחטא מיני. אם נשוב לדבריה של סיקסו, נראה כי אף היא מזהה פוטנציאל זה ותולה את הגשמתו בהתגברות על אותה חרדה: 'די אם נישיר מבט למדוזה כדי לראותה פנים אל פנים: והיא אינה קטלנית. היא יפה והיא צוחקת'.<sup>75</sup> המבט המפוכח, הישיר, על לילית והיכולת שלא לפחד ממנה ומפני המיניות הנשית המתפרצת והבלתי נשלטת שהיא מייצגת מנטרלים מייד את הסכנה או מגלים כי לא הייתה אלא אשליה.

אני רוצה להציע באמצעות קריאה זו כי בספרות הזוהר עצמה יש מזיגה ייחודית בין חרדה עמוקה מפני המיניות הנשית וזיהויה כקטלנית ומסוכנת ובין זיהויה של אותה מיניות כבעלת פוטנציאל אדיר, אשר יתממש רק מתוך התמודדות אמיצה עם החרדה מפניה. לטענתי, ההיבטים הבולטים של פוטנציאל הקדושה משתקפים דווקא מתוך התיאור הדמוני העז של לילית, הנקשר במפגש המיסטי עימה, כעולה מדרשות שנידונו לעיל. ואולם ככל שהרוע שבה מרוכך יותר ומודגש תפקידה המוסרי, ניבט גם פן חסר וחלש

<sup>74</sup> לא זו בלבד שלילית איננה משמשת כדי להסיר את אחריותו של הגבר מחטאיו, אלא שהטלת האחריות על הגבר כבדת משקל הרבה יותר משהייתה אילו הייתה פעילותה שרירותית, וכך נוסף היבט מוסרי לתיאור המיתי של דמותה. דבר זה עולה גם מהתניית עוצמת הכוח של לילית במעשיהם של בני האדם, שכאשר הם חוטאים היא מתחזקת: 'בכל זמנא דגוברין אשתכחו חייבין קמי קב"ה, הא אוקימנא דאינון נשים דלעילא מסטרא דדינא קשיא זמינין לשלטא עליהון' (זוהר ח"ג, יט ע"ב. בכל זמן שאנשים ימצאו חוטאים לפני הקב"ה, הרי העמדנו שאותן נשים שלמעלה מצד הדין הקשה עתידות לשלוט עליהם). וראו גם שם, ס ע"ב: 'בזמנא דישראל אהדרון קדל מבתר קב"ה מה כתיב, עמי נוגשיו מעולל ונשים משלו בו ודאי' (בזמן שישראל מפנים עורף מאחרי הקב"ה מה כתיב, עמי נוגשיו מעולל ונשים משלו בו ודאי). פגיעתה של לילית אינה שרירותית – כפי שהראיתי בנוגע לפעולתה כהורגת תינוקות – אלא תלויה ישירות במעשי האדם.

<sup>75</sup> סיקסו (לעיל, הערה 72).

שלה, ופוטנציאל הקדושה מצטמצם אף הוא. כפי שאראה לקמן, עידון הדמוניזציה של לילית בא לידי ביטוי פחות בהערכה ובמשיכה לדמותה ויותר בחמלה ובאמפתיה כלפיה.

### הדמוניות הנשית כשוליים

אחד הסמלים הממחישים יותר מכול את הממשק של הדמוניות עם הקדושה הוא הכינוי 'קליפה', הנסב על לילית בדרשה שתידון כעת.<sup>76</sup> הקליפה מייצגת את המהות החיצונית, הקשה והטפלה שכל עניינה לשמור על העיקר המצוי בה. תיאור הרע כקליפה מציגו לא כספחת מיותרת שנוצרה בבריאה, וודאי לא כאובייקט שלילי, אלא כישות בעלת תכלית ברורה המתפקדת כחלק ממהלך מתוכנן ורצוי. לצד זאת מדגיש סמל זה את ההעמדה ההיררכית והדיכוטומית בין הקדושה לדמוניות: הקדושה היא הלב והמרכז, וה'סטרוא אחרא' מוצב בשוליה ומגונן עליה.<sup>77</sup>

אומנם ברמן הראה שלילית מכונה בדרשה 'קליפה אחרא' ושהיא מובחנת מבחינה מהותית מן הקליפה הראשונה וכן מתיאור הקליפות שבדרשה הסמוכה,<sup>78</sup> שכן היא איננה תוצר טבעי ובריאה של תהליך הבריאה אלא מעין גרורה ממאירה שלה.<sup>79</sup> עם זאת לטענתי כינוייה בדרשה מעלים לילית דמונית פחות, שאינה עומדת בפני עצמה, נחותה וחלשה:

ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים. מארת, חסר, דאתברי אסכרה לרביי, דבתר דאתגניז נהירו אור קדמאה אתברי קליפה למוחא [...] מטת לגבי אנפי זוטרי. בעאת לאתדבקא בהו ולאצטיירא בגווייהו ולא בעאת לאתפרשא מנייהו. אפריש לה קב"ה מתמן ונחית לה לתתא, כד ברא אדם בגין לאתקנא האי בהאי עלמא. כיון דחמת

<sup>76</sup> זוהר ח"א, יט ע"ב.

<sup>77</sup> ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 59–63, וכלשונו: 'The kelipah/mo'ah structure portrays it as less "Other" precisely because of its lesser degree of resemblance to the holy dimension. To use Bhabha's terms, this lesser degree of "resemblance" poses less "menace," less direct rivalry. Structural concentricity thus lends itself more to a view of the kelipot as subsidiary to the divine, its servant, ally, or even a component of it (שם, עמ' 60).

<sup>78</sup> זוהר ח"א, כ ע"א.

<sup>79</sup> ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 69–74.

לחווה דקא מתדבקה בסטרוי דאדם בשפירו דלעילא וחמאת דיוקנא שלים, פרחא מתמן ובעאת כמלקדמין לאתדבקה באנפי זוטרי [...] נזף קב"ה בה ואטיל לה בשפולי ימא ויתבת תמן עד דחטא אדם ואנתתיה. כדין אפיק לה קב"ה משפולי ימא, ושלטא על כל אינון רביי, אפי זוטרי דבני נשא, דאתחזון לאענשא בחובי דאבוהון. ואיהי אזלא ומשטטא בעלמא [...] ואשכחת רביי דאתחזון לאתענשא וחיכת בהו וקטילת לון. ודא איהו בגריעו דסיהרא דאזעירת נהורא, ודא מארת חסר.<sup>80</sup>

(תרגום: ויאמר אלהים יהי מארת וכו'. מארת חסר, שנבראה אסכרה לתינוקות. שאחר שנגנז אור של אור הראשון, נבראה קליפה למוח [...] מגיעה לגבי פנים קטנות, רוצה להתדבק בהם ולהצטייר בתוכם, ולא רוצה להיפרד מהם, מפריד אותה הקדוש ברוך הוא משם ומוריד אותה למטה, כשברא אדם כדי לתקן זה בעולם הזה. כיוון שראתה את חוה דבוקה בצידו של אדם ביופי של מעלה וראתה דמות שלמה, פרחא משם, ורצתה כמו מקדם להתדבק בפנים קטנות [...] נזף בה הקדוש ברוך הוא והטיל אותה בשיפולי הים, וישבה שם עד שחטא אדם ואשתו. אז הוציא אותה הקדוש ברוך הוא משיפולי הים, ושולטת על כל אותם תינוקות פנים קטנות, של בני אדם שראויים להיענש בחטאי אבותיהם. והיא הולכת ומשוטטת בעולם [...] ומוצאת תינוקות שראויים להיענש, וצוחקת בהם והורגת אותם. וזה הוא בפגימת הלבנה שמיעטה את אורה, וזה מארת חסר.)

לילית מתוארת בדרשה זו כתוצר של חסר, של מיעוט ושל צמצום. המילה מאורות, הכתובה בכתוב חסר (מארת) ומורה על הסתרת האור האלוהי העליון, היא המעידה על בריאתה. המשך הדרשה מחזק מגמה זו: לילית מתוארת כישות התרה בלא הצלחה אחר מקומה, אשר כמהה לדבוק ב'פנים הקטנות' במרחב של קדושה, אך הקב"ה דוחה אותה ממקום זה, והיא מוטלת לשיפולי הים. כמו כן החטא הוא המעניק ללילית את כוחה, ואחריו מוקנית לה שליטה בכל תינוקות העולם שראויים לעונש בשל חטאי אבותיהם.

<sup>80</sup> זוהר ח"א, יט ע"ב [מהדורת פריצקר, א, עמ' 53–54].

לילית למעשה מוצגת כאן כנספחת, היא מצויה בשוליים ומבקשת כל העת לדבוק בדבר בר קיימא, שכן אין לה קיום עצמאי ונפרד: היא קליפה, תוצר של הלהט, ודרה בקרקעית הים. בהיותה בעלת קיום חצוי וחסר היא יכולה – ואף מתאוה – לדבוק בישויות אחרות שאינן שלמות, פגומות וחלקיות.<sup>81</sup> נראה כי זוהי ההנמקה בדרשה לשליטתה דווקא בתינוקות, המייצגים אף הם חלקיות ופגיעות, יצורים שעודם בתהליך של התהוות וטרם הבשילו לכדי אנושיות שלמה, ולפיכך חטאם של אבותיהם חושף אותם לפגיעתה.

דרשה זו מדגישה מחד גיסא את חולשתה של לילית, ומאידך גיסא היא מתארת את תצורות הקיום המרובות שבהן היא מתקיימת, את הדינמיות והמוביליות שלה דווקא בשל היותה שייכת לאזור השוליים. מאפיינים אלו, הנובעים גם מנשיותה של לילית, מתכתבים עם תמות בולטות בהגותה של גלוריה אנזלדואה.<sup>82</sup> האופן שחולשה ועוצמה שלובות בכתבתה מהדהד בעיני גם את דרשת הזוהר על לילית:

ריבוי האפשרויות מותיר את la Mestiza מפרפרת בים ללא מצפן. המידע הסותר וריבוי נקודות המבט מציפים את הגבולות הפסיכולוגיים שלה. היא מגלה שאינה יכולה לתחום רעיונות או מושגים בתוך גבולות נוקשים. החומות והגבולות שאמורים לשמור עליה מפני רעיונות בלתי רצויים הם הרגלים ודפוסי התנהגות מושרשים; הרגלים ודפוסי אלה הם האויב מבפנים. נוקשות היא מוות. [...] היא לומדת להיות להטוטנית של תרבויות. יש לה ריבוי אישיותות, והיא פועלת בצורות של ריבוי – דבר אינו נזרק, הטוב, הרע והמכוער, דבר לא נדחה, דבר לא ננטש. לא רק שהיא מכילה את הסתירות, היא גם הופכת את האמביוולנטיות לדבר מה אחר.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> ראו דבריו של ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 69–74, על דרשה זו שבה מתוארת לילית כמי שמפירה את סדר הבריאה במעין תגובת נגד על ההתרחשות השלמה של בריאת האדם.

<sup>82</sup> גלוריה אנזלדואה, 'אזור הגבול / la Frontera – המסטיסה החדשה (קטעים)', דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם: מקראה – מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית**, רעננה 2006, עמ' 357–358. גלוריה אנזלדואה הייתה יוצרת ותאורטיקנית פמיניסטית ממוצא מקסיקני שפעלה בארצות הברית משנות השמונים של המאה העשרים, וביססה את ספרה על חוויותיה כזרה, כמי שגדלה באזור הגבול שבין מקסיקו לטקסס על מצע של רב-לשוניות ורב-תרבותיות.

<sup>83</sup> שם, עמ' 368.

דבריה של אנדלזואה מחדדים את הקושי והבדידות שבמצבה, את היותה מודרת מהמרחב ה'הגמוני' וה'חזק', בדומה ללילית, שביקשה להיות חלק מן הבריאה אך נדחתה משם. גם הסכנה היא חלק בלתי נפרד מהחוויה הנשית של היות במצב סיפי, לימינלי, בין העולמות: 'נוקשות היא מוות'. בדומה ללילית, האפשרות היחידה שלה לשרוד היא באמצעות היכולת לנוע, להשתנות. מצד שני אנדלזואה מתארת את המרחב הלימינלי שבו היא חיה כמקור של כוח שאפשר לה לפתח יכולות מיוחדות שאינן נחלת הכלל, להפוך את האמביוולנטיות 'לדבר מה אחר'.

אני מבקשת לטעון כי גם בספרות הזוהר אפשר לזהות גישה דומה כלפי לילית: דמותה המודרת אינה מגלמת רק דחייה ודיכוי אלא מאפשרת יצירת מרחב שהוא על-שפתי או רב-שפתי, שמפגיש בין תחומים מנוגדים ולכן משמש תזכורת ש'כלא חדא'.

#### ישותה החסרה של לילית

בתורת הרע מבית מדרשו של ר' יצחק הכהן מוצבים במקביל עשרת כוחות הקדושה כנגד עשרת כוחות הטומאה, ולילית משמשת בת זוגו של סמאל.<sup>84</sup> תפיסה דואליסטית זו, המעניקה לרע קיום משל עצמו, העולה ממדרשות אחרים בזוהר שנידונו לעיל, כוללת גם את הזכר הדמוני, המעניק לרע את כוחו ועמידתו. היעדרותו של הזכר מדרשה זו נובעת מתפיסה אחדותית יותר, הכוללת את לילית בעולם הקדושה.<sup>85</sup> במובן זה אופייה הנקבי, הנתפס חלקי וחסר, מאפשר לה לדבוק בישויות שונות, מה שאין כן לגבי הזכר הדמוני (סמאל), שקיומו העצמאי נכרך כאמור בהעמדה נפרדת של הרוע. הנקבה, בין שדמונית ובין שקדושה, נזקקת למקור החזק, הגברי, שישלים את קיומה. עניין זה עולה בחריפות רבה אף יותר מדרשה המתארת את בריאתה של לילית בזוהר הנדפס לפרשת ויקרא:<sup>86</sup>

<sup>84</sup> שלום (לעיל, הערה 21); דן, סמאל ולילית (לעיל, הערה 21).

<sup>85</sup> כאמור, ברמן סייג הבחנה זו וטען כי אף מהדרשה כאן עולה נימה דואליסטית. אכן, ביחס לדרשה הבאה מייצגת דרשה זו עמדה דואליסטית יותר, כפי שהוא מראה, אך ביחס לדרשות הנידונות לעיל מובעת כאן עמדה מתונה יותר, השונה לדעתי שוני מהותי באופן התיאור וההעמדה של לילית.

<sup>86</sup> גם שתי דרשות אלו נידונו בפרוט בהקשר אחר במאמרי. ראו פרנקל (לעיל, הערה 52).

רבי שמעון פתח [...] דכד ברא קב"ה לבר נש ברא ליה שלים [...] דכר ונוקבא, ונוקבא אתכליל בדכורא [...] ת"ח מנוקבא דתהומא רבא עלאה אשתכחת חד נוקבא רוחתא דכל רוחין והא אוקמוה לילית שמה והיא אשתכחת בקדמיתא לגבי אדם [...] ובשעתא דכתיב ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה אוקמוה דהא נוקבא אתעברת מן דכורא [...] וכד קם הוה נוקבתיה תקועה בסטרוי [...] לבתר נסר קב"ה לאדם ותקין לנוקבתיה [...] ויביאה אל האדם, בתיקוניה ככלה לחופה. כיון דחמת לילית דא ערקת והיא בכרכי ימא ועד כען היא זמינא לאבאשא בני עלמא.<sup>87</sup>

(תרגום: רבי שמעון פתח [...] שכאשר ברא הקדוש ברוך הוא את האדם, הוא ברא אותו שלם [...] זכר ונקבה. ונקבה נכללת בזכר [...] בוא ראה, מנקב תהום רבה נמצאת רוח נקבה, רוח של כל הרוחות, וביארנו ששמה לילית, והיא נמצאה לראשונה אצל אדם [...] ובשעה שכתוב ויאמר אלוהים תוצא הארץ נפש חיה, ביארנו שזו נקבה מתעברת מן הזכר [...] וכשעמד אדם, הייתה נקבתו תקועה בצידו [...] אחר כך ניסר הקדוש ברוך הוא את האדם, ותיקן את נקבתו [...] ויביאה אל האדם, בתיקוניה כמו כלה לחופה. כיוון שראתה לילית כך, ברחה, והיא בכרכי הים, ועד עכשיו היא מזומנת להרע לבני העולם.)

הדרשה פותחת באמירה כללית הנוגעת ליחסי המגדר: האדם נברא שלם, זכר ונקבה, כאשר הנקבה כלולה בזכר. מהמשך הדרשה עולה כי שורש הפרת איזון זה נעוץ בפעילותה של לילית, רוח נקבית עצמאית שאינה כלולה בזכר.<sup>88</sup> נראה כי על פי הדרשה הבעיה שהייתה בשלב ראשוני זה נבעה מקיום בלתי הרמוני של זכר אחד ושתי נקבות, ולכן השפעתה ההרסנית של לילית לבשה שתי פנים: או מתוך זיווג עם האדם, זיווג פגום הגורם להולדת שדים, או בזמן שחווה הייתה בזיווג עימו, מברירתה לערי הים ופגיעתה משם בבני האדם.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> זוהר ח"ג, יח ע"ב – יט ע"א [מהדורת פריצקר, ז, עמ' 42–43].

<sup>88</sup> וולפסון עסק רבות בתמה זו ובפאלוצנטריות שהיא מגלמת. ראו לדוגמה וולפסון, מעגל (לעיל, הערה 14); הנ"ל, שפה (לעיל, הערה 16); הנ"ל, מין ומינות (לעיל, הערה 14) ועוד.

<sup>89</sup> שתי צורות אלו, של הפנמת הרוע הדמוני באמצעות זיווג או בהינזקות ממנו כגורם חיצוני, הולמות גם את שני מאפייניה המרכזיים של לילית אשר באמצעותם מתאפשרת פגיעתה:



היותו של הזכר אחד ושל הנקבות שתיים ממחיש ומדגיש את הפן החסר של הנשיות ואת מהותה של הנקבה כישות חסרה הנזקקת לישות יציבה וחזקה ממנה שתשלים אותה. אומנם גם הזכר מוצג בדרשה פגיע ונדרש להשלמה כדי להתקיים וכדי שתושלם בריאתו, אך יש להבחין כי בכל אחד מהמצבים הוא מצוי בזיווג, בין שדמוני ובין שמקודש.

לעומת האדם, המוצב במרכז, בזמן שהישויות הנשיות והרוחות סובבות סביבו ומבקשות להתחבר בו, בעת זיווגו עם חוה לילית נותרת לבדה ובורחת. תכונה זו של לילית, ההשתוקקות לחיבור, הדחייה והבדידות הנכפית עליה, עולה במובהק משתי הדרשות הללו ומהפכת את הנרטיב של בחירתה העצמאית והמרדנית שאנו מוצאים באגדה ב'תולדות בן סירא'. דחיקה זו לשוליים היא הסיבה בדרשה למגוריה בקרקעית הים ולרצונה להרע, ובהקשר זה הים אינו סמל רב כוח המאיים להציף את העולם אלא מרחב פריפריאלי דחוי ומרוחק. העמדה זו של לילית מחלישה את כוחה וגורמת לה להיתפס כקורבן של מהלך הבריאה, ולפיכך היא מעוררת אהדה ואמפתיה, המתחזקת עוד כאשר הדרשות מדגישות כי היא פוגעת למעשה רק בחוטאים.

גם הצגתה של לילית כאן כעונשת את החוטאים אינה תפקיד עוצמתי וחזק כמו בדרשה מחטיבת 'סבא דמשפטים' שנידונה לעיל, אלא אילוץ שנבע מהדרתה מן המרחב שאליו השתוקקה להשתייך, תוצאה של קנאתה בחוה. נשיותה של לילית משמשת ייצוג לאזור השוליים, החשוף גם לתחום של הכוחות הדמוניים. לילית היא אומנם חלק מובנה ומתוכנן מבריאת העולם והאדם, אך מאחר שנדחקה ממרכזם למרות כמיהתה להשתייך אליהם, היא מנסה כל העת למצוא את נקודות התורפה – המיניות הגברית והתינוקות של החוטאים – ודרכן לפגוע בהם.

לכן אבקש לטעון כי הזיקה בין הדמוניות לנשיות בדרשות אלו נובעת מתפיסת האישה כישות חלשה ושולית, שקל יותר לציירה כקורבן המבקש לפגוע דווקא מתוך עמדת נחיתותו. תיאורים אלו מעמידים את לילית במקום

---

פיתוי מיני, המגלם את החדרת הרוע לתוך תוכי הגוף והזרע האנושי, וקטל התינוקות, המגלם את מכתו החיצונית והשרירותית של הגורל באדם.

נחות, אך גם כמי שהכרחית לקיום, וכן אינם מעצימים את הפחד מדמותה אלא דווקא עשויים לעורר כלפיה אהדה וחמלה.

### סיכום

'התחושה שבפונקציות המיניות של האשה יש משהו לא טהור, קיימת באופן עיקש בעולם כולו. הדבר מתועד בכל מקום בספרות, במיתוס, בחיים הפרימיטיביים ובחיים המתורבתים'.<sup>90</sup> לכאורה אין מתאימה מדמותה המיתית של לילית לקביעה זו של קייט מילט.<sup>91</sup> ישות נשית זו מייצגת שדה מאיימת, פתיינית, רוצחת, שמשוטטת בלילות ומחטיאה גברים.

אכן, במובנים מסוימים תפיסת הזוהר הולמת את זיהוי הדמונולוגיה הנשית עם מיניות, ואפיון המיניות הזאת כמסוכנת, טמאה ושלילית. עם זאת ביקשתי להצביע על היבטים בעיצובה של דמות זו המעידים על עידון, על הטיה ולעיתים על תפנית של ממש בתפיסות אלה. אף שהזוהר מאמץ את האופי הפתייני, המיני, והקטלני המיוחס לילית במקורות קדומים, הוא מצמצם את טווח פגיעתה לחוטאים, רואה בה חלק מובנה מתהליך הבריאה או לחלופין משווה לדמוניות המינית שלה גם עוצמות של קדושה ושל התעלות מיסטית.

הצלבת שני סוגי התיאורים של לילית מעלה כי ככל שהדמוניות הנשית עזה יותר, כך פוטנציאל הקדושה גדול יותר, וככל שמיניותה של האישה מאיימת ונוכחת יותר, כך מתחזקת האפשרות להתעלות מיסטית באמצעותה. הדמוניות הנשית מצטיירת כנועה ו'ממוסגרת', הפועלת רק מכוח חטאי האדם ומתפקדת כחלק מתורת הגמול; היא אומנם הכרחית, אך הכרח שעדיף לצמצם את קיומו ככל האפשר. דווקא כשהיא עומדת בפני עצמה, בעלת מיניות עוצמתית ומתפרצת, גובר העניין בה, והצורך במפגש עימה נתפס כתכלית גבוהה וקדושה למי שעומד בפני פיתוייה.

<sup>90</sup> קייט מילט, 'תיאוריה של פוליטיקה מינית', דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב ואחרות (עורכות), ללמוד פמיניזם: מקראה – מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית, רעננה 2006, עמ' 90.

<sup>91</sup> קייט מילט הייתה חוקרת ספרות פמיניסטית. היא טבעה את המונח 'פוליטיקה מינית' ושייכת לזרם הרדיקלי של הגל השני של הפמיניזם, שנמשך משנות השישים עד שנות השמונים של המאה העשרים.

לפיכך בדרשות המתארות את בריאתה של לילית היא מובחנת באופן ברור מחוה ומהשכינה, שכן היא מוצגת כחלופה שלהן. ואולם בדרשות המתארות את הדמוניות הנשית במלוא עוזה פעמים רבות מיטשטשת ההבחנה בין לילית ובין השכינה עד כדי יצירת זהות ביניהן, ולילית עצמה נתפסת כישות קדושה או גם השכינה מצטיירת ככוללת צד של טומאה, שדווקא מתוכו נוצר תיקון העולם.<sup>92</sup> טשטוש הזהות בין לילית לשכינה נקשר גם בטשטוש הזהות המגדרית של שתי הישויות, אשר הופכות לבעלות חרב וללוחמות. תמונה זו עשויה דווקא להעצים את נשיותן ולהדגיש את היכולת שלהן לחנוך ולהדריך את המקובלים בשל זהותן הנשית.

בשני סוגי התיאורים אפשר להבחין בשרטוט קווים חיוביים לדמותה, אם בפוטנציאל המיסטי, אם בריכוך ובצמצום של הרוע שבהרג התינוקות והצדקתו מבחינה מוסרית. אף שהזהר מאמץ את האופי הפתייני, המיני והקטלני המיוחס לילית במקורות קדומים, הוא משווה לדמוניות המינית שלה גם עוצמות של קדושה והתעלות או לחלופין מצמצם את טווח פגיעתה לחוטאים ורואה בה חלק מובנה מתהליך הבריאה.

הממשק בין מאפיינים עיצוביים אלו לעקרונות של תורת הרע הזוהרית מעמיק את ייחודיותה של התפיסה המגדרית בזהר, כיוון שהעלילות המיתיות על אודות לילית מהוות חלק מתפיסת קיומו של הרוע כישות ממשית, אינהרנטית ופעילה, המשלבת היבטים של דמונולוגיזציה עזה לצד היבטים של קדושה ושל התגשמות דתית. במובן זה לילית אינה רק ישות 'נשית' אלא גם חלק ממבט כולל על הרוע, המורכב ממיניות, מכישוף ומהרג ומאיכויות זכריות ונקביות גם יחד. לא זו בלבד אלא שמתפיסה זו אף עולה כי הדמוניות הנשית בטהרתה ובמלוא מימושה איננה רק ייצוג של האחר, האפל, המסוכן והמודחק אלא גם של המושך, הנשגב והבלתי מושג.

אומנם היחס לילית אשר מתמקד במיניותה הבלתי נשלטת וההרסנית מונע את האפשרות לזהות דרשות אלו כמעצימות נשים, בייחוד שהיא מודרת ממרחבים של ידע וכוח, כגון שדה הקרב ומקומות יישוב. כמו כן יש בדרשות שיח מהותני המקבע את תפקידה ומעמדה של האישה ביחסים הבין-

<sup>92</sup> לדוגמה זוהר ח"א רכג ע"א; ח"ג, ס ע"ב; קפ ע"ב.

מגדריים: הגמישות ופתיחות המחשבה המצויה בדרשות הזהר אינה מובילה לטשטוש ולביטול של ההבניות והזהויות המגדריות אלא דווקא להעמקתן.

עם זאת ביחס לתקופה שבה חוברו, עצם העובדה שלמיניות הנשית מיוחסים צדדים חיוביים ואף נעלים והיא איננה גילום של הרוע בכללותו, מעידה על חדשנות ונועזות יותר ממקורות רבים אחרים מהתקופה, וכן עשויה לעודד בימינו שיח שיש בו מורכבות, שבירה של הייררכיות מקובלות ומסוכמות ואף העצמה נשית.