בין הלכה, קבלה, ומגדר—אתיקה מינית בפרשת "סבא דמשפטים" בזוהר

הפואטית שנועדה לגשר בין החשיבה הקבלית הטהורה לבין ביטויה במציאות, בסוגיות מרכזיות כגון זיווג, גלגול, יעוד וגורל הנשמות, ועוד. גם להנהגות סמי-הלכתיות, ולתפיסות אתיות—שלא בהכרח נקלטו להלכה—השפעה על היחסים שבין ההלכה והקבלה. את ההבט האנטינומי שעולה מתחום האתיקה המינית בזוהר, יש לייחס בראש ובראשונה לקדושה היתירה שמוענקת בספרות הקבלית לזיווג ולהולדה, בהיותם מעשים ארציים שמשפיע על הזיווג והפריון העליון, ובשל המימד הביצועי והרפלקטיבי שלהם, כמכוננים "אתיקה בפעולה." תחום האתיקה המינית מחבר, כפי שראינו, צירי משמעות שקשה להמשיגם תיאורטית, ואשר יכולים להתקיים רק באמצעות הגוף—שכולו אחוז בפרדוקס, של יצר טוב ויצר רע, מיניות ותשוקה, טרנספורמציה ותיקון. האתיקה הנגזרת מתפיסת המיניות הייחודית לזוהר, השפיעה על מחשבת ההלכה, ועל הספרות הקבלית, השבתאית, והחסידית שהתפתחו בעקבותיה, נושא ששרטטנו כאן כמה ממקורותיו.[185] הדיאלוג שבין ההלכה והקבלה נטוע בידע הביצועי הטמון בגוף והוא מסתמך על תפיסות אנטינומיות בספרות חז"ל שזוכות להעצמה בקורפוס הקבלי. המסקנות בדבר מרכזיות האתיקה המינית בזוהר, תורמות להבנת ההפריה הדינמית שבין ההלכה לקבלה מחד גיסא, אך גם לשיקוף הפער שבין העקרונות המיסטיים להלכתיים, מאידך גיסא. התיאוריה המיסטית "הטהורה" עומדת בניגוד בולט למקרי החיים ולעיוותים אותם מונה הסבא לפרטיהם, וכך הדילמות המוסריות וההלכתיות שנוצרות חושפות גם את עומק משאלת הגאולה. השיבושים שעולים מסיפורים אלו מעניקים לנו הצצה חטופה להתנגשויות המרתקות שבין ההלכה הקבלה והמגדר, והם מלמדים על הפער בין התיאוריה והפרקסיס בחיי המקובלים.

רות קרא-איוונוב קניאל
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
באר שבע, ישראל
מכון שלום הרטמן
ירושלים, ישראל

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

ההיררכיים בין הגבר לאשה מאפשרים "היפוך של צירי הערבות" וקיום יחסים כמעט הדדיים בין האדם לאל, וכי הערבות האנושית והמגדרית "השלילית" הינה מצע לערבות מטאפיזית-תיאורגית "חיובית."

185. על המימד הביצועי והפרפורמטיבי של תחום האתיקה המינית בשבתאות בזיקה לרעיון הגאולה ראו אברהם אלקיים, "לידתו השנייה של המשיח: גילויים חדשים לר' בער פערלהעפטר," *קבלה* 1 (1996): 85–166. לענין זה נוגעת גם מרכזיות תיקון הברית במשנת ר' נחמן, דוגמא נוספת לזיקה שבין משיחיות להבט הביצועי של תחום האתיקה המינית, וראו: ליבס, *סוד האמונה השבתאית*, 238–261.

פסיקת הדורות הבאים. ואכן, בשאלות הקשורות לדיני הנידה, ר' יוסף קארו בוחר מתוך הדרשות הרבות שעוסקות בסוגיה זו בזוהר, להסתמך—באופן מפתיע—דווקא על דבריו הקיצוניים של ה"סבא דמשפטים."[182] בדומה להשפעת דברי הזוהר על פסיקתו של קארו, אנו מוצאים דוגמה נוספת להשפעת תפיסות הסבא על ריטואל "תיקון האלמנה" שחידש הרש"ש במאה השמונה-עשרה, טקס שמהווה דוגמה מרכזית לחלחול עמדות מיסטיות, הלכתיות ומגדריות קיצוניות והשפעתן על מנהגי הדורות הבאים.[183]

* * * * *

עד כה נבחנו יחסי ההלכה והקבלה בעיקר מהיבטים היסטוריים ולאור התפתחות הפסיקה והשפעתה על חיי המעשה. במאמר זה בקשתי לדון בסמכותו הרוחנית והמוסרית של הזוהר כחיבור מיתי וספרותי שמייצג מפגש יוצא דופן בין המרחב האנושי לבין המרחב האלוהי, עד כדי יצירת "ערבות הדדית" פרדוקסלית בין העולמות.[184] הדוגמאות שבחנו מלמדות כי מקרי ההתנגשות שבין הקבלה להלכה יוצרים שבר בעולם העליון והתחתון במקביל, ומאירים את השפה

182. בית יוסף, ליורה דעה, ס' קצז, ס"ק ב. בעקבות הזוהר מדגיש ר' יוסף קארו כמה חמור עוון דחיית הטבילה ודחיית העונה, ועם זאת פוסק שאין מצווה לטבילה בזמנה המדויק, כאשר אין עילה של "עונה" (כבמקרה של אשה שבעלה אינו נמצא בעיר). כפי שהאירני יהודה ליבס לטענה זו עוזרת הסתייגות הזוהר בפרשת הסבא, שאומר, "בר אי איהו לא חייש ולא אשגח לדא." זהו המקום היחיד שקארו מסתמך על הזוהר בפסיקתו בתחום הנידה (דווקא ביחס לאשה שמתאחרת לטבול, וכדבריו: "כדי לצער את בעלה ... וכתוב בספר הזוהר בענין סודות ההוא סבא ..."). ראו: חלמיש, *הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג*, 167; בייחודו של דיון זה ויחסו של קארו לבעל תרומת הדשן (ר' ישראל איסרליין) מתמקד מאמרה של תרצה קלמן (בהכנה).

183. אחיטוב, "תכונות דמוניות," 159. תיקון זה אמור להכשיר את האלמנה לנישואים עלידי הוצאת הרוח של בעלה הקודם, באמצעות טקס שדומה במידה רבה להוצאת דיבוק. להיבטים מגדריים של תופעה זו ראו חייס, *בין עולמות*, 97–118; Yossi Chajes, "He Said She Said: Hearing the Voices of Pneumatic Early Modern Jewish Women," *Nashim* 10 (2005): 99–125. במהלך טקס התיקון, בניסיון להפקיע את האלמנה מ"קטלניותה," אומר הבעל בנוכחות עשרה עדים: "הנני עומד לפני קב"ה ושכינתיה ולפני בית הדין העליון והתחתון ולפני מו"ר [מורי ורבתי] ואומר: ידוע ומפורסם כי כל איש מניח באשתו בביאה ראשונה רוחא ואותו הרוחא נשאר בגוף האשה להיות בנין אב לכל הבנים הנולדים ממנה. והנה עתה אני רוצה וחפץ לקחת את האשה הזאת פב"פ [פלונית בת פלוני] לי לאשה וירא אנכי לנפשי שלא יזיקני או יקטרג עמי ההוא רוחא שהניח פב"פ [פלוני בן פלוני] בגוף האשה הזאת ... לכן אני שואל ומבקש מן קבה"ו ומתורתינו הקדושה ובית דין של מעלה ובית דין של מטה וממעלתכם שתצרפו עמכם קבה"ו ובית הדין העליון ובית הדין התחתון ותסכימו ותגזרו על ההוא רוחא שהניח פב"פ בגוף האשה הזאת פב"פ שיסתלק ויצא מגוף האשה הזאת פב"פ וילך ויתחבר עם נפשו ורוחו ונשמתו במקום הראוי להם, ולא יהיה עוד לפב"פ שום רשות ושליטה על האשה הזאת ... ויסלק כל רשותו ושליטתו ממנה ... ולא יהיה לו עמי דין ודברים לא בעה"ז ולא בעה"ב ולא יגיע לי בסיבתו שום נזק." מנוסח זה עולה היכרות מובהקת עם בעיית הגלגולים שנידונה ב"סבא דמשפטים," ולכן מוצגת הבקשה שהרוח תניח לבעל לא רק בעולם הזה אלא גם בעולם הבא, וכך עולה גם מתשובת העדים בהמשך התיקון. כמו כן, מעניין לציין, כי בנוסח שלפנינו לא נזכר המקור הזוהרי, ותפיסת הביאה הראשונה מוצגת כבסיס נורמטיבי המוכר לכל עלמא. תיקון זה נדפס פעמים אחדות, כגון בספר אבן שוהם, שולחן הערוך מכתבי האר"י (ירושלים: מכון דעת יוסף, 1988), חלק ה (אבן העזר), סימן כו, עמ' צו–צז. על מחדש התיקון, ר' שלום שרעבי, גדול מקובלי ישיבת בית אל בירושלים במאה היח', ולדיון בכוונות ובפרקטיקות הקבליות שלהם (שמבוססות בעיקר על קבלת האר"י) ראו: Pinchas Giller, *Shalom Shar'abi and the Kabbalists of Beit El* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 7–13, 65–84. יש לציין כי בכתבי האר"י מצויות דוגמאות לשימוש במונחי הסבא, כגון הופעת הביטוי "שבק ביה רוחא," אלא שתיאורים אלו מתייחסים לרוב להיאצלות הספירות ויחסיהן ולא לדמויות נשיות ארציות, כפי שנוהג הזוהר. דוגמא אפשרית נוספת להשפעת הזוהר והסבא דמשפטים על היחס לאלמנה, ניתן למצוא בהסתייגותה של גליקל מהאמל מנישואים שניים. כך מציעה חוה טוריאנסקי, *גליקל: זכרונות 1691– 1719* (ירושלים: זלמן שזר, 2006), 323. וראו מחלוקת בענין זה: עדה רפופרט אלברט, "גליקל האמל כאלמנה," 388–391.

184. על גלגוליו של המונח "ערבות הדדית" מהעת העתיקה לספרות הקבלה אני מקווה להרחיב במקום אחר. בהקשרנו נציין כי יחסי האשה ובעלה בדרשות אלו מייצגות דגם של "ערבות בלתי הדדית"—האשה ערבה לבעלה לעד, כ"כלי" שהוא זקוק לו, אבל הגבר אינו ערב לאשתו באותה המידה. לה אסור להנשא בשנית ורק היא, בהיותה אלמנה, מהווה סיכון לנפש בעלה במערך הגלגול. ניתן להציע שחוסר האיזון של דגם הערבות האופקי (במישור יחסי הבעל ואשתו), מהווה תנאי לשמירת הערבות בדגם האנכי (ביחסי האדם והאל). גישות קבליות אלו מלמדות כי היחסים

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

שגם היא מעידה על הטרנספורמציה של רעיונות הסבא ועיבודם לתוך ה"טקסט האינסופי" של הקבלה התיאורגית וסמליה.[177]

ניתן לומר כי ספרות הזוהר היא בה בעת היפרנומית ואנטינומית, חתרנית ושמרנית, מיזוגינית ומשחררת עבור הנשים, מתירה אסורים ואוסרת את המותרים—כל זאת באמצעות שימוש ב"סימבוליקה יוצרת" לשם פתרון קונפליקטים והתנגשויות בין הלכה לקבלה.[178] לפנינו דגם ייחודי וחריף אפילו יותר מהעולם השבתאי, שם קיימות מגמות אנטינומיות חזקות יותר, אך בעלות מתח פחות מהזוהר, שנובע ממחויבותו להלכה ומהשילוב שבין השמרנות לרדיקליות הרעיונית. ואילו בספרות חז"ל, בה בולט כיוון אנטינומי יסודי שמדגיש את כוח היצר והמאבק עמו, נעדר המימד התיאורגי והדיון בהשפעה הכפולה וההדדית שמתרחשת בין העולם העליון לתחתון כבספרות הקבלה.

לסיום אעיר כי האתיקה המינית וההתמקדות ברחם כזירה בה מונכח הקשר שבין הקבלה להלכה, משתקפת גם בתחום ה"כוונות בשעת הזיווג," נושא שפעמים רבות דנים בו לצד כוונות קבליות אחרות, ודומה שיש להציגו כתחום נפרד.[179] לא רק האספקט החרדתי והדמוני ברוח דברי "הסבא דמשפטים" עולה ממפגש זה, אלא גם הדגשת התיקון והעונג שטמון בגוף, נושא שבולט בזוהר ובחיבורים נוספים, הידוע שבהם הוא אגרת הקודש. מכאן ניתן להציע כי אמירת הנוסחה "לשם ייחוד קב"ה ושכינתיה" בידי אשה נידה לאחר טבילתה, שונה מהקשרים אחרים של נוסחה זו (כגון לימוד תורה או תפילה), שכן היא מייצגת היבט תיאורגי וריטואלי ממשי, המקרין ישירות על הזיווג האלוהי באמצעות המעשה הארצי.[180] נראה שהצורך באמירתה על ידי הנידה, נובעת מתפיסתה כמקור של טאבו וסכנה, מתוכם היא יוצאת רק אחרי הטבילה.[181] מגמת ההרחקה ביחס לדמות זו, בדומה למקרה האלמנה והגרושה, מבטאת אנטינומיזם סמוי שהשפיע על

176. קטע זה (ז"ח כי תצא נט ע"א–ע"ב) עוסק בסוד הייבום והגלגול ומיוחס למדרש הנעלם ואכן מופיעים בו "מארי מתניתין" וגיבורים כר' אבא, ר' יוסי, ר' יהודה, אלא שהדרשה נפתחת ב"רבי שמעון אמר," נוסח שאינו דומה למדרש הנעלם ואף לא לגוף הזוהר (שם מקובל הנוסח "פתח רבי שמעון"). ייחודו של הקטע ניכר בהתייחסות מוצהרת ל"סבא דמשפטים," כך למשל בפתח הדרשה נאמר "**ומאן דאמר**, דמאן דאזיל מהאי עלמא בלא בנין, דאתי זימנא אחריתי לעלמא הדין—**אמר קשוט**," נראה כציטוט של הסבא בענין הגורם המרכזי לגלגול—מוות ללא בנים. זיקות נוספות נרמזות בין דרשה זו לדברי הסבא, כך למשל השימוש בפסוק המסתורי מהושע יד ובציטוט "כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם" שהפיע גם בדרשת הגלגול בזוהר "לך-לך" (ח"א צא ע"ב) וכן פעמיים בסבא (ח"ב צה ע"ב, קב ע"ב) וכאן, בזהר חדש; השימוש בחותמת "קשוט" ("ארח קשוט" בסבא ו"אמר קשוט" בזהר חדש); וכן הביטוי "שאטין באוירא" בזוהר חדש המקביל לתיאור הנחש שפורח באויר בפתיחת הסבא (ח"ב צה ע"א), והמגדל הפורח באויר (שם, קב ע"א), וכן תיאור הרוחות המשוטטות בעולם (שם, צט ע"ב). נוסף לכך, דרשה זו עוסקת בסוד הגלגול של שושלת בית דוד, ולאור הפסוק "ילד בן לנעמי" קובעת: "וכי לנעמי יולד, והלא רות ילדתו—אלא ללמד שזה עובד הוא היה מחלון, ומית בלא בנין," בדומה לנאמר בסבא על עובד ושאר בני השושלת (ח"ב, קג ע"ב–קד ע"א).

177. "גם הוא בהתחברו עמה יזכור לאחיהו וידאג עליו ויכון רוחו אליו ושניהם כאחד אליו יתיחדו, והאבדה אשר תמצא כי נועדו זה סוד בענין סוד אמרו 'אם ישים אליו רוחו ונשמתו אליו יאסוף' סמך בסוד אמרו עליה 'פרא למוד מדבר באות נפשה שאפה רוח' והכל הוא בסוד ידוע בהתכונם מחשבתם כי התועלת הגדולה למצוא את האבדה אשר נאבדה." מאירת עיניים, מהד' גולדרייך, עמ' לב. לדיון ב"טקסט האינסופי" ראו אידל, *שלמויות בולעות*, 153–154.

178. על חיזוק הערכים המעוררים על ידי השקפה סימבוליסטית, ראו תשבי, *נתיבי אמונה*, 19.

179. לדיון כללי בכוונות, ראו חלמיש, *הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג*, פרקים 2–3. להדגשת תחום זה לאור הסמליות הלאומית והקוסמית שלו, וכן לדיון באגרת הקודש והכוונות התיאורגיות בשעת זיווג, ראו אידל, *קבלה וארוס*, 342–368; חלמיש, *הנהגות קבליות*, 366–370.

180. חלמיש, *הנהגות קבליות*, 27, 69, 94. למרות ריבוי התחומים בהם מופיעה הנוסחה, נראה בעיני שרק בתחום הזיווג היא מבטאת אקט סימבולי שמכוון לביצוע תיאורגי של תוכנה. עם זאת, יש להדגיש כי מדובר במנהג שאינו רווח בספרות ההלכתית והמיסטית. למקורה של נוסחת לשם יחוד בספרות התיקונים ראו רואי, *מיתוס השכינה*, 93; חלמיש, *הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג*, 45.

181. הצגתה ה"הלכתית" של הנידה בזוהר דורשת דיון נוסף. כמדומני שהזוהר מייצג עמדה דואלית כלפי הנידה, שנובעת ממשיכתו לאלוהות הנשית השבויה בידי הס"א ומבטאת את היבטים ארוטיים מועצמים (כגון תיאור הנידה כלילית בזוהר אחרי מות), אלא שמשיכה זו מייצרת גם דמוניזציה מופגנת ויחס של בוז כלפי האשה הממשית בשעת נידתה. וראו קורן, *נידה*; אסולין, "נידה."

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

בסיכום דיונו על הקשר שבין טעמי המצוות לבין הסמליות הקבלית, קובע ישעיהו תשבי כי "בכל פינה שהיה פונה, באכילתו ובשתייתו, בשכיבתו ובקימתו, בשבתו בבית ובלכתו בדרך, יכול וצריך היה יהודי מאמין, בעל גישה סימבוליסטית, לגלות ולהרגיש אוירה של קדושה אלוהית. קידוש חיי היהודי במלוא היקפם הוא אפוא מפעלה של הסימבוליסטיקה הקבלית."[171] בפועל, אנו רואים כי דווקא המפגש הפרקטי עם המציאות, הפעלתה של האתיקה והמיסטיקה בתחום חיי המעשה, בהם שולטים אבחנות של מין ומגדר, כוח וחולשה, שייכות וזרות, עושר ועוני, שלמות ופגם—נוצרים מצבי שבר בחוויית הקדושה, והסמלים הנזילים מקבלים תוקף נוקשה ולעיתים אף דמוני ומאיים – כעולה מסמליות הנחש והנשר, וזיקתם לעלמה היפה שקשורה בחיות מיתיות אלו, שמייצגת בין היתר את לילית והאשה הזרה שבספר משלי.[172]

כאמור, האתיקה המינית נתפסת בזוהר כחורגת משיקולים הלכתיים רגילים בשל השפעתו של הזיווג הארצי על מערכת האלוהות. תפיסה זו מולידה פרדוקסים ומערערת על תפיסות הלכתיות קיימות. דיון בעמדות הנועזות של הסבא לצד שמרנותו ההלכתית מאירה מגמות חתרניות שרק על פניו אינן מתיישבות עם מרכזיות מערך המצוות והתפיסה התיאורגית של הזוהר. לא בכדי הותירה פרשה זו רושם רב על "שיח הגלגול" בספרות התיקונים ובקבלת האר"י.[173] מתוך מקבילות המצויות בחיבורי המאה השלוש-עשרה ובשכבות הזוהר המאוחרות, ניתן לשער שרעיונותיו של הסבא ורוחו החדשנית השפיעו על תפיסת הגלגול כבר בדורו. דוגמא בולטת לכך תמצא בדרשת הפסוק "באוות נפשה שאפה רוח" (ירמיהו ב, כה), בזוהר חדש כי תצא, שקרובה לתפיסת הסבא על רוח הבעל המת שמצוי ברחם האשה.[174] נוסף למתח בין שיטת הרמב"ן לפיה האדם מקבל הזדמנות רק לשלושה גלגולים ולא יותר (לעומת אלף הגלגולים בבהיר),[175] ניתן למצוא באמירה "כי ישבו אחים יחדיו ... כאשר יכירו בלבם שהם אחים," תפיסה אנטינומית שיוצאת נגד הדין המקראי וההלכתי של ייבום בידי אח ביולוגי. ענין זה מהדהד לסיפורי שושלת בית דוד, בהם יהודה ובועז אינם אחי הבעל המת אלא שניהם "אבות" סימבולים, המתאימים לקיום האחווה וה"אחאות" (brotherhood) שניכרת בלב או מייצגת קרבה משפחתית רחוקה. סתירות נוספות מתגלות ביחס החיובי והשלילי כלפי הגלגול בזוהר חדש, מחד ככפרה על חטאים כבדים מהעבר, אך גם כענין חיובי המקרב את הגאולה, שכן הוא מאפשר זיכוך ותיקון שמביא למימוש פניה הרבות של השכינה. אם נכונה השערתנו והסבא השפיע על דרשה זו, אזי לפנינו קטע מאוחר במד"ה שמכיר את הסבא ומגיב אליו.[176] דרשה דומה מופיעה במאירת עיניים של ריד"ע, וייתכן

171. תשבי, *נתיבי אמונה*, 21.

172. על זיקה חייתית זו הרחבתי במאמרי: "מ'פתח עיניים' ל'עלמה היפה שאין לה עיניים'—על ראיה ויראה בספר הזוהר," *מסכת* יא' (2013): 61–97.

173. כך למשל דרשת הגלגול בזוהר ח"א צא ע"ב שבחנו, וכן הצגת לילית כעושקת התינוקות ("אלין ינוקין דאינון בתוקפא דאמהון דסלקין מעלמא ... ודא לילית דאיהי ממנא דההוא עושק") בזוהר פנחס ח"ג רלד ע"א, שמקבילה ל"סבא דמשפטים" זוהר ח"ב צב ע"ב וקיא ע"א. לדעת ישראלי (*סוד הפרשנות*, 162) הסבא הוא דווקא עיבוד מאוחר של מוטיב זה. וראו לעיל דיוני בנידה כאסמכתא אפשרית לקדימות מוטיב זה בסבא. לדוגמאות להשפעת תפיסת הגלגול בסבא על התיקונים וקבלת האר"י, ראו ליבס, "זוהר וארוס," 87 הערה 26; ישראלי, *סוד הפרשנות*, 116–124; גילר, *קריאה בזוהר*, 35–43, ומוטיבים נוספים שהשפיעו על קבלת צפת, עמ' 44–68.

174. ראו זוהר חדש כי תצא נט ע"א, תודתי ליהודה ליבס ולנתן ווולסקי על הדיון בדרשה זו. המאבק המיתי בין שני הגברים המדומים לנחשים אינו נזכר כאן, אך עניין קרוב נרמז בפירוש לפסוק מירמיהו לפיו האשה "שאפה" ובלעה את רוח בעלה המת. מקבילות לדרשה ראו זוהר וישב ח"א קפז–קפח; ובכתביו העבריים של ר' משה די-ליאון: ספר הרימון, מהד' וולפסון, 240–246; שאלות ותשובות לרמד"ל (מהד' תשב"י), קובץ על יד, ספר ה' (1951), עמ' לד–לה; שושן עדות, 335.

Jochanan H. A. Wijnhoven, "Text and Study, *Moses De Leon's Sefer ha-Mishkal*" (PhD diss., Brandeis University, 1964), 136–146.

175. נראה שהשילוב בין מגמות ביחס לגלגול וליבום בזוהר נובע מהרצון לאשש את תפיסת אינסופיות הגלגול—כמו בספר הבהיר—מתוך זיקה לאינסופיות פניה של השכינה, המתממשות באמצעות הגלגולים, ולאינסוף הנשמות שמתגלגלות מדור לדור. גרשם שלום טען כי המונח "אלף" הוא סמלי בלבד כבר בתפיסת הגלגול בבהיר, וראו שלום, *פרקי יסוד*, 312.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

הפואטיקה הזוהרית והשפעת תפיסותיו של הסבא

הלשון והפואטיקה הרדיקלית של הזוהר במקרים שלפנינו, מדגישה את ריבוי הסתירות שקיימות בשפה הקבלית בין החוק ופריצתו. היסוד המיסטי והסדר ההלכתי, מתערערים בהפגשם זה בזה. הסיבה המיסטית סותרת על פניו את הטענה ההלכתית, אלא שהשתיים כמו נאמרות במקביל, בעולמות שונים, שיש ליישבם ולהכילם יחד, תוך יישוב מחלוקות שרק נראות כסתירה, ו"קיימות במישור נמוך יותר."[165] רק כך נוכל ליישב בין המגמות האנטינומיות למגמות ההיפרנומיות ב"סבא דמשפטים."

במרכז שיטתו הפואטית מציב הסבא את הדיאלוג, בו הוא פונה לשני החכמים ומלמד אותם את סודות הגלגול, תוך הפעלת השפה באופן התקשרותי ו"פתוח." יותר מתכני הסודות, בולטים בדרשה כוונותיו ה"ביצועיות": לזעזע, להסעיר, לעורר, ולהוציא את נמעניו משלוותם. לשם כך הוא נוקט דימויים וסמלים עזים, כגון אוניה שנטרפת בלב ים, קרב, דמעות, הרים איתנים, טיקלא בה מתגלגלות הנשמות, נחש, ואדם בליעל. הוא אף ממחיש סמלים אלו כ"שחקן מוכשר" במחזה שסופו אינו ידוע מראש;[166] סגנונו גרוטסקי, אירוני, ופולמוסי; המטאפורות שלו הן סוריאליסטיות, כבחידות הפתיחה על העולימתא המתכסה והמתגלה, הנחש שפורח באויר, והנשר שמקנן באילן שלא היה; מונחיו החריפים מעבירים תחושה של דחיפות, וזעקה—על העושק, המוות, האימה, ההצלה, ועוד.

לדעת אברהם אלקיים בחיבורים תיאורגים כספר הזוהר וכתבי אסכולות קטלוניה וקסטיליה, "השיח הסימבולי אינו בא לתאר מצב או לטעון טענה בלבד ... עיקרה של השפה התיאולוגית סימבולית אינו בכך שהיא כוללת משפטי חיווי, אלא בכך שהיא כוללת משפטי ביצוע (performative sentences), שאמירתם היא עשיית פעולה ב'עולם העליון.'"[167] ואכן, משפטי הסבא נתפסים כפעולות שהן בה בעת אילוקציוניות, פרולוקציוניות וטענתיות—הן ביחס לחכמים שהוא פוגש הן ביחס לאלוהות:[168] כוונת הסבא לערער ולהסעיר את השומעים אך גם את סדרי הקיום המסתוריים של מערך הגלגולים האלוהי, לטעון טענות אבסורדיות וכך למשוך תגובה אלוהית שתיצור שינוי במצב העושק. על ידי דבריו הקיצוניים נראה שהמחבר מבקש להביא תיקון למערכת הקיימת. "בכוונה התיאורגית-מאגית ישנו שדר, שמטרתו להשפיע על הנמען,"[169] וניכר בהקשרנו כי הסמלים מתפקדים ככוחות שמשפיעים על המתרחש בעולמות העליונים. נוסיף לכך את טענתו של גרשם שלום כי סמלים "הם בעלי תפקידים בתחום החברה האנושית," והמיסטיקון מחולל באמצעות הסמל "שינוי ותמורה בסמכות הדתית," וכך נקבל את המרקם המיוחד שבין אנטינומיזם להיפרנומיזם שב"סבא דמשפטים," פרשה בה הסמלים אינם מתייחסים בהכרח לספירות או לדמויות, אלא לתנועה הדינמית שבין איכויות ממשיות למדמיינות, ובין החוק לבין היסוד המיסטי.[170]

165. כדברי י' ליבס, "הזוהר כספר הלכה," 585: "טעם כזה אינו בא במקום קטגוריה הלכתית, ואינו יכול למלא את מקומה. הוא בא נוסף על הקריטריון ההלכתי, או, אם תרצו, 'מעליו,' ומוסיף הסבר שמקורו בספירות אחרות." ואילו יעקב כץ טען כי "מה שמחייב ההגיון על פי הקבלה, לא ייתכן שיהיה פסול על פי ההלכה," *הלכה וקבלה*, 13. וראו חלמיש, "סמכותו."

166. ראו ליבס, "זוהר וארוס"; ישראלי, *סוד הפרשנות*.

167. אלקיים, "בין רפרנציאליזם לביצוע," 34. הניתוח שלו את הפן הביצועי של מערכת האלוהית מתמקד בתפילה כביטוי מובהק ל"פעולת דיבור," ואילו אני מבקשת ליצור מבנה דומה שמתקיים בין הסמל הארוטי ודגמי הזיווג באלוהות לבין השפעתם ופעולתם על הממשות, וחזרתם לסמליות תיאורגית, שיש בה היבט הלכתי ומגדרי ממשי.

168. בעקבות סירל מציע אלקיים ("בין רפרנציאליזם לביצוע," 34–37) את היישום של הפעולות הללו לתחום חקר הקבלה, כך למשל הפעולה ה"אילוקוציונית" עוסקת בכוונת הדובר לגבי האקט התקשורתי ואילו הפעולה ה"פרולוקציונית" עוסקת באפקט שפעולת הדיבור גורמת לנמען. אם נקבל את קריאת הסבא כטקסט אנטינומי, ייתכן שבאירוניה המהפכנית שלו יש נסיון ליצור אפקט אבסורדי והרסני של "פרולוקציוניות-נגטיבית," נוסח תיאורגיה שלילית, כדי לתקן באמצעותה את המציאות. במקום יצירת אחדות בין הספירות, מראה הסבא עד כמה ניתן במהירות להביא אד-אבסורדום את עודפות מצבי הפירוד, מתוך מציאות הגירושין, האלמנות, הנידה, וכו'.

169. אלקיים "בין רפרנציאליזם לביצוע,", 36.

170. שלום, *פרקי יסוד*, 27. וראו שם בהקשר הריטואלי, 113–152.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

אינן היפרנומיות, אלא אנטינומיות, שכן הללו לא מבקשות לראות בהפרה את קיום העולם המטפיזי, אלא משתמשות במטפיזקה, בהלכה, ובמיסטיקה לשם מאבק במציאות, ולעיתים אף מביאות להריסתה. ייתכן שהסבא רומז באמצעות דיונו במערך הגלגול כי ההלכה הממשית, "המתרחשת במציאות," לעולם אינה "אמת" אלא פשרה משובשת של הסוד האלוהי. אם כן ישנה רק דרך קיום אחת, משיחית ואליטיסטית, שאינה מתאימה לאנושות בהמוניה, ושייכת למרחב עתידי והטרוטופי.

מהי מגמתו ומטרתו האמיתית של הסבא בדרשה? פנחס גילר הדגיש כי שאלת הגלגול כמו חידת העושק, דימוי התורה כעלמה, תיאורי ה"אחרות" והמוות על קידוש ה', מות התינוקות והדילמות ההלכתיות שמציג הסבא, נועדו כולם לתאר את מסעה של הנשמה בעולם, ירידתה, טילטוליה, וגלגוליה. בדומה לדברי יהודה ליבס במאמרו "זוהר וארוס," מציע גם גילר כי האהבה והארוס הם לב לבה של הדרשה. דימויי הנשמה לבת כהן או לשפחה שהיתה לגוף שהוא "איש זר," הם סמל לאהבה האבודה של הנשמות, שנותק מאיחודן הקדמון.[161] ואכן, בדרשה בולטת נימת הצער, שמאירה את כשלון המציאות לקיים את המיתוס בגבולותיה. דברי הגיבור מציבים אידיאל בלתי אפשרי, המודגש על ידי מקרי הסבל האנושיים והפרטיים. אלא שמבעד למצבי הקלקול, נוצר להצעתי שדה אנטינומי, בו מתרחשת "האתיקה בפעולה." בניתוח שיחני ניתן לומר שהסבא לא רק נאבק בשיעבוד ובעיוותי המגדר, אלא גם מבנה ויוצר אותם מחדש.

הילדים שנולדים בדרשה זו, בן הייבום, הממזר, הגר, או הנשים הנפגעות, אינם רק קורבנות אומללים ותוצאות של יחסים "סוטים,"[162] אלא פירות דרשנותו היצירתית (והפרועה) של הסבא, שבולטת על רקע דרשות אחרות בזוהר וחיבורי דורו. כך למשל, בולט הדבר בהשוואה לזוהר ויקרא, שקובע: "בת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, זו הנשמה הקדושה שנקראת בת המלך ... כמו שהגוף למטה מזכר ונקבה אף כך הנשמה למעלה. כי תהיה אלמנה—מאותו גוף שמזדווגת בו ומת, וגרושה—שגורשה מאותו חלק השם הקדוש."[163] גם כאן עולה רעיון האנדרוגינוס הנפשי והמונוגמיות המיועדת של הנשמות, ובולט הצער על גירושן ואלמנותן, אלא שבניגוד לסבא, זוהר וירא אינו מסיק מסקנות מעשיות והלכתיות ואינו מטיל איסורים על נשים בשל טרגיות גלגוליהן. ואף כי בפתיחת דרשה זו מבקר הזוהר את מי שאינו מוליד ולכן מונע מהשלמת השם הקדוש, האיום החריף ביותר כאן נשמע חיוור לעומת דברי הסבא: "כאשר יוצאת נשמתו לא אוחזת בו כלל ... עד שנקשרת ונתקנת בכל."

במחקר ישנו דיון אודות המוקדים המיסטיים של דרשת "סבא דמשפטים": האם לב הפרשה טמון בחיבור בין סודות הגלגול להיבט האתי וזעקת העשוקים, או שמא שיאה טמון במשל העלמה שבהיכל, על השלכותיו הרעיוניות והמגדריות?[164] לאלו נוכל לצרף עיקר נוסף של הדרשה הוא התיקון של בית דוד, שכן דרכו מוצעת נחמה ודרך לקפיצה אסכטולוגית שאמורה לגאול את סבל המציאות.

161. גילר, *קריאה בזוהר*, 66–68. כדבריו: "The center of the Sabba's oration is a study of the decimating nature of erotic pain and upheaval. Rabbi Yeiva treasures an idealized reading of the marital state in which the relationship is characterized by absolute chastity," p. 67.

162. גילר, *קריאה בזוהר*, 68.

163. ח"ג ז ע"א.

164. למרכזיות משל העלמה בסבא, ראו ישראלי, *סוד הפרשנות*, 49, 191–272; ליבס, "זוהר וארוס," 90–95; מלילה הלנר אשד, *ונהר יוצא מעדן—על שפת החויה המיסטית בזוהר* (תל-אביב: עם עובד, 2005), 190–195, 266; מיכל אורון, "שימני כחותם על לבך: עיונים בפואטיקה שלבעל הזוהר בפרשת סבא דמשפטים," *משואות* (1984): 1–24; Eliot Wolfson, "Beautiful Maiden without Eyes: 'Peshat' and 'Sod' in Zoharic Hermeneutics," in *Luminal Darkness* (Oxford: Oneworld, 2007), 56–110; Daniel Abrams, "Knowing the Maiden without Eyes: Reading the Sexual Reconstruction of the Jewish Mystic in a Zoharic Parable," *Da'at*, 50–52 (2003): lix–lxxxiii; ולעומת זאת ראו גילר, *קריאה בזוהר*, 67–68; בן הראש, *סבא וינוקא*, 131.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

לגלגולה בעובד.[156] הסבא מעדיף לצייר אילן משיחי מובחן משלו, הכולל את יהודה, עובד, ישי, דוד, אבצן, ובועז, ולזהות בין מכלול הדמויות הגבריות של השושלת. המבנה הייחודי של הסבא ורעיון היפוכי המגדר בשירות הגאולה, יכולים ליצור תפיסה של זהות גברית ונשית נזילה שמעצימה את קבלת השונה, או דווקא מקבעת נורמות מבדלות ומחלישות.[157] מבנה זה עלול להבנות מוסר כפול, ולהעצים את המתח שבין הקבלה להלכה, בדומה לדוגמאות שראינו בראשית המאמר.

השילוב שבין החוקיות הגואלת של בית דוד לבין שיבוש מערך הגלגולים בעריכת הדרשה, חושף את "התורה החדשה" שמציע ה"סבא דמשפטים." כמכלול, פרשה זו מתגלה כ"מדרש הלכה קבלי" בו שלובים הלכה, אגדה, ומיסטיקה בשילוב ייחודי ונדיר. תורתו מתקיימת בכמה רמות: במימד המוסרי—בו דגם הגאולה מייצג ערעור על הסדר לשם העמקתו; במימד הלשוני—בו התיאור הדיסקריפטיבי של המציאות חובר לתיאור הפרסקריפטיבי (העוסק בראוי ובמאווה); ובמימד המגדרי—שמבנה הבחנה חדה בין המינים אך שובר אותה בהמשך הדרשה, בעת דיונו בגאולה. המימדים שהתנגשו בחלק הראשון, מתאחדים סביב השאלה המשיחית ומחברים בין הראוי למצוי ובין הנומוס להפרתו. המסקנות ה"הלכתיות" של הדרשה ולשונה הפרובוקטיבית (ברוח "אפילו תזנה") מצטרפים לדרשות התיקון של בית דוד, ויוצרים יחד מגמה כפולה, שמרנית ובה בעת חתרנית.

הפואטיקה של ההחמרה בסבא היא פולמוסית ואירונית, אך גם רצינית ביותר, וכדברי גרשם שלום "המיסטיקאי הוא שמרן מטבעו, אף הוא אם מהפכן."[158] ואכן, הסבא, יחד עם חדשנותו היצירתית, והיותו כהצעת יהודה ליבס "מחדש וממציא את דבריו בה בשעה שהוא דורש בפני החכמים," מגלה עקביות קשוחה בעמדותיו הקיצוניות.[159] המגמה הכללית שעולה מיחסו לנשים משקפת גישה קשה ומיזוגינית שהוא מבקש לשרש אך למעשה משעתק, וכך מבנה אידיאל מיסטי שמערער על סדרי עולם.[160] מבחינה פסיכולוגית, מתנגד הסבא לכל שינוי במערכת הזוגית ולתזוזתה מדגם היחסים הראשוני. הבעל השני, הגירושין, נישואיה השניים של האלמנה, סטיית הנידה אפילו ביום אחד מזמן הטבילה המיועד, יוצרים פער בין האידיאל המיסטי לבין המציאות. ההלכה בעצם טבעה היא מדע הקשור בתנועה ועשייה דינמית, ולכן פרשה זו כה חשובה בתיעוד השבר שנוצר בין האידיאל המיסטי לבין מימושו. הפער שבין זרימת החיים לבין החוק האידיאלי מתגלים כתהום בלתי ניתנת לגישור, מלבד המקרה היוצא דופן של שושלת בית דוד שמדלגת מעל חוד החנית של סוד הגלגול.

החברה לא תוכל להתקיים אם ננהג על פי שיטת הסבא, וכל הגרושות והאלמנות לא ינשאו בשנית, ולא יתקיים ייבום, מלבד המקרים היחידאיים של חזון הגאולה המשיחי. תיאור אחיזת הנחש בנידה, לשני הכיוונים—מעט לפני תום ימי ליבונה ומיד לאחר יום טהרתה —יוצרים מרחב צר ביותר בו האשה לא מועדת להכבש על ידי הנחש. כך נוצרת מציאות שקשה לעמוד בה, ושכל סטיה ממנה מוקיעה רבים מחוץ למערכת המגדרית, האתית, והמינית. רק הבעל הראשון, רק הנישואים הראשונים, רק ליל הטבילה המדוייק—המיסטיקה האידיאלית של הסבא אינה מתפשרת עם המציאותית, ועל כן אני מציעה כי מלבד הדיון בבית דוד, מכלול התפיסות ב"סבא דמשפטים"

156. ראו למשל ריד"ע, מאירת עיניים, מהד' גולדרייך, כט–לה, מו. וכן אצל אידל, פירושים לסוד העיבור. נראה שעם מסורות אלו מתפלמס הסבא בח"ב קג ע"ב באומרו "ויהי ער בכור יהודה רע, מחלון אוף הכי, ולאו כל כך, אבל בהני אתעכל רע ונפק טוב לבתר."

157. לדוגמאות להבדלים בין גברים לנשים בתחומי הכוונות הקבליות ומנהגים אחרים, ראו חלמיש, *הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג*, 69, 141, 300, 601, ועוד; חלמיש, "קבלה כהתרחשות," 29.

158. שלום, *דברים בגו*, 195.

159. ליבס, "זוהר וארוס," 89.

160. לנימה המיזוגינית של הסבא בענין הקטלנית והנידה ראו גילר, *קריאה בזוהר*, 58. מענין לציין שתיאור אשה זו "חד דהא תרין דחת לון לבר, והשתא איהו תליתאה" בח"ב ק"ג ע"ב, דומה לחידת הסבא בפתח דבריו: "אמר לון, השתא תרין אינון תלת, ותלת אינון כחד" (צה ע"א), וייתכן שהוא רומז להזדהותו עמה. לקריאה נוספת של החידה בזיקה לינוקא ראו בן הראש, *סבא וינוקא*, 80–84.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

קרול גיליגן עמדה על ההכרעות המוסריות השונות שמאפיינות גברים ונשים ונובעות מדגמים אתיים מנוגדים אליהם חונכת החברה את שני המינים, כגון הדגשת התמיכה בזולת והאמפתיה עבור נשים, לעומת ערכי האינדיבידואליות והאמת לגברים.[151] בעולם החז"לי והקבלי ניתן לזהות יסודות להבדלים אלו, ביחס לחיוב במצוות, אחריות וחירות פעולה, שיטות ענישה, תפיסת היצר, ועוד. כיוון שהמיניות והחטא המיני מייצגים תחום נורמטיבי יוצא דופן, נוכל למצוא מסרים סותרים בנוגע לאתיקה מינית של נשים וגברים. כך למשל, הצעתי בעבר כי העקרון "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה" מתייחס בתלמוד הבבלי להצדקת טרנסגרסיות מיניות של נשים בלבד, רעיון אותו מדגיש ר' משה חיים לוצאטו בתורת הגאולה שלו. מתפיסה זו עולה כי לנשים מותר מה שלגברים אסור, שכן חל עליהן חיוב שונה על עבירות מהתחום המיני ויש להן הקלות בדין יהרג ואל יעבור בעניני ערוות, בשל היותן "קרקע עולם."[152]

בענין זה הסבא מצטרף למגמה זוהרית קיימת. האבחנה בין חטא מיני נשי וגברי מביאה אותו ליצירת זהות מגדרית ומשיחית "חדשה" שמאפיינת את בני בית דוד לבדם, שם נראה שהנשים ממלאות את תפקיד היסוד האקטיבי והגברים את הסבילות של מידת המלכות.[153] אם כן, לא רק הייבום מצליח בשושלת היהודאית כנגד כל הסיכויים בזכות עובד אשר "החזיר שורש האילן שהתהפך לתיקונו,"[154] אלא גם היפוכי המגדר פועלים בפרשה זו באופן דו-כיווני: מי שמסרב להוליד נענש ונופל ל"עולם הנקבה," ואילו אמהות השושלת המשיחית מצטרפות לאבות, ופועלות ככוח תיקון אקטיבי ומהפכני, המקביל ל"יסוד."

ויקטור טרנר מגדיר את ה"קומיוניטס" כמבנה שנוצר בעקבות שבירת היררכיות קיימות, שינוי סדרים וחוקים, ויצירת מבנה לימינלי נזיל.[155] דגם הגאולה של הסבא מדגים גישה זו היטב. שושלת בית דוד מערערת על חוקי המציאות הטבעית וכן על הסדר המיסטי והאלוהי. אצל מקובלים אחרים הדיון בסוד הגלגול מתבסס על בית דוד ומכתיב על פיהם עקרון כללי שתקף לשאר האנושות. ואילו הסבא מדגיש את ההבדלים בין ייבום האח לבין ייבום האב הניסי, ורומז למסורת שונה משיטת הרמב"ן וגירונה, שזיהו בין נשמות ער ואונן לפרץ וזרח, ובין נשמת מחלון

מתפתחת בקבלת גירונה, ר' אשר בן דוד ור' עזרא עוסקים בדומה לספר הבהיר בדבקות האבות במידות חסד גבורה ותפארת, ואילו יעקב בר ששת דן בדבקות מיסטית-תיאורגית בה גם צדיקי דורו יכולים לדבוק בספירות ת"ת ומלכות, ושם הוא מוסיף — כנראה לראשונה—את דוד לדגם "האבות הן הן המרכבה." ראו ס' האמונה והבטחון, מהד' שעוועל, עמ' שצז–שצח; א' אפטרמן, *דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים* (לוס אנג'לס: כרוב, 2011), 218, 271–279. יש לציין כי בזוהר מודגשת זהותו הנקבית של דוד יותר מחיבורים אחרים בני דורו, ובכוונתי להרחיב בכך במקום אחר. ראו לדוגמא לזיהוי דוד עם היסוד (שערי אורה, שער ג–ד, מהד' בן שלמה, א, עמ' 148–149), לעומת זיהויו עם המלכות בדרשה זהה בזוהר (ח"א קנד ע"ב–קנה ע"ב). לזיקת המשיח ומידת המלכות ראו ליבס, "המיתוס היהודי"; אידל, *משיחים מיסטיים*, 110–111. חביבה פדיה, "והשתא אמא לית לן—קוים לגנאלוגיה של השכינה והאם," בתוך *כמעיין המתגבר: ספר יובל לכבוד הרב ד"ר נחום לאם*, עורך בנצי כהן (ניו יורק: דאוונהיל, 2013), 15–87.

151. קרול גיליגן, *בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה* (תל-אביב: ספרית פועלים, 1995).

152. ראו קדשות וקדושות, 131–160. להבדלים בתפיסת היצר הגברי והנשי בספרות חז"ל ראו ישי רוזן צבי, "האם יש לנשים יצר? אנתרופולוגיה אתיקה ומגדר בספרות חז"ל," *סמכות רוחנית* (2009): 21–33.

153. כך אני מבארת את הדיוק של הזוהר בח"ב ק ע"ב "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה, בעטרה כתיב, ולא כתיב ובעטרה, דכל מאן דחמי ההיא עטרה, חמי נעם מלכא דשלמה דיליה." להרחבה בענין זה אקדיש דיון במקום אחר.

154. זוהר ח"ב קג ע"ב. לדימוי זה בזיקה לטיקלא ולס' המלכות, ראו ליבס, "זוהר וארוס," 87; עובד מתקן את הציווי שהוטל על אדה"ר "לעבדה ולשמרה." עוד על דימוי האילן והזדהות הסבא עם דוד, ראו גילר, *קריאה בזוהר*, 59.

155. ויקטור טרנר, *התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה* (תל-אביב: רסלינג, 2004), 113–114: "הקומיוניטס פורץ מבעד לבקיעי המבנה, בלימינאליות; מבעד לפאותיו, בשוליות; ומתחתיו, בנחיתות. בכל מקום כמעט הוא נתפס כמקודש או כ'קדוש,' ככל הנראה מכיון שהוא מפר או ממוסס את הנורמות השולטות ביחסים מובנים וממוסדים ומכיוון שהוא מלווה בניסיונות בעלי עוצמה חסרת תקדים." לביקורת מגדרית על טרנר ראו Caroline Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York: Zone Books, 1991), 27–51.

ובהקשר הקבלי: פדיה, *מרחב ומקום*, 126–137.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

הגישה האופקית מאפיינת שושלת מסירה אזוטרית שעוברת באסכולת הרמב"ן, וחורגת מתפיסת הגלגול בספר הבהיר, כך למשל בהצרת מספר הגלגולים לשלושה וארבעה לעומת ה"אלף דור" בבהיר. בהקשרנו חשוב לציין כי אסכולה זו מדגישה את סודות הייבום בשושלת בית דוד, שם נשמת פרץ וזרח מסמלות את גלגולם של ער ואונן, ואילו נשמת עובד את גלגולו של מחלון.[147] לעומת זאת, חוג גירונה מתמקד ב"סוד העיבור" ועוסק בתהליכים ספירתיים "פנים אלוהיים," ובתיאור השפע שממלא את ספירת המלכות ו"התעברותה" מהספירות העליונות. בכתבי ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה וכן אצל ר' יעקב בר ששת, מופיעים פירושים לזיקת העיבור לחוויות מיסטיות של הארה, שאינן קשורות בהכרח לסוגיית הייבום או למעבר נשמות מגוף לגוף.

בהמשך דרשת הסבא, לאחר הצגת המקרה של האשה האלמנה, הגרושה, והנידה, מוצגת שושלת בית דוד כמרפא לבעיות הגלגול של כלל האנושות, בדגם בו כל הגברים מייצגים את יהודה, "האב הראשון," וכל הנשים מייצגות את תמר, "האם הגדולה." כך בני הייבום כולם נולדים מ"אב אחד" (ולא מייבום האח), ולא קיימת בעיית ריבוי רוחות ברחם אחד, שהרי כולן מזוהות זו עם זו.[148] תיאור זה רומז לאיחוד המסורת האופקית והאנכית, באפיון ספירת המלכות כמושא ההתעברות וככלי חסר ומתמלא. הזיהוי בין מלכות בית דוד לספירת המלכות, מעצים מצד אחד את הגוון המשיחי ה"מתעבר" ברוח שיטת גירונה, ובה בעת מפתח את סוד הייבום בהשפעת שיטת הרמב"ן. לא בכדי מוצב הדיון בבית דוד במרכז הפרשה, ומסמל את התיקון לבעיית הגירושין והאלמנות שהציג הסבא. גיבורי שושלת בית דוד מוכיחים כי לכל מקרה שנוצר בשיבושי הטיקלא ופעולת מאזני המרמה ועושק הנשמות, קיים מענה ופתרון משיחי. במקבילה לרעיון זה בזוהר וירא, מתוארים מעשי הפיתוי של אמהות השושלת כמסיטים את גלגלי הטיקלא לצד ה"חסד," והופכים את חטאי הזנות וגילוי הערויות לכוחות גואלים.[149]

כידוע, מגמות חריגות מאפיינות את הרעיון המשיחי בזוהר, לא רק בפרשת "סבא דמשפטים." בגוף הזוהר נוכל למצוא מהלכים חתרניים והנמקות להתנהגויות מיניות אנטי-הלכתיות כאשר הללו נעשים לשם הבאת גאולה. במקומות רבים מרחיב הזוהר ודורש לחיוב חטאים של גיבורות מקראיות הקשורות בשושלת בית דוד, כגון מעשה בנות לוט ואביהן במערת צוער בזוהר וירא, מעשה תמר בפתח עיניים בזוהר אחרי מות ומעשה רות בגורן בזוהר וישב, בזהר רות, ועוד. להצעתי, בשל מרכזיותן של אמהות המשיח והאקטיביות שמאפיינת אותן, דוד המלך שמוצג בספרות חז"ל כארכיטיפ ל"חוטא" ששב בתשובה, מזוהה בזוהר עם ספירת המלכות הנקבית. אף כאשר חטאו עם בת שבע מייצג כשלון גברי במובהק, חוזר הזוהר ומדגיש את זיהויו הפרדוקסלי עם האספקט הנקבי של האלוהות.[150]

51–98. על מובן נוסף לסוד העיבור כהתחברות נשמת צדיק או ניצוצות נשמתו בחברו (שלא בשעת הלידה ובשונה מדגם הגלגול) בתקנ"ז ובר"מ וכן בכתבי מקובלים נוספים מהמאה ארבע-עשרה ואילך, ראו שלום, *פרקי יסוד*, 331–333.

147. ראו פרוש הרמב"ן לבראשית לח, ח. לדבריו מדובר במסורת שקדמה למתן תורה, וראו אידל, "פירושים לסוד העיבור," 31–32, 35; פדיה, *הרמב"ן*, 366. ענין זה מתפתח אצל רמד"ל, ספר הרימון, מהד' וולפסון, עמ' 245; ספר המשקל, עמ' 138; לעומת תפיסות גלגול מרובה, אסכולת הרמב"ן דגלה בגלגול שמתרחש עד שלוש או ארבע פעמים.

148. זוהר ח"ב קד ע"א–ע"ב. עודד ישראלי מדגיש כי זהות הגואל אינה ברורה בדרשה, ורק כאשר מגיעים לבית דוד ניכר כי מדובר בהעדפת ייבום ה"אב" על פני האח, *סוד הפרשנות*, 39, 117. וראו גילר, *קריאה בזוהר*, 58–62. עוד על דגם הגאולה בסבא דמשפטים וזיקתו לבית דוד ראו אורון, *צוהר*, 85.

149. על כך הרחבתי במאמר "סודה המשיחי והנשי של הטיקלא הזוהרית," *קבלה* כג (2010): 249–305; וכן קרא-קניאל, *קדשות וקדושות*, 163–273.

150. בדרשות רבות (כגון זוהר בראשית, לך-לך, וירא, משפטים, ועוד), דוד מזוהה עם ספירת המלכות וחטאו מייצג את ניקוז היבטי הדין שלה והתמרתם לתיקון. הזיהוי בין דוד לרגל הרביעית של המרכבה, היא ספירת המלכות, נרמז בספרות חז"ל וראו יהודה ליבס, "מצמיח קרן ישוע," *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ג, ג (1984): 313–348. במפורש הענין אינו נזכר בדרשות על האבות בס' הבהיר (ס' סא, קלא), אך נפוץ אצל מקובלי קסטיליה, כגון רמד"ל (שאומר במשכן עדות "כי דוד המלך מחובר בלא פירוד עם האבות," כ"י ברלין, דף 166א; ובשקל הקודש, מהד' מופסיק, עמ' 12 הע' 114), ריד"ע (מאירת עיניים, מהד' גולדרייך, מד–מז); עבודת הקודש (ח"ד פי"ז, קכה ע"ב), ר' יוסף ג'קטיליה (שערי אורה, א, עמ' 14). זיקה זו

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

האיסור לשאת מספר גברים הוא מובן מאליו, אלא שבסבא הוא מקבל כאמור משמעות מיסטית, בשל סימון גוף האשה לעד, גם לאחר מות הבעל או גירושיה. נראה שהזוהר מביע ביקורת כנגד המציאות המקובלת באמצעות יצירת "עולם מדומיין," בו כביכול גברים רבים מתחרים על גופה וגורלה של אשה אחת. ההנחה כי הזיקה האקסקלוסיבית בין בני הזוג ממשיכה לעתיד לבוא, מערערת על הנוהג להרבות נשים וכן על מיתוסים יסודיים בתרבות היהודית.

הסבא מאמץ את היחס השלילי לגירושין בעולם הנוצרי, ומקצינו באמצעות תיאור הגירושין העליונים שבין השכינה לבעלה. שוב, אין כאן אנטינומיזם במובן הפשוט של התרת איסורים, אלא הערמת קשיים על מנהג העולם ויצירת מבנה הלכתי וסקסואלי קיצוני ובלתי מתפשר, בו כל חריגה מתפרשת כעבירה חמורה כלפי שמיים. ערעורו על תופעה טבעית ונפוצה כנישואים שניים, מצביעה על בקשה להשיב את העולם למבנה אידיאלי ול"ראשית," ובכך בעצם להשיבו ל"תוהו." בעקבות כך נוכל להרחיב את טענת אליוט וולפסון כי האשה הנידה והזרה מייצגות בסבא את העולם הנוצרי, ולטעון כי הנשים בפרשה מייצגות גם את היהודי כ"אחר" למול סביבתו הזרה. כפי שוולפסון מדגיש בנוגע לתפיסת הגיור בפתיחת הדרשה ("אתם ידעתם את נפש הגר")–לפיו מדובר בהסתרת זהותו הזרה של היהודי, והצורך לשוב ולהתלבש בזהות זו בכדי להביא גאולה—ניכר כי הדרשה מבקשת להפוך את הזהויות לנזילות, ועם זאת היא שומרת על היררכיה מגדרית, שמשקפת גם היררכיה לאומית בסבך יחסי היהדות והנצרות.[144] נוסף לכך, אם נבקש להעמיק את השיח והפולמוס היהודו-נוצרי בפרשה, יש לציין את דגם השילוש שרמוז לדעת יהודה ליבס בחידות הסבא, וכן את הטענה של יונתן בן הראש כי הייבום מעיד על שילוש, תפיסה שהסבא דוחה ומציע תחתיה דגם בינארי של אב ובן, בעל ראשון ובעל שני, הנאבקים זה בזה.[145]

לאור טענות אלו ניתן לבאר את עמדותיו הקיצוניות של הסבא בשני אופנים. מצד אחד, ניתן להציע כי המחבר נאבק במציאות סוציולוגית ובמקרי פריצות שנפוצו בימיו, ולכן הזנות הארעית פחות חמורה בעיניו מהגירושין, שמייצגים "זנות ממוסדת." לפי גישה זו, הסודות המיסטיים משמשים בדבריו תירוץ לתיקון החברתי והסוציאלי. מצד שני ניתן לטעון כי המציאות החברתית וההיסטורית אינן מעסיקות את המחבר, אלא עיסוקו מוקדש לסודות הגלגול. אם זו האמת, אזי דברי הסבא לא נועדו כלל לערער את הסדר, אלא להקרא כמציאות "היפרנומית," שמחזקת את המערכת הקבלית ואת טעמי המצוות. הפואטיקה החריפה של הדרשה, והעקביות בה נאסרות בה נשים מותרות—תוך הדגשת זיקתן לנחש או ל"אחר" הדבק במעיהן, גורמים לי להטיל ספק הן במגמה השמרנית והמיסטית של הסבא, הן בהצגת דבריו כמאבק סוציאלי או כפולמוס דתי. עם זאת קווים "היפרנומים" עולים מתפיסת הגאולה של הסבא ומתיאור בית דוד בהמשך הדרשה. שם, אכן, ערעור ההלכה הוא תיקונה, כפי שנראה בסעיף הבא.

קומיוניטס והיפוכי מגדר בתפיסת הגאולה ב"סבא דמשפטים"

הזוהר מסמן נקודת מפגש חשובה בין מסורת הגלגול בספר הבהיר, אסכולת הרמב"ן, ותפיסות מחוג מקובלי גירונה. משה אידל מציע כי בראשית הקבלה עובר סוד הגלגול בשני זרמים וכיוונים שונים, התפיסה ה"אנכית" שמתמקדת בתהליכים תיאוסופיים תוך כינויים "סוד העיבור," לעומת תפיסה "אופקית" שעוסקת במעתק של נשמות מגוף למשנהו או בחיבור גופים בנשמה אחת, נושא שמתפתח באופן בולט בקבלת האר"י ובכתבי מקובלים במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה.[146]

144. וולפסון, *מוסר וקבלה*, 167–171.

145. ראו ליבס, "זוהר וארוס," הערה 148; בן הראש, *סבא וינוקא*, 116–131. לזיקת משל העלמה בסבא לדימוי הנוצרי של האקלסיה והסינגוגה ראו 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, no. 1 (2013): 60–76 ; חביבה פדיה, *מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי* (תל אביב: רסלינג, 2011), 237– 239.

146. אידל, "פירושים לסוד העיבור." לדיון בתחומים משיחיים נוספים בהם מפגיש הזוהר תפיסות מחוג הרמב"ן וקטלוניה עם רעיונות מקובלי קסטיליה, ראו פדיה, "האלף השישי—מילינריזם ומשיחיות בספר הזוהר," *דעת* 72 (2012):

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

מסוימים כמהלך אנטינומיסטי. ענין זה יש לבחון בהקשרו הכללי בספרות הזוהר, שעל חדשנותה ומהפכנותה נכתב למכביר בספרות המחקר. גרשם שלום טען כי קבלת ימי הביניים מייצגת את שיבת הגנוזים והעצמת החשיבה המיתית והאנטינומיסטית, בניגוד לדת הממוסדת ולגישה החוקתית שמאפיינת את הספרות הרבנית.[139] נוסף לכך, דנו החוקרים בהתנגדויות של הזוהר בשכבותיו השונות לאנשי ההלכה, מתח שמתעצם בשכבות המאוחרות, ב"רעיא מהימנא" ותיקוני הזוהר. יהודה ליבס הדגיש כי מדובר בהתפתחות אורגנית ששורשיה בזוהר, ובה מסמן בעל התיקונים "חוליה אחרונה בשלשלת רצופה."[140] מדיוננו עולה כי כבר בחוליה המקשרת של ה"סבא דמשפטים," מגמה חתרנית זו מגיעה לשיאים מפתיעים. בכל אחד מהדיונים במקרים הנשיים הספציפיים, מציב הסבא אתגר להלכה הקיימת: ביחסו המחמיר לגירושים ולנישואים שניים, באזהרה כנגד נשיאת אלמנה, או בתיאור הקפדני ביחס לאשה שמאחרת לטבול ומצערת עונת בעלה.

דני מט הציע כי מקרי השיבוש בהם דן הסבא ביחס לאלמנה ולגרושה מייצגים פרודיה על התלמוד ועל מסכת יבמות.[141] בעקבותיו נוכל לטעון שפרודיה זו הופכת לטרגדיה מיזוגינית, אם בוחנים אותה מהפריזמה המגדרית, בהפיכת הקבלה לידע ביצועי ולפרקסיס מציאותי. הזרמים המהפכניים שמפעפעים בפרשה זו מצטרפים לפואטיקה הייחודית של הסבא, וחותרים תחת המערכת ההלכתית המוכרת. באמצעות השפה הסימבולית והתיאורגית המייחדת את המחבר, מציג הזוהר תפיסות חריפות ביחס לגוף ולמיניות בכלל, ולגוף ולמיניות הנשית בפרט.[142]

במקומות שונים יוצא הזוהר כנגד ריבוי מעשי הפריצות בדורו ולקיחת הנשים הזרות, ומדגיש את ערך שמירת הברית והזיהוי בין לילית לנשג"ז; ובכל המקרים הללו איננו מוצאים עמדות חריפות וביטויים קיצוניים כמו ב"סבא דמשפטים." כאן נחשפים השיבושים שמתרחשים כאשר ההלכה הקבלית מגיעה לידי מימוש וביצוע, אותם לא ניתן לחזות מתוך ה"מיסטיקה הטהורה." השפה הסמלית מסתירה את השלכות סודות הגלגול במציאות שיש בה גירושין, אלמנות, נידות, וטומאה. יותר מכך, ניכר כי בפרשה זו הזוהר "מבנה" ידע הלכתי אזוטרי, ותוך כדי מלחמתו בעיוותים נוצר שיח כפול, בו המאבק מעמיק את העיוות בו הוא נלחם. גם אם יש בכוונת הסבא כוונה להחמיר, הבחירה להקצין את דבריו ולהציגם באופן אירוני ופולמוסי מתגברת על הטקסט. על כן אני טוענת כי "החמרות" בתחום העריות והאיסורים שמטיל הזוהר על האלמנה, הנידה, והגרושה משקפים מהלך אנטינומי, אף אם הם נועדו מלכתחילה לתקן את המעוות ולקדם את אידיאל הנישואים המונוגמיים של האשה הבתולה.

בהקשר זה מפתיעה התעלמות הסבא—עליה עמדנו בזיקה לאשה הגרושה—מהמנהג הנפוץ בספרד של אותה התקופה לשאת מספר נשים. כבר במקרא אנו ערים למתח בין ה"נומוס" ל"נרטיב": האידיאל המונוגמי עולה מבריאת האיש והאשה מגוף אחד (אליו הם מיועדים לשוב), לעומת סיפורי האבות, שמתארים מציאות פוליגמית של נשיאת נשים רבות, ואפילו אחיות, או שפחות זרות.[143]

138. ראו שלום, "מצוה הבאה בעבירה"; שלום, *שבתי צבי*, 127–133, 704–706, ועוד; יהודה ליבס, *סוד האמונה השבתאית* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1995),47–69, 98. אידל, *בן*, 425–429.
Moshe Idel, "Torah Ḥadashah: Messiah and the New Torah in Jewish Mysticism and Modern Scholarship," *Kabbalah* 21 (2010): 57–109.

139. ראו דברי המבוא של שלום, *זרמים עיקריים*, 7–10. על דו הערכיות של המיתוס, שלום, *פרקי יסוד*, 93.

140. ליבס, "הזוהר כספר הלכה." כדבריו: "הפוטנציאל האנטי-הלכתי (כוונתי במונח זה להתנגדות לאנשי ההלכה, ולא להתנגדות להקפדה בשמירת המצוות) קיים בכל חלקי הזוהר, גם אם במינונים משתנים של תודעה ושל חריפות." (שם, 598); הנ"ל, "הזוהר והתיקונים: מרנסנס למהפכה," *חידושי זוהר* (2007): 251–301; תשבי, *משנת הזוהר* ב, שפג–שפז; רואי, *מיתוס השכינה*, 23–24, 200, 258.

141. ראו מט, (זוהר מהד' פריצקר, הקדמה לכרך V), XI–XII, ואף את האידרות רואה מט כפרודיה על ספרות שיעור קומה.

142. על תפיסות מועצמות של גוף ומיניות בקבלה התיאורגית ראו אידל, *קבלה וארוס*, 225–227.

143. למתח בין נומוס ונרטיב ראו רוברט קאבר, *נומוס ונראטיב* (ירושלים: שלם, 2012), 16–20. על השפעותיו של חרם דרבנו גרשם על היהודים בספרד הנוצרית, ולפסיקת רשב"א כי מדובר בגזירה "לזמן ידוע" ומוגבל, ראו גרוסמן, *חסידות ומורדות*, 133–150.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

נחש שאוחז במעיהן. בדרשות אלו חוזר הסבא על הטענה כי גוף האשה מסומן תמיד (על ידי גבר זה או אחר), ונמצא בתחרות מתמדת בין הבעלים —החיים והמתים—בחינת "כלי שהשתמש בו אחד לא ישתמש בו אחר."[132] המתח אינו נובע לפיכך מהעובדה שהזוהר מחמיר "ומבקש לשמר את הלכת הקטלנית ככתבה,"[133] אלא שבסופו של דבר הוא אוסר אישה מותרת, וזהו מהלך אנטינומי בעליל. אף כאשר האשה נידה, ומוצבת במצב "פרוש" המקביל במובן מה ל"בתולין" בנצרות, למרות זאת, כל מהותה נמדדת ביחס לגבר ולחובותיה כלפיו.[134] גם ברובד המיסטי, מכלול דמויות אלו הופכות לארכיטיפ של סכנה, בשל הפוטנציאל שלהן לדבוק ב"אחר" וערעורן על מערכת הגלגולים.

זאת ועוד. דווקא בשל צדקת הטענה כי הזוהר משקף כדברי ישראלי "התמודדות מתוחכמת, למדנית ויצירתית עם גבולות ההלכה,"[135] אבקש להציע כי דרכו של הסבא שונה מדיונים הלכתיים או מיסטיים תיאורטיים, ובהיותה "אתיקה בפעולה" היא יוצרת תפיסה חדשה, בעלת השלכות רדיקליות.[136] ייתכן שהמפגש עם המציאות המרה, העוני, העושק, הגרות, הזרות, והבדידות, הביאה את המחבר לעמדה נפשית מיואשת וקיצונית, או שמא מאחורי המשבר הפסיכולוגי שעולה מדבריו, מצוי שבר תיאולוגי שטמון בעובדה שגבולות ההלכה אינם יכולים לעמוד באמת המיסטית של הנשמות וגלגוליהן. כך או כך, ההתמודדות המתוחכמת של הסבא ודרשנותו המבריקה, מטשטשת את המשמעות הנגזרת מאמירותיו, ואת העובדה כי הוא מכונן עולם כפייתי וחרדתי, לא רק ביחס לנשים אלא כלפי הגוף והמיניות בכלל. כאשר מאגדים את ביטויי הסבא ביחס לנשים, ואם מצרפים אליהם גם את מגמתו החריפה כנגד הוצאת זרע לבטלה, עולה מגמה חריפה, שהיא כתמונת-ראי לנימות שבתאיות ופרנקיסטיות ביחס להתרת חטאים מיניים.[137]

הפואטיקה האנטינומיסטית וההיפרנומיסטית של "סבא דמשפטים"

לאור הדוגמאות שבחנתי אבקש לשוב ולדון במונח "אנטינומיזם" בהקשרו ב"סבא דמשפטים." על פניו, אנטינומיזם מכוון למקרים של התרת איסורים הלכתיים, כגון כשרות, עריות, שבת, ועוד. כך לרוב מתפרשים מנהגים שנפוצו בשבתאות, כגון היתר אכילת טרפות, משכב עם נידה ואשת איש, הפרת יום הכיפורים, ושאר עבירות שקודשו לשם החשת קיומה של "תורה חדשה" של גאולה.[138] לטענתי, גם מקרים של **איסור המותר** יכולים להתפרש בהקשרים

132. כדברי אלמנת ר' אלעזר בן רשב"י לרבי, בבלי בבא מציעא פד ע"ב "כלי שנשתמש בו קודש, ישתמש בו חול?"

133. ישראלי, "דילמות הלכתיות," 208.

134. כפי שהצייעו פונרובצר, *נידה*, 162–166, 206–209; דניאל בויארין, "הרהורים על בתולות ומגדר: בין חז"ל לאבות הכנסייה", *היסטוריה* 3 (1989): 29–30.

135. ישראלי, "דילמות הלכתיות," 204; נראה שבכיוון זה הולך גם משה חלמיש האומר ש"הקבלה חותרת לשלמות ואינה משלימה עם תופעות יוצאות דופן ... לעולם ההלכה הקבלית מחמירה ... היצירתיות הקבלית אינה עומדת מול זו ההלכית ובוודאי לא כנגדה." "קבלה כהתרחשות," 16–20.

136. כאמור, "אתיקה בפעולה" מבטאת מפגש בין כמה צירי משמעות: הגוף והמגדר, מחשבת ההלכה והתאמתה למציאות, בסבך יחסי ההלכה והקבלה, לאור הסתירות וההתנגשויות בין שתי מערכות אלו. ייתכן שזו הסיבה לכך שתפיסותיו של הסבא לא הותירו חותם הלכתי לדורות, בשל הקצנת ההתנגשות בין צירי משמעות אלו, בחינת גזירה שהציבור אינו יכול לעמוד בה. בהקשר זה יש לשוב ולבחון את ההנחה בדבר מרכזיות תפיסת הצדק בעולמו של הסבא, עליה עמד ישראלי: "רגישותו של הסבא להגינותו של הליך הגלגול ומחוייבותו העמוקה לשורת הדין והצדק הם העומדים ביסוד תורת הגלגול המופתחת והמורכבת מבית היוצר שלו ... אחיזתו העיקש בעקרונות הגמול והצדק ... לכל ענישה נפתחת גם האופציה לתשובה," *סוד הפרשנות*, 129.

137. על מרכזיות תחום העריות והתרת הלאוין שמתרחשים ב"גוף" (המזוהה עם ה"נשי") כתיקון אנטינומי בשבתאות, ועל נטילת הנשים חלק פעיל בקיומו, ראו עדה רפפורט אלברט, "על מעמד הנשים בשבתאות," *החלום ושברו* א, עורכת רחל אליאור (2001): 199–200, וכן 165–171. דוגמאות נוספות של התנגשות בין הלכה וקבלה קיימות גם במקורות אחרים בזוהר, כגון בתפיסת הסוטה בזוהר אמור, היחס לממזר ועוד, אלא שריכוזם הגבוה בסבא דמשפטים אומר דרשני. לתפיסות הזוהר בעניין הוצאת זרע לבטלה ראו פכטר, "חטא."

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

ואנכיים, שיוצרים דגש ייחודי על תחום האתיקה המינית כציר מרכזי שמעניק משמעות לזיקת העולם האנושי והאלוהי.[126] נראה שהתנגשות זו מתרחשת דווקא בפרשה זו, בשל היותה חוליה מקשרת בין גוף הזוהר לבין שכבת התיקונים והר"מ. כאן מגיעה הפואטיקה הזוהרית לשיאה ועולה תפיסה ייחודית וחתרנית של המציאות, הנובעת מזהותו ה"אחרת" של גיבור העלילה, הסבא הזר וה"פשוט" כביכול שמלמד את סודות הגלגול הנשגבים לתלמידי החכמים.[127]

דמותו של הסבא כפוסק "סתמא הלכה" כבתלמוד הבבלי, מחזקת את כוח אמירותיו הנאמרות כביכול בהסח הדעת וקובעות הלכה למעשה. דימויי הקרב והים הסוער, רומזים לוויכוחים ופלפולים בין חכמים בנוגע למימד הביצועי של התורה, שלא נשארת רק בגדר סוד מיסטי.[128] לאלו נוספת קפדנות הגיבור והתעקשותו על בלעדיות הנישואין וה"מונוגמיה ההפוכה," המתבטאת בקנאות לרחם הנשי והתנגדותו לפוליאנדריות. רעיונות אלו מומחשים באופן רפלקטיבי על ידי פסוקים שרודפים אחרי הגיבור, הרים איתנים נגדם הוא נלחם, או חווית טביעתו בלב דרשותיו—דימויים שמעצימים את החוויה החרדתית בה הוא מצוי. להצעת עודד ישראלי, גישתו המוסרית וההלכתית של הסבא היא חלק ממגמת החידוש הכללית שלו, שמעניקה טעמים קבליים להנהגות קיימות, ומדגישה את עומק הנזק המיסטי שיוצר האדם ל"עוונות" שונים. ישראלי דן בחומרת אי-הכריעה במודים (שמנשלת את האדם מהעולם הבא), בחטא הרווקות, ביחס לנידה ולאשה הקטלנית, ובמקרים נוספים כגון ערב פסח שחל במוצאי שבת, ובמתח בין האיסור לדרוש אל המתים לבין המנהג להשתטח על קברי צדיקים, בהם לדעתו הדרשן הזוהרי נרתע מ"פגיעה בסמכותה של ההלכה ... ומפריצה אל מחוץ לגבולות ההלכה המקובלת."[129] שלוש מתוך דוגמאות אלו, הנוגעות ישירות לתחום האתיקה המינית, אני קוראת באופן שונה ממסקנותיו של ישראלי: לא מגמה מחמירה וקפדנות הלכתית לפנינו, אלא דווקא ביטוי אנטינומי להתנגשויות שנוצרות בין תנאי המציאות המגדרית והמינית לבין האידיאל המיסטי.

פרשה זו, שמייצגת את אחד מהשיאים הפואטיים בשאלת "האחר" וה"אחרות" בספרות ימי-הביניים, יוצרת להצעתי באופן פרדוקסלי גם הרחבה של חוויית הזרות, והבניה של יחס דכאני כלפי נשים, תוך הצגתן כישות מאוחדת, מסוכנת ודמונית—מסר חתרני שאינו מתיישב עם ההלכה המוכרת.[130] אבקש לחדד טענה זו ולבארה. הסבא משקף עמדה נפשית אינטנסיבית שמתמקדת ביחס ל"אחר": החל בדאגה הקיומית למסכן ולזר: הנשמה העשוקה, הגר, העבד, הממזר, התינוק שמת ללא עוון, וכן "האשה החלשה"—האלמנה, הנידה, והגרושה, בת הכהן והשפחה; דרך מגוון הדרשות היצירתיות לפסוקים ולביטויים שכוללים את המילים אחר, גר וזר, —כגון "אם אחרת יקח לו," "בת כהן כי תהיה לאיש זר," "והלכה והיתה לאיש אחר," "אתם ידעתם את נפש הגר"; וכלה בזהותו ה"אחרת" של הסבא עצמו, שייתכן ומוצאו בנשמות הגרים והזרים.[131] יחד עם דאגתו האקזיסטנציאלית לדמויות השוליים, עמם ללא ספק מזדהה הסבא, נוצרת תחושה כי הנשים הזרות, הגרושות, הנידות, והאלמנות, הן "נשים מסוכנות" בשל הגבר/

126. ראו משה אידל, "דימויים ומעשים מיניים בקבלה," *זמנים* 42 (1992): 31–39; אידל, *קבלה וארוס*.

127. על מיקומה וייחודה של חטיבה זו ראו ליבס, "זוהר וארוס"; ישראלי, *סוד הפרשנות*, 267–272, ולאורך החיבור; בן הראש, *סבא וינוקא*.

128. על דמות "הסבא" האנונימי והפוסק בתלמוד הבבלי לעומת הסבא שבזוהר ומימד הקרב ראו ישראלי, *סוד הפרשנות*, 69, 87–89.

129. ישראלי, *סוד הפרשנות*, 174–181; ישראלי, "דילמות הלכתיות," 207. וכך הוא מסיק גם ממקרה המתח שבין חובת סעודה שלישית לבין איסורי האכילה בערב פסח, שם נכנע רשב"י ו"נאלץ לקבל את עולה של ההלכה התלמודית" (217).

130. גם הגברים שחורגים מדרישותיו הקפדניות של הסבא, כגון זה שאינו מוליד והמוציא זרע לבטלה, נדונים בחומרה, ומוקעים, בבחינת "אחר דייקא," וראו להלן.

131. למרכזיות שאלת ה"אחרות" בסבא ראו גילר, *קריאה בזוהר*, 44–58; לדיון בזהותו כטייעא, ראו ישראלי, *סוד הפרשנות*, 54–79; לזיקתו האמביוולנטית אל הרע, ישראלי, *סוד הפרשנות*, 158; וסוגיית העושק והגיור, 137–149; ליחסו האמביוולנטי לגויים, ראו ליבס, "זוהר וארוס," 92–93. למעמד הגרים בפרשה ראו וולפסון, *מוסר וקבלה*, 167–171. לדעתו ה"זר" וה"גר" מייצגים את הנצרות, והסוד בפסוק "אתם ידעתם את נפש הגר" רומז על גרותם הממשית של היהודים כסוד שהתורה מסתירה בתוכה. כמו העלמה הכלואה במגדל, כך נפש ישראל כלואה בגוף נוצרי, וכך הטוב כלוא בתוך הרע.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

"על שלוש עברות נשים מתות בשעת לדתן, על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר."[119] לא רק האשה מתה כאן בשל חטאה החמור, אלא גם צאצאיה ותולדותיה. דרשת הזוהר רומזת לפסוק "קולה כנחש ילך" (יר' מו, כב), ומהדהדת למקרה האשה הקטלנית והאלמנה—שגם ברחמן "מכשכש" הנחש. באמצעות דימוי זה מצרף הזוהר את הנידה למקרה של הגרושה והאלמנה, ומעצים את תפיסת הרחם כזירת קרב, בה מתגוששות רוחות שונות. כך הופכת "האשה," כל אשה, לבעלת פוטנציאל מיני מסוכן, שהרי כל אחת היא "נידה" מעת לעת, וכבר לא ניתן לטעון שמדובר במקרה "שולי" כגירושין ואלמנות.

בהמשך מסתבר כי הנידה והאלמנה אינן היחידות שהנחש אוחז בגופן. אף את היולדת מתאר הסבא כמי שהסטרא אחרא רובץ על פתח רחמה, וכאשר היא זועקת בשעת הלידה, הנחש מדלג עם קולה "והולך ומכשכש," עד שהיא מתנקה מזוהמת נשיכותיו. נראה שכך מותמר טאבו הנידה ודם הלידה, באמצעות זעקות החיה על המשבר, שמגרשות את ה"דיבוק" מהגוף.[120] היולדת מייצגת כאן את היסוד החיובי שנובע מקללת חוה, ואילו הנידה מייצגת את הפן השלילי במיתוס על זוהמת הנחש שהוטלה ברחמה. לכל אלו נוספת דמות הסוטה, שהופכת בהמשך דרשת הסבא ל"תחבולה" למען הצלת שאר הנשים, לגביהן מדגיש הזוהר שהנחש אינו שולט בהן אלא מקבל רשות רק לצערן, "ואף על גב דעבד צער לא איתיהב לה רשו לשלטאה בה."[121] מכלול דמויות אלו מייצגות את השפעת חטאי האשה הארצית על האלוהות, ואת ענישתן מידה כנגד מידה, "היא אסטיאת גרמה מבעלה ... אוף הכי איתתא כגונא דילה בארעא."[122]

הצטברות הדמויות הנשיות בדרשות הסבא—האלמנה, הגרושה, הנידה, הזונה, והסוטה, מהדהדות לזיהוי בין לילית לחטאי נשג"ז (נידה שפחה גויה זונה), שנושאים אופי ייחודי בפרשה זו, השונה מהופעתם בשכבות המאוחרות של הזוהר, בר"מ ובתיקונים.[123] מכל מקום בולט כי הסבא יוצר שרשור תמונות של נשים שהנחש אוחז ברחמן, בקולן, בגופן, ואף בצאצאיהן ותולדותיהן. חטאיהן של נשים אלו נע מאיסורי תורה ודיני כרת חמורים, דרך חומרות קלות, ועד לאיסורים שאין להם מקור בהלכה המקובלת.

אם כך ניתן להקצין את טענת קורן, ולטעון כי לא רק הנידה אחוזה בידי הרע, אלא עצם הנשיות נתפסת בסבא כבעלת פוטנציאל דמוני, בשל היות הרחם מקור פנימי של סכנה וטאבו.[124] ובלשון אחרת, הזרע והאיכות הגברית עלולים להפוך בגוף הנשי לכוח ארסי שעלול להתפשט ולטמא את הזכר ואת האלוהות. ממכלול דוגמאות אלו עולה תפיסת האשה, ובייחוד רחמה, כזירת מאבק פוליטית אתית ומגדרית. המלחמה על הרחם כמסמן זהות ושייכות, מושרשת בתפיסות יווניות ובספרות חז"ל, שם מכונה האשה "דביתהו," ויחסי הזכר והנקבה נתפסים כמשל ליחסי אדם ו"ביתו," או כיחסי "גוף" ל"נשמה."[125] מבנה זה מתפתח בקבלה באמצעות מבנים אופקיים

119. משנה שבת ב, ו. לדיון נוסף בתפיסתה הדמונולוגית של הנידה: אחיטוב, "תכונות דמוניות," 145–159.

120. זאת בדומה למיתוס האיילה, שמעלה שבעים קולות כנגד מספר התיבות במזמור "יענך ה' ביום צרה." במקום הנחש, מופיע כאן מפתח היולדת שעובר מידי הקב"ה לאדם, תוך התמרת הסמליות הפאלית של הנחש להיבט חיובי שמטהר את טומאת הנידה. וראו במאמרי "חוה, איילה ונחש."

121. זוהר ח"ב קיא ע"ב. וראו ישראלי, *סוד הפרישות*, 155–158.

122. זוהר ח"ב קיב ע"א. הבטן והירך הצבה של הסוטה מוצגים כשוחד לנחש, "כדי שלא יזדהה מכל." אף כאן נוצר הקשר בין הכלב לנחש, שכן אחיזת הנחש ברחם מדומה לזריקת עצמות לכלב, כדי להרחיקו. מענין לציין כי קרברוס, אשר במיתולוגיה היוונית שומר על פתח הגהנום, הופך כאן לשומר פתח הגוף הנשי. וראו איזכורו בזוהר רות, אצל יהודה ליבס, איג'ידיוס ויטרבנסיס, *ספרון על האותיות העבריות* (ירושלים: כרמל, 2013), הערה 517.

123. ראו למשל סנהדרין פב ע"א; עבודה זרה לו ע"ב. על צירוף זה שנפוץ ב"רעיא מהימנא" ובתיקוני הזוהר, ראו רואי, *מיתוס השכינה*, 43, 112; אסולין, "נידה."

124. וראו בהקשר זה אבחנה של שרלוטה פונרוברט, על הטומאה הנשית ה"פנימית," Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstruction of Biblical Gender* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2000), 44–53.

125. ראו מנחם הירשמן, "מוקדי קדושה משתנים—חוני ונכדיו," *טוראי: אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל* (1989): 109–118; לתפיסה זו שורשים אריסטוטליים ואפלטוניים וראו גם פונרוברט, *נידה*, 40–67.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

שנשים אלו מאחרות לטבול, כך קול הנחש מקדים לדבוק בהן ולהכנס בתוך מעיהן, ויותר מכך, חוסר הקפדתן בדיני הטהרה, מביאה ללידת תינוק שאותו לבסוף תחטוף ותהרוג לילית. בסיום, מדגיש הזוהר כי ההרס במקרים אלו הוא כפול, מבחוץ ומבפנים, בשל קול הנחש, שמתגלם ברוח הרעה שבמעי האשה ("כיון דאתחממת מתעברין רוחא אגלים בהדה"), וכן בשל הנזק של לילית, שעושקת את חיי התינוק.[114] הסבא מדגיש שלא מדובר כאן בחטא קל, וב"סתם קול," אלא במעשה שבגללו נאבדות נשמות מהעולם.

גם במקרה זה בולטת החריגה של הדרשה מקונוונציות הלכתיות מקובלות. אף על פי שרק הדוגמה הראשונה היא מדין תורה (זו שאינה שומרת טהרת נידה), הזוהר מצרף אליה את המאחרת לטבול, ובניגוד להצגת ה"עונה" כמצוות הבעל לאשתו, הוא מתארה כחובת האשה לבעלה (!). שוני מענין מתגלה בין דברי הזוהר לחיבור "ברייתא דנידה," שמדגיש את הטומאה הנשית והצורך להרחיקה מכל וכל. שם נאמר כי נידה הרואה כלב, חמור, עם הארץ, ועוד, רצוי לה לעכב את הזיווג, ולהרבות טבילות נוספות, שמא יצאו לה בנים טיפשים, מכוערים ובלתי הגונים.[115] ואילו הזוהר מדגיש את חשיבות הזיווג בזמן המיועד והמדוייק, ללא דחייתו. עם זאת, מקובלי קסטיליה הכירו את ההחמרות שב"ברייתא דנידה," ובהקשרנו בולט בשני החיבורים תיאור הנידה כמקור של טומאה ו"זיהום," וקרבתה לדימויים חייתיים. ביטויים כגון "הרוח שמתערער בגופה" שבברייתא, קרובים ללשון הזוהר, ומדגישים את האימה מפני הדם ותפיסתו ככוח דמוני שאוחז באשה, ולא כתופעה פיזיולוגית טבעית.[116] שרון קורן עמדה על הזיקה שיוצרת הקבלה התיאורגית בין זוהמת הנחש שהוטלה בחווה לבין דם הנידה, והצביעה על השפעות אפשריות של המיתוס הזוראוסטרי, בו אהרימן הטיל את "רוח הטומאה" וזוהמת הדם בכוח הנשי בכדי להחלישו ולשלוט בו. לטענתה, מקובלי קסטיליה הרחיקו לכת יותר מאשר ה"ברייתא דנידה," וראו באחיזת סמאל, מלאך המוות, או לילית בגוף הנידה אחיזה ממשית שגורמת לגרוש השכינה והגלייתה, לפגיעה במרכבה ולחיבור האל עם דמות השפחה.[117] ייתכן שהאימה מפני דם הנידה מקבלת צורה של נחש וכלב, לשם הסמלת הנוכחות האונטית של הטומאה הנשית, שיש לגרשה באמצעים מאגיים. רק ביום הטבילה המדויק, יוצא נחש/כלב/דם זה מכלל ישותו המסוכנת, וניתן לאילוף ולשליטה.[118]

החיבור הארוטי בין קול הנידה לקול הנחש בדרשתנו, מחדד את תפיסת האשה הארצית כסוכנת (agent) של הרס ומוות, תוך הדגשת מיניותה האפלה והשפעתה המזיקה על העליונים. ניכר שמות התינוקות, הנגרם מאי-הקפדת האשה בדיני הנידה, הוא הרחבה של האזהרה התנאית

Brandeis University Press, 2011), 63–123;

היא מתייחסת לדרשתנו ומקבילותיה בח"ג לג ע"ב ור"מ ובספר המשיב, שם, עמ' 223; גארב, *הכוח*, 100–101. לדיון בתפיסת הנידה כלילית בזוהר אחרי מות ראו שפרה אסולין, "הפגם ותיקונו—נידה, לבנה ושכינה," *קבלה* כ"ב (2010): 193–251.

114. ייתכן שהזוהר רומז להולדת הבן מנחש ולילית, מצד אביו ומצד אמו. בדומה לכך, ישו מתואר בגרסאות ספר תולדות ישו כבן הנידה ובן הנחש. ניכר כי לילית ממלאת בדרשה תפקיד פולקלוריסטי של שכנה או אומנת שחוטפת את התינוק, שהוא למעשה בנה או בן הנחש, כנאמר על קין במדרשי חז"ל. הזיקה בין הנידה לנחש קיימת כבר בתלמוד, וראו בבלי שבת קי ע"א.

115. תוספתא עתיקתא, בריתא דמסכת נידה, ח' מ' הורוויץ הלוי (מהדיר), פרנקפורט תרמ"ט, הלכה א, עמ' 2. וכדבריו בעמ' 6 "מכאן והלאה קצרה ידי לפרש ולבאר כל דברי הברייתא הזאת כי לא מצאתי להם חבר בספרי קדמוננו ז"ל." לסוגיה זו נדרש ידידיה דינרי, "מנהגי טומאת הנידה—מקורם והשתלשלותם," *תרביץ* מט, ג–ד (1980): 302–324.

116. ראו למשל גינוי המתאפרת בנידתה, בניגוד לדין החז"לי, תוספתא עתיקתא, בריתא דמסכת נידה, ח' מ' הורוויץ הלוי (מהדיר), עמ' 5. וכן קורן, *נידה*, 33–34.

117. קורן, *נידה*, 89–96, לזיקת הברייתא דנידה לקבלת קסטיליה, שם, 118–123. גם רמד"ל וריד"ע מתארים את הדם כנובע מאחיזת הנחש/סמאל בנידה, ראו מאירת עיניים (מהד' גולדרייך), עמ' כט; ספר הרימון (מהד' וולפסון), עמ' 344.

118. לתפיסות אנתרופולוגיות של הדם והטומאה ראו מרי דגלס, *טוהר וסכנה* (תל אביב: רסלינג, 2004), 83–115; על ה"פורה" והבזות שמייצג הגוף האימהי והנשי: ג'וליה קריסטבה, *כוחות האימה: מסה על הבזות* (תל אביב: רסלינג, 2005), 53–58.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

המקרה של האשה הנידה—"שיכול קול הנחש לאחוז בה ככלב בכלבה"

הזיקה שבין דמויות נשיות "נחותות" אלו לבין לילית, מתחזקת בדוגמה נוספת בהמשך דברי הסבא, בתיאור שתי הנשים שמשבשות את דיני הנידה—האחת שאינה מקפידה בדיני הטהרה ומקדימה טבילתה, והשניה שמאחרת טבילתה וגורמת צער לבעלה. את שתיהן מתאר הסבא כדמויות שהנחש "דבק" בקולן ולבסוף נכנס בגופן ו"מכשכש" במעיהן:

> תא חזי, דלאו בכל קלין דנשין דעלמא יכלא קלא דחויא לאתדבקא בה. ... אלא תרין נשין אינון דיכלא קלא דחויא לאתאחדא בהון. חדא האי דלא נטירת סואבות נדותה וימי לבונה כדקא יאות או דאקדימת יומא חדא לטבול, וחדא האי אתתא דמאחרא לבעלה [עונה דילה] למעבד ליה צערא לבעלה, בר אי איהו לא חייש ולא אשגח לדא. אלא אינון תרין נשין דהא כמא דאקדימו הכי מתאחרן לגבי קלא דנחשא עד דאדביק קלא בקלא, כמה דמתאחרא למעבד צערא לבעלה [בעכובא דמצוה] הכי קלא דנחש אקדים לאתדבקא בהאי קלא דאתתא ואלין אינון תרין נשין דקלא דנחש אחיד בקלא דלהון ככלבא בכלבתא. ... האי קלא דאתתא כד אתערב ואשתתף בהדי קלא דנחש בשעתא דחייבת ומרשעת נפקת מגו איפה [איבה], ומשטטא בעלמא אערעת בהני תרין קלין, קלא דנחש וקלא דאתתא, ואתתא אתחממת בהו ואינון בה, וכיון דאתחממת רוחא אגלים בהדה [ואזלין בהדה][111] עד דמשטטא ועאל במעהא דהאי [מתעברין] מתעבדין אתתא. והאי אתתא דילידת כד אתאת ההיא חייבתא פקידת ליה להההוא רוחא דאיהו חבורא בישא קלא דנחש דמכשכשא בה. איהו מחייכא בינוקא עד דאתת ההיא חייבתא כאתתא דפקידת ברה לאתתא אחרא ומפטפטא ליה וחייך [וחייכת] ליה בפטפוטא עד דתיתי אמיה, כך עבדא ההיא רוחא, וזמנין סגיאין דאיהו שליחא דאיהי חייבתא וקטלא ליה, הדא הוא דכתיב [קהלת ד, א] "ומיד עושקיהם כח ..." ועל דא תרין זמנין כתיב בקרא דא "ואין להם מנחם," חד מלילית חיבתא וחד מההוא רוחא.[112]

> תרגום: אלא בוא וראה שאין בכל קולות הנשים שבעולם, שיכול קול הנחש להתדבק בה. ... אלא שתי נשים שקול הנחש יכול להתאחז בהן: אחת, זו שאינה שומרת טומאת נדתה וימי לבונה כראוי, או שמקדימה יום אחד לטבול. ואחת, אותה אשה שמאחרת לבעלה עונתה, כדי לעשות צער לבעלה, חוץ מאשר כשבעלה אינו מקפיד ולא משגיח בכך. אלא הן שתי נשים, כי כמו שמקדימות [לטבול] כך הן מתאחרות אצל קול הנחש, עד שמתדבק קול בקול; וכמו שמאחרת [הטבילה] לעשות צער לבעלה, כך מקדים קול הנחש להתדבק באותו קול של האשה, ואלו הן שתי הנשים שקול הנחש אוחז בקולן ככלב בכלבה. ... קול זה של האשה כאשר הוא מתערב ומשתתף עם קול הנחש, בשעה שלילית החייבת והמרשעת יוצאת מתוך האיפה [איבה] שלה, ומשוטטת בעולם ופוגשת בשני קולות אלו, קול הנחש וקול האשה, ולילית מתחממת בהם והם בה. כיוון שמתחממת מתעברים ברוח שהולכת עמה עד שמשוטטת ונכנסת במעיה של אותה אשה. ואותה האשה כאשר יולדת, ובאה אותה מרשעת ופוקדת אותה הרוח, שהיא חיבור רע של קול הנחש שמכשכש במעיה, והרוח מצחקת בילד עד שבאה אותה חייבת, כאשה שמפקידה בנה בידי אחרת, ומפטפטת וצוחקת עמו עד שתשוב אמו, כך עושה אותה רוח, ופעמים רבות היא [הרוח] שליחה של אותה מרשעת—והורגת אותו [התינוק], כמו שנאמר "ומיד עושקיהם כח" ... ולכן פעמיים כתוב בפסוק זה "ואין להם מנחם," אחד מלילית החייבת ואחד מאותו הרוח.

בתיאור זה, הנידה שמאחרת או מקדימה טבילתה, הופכת במובהק לבת דמותה של לילית, תוך העצמת הפוטנציאל הדמוני שנרמז בתיאורי הגרושה והאלמנה.[113] הדרשה בנויה מידה כנגד מידה: כשם

111. "מתעברין רוחא ואתגליא בהדה" נוסח הרמ"ק, אור יקר כ"א, עמ' עג.

112. זוהר ח"ב קיא ע"א–ע"ב.

113. לחילוף הנוסח "איפה" ו"איבה" בתיאורה של לילית, ראו ישראלי, *סוד הפרשנות*, 159 הערה 276. בניתוח הקטע הוא נמנע מלעסוק בזיקת לילית לנידה, וראו שם, 162, 176. לדיון בסוגיה זו בזוהר ואצל מקובלי ספרד ראו Sharon Faye Koren, *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism* (Waltham, MA:

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

שמשניים והלאה לא ישב האדם עם אשה זו, שהרי מלאך המוות מתתקף עליה ... לכן מי שנושא **אלמנה**, עליו נאמר ולא ידע כי בנפשו הוא."[107] אף אם אין הדברים נאמרים כפסיקה הלכתית מוחלטת, יש בהם משום איסור "אשה מותרת," והנחייה אתית בעלת השלכות קיצוניות. הנהגה רדיקלית דומה עולה מדברי זוהר ואתחנן, שם נקבע כי אלמנה וגרושה אינן זוכות לשבע ברכות בעת חופתן, שכן בניגוד לנישואי בתולה שמתקדשת גם בעולם העליון, האלמנה והגרושה מסומנות כ"אשה אחרת," שזוכה לברכה חלופית שאינה בסוד השכינה הבתולה:

> ואוקמה רבי שמעון באתרה, מאן דשוי תסקופי מלין על אנתתה קדמיתא, ואפיק עלה שום ביש, כמה דאפיק לעלא, דכתיב [דב' כב, יט] "כי הוציא שם רע על בתולת ישראל" ... אמר רבי יוסי, בתולה ירתא שבע ברכות ... ועל דא אקרי בת שבע, ואנתתא אחרא מאן ברכאן דילה? ברכתא דבעז ורות, כמה דאת אמר [רות ד, יא] "ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים, עדים, יתן יהו"ה את האשה" וגו', דודאי בתולה בשבע אתברכא, ולא אתתא אחרא ברזא דא.
>
> תרגום: והעמיד ר' שמעון במקומו, מי ששם עלילת דברים על אשתו הראשונה ומוציא עליה שם רע, כמי שמוציא למעלה, שכתוב, "כי הוציא שם רע על בתולת ישראל" ... אמר רבי יוסי, בתולה יורשת שבע ברכות ... ולכן נקראת בת שבע, ואשה אחרת מה ברכותיה? ברכת בועז ורות, כמו שאתה אומר "ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים, עדים, יתן יהו"ה את האשה," כי וודאי בתולה בשבע [ברכות] מתברכת, ואשה אחרת אינה בסוד זה.[108]

הדרשה מדגישה את הניגוד בין נישואי הבתולה שגופה מעולם לא סומן על ידי זר (ועל כן בעלה מחוייב להזהר שלא להוציא עליה שם רע), לבין הגרושה והאלמנה שאחרותן מעידה כי "אחר" כבר הקדים ותפס אותן ברחמים (וייתכן שבכך הוציא עליהן שם רע במובן מיסטי)—ועל כן מעמדן ההיררכי נחות משל הבתולה.[109] הזוהר קובע כי נשים אלו לא שייכות לקטגוריה המובחרת של "בתולת ישראל" לא רק ברובד הרעיוני, אלא הוא מציע לגרוע מברכותיהן ולשנות את ריטואל הכלולות שלהן, זאת בניגוד לנוהג המקובל.[110]

107. זוהר ח"ב קב ע"ב. להשוואת דין האלמנה והקטלנית בזוהר לעומת פסיקת התקופה בספרד ובאשכנז, ראו גרוסמן, *חסידות ומורדות*, 485–494. עודד ישראלי מאיר שהזוהר מסתייג לגבי ה"גרושה הקטלנית" ו"טורח למדר את חידושו ההלכתי ולהעמידו במעמד נחות לעומת ההלכה התלמודית." אלא שאין אמירה "ממדרת" דומה על אלמנה שאינה קטלנית, ועל כן קשה לי להסכים בזיהוי ה"אוריינטצייה הקונפורמית המאפיינת את היגדיו ההלכתיים של הסבא." ישראלי, "דילמות הלכתיות," 211. ברדיקליות של דברי הזוהר, שאוסר כל אלמנה, ובהשפעותיהם דן יוסקה אחיטוב, "על ייחוס תכונות דמוניות לאישה," *מחניים* 14 (2002): 157–159.

108. זוהר ח"ג רסו ע"ב.

109. אליוט וולפסון מציע כי בעולם הנוצרי מעמד הבתולה מאפשר היפוך מגדרי: "The ideal of the holy virgin reflects one of the ways in which the female could symbolically become male such that the natural and cultural hierarchy of gender roles would be reversed" (וולפסון, *שפה ואריס*, 344). השוואת הבתולה לזכר, עולה גם מדברי אברמס "לפי מהלך סימבולי זה, שנבנה על פי קטעים מתוך חיבורים שונים, האישה נחשבת נקבית רק ביחס אל הזכר, כבית קיבול לזרע וכמקום לגידול העובר וללידת התינוק, הנחשבת כפעולה זכרית. על כן נערה [בתולה] נחשבת זכר, והיא הופכת לאישה רק לאחר שהיא נישאת ונבעלת על ידי בעלה מבחינת מעמדה ההיררכי" (אברמס, *הגוף*, 119). אכן, בדרשה זו הבתולה מושווית לדמויות נשיות אחרות שמצויות תחתיה בסולם ההיררכי, בעוד הסטטוס של הזכר שמוצב מול נשים אלו אינו משתנה כלל.

110. לדיון בשימוש הזוהר בכינוי "בתולת ישראל" בזיקה לדמות מריה בנצרות, עד כדי המצאת פסוק-דמה "שא קינה על בתולת ישראל" בדרשה על מרים אחות משה, ראו קרא-קניאל, *קדושות וקדושות*, 300–306. התפיסה כי הוצאת שם רע על הבתולה גורמת לפגם בשכינה "למעלה," מפותח בתיקוני הזוהר לאור יחסי משה והתורה, וראו רואי, *מיתוס השכינה*, 274–275. לחשיבות החצנת בתולי הכלה בטקס הנישואין האשכנזי, כסמל לכריתת הברית בין העם לאל, ראו דוידוביץ אשד, *מושג הבתולים*, 125–142. לברכת הבתולים בזיקה לסוד האגוז בחוג חסידי אשכנז, ראו שם, 251–270.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

ממחישה את עקבות הפיכתה לכלי ברובד המיסטי וכן במישור הקיומי והפיזי. רמז לקריאה פסיכו-פיזית מצוי כבר בדברי חז"ל על הגרוש והגרושה, שמחברים "ארבע דעות במיטה," ונושאים את נוכחות בן הזוג הקודם בחוויה ובזכרון הארוטי.[100] הזוהר הופך תמונה זו למיתוס שמשיב זכרונות מגלגולים קודמים לתוך המציאות, ומייצג את ההבט האפל של החלומות. ואכן, לדברי הסבא, רוח הבעל המת מרחפת מעל הקברים, פולשת לחלומותיהם של בני אדם, משוטטת בדעתם ובדמיונם, ומשקפת את מצבה המעורער של נשמה זו בעולם העליון.[101]

ברובד המיסטי ממחישים שני הנחשים את הפנים ה"חייתיות" והפראיות של הסדר המיני המעורער, שמבעבע תחת מערך הגלגולים.[102] תפיסת שני הבעלים כשני נחשים, מהדהדת לתמונות נוספות בזוהר, כגון הזוהמה שהטיל נחש בחוה ואשר "מכשכשת" במעיה, או קרב שני הנחשים, נחש הים והיבשה, העקלתון והבריח, ש"מקטרגים" זה בזה בדרוש התנינים ובמיתוס האיילה בזוהר פנחס.[103] פעמים רבות מייצג הנחש בזוהר לא רק את ההיבט הזכרי של הסטרא אחרא, אלא גם את הפנים המסוכנות של המיניות הנשית, שמזוהה עם דמותה של לילית. רמזים לכך מצוים בסיכום סוגיית האלמנה והגרושה: "רבי לויטס איש כפר אונו הוה חייך ומתלוצץ על אתתא דא, כד חמי מאן דאזדווג בהדה, והוה אמר 'ותשחק ליום אחרון' כתיב [מש' לא, כה], מאן דאתדבקת ביה באיש אחרון חיוכא [חייכא] איהי לבתר."[104] תיאור הצחוק הנשי הדמוני (בחינת "צוחק מי שצוחק אחרון"), מהדהד לתמונות העושק בהן לילית שוחקת עם התינוקות ואזי חוטפת והורגת אותם.[105] דמותה של לילית נרמזת בפסוקי משלי על האשה הזרה, אליהם משווה הזוהר את האלמנה: "לכן מי שנושא אלמנה, עליו נאמר 'ולא ידע כי בנפשו הוא' [מש' ז, כג] 'כי חנם מזורה הרשת' [מש' א, יז]."

הדמוניזציה של האלמנה והנסיון להרחיק ממנה את מכלול הגברים, מייחדת את הזוהר על רקע תקופתו ולמול ההלכה המקובלת. קרבה מסויימת ניתן למצוא בין גישה זו לבין ההחמרה בפסיקה האשכנזית במאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה בנוגע לדין האלמנה בתקופת ההנקה. בעקבות הדיונים בספרות חז"ל ובתקופת הגאונים, נפסק להלכה כי על האלמנה (והגרושה) להמתין עשרים וארבעה חודש בכדי להנשא בשנית, אלא שבניגוד לשיקול המיסטי השולט בזוהר לפיו רוח הבעל המת נאבקת בבעל השני, עולה בדיונים אלו דאגה לבנו של המת, בו עלולים לפגוע בן הזוג החדש או קרוביו, או אפילו האם בעצמה.[106] בשני המקרים ניכר כי האשה שבויה בין מחויבותה לבעל הקודם ולבעל החדש, ובהיותה כלי, הדאגה מופנית בעיקר לצאצאיה. סוגיית המוות העולה בשאלות הלכתיות הנוגעות לאלמנה, מדגישה את מעמדה החלש בחברה, ועם זאת איננו מוצאים עמדה קיצונית דומה המזהירה מפני סכנה מהותית שיש בה, כבספר הזוהר. דברי הסבא מדלגים בין "דין הקטלנית" ההלכתי, לבין עצתו החמורה שלא לשאת כלל אלמנה: "ועל זה שנינו

100. בבלי פסחים קיב ע"א. כמו בזוהר, כבר אצל חז"ל, מצטרפת אלמנה לגרושה מבחינת תפיסת הזיווג שמותיר רושם.

101. ראו ח"ב קב ע"א.

102. לניתוח הסמלים המיתיים בסבא בזיקה לספרות הזוהרית ראו ישראלי, *סוד הפרשנות*, הפרק השני וכן עמ' 159–174; בן הראש, *סבא וינוקא*, 51–104; זאת בניגוד לדברי הרמ"ק, כי מאבק זה הנו סימבולי בלבד, אור יקר כ"א, עמ' לח.

103. לזהמת הנחש ה"מכשכשת," ראו זוהר חדש סג ע"ב, פג ע"א, וכן ח"א רנג ע"ב השמטות. למאבק שני הנחשים, ראו זוהר ח"ב לה ע"א–ע"ב; וכן ח"ג רמט ע"ב. כאן האיילה ניצלת בזכות מאבקם של הנחשים, תיאור המקביל לסבא בשל השימוש ב"קטרוג" ונשיכת הנחש ברחם הנשית כרמז לביאה: "אזלת בגו ההוא טורא דחשוכא, ארח לרגלה חויא חדא עקימא ... ואיהי סלקא מתמן לגבי טורא דנהורא, כיון דמטת תמן, זמין לה קודשא בריך הוא חויא אחרא, ונפיק ומקטרגא דא בדא, ואיהי אשתזיבת."

104. זוהר ח"ב קג ע"ב. על הנחש כסמל כפול, זכרי ונקבי, ולדיון בזיקתו ללילית ראו מאמרי, "חוה איילה ונחש," 276–288.

105. זוהר ח"ב צב ע"ב; קיא ע"א. וראו ישראלי, *סוד הפרשנות*, 161 הערה 292.

106. אלישבע באומגרטן, *אמהות וילדים חיי משפחה באשכנז בימה"ב* (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2005), 188, 221–229.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

להצעתי, תמונות אלו של אחיזת שתי הרוחות באשה ומאבקן זו בזו מתבססות על תפיסות חז"ליות של הזיווג המיועד ושל הרחם הנשי. ראשית, כפי שראינו, אשה "גולם היא," וזה ש"עושה אותה כלי," אוחז בגופה לעד. ואילו לפי הבבלי במועד קטן, ה"אחר" זוכה לעיתים באשה שלא מיועדת לו, "ברחמים," כלומר בתפילות ואמצעי כוח שכובשים את בת הזוג של חברו. בזוהר 'לך-לך,' כאמור, גורלן המיסטי של הנשמות תלוי בהיותן עתיקות או חדשות: הצדיקים זוכים לבת זוגן המיועדת, ואילו שאר בני העולם (עליהם נרמז בתקבולת כי הם "רשעים"), נאלצים לחטוף נשים ברחמים. עקרון זה למד ככל הנראה הזוהר שם מתיאורי הסבא שלפנינו. הסבא מדגיש: "אחר שנינו," ואילו זוהר 'לך-לך' אומר: "אחר דווקא," וניכרת אצל שניהם אחרותו האקזיסטנציאלית של מי שזוכה באשה שאינה מיועדת לו, בשל דלות המשאבים הרוחניים והגשמיים, ומתוך המאבק על ה"רחם" האלוהית והנשית, כמקור של אותם רחמים.[97]

באמצעות תיאורו הטרגי של הבעל הראשון, שמת ללא בנים, נכלא בגוף אשתו ומצוי בעימות בלתי אפשרי עם אחיו, עומד הזוהר על סתירה מהותית שקיימת במצוות הייבום. מצד אחד צער הנשמה שנפטרת יכול להתרכך רק לאחר שיבוא הגואל ו"יפרוק לה" ועד אז היא מסתובבת כ"אבן בכף הקלע,"[98] ומצד שני, נוצר מתח בין המתים לחיים, בשל התפיסה כי אשת הנעורים הופכת לאמו של הנפטר ונופלת בחלקו של אחי המת. את הרחמים, שפירושם אהבה, מבאר הסבא ככל הנראה גם מלשון "רחם," ורומז כי נוצרות סתירות רגשיות ומיסטיות בין מצוות הייבום והאהבה לאח לבין ההתקשרות והאחיזה של האדם בגוף אשתו הראשונה. יחד עם האהדה לאותה רוח "ערומה," שנאלצת לוותר על אשת נעורים למען האח, נוצרת בפרשה רתיעה מכל אותן נשמות מגורשות ובודדות, שרק לעיתים זוכות למצוא זיווג חדש, ונאלצות לחטוף נשים. כבר חז"ל רומזים ל"מחטף" הפסיכולוגי-מאגי שמתרחש במשולש יחסים זה שבין האשה, בן זוגה המיועד ומי שחוטפה ברחמים, ואילו בזוהר מדובר במחטף רוחות נצחי, שקשור בסודות הטיקלא ובמערך הגלגולים.

לא בכדי התחרות בין שתי רוחות הגברים, הראשון והשני, מומחשת כאן כמאבק בין שני נחשים איתנים: "דהא רוחא דיליה מכשכשא במעהא כחויא ומקטרגא בהדי רוח אחרא דעאל בה מבעלה תניינא עד זמן סגיא מקטרגאן דא בדא." לסמליות הפאלית של הנחש מצטרפת ככל הנראה גם חרדה אופיינית מפני ביתוק הבתולין ועצם הזיווג, שמסומל על ידי הנחש בתרבויות שבטיות ונבחן בהרחבה בתיאוריה הפסיכואנליטית.[99] אחיזת הגברים בגוף האשה כנחשים,

ע"ב, מקביל הסבא בין המקדים ברחמים לבין עבד נרצע שמעדיף להשאר, כיוון שאהב את אדונו. "לא אצא חפשי" מקביל להשארות נשמתו והצלתו מעונש הגלגול, דרך היובל ואח"כ כניסתו בפרגוד. קריאה אחרת של הדרשה ראו בדברי ר' משה פתייה, מתוק לנפש, ירושלים תרצ"ט, עמ' לד, לו. לשיטתו רוח הבעל השני מנצחת כיוון שהוא המיועד: "ור"ל דלעולם זווג זה הב' מקב"ה הוי."

97. זוהר ח"ב קא ע"א. "ועל דא תנינן דילמא יקדמנו אחר ברחמים, אחר תנן, וכלא איהו על תקוניה." ואולי הכוונה לזה שתופס ברחמים את גוף אמו, בשל היותו "ראשון" בגלגול הקודם. אם הלה מפסיד לייבם, הוא מכונה "נשמה ערומה," שמשוטטת בדד ומאופיינת כמי שנפלה מעולם הזכר ל"עולם הנקבה." תהליך זה מקביל לסירוס, או רומז להומוסקסואליות, שבגינן מגיע האדם למעמד נחות בגן העדן של הנשמות. מעמדו כפי שמאיר גילר, מסמל את נדודי השכינה וסבלותיה, ומקביל לתיאור בת הכהן ש"לית לה מגרמה כלום." ולכן "לחם קדשים לא תאכל" (ורק בשובה, תאכל "מלחם אביה," כנאמר בויק' כב, יב–יג). למעשה בדברי הסבא נרמזת תפיסת השכינה כמכלול הדמויות הנשיות המסוכנות, כגרושה, אלמנה, ונידה.

98. זוהר ח"ב צט ע"ב.

99. פרויד מתאר את הופעת הנחש כסמל לביתוק הבתולין בתפיסות שבטיות, בשל האימה שמעוררת הבעילה הראשונה. Sigmund Freud, "The Taboo of Virginity," *Collected Papers*, vol. 4 (New York: Basic Books, 1918), 217–235.

לדבריו, יחסה העוין של האשה כלפי מי "שעשה אותה כלי," שלובה בזיקה תלותית כלפיו: "these women still cling to their first husband in thralldom" (p. 235). בהקשרנו ניתן להציע שהבעל השני הופך למעיין "בועל ראשון" ו"נחש" ביחס לאשה, אם אכן ינצח את רוח קודמו. וראו דוידוביץ אשד, *מושג הבתולים*, 200–215, לתפיסת הצו "בועל בעילת מצווה ופורש" כביטוי לחרדה מפני ביתוק הבתולים.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

דרשה זו מצטרפת למקרה של הגרושה, ומייצגת פרשנות מהפכנית של הזוהר לתפיסות הלכתיות מקובלות. על פי תפיסת חז"ל בעקבות המקרא, נשיאת אשת האח היא מעשה אסור משום גילוי עריות, שהותר והפך למצווה במקרה שהאח מת ללא בנים.[92] נוסף לכך, חז"ל קובעים כי מותר לשאת אלמנה, ואף בהקשרים אחרים, כגון התרת עגונות, הם רואים בהכרזתה כאלמנה פתרון לבעיה, וקובעים כי אפילו אשה ועד אחד יכולים להתאים למען מטרה חשובה זו.[93] כיצד אם כן, מסיק הזוהר בניגוד לגישת חכמים או מקובלים בני דורו, שכל אלמנה מסוכנת, ורומז לאיסורה של אשה מותרת?[94]

בכדי לענות על שאלה זו נדגיש כי הזוהר קושר את מצוות הייבום לסוד העיבור והגלגול, ומתאר כיצד רוח הבעל המת, מתגלגלת והופכת לבן שנולד מהזיווג שבין היבמה והאח המייבם. על פי הסבא, מצב זה נגרם בשל סירובו של האדם להוליד בנים וכעונש על חטאו. כך נוצר מבנה חדש של יחסי עריות, בו שני האחים הופכים לאב ובן, ואילו האשה הופכת לאמו של מי שהיה בעלה הראשון. הזוהר שואל למי תשוב באחרית הימים, האם לבנה (בעלה הראשון), או לבעלה השני (הייבם, אחי בעלה הראשון), שני מקרים בעיתיים על פי "הלכות-הגלגול" הזוהריות.[95] אם הבעל הראשון ינצח, ימות הבעל השני, ואם בכל זאת רוחו של הבעל השני תגבר, יוותר בעלה הראשון ללא זיווג עתידי, כנפש ערומה ומגורשת, שמשוטטת ותרה אחר "כלי" להיאחז בו.

למעשה, בדגם המורכב של הסבא, כל אשה אלמנה מבקשת להנשא ולהקים זכר לבעלה המת, במיוחד אם הוא מת ללא בנים, אלא שבד בבד, גופה מתנגד לנישואים אלו, בגלל רוח הבעל הראשון ששוכנת ברחמה. רוח זו נכנסת לפי הזוהר בביאה הראשונה ובמעשה הקנין של הנישואין, ולשיטת הסבא היא הופכת ל"זרה" ביחס לכל זיווג עתידי, גם אם הוא הזיווג המיועד. לעיתים מצליחה הרוח השניה להביס את הראשונה, ואזי הראשונה מגורשת וסובלת בעולם הנשמות. במקרה השני, רוח הייבם מתקנת את רוח הבעל המת, אלא שלרוב היא אינה זוכה לתיקונה והופכת זרה הן לעולם העליון הן לעולם התחתון. הזוהר מתאר דמות זו ככלואה בלימבו וכבעלת סטטוס מגדרי לימינלי, שכן אינה שייכת לעולם הזכר, ומתגלגלת לעולם הנקבה, או חוטפת אשה שאין לה בן זוג מיועד, כגון הגרושה או האלמנה.[96]

92. ויק"ר כב, ז (מהד' מרגליות, עמ' תקכב): "ה' מתיר אסורים מה שאסרתי לך התרתי לך ... אסרתי לכם אשת אח והתרתי לכם יבמה"; תנחומא שמיני ח "אסרתי לך אשת אח התרתי לך יבמה לאחר מיתתו בלא בנים"; וכן ירושלמי נדרים ג, ב (ט ע"א): "ערות אשת אחיך לא תגלה יבמה יבא עליה שניהן נאמרו בדיבור אחד."

93. משנה יבמות טז, ז. למקבילה ב"סבילה" שנוגדת את דברי חז"ל בדומה לזוהר, ראו יהודה ליבס, *מעמסיני* (ירושלים: כרמל, 2011), קיד, קיז.

94. לעומת גישת הזוהר, קובע ר' יוסף הבא משושן הבירה כי נישואי אלמנה גבוהים ומקודשים יותר מנשיאת בתולה, אל אף שיש בבתולה "צד של שלימות" אך גם סימן ל"חסרון המאורות," לעומת האלמנה שקשורה לספירת הבינה. כדברי: "רומז כנגד גבורה שהוא ה"א ראשונה של שם המיוחד והיא קרובה לכתר עליון והכי קאמר 'א-ל מנה' שהוא מנתו של יו"ד של שם המיוחד," מאייר, טעמי מצוות (עשה), עמ' 155. השגבה זו ניתן אולי לייחס להשפעת האידיאליזציה של האלמנה בנצרות ימה"ב, ותפיסתה כמעיין בתולה במנזרים ובמסדרי האלמנות, וראו עדה רפופרט אלברט, "גלילקל האמל כאלמנה," 383. בטעמי המצוות לא תעשה, כאשר ר' יוסף עוסק באיסור נישואי כהן גדול לאלמנה, הוא מציג עמדה מתונה יותר ואומר שראוי לכה"ג ש"יקח בת זוגו ולא בת זוגו של חברו, שהאלמנה כבר אִבדה זוגו והיאך ישא אותה כהן גדול הואיל ואבדה זוגה," מצוה ל"ת מד', כ"י ירושלים 597 ₈°, 176 ע"א. עם זאת, טענתו שם כי חללה אלמנה גרושה וזונה ביחס לכה"ג "אלו ד' נשים הן מדת הדין הקשה והם מקרבין כתות הטומאה," יכולה לקרבנו מעט לתפיסה הדמונית של האלמנה בזוהר.

95. כדברי הזוהר, ח"ב ק ע"ב–קא ע"א, בתרגום מארמית: "זה שנבנה עתה ונולד לעולם [כ]בן חדש, אין לו בת זוג. ועל זה לא מכריזים, שהרי בת זוגו נאבדת ממנו, בת זוגו שהיתה לו נעשית אמו ואחיו נעשה אביו ... נפל אותו סבא על פניו ואמר: בידך אפקיד רוחי פדית אותי יי' אל אמת. כלי שהיה למטה, איך יעשה למעלה? בעלה שהיה למעלה, איך יתהפך ויהיה למטה? בת זוגו נעשית אמו, תהייה על תהייה, אחיו [נעשה] אביו. אם האב הראשון יגאל [לאשה] יאות, אבל אם האח שנהיה אביו, וכי לא תהייה היא? עולם בהיפוך הוא ודאי עליונים למטה ותחתונים למעלה." ראו גילר, *קריאה בזוהר*, 54–57; ישראלי, *סוד הפרשנות*, 123; יונתן בן הראש, "סבא וינוקא: תרין דאינון חדא—אלגוריה סמל ומיתוס בספרות הזוהרית" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשעא), 123–131.

96. זהו המקרה של החוטף ברחמים שירד לעולם הנקבה, בזוהר ח"ב קא ע"א, וכן בהתגוששות שני הבעלים בקב ע"א–ע"ב, שם נצחון הראשון עולה לשני בחייו, ואילו נצחון השני גורם לראשון לשוטט בין העולמות. ואילו בקט ע"א–

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

והיא נעשית בן-יום לבעיה כלכלית, חברתית ומשפטית, שהציבור חייב להתייחס אליה ולמצוא לה פתרון."[88] נוסף למכלול בעיות אלו, נראה כי הזוהר רואה באלמנה "בעיה מיסטית" ממנה יש להפטר בכל הדרכים האפשריות, כעולה מדבריו שקודמים לדרשת הגרושה:

> שאר בני נשא דעלמא, דקא אסתלקו מניה, ושבקו רוחא בההוא מאנא, דהוו משתמשי ביה, ואנסיבת, ואתא אחרא ואעיל בההוא מאנא רוחא אחרא ... כד האי בעלה תניינא, אתי ואעיל רוחא בההוא מאנא, רוחא קדמאה, מקטרגא בהאי רוח דעאל, ולא אתיישבן כחדא. ובגין כך, אתתא לא אתיישבת כדקא יאות בהדי בעלה תניינא, בגין דרוחא קדמאה מכשכשא בה, וכדין איהי דכירת ליה תדיר ובכאת עליה, או אתאנחת עליה, דהא רוחא דיליה מכשכשא במעהא כחויא, ומקטרגא בהדי רוח אחרא דעאל [בה מבעלה תניינא], עד זמן סגיא מקטרגאן דא בדא ואתער דא דעאל להההוא דעאל בקדמאה,[89] לבתר דא קדמאה נפיק ואזיל ליה. ולזמנין, דדחי דא קדמאה להההוא תניינא, ואתעביד ליה מקטרגא, עד דאפיק ליה מעלמא. ועל דא תנינן, דמתרין ולהלאה, לא יסב בר נש להאי אתתא, דהא מלאך המות אתתקף בה, ובני עלמא לא ידעין, דהא רוחא כיון דאתתקף וקא נצח להההוא רוחא אחרא תניינא, מכאן ולהלאה לא יתערב בר נש אחרא בהדיה ... ומאן דנסיב ארמלתא, כמאן דעאל בימא, ברוחין תקיפין ועלעולין בלא חבלין, ולא ידע אי יעבר בשלם, או יטבע גו תהומי ... ומגו כך, מאן דנסיב ארמלתא, קרינן עליה [משלי ז, כג] "ולא ידע כי בנפשו הוא" [משלי א, יז] "כי חנם מזורה הרשת" וגו' ולא ידיע אי היא בת זוגיה ממש אי לאו. ארמלתא דלא נסיבת, אף על גב דאתי בר/בת זוגה, ואיהי לא בעאת [לאתנסבא],[90] קודשא בריך הוא לא כייף לה מן דינא, וקודשא בריך הוא אזמין להההוא בר נש אתתא אחרא ולית עלה דינא בהאי בההוא עלמא, ואף על גב דלית לה בר, דהא אתתא לא אתפקדת על פריה ורביה.[91]

> תרגום: שאר בני העולם, כאשר יסתלקו ממנה, השאירו רוח באותו כלי שהיו משתמשים בו. והיא נישאה ובא אחר ונכנס באותו כלי רוח אחרת ... כאשר הבעל השני בא ומעלה רוחו באותו הכלי, הרוח הראשונה מקטרגת באותה רוח שהכניס ולא מתיישבות כאחד, ובגין כך האשה לא מתיישבת כראוי עם בעלה השני, בגלל שרוח הראשון מכשכשת בה, וכיון שהיא זוכרת אותו תמיד ובוכה עליו ונאנחת עליו, שהרי רוחו שלו מכשכשת במעיה כנחש ומקטרגת באותה רוח אחרת שנכנס. עד זמן רב מקטרגין זה בזה, ומתעורר זה שנכנס לאותו שנכנס ראשון, ואחר זה הראשון יוצא והולך לו. ולזמנים שדוחה זה הראשון לשני, ונעשה לו מקטרג, עד שמוציא אותו מהעולם. ועל זה שנינו שמשניים והלאה, לא ישב האדם עם אשה זו, שהרי מלאך המוות מתתקף עליה, ובני העולם לא יודעים, שהרי הרוח שנתקף והרי ניצח לאותו רוח של [הבעל] השני, מכאן והלאה לא יתערב בן אדם אחר עמו ... ומי שנושא אלמנה, כמי שנכנס בים ברוח תקיפה וסופות, בלי חבלים, ולא ידע האם יעבור בשלום, או יטבע בתוך התהום. לכן מי שנושא אלמנה, עליו נאמר "ולא ידע כי בנפשו הוא," "כי חנם מזורה הרשת וגו'," ולא יודע האם היא בת זוגו ממש או לא. אלמנה שלא נישאת אף על פי שבא בן זוגה, והיא לא רוצה, הקב"ה לא כופה אותה בדין, והקב"ה מזמן לאותו אדם אשה אחרת, ואין עליה דין זה באותו עולם ולא עולה בדין כמו שכאן בעולם הזה, ואף על פי שאין לה בן, שהרי האשה אינה מופקדת על פריה ורביה.

88. עדה רפופרט אלברט, "גליקל האמל כאלמנה," *חוט של חן*, עורכים ישראל ברטל ואחרים (ירושלים: זלמן שזר, 2013), 379. וראו שם דיון בהבדלים שבין מעמד האלמנה למעמד האלמן בהלכה ובחברה היהודית, וכן בהתפתחות התצרות הלשוניות של כינויים אלו, ומכאן דיון בהבדלי היחס אליהם גם בחברה הכללית. טענתה החשובה כי "אפשר אפוא לראות באלמנות מצב גבולי, שאמנם טבועה בו סכנת הפגיעות, אבל ביכולתו אף לשחררו להעצים" (385), מדגישה עד כמה בהקשר זה מייצג הזוהר עמדה חריפה ופוגענית כלפי חולשתה של האלמנה.

89. נוסח הרמ"ק "ואתער דא דעאל להההוא אתערו דהוה קדמאה," אור יקר כ"א, עמ' לח.

90. נוסח הרמ"ק "בת זוגה והיא לא בעיית לאתנסבא," אור יקר כ"א, עמ' לט.

91. זוהר ח"ב קב ע"א–ע"ב.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

עצמו." ר' יוסף לומד ממצוה זו עקרון כללי "מצות עשה מקיימין אברי המרכבה מצות לא תעשה ובטול המצות קוצצים אברי המרכבה, כמשז"ל אבר מחזיק אבר וכשמתבטל האבר כנתן פגם באותו האבר העליון שהוא מכוון כנגדו," ולבסוף קובע כי מי שעובר על איסור זה, נענש מידה כנגד מידה ומגורש מחיק האל: "וכל העובר עליה עובר בלאו ובמדה שמדד בה מודדי' לו. יתגרש אותה הנשמה בפטירתה מן העולם מבוראה ית' והגרושין הם סוד גוי שנתגרש מאת השי'."[84] כאן ניכרת אומנם התנגדות מפורשת לעצם הגירושין, אך בשל הטעם הלאומי, למול התמקדות הסבא בסוד הגלגול. עם זאת, גם בטעמים אחרים שמעניק ר' יוסף לאיסור אין דיון בנזק שטמון בנישואים השניים, אפילו לא בדיעבד.

אם נתמקד בפואטיקה של הדרשה ונטען כי הנישואים השניים באמת חמורים בעיני המחבר יותר מאשר הזנות, עדיין נותרת השאלה איזה עולם מדמיין הסבא, בו לא תהיינה גרושות, ואף לא אלמנות, ואם כך, אילו נשים תוכלנה להתקיים בו? נראה כי התיאור "אפילו תזנה בכל גוברין דעלמא אי בעי בעלה יתוב לגבה ... אי הכי אפילו תתרחק ותזנה בלא נשואין, אלא כיון דאתדבקת באחר," מעצים את תפיסת האשה הגרושה והאלמנה (ולמעשה כל אשה), כבעלת פוטנציאל משבש למערך הגלגולים, ועל כן כאחראית להבאת הגלות והקטסטרופה.[85] המסר שעולה מדברי הסבא מהדהד לדברי ירמיהו הנביא, המדגיש את מעלתו של הקב"ה שמשיב את "גרושתו," עם ישראל, שזנתה ושבה אליו: "לֵאמֹר הֵן יְשַׁלַּח אִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ וְהָלְכָה מֵאִתּוֹ וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר הישוב אֵלֶיהָ עוֹד הֲלוֹא חָנוֹף תֻּחֳנַף הָאָרֶץ הַהִיא וְאַתְּ זָנִית רֵעִים רַבִּים וְשׁוּב אֵלַי נְאֻם ה'."[86]

לאור הרדיקליות שאנו מוצאים בדרשה זו אני מבקשת להציע כי העיקרון הזוהרי לפיו מותר לבעל להשיב את גרושתו אם לא "תהיה לאיש אחר," כולל אפשרות מעשית של אשה **שתזנה** עם גברים רבים, ולא תנשא ל"אחר," ושל עולם בו לא יתקיימו כלל נישואים שניים. היחס המקודש לנישואין הראשונים והרחקת כל דרך אחרת, עלולה לייצור **בפועל** מהפך ערכי ומציאות בה יאסר מעשה מותר וטבעי כנישואים שניים, בשל הטעם המיסטי שעומד מאחוריהם. קביעת היררכיה כה מפורשת בין נישואים שניים לזנות, כפי שעושה הזוהר, מייצגת מגמה אנטינומית, שאף אם אינה קובעת הלכה מפורשת, יוצרת הנהגה אתית בעייתית במובהק.[87]

המקרה של האשה האלמנה—"רוח [הבעל הראשון] מכשכשת במעיה כנחש"

עמדה זוהרית אנטי-הלכתית נוספת עולה מתיאור האלמנה כאשה קטלנית ומסוכנת, שהזוהר רומז ש"אסור" לשאתה ויש להיזהר ממנה, כיוון שברחמה שוכנת רוח הבעל המת שקוטלת כל גבר שינסה לקחתה. כפי שמדגישה עדה רפפורט-אלברט: "האלמנות, על תחושת האבדן האישי והאבל הכרוכים בה, חלה לכאורה בשוה על הגבר ועל האישה ... אף על פי כן דומה שהאלמנות היא מצב נשי מעיקרו, שהרי ברוב החברות הטרום-מודרניות מתערער מעמד האישה עם התאלמנותה,

84. ר' יוסף, טעמי מצוות לא תעשה, מצוה עג', כ"י ירושלים-הספרייה הלאומית Ms. Heb.8◦ 597, 225ב, 226ב-227א. יש לציין כי דווקא טעם הפשט שהוא מציג בתחילת דבריו קרוב לרוח הזוהר, באזכור המזבח שמוריד דמעות בעת הגרושין והקדמת אחר ברחמים, אלא שבניגוד לזוהר, ר' יוסף לא קושר זאת לסוד הגלגול, ומציין את הדין בנימה הקרובה לדברי חז"ל, 224ב: "ודין מ"ז [מצוה זו] אז"ל שאם באה האשה לאחר שגרשה בעלה ונתה אינה נאסרת על בעלה הראשון ולא חיישי'[נן] לגט," מבלי לאסור כלל נישואים שניים ל"אחר" או לרמוז לס"א שטומן זיווג זה. וראו פליקס, *תיאורגיה*, 37–98.

85. גילר, *קריאה בזוהר*, 57.

86. ירמיהו ג, א. מרגליות מביא מקור זה כחיזוק לדברי הסבא שלפנינו ומוסיף לציטוט הפסוק ביאור: "שכיון שלא היית לאיש אחר אך זנית כפעם בפעם, בכל זאת שוב אלי נאם ה'" (זוהר ח"ב קג ע"א, ניצוצי זוהר הערה ז'). אך ייתכן להבינם גם כניגוד, שכן ירמיהו מגנה את הזנות המרובה (ומכך לומד על מעלת הקב"ה), ואילו הסבא נוקט ברטוריקה ש"מעדיפה" את הזנות על פני הנישואים השניים.

87. ניתן עם זאת לטעון, כי הרטוריקה הקיצונית של הסבא מעידה על ניגודה, והמסר שמייצרת הדרשה הוא פוריטניות מוחלטת שמהדהדת לעולם הנוצרי, לפיה האשה אמורה להינשא בבתוליה לגבר אחד, ואם היא מתאלמנת או מתגרשת אסור לה להינשא בשנית.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

"אפילו תזנה בכל הגברים שבעולם, אם ירצה בעלה ישוב אצלה ..."? אילו ביקש המחבר להלחם בפריצות שפשתה בדורו, לא היה נוקט בלשון "אפילו תזנה," אף לא בדיעבד, אלא נאבק בתופעה בחריפות, כפי שהזוהר עושה במקומות אחרים.[79] כאן, לעומת זאת, מתוארת בעיית הגירושין כנלווית למצוקת הגלגול, ומתוך התנגדות עיקשת לְהִדבקות האשה ב"אחר." כך נקבעת נורמה מפתיעה, שמדגישה את קדושת הנישואים הראשונים תוך גילוי יחס סלחני כלפי הזנות ואזהרה חריפה כנגד נישואים שניים.[80]

השוואת עמדת הזוהר לדברי מקובלי התקופה מעלה כי נתקשה למצוא אמירות שמתקרבות לפואטיקה החריפה של הסבא אודות האשה הגרושה. דיונים מקבילים מדגישים את החומרה שבבעילת פנויה, ומגלים יחס אוהד לנישואים שניים, מבלי להתעכב על הבעיה המיסטית של הזוהר בהדבקות ל"אחר." כך למשל, ר' יוסף ג'קטיליה בחיבורו "סוד ראויה היתה בת שבע לדוד," קורא את ענין "אחר ברחמים" כעוסק בהפרדה הטרגית של נשמות מיועדות שנחטפו על ידי אחרים, ושיבתן זו לזו בנישואים שניים.[81] אף כאשר נדון האיסור המקביל "להחזיר את גרושתו," נימת המקובלים שונה לחלוטין מדברי הזוהר, כגון דברי ר' משה די-ליאון ב*ספר הרימון*:

> שלא להשיב האדם גרושתו שגירש לאחר שנשאת לאחר ... כי הוא ית' בחר בנו מכל האומות והנחילנו תורתו הקדושה ... ולא נהיה כבהמות יער שאין להם שום השגחה שכלית. והואיל והאדם הוא העליון על כל שאר המינים יש להשמר ולגדור עצמו מכל העניני' האלה. והואיל והוא גירש לאשתו והלכה וקנתה אדון אחר לעצמה שלא ישוב הוא לקחתה לעולם.[82]

כאן מודגש הטעם המוסרי בחינת מדה כנגד מדה ("והואיל וקנתה אדון אחר"), ובמקום הנוסח הזוהרי החריף שכמעט מתיר זנות, מודגשת מעלת הפרישות ("שלא נהיה כבהמות היער"). גם תיקוני הזוהר שואל "מאי תקנתיה למאן דאיהו צדיק ואית ליה אתתא בישא?" (מה תקנתו של מי שצדיק ויש לו אשה רעה) וקובע: "יעביד ליה שנוי מקום ושנוי השם ושנוי מעשה ואי לא אתתקנת יתרך לה מניה בגט ויתסי ואתנטע באתר אחרא" (ישנה מקומו, וישנה שמו, וישנה מעשיו, ואם לא מתקנת —יגרש אותה ממנו בגט ויירפא, ויינטע במקום אחר). דרשה זו עוסקת במפורש בענייני הגלגול, ובניגוד לסבא קובעת כי ישנם מקרים בהם האדם מוכרח להתגרש לשם תיקונו.[83]

מקבילה מעניינת נוספת מצויה ב"טעמי מצוות לא תעשה" של ר' יוסף הבא משושן הבירה, שקושר את הטעם הקבלי של האיסור להשיב גרושתו לסוד הביכורים ולהשבת הנשמות לזיווגן מקדמת דנא, "כך כשנפטר אדם כל אחד ואחד יש לו מדור לפי כבודו ועושין לו חופה בפני

79. אידל, *קבלה וארוס*, 185–187. וכך עולה למשל מדברי הרא"ש, שנכתבו בספרד באותה התקופה "בעוונותנו בנות ישראל הן פרוצות בזמן הזה ואיכא למיחש שמא נתנה עיניה באחר," גרוסמן, *חסידות ומורדות*, 454.

80. יש לציין שקדושת הזיווג הראשון אינה כה פשוטה בעיני הסבא. זו שלובה בדבריו בסיבוכי "האחר ברחמים"; בתפיסת עושק הנשמות ונפילתן לעולם הזה כגורל מר ובלתי נמנע. כך למשל הפסוק "בת כהן כי תהיה לאיש זר," מתפרש על נפילת הנשמה לגוף, תוך שהזוהר רומז לבעייתיות המהותית שקיימת בכל התממשות חומרית, וראו זוהר ח"ב צה ע"א–ע"ב.

81. ג'קטיליה ב"סוד ראויה היתה בת שבע לדוד," מתאר שלושה סוגי זיווגים: הרשעים שלעולם אינם זוכים בבת זוגן המיועדת, הצדיקים שזוכים בה מיד, והבינוניים, עליהם מרחיב המקובל, שעוברים מסע שראשיתו בזיווג משובש בו "אחר" מקדים ברחמים את האשה המיועדת, כדבריו: "ובסוף היא קוברת אותו ובוכה אותו, אחר כך תחזור לבן זוגה הראשון ... אותה האשה שהיתה נשואה ונמסרה במאסר בעל אחר שאינו בן זוגה ומת ובכתה עליו ואחר כך חזרה לבעלה הראשון ועשתה שירים, וזהו סוד 'מוציא אסירים בכושרות' בכו' שרות', אותן שהיו אסורין ברשות נשואין אחרים, בוכין על פירוד הנישואין ואחר כך משוררין" (מהד' מופסיק, עמ' 182). כאן השיבה לזיווג המיועד היא סימבולית, אך הנישואים השניים הם ממשיים, ונתפסים כמובחרים ומכוונים משמיים, בניגוד ליחסו המחמיר של הסבא לנישואים שניים באשר הם, גם אם מדובר בזיווג המיועד. וראו גם דברי ריד"ע כנגד הזנות עם פנויות "והבא על פנויה ואפיל' אחרי טהרה וטבילה הוא חוטא ומזלזל בקדושה שזרעו הקדש מכניס לתוך כלי של חול. אבל המקדש את האשה ההגונה לו עשאה הקדש לכל באי עולם" (מאירת עיניים, מהד' גולדרייך, עמ' קנח).

82. ספר הרימון, מהד' וולפסון, 355–356, ובהערות המפנות בין היתר לסבא; ליחסי הזוהר וספר הרימון, שם, 43–55.

83. תיקון ע' קלד ע"א. וראו תשבי, *משנת הזוהר* ב, תריא; גרוסמן, *חסידות ומורדות*, 410–411.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

תופעה זו משקפת עלייה במעמדן של הנשים, שהיו היוזמות לגירושים במקרים רבים, וייתכן שהדרשה מייצגת מאבק באוטונומיה נשית זו.[73] יחד עם זאת, נראה שקידוש הנישואים הראשונים ותפיסת "הזיווג הבלעדי" מתעלמת מהמציאות הפוליגמית ומהאווירה המתירנית שהיתה מקובלת בקסטיליה בדור הזוהר, תחת שלטונו של אלפונסו העשירי.[74] לפיכך מפתיע כי בעיית ריבוי הנשים כלל לא מטרידה את הדרשן הזוהרי, אלא רק החשד מהתופעה המנוגדת, של ה"פוליאנדריות" (ריבוי בעלים). המחבר מתמקד בבעיה הנוצרת מכך ששאה תינשא לכמה גברים, במקום להתעמת עם המציאות הרווחת בדורו. לשם כך הוא מגייס שיקול מיסטי חריף, שנועד למתן את תופעת הגירושין ולהצביע על התוצאות ההרסניות של הנישואים השניים לא רק בהווה, אלא גם במערכות הגלגול בעתיד.

בניגוד ליחס אל הגירושין בנצרות, היהדות לכאורה אינה מגנה באופן מהותי את התופעה. עם זאת, חז"ל רומזים לאפקט הטרגי של הגירושין בכלל ושל גירושי "האשה הראשונה" בפרט, באמרם: "כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות."[75] אמירה זו נדרשת בזוהר על העולם האלוהי וגירושי השכינה מבעלה, ובעקבות כך על גירוש האשה הארצית מבן זוגה המיועד והבלעדי.[76] נוסף לכך, ייתכן כי התנגדותו החריפה של הדרשן הזוהרי לנישואים השניים ותפיסת הנישואים הראשונים כתכלית מיסטית נובעת מהקשר שבין הגירושין לזנות. כבר מהפועל החריף "הוטמאה" שנוקט ספר דברים בתיאור הגרושה שחוזרת לבעלה, לומדים חז"ל כי מקרי הגירושין היוו תרוץ לזנות.[77] כך בארו חכמים את הרישא של הפסוק על פי הסיפא שלו, "לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה' וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה" (דברים כד, ד), ובדור שלפני הזוהר אנו מוצאים גם אצל הרמב"ן קריאות חריפות כנגד הנוהג לגרש נשים, לזנות, ואזי להחזירן.[78]

אלא שאם כך הדבר, מדוע בוחר הסבא ברטוריקה כה בעייתית ובפואטיקה כה מוגזמת, במקום להתנגד לזנות ולגירושין שעלולים להביא אליה, ולמה הוא מנסח את דבריו בלשון תנאי והיקש:

73. גרוסמן, *חסידות ומורדות*, 398–458. כפי שהוא מדגיש, נשים רבות נזקקו לשם כך לתקנת המורדת (433–456), שעומדת בספרד הנוצרית בזיקה לדגמי הנישואים הרוחניים, עליהן הרחיבה דיאן אליוט: Dyan Elliott, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 195–265.

74. כפי שמדגיש גרוסמן (*חסידות ומורדות*, 135–155), אורח החיים המתירני והפוליגמיה שרווחה בספרד המוסלמית השפיעו גם על מנהגי היהודים תחת השלטון הנוצרי לאחר הרקונקיסטה, בשל הגורם הכלכלי ותוצאות חיי המסחר והנדודים. לדבריו, בתרבות היהודית החצרונית הייתה מקובלת הדיפוזיה בין יהודיים ללא יהודים, ולכן רבו שם מקרי הזנות והפריצות. למרות הוויכוחים במחקר בשאלת הפוליגמיה בספרד הנוצרית, בעקבות הממצאים שהציג יום טוב עסיס, לפיהם בקסטיליה ובחבלי ארץ נוספים כגון ברצלונה וארגון נהגו לשאת שתי נשים במאות היב–יד, דן גרוסמן בהיבטים הכלכליים ובהשלכות של התופעה ש"היתה שכיחה בעיקר בקרב העלית החברתית" (149). על ריבוי השפחות והפלגשים בחוגי החצרנים היהודים בסוף המאה הי"ג ראו שם, 238–243; שירמן, *השירה העברית*, 413–418.

75. בבלי סנהדרין כב ע"א, ליחס הטרגי לגירושין ראו גם שה"ש רבה א, לא, על הצלת הזוג המתגרש מצידון בידי רשב"י, וכן המעשה בשוליית הנגר, בבלי גיטין נח ע"א.

76. לתפיסת הגירושין הארציים כראי לגירושי השכינה ראו בסבא, זוהר ח"ב קב ע"ב; קו ע"א. וכנאמר בפתח דרשתנו "ותרוכין מתחברן כחדא תרוכין ההוא עלמא ותרוכין דהאי עלמא" (קג ע"א).

77. בספרי דברים, פ' כי תצא, כד (מהד' פינקלשטיין עמ' 290–291), נרמזת מציאות של נשים שהתגרשו בכדי לזנות, ואז נהגו לחזור לבעליהן. "יכול אף שקלקלה על בעלה לאחר שנתגרשה תהא אסורה לחזור לו? ת"ל 'וכתב לה ויצאה.' היוצאה בגט תהא אסור' לחזור לו ולא שקלקלה על בעלה תהי' אסורה לחזור לו." ואילו מבבלי יבמות יא ע"ב עולה כי לפי חכמים הפועל "הוטמאה" מתייחס למקרה נוסף של סוטה שנסתרה, שאינה יכולה לשוב לבעלה. לעומת זאת לפי יוסי בן כיפר, רק משעה שנבעלה (ובלשון נקיה "הוטמאה")—היא אסורה לחזור. בשתי הדעות ניכר כי חכמים מתקשים לקבל את הרעיון שגירושין שנעשו בהיתר יקראו "הטמאה" (וראו תוספות על אתר).

78. כדבריו: "הם שני לאוין, יזהיר במחזיר גרושתו משנשאת, ויזהיר במחזיר אשתו שנטמאה בזנות ועל דרך הפשט אחרי אשר הוטמאה לבעל הראשון, ירמוז כי כאשר ידעה איש אחר תחשב לו טמאה ואלו מצות מחודשות בגט ובחזירה וטעם הלאו הזה, כדי שלא יחליפו נשותיהן זה לזה, יכתוב לה גט בערב ובבוקר היא שבה אליו, וזה טעם ולא תחטיא את הארץ [כי זה סבה לחטאים גדולים] ... להזהיר ב"ד על כך." רמב"ן לדברים כד, ד (מהד' שעוול, ב, עמ' תסב).

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

יוצרת מעמד של נישואין ו"הבאה בברית קודש," שאוסרת את שני בני הזוג לאחרים.[71] מהו אם כן חידושו של הזוהר? אבקש לטעון כי באמצעות שימוש בדיון מקראי וחז"לי "מוכר" וברטוריקה הלכתית, הזוהר מציע הנהגה "אנטינומיסטית" רדיקלית. בהדגישו את חשיבות הנישואים הראשונים, מוסיף כאן הזוהר כי האשה שבה לבעלה הראשון, לו היא שייכת, גם לעתיד לבוא. מכך משתמע כי לא רק שאסור לאדם להשיב אשה גרושה שנשאה לאחר (כעולה מהאיסור המקראי והחז"לי), אלא נרמז עקרון כללי לפיו נשים צריכות להמנע כליל מנישואים שניים, שכן הללו יוצרים שיבוש במערך הגלגולים. כך מוקד הבעיה מועתק מהבעל הראשון (שהוא מושא החוק המקראי בדברים כד), אל הבעל השני, שמתואר כ"אחר" ומייצג את "הצד האחר" שמכשיל את המערכת המיסטית ואת הזיווג המיועד.[72]

באמצעות שימוש בתבנית רטורית מבקש הדרשן להדגיש עד כמה חמורה בעיניו הריסת הברית הקדומה, ובמסגרת זו הוא אומר את המשפט הרדיקלי הבא: "אפילו תזנה בכל הגברים שבעולם, אם ירצה בעלה ישוב אצלה, אבל, אם נדבקה בנישואין לאחר, הרי זה לא יוכל לשוב לדרגה ראשונה שהיה בתחילה אצלה." אמירתו נועדה להעצים את קדושת הנישואים הראשונים ושלילת השניים, באמצעות "רטוריקה של הגזמה." אלא שאם נהפוך את דבריו ל"היגד ביצועי" (speech act) ונפרשם כעצה מעשית שמכתיבה פרקסיס הלכתי, נגיע למבוי סתום ולעמדה אנטי-הלכתית.

מהו המניע לניסוח הפואטי החריף, לפיו יוצא כי גירושין ונישואין שניים חמורים יותר מאשר זנותה של האשה עם גברים רבים? ומדוע מוצגת כאן הזנות כסטיה קלה לעומת ההקשרות בבעל השני, שנושא אפיון דמוני ומוצג כ"אחר"? יש לציין כי לא רק המונח "אחר," אלא מונחים מקראיים נוספים, זוכים בדרשה זו למשמעות מיסטית שלילית, כגון המילים "הוטמאה" ו"היתה," שמתפרשים כהדבקות בסטרא אחרא. מונחים אלו רומזים להשפעה תיאורגית "שלילית" על העולמות העליונים ולתוצאותיה ההרסניות של הדבקות זו, כנאמר: "מהבעל הראשון ואילך קוראים לו [אחר] ו'אחרון' נקרא ... אלא כיון שאותה אשה נדבקה באחר, ונפלה להשתעבד בדרגה תחתונה, לא רוצה הקב"ה שהוא ישוב מדרגתו לעשות פרי ולדבוק באותה דרגה ... אחרי אשר הטמאה, שנינו שהוטמאה בליבו ... הרי קיבלה עליה חלק של אותו צד אחר." לפי תיאור זה נשואיה השניים של האשה מעבירים אותה לממלכת הצד האחר, ואזי בעלה הראשון "שהוא מצד של טוב, לא יהיה בו חלק לעולמים, ולא ירבה כלל לאותו מקום."

נראה שדברי הזוהר משקפים השפעה נוצרית ונובעים מהיחס השלילי לגירושין ואיסורם בתרבות הסובבת. כמו כן אנו יודעים כי בדור שקדם להתגלות הזוהר רבו מקרי הגירושים גם בעולם היהודי, באשכנז, בארצות האסלאם, ובספרד הנוצרית. כפי שמדגיש אברהם גרוסמן,

---

הנישואין ראו דוידוביץ אשד, *מושג הבתולים*, 67–70. לטענתה, גישת בית שמאי שרואה בבעילה ולא בחופה את רגע הקנין, שבה ומודגשת באשכנז בימה"ב, בהשפעת מסורות יהודיות קדומות וכתגובה לסקרמנטיזציה של הנישואין בנצרות.

Aharon Shemesh, *Halakhah in the Making* (Berkeley: University of California Press, 2009): 71. 117–124 . לשיטתו נישואי גרוש וגרושה נאסרו בקומראן, שכן כל עוד בן או בת הזוג היו בחיים, השניים נחשבו כשייכים זה לזה מתוקף בריתם הפיזית. קיים כאן דמיון לתפיסת הזיווג בזוהר כרגע של "חתימה" ו"החתמה," אלא שבניגוד לזוהר החוק הקומראני אינו עוסק בחיים שלאחר המוות וכן מגלה יחס שוויוני כלפי שני הגרושים, שהרי שניהם אסורים להנשא בשנית, ולא רק האשה לבדה. מ"ברית דמשק" עולה שהאלמנות אינה מהווה מכשול לנישואין שניים, אך רק במקרה שהאשה לא התייחדה עם גברים אחרים, כנאמר שם: "אל יבא איש [אשה בברית בעם הקו]דש אשר ידעה לעשות מעשה ... או אלמנה אשר נשכבה מאשר התארמלה וכול [בת אשר יצא עליה ש]ם רע בבתוליה בבית אביה אל יקחה איש." אלישע קמרון, *מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים*, א (ירושלים: יד בן צבי, 2010), 34.

72. כינוי הבעל השני כ"אחר" מקביל לדמות נוספת הנקראת "אחר," והוא אותו אדם שבוחר שלא להוליד ונענש בגלגול. עליו אומר הזוהר כאן "האי בר נש דמתגלגלא בגלגולא, איהו עבר, ואתדבק בההוא אל אחר דלא עביד פירין ולא אפיש בעלמא, בגין כך אקרי אחר, ושמא גרים ליה, איהו הוא ואחר אקרי, אחר ודאי." תרגום: אותו בן אדם שמתגלגל בגלגול, אם עבר, ונדבק באותו אל אחר, שלא עושה פירות ולא פרה בעולם, לכן נקרא "אחר," והשם גורם לו, זה הוא ונקרא "אחר," אחר ודאי. (זוהר ח"ב קג ע"א).

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

> דעלמא אי בעי בעלה יתוב לגבה, אבל אי אתדבקא בנשואין לאחר, דא האי לא יוכל לשוב לדרגא קדמאה דהוה [דהות] בקדמיתא לגבה,[65] לא יוכל ודאי לאתבא להההוא דרגא לעלמין. אחרי אשר הטמאה, תנינן דהטמאה בליבה, אי הכי אפילו תתרחק ותזנה בלא נשואין, אלא כיון דאתדבקת באחר, הא קבילת עלה חולקא דההוא סטרא [אחרא],[66] ובעלה קדמאה דאיהו מסטרא אחרא טבא דטוב, לא יהא ביה חולקא לעלמין,[67] ולא יפיש כלל להההוא אתר. הא אם "שלחה" האיש האחרון, או [דב' כד, ג] "כי ימות האיש האחרון," לקדמאה אסורה, אבל לשאר בני נשא תשתרי, דילמא תשכח אתרא כמלקדמין, ואחרון יקום דיזדווג בהדה.[68]

> תרגום: וזהו סוד שכתוב "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה וגו' ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" ... ומדוע אחר? אלא כמו שלמדנו, אחר למדנו, ו"אחר" כתוב, ואחר קוראים אותו. שכתוב "ומעפר אחר יצמחו." והגירושים מתחברים יחד, גרוש בעולם ההוא, והגרושה בעולם הזה ... ולכן כתוב "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה." לא יוכל? לא יקחנה צריך לו [לומר], מהו לא יוכל? אלא כיון שאותה אשה נדבקה באחר, ונפלה להשתעבד בדרגה תחתונה, לא רוצה הקב"ה שהוא ישוב מדרגתו לעשות פרי ולדבוק באותה דרגה [שאינה] שלו. בוא וראה, אלו אותה אשה לא נישאה, אפילו תזנה בכל הגברים שבעולם, אם ירצה בעלה ישוב אצלה [לקחתה], אבל אם היא נדבקה בנישואין לאחר, הרי זה "לא יוכל לשוב" לדרגה ראשונה שהיה בתחילה אצלה, לא יוכל ודאי לשוב לאותה דרגה לעולם. "אחרי אשר הטמאה," שנינו שהוטמאה בליבו, אם כך אפילו אם תתרחק ותזנה בלי נישואין, אלא כיון שנדבקה לאחר, הרי קיבלה עליה חלק של אותו צד [אחר], ובעלה הראשון שהוא מצד אחר טוב של טוב, לא יהיה בו חלק לעולמים, ולא ירבה כלל לאותו מקום. הרי אם "שלחה" האיש האחרון או "כי ימות האיש האחרון," לראשון [היא] אסורה, אבל לשאר בני אדם תותר, שמא תמצא מקום כמקודם, ו[האיש] האחרון יקום שיזדווג עמה.

דרשת הזוהר שלפנינו מתבססת על העקרון כי לבעל הראשון אסור להחזיר את אשתו הגרושה אם נישאה לאחר, כעולה מהחוק בדברים:

> כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו: ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר: ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה: לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה כי תועבה הוא לפני יהוה ולא תחטיא את הארץ אשר יהוה אלהיך נתן לך נחלה.[69]

הסבא, בעקבות דרשות חז"ל, מדייק שאיסור זה תקף רק כאשר אשה זו "היתה לאיש אחר" בדין נישואין או ארוסין, ואזי אין להשיבה. לעומת זאת, הוא מדגיש, אם האשה לא נישאה בשנית אלא קיימה יחסים עם גברים אחרים, הללו אינם פוסלים את בעלה הראשון מלהחזירה. לכאורה עמדה דומה מופיעה כבר במדרשי חז"ל,[70] והיא שונה באופן מהותי מהדין הקומראני, שם עצם הביאה

65. בחלק מכתבי היד "דהות בקדמיתא לגביה," ותודתי למירב כרמלי על שאפשרה לי לעיין בהשוואת כתבי היד של הסבא.

66. כך בנוסח הרמ"ק, אור יקר כ"א, עמ' מב.

67. כך בדפוס מנטובה וקרימונה. ייתכן שיש להעדיף כאן הנוסח שבכ"י ואטיקן "לא יהא ליה [ב]חולקא," או הנוסח "לית ליה למיסב חולקא."

68. זוהר ח"ב קג ע"א–ע"ב.

69. דברים כד, א–ד.

70. רק כאשר מתקיימים שני התנאים, אשה שנשאה לאחר (או אפילו נארסה) וכן נבעלה, אסורה לשוב לבעלה הראשון. כנאמר במשנה סוטה ב, ו; בבבלי יבמות יא ע"ב; נו ע"ב. ובפירוש רש"י לבבלי סוטה יח ע"ב: "דאינה נאסרת עליו לחזור לו אלא א"כ נישאת על ידי קידושין דכי כתיב 'לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה' אחר קידושין ונישואין כתיב כדכתיב 'והיתה לאיש אחר ושנאה האיש האחרון.'" וראו להלן דברי הספרי. למתח שבין הבעילה לטקס

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

המקרה של האשה הגרושה—"ואפילו תזנה בכל הגברים שבעולם"

ה"סבא דמשפטים" מסתמך על הרעיון כי גופה של האישה מסומן על ידי בעלה הראשון ו"שייך" לו, לפי העקרון החז"לי "אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי שנאמר [ישעיהו נ"ד, ה] 'כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו.'"[61] רגע הפיכת האשה ל"כלי," כפי שנראה, הנו מאורע דרמטי שמותיר חותם בלתי הפיך על הגוף הנשי ועל המהות הנשית, ולפי הזוהר מהות זו מלווה אותה גם בגלגולים הבאים. מגישה זו משתמע שהאשה ואשה אמורים לשוב ולדבוק זה בזה, כמו בזיווגם הראשון, אף לעתיד לבוא—שכן האשה הופכת לכלי קיבול ול"גוף" בו מתלבשת הנשמה לעתיד לבוא.[62] נוסף לכך, גישה זו מתבססת על ההנחה כי אשת הנעורים, מייצגת את החלק המשלים של האנדרוגינוס הקדמון, שהוא, לפי גישות פילוסופיות וקבליות בימי הביניים אנדרוגינוס נשמתי ולא רק גופני.[63] חשוב להדגיש כי לפי גישה זו, גוף האשה יכול להשתייך רק לגבר אחד, שלמעשה נוכח ו"שולט" (possess) ברחמה. לגבר זה היא עתידה לשוב באחרית הימים, ועל כן בעיה חמורה נוצרת במערך הגלגולים כאשר אשה מתגרשת ונשאת בשנית, או כאשר האלמנה נישאת וגורמת למאבק בין "שני בעליה," שכן לא ברור למי משניהם תשוב ומי מהם יזכה בגופה לעתיד לבוא.[64] למרות הנחות יסוד אלו, הזוהר קובע כי במקרים נדירים זיווג שני מצליח, ואדם יכול לשאת אשה גרושה או אלמנה, תוך שהוא מנצח את רוח בעלה הראשון ש"מכשכש במעיה" כנחש, דימוי בו נדון להלן. אך תחילה נפתח במקרה של האשה הגרושה:

> ורזא דא דכתיב [דברים כד, ג] "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה וגו' ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר"... מאי אחר, אלא כמה דאתמר אחר תנן ו"אחר" כתיב ואחר קרינן ליה דכתיב [איוב ח, יט] "ומעפר אחר יצמחו" ותרוכין מתחברן כחדא תרוכין דההוא עלמא ותרוכין דהאי עלמא ... ובגין כך כתיב [דב' כד, ד] "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה," לא יוכל, לא יקחנה מבעי ליה, מאי "לא יוכל," אלא כיון דהאי אתתא אתדבקת באחר, ונחתת לאשתעבדא בדרגא תתאה, לא בעי קודשא בריך הוא דאיהו יתוב מדרגא דיליה, למיהב איבא ולאתדבקא בההוא דרגא [דלאו] דילה. ותא חזי, אלו האי אתתא לא אנסיבת, אפילו תזנה בכל גוברין

90–91, 271; למתח בין עמדותיו האנרכיסטיות לבין גישה הלכתית שמרנית, שם, 139–159. על הסבא כדיאלוג פנים זוהרי חתרני, שייתכן והושפע מגישת אבולעפיה, שם, 258–259. למרכזיות משל העלמה בפרשה אתייחס בהמשך המאמר.

61. בבלי סנהדרין כב ע"ב. נראה שהזוהר מבקש לבאר ליטרלית את המשך הסוגיה: "תנא אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשה מתה אלא לבעלה," שכן השניים קשורים זה בזה לעולם ועד, אף בחיים שלאחר המוות. למשמעות הביטוי "כלי" בספרות חז"ל, בפסיקה בקבלה ובעת החדשה, ראו יוסקה אחיטוב, "זיקת האישה לבעלה שעשאה כלי," *לחיות אשה יהודיה* ב (2003): 159–179. כפי שהוא מציין, מונח זה משמש בקבלת האר"י צופן לגלגול בעקבות דברי הזוהר בפרשתנו. לדיון במימרא מהיבט מגדרי לאור הטרנספורמציה שעוברת האשה בבעילת הבתולים וכהבטחה שלעולם לא תידבק באיש אחר, ראו דוידוביץ אשד, *מושג הבתולים*, 57–71, 238–240. רונית עיר-שי עוסקת כעת בתפיסות של מהותנות בתרבות היהודית, ואני מודה לה על הערותיה בנושא.

62. בוויכוח בין ישו לצדוקים, בבשורות הסינפוטיות (מתי כב 23–31, לוקס כ 27–38, מרקוס יב 18–27) עולה מקרה קרוב של אשה שנישאה לשבעה אחים בזה אחר זה, וכולם מתו ללא בנים, ועולה קושי על דין הייבום המקראי: "ועתה בתחית המתים למי מהשבעה תהיה לאשה, כי לכולם היתה?" בתשובתו ישו מכריז כי בתחיית המתים לא ישאו נשים אלא יהיו כמלאכים. בהקשר זה יש לציין כי האמונה ב"אנאסטאזיס" (תחיית המתים) משותפת לו ולפרושים, זאת בניגוד לצדוקים, אשר כמו האיסיים לפי יוספוס פלביוס, לא מאמינים בה כלל.

63. על האנדרוגיניות של הנשמות ונסירתן, ראו אידל, *קבלה וארוס*, 122–126; ליבס, *פרקים במיתוס*, הערך גוף, ס' 459; תשבי, *משנת הזוהר* ב, תרז–תרט; מופסיק, *מין הנשמה*, 38–52. בתפיסת האשה כחומר לרוח או כגוף לנשמה אעסוק להלן. וראו פירוש הרמ"ק לזוהר, אור יקר, כרך כ"א, עמ' מב–מד.

64. לדמיון בין מקרה הגרושה והאלמנה ראו ספרי דברים, פ' כי תצא, כד (מהד' פינקלשטיין, עמ' 290–291). ובהקשר הקבלי: ישראלי, *סוד הפרשנות*, 180; "דילמות הלכתיות," 209–211; גילר, *קריאה בזוהר*, 57–58; יש לדייק כי רוח הבעל המת שוכנת לפי דברי הסבא בגוף האשה האלמנה רק יב' חודש (זוהר ח"ב קב ע"ב), ואם היא לא נשאת בשנית, חוזרים השניים לזווגם הראשון לעתיד לבוא. כמו כן, אם שני בני הזוג השתדלו בפריה ורביה ולא עלה בידם הזוהר מדגיש כי האשה מתגלגלת עם בעלה וחוזרת אליו בעתיד.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

מערכת הגלגולים כולה. עצם קיום האנושות, דורותיה ותולדותיה, כולל עיוותים ומחטפים, ועל כן יוצר סדק בתפיסת הבריאה על פי דגם מיועד ומסודר של דו-פרצופין.[55] כבר בסיפור התלמודי, הדוגמה להקדמת אחר ברחמים, היא מעשה עוולה של אדם שמבקש על מות זולתו, ולמרות בקשתו השלילית משאלתו מתגשמת. נראה שלכן הזוהר בוחר בפסוק "כי ישרים דרכי ה'" (הושע יד, י), שמעיד כי רק בודדים זוכים שלא להכשל בסוד זה. דרשת זוהר 'לך-לך' מלמדת כי רעיון גלגול הנשמות חורג בפרקסיס משלמותו התיאורטית. ייתכן שהדיאלוג שבין ר' יהודה לר' אלעזר, וכן הדיאלוג שקדם לו בין ר' יהודה לר' יוסי, מבקשים לאחות את הפער בין התיאוריה לביצוע. דיאלוגים אלו שייכים ל"סיפורי המסגרת" של הזוהר, ומייצגים ז'אנר ספרותי מתהווה התואם למורכבות חווית המציאות. דוגמה זו מחדדת את השימוש של הזוהר בדרשות חז"ל לשם העצמת המתח בין אוטונומיה אנושית ויכולת השפעה על האלוהות, לבין כפיפות למערך מיסטי נסתר.

בעקבות עיון זה אבקש בחלק הבא של המאמר להצביע על השפעת דילמת "האחר ברחמים" על דיונים הלכתיים בספר הזוהר. סוגיה זו, שראשיתה בספרות חז"ל, מהווה אבן בוחן לבחינת הפרדוקסים בתפיסת המיניות בספרות הקבלה. כפי שמדגיש דניאל בויארין, סוגיות שעוסקות בתחום האתיקה המינית חושפות אסטרטגיות מגוונות שיצרו חכמים לשם "יציקת המין בשיח" במקביל ל"הגבלת השיח של הפיקוח המיני."[56] תמות אלו של הסדרת המיניות והדיון בפער בין הזיווג המיועד לזיווג המציאותי, מחלחלות בזוהר לתחום העליון, והופכות כפי שראינו לטרגדיה כפולה, בשמים ובארץ. בפרשת "סבא דמשפטים" נחשפות סתירות נוספות בין התוכנית המיסטית האידילית לבין מימושה עלי אדמות, בשל השיבושים הטמונים במערך הגלגול.

בכדי לחדד טענה זו יש להדגיש כי העיסוק בסוד הגלגול בולט בראשית הקבלה ומופיע בזוהר בכמה הקשרים, תוך איחוד דרשות הבהיר, גישות מקובלי גירונה ואסכולת הרמב"ן ונוספים, אלא שלרוב הדיון בנושא זה נערך ללא ציון המילה "גלגול" באופן גלוי.[57] בדרשת זוהר "לך-לך" מופיע המונח הייחודי "גלגולא דנשמתין," תוך שהזוהר רומז למקורותיו, באומרו "תנא ברזא דמתניתא."[58] הפנייה זו מכוונת ככל הנראה למקור פנים-זוהרי, וייתכן שהיא מצטטת את פרשת "סבא דמשפטים" בה נדון להלן. בפרשה ייחודית זו נבחן סוד הגלגול בהרחבה, והיא מהווה חוליה מקשרת בין תפיסות "גוף הזוהר" לבין התפתחות הנושא בתיקוני הזוהר ו"רעיא מהימנא."[59] היחסים המורכבים שבין האתיקה המינית, המגדר וההלכה נחשפים בדרשת הסבא בסיוע ה"הצגה הפרפורמטיבית" של עושק הנשמות, חידת הטיקלא, וסודות הגלגול והייבום. אבקש להציע כי סוגיות אלו נושאות ב"סבא" אופי חתרני ואנטינומיסטי עליו טרם עמדו במחקר.[60]

55. בדומה לכך ובאופן חריף יותר, ב"סוד ראויה היתה בת שבע לדוד," מהד' מופסיק, עמ' 182, ג'קטיליה אומר "ועל כיוצא בזווג זה נאמ' בתלמוד שמא יקדימנו אחר ברחמים כלומ' שאינו בן זוגה והרי היא הפקר לראשון שיקדימנו ברחמים מאותם שאין להם בת זוג, ובאים מצד אחר, וזהו סוד וחטפתם בכרמים ... והנה הזווג הזה לעולם אינו יפה."

56. בויארין, *הבשר שברוח*, 136.

57. ליבס, *פרקים במילון*, 294–295. במהלך דיונו בערך גלגול (291–327), הוא מדגיש כי הזוהר וכתבי רמד"ל מגבילים את הרעיון לייבום לעומת ספר הבהיר ומקובלי גירונה שמרחיבים אותו מאד. וראו שלום, *פרקי יסוד*, 323–337; אידל, "פירושים לסוד העיבור"; אידל, *Ver-wandlungen, Archaeologie der literarischen Communication* IX, eds. Aleida Assmann und Jan Assmann, (München: Fink, 2006): 341–379; פדיה, *הרמב"ן*, 448–458; מט, "המיסטיקון והמצוות," 398–399. "The Secret of Impregnation as Metempsychosis in Kabbalah," in

58. על מונח זה ראו ליבס, *פרקים במילון*, ס' 90–94. על היחס בין הזוהר למשנה הזוהרית ראו דניאל מט, "מתניתא דילן—טכניקה של חידוש בספר הזוהר," *ספר הזוהר ודורו* (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1989), 123–145.

59. ליבס, "זוהר וארוס," 87; ליבס, "הזוהר כספר הלכה," 599; ישראלי, *סוד הפרשנות*, 113–139; Pinchas Giller, *Reading the Zohar, The Canon of Jewish Mysticism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 35–68. לדיונים נוספים בתורת הגלגול ראו: גרשם שלום, *שדים רוחות ונשמות* (ירושלים: מכון בן-צבי, 2004), 186–214; מיכל אורון, "קווים לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג ובכתבי ר' טודרוס הלוי אבולעפיה," *מחקרים בהגות יהודית* (1989): 277–289; אורון, *צוהר לסיפורי הזוהר* (לוס אנג'לס: כרוב, 2013), 77–85.

60. לפרשה זו הוקדשו מחקרים רבים. לדיון בהבט האירוני והביצועי ראו ליבס, "זוהר וארוס." וכדבריו: "אפשר להתייחס לחיבור כאל מחזה, שעלילתו מתפתחת לפי מצבי רוחו של הגיבור" (92); וכן ישראלי, *סוד הפרשנות*, 85,

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

דרשה זו נפתחת בתיאור יצירת הנשמות בסוד האנדרוגינוס. בעקבות החלוקה של חז"ל בין זיווג ראשון לשני, הזוהר מבחין בין שני סוגי נשמות ונישואיהן: הצדיקים, אשר נקראים נשמות "חדשות," זוכים לחיבור עם בת זוגם המיועדת לפני בריאתן, וכשיורדים לעולם מכריזה עליהן בת קול, והקב"ה מזווג אותן מחדש פנים בפנים. לעומת זאת, לשאר בני האדם, אותם שבאו "בגלגול הנשמות," נותר רק מצב של מחטף, בו "אחר" יכול להקדים ברחמים. יש לציין כי סוגיית הגלגול מופיעה כאן לראשונה בדרשה, והיא צומחת מתוך התפיסה כי לזיווגי האדם ולבחירותיו ישנה השפעה על האלוהות:

> תאנא ברזא דמתניתא, כל אינון דאתו בגלגולא דנשמתין, יכלין לאקדמא ברחמי זווגא דלהון, ועל האי אתערו חבירנא שמא יקדמנו אחר ברחמים, ושפיר קאמרו, אחר דייקא. ועל כן קשין זווגין קמי קב"ה, ועל כל פנים כי ישרים דרכי ה'.[52]

בלב דרשה זו הזוהר מציב את הסתירה בין השפעת האדם, עד כדי יצירת תיאורגיה שלילית ונזק לאלוהות, ובין הגורל שמוכתב לנשמה מלמעלה, ללא תלות ברצון האנושי. הסתירה עולה מהתנגשות הפסוק "ואין חדש תחת השמש" (קהלת א, ט) לבין התפיסה המוכרת מחז"ל, לפיה האשה מזווגת לאדם "לפי מעשיו" ולפי בחירתו. בדומה לפתרון במסכת סוטה, אף כאן מנסה הזוהר לומר "לא קשיא," כי הנשמות החדשות מייצגות מצב גורלי של "אין חדש תחת השמש"—במובן החיובי, שכן הצדיקים זוכים לפגוש את "החצי החסר" של נשמתם, שהיה מחובר אליהם בבריאה העליונה, קודם לנסירה. לעומת זאת, בהסתמך על תפיסת הנשמות המתגלגלות כ"ישנות" בספר הבהיר (לעומת נשמת המשיח "החדשה," בעקבות דברי קהלת "דור הולך ודור בא"), נוקט הזוהר עמדה עגומה ביחס למי שנאלץ לשוב בגלגול.[53] נשמות אלו צריכות לחפש את זווגן בשיטת "שמא יקדמנו אחר ברחמים," וכמעט שאין להן סיכוי לפגוש את זיווגן. את הביטוי "לפי מעשיו" של חז"ל מבאר הזוהר כדטרמיניזם פסימי, לפיו רוב הנשמות קלועות במערך גורלות משני ובלתי "מיועד," ואינן זוכות בחציין החסר. רק "מעל השמש" יש לנשמות אלו תקווה.

בהמשך הדרשה, שואל ר' יהודה את ר' אלעזר, כיצד הנשמות שחוזרות בגלגול ימצאו את בנות זוגן, שהרי עוד לפני יצירת הוולד נקבע "בת פלוני לפלוני," והם כבר קיבלו את חלקם בגלגול הראשון: "רבי יהודה שלח את רבי אלעזר, אמר, הרי סוד הדבר יודע אני, אלו שבאו בגלגול הנשמות מאיזה מקום להם זיווג? שלח לו כתוב 'מה נעשה להם לנותרים לנשים' וגו', וכתוב 'לכו וחטפתם לכם,' פרשת בני בנימין מוכיחה ועל זה שנינו שמא יקדמנו אחר ברחמים."[54] ר' אלעזר טוען בתשובתו כי לנשמות אלו אין ברירה אלא לנהוג באלימות ולחטוף את נשותיהם. אם בתלמוד נותר ספק בענין ה"רחמים," הזוהר מצטט את תיאור החטיפה הטרגית של הנשים בידי שבט בנימין, ובאומרו "וחטפתם לכם" (שופטים כא, כא) הוא מבאר מדוע "קשין זווגין קמי דקב"ה."

המונח "אחר" מייצג בדרשה זו "צד אחר," והזוהר מדגיש "אחר דווקא," כרומז לפעולת הסטרא אחרא המצטרפת למעשה החוטף ברחמים. השפעותיה המיסטיות של פעולה זו אינן מסתכמות ב"אחר" בודד ומקרי, אלא מעידות על שיבוש מקיף של "אחרית" המסתתרת בתוך

52. זוהר ח"א צא ע"ב, תרגום: "שנינו בסוד המשנה, כל אותם שבאו בגלגול הנשמות, יכולים להקדים ברחמים את זווגם, ועל זה העירו החברים [אין נושאים נשים במועד] שמא יקדמנו אחר ברחמים. ויפה אמרו, אחר דווקא. ועל כן קשים זווגים לפני הקב"ה, ועל כל פנים ישרים דרכי ה'." ציטוטי הזוהר במאמר נעשו על פי נוסח מרגליות ובהשוואה עם הנוסח הארמי שמשחזר דני מט באתר אוניברסיטת סטנפורד.

53. קה"ז א, ד; ס' הבהיר, (מהד' מרגליות), ס' קכא–קכב, עמ' נד–נה; ס' קנה, עמ' סז. לעומת ריבוי הגלגולים בבהיר, בשיטת הרמב"ן ותלמידיו בולט דגם הגלגול המשולש, וראו משה אידל, "פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוניה במאה הי"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה," *דעת* 72 (2012): 38–41; שלום, *זרמים עיקריים*, 242–243. לדיון בתפיסת הגלגול ו"הנשמות החדשות" בחוג הרמב"ן ואצל רמד"ל וחוג הזוהר ראו: חביבה פדיה, *הרמב"ן: התעלות—זמן מחזורי וטקסט קדוש* (תל אביב: עם עובד, 2003), 439–466. להתפתחות סוגיית העיבור והגלגול והסתעפויותיה בקבלת המאה השש-עשרה וכמצע לתופעת הדיבוק ראו Yossi Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 14–31.

54. זוהר ח"א צא ע"ב.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו."[46] את הסתירה פותר התלמוד במסכת סוטה כך: "לא קשיא, הא בזוג ראשון, הא בזוג שני." כלומר, בנישואין הראשונים אכן גורלו של האדם וזיווגו המיועד נקבעים מראש ואין מקום למאמץ אלוהי או לבחירה חופשית, זאת לעומת הנישואים השניים, בהם האדם יכול לזכות באשה שמתאימה למעשיו.[47]

מתח דומה בין הבחירה בזיווג לבין העמדה הדטרמיניסטית עולה בבבלי מועד קטן. לכאורה, לפי עמדת שמואל, מותר לארש אשה בחול המועד מטעם "שמא יקדמנו אחר," (כדי למנוע מצב בו אדם אחר זוכה בבת הזוג המיועדת לחברו, משיקול "דבר האבד" שמתיר מלאכה בחול המועד). בהמשך הגמרא מקשה בטענה כי אין אפשרות להשפיע על הזיווג המיועד, שהרי כבר שמואל עצמו אמר "בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני." הגמרא מכריעה וקובעת שלמרות שהזיווג אכן קבוע מראש, בכל זאת ניתן לשנותו במקרים מיוחדים, ומחזקת עמדה זו באמצעות סיפור על רבא ששמע אדם שביקש בתפילתו ("ברחמים") שאשת חברו תנשא לו, או תמות היא או בעלה.[48] סיפור זה מלמד כי "רחמים" הם לעיתים בקשה ברירונית, שמשנה את גורל הזיווג שנקבע בשמיים. בדומה לסוגיות אלו, עצות של חכמים המורות לאדם "לשאת בת תלמיד חכם," דרשות שמדגישות את חשיבות הכוונה בשעת זיווג, או איסורים המוטלים על תשמיש בלתי נאות שמביא להולדת "בני תשע המידות"—כל אלו מעידים כי גורל התולדות תלוי בבחירות האדם, וכי ישנו מתח בין מה שנגזר טרם יצירת הוולד לבין המציאות האנושית בפועל.[49]

הזוהר מעצים את המתח שקיים בספרות חז"ל בין תפיסת הזיווג המיועד לבין האמונה כי יעוד זה ניתן לשינוי. מחד גיסא, הזיווג הגורלי שנקבע לפני יצירת הוולד, מסמל בזוהר את הקשר המיועד שבין ספירות תפארת ומלכות, שנבראו בסוד "דו-פרצופין," כמו האיש והאשה. מאידך גיסא, החיבור של הספירות תלוי ומושפע מהכרעות אנושיות, ונזקק—כמו בעולם הארצי—לנסירה ותיקון.[50] כנאמר בזוהר "לך-לך":

> בוא וראה, בכל אלו דיוקנים של נשמות העולם, כולם זיווגים זיווגים לפניו. לאחר מכן כאשר באים לעולם הזה, הקב"ה מזווג זיווגים ... ואומר בת פלוני לפלוני ... שכך שנינו: באותה שעה שמוציא הקב"ה נשמות לעולם, כל אלו רוחות ונשמות כולן כלולות זכר ונקיבה שמתחברים כאחד ... וכאשר מגיע זמן זיווגם, הקב"ה שיודע אותן רוחות ונשמות מחבר אותן כבתחילה ומכריז עליהן. וכאשר מתחברות נעשים גוף אחד ונשמה אחת, ימין ושמאל כראוי ומשום כך "אין כל חדש תחת השמש." ואם תאמר, הרי שנינו אין זווג אלא לפי מעשיו ודרכיו של בן האדם, כך הוא ודאי—שאם זוכה ומעשיו כשרים, זוכה לאותו [חלק] שלו להתחבר בו, כמו שיצא.[51]

46. בבלי סוטה ב ע"א; מדרש תהלים (בובר) קכה ב, ועוד.

47. בבלי, סוטה ב ע"א. וכדברי רש"י על אתר: "זיווג ראשון—לפי המזל, זיווג שני—לפי מעשיו. וקשה לזווגן לפי שאינה בת זוגו."

48. מועד קטן יח ע"ב. תוכחת רבא ("א"ל לא תיבעי רחמי הכי אי הזיא לך לא אזלא מינך ואי לא כפרת בה"), מחזקת מחד את העמדה הדטרמיניסטית של הזיווג, אלא שמאידך היא מוכיחה כי תפילה יכולה לשנות גורלות קבועים מראש, והיא שגורמת לאותו איש לבקש בקשה אכזרית עוד יותר: "בתר הכי שמעיה דקאמר או איהו לימות מקמה או איהי תמות מקמיה א"ל לאו אמינא לך לא תיבעי עלה דמילתא."

49. ראו נדרים כ ע"ב; פסחים מט ע"ב. על בני תשע המידות (אסנ"ת משגע"ח) וכוונות התשמיש ראו בויארין, *הבשר שברוח*, 114–126.

50. ראו זוהר ח"א כב ע"ב; ח"ב נה ע"א; ח"ג י ע"ב; מד ע"ב, ועוד. וראו ליבס, *פרקים במילון*, ס' 130 בערך "אדם," עמ' 52. למיתוס דו הפרצופין בספרות חז"ל ראו בר"ר ח, א (מהד' תיאודור אלבק, א, עמ' 55); בבלי ברכות, סא ע"א; בויארין, *הבשר שברוח*, 39–52; אידל, *קבלה וארוס*, 91–161; אידל, "אנדרוגינוס." התפיסה כי הספירות עוברות נסירה מופיעה בזוהר (ראו למשל זוהר ח"ב קיז ע"א; ח"ג יט ע"א; מד ע"ב; אדרא רבא קמב–קמג; אדרא זוטא רצו ע"א), ובפירוש חייט למערכת האלוהות (מנחת יהודה, מנטובה שי"ח, פרק ג), ועוד. ענין זה מתפתח בהרחבה בקבלת האר"י, וראו לדוגמא עץ חיים שער מ"ן ומ"ד דרוש א' מ"ב; שער הכוונות דרושי ר"ה א'. להרחבה על מיתוס הנסירה ראו בספרי "חבלי אנוש—הלידה בפסיכואנליזה ובקבלה" (בהכנה).

51. זוהר ח"א צא ע"ב, בתרגום מארמית.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

בעולמם של חז"ל, והללו השפיעו על עיצוב הפואטיקה הזוהרית בתחום האתיקה המינית.[40] תחום רחב זה בא לידי ביטוי בתפיסת הגוף בכלל והגוף הנשי בפרט, ודרכו מעמת הזוהר בין המחשבה המיסטית והתיאורגית, הפרקסיס והמוסר, ומחדד שאלות של זהות ומגדר.

יש להדגיש כי בשל מרכזיות הממד האנתרופומורפי והאנתרופוצנטרי בתפיסת המצוות בזוהר, ותפיסת התורה כ"גוף שלם" (כחלק ממסורת שיעור קומה, ולאור הרעיון כי מעשי האדם משפיעים באופן ממשי על "צורת האלוהות"),[41] מהווים הגוף והמיניות האנושית זירה בעלת משמעות לבחינת המפגש שבין הלכה וקבלה. גם לאבחנות של מגדר ימצא משקל מכריע בהקשר זה, שכן המיניות הקבלית נושאת תמיד ממד "ממוגדר," הן באפיון מערכת הספירות, הן בתיאור יחסי האדם והאלוהות, אף במקרים בהם יחסים אלו מבטאים דגמים של "היפוכי מגדר" וזהויות נזילות ומשחקיות.[42] נראה אפוא כיצד צומח החיבור בין תחומים אלו וכיצד קובע הזוהר קוד אתי והגדרה ל"אנומליה מינית" בדרשותיו על סודות הזיווג והגלגול.

תפיסת הזיווג המיועד מספרות חז"ל ועד לסוד הגלגול ב"סבא דמשפטים"

יחסם של מקובלי קסטיליה למוסר ולהלכה נגזר מאופייה הכפול של התורה כמהות ארצית ואלוהית, ומהזיקה המטפיזית המורכבת של האנושי לאלוהי, לפיה מעשי האדם מכוננים את המתרחש באלוהות ומשפיעים על תפיסת ה"אמת," אך גם כפופים לחוק אלוהי מוחלט וקבוע מראש. חוק זה תואם לסדר מיסטי נעלם, שחרוט על לוחות השמיים, ואינו תלוי כלל במעשי האדם.[43] בתחום האתיקה המינית נוצרות סתירות דרמטיות מהמפגש בין שתי עמדות אלו, בפרט בעניינים הנוגעים לתפיסת הזיווג המיועד. בספרות חז"ל עולה סתירה בין עקרון הבחירה החופשית לבין עמדה דטרמיניסטית לפיה "מ' יום לפני יצירת הוולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני."[44] חז"ל מוטרדים לא רק מהמימד האנושי של הבעיה, אלא קובעים כי לפני הקב"ה עצמו, "קשה לזווגם כקריעת ים סוף."[45] ואילו עמדה אחרת של חז"ל מדגישה את הבחירה של האדם בתהליך הזיווג: "אין מזווגין

כמו הגר"א, ר' חיים מוולוז'ין, ר' משה פיינשטין, (בעוד שמקורות לוריאנים לא נתפסו כאסמכתא שווה בעיניהם), ראו חלמיש, *הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג*, 117–145.

40. גרשם שלום הדגיש את היסוד האנטינומי בתפיסת הגאולה של חז"ל והשפעתה על הקבלה: שלום, "מצוה הבאה בעבירה," *מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה* (1974): 9–67; שלום, *זברים בגו*, 196–197. לקריאה התפתחותית של תמות יסוד העוסקות ברע וביחס לס"א, מקומו של הארוס, תפיסת העבודה זרה והיצר, ראו משה אידל, "לויתן ובת זוגו—ממיתוס תלמודי למיתוסים קבליים," *המיתוס ביהדות* (2004): 145–186. ליבס, "זוהר וארוס," 87–98; ליבס, "de Natura Dei–על המיתוס היהודי וגלגולו," *משואות* (1994): 243–297; ליבס, *פולחן השחר: יחס הזוהר לעבודה זרה* (ירושלים: כרמל, 2011); להצגת תפיסות מיניות חתרניות בתלמוד הבבלי ראו בויארין, *הבשר שברוח*; עוד על האתיקה המינית בספרות חז"ל והשפעתה על הקבלה, ראו במאמרי "*Gedolah Averah Lishmah*—Mothers of the Davidic Dynasty, Feminine Seduction and the Development of Messianic Thought from Rabbinic Literature to Luzzatto," *Nashim* 24 (2013): 27–52.

41. אידל, "תפיסת התורה"; אידל, *קבלה*, 191–192; מט, "המיסטיקון והמצוות," 387–391; גארב, *הכוח*, 264; פליקס, *תיאורגיה*, 112–126.

42. בהמשך המאמר אבקש לבחון את תפקודם של "היפוכי מגדר" בתחום האתיקה המינית. וראו אליוט וולפסון, "מין ומינות בחקר הקבלה," *קבלה* 6 (2001): 231–262; וולפסון, *אריס ושפה*, פרקים ב, ח; אברמס, *הגוף*, 92–123; קרא-קניאל, *קדושות וקדושות*, 265–273.

43. שלום, *פרקי יסוד*, 52–85; אידל, "תפיסת התורה"; אידל, *שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות* (תל-אביב: משכל, 2012), 80–89, 170–183, 583–594. מתח דומה עולה מגישות הקושרות בין תפיסת הסמל הקבלי לבין הטעמים המיסטיים למצוות, בהן בולט מצד אחד העומק הנצחי של הסמלים שאופיים "טבוע במהותם, ומשמעותם ותקפם אינם תלויים בבחירת האדם" (תשבי, *נתיבי אמונה*, 20), ומצד שני ניכר שהזרם התיאורגי-תיאוסופי עובר "מהשתקפות סמלית של הספירות להשתקפות של תהליכים" ולפיכך המקובל נדרש "לפעול," ולתקן מצבים פגומים ומשתנים תדיר (אידל, *קבלה*, 156, 236).

44. בבלי סוטה ב ע"א.

45. כעולה מסיפור המטרונה ור' יוסי, בבר"ר סח, ד (מהד' תיאודור אלבק, עמ' 771–772); ויק"ר ח, א (מהד' מרגליות, עמ' קסד–קסו); וכן: בבלי סוטה ב ע"א; סנהדרין כב ע"א.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

מכוננים, שמייצגים את משאלת הזיווג של השכינה עם בעלה, וכל הפרה של זווג זה מקבילה לחיזוק אקטיבי של הגלות.[34] נוסף לכך, מציאות היהודים בספרד במאה השלוש-עשרה והפולמוס כנגד ריבוי הפלגשים והנשים הזרות, מציב את התחום המיני כזירה למאבק דתי ופוליטי, כשהמישור המיסטי משקפו ומעצימו.[35]

ד. למימד האנטינומי בספרות הזוהר קשר הדוק לרעיון הגאולה ולתפיסת הרע ככלי לתיקון, בתהליך בריאת "אורו של משיח." לתחום האתיקה המינית השפעה מכרעת בענין זה, שכן רוב החריגות שבמביאות לגאולה מתרחשות בתחום המיני, נושא שבהקשרו המשיחי הרחבתי במקום אחר, וכאן אבקש לעמוד עליו מהבט נוסף.[36]

הנחות יסוד אלו יעמדו ברקע דיוננו באתיקה המינית בזוהר ובאמצעותם נוכל לבחון את תודעתם העצמית ההלכתית של מחברי הזוהר, ולברר כיצד המגמות החתרניות מתיישבות עם מרכזיות מערך המצוות ועם תפיסותיהם התיאורגיות והמיסטיות. האם עולמם של מקובלים אלו הוא עולם אסקטי, בו הנועזות שייכת לתחום הספרות והתיאוריה בלבד, כפי שהוצע במחקר,[37] או שמא מדובר ב"אתיקה ומיסטיקה בפעולה," כלומר בתורת חיים ובידע פרקטי, שמשקף אורחות חיים וריטואלים האחוזים בממשות הגוף, ומושפעים מתפיסות מיניות ומגדריות, ועל כן כוללים שילוב פרדוקסלי בין שמרנות לפריצות? נוסף לכך, יש לשאול, האם אכן מגבש הזוהר עמדות אנטינומיות חתרניות, היוצאות בגלוי כנגד ההלכה המקובלת, או שמא מדובר בעיצוב הלכה ואתיקה חדשה שמייחדת את הספרות הזוהרית, ועל כן המונח "אנטינומיזם" אינו מתאים, אלא דווקא האפיון ה"היפרנומי" שהציע וולפסון, הוא שיכול לבאר את ערעור הסדר ככלי לשימורו בדרגה מטפיזית עליונה?

כשם שבספרות חז"ל ההבחנה בין אגדה להלכה היא פעמים רבות מלאכותית, ניכר כי בספרות הזוהר נוכחים דברי חז"ל בתחום הנורמטיבי, הדרשני, המיתי, והמיסטי ללא הבחנה חד-משמעית.[38] הזוהר מתבסס על הפסיקה והנוהג המקובל, משתמש במטבעות לשון הלכתיות כאגדיות, ומסתמך על מדרשי הלכה רבים. תפיסת הזוהר כיצירה שסמכותה ההלכתית עתיקה ו"תנאית" בולטת החל בהתגלותו בקסטיליה, ובעקבות כך בדורות הבאים.[39] להצעתי, יחד עם הנורמות ההלכתיות שינקו המקובלים מספרות חז"ל, חלחלו לדרשותיהם גם מגמות אנטינומיסטיות וחתרניות שמקורן

הגלות מחריפות בתיקוני הזוהר, ראו חביבה פדיה, *הליכה שמעבר לתראומה* (תל אביב: רסלינג, 2001), 104–107; ביטי רואי, "רגלי השכינה כדימוי מכונן אתוס," *קבלה* כג (2010):181–217.

34. שלום, *דברים בגו*, 200. וכדבריו בהמשך "הגלות של עם ישראל אינה אלא הביטוי ההכרחי הקונקרטי והאכזרי ביותר למציאות זאת של מעמד העולם לפני התיקון והגאולה, ביטוי שהיה בו, בשביל מי שלבו פתוח בכל להשקפה סימבולית של העולם, סמל כביר," 211.

35. לתיעוד מנהגים אלו בשירת טודורוס אבולעפיה, ראו חיים שירמן, *השירה העברית בספרד ובפרובנס* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1961), 413–418; גרוסמן, *חסידות ומורדות*, 238–239; תא-שמע, *הגנלה*, 35; אידל, *קבלה וארוס*, 181–202.

36. רות קרא-איוונוב קניאל, *קדשות וקדושות—אמהות המשיח במיתוס היהודי* (רמת גן: הקיבוץ המאוחד, 2014).

37. דוד ביאל, *ארוס והיהודים* (תל אביב: עם עובד, 1995), 174–191; וולפסון, *ארוס ושפה*, 333–371; Wolfson, "Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Luzzatto," *History of Religions* 36, no. 4 (1997): 289–332.

ודיונו של אידל, *קבלה וארוס*, 329–336.

38. Yair Lorberbaum, "Reflections on the Halakhic Status of Aggagda," *Diné Israel* 24 (2007): 157–196. וכן משה הלברטל, *מהפכות פרשניות בהתהוותן* (ירושלים: מאגנס, 1997), 13–41.

39. לשימוש במטבעות לשון הלכתיים בזוהר, ראו תא שמע, *הגנלה*; ישראלי, "דילמות הלכתיות." על סמכותו ההלכתית של הזוהר ראו תשבי, *משנת הזוהר* א, 41–99 (ובפרט עמ' 41, 96); מאיר בניהו, "ויכוח בין קבלה והלכה באיטליה," *מחנים* 6 (1994): 134–141; בועז הוס, *על אדני פז* (ירושלים: מאגנס, 2000), 43–53; הוס, *כוחה הרקיע* (ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, 2008), 140–178. לדיון נוסף בהתקבלות הזוהר ע"י פוסקי הלכה

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

להוליד "בעל מום" ו"ממעט הדמות" ולמי שנמנע מייבום הוא קורא "אכזר," ואף הגירושין מכונים אצלו "בסוד גוי"; ואילו ג'קטיליה מתאר כליה קוסמית שמתרחשת בעקבות השחתה מינית, שגורמת לא רק לפירוד בין האדם לבת זוגו המיועדת אלא גם לקיצוץ בעולמות העליונים.[28]

חומרת דיני העריות מתעצמת בחיבורים אלו בשל השיקוף הניגודי שבין השמיים והארץ. רבי יוסף הבא משושן הבירה מכריז כי "סוד ענין העריות הוא סוד אחד גדול ומופלא עד מאד ... היאך? האח מערה לאחותו והאחות לאח והאחד לבת זוג של חבירו ... כולם על דרך עריות ... אבל אני ה' המשתמש בעולם העליון על דוגמא זו, ואסור להשתמש בזה הדרך," וגם תיקוני הזוהר קובע שמה שמותר ונצרך בעליונים, אסור למטה.[29] בדומה להם, ר' יצחק דמן עכו, שמסכם מסורות אקלקטיות שרווחות בתקופתו, אומר: "והבא על שאר העריות אין דינו מסור לב"ד אלא בידי שמים בכרת מפני שאע"פ שלמעלה ברוח הקדש אב ואם ואח ואחות ובן ובת על דרך הייחוד האמתי, אין לו לאדם להדמות לבוראו והמבין יבין."[30] לשם הבנת מקומן של עבירות אלו במערך המיסטי וההלכתי בזוהר נציין כמה הנחות יסוד עקרוניות לחיבור זה:

א. המיניות והגוף אינם משמשים בספרות הקבלית בכלל ובזוהר בפרט מטאפורה בלבד, אלא הם מהות האלוהות, שקרויה "אדם" ו"גוף," וסודותיה הם סודות ההולדה, הנסירה, העמדת הצאצאים, ויחסי הזוגיות של הזכר והנקבה.[31]

ב. הפער שבין הנועזות המיתית והמינית לבין השמרנות ההלכתית בזוהר בתחום זה, נובעת מהכוח הרב שמוענק לבני האדם ומההשלכות מעשיהם על האלוהות. כשם שתיאורגיה אפשרית, גם "תיאורגיה שלילית" עלולה להזין זיווגים בין האלוהות לכוחות הרע, על כן למעשי האנוש בתחום המיני ישנן השלכות ממשיות, בצד הקדושה ובצד הטומאה, אף ברמה של יצירת תולדות מהסטרא אחרא (שדים, רוחות, דמונים, ועוד).[32]

ג. הזיווג האלוהי והאנושי נושא משמעות סימבולית ולאומית. הזיווגים האסורים מדומים לחטא העבודה הזרה ולחיבור לאשה זרה, דימוי ששורשיו במקרא ובספרות חז"ל, אלא שבזוהר הוא מקבל מימד מיתי וריאליסטי-היסטורי, ומדגיש את האיום הממשי של התבוללות והתכלות העם היהודי בסביבה זרה.[33] הגלות והגאולה מהווים סמלים

28. "כבר רמזתי לך שהיבום רומז לגלגול הנשמות שכל מי שאין לו בנים הוא בעל מום וכאילו ממעט בשלשלת הדמות בשלשלת הקדושה והטהרה ... ואם אינו רוצה לייבם אשת אחיו הוא אכזרי בדבר שאינו מביט בעין החמלה לאחיו המת." ר' יוסף הבא משושן הבירה, מהד' מאייר, טעמי מצוות (עשה), 260; וראו דבריו במצות ל"ת ע"ג. ב"סוד ראויה היתה בת שבע לדוד" (מהד' מופסיק, עמ' 150–193) קובע ג'קטיליה כי תרי"ג מצוות הם בסוד אנדרוגינוס, ומדגיש את חומרת העבירות המיניות שגורמות להפרדה ולקיצוץ בין תפארת למלכות, ועל דגם הכליה המוחלט הוא אומר בסיום "ולא יצא מים מן המבוע שלהם ... ולעולם לא יתחברו ואין להם דרך להתקרב," 192. ג'קטיליה, *שערי אורה*, מהד' בן שלמה, א (ירושלים : מוסד ביאליק, 1996), 96–97, ועוד.

29. ר' יוסף הבא משושן הבירה, כ"י פריס 841, 166 –167 א, וראו: פליקס, *תיאורגיה*, 158. משה אידל, "פירוש עשר הספירות לר' יוסף הבא משושן הבירה ושרידים מכתביו," *עלי ספר* ו–ז (1979): 74–84; אידל, "פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה," *קבלה* 12 (2004): 89–199. תקנה"ז, תיקון נו צ ע"ב "אבל לעילא לית ערוה וקצוץ ופרוד ופרוץ ... לית לך לידמה ליוצרך, דתימא הכי דלעילא אית יחודא באח ואחות ובבן ובבת ובאם עם בן." וכן תיקון סט, צט ע"א.

30. *מאירת עיניים*, מהד' גולדרייך, קנז. ריד"ע מדגיש בפתח דבריו את גדולת הנושא "בסוד איסורי עריות קבלתי סוד מופלא ולא יבינוהו על מתכונתו אדם אשר לא קיבל סוד הייחוד האמיתי הידוע לצנועים וזה אשר קבלתי מפי רשנ"ר." (לזהותו המשוערת של מורו, כר' שלמה בן יוסף בן עמיאל, ראו גולדרייך, עמ' שפט–שצא).

31. יהודה ליבס, *פרקים במיתוס ספר הזוהר* (ירושלים: חמו"ל, 1977), הערך "אדם," במיוחד סעיפים 18–31; 53, 71, 124, ועוד. והערך "גוף," סעיפים 31, 33, 90–93, 249, ועוד; ליבס, "מיתוס לעומת סמל," *אשל באר-שבע* ד (1996): 192–209.

32. על התיאורגיה השלילית (בזרם התיאורגי-תיאוסופי), ראו אידל, *קבלה*, 197–205, 246, ועוד; גארב, *הכוח*, 94–93, 100–101; פליקס, *תיאורגיה*, 128–139.

33. Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 9–36; אידל, *קבלה וארוס*, 163–227; וולפסון, *מוסר וקבלה*, כגון בתפיסת הנידה כסמל לנצרות (עמ' 137–139), והגיור כייצוג להיפוכי מגדר ולאומיות בימות המשיח (עמ' 171–165), ועוד. גארב, *הכוח*, 57. תפיסות אלו של

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

נורמות ייחודיות כיוון שהמיניות הנה ציר המשמעות ומוקד העבודה הרוחנית של המקובלים: בשל השפעת הזיווג האנושי על האלוהות, ולאור תפיסת הפריון והארוס כמימוש לצלם אלהים.[22] כשם שמדובר בתחום בעל ערך עליון, כך גם איסורי העריות והלאווים המוטלים בתחום זה נתפסים כמוקד העבודה המיסטית, והפרתם נדונה באופן קנאי ובלתי מתפשר.[23] "החטא המיני," מסמן מרחב נורמטיבי יוצא דופן, החורג משיקולים מוסריים והלכתיים אחרים. כך למשל, הזוהר מתייחס בחומרה רבה להוצאת זרע לבטלה, ומציגו כעוון שאין לו תיקון וכפרה.[24] נוסף לכך קובע הזוהר כי החטא היחיד עליו נענש האדם ונגזר עליו לשוב בגלגול, הוא חטא אי-ההולדה והמנעות מפריה ורביה,[25] ביקורת שמצטרפת למגמות חריפות כנגד "חטא הרווקות."[26] יותר מכך, על פי פרשת "סבא דמשפטים" בה נתמקד, אדם שמסרב לשאת פרי ולהוציא עצמו מהכוח אל הפועל, שב תחת כנפי ספירת האם, "הבינה," ונענש בירידתו מ"עולם הזכר" ל"עולם הנקבה."

הדגשת תחום האתיקה המינית אינה נחלתו של הזוהר בלבד, אלא היא מאפיינת חיבורים קבליים בני תקופתו, כגון כתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה, ר' משה דה ליאון, ר' יוסף ג'קטיליה, ונוספים.[27] כך למשל, יוסף הבא משושן הבירה מפתח מסורת תלמודית ומכנה את מי שמסרב

22. למרכזיות הארוס והפריון בקבלה ובזוהר, ראו שלום, *זרמים עיקריים*, 225–235; ליבס, "זוהר וארוס"; אידל, *קבלה וארוס*, 91–161. Charles Mopsik, *Sex of the Soul: The Vicissitudes of Sexual Difference in the Kabbalah* (Los Angeles: Cherub, 2005), 5–52.

23. ליבס, "המשיח של הזוהר," 134–151; מלילה הלנר אשד, "המקנא לברית ובעל השגיונות—על דמויותיהם של אליהו וחבקוק בזוהר," *קבלה* כ"ב, כרך כנס הזוהר (2009): 161–180.

24. שילה פכטר, "חטא שאין עליו תשובה," *ואת ליהודה*, עורכים רונית מרוז ואחרים, 144–163.

25. תפיסות אלו מתבססות על דברי רבי אליעזר ובן עזאי בבבלי יבמות סג ע"ב "רבי אליעזר אומר כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים, שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך ... בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר ואתם פרו ורבו." תפיסה זו עוברת החרפה בזוהר, וראו לדוגמא זוהר חדש נט ע"א, שם נאמר "האי מאן דאתפטר מן עלמא הדין יחיד בלא תנין, אתמעיט וישתצי מדמיונא דכליל כל דמיונין," מיעוט הדמות מיוחס כאן לשכינה, שאינה יכולה להגיע להשלמתה ללא צורות האדם המגלמות אותה בעולם הארצי. לדיון במרכזיות ההולדה בעולמם של חז"ל, ראו יאיר לורברבים, *צלם אלהים: הלכה ואגדה* (ירושלים: שוקן, 2004), 386–435; דניאל בויארין, *הבשר שברוח* (תל אביב: עם עובד, 1999), 198–220.

26. לתפיסת ה"סבא דמשפטים" כנגד המנעות מהולדה ראו זוהר ח"ב צט ע"ב; קג ע"א; קה ע"ב, קו ע"א; והשוו ז"ח כי תצא נט ע"א; ח"ג קסז ע"א (מהד' מרגליות). על הביקורת כנגד הרווקות בזוהר ראו ליבס, "זוהר וארוס," 99; עודד ישראלי, *פרשנות הסוד יסוד הפרשנות* (לוס אנג'לס: כרוב, 2000), 175. עמדה דומה עולה מדברי ריד"ע: "כי האדם קודם שיוליד נפשו עומדת בכח אינה יוצאת מהכח אל הפועל ... וכל זמן שלא הוליד אינו שלם ולא ינצל מהגלגול" (*מאירת עיניים*, מהד' גולדרייך, לה וכן לב, קנט). עם זאת, לפי ריד"ע, הגלגול מגיע לאדם כעונש על חטאים נוספים כגון מאכלות אסורים, כעולה מהעקרון לפיו "אין שום נולד נמלט מהגלגול," שם, לד.

27. מרכזיות דיני העריות וטעמיהם התיאורגים קשורה בחדשנות היוצרת והסימבוליסטית של מקובלים אלו, וראו אידל, *קבלה*, 12, 79, 224–228, ועוד. כך למשל אצל רמד"ל שמדגיש את חומרת אי-שמירת הברית, חטא הוצאת זרע לבטלה, בעילת ארמית, ומניעת מצוות פריה ורביה, וראו Elliot Wolfson, *Moses De Leon's The Book of the Pomegranate,* (Atlanta, GA: Scholars Press 1988), 230, 242, להשוואת עמדתו לזוהר ראו פכטר, "חטא" והפניות שם. ספר טעמי המצוות של ר' יוסף הבא משושן הבירה, בולט בפירושו הסקסואלי להלכה ובמרכזיות הטעם התיאורגי-אנרופורמורפי למצוות. המחבר רואה את האיברים כתואמים לכל אחת ממצוות עשה ולא תעשה, ובמערכת ההלכתית הוא מזהה את שיעור קומת האלוהות, שכל מצווה מוסיפה לו כח בשיטת "אבר מחזיק אבר." חלקו הראשון של סדר המצוות נמנה על פי ספר המצוות של הרמב"ם, ואילו טעמיהן המיסטיים עוסקים בהקמת הגוף האלוהי ובזיווג השכינה עם שאר הספירות. מצוות ה"לא תעשה" הן ההיבט הפאסיבי הקושר את השכינה למערכת, למול מצוות ה"עשה," שמציבות אקטיבית את קומת הזכר. מרכזיות הגוף כמקביל לאברי האלוהות יוצרת "אנתרופומורפיה סקסואלית" של ההלכה, וראו משה אידל, "תפיסת התורה בהיכלות ובקבלה," *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* א (1981): 23–84; איריס פליקס, "תאורגיה מגיה ומיסטיקה בקבלתו של ר' יוסף הבא משושן הבירה" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2005), 37–98, 117–159. ריכוז בולט של דיני עריות מופיע במצוות ל"ת ל'–מו', ובמצוות עשה לח, סא–סב, עז, פ, פד–פה. וראו Menachem Meier, A Critical Edition of the "Sefer Ta'amei ha-mizwoth," (PhD diss., Brandeis University, 1974), 152–155; 250–257 (להלן = ר' יוסף, מהד' מאייר, טעמי מצוות). כיוון שרבות מהמצוות מתפרשות באופן ארוטי בכתביו, מפתיע כי לדיני העריות אין מקבילות מובהקות באיברים, ייתכן בשל העובדה שכולן מתייחסות לשכינה כשרביטו של מלך.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

בספרות המחקר נידונו בהרחבה הכרעות שנוקט הזוהר במחלוקות קיימות, האופנים בהם הוא מכונן מנהגים ומשכלל את מערך טעמי המצוות ומשמעויותיהן התיאוסופיות. החוקרים הנזכרים, וכן יעקב כץ, מאיר בניהו, אפרים גוטליב, ונוספים, דנים במקרים בהם מעצב הזוהר הנהגות ו"הלכות חדשות," או מעצים פרקסיס חדשני ורדיקלי, כך בנוגע לויכוח הנודע בין חכמי ספרד ואשכנז בשל העדפת הזוהר ייבום על פני חליצה, מנהג נפילת אפיים, דין כריכת השיער בפרשיות התפילין, הנחת תפילין של יד מיושב, ועוד. מחקרים אלו בוחנים אף את ההנמקות המיסטיות למצוות מרכזיות בזוהר, כגון תפילה, ברית מילה, ושבת, ואת הטעם הקבלי למצוות כגון תפילין, ארבעת המינים, טלית, וציצית, שכבר חז"ל ובעקבות כך ספר הבהיר מדגישים כי האל נוטל חלק בעשייתן.[16] נוסף לכך נדונה סמכות הזוהר לקביעת תוספות ליטורגיות ושינויים בנוסח התפילה, כגון אי אמירת "והוא רחום" בליל שבת, המנעות מתיקון רחל בחצות שבת ומועד, והוספת קטעים מהזוהר כגון "פתח אליהו," "כגונא," ו"בריך שמיא" לנוסח התפילה בתקופות מאוחרות יותר. אף בהטלת לאווים חדשים מתייחד הזוהר, כך בענין פסילת כהן רווק לעבודה, איסור הנחת תפילין בחול המועד, או איסור הנאה מגיד הנשה.[17]

הדיון במכלול ההיבטים ההלכתיים בספר הזוהר הביא את משה חלמיש למסקנה כי "לעולם ההלכה הקבלית מחמירה,"[18] ואילו עודד ישראלי הדגיש את האקטיביזם ההלכתי והדחף המיסטי של הזוהר, המאוזן על ידי כוחות הבלימה הלגליסטיים, השומרים עליו מפני נקודות התנגשות עם "מחוזות הגבול של ההלכה."[19] בניגוד לעמדות אלו, אבקש לשוב לזיקה ששרטט גרשם שלום בין החשיבה המיסטית והאנטינומיסטית, ולהתמקד בסדרת מקרים בהם מגלה הזוהר אהדה או הצדקה למעשי חטא חריגים שחותרים תחת המערכת ההלכתית. אציע כי מקרים אלו קשורים בתחום המיני, שכן בו נחשפות התנגשויות יוצאות דופן בין העקרונות ההלכתיים והאידיאלים המיסטיים, לבין האדם הפרטי, שנטוע בתוך מגבלות זהותו המינית והמגדרית.[20]

אתיקה מינית בספר הזוהר

כאשר אנו ניגשים לבחינת התפיסות החותרות תחת ההלכה ולמגמות אנטינומיות בספר הזוהר, מסתבר כי מקרים רבים מתוכם שייכים לתחום ה"אתיקה המינית."[21] תחום זה מייצג מערכת של

של מסורת (ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2006), 297–333. על היחס לטעמי המצוות במשנת הרמב"ם ובקבלה, ראו לאחרונה: יאיר לורברבוים, "על השגבת טעמי המצוות במורה הנבוכים," *דעת* 77 (2014): 17–50, ובפרט הערה 112.

16. יעקב כץ, *הלכה וקבלה* (ירושלים: מאגנס, 1984), 50–63, 127–174, ועוד; משה חלמיש, "הנחת תפילה של יד מיושב: פרק בבירור מעמדו ההלכתי של הזוהר," *תרביץ* סג, ב (1994): 249–265; חלמיש, *הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג* (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2000), פרקים 5, 14, 22, 29; לויכוח בסוגית התפילין והייבום: מאיר בניהו, "וויכוח הקבלה עם ההלכה: למראשיתו בספרד והמשכו והתעצמותו באיטליה במאה הי"ז," *דעת* 5 (1980), 61–115; גוטליב, *מחקרים*, 370–396. לדיון בהבדלים במעמד הנשים באשכנז ובספרד לענין הייבום, ראו אברהם גרוסמן, *חסידות ומורדות—נשים באירופה בימי הביניים* (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2003), 156–173, 459–494.

17. ראו במחקרים הנזכרים לעיל ובפרט ספריהם של כץ, תא שמע, וחלמיש. וכן חלמיש, *הנהגות קבליות בשבת* (ירושלים: אורחות, 2006).

18. חלמיש, "קבלה כהתרחשות," 17, 21.

19. עודד ישראלי, "דילמות הלכתיות בספר הזוהר," ב-*ואת ליהודה*, עורכים מארן ניהוף, רונית מרוז ויוני גארב (ירושלים: מוסד ביאליק, 2012), 204.

20. לדיון במתח בעל אופי דומה, לאור האופן בו מכתיבה ההלכה באשכנז את הביצוע הגופני והרגשי של ריטואל "בעילת מצווה" ו"ברכת הבתולים," מהבט מיני ומגדרי, ראו לאחרונה: אביטל דוידוביץ אשד, "ומה אתבונן על בתולה? מושג הבתולים בתרבות היהודית אשכנזית במרחב הנוצרי בימי הביניים" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, (2014), 193–215, 244–250.

21. את תחום האתיקה המינית יש להצעתי לצרף לנושאים אותם ממפה עודד ישראלי ביחסי הקבלה וההלכה (ביניהם השפעת הקבלה על המנהג באופן כללי; יחס הזוהר ותיקוני הזוהר לבעלי ההלכה; ודיון באופן שבו משתקפת ההלכה בזוהר), ישראלי, "דילמות הלכתיות בספר הזוהר," 202.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

המיסטית, סכנת הסטייה מן הסמכות המסורתית לעבר תחום המשולל שליטה."[10] החריגות בתחום האתיקה המינית בזוהר בולטות על רקע השמרנות והקנאות ההלכתית שמאפיינות חיבור זה בהקשרים אחרים. כפתרון מציע אליוט וולפסון לראות בספרות הקבלה והזוהר חיבורים "היפרנומיים," בהם הפרת החוק משרתת את חיזוק המערכת ההלכתית,[11] ואילו דני מט טוען כי כאשר המיסטיקה חוברת למשיחיות אזי מתגלה הפוטנציאל האנטינומי של תפיסת המצוות בקבלה, בעוד שבתחומים אחרים הקבלה תלויה בהלכה ומתחייה באמצעותה.[12] במהלך המאמר נבחן תפיסות אלו לאור דוגמאות למקרי התנגשות בין הלכה וקבלה, שמתרחשים לאו דווקא במרחב המשיחי או "ההיפרנומי."

אכן, כאשר אנו מתמקדים בעולם המעשה, בטעמן הקבלי של המצוות, בחשיבות ההיבט הריטואלי, התיאורגי, והליטורגי, ובהשפעתם של הללו על פסיקת ההלכה לאחר המאה השש-עשרה, ניכר מעמדו המכונן של הזוהר בתוך עולם ההלכה. בהקשר זה, הצביע ישראל תא-שמע על שקיעי תפיסות אשכנזיות שחלחלו לזוהר והפכו נפוצים בחוגו (ומכאן שאינם מייצגים מידושים עצמאיים של מחבריו), ואילו יהודה ליבס דן בביקורתו בכפיפות ההלכה לרובד המיסטי ולחדשנות הזוהרית, הרחוקה משיטת הרמב"ן ור' יונה גירונדי, להם ייחס תא-שמע את העברת המסורת מאשכנז לספרד והשפעה ישירה על הזוהר.[13] משה חלמיש בחן דוגמאות רבות שמלמדות על מקומה של קבלת צפת כגורם מתווך למנהגים זוהריים ודן בדרכי התפשטותם בקהילות ישראל,[14] ומשה אידל הדגיש את מרכזיות הזוהר כפירוש דינמי וריטואלי לטעמי המצוות, תוך תיאור הזוהר כ"מסכת סמלית" ו"גוף משתנה" שמעורר את האדם לפעולה ומשקף את תודעתם היוצרת של מקובלי קסטיליה.[15]

שלום, *שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו* (תל אביב: עם עובד, 1988), 7–12, 93–94; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1961), 211. וראו גם ישעיה תשבי, *משנת הזוהר* א (ירושלים: מוסד ביאליק, 1949), 42; ב, שעה–שצח; תשבי, *נתיבי אמונה ומינות: מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות* (ירושלים: מאגנס, 1994), 18; אפרים גוטליב, *מחקרים בספרות הקבלה* (תל אביב: הוצאת אוניברסיטת תל אביב, 1976), 545–550. חביבה פדיה עסקה בתהליכי העלאתה של מסורת הקבלה על הכתב בבית מדרשו של ריס"ן כנובעת מעולם ההלכה אך גם כמצויה במתח עמו, כדבריה: "יש לראות את שלב עליית ניצני הכתיבה הקבלית כעומד במתח או כקשור ונובע מחתימת והשלמת עיצובן הספרותי של סוגות הכתיבה ההלכתית." ח' פדיה, *השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור* (ירושלים: מאגנס, 2011), 8. על המתח שבין סמכות ההלכה והקבלה ראו להלן.

10. שלום, *פרקי יסוד*, 22. בהקשרים שונים הדגיש ג' שלום את הזיקה שבין חשיבה אנטינומיסטית ו"משברית" לבין תורת הגאולה, נושא אליו אשוב בהמשך המאמר, וראו שלום, *דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה* (תל אביב: עם עובד, 1976), 190–155; Moshe Idel, *Messianic Mystics* (New Haven: Yale University Press, 1998), 30–37

11. וולפסון, *מוסר והלכה*, 186. עם זאת, במבוא לחיבור הוא מבחין בין מוסריות לבין "אתוס," ותוהה האם חיזוק מערך המצוות אכן הופך את ספרות הקבלה ל"אתית" במהותה: "If, however, we move from a sense of ethos to the ethical, then we must evaluate whether or not these texts exemplify a perspective that is indeed moralistic in nature" (p. 15).

12. Daniel Matt, "The Mystic and the *Mizwot,*" in *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages,* ed. Arthur Green, (New York: Crossroad, 1986), 367–404. וראו שם, עמ' 399. וכדבריו על יחסי ההלכה והקבלה: "Despite its esotericism, Kabbalah could be transmitted through the mizwot"; "[kabbalistic] ta'amei ha-mitzvot are themselves an attempt to inculcate a mythical consciousness in which Torah is 'restored to her ancientry.' This bold attempt is all the more startling since much of its raw material is law, an essentially rational system conceived in a decisive break with myth" (p. 395).

13. ישראל תא-שמע, *הגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר* (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2001), 28–32, 40–51 להשפעת הרמב"ן ור' יונה גירונדי, ובעמ' 21–26 לדוגמאות להשפעה אשכנזית. יהודה ליבס, "הזוהר כספר הלכה," *תרביץ* סד, ד (1995): 581–605.

14. אף על פי שסמכות הזוהר בעניני הלכה נפוצה כבר במאות הי"ג–י"ד עם התגלותו, ראו חלמיש, *חקרי קבלה*; חלמיש, "סמכותו ההלכתית של הזוהר," ב- *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל*, עורכים זאב ספראי ואבי שגיא (ירושלים: הקיבוץ המאוחד, 1997), 321–350.

15. אידל, *קבלה*, 12, 45–47, 226 ולאורך החיבור. גישה זו בולטת בניגודה למגמה האזוטרית של הרמב"ן: משה אידל, "הרמב"ן: קבלה, הלכה, ומנהיגות רוחנית," *תרביץ* סד (1995): 535–580; וכן: משה הלברטל, *על דרך האמת—הרמב"ן ויצירתה*

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

השלוש-עשרה.[5] לדיון בהבט ה"ביצועי" של הפרקסיס הקבלי, ולמחקרים שמתמקדים בהנכחת הגוף באתוס התיאורגי-תיאוסופי,[6] יתווסף דיון בתחום "האתיקה המינית" כמרחב שמפגיש בין הריטואל, המיתוס, והמגדר. יש לציין כי הפריזמה המגדרית מאפשרת מגוון גישות ביחס לנשים ונשיות בקבלה: מצד אחד, מצויות בספרות הקבלה ובספר הזוהר גישות מעצימות, שמדגישות את תפיסת השכינה ככוח עצמאי ורואות בנשי סובייקט בעל יכולת (agency) וחירות פעולה.[7] לצד עמדות אלו, העולם הקבלי מחריף לעיתים מגמות מיזוגיניות, שמכפיפות את הנשים לסדר פטריארכלי ומזהות אותן ואת גופן עם מקור החטא, הטומאה, והטאבו.[8] מגמות אלו בולטות בהקשרים הלכתיים וקבליים בזרמים מסוימים, ומייצרות שיח רדיקלי כדוגמת זה שנפגוש ב"סבא דמשפטים."

הזוהר—ספר הלכה או יצירה אנטינומיסטית

ספר הזוהר מהווה נקודת מפגש חיונית בין תפיסות הלכתיות, מיסטיות, ואתיות, והוא מוצב במוקד רעיוני שמקשר בין קורפוסים עתיקים ומאוחרים: המקרא, ספרות חז"ל והעת העתיקה; ספרות הפסיקה וההלכה; הספרות הקבלית במאות שלאחר הזוהר; החסידות והשבתאות, שיונקות את ליבתן מהתיאוסופיה הזוהרית; ואף ספרות המוסר וזרמים נוספים בעת החדשה, שמושפעים ומשתמשים בזוהר כמעיין יצירתי או כמושא לפולמוס. באופן מיוחד בולט בזוהר המתח שבין הרדיקליות והחדשנות הרעיונית, לבין הנאמנות לפרקטיקות הלכתיות והדגשת החשיבות התיאורגית של המצוות, היינו השפעתן על העולם העליון. ניתן לומר כי בעולם הזוהרי תופסות המצוות וכוונותיהן את עיקר העבודה הדתית והמיסטית; מעשי האדם במציאות "מתקנים" את האלוהות, יוצרים זיווג וקשר בין הספירות, וכך מושכים ומחזירים שפע לעולם האנושי. יחד עם זאת, במספר מקרים יוצאי דופן—בעיקר אלו הקשורים לתחום האתיקה המינית—אנו מוצאים חריגה מעמדות נורמטיביות וערעור על הנחות יסוד הלכתיות ואתיות. במקרים אלו מתגלה פולמוס בין הכללים ההלכתיים לבין התפיסה המיסטית, שיש בה נופך אנטינומיסטי.[9] כדברי גרשם שלום, "מעצם טבעה, כרוכה בה בהתנסות

5. במחקר דנו בעיקר בהיבטים פואטיים ורעיוניים של פרשה זו, וגם כאשר עסקו בסוגיות מגדריות או הלכתיות, נמנעו לרוב מלשלב בין שני התחומים. יוצאים מהכלל הם אליוט וולפסון שעסק בהשלכות המגדריות של תפיסת הגיור בפרשה, ועודד ישראלי שעסק בהיבטיה ההלכתיים, מחקרים בהם אדון בהמשך המאמר.

6. להיבט הביצועי בקבלה התיאורגית ראו: משה אידל, *קבלה—היבטים חדשים* (ירושלים: שוקן, 1993), 34–38, 156, 223–247, 385–439; אברהם אלקיים, "בין רפרנציאליזם לביצוע: שתי גישות בהבנת הסמל הקבלי בספר מערכת האלהות," *דעת* 24 (1990): 5–37; יהונתן גארב, *הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית* (ירושלים: מאגנס, 2005), 264–268; למחקרים בתחומי הליטורגיה והפרקסיס ראו משה חלמיש, *חקרי קבלה ותפילה* (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2012); להרחבה על היבטים ריטואליים וארוטיים בזוהר ראו יהודה ליבס, "המשיח של הזוהר," ב-*הרעיון המשיחי בישראל* (1982): 87–236, ובמחקרים הנזכרים בהערות הפתיחה.

7. לגישה זו בקבלת צפת ראו Moshe Idel, "Ascensions, Gender and Pillars in Safedian Kabbalah," *Kabbalah* 25 (2011): 55–108; Jonathan Garb, "Gender and Power in Kabbalah: A Theoretical Investigation," *Kabbalah* 13 (2005): 79–107. ובספרות הזוהר, ראו דניאל אברמס, *הגוף האלוהי הנשי בקבלה* (ירושלים: מאגנס, 2005); שפרה אסולין, "ההבניה הכפולה של דמות השכינה ב,מעיין עין יעקב, וזיקתה לספרות האדרות," ר' משה קורדובירו, *מעיין עין יעקב* (2009), סא–קיא; ביטי רואי, "מיתוס השכינה בספרות תיקוני הזוהר" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, 2013).

8. להדגשת היבטים מיזוגניים ועמדות פלוצנטריות בספרות הקבלה ראו Eliot Wolfson, *Circle in the Square, Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism* (Albany: State University of New York Press, 1995); Wolfson, *Language, Eros, Being, Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination* (New York: Fordham University Press, 2005). ועוד. במאמרי "חוה איילה ונחש—מיתוס ומגדר," *קבלה* כ"א (2010): 255–309, הצעתי קריאה מיתית ומגדרית במיתוס האיילה, תמונה אותה אבקש להשלים במאמר זה. לדיון בגישות נוספות בחקר המגדר בקבלה ראו: Hava Tirosh-Samuelson, "Gender in Jewish Mysticism," *Jewish Mysticism and Kabbalah—New Insights and Scholarship*, ed. Frederick E. Greenspahn (New York: New York University Press, 2011), 191–230.

9. גרשם שלום, *פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1976), 9–35; שלום מדגיש מגמות אנטינומיות שקיימות בספרות הזוהר ובפרט בשכבה המאוחרת, בר"מ ובתקנה"ז, וכן בחיבור הביזנטי "ספר הקנה," ראו

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press

AJS Review 39:1 (April 2015), יד–נא
© Association for Jewish Studies 2015
doi:10.1017/S0364009414000889

בין הלכה, קבלה, ומגדר—אתיקה מינית בפרשת "סבא דמשפטים" בזוהר

רות קרא-איוונוב קניאל

ספר הזוהר מסמן את שיאה של הספרות התיאורגית-תיאוסופית ומתאפיין בחשיבה אנתרופומורפית שמדגישה את השפעת הגוף והארוס על מערכת האלוהות ויחסי הספירות.[1] בדומה להנכחת הגוף בפרקסיס ובריטואל הקבלי, עולם ההלכה מתמקד אף הוא בידע הביצועי שטמון בגוף ונטוע בהקשרים של מין ומגדר.[2] האתיקה והמיסטיקה אינן ניתנות להבנה מתוך עיון תיאורטי גרידא, שכן הידע המיסטי "הטהור," בדומה ל"חוק האידיאלי," אינם מתגלים כשלעצמם, אלא נחשפים מבעד למקרים פרטיים וקונפליקטואלים, ועל כן ניתן להציע כי המערכת הקבלית וההלכתית מבטאת כל אחת בדרכה "אתיקה ומיסטיקה בפעולה."[3]

מאמר זה מבקש לבחון את המפגש בין הקבלה וההלכה בפרשה ייחודית בזוהר, המבטאת הלך רוח מיסטי מחמיר המערים קשיים על הנוהג המקובל. כפי שנראה, הרדיקליות של הפרשה הנדונה מייצגת מגמה אנטי-הלכתית ואף נטייה ל**אנטינומיזם**, מונח שניתן להרחיבו ולהגדירו כערעור על הסדר הנורמטיבי—לא רק מתוך מגמות "הקלה" והתרת האסור, אלא גם בכיוון מנוגד של החמרה ו"חידוש איסורים," כעולה מדוגמת "סבא דמשפטים" בזוהר.[4] בכדי לבחון את צירי המפגש שבין הלכה, קבלה, ומגדר, תידון במאמר תפיסת הגרושה, האלמנה, והנידה ב"סבא" על רקע תפיסות נוספות העולות מספרות הזוהר ובהשוואה לעמדות מקובלי קסטיליה במחצית השנייה של המאה

מאמר זה מתבסס על מחקר שראשיתו במרכז תקוה למשפט ותרבות יהודית באוניברסיטת ניו-יורק (NYU), והשלמתו במרכז המחקר של מכון שלום הרטמן בירושלים. תודתי למשה הלברטל ויוסף ויילר מנהלי מרכז תקוה, וכן לדניאל הרטמן וחברי המכון על האווירה המחקרית הפוריה. כמו כן אני מודה מקרב לב למוריי, מנחם הירשמן, יהודה ליבס, אילנה פרדס, ועדה רפפורט-אלברט, ששוחחו עמי על היבטים שונים של מחקר זה, וכן לעמיתיי: דב אלבוים, אדם אפטרמן, יונתן בן הראש, הלל בן ששון, חיים וייס, איריס פליקס, ציפי קוייפמן, לין קיי, וביטי רואי. תודה מיוחדת לאברהם לידר שלמד עמי פרשה זו בזוהר, וכן למשה חלמיש, לעודד ישראלי, וליאיר לורברבוים על הערותיהם המועילות ואף על נקודות המחלוקת שעוררו הדברים.

1. למרכזיות הארוס והמיניות בקבלה התיאורגית ובספר הזוהר: משה אידל, *קבלה וארוס* (ירושלים: שוקן, 2010), 226, 351–361; יהודה ליבס, "זוהר וארוס," *אלפיים* 9 (1994): 67–119.

2. לדיון שמפגיש בין הלכה, מגדר, וקבלה ראו: Eliot Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

3. המשגה זו מתבססת על תפיסת האומנות והפסיכואנליזה כ"אסתטיקה ואתיקה בפעולה," וראו ברכה אטינגר, "ריתוק הקסם (פאסינום) והשהיית ההיקסמות (פאסיננס)," *הפרוטוקולים של היסטוריה ותיאוריה* 1 (ירושלים: בצלאל, 2005). http://bezalel.secured.co.il/zope/home/he/1126095346/1127749237 על המפגש שבין הקבלה וההלכה כהתרחשות "בפעולה," ראו משה חלמיש, "קבלה כהתרחשות—עיון ומעשה: קווי מתאר," *דעת* 70 (2011): 33–5. ובהקשר ההלכתי אבינועם רוזנק, *ההלכה כהתרחשות* (קובץ בהכנה).

4. המונח "אנטינומיזם" מייצג לרוב התנגדות עקרונית לחוק ולמערכת הנורמטיבית. למרות שהדוגמאות בהן אעסוק נראות על פניו כהתנגדות נקודתית בלבד להלכות קיימות (תוך הצעת הנהגות אחרות וחמורות יותר במקומן), אבקש לטעון כי מאחורי תפיסות אלו נחשף "מהלך אנטינומיסטי" שמייצר התנגדות כוללת ביחס להלכה, ולא רק ערעור על פרטיה. לאור ההנחה כי נישואין והולדה מייצגים אתוס רעיוני והלכתי מכונן, הערמת קשיים כה רדיקליים על מערך זה—כפי שעולה מיחסו של הסבא לנשים גרושות ואלמנות—מביאה לתוצאות אנטינומיסטיות ופגיעה בעקרון הלכתי ורעיוני מרכזי.

https://doi.org/10.1017/S0364009414000889 Published online by Cambridge University Press