

עלמא דדכורא: סוד הברית האימהית ודמותה של שרה ב'זוהר' לפרשת לך לך

רות קרא־איונוב קניאל

במאמר זה אדון בתפיסות של נשיות ואימהות בספרות ה'זוהר', ואבחן אותן מבעד לפריזמה מגדרית ופסיכואנליטית תוך התמקדות בדמותה של שרה ב'זוהר' לפרשת לך לך. אדון בסוגיות של נזילות מגדרית ומינית ובתפיסת המקבילה הסמלית הנשית לריטואל המילה הגברי כפי שהיא עולה מדרשה יוצאת דופן ב'זוהר' המבוססת על מקורות קדומים ומעבדת אותם בדרך חדשנית. למרות האנכרוניזם שעלול להיווצר בהחלת תיאוריות בנות זמננו על חיבורים מימי הביניים, מטרת המאמר להצביע על המפגש הפורה בין העולמות. נראה כי גישות פסיכואנליטיות ותפיסות עכשוויות של זהות יכולות לסייע בביאור מושגים קבליים חידתיים, כגון עלמא דכורא (עולם הזכר), המיוחס לשרה ב'זוהר' לפרשת לך לך. באמצעות כלים אלו, לצד קריאות פמיניסטיות וכלי ניתוח מגדריים, אתבונן באופן שבו ה'זוהר' מעצים את מקום האם בטקס ברית המילה ומדגיש את מרחב הבחירה שלה, מאפיינים שנעדרים בתיאורי הכניסה של אברהם ושרה בברית במקרא ובמדרשי חז"ל. למרות מרחק הדורות והתרבויות, כלים פרשניים אלו עשויים לסייע בהבנת כוונת המקובלים, ולהנהיר את עיסוקם הקיומי והספרותי בשאלות של כינון זהות,

* תודתי נתונה למשה אידל, איתמר גרינולד, ברכה זק, יהודה ליבס, איריס פליקס, מיכה פרי, ביטי רואי ועמרי שאשא, שתרמו לגיבושו של מאמר זה. פרסום המאמר התעכב זמן רב במערכת, ולאחרונה ראו אור מחקריהם של איתן פישבין, רוגית מרון, יונתן בן־הראש ונתניאל ברמן העוסקים בנרטיביות של ה'זוהר' ובזיקות החיבור לסוגות פואטיות שונות בספרות ימי הביניים. תקוותי להרחיב במקום אחר את הדיון במחקרים אלה וביחס ל'זוהר' כספרות.

נפרדות, מיניות, לידה וזיווג. בתוך כך אעסוק בשאלות של שיח ופולמוס בין־דתי, היחס לחקר מגדר בקבלה, תפיסת האנדרוגינוס הקדמון ושזירתן של דמויות נשיות באילן הספירות הקבלי.

בדיון במאמר זה אתבונן על ה'זוהר' כספרות מתוך בחינה של הדמויות המוצגות בעלילה. ספרות ה'זוהר' מתייחדת בתיאור הגיבורים והגיבורות המקראיים כמי שנמצאים בשני ממדים, ארצי ואלוהי, בעת ובעונה אחת. הפן האנושי של הדמויות נשזר בדרמה העליונה ומשקף את מסע הספירות.¹ מדובר בתהליך המתקיים במקביל: האלהת הדמויות אינה מבטלת את הקווים האישיים והרגשיים של כל גיבור וגיבורה ואת תהליכי המשבר והתיקון שהם עוברים במסעם. ה'זוהר' מאפשר התייחסות מחודשת לסיפור המקראי תוך התמקדות בעולם הנפשי של הדמויות, ובכללן הגיבור האלוהי. תודעת הזמן שבה מתקיימים גיבורי ה'זוהר' אף היא כפולה: לצד הופעתם הסגורה בעבר ההיסטורי, הם מייצגים ישויות הנתונות בהתהוות מתמדת המתרחשת בהווה ומשפיעה על העתיד. כפילות זמנים זו מכוננת את הפרסונה האלוהית, המשתקפת בריבוי העלילות האנושיות הנשזרות זו בזו. למשל בעוד שהנרטיב ההיסטורי מציג את חיי יעקב כנובעים באופן כרונולוגי מתוך חיי יצחק, ואת אלה כנובעים בתורם מתוך חיי אברהם, ה'זוהר' מציב עלילות אלו כמתרחשות במקביל, בממד א־היסטורי ובו־זמני. כך נחשפות תודעתם העצמית של המקובלים ונודעתם בין מרחבים דמיוניים וספרותיים מרובים.²

אריך אאורבך תיאר בפתח חיבורו 'מימוזיס' את דמויות המקרא כ'מלאות יותר התפתחות, עמוסות יותר תולדות חיים' מאשר גיבורי הומרוס, 'כי אך במרוצת חיים רבי גורל מתייחדים בני אדם למלאו עצמיות'. אף דמות האל המקראי נמצאת לדבריו 'תמיד בעומק', עומק שעומד בזיקה ל'רבגונות המבולבלת, טעונת הסתירות ורבת המעצורים של ההתרחשות הפנימית והחיצונית' של הדמויות. כך הסיפור העברי מצליח להביא לידי ביטוי את רובדי ההכרה, המונחים זה על גבי זה, ואת הסכסוך שביניהם'. ממדי הסתר אלו

1 לדין בדגמי היחס בין דמויות מקראיות לבין הספירות ב'זוהר' ראו: ע' ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 18–23.

2 להיבטים הפואטיים המרובים של ספרות ה'זוהר' ראו: מ' הלנר־אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב תשס"ה, במיוחד עמ' 222–398. לתפיסת הזמן ראו: שם, עמ' 174, 357–360 ועוד.

מזמנים פרשנות חוזרת ודרשנות אשר זרה לעולם היווני, כפי שהיטיב אאורבך לומר:

דמויות המקרא נתונות תמיד לידו הקשה של אלוהים, שלא זו בלבד שיצרן ובחרן פעם אחת, אלא מוסיף כל הזמן לצור צורתן, כופף אותן ולש אותן, ובלי להרוס את מהותן הוא מפיק מהן צורות שלא ניתנו לפלל בילדותן [...] [שלא כבסיפורי הומרוס, בעלילות המקרא] מתגלמים תורה ויעוד, שעל כן הם בעלי רקע אחורי ואפלים, הם כוללים משמעות אחרת נסתרת [...] עד שהיא גורמת למאמין שיתעמק ויחזור ויתעמק בתוכה ויבקש בכל הפרטים את ההארה הכמוסה בה [...] מכיוון שהוא יודע שהאלוהים הוא אל נסתר, הרי מוצאת שאיפת הדרוש שלו בכל פעם יניקה חדשה.³

דבריו של אאורבך פותחים פתח לעיבוי הזמנים והתודעות שביקשו מחבריו ה'זוהר' לחשוף כמי שגילו סוד הגנוז במקור המקראי הראשוני.⁴ עם זאת ניכר כי גיבורי ה'זוהר' נתונים גם לידו הרכה של האל ולמידת החסד המתגלה בו ולא רק להיבטי הדין האלוהיים; יותר מכך, כשם שהוא צר צורתן, כך הדמויות האנושיות נוטלות חלק בבריאתו ויצירתו המתמדת של האל.

א. חיי שרה

ב'זוהר' לפרשת חיי שרה נאמר כי שרה מתייחדת מכל נשות העולם בכך שחיה יונקים מהספירה שבה תלויים ימיו ושנותיו של האדם:

ויהיו חיי שרה. מה שונה כאן שכתובה מיתתה בתורה מכל נשות העולם

3 א' אאורבך, מימוס: התגלמות המציאות בספרות המערב, תרגם ב' קרוא, ירושלים תשכ"א, עמ' 12-16.

4 לתודעת העיבוי והריבוד ראו: ח' פדיה, 'במעבה הסוד של הזוהר: נעל, נעילה והנעלם', א' אלקיים וש' מועלם (עורכים), קבלה, מיסטיקה ופואטיקה: המסע אל קץ החיזיון, ירושלים תשע"ו, עמ' 61-120. לדברי פדיה ה'זוהר' הצליח 'להכיל את הריבוי בתוך מסגרת אחדותית ובו בזמן ליצור עיבוי חריף של ממשות הסוד' (שם, עמ' 66), באמצעות התכת רובדי הפרדס, ביטל חיבור זה את המחיצות בין פשט רמוז דרש וקבלה, תוך 'שימוש בכל המישורים הפרשניים [...] בלי להצהיר על כך או על המעבר ביניהם' (שם, עמ' 112).

שלא כתובה כך מיתתן בתורה? [...] אמר רבי יוסי: בכלום לא כתוב כמו שכתוב בשרה, שנאמר 'ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה' (בראשית כג 1). שהרי בכלום לא נמנו ימים ושנים כמו לשרה, ובכולם לא כתוב פרשה אחת לבדה כמו לשרה. אלא סוד הוא, משום אותה הדרגה שכל הימים והשנים של אדם תלויים בה (שזו היא [אות] ה'א' האחרונה).⁵

ה'זוהר' מדגיש כי שרה אוחזת במקור החיים, הנובע לפי המקובלים מאוצר הנשמות של הבינה, ושממנו מגיע לשכינה שפע השנים והימים, וממנה אל האדם הארצי.⁶ בעקבות זאת אני מציעה שהספירה העליונה שממנה יונקת שרה, ושבה היא קשורה, היא ספירת בינה. עניין זה נרמז ב'זוהר' לפרשת לך לך, ששם מתוארת ירידתה הרצונית של שרה מהבינה אל השכינה. ברוב כתבי היד לא נמצאת התוספת המבארת בסיום הדרשה שלפנינו, תוספת שעל פיה הכוונה דווקא לספירת המלכות, 'דדא היא ה"א בתראה', אך תיקון זה נמצא ב'זוהר' בדפוסי קרמונה ומנטובה וב'אור יקר' לר' משה קורדובירו.⁷ ייתכן שתוספת זו מלמדת על הקושי לזהות דמות נשית עם ספירה כה גבוהה באילן הספירות, נטייה הבולטת בזיהוי ארבע האימהות עם השכינה אצל קורדובירו.⁸ לעומת הפרשנות של קורדובירו, ה'זוהר' רומז בכמה מקומות

5 זוהר, א, דף קכא ע"ב-קכב ע"א, בתרגומי מארמית, וכן תרגמתי את כל המובאות מה'זוהר' במאמר זה. כל ההדגשות במובאות הן שלי.

6 כדברי ר' משה קורדובירו 'זוהר' עניין זה תלוי במדת המלכות שבה סוד חיים מימין ומיתה משמאל' (אור יקר, ה, ירושלים תשס"ו, עמ' ע).

7 בכל כתבי היד שנבדקו בעבור החילופים של מהדרת פריצקר תוספת זו חסרה. תודתי ליונתן בן הראש על הסיוע. נותרת השאלה אם אכן מדובר בתוספת של קורדובירו, וכיצד זו חלחלה לדפוסי מנטובה וקרמונה.

8 קורדובירו חשף את הקושי שלו בזיהוי האימהות מעבר למלכות ואור: 'שהנקבה אחת היא להם לשלשה אבות, דהיינו השכינה [...] שהיא היא שרה ורבקה ורחל ולאה וזלפה ובלהה, אמנם בבחינות שונות' (אור יקר [לעיל הערה 6], ה, עמ' צב, בפירושו לזוהר, א, דף קלג ע"א). קורדובירו גם הציע מבנה מרובד של מרכבה נשית בתוך מידת המלכות: 'ועיקר הסוד שהשכינה יש בה ד' בחינות. שרה מצד החסד, רבקה מצד הגבורה, לאה מצד התפארת, רחל מצד המלכות בעצמה' (שם, עמ' צג).

כי יש גיבורות נשיות כשרה ולאה, שאכן התעלו לראש האילן, ומתאר את מסע התפתחותן מהבינה או לעברה.⁹

בין שהכוונה למקור החיים העליון ובין שהכוונה למקבילתו התחתונה, ה'זוהר' מבליט את העובדה שעל שרה לבדה נאמר במקרא 'יהיו חיי שרה', וכך לומד על השתרשותה באילן האלוהי ועל ייחודה משאר הנשים בעולם. שרון קורן הציעה כי בדרשה זו מוצגת שרה כאנטי-גיבורה של חוה וכדמות טהורה הרומזת למריה, אם ישו. ברקע דבריה הציבה קורן את השפעת המיסטיקה הנשית הנוצרית על ספר ה'זוהר'. היא הסתמכה על דיונים של פטר שפר וארט גרין בזיקות בין פולחן הבתולה לבין ספרות ה'זוהר', והוסיפה כי רעיון לידת מריה מעיבור ללא פגם חדר בימי הביניים לתודעתם של מקובלי קסטיליה.¹⁰ תפיסת העיבור ללא פגם נפוצה באירופה בסיוע אלפונסו העשירי, שכתב כ-400 שירי אהבה לאם הגואל, ושהיה ממקדמי רעיון זה בחיבורו 'מזמורים למריה הקדושה' (*Cantigas de Santa María*).¹¹ ואכן הניגוד בין שרה לחוה מתחדד בהמשכה של הדרשה:

בוא ראה, באה חוה לעולם ונדבקה בנחש הזה, והטיל בה זוהמה, וגרמה מוות לעולם ולבעלה. באה שרה וירדה ועלתה ולא נדבקה בו, כמו

9 כך למשל בוזהר, ג, דף קע ע"ב, מתפרשת המילה עדנה כ'עדן + ה, תוך רמיזה לשרה כבינה היוצאת מהעדן (חוכמה). גם לאה מזוהה עם הבינה ב'זוהר' לפרשת ויצא. ליבס דן בכך, ואני מקווה להרחיב בעניין זה בהקשר הפסיכואנליטי במקום אחר. ראו: זוהר, א, דף קנ ע"א – קנב ע"ב; י' ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בוזהר ובקבלת האר"י', אשל באר שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 192–209.

10 Sh. Koren, 'Immaculate Sarah: Echoes of the Eve/Mary Dichotomy in the Zohar', *Viator*, 41, 2 (2010), pp 183-202. לדיון בפולחן מריה בזיקה לספרות הקבלה ראו סקירת מחקר שם, הערות 4–8. ועל הפצת רעיון העיבור ללא פגם מהמזרח למערב ולספרד ראו: שם, עמ' 192. לתפיסת רבקה כאנטי-מריה ראו: idem, 'The Symbol of Rebekah', in the Zohar', *Journal of Medieval Iberian Studies*, 6, 1 (2014), p. 99. רחל כחלופה לישו ב'זוהר' ראו: E. D. Haskell, *Mystical Resistance: Uncovering the Zohar's Conversations with Christianity*, New York 2016, pp 15-63.

11 לניתוח הקנטיגות המעמידות את חוה כניגוד למריה ראו: קורן, שרה (שם), עמ' 193–195; הנ"ל, רבקה (שם), עמ' 97. להצעתה יש עדויות שמקובלי חוג ה'זוהר' נחשפו לתמה זו דרך הממד החזותי והארכיטקטורה של הכנסיות. אומנם רעיון עיבור הבתולים קיבל מעמד של דוגמה רק בשנת 1854, אך כבר בשנת 1218 הוא נפוץ בחבל אראגון ומשם התפשט לגרונה, קטלוניה וקסטיליה.

שנאמר 'ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו' (בראשית יג 1).
 בא נח לעולם, מזה כתוב? 'וישת מן היין וישכר ויתגל' וגו' (שם ט 21).
 ומשום שאברהם ושרה לא נדבקו בו, משום כך זכתה שרה לחיים עליונים
 לה ולבעלה ולבניה אחריה. זהו שכתוב 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת
 בור נקרתם' (ישעיה נא 1). ועל כן 'ויהיו חיי שרה', שזכתה בהם בכולם.
 ולא כתוב בכל הנשים ויהיו חיי חוה, וכן בכולן. היא נדבקה בחיים, ועל
 כן שלה היו החיים.¹²

בדרשה זו מוצגת שרה הטהורה בניגוד לחוה החטאה, ומודגש שלא הוטלה
 בה זוהמת הנחש. לדברי קורן בדימוי הזוהמה מהדהדים רעיון העיבור ללא
 פגם ותפיסת שרה כגיבורה נטולת כתם ועוון (macula). על כך יש להוסיף
 את כינוי מריה בכתבי אבות הכנסייה – חוה השנייה, בדומה לתיאור שרה
 ב'זוהר' כנעלה על חוה. לדעת קורן דרשה זו מדגימה את השפעתם של רעיונות
 נוצריים על מחברי חוג ה'זוהר' ואת עיבודם של רעיונות אלה בידיהם. כדבריה
 'לא ניתן היה להתעלם מהנצרות. המיסטיקה של הזוהר התפתחה בחברה שבה
 הדיכוטומיה בין חוה החוטאת למריה, אשר התעברה בלא פגם, הייתה שלטת
 ודומיננטית'.¹³

על בסיס קריאה מקורית זו אשוב ואבחן את דמותה של שרה בדרשה
 מפותחת אחרת ב'זוהר'. אתמקד בדומיננטיות האימהית של שרה בטקס ברית
 המילה ובזיהויה עם איכות אלוהית וספירתית עליונה. לעומת קורן, שהדגישה
 את הדיכוטומיה בין גיבורות המקרא הנעלות (ומריה) לבין נשים ממשיות
 המזוהות עם חוה שחטאה, אצביע על זיקה והעצמת הקשר בין האלוהות הנשית
 לבין נשים ארציות. לטענתי ה'זוהר' ביקש להציג את שרה כמופת לחיקוי עבור
 מכלול הנשים והאימהות ההולכות בדרכה, ובכך לקרב בין השכינה לבין האם,
 הבת, הכלה, האחיות. אמירות ב'זוהר' ברוח 'כל הנשים הן בדמות השכינה' ו'כל
 הנקבות בעולם קיימות בסודה' מאתגרות את הפער בין הממשות לאלוהות,
 ורומזות כי לנשים הנכנסות בברית – כמו לגברים – יש אפשרות להיכלל

12 זוהר, א, דף קכב ע"ב. לקריאה נוספת של דרשה זו ראו להלן סעיף ו.

13 קורן, שרה (לעיל הערה 10), עמ' 185. בעיבורה הניסי של מרים מהדהד גם תיאור פקידת
 שרה במקרא, כנאמר 'וה'פקד את שרה' (בראשית כא 1), ופילון ואבות הכנסייה הרחיבו
 בנושא זה.

באילן האלוהי.¹⁴ בדבריי אציע כיוון אחר לביאור ייחודה של שרה, תוך דיון בסוגיות של היפוכי מין ומגדר ותפיסת הברית האימהית בספר ה'זוהר'.
 הדרשה שאתמקד בה שזורה בתוך אפוס ארוך המתרחש בכפר טרשא. עמרי שאשא בחן רצף סיפורי זה, והיבטים נוספים של העלילה ושל תכניה המיסטיים נדונו במחקריהם של יהודה ליבס, רונית מרוז ומלילה הלנר-אשד.¹⁵ בטקס שנהגו לערוך בקהילות המזרח בלילה שלפני ברית המילה, הוא ליל ברית יצחק, קראו דרשות אלו כסגולה לולד הרך ולהוריו.¹⁶
 כפי שהראיתי במקום אחר, שלא כראשוני המקובלים, שתיארו את חלוקת המידות לדמויות גבריות בלבד, הדרשה לפרשת לך לך עוסקת באברהם ובשרה ובטקס הברית שהשניים כורתים עם האל.¹⁷ אברהם ושרה מסמלים ב'זוהר' זוג הורים ראשון שנכנס יחד בברית. זוג זה מדמה תהליך של בריאה ואצילות, ומבטא את ירידת האותיות מלמעלה למטה, תוך הרכבת שם האל, במחזוריות של שיבה נצחית. שחזור הטקס הראשוני מחזק את הקשר בין סוד האלוהות וירידת הספירות מעמקי האין-סוף לבין מעשיהן ובחירותיהן של הדמויות האנושיות. כך מתאפשרת בכל פעם לידה מחודשת של הבן, יצחק, המייצג את מכלול היילודים הנכנסים מעתה בקדושת הברית. וכדברי משה אידל בעקבות מירצ'ה אליאדה על אודות זיקת המיתוס לריטואל, שמאפשר 'חזרה

14 ראו למשל: זוהר, א, דף רכח ע"ב; ב, דף קא ע"א; ג, דף קכד ע"א. וכן ראו: ג' שלום, פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 295, הערה 73; י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תש"ט, עמ' שא; ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תרט-תריא. עם זאת, כפי שלמדתי מעדה רפפורט-אלברט, אפשר לפרש אמירות מסוג זה גם כאמצעי הרחקה והשגבה של השכינה לעומת האישה הארצית, ולראות באמירה שכל הנשים בדיוקן השכינה הסבר לחילופי הזיקות הנקביות זו בזו – בת, אם ואחות, שכולן בדיוקן אחד – ולא הטעמה של הזיקה בין הנקבה האלוהית לזו אנושית.

15 ע' שאשא, 'מלין לא אתגליין אלא בינא: על סיפור כפר טרשא ועיבודו', י' ליבס, י' בן-הראש ומ' הלנר-אשד (עורכים), הסיפור הזוהרי, ירושלים תשע"ז, עמ' 463–514; הנ"ל, 'בין ברית המילה לשמירת הברית בסיפור כפר טרשא', קבלה, לט (תשע"ז), עמ' 273–320, וראו הפניות למחקר שם בהערות המבוא.

16 על טקס ברית יצחק ראו: ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בהתקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 262.

17 על התפתחות המוסכמה של האבות כספירות ב'ספר הבהיר' ואצל תלמידי ר' יצחק סגי נהור ומקובלי גרונה ראו: ר' קרא-איונוב-קניאל, 'האבות והאימהות כספירות והעצמי המרובה של האלוהות מ'ספר הבהיר' ל'זוהר'', פעמים, 157 (תשע"ט), עמ' 135–175.

אל נקודת המוצא של המציאות ועל ידי כך פריצה מן הזמן ההיסטורי אל מישור של קיום וחוויה אל-היסטוריים [...]. ההתחדשות האנושית היא שיבה אל ימים קדמונים באמצעות חיקויים של מעשים פרדיגמטיים שנעשו בקדמת-דנא, מעין שיבה לגן עדן שאיננו אבוד גם כיום אלא ניתן להשגה על ידי חזרה מיתית ריטואלית.¹⁸ אומנם בסיום הדרשה מזכיר ה'זוהר' את המוסכמה שרווחה בראשית הקבלה וב'ספר הבהיר' בדבר חלוקת ספירות חסד, גבורה ותפארת לשלושת האבות, אך הללו אינם עומדים במוקד הדרשה, ונדחים לטובת נרטיב הדדי המתעד תהליכים נפשיים ומגדריים שעוברים האב והאם הארכיטיפיים.

ב. הברית הראשונה של אברהם ושרה – 'זוהר' לפרשת לך לך

פתח ר' אבא ואמר: 'אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו' (ישעיה ה 1). אלו פסוקים יש להסתכל בהם. מדוע כתוב שירה? תוכחה היה צריך לו. 'לידידי? לדודי היה צריך לו, כמו שכתוב 'שירת דודי' [...]. אלא אלו פסוקים הרי העמידוהו החברים בכמה אופנים, וכולם יפים וכן הוא. אבל 'אשירה נא לידידי', זה יצחק שהיה ידיד, ונקרא ידיד עד שלא יצא לעולם. מדוע ידיד? ששנינו אהבה רבה הייתה לו לקב"ה בו, שלא נעשה עד שלא נימול אברהם אביו, ונקרא שלם ונוסף לו ה"א להשלמה, וכן לשרה זו ה"א ניתנה לה. כאן יש להסתכל, ה' לשרה יפה, אבל לאברהם – מדוע ה' ולא י'? ה' היה צריך לו שהרי הוא זכר היה. אלא סוד עליון היה סתום אצלנו. אברהם עלה למעלה ולקח סוד מה"א עליונה, שהוא עולם הזכר. ה"א עליונה וה"א תחתונה – זו תלויה בזכר, וזו בנקבה, ודאי. ומשום כך אברהם עלה בה"א שלמעלה, ושרה ירדה בה"א שלמטה. עוד שכתוב 'כה יהיה זרעך' (בראשית טו 5). ושנה 'זרעך' – זרעך ממש, שהיה מתחיל להיכנס בזו הברית. ומי שמתחיל להיכנס, בזו הברית נכנס. ומשום כך גר שנימול גר צדק נקרא מפני שלא בא מהגזע הקדוש שנימולו. ועל כן מי שנכנס בזה, שמו כזה, אברהם. לכן כתוב בו 'כה יהיה זרעך', זרעך ממש, ונמסרה לו ה"א. ואם לא נמסרה ה"א לשרה, היה לו לאברהם להוליד למטה, כמו שזו

18 מ' אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, תרגם י' ראובני, אחרית דבר מ' אידל, ירושלים תש"ס, עמ' 41.

ה'כה' מולידה למטה. לאחר שנמסרה ה"א לשרה, התחברו שתי ההי"ן כאחד, והולידו למעלה, ומה שיצא מהם הוא י', משום כך י' בראש של יצחק, זכר. מכאן התחיל הזכר להתפשט ועל זה כתוב 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה' כי ביצחק יקרא לך זרע' (בראשית כא 12), ביצחק, ולא בך. יצחק הוליד למעלה, שכתוב 'תתן אמת ליעקב [חסד לאברהם אשר נשבעת לאבתינו מימי קדם]' (מיכה ז 20), יעקב משלים הכול [...]. מצד שאחזו אברהם ויצחק לחלקיהם למעלה, הוא שלמות. מצד שניתן להם להוליד ממטה למעלה, הוא שלמות. ועל זה כתוב 'יאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר' (ישעיה מט 3) בו נאחזו גוונים ממעלה וממטה. ועל זה כתוב 'אשירה נא לידידי', שירה ודאי, שהרי נקרא להוליד זכר, שהרי נקרא ידיד עד שלא יצא לעולם.¹⁹

בניגוד לתפיסת ברית המילה כפונה אל קהילת הגברים בלבד תוך הדרת האם והאישה, ה'זוהר' מציע חידוש רעיוני שלפיו כינון הזהות הגברית והכניסה בברית ראשיתן באם והן תלויות ברצונה. אלמלא ירדה שרה מעולם הזכר, ואלמלא חצתה אות משמה לשניים והעניקה את מחציתה לאברהם, לא היה קיום למערכת האצילות ולעולם האנושי. נדיבותה של שרה ונכונותה לעבור צזורה (caesura) וחיתוך רוחני מאפשרות את כניסתם של אברהם ויצחק בברית הבשר. להצעת ה'זוהר' מציב תחליף סמלי ונשי לטקס המילה, וממקם אותו בקדמת דנא, כמקור ארכיטיפי לריטואל הגברי הארצי. העלילה המשוחזרת לפנינו פונה בראש ובראשונה אל הפרסונה האלוהית, הקשורה בביוגרפיות האנושיות המתקיימות בתוכה במקביל, תוך שהיא מחזקת את מקומה של האם בטקס ברית המילה.

פתיחת הדרשה מבוססת על מסורת חז"ל באשר לטקס ברית המילה המתועדת בתוספתא ובתלמוד:

תנו רבנן, המל אומר: אשר קדשנו במצותיו וצננו על המילה. אבי הבן אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. העומדים אומרים: כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים. והמברך אומר: אשר קידש ידיד מבטן, חוק בשארו שם, וצאצאיו

19 זוהר, א, דף צו ע"א.

חתם באות ברית קדש. על כן בשכר זאת, אל חי חלקנו, צוה להציל ידידות שארינו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית.²⁰

נראה שתפיסת הבן כנבחר מבטן רומזת להקדשת ירמיהו לנבואה עוד בהיותו ברחם אימו: 'בטרם אָצָרְךָ בבטן ידעתיך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך' (ירמיה א 5). אלא שבעוד הנביא נבחר כיחיד, בטקס המילה כל תינוק שנכנס בברית הופך לנבחר ולידיד האל. ואכן, כפי שהדגיש ליבס, בסיפור כפר טרשא ה'זוהר' מציג שתי תפיסות חלופיות של ברית: תפיסה בלעדית, מדירה (אקסלוסיווית), המתמקדת ביחיד סגולה שבזכותם מתקיים העולם, כמו דמותו של ר' שמעון בר יוחאי, ולעומתה תפיסה כוללת (אינקלוסיווית), שעל פיה כל ישראל הנימולים צדיקים.²¹

הדרשה פותחת בנבחרות האבות, שהם ידידי האל, אך כוללת עימם את הידידות הרמוזה עם האם. לפי ה'זוהר' שמותיהם של יצחק ויעקב מתחילים באות יו"ד מפני שבזכות מעשה שרה – שבשמה הייתה נטועה היו"ד של הברית – הם מסוגלים לממש את זכריותם המתוקנת ולהתקיים באות הברית, כפי שעולה מהנוסח הקדום 'וצאצאיו חתם באות ברית קדש'. בהיותם הזוג הראשון שהצטווה על המילה, צריכים היו אברהם ושרה לעבור תחילה המרת זהויות כדי שיוכלו להוליד וללדת. השניים מייצגים מצב סיפי (לימינלי), והוא

20 בבלי, שבת קלו ע"ב. וראו: 'המברך מהו או' [מר] אשר קדש ידיד מבטן וחק בשארו שם (וח) וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורנו צָוָה להציל ידידות שארנו משחת ברוך כורת הברית' (תוספתא, ברכות ו, יג [מהדורת ליברמן, עמ' 37]).

21 י' ליבס, 'זכאין אינון ישראל ברכה בלשון זוהר ורקעה היהודי-נוצרי', איגוד, ג (תשס"ח), עמ' 85–94; הנ"ל, 'המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כ"ד–כ"ה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87–236. ראו גם: ע' שאשא, 'הברית, הסוד והצדיק: עיון בסיפור כפר טרשא ונוסחאותיו', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג. המילה ידידות ('ידידות שארנו') נדירה בספרות העתיקה, ונוצרה כהפשטה של ידיד שנזכר קודם ('ידיד מבטן'). הידידות לפי ה'זוהר' היא מידת יצחק, היא ניתנת לכל מי שנימול ('ידידות שארנו'), ובזכותה הוא ניצל משחת, זאת לעומת גרי הצדק, שהם בדמות אברהם. ה'זוהר' לא הבהיר בכוונה אם הידיד הוא אברהם או יצחק.

משתקף בהמרת שמותיהם מאברם ושרי לאברהם ושרה. תהליך זה אפשר להם לקנות את שלמותם, ואפשר לבנם יצחק להפוך לידיד ונבחר מבטן.

מצד אחד מדובר בנס ובמתת מולדת שמוענקת בזכות אהבת האל לאברהם ולבנו יצחק, שנולד מייד לאחר הציווי על המילה. מצד אחר הברית היא תוצר של עמל ושינוי טבע האדם: שרה ובעקבותיה אברהם עברו מסע רוחני שאפשר לאל לכרות עימם ועם כל צאצאיהם ברית עד.

הברית המולדת מוצגת בראש הדרשה: "אשירה נא לידידי", זה יצחק שהיה ידיד [...] שלא נעשה עד שלא נימול אברהם אביו, ונקרא שלם ונוסף לו ה"א להשלמה, וכן לשרה זו הה"א ניתנה לה'.

בהמשך ה'זוהר' חושף את תבנית חילופי האותיות בשמותיהם של אברהם ושרה. זהו כבר תוצר של ברית עמל, שראשיתה במעשה האנושי – בזוגיות, בלידה ובבחירת האדם באל. השניים גרמו לתנועה בהשתלשלות הספירות האלוהיות ויצרו דגם ארכיטיפי הקושר בין שמות אנושיים לבין אותיות שמו של האל. כאשר הושלמו שמותיהם, הושלם גם השם בן ארבע אותיות.²²

עתה תמה הדרשן מדוע אברהם, שאמור היה לזכות לאות יו"ד הזכרית, קיבל את האות ה"א הנקבית כתוספת לשמו. לכאורה כשם ששרה, שהיא נקבה, זכתה בהתאמה לאות נקבית (ה"א), צריך היה אברהם לזכות לאות יו"ד. שאלה זו פותחת פתח לדרוש את רובד הסוד הטמון בחילופי המגדר והמין שבשמות אברהם ושרי: 'כאן יש להסתכל, ה' לשרה יפה, אבל לאברהם – מדוע ה' ולא י'?' ה' היא צריך לו שהרי הוא זכר היה. אלא סוד עליון היה שתום אצלנו. אברהם עלה למעלה ולקח סוד מה"א עליונה, שהוא עולם הזכר. ה"א עליונה וה"א תחתונה – זו תלויה בזכר, וזו בנקבה, ודאי. ומשום כך אברהם עלה בה"א שלמעלה, ושרה ירדה בה"א שלמטה'.

ברובד הראשון התשובה פשוטה: אברהם זכה לאות ה"א שלמעלה, כלומר לאות השנייה בשם האל (יהוה), שאיננה נקבית אלא קשורה בספירת הבינה, המכונה ב'זוהר' עולם הזכר. הדרשה מדגישה כי רק כך, לאחר שינוי שמו, הוא עלה למדרגה עליונה והוליד כזכר. באשר לשרה ה'זוהר' רומז לטענה

22 לדין במשמעות תורת הדבקות בשם ראוי: A. Afterman, *And they Shall Be One Flesh: On the Language of Mystical Union in Judaism*, Leiden 2016, pp. 96, 144-145; ח"ה בן-ששון, שם יהוה: משמעותו של שם האל במקרא, בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ט.

רדיקלית יותר: שרה אומנם ירדה, נחתה כלשון ה'זוהר', לה"א התחתונה של השם, שמזוהה עם השכינה (יהוה), אלא שבירידה זו משתמע שהיא עברה מעולם הזכר לעולם הנקבה. בהיותה שרי היא זוהתה עם האות יו"ד הזכרית, שמסמלת לרוב ב'זוהר' את מקור הזרע, דמות האב וספירת חוכמה. בהקדמת ה'זוהר' מכונה הבינה מי וניכרת גם זיקתה לאות יו"ד העליונה. כמו כן לא אחת מתוארת בינה כדבוקה בחוכמה, כ'שני רעים שאינם מתפרשים', וכך עשויים שני ההורים העליונים בזוגם יחד לייצג את האות יו"ד. מכאן שרק לאחר שמסרה את היו"ד הזכרית, קיבלה שרה את האות ה"א הנקבית. ובלשון אחרת, רק לאחר שוויתרה על זכריותה, יכלה שרה ללדת כאם ונקבה.

יוצא אפוא כי לפי ה'זוהר' לפרשת לך לך, האב והאם הקדמונים החליפו מיקום באילן והמירו אותיות, ובתנועה זו יצרו את שרשור שם האל: יי-הוה. האות וי"ו האמצעית של שם האל עתידה הייתה להתווסף עם לידת הבן, שעמד בתווך בין שני הוריו: האם שירדה מטה, והאב שעלה מעלה לבינה. תחילה התחלקה היו"ד של שרה לשתי אותיות ה"א: העליונה ניתנה לאברהם, שעלה אליה, והתחתונה נמסרה לשרה, שירדה לשכינה, ובדרכה מטה אפשרה ליצחק, שמייצג את הבן, התפארת, הזכר – המיוצג באות וי"ו – לבוא לעולם. לבסוף זכו אברהם ושרה בחזרה לאות יו"ד שהתחלקה לשתיים, על ידי הצבת בראש שמו של בנם יצחק (ושל נכדם יעקב). מעתה אות זו מסמנת את הברית החתומה בברש, והיא האות שמוצבת בראש שמו של האל.

אלא שלפי ה'זוהר' לא די בכך. אין מדובר כאן בשינוי שמות בלבד. דרשה רדיקלית זו רומזת גם להיפוך מינם של השניים: אברם הפך לאברהם, ועלה מהשכינה הנקבית לבינה, שמסמלת את עולם הזכר, ואילו שרי ויתרה על זכריותה והפכה לנקבה. ניכר שה'זוהר' מרחיב את התפיסה המקראית של שינוי השמות, ובאמצעות תהליך זה מבהיר את המשמעות הסמלית של עליית האב מעלה וירידת האם מטה: 'ואם לא נמסרה ה"א לשרה, היה לו לאברהם להוליד למטה, כמו שזו ה"כה" [השכינה] מולידה למטה. לאחר שנמסרה ה"א לשרה, התחברו שתי ההי"ן כאחד, והולידו למעלה, ומה שיצא מהם הוא י', משום כך י' בראש של יצחק, זכר'.

בבראשית יז 1–21 האל פונה לאברהם לבדו ומצווה רק אותו בעניין המילה. אומנם בהתגלות זו עולה הכרזה כפולה על חשיבות שרה כאם האומה הנבחרת, אך חשיבותה נובעת מזיקתה לאברהם, מהיותה אשתו, והבן שנוולד לה נולד –

על פי הכתוב – לאברהם.²³ תחילה נאמר: 'ויאמר אלהים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה: וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה והיתה לגוים מלכי עמים ממנה יהיו' (שם 15–16). אחר כך חוזר האל ואומר: 'ויאמר אלהים אבל שרה אשתך ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקמתי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו [...] ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת' (שם 19–21).

הברית מתקיימת לפי תיאור זה רק עם האב, אברהם, ואילו שרה היא שלוחה שלו, שמקבלת ברכה משנית מאלוהים, נושא הנדון בפרשנות הפמיניסטית לסיפור.²⁴ לעומת זאת ה'זוהר' מציע באופן נועז וביקורתי כי ראשית הברית בשרה, וכי רק ברצונה יכול להשתנות שמה. אלמלא החלה שרה לרדת לעולם הנקבה, היה אברהם נאלץ לפי ה'זוהר' ללדת בעצמו בה'א התחתונה ולהישאר לעולם בדרגה זו. ה'זוהר' רומז כאן לתהליך הגיור שעבר אברהם – שהיה לפי המקובלים הגר הראשון – ולנשמות הגרים שאימץ והוליד סמלית, בדרגת ה'כה' (כינוי לשכינה שנרמז בפסוק 'כה יהיה זרעך').²⁵ כך גם שרה

23 בבראשית טז 2 שרה מייחסת לעצמה את בעיית העקרות 'הנה נא עצרני ה' מלדת'. על סצנת הבשורה ויחסי גיבורות המקרא העקרות עם האל, המזכה אותן לפרי בטן, ראו:

R. Alter, 'How Convention Helps Us Read', *Prooftexts*, 3 (1983), pp. 115-130

24 על כך העיר סברן: 'כמו בתחומי חיים אחרים במקרא האישה כפופה למרות בעלה ומצבה הנחות מגביל עבורה את החוויה התיאופנית. גברים חווים את נוכחות האל לבדן[ם], ואילו הנשים (מלבד הגר) חייבות להיות בחברת בעליהן [...] התיאופניה לנשים מוגבלת למתן אישור אלוהי ללידה [...] תפקידה המצומצם של האישה מוכתב על ידי הביולוגיה שלה ומחוויר לעומת החופש המוענק לגיבור זכר' (ג' סברן, ויפגע במקום: הסיפור התיאופני במקרא, תרגמה ח' אשהיים, בני ברק תשע"א, עמ' 174. טרייבל הציעה קריאה מעצימה של תפיסת הנשיות במקרא ובתוך כך התייחסה לפקידת שרה כדוגמה לפעולת הרחם האלוהי. ראו: Ph. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, PA 1985, pp. 31-59. E. Fuchs, 'The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible', *Semeia*, 46 (1989), pp. 151-166. גישתו של ה'זוהר' אינה פמיניסטית כמובן, ועם זאת היא כוללת ריבוי קולות ומודעות להמעטת דמותה של שרה במסורות קודמות. על ריבוי קולות בחקר נשים במקרא ראו: א' פרדס, הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, תרגמה מ' כלפון, תל אביב 1996.

25 לתפיסת הגרים ב'זוהר' ראו: י' ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 67–119; ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות, לוס אנג'לס תש"ס, עמ' 137–138, 199–192 ועוד. בספרות חז"ל הפסוק 'כי ביצחק יקרא לך זרע' נדרש כדי למעט את עשו (כנאמר

הייתה נותרת עקרה והייתה נמנעת ממנה אימהותה. ההולדה ההורית מתחילה בהתחלקות האות יו"ד לשתי אותיות ה"א, שסמלן פריון, רעיון שנזכר גם ב'זוהר חדש': 'שאינ בכל האותיות אות המתקנת להוליד יותר מהאות ה"א'.²⁶ בזכות מעשיהם של שרה ואברהם, שכוננו את הברית עם האל לעדי עד, שאר בני האדם הנכנסים בברית זו אינם צריכים להחליף מין ומגדר.

השניים החליפו לא רק מהות מינית וביולוגית – בעוברם מעקרות לפריון – אלא גם זהות מגדרית, וכך נחלצו מהעקרות המנטלית שהיו שבוים בה.²⁷ עם שינוי האות, המין והמגדר, נוצר שם האל במלואו: יי־הו־ה. ה'זוהר' מדגיש שתהליך זה החל כאשר שרה נחתה באופן פעיל, ואלמלא כן הייתה כל המערכת נותרת בעקרותה.

מבחינה ספרותית ותיאולוגית ה'זוהר' מייצג עמדה חדשנית ששורה גיבורות נשיות בתוך אילן הספירות, כביטוי לפרסונה המתפתחת של האל, המורכבת מריבוי נרטיבים אנושיים, גבריים כנשיים. לא רק ארבע האימהות אלא גיבורות נוספות, כגון חוה, תמר ורות, אסתר ובת שבע, מבטאות פנים ומידות אלוהיות, הקשורות לרוב לספירות הנשיות בינה ומלכות. אצל רבנו בחיי יש ביטוי מעניין המייחס את הנביאות לאילן הספירות כולו: 'ודרשו רז"ל במסכת מגילה שבע נביאות הן אלו הן שרה, מרים, חנה, דבורה, חולדה, אביגיל, אסתר, וזה כנגד שבע מדות המקבלות וזה מבואר'.²⁸ אלא שאין

למשל בתלמוד 'ביצחק, ולא כל יצחק' בבלי, סנהדרין נט ע"ב] וראו גם: 'המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד [...] מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה, והם המחוייבין במילה' (רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים י, ז). ה'זוהר' מדגיש כי נשמות הגרים מתגוררות במלכות ושורות בה, ולכן בתחילה הוליד אברהם גרים בדרגה זו. לתפיסת אברהם כגר הראשון ראו פיתוח דברי ה'זוהר' 'בת כהן היא הנשמה העליונה, בתו של אברהם אבינו, הראשון לגרים' (סבא דמשפטים', זוהר, ב, דף צה ע"א) בפרשנות הגאון מווילנה, ר' אליהו בן שלמה זלמן: 'כי גר צדק מעלתו במלכות ואחר כך [אברהם] במעלתו הגדולה הגדיל מעשיו ועלה [...] שהתנדב בתחילה' (הגר"א, יהל אור: פירוש להיכלות פקודי, וילנה תרע"ג, עמ' לב– לג).

זוהר חדש, שיר השירים, דף עב ע"ב.

- 27 מן העת העתיקה רווחה האמונה שהעקרות היא עניין מנטלי ורגשי. ראו: R. Flemming, 'The Invention of Infertility in the Classical Greek World: Medicine, Divinity, and Gender', *Bulletin of the History of Medicine*, 4 (2013), pp. 565-590.
- 28 רבנו בחיי על שמות טו 20 (רבינו בחיי, ביאור על התורה, ב, מהדורת ח"ד שעועל,

באמירה כללית זו פיתוח נרטיבי כמו ב'זוהר', המקשר בין מסע השכינה והבינה לבין נבכי נפשה ונפתולי חייה של הדמות הנשית, תוך התייחסות מפורטת למשבריה והישגיה, כשיקוף להשתלמות האדם העליון. כאמור אף כי מדובר בדרשה קצרה ודחוסה, ה'זוהר' לפרשת לך לך מיטיב להעמיד את דמותה של שרה במוקד דיונו.

להלן אציע קריאה פסיכואנליטית ומגדרית של דברי ה'זוהר'. לכאורה נראה כי כלי הניתוח הפסיכואנליטיים והמגדריים אנכרוניסטיים ביחס לטקסט שחובר בימי הביניים בהקשר תרבותי והיסטורי שונה בתכלית. אלא שקריאה מעמיקה מגלה שיש קרבה פסיכולוגית רבה בין תורת הנפש שפיתח זיגמונד פרויד בראשית המאה העשרים לבין תורת האלוהות הקבלית שהופיעה בפרובנס במאה השתים עשרה, ואשר הגיעה לשיאים חדשים בספרות התיאורגית התיאוסופית בקסטיליה במאה השלוש עשרה. שאלות העומק של תורת הקבלה ושל התיאוריה הפסיכואנליטית נפגשות בצמתים מכריעים. לשני גופי ידע רחבים אלה עניין עמוק בנפש האדם על חלקיה הגלויים והסמויים. הקרבה בין השניים בולטת בתחום הפואטי, בסמליות המיתית, בשאיפה לפענח את שפת החלום ובמשקל שמוענק לחוויה הארוטית ולמופעיה של המיניות במערכת התיאוסופית וביחסים הבין-אישיים. דווקא בשל הפער ההיסטורי בין המקורות והרעיונות שלפנינו, מתאפשרת בחינה פנומנולוגית של תפיסת המיניות, הזהות והמגדר ובחינת משמעותם בעולם הקבלי.²⁹

על כן אני סבורה כי יש להיעזר בכלים אלו בשעה שאנו מבקשים לפענח את עולמו הדחוס והחידתי של ה'זוהר'. בשל העודפות של הטקסט שלפנינו, המניח דימויים על גבי דימויים, סמלים על גבי סמלים, ונרטיבים מרובים זה על גב זה, נדרשים כלי פענוח הרמנויטיים מקיפים. בעיסוקה של הפסיכואנליזה בחידת הנפש, בארוס ותנטוס, דו-מיניות, שיבת המודחק, זהות ותשוקה, מהדהדת מרכזיותן של סוגיות אלו ב'זוהר', והיא אף עשויה להעניק מפתחות להבנתן. על כן איעזר במגוון גישות ותיאוריות, החל בפרויד דרך תלמידיה

ירושלים תשכ"ו, עמ' קלה). תודתי לדב אלבוים על הארת עניין זה. וראו: י' לוינ'כ"ן, 'שבע נביאות ושבע ספירות עיונים בפרשנות קבלית', דעת, 44 (תש"ס), עמ' 123-130 והערה 9.

29 על הזיקה שבין העולמות לאור סוגיית הלידה ראו בהרחבה: ר' קרא-איונוב-קניאל, חבלי אנוש: הלידה בפסיכואנליזה ובקבלה, ירושלים תשע"ח.

וממשיכה של מלאני קליין, דונלד ויניקוט, וילפרד ביון, דונלד מלצר, מריון מילנר ואחרים.

ג. הבינה כעולם הזכר: היפוכי מגדר בספירות הנקביות

ה'זוהר' דורש כי אברהם עלה לבינה כדי להוליד, בעוד שרה ירדה מספירה זו לשכינה. מונח פרדוקסלי מציין את זכריותה של הבינה – עולם הזכר. מונח זה נזכר פעמים אחדות בכתביו העבריים של ר' משה די ליאון וכשש פעמים בספר ה'זוהר'.³⁰

כיצד ייתכן שהאם העליונה, הבינה, מקור כל הספירות והעולמות, נתפסת כזכרית דווקא בשעת הלידה? גרשם שלום עמד על חדשנותם של המונחים עלמא דזכורא (עולם הזכר) ועלמא דנוקבא (עולם הנקבה) בספר ה'זוהר'. לדבריו מונחים אלו עומדים בזיקה לצמד מקביל – שנדרש גם הוא על בינה ומלכות – עלמא דאתכסייא (עולם הנסתר) ועלמא דאתגלייא (עולם הנגלה). אל מול ספירת יסוד הזכרית, השייכת לתחום הנגלה כביטוי פאלי של כוח ואון גבריים, האם מתגלה בנסתרותה ומייצגת עולמות סמויים הנמצאים במרחבים פנימיים ורחמיים. המונח עולם בצירוף זה מקורו בחשיבה הניאור־פלטונית, כמו בביטויים עולם הנשמות, עולם השכל ועולם הטבע, שהשתרשו בשפת המקובלים.³¹ שלום לא עסק בדיונו במשמעויות המגדריות של מונח זה, אך אליוט וולפסון הרחיב עליון וטען כי עולם הזכר מאשש את תפיסת ההולדה כפעולה זכרית, שבה האם נטמעת ומתכללת באב העליון. כדבריו: 'את האימהות יש לראות בהכרח כביטוי לכוח האון והעיבור האבהי [paternal fecundity] [...] וכהתגלמות מוחלטת של האב'.³²

30 זוהר, א, דף צו ע"א; קמו ע"א; רמו ע"א – רמו ע"ב; ב, דף קיא ע"א; קכו ע"ב.

31 ג' שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, ב: התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים', תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 41–42. המונח עולם הזכר כמייצג את הבינה והספירות העליונות, המכונות גם עולם הייחוד ועולם הנסתר, נזכר ב'ספר הרימון' לר' משה די ליאון, למשל דף 81–82 ב (מהדורת א' וולפסון, אטלנטיס, 1988, עמ' 192–193), וראו הערותיו של וולפסון שם.

32 E. Wolfson, 'Patriarchy and the Motherhood of God in Zoharic Kabbalah and Meister Eckhart', R. S. Boustani et al. (eds.), *Envisioning Judaism: Studies in*

וולפסון דן באנדרווגיגנוס הזכרי, בנחיתות הנקבה ובהתערותה בזכר, וכך הוא ראה גם את המונח עולם הזכר.³³ קריאה זו מבוססת על תבנית המין האחד, מונח שטבע תומס לאקר לתפיסת המין בעולם העתיק, כגון במחשבת ג'גנוס ובני דורו, שראו בזכר את התשתית לחשיבה המינית. גישה זו שלטה בעולם ההלניסטי והשפיעה בתקופות מאוחרות יותר (עד פרויד), ולפיה הנקביות היא היבט של הזכריות, והאישה היא למעשה זכר חסר. בדומה לכך הציע וולפסון לראות במקורות הקבלה את הנשיות כנטמעת בגבריות ואת האימהות כביטוי לאבהות.³⁴ לדבריו העמדת דמות עצמאית ונפרדת לשכינה גורמת לקיצוץ בנטיעות, שכן הנשי כשהוא לעצמו מתמלא בכוחות הרע ובאיכויות דמוניות, ורק בעת המתקת השכינה בזכר האלוהי, נמנעת המלכות מהריסת העולם. בדומה לשכינה, ספירת בינה האימהית היא מקורם של כוחות הדין, והאב מאזן אותה בשעת הלידה וממתיקה. כדברי וולפסון: 'ניתן לראות בתהליך המיתוק השתנות הנקבה לזכר [...] כשהזכר מקבל הוא נעשה נקבה, וכשהנקבה משפיעה היא נעשית זכר'.³⁵ את המשמעות של ברית המילה בקבלה פירש

Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday, Tübingen 2013, p. 1059

33 א' וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', קבלה, 6 (תשס"א), עמ' 231–262; E. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, pp. 333–371; idem, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany, NY 1995, pp. 98–106. וולפסון הדגיש כי הוא עוסק בדיאלקטיקה של זכריות (וולפסון, מין ומינות [שם], עמ' 238), לעומת המונח דיאלקטיקה של נקביות שהציע שלום (לעיל הערה 14), עמ' 299.

34 וולפסון, מעגל בריבוע (שם), עמ' 99, 103. וראו דיון במונח אצל: ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה, עמ' 68–79; 'י ליבס, פרקים במילון ספר הווהר, ירושלים תשל"ו, הערך 'גופא', עמ' 263; ב' רואי, 'נשים ונשיות', מ' שילה (עורכת), להיות אשה יהודייה: דברי הכנס הבינלאומי השני: אשה ויהדותה, שהתקיים בירושלים בחודש תמוז תשס"א – יוני 2001, ירושלים 2003, עמ' 146–147; ר' קרא-איונוב-קניאל, קדשות וקדושות: אמהות המשיח במיתוס היהודי, בני ברק תשע"ד, עמ' 265–271.

35 וולפסון, מין ומינות (לעיל הערה 33), עמ' 240 והערה 51. למחלוקת עם עמדתו של וולפסון ראו: מ' אידל, קבלה וארוס, תרגמו ש' בר-און וי' פז, ירושלים תש"ע, במיוחד עמ' 198, 214–217; לטענת אידל מחבר דרשת ה'ווהר' מניח בביורר קיומה של ישות עצמאית אשר לא התערטה, הפכה גברית או נעלמה בצלה של האלוהות הגברית! וכן ראו לאחרונה: M. Idel, *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*, Berlin and Boston, MA

וולפסון באופן דומה: זהו הרגע שבו איבר הזכר, שמקביל לפאלוס האלוהי, מתעטר על ידי השכינה, ובחשיפת העטרה מתגלה התכללות הנקבה וטמיעתה בתוכו.³⁶

אכן לעיתים מופיעים ב'זוהר' דגמים פאלוצנטריים של נחיתות הנקבה והאם. עם זאת נדמה שלא מדויק להחיל טענה זו על המקורות כולם. במקרים רבים ספרות הקבלה מעמידה דמות נשית עצמאית שאינה מזוהה רק עם כוחות הדין, ולעיתים נמצא דרשות – כמו ב'זוהר' לפרשת לך לך – שיש בהן התערות הפוכה של הזכר בנקבה וביטויים להופעת האנדרוגינוס הנקבי.³⁷ על כן אציע כיוון נוסף להבנת המונח עולם הזכר, על בסיס השוואת דרשותנו לנאמר ב'זוהר' לפרשת ויחי:

רבי שמעון פתח ואמר: 'נפתלי אילה שלחה הנתן אמרי שפר' (בראשית מט 21). הרי נאמר שהעולם העליון [בינה] עולם הזכר הוא. כיוון שהדבר עלה מכנסת ישראל [השכינה] ולמעלה – הכול הוא זכר. מניין לנו? מן [קורבן] עולה. מדוע נקרא עולה? כיוון שעולה למעלה מהנקבה [...]. משום כך [קורבן] עולה – שעולה מהנקבה לזכר, וממקום זה [שכינה] ולמעלה הכול הוא זכר. ומהנקבה ולמטה הכול הוא נקבה, והרי העמדנו. ואם תאמר הרי יש גם כן נקבה למעלה [בינה]? אלא סיום הגוף מראה על

2018. לדעה החולקת על תפיסת היפוכי המגדר שאציג להלן ראו: הנ"ל, 'הרחם ואין־סוף בקבלת הרמ"ק', פעמים, 148 (תשע"ו), עמ' 41–63.

36 E. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1994, pp. 357, 366–367; idem, *Venturing Beyond: Law & Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford 2006, pp. 163–164; idem, 'Circumcision, Visionary Experience and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol', *History of Religions*, 27 (1987), pp. 189–215. גם את דברי ה'זוהר' לפרשת ויחי שאדון בהם להלן, על הקורבן שעולה מהנקבה (השכינה) לעולם הזכר (הבינה), דרש וולפסון כראיה להיבדלות הנקבה מהזכר באות הברית, ולכן לשיטתו הזכר המתוקן הוא זה שעולה כקורבן עולה וכולל את הנקבה בתוכו. ראו: זוהר, א, דף רמו ע"א; וולפסון, מעגל בריבוע (לעיל הערה 33), עמ' 89.

37 לדין במונח זה ראו: אברמס (לעיל הערה 34), עמ' 5, 68–92, בפרט עמ' 74. והשוו לתיפיסת האנדרוגינוס הנשמתי: Ch. Mopsik, *Sex of the Soul: The Vicissitudes of Sexual Difference in the Kabbalah*, Los Angeles, CA 2005, p. 31. והשוו לדין בדמות האישה הזכרית: שם, עמ' 5–52.

כל הגוף שהוא זכר. ראש הגוף הוא נקבי, ועד שמגיע לסימו – ומתגלה הסיום, הרי נעשה הכול זכר. אבל כאן [בשכינה], הראש והסוף נקבי, שהרי כל תיקון גופה הוא נקבה.³⁸

דרשה זו קושרת בין ברכת נפתלי לברכת יוסף בפרשת ויחי: 'נפתלי אילה שלחה הנתן אמרי שפר: בן פרת יוסף בן פרת עלי עין בנות צעדה עלי שור' (בראשית מט 21–22). בפתח הדרשה מבאר ר' שמעון בר יוחאי את הכפילות המגדרית שבברכת נפתלי: תחילה מוסב על נפתלי דימוי נקבי של איילה שלוחה, אך בהמשך מתהפכת לשון הברכה לזכר, ונאמר 'הנתן אמרי שפר'. הקושי נפתר באמצעות דרשה יצירתית הדומה ל'זוהר' לפרשת לך לך: ה"א עליונה, ספירת הבינה, מסמלת את עולם הזכר, והיא בחינת זכר שנותן אמרי שפר. העיקרון הכללי שמלמד כאן ה'זוהר' הוא שכל מה שמעל לשכינה – מכלול הספירות מהבינה ועד היסוד – הוא זכרי וכלול בעולם הזכר; ולעומת זאת כל מה שמתחת למלכות שייך לעולם הנקבה, המולכת על העולמות וההיכלות שתחתיה, והופכת אף את הזכרים הקשורים בה – כגון הצדיקים הארציים ומחנות השכינה – לדמויות נקביות. עיקרון זה מאלץ בהמשך הדרשה את יוסף לצאת ממחנות השכינה ולהפוך לצדיק עליון, בעוד את ברכתו קיבל אפרים.³⁹

בקבלת האר"י התפתחה תפיסת הבינה כראש עולם הזכר. ספירות נצח, הוד ויסוד של הבינה מתלבשות בדמותו של זעיר אנפין, וכך מתחזק הרעיון שסיום גופה של הבינה הוא זכרי במובהק. סיום הגוף מלמד, כפי שציין ליבס, על 'מסוימות' הגוף ועל 'התוספת שבו', כלשון ר' משה די ליאון,⁴⁰ שכן היסוד קובע את ההיבט הפאלי הקיים באם, שמגופה יוצא הבן הזכר. לפיכך אציע כי

38 זוהר, א, דף רמו ע"א–ע"ב.

39 לפי ה'זוהר' לפרשת ויצא יוסף הוא הצדיק העליון בעולם אלוהי בוכות בנימין, שהוא צדיק תחתון, המוזהה עם היסוד בעולם הזה. ראו: זוהר, א, דף קנד ע"א, קנה ע"א–ע"ב. על פי הנאמר ב'מערכת האלוהות' הצדיקים הם הם המרכבה של העטרה. ראו: מערכת האלוהות, ירושלים תשע"ג, שער המרכבה, עמ' 229–230.

40 ליבס (לעיל הערה 34), הערך 'סימא דגופא', עמ' 258–260. לתפיסת קורדובירו את היסוד כ'סימא דכל גופא' ראו: ל' מוריס, 'נקודת ציון: סוד בית הרחם', ר' משה קורדובירו, מעיין עין יעקב: המעיין הרביעי מספר אלימה, מהדורת ב' זק, באר שבע תשס"ט, עמ' קיב–קמו, בפרט עמ' קל

המונח עולם הזכר עשוי להורות על אחרותו המינית של הבן היוצא מהאם, ועל יכולת האם לשאת ולהוציא מגופה ישות שהיא אחרת מהיותה.⁴¹ אם אנדרוגיניות מתכללת לפנינו, אזי היא עוסקת בבן המתכלל בגוף האם ושייך לגוף זה, ולא באב שמטמיע אותה לתוכו כהצעת וולפסון.

מברכת יעקב לאשר, הקודמת לברכה לנפתלי, לומד ה'זוהר' עיקרון דומה. האנדרוגיניות הנשית נלמדת מהפסוק 'מאשר שמנה לחמו' לאור דו־מיניותו של הלחם והזיקה בין אשר (בבחינת בינה ועולם הזכר) ואשרה (שכינה) לבין הפסוק משיר השירים 'צאנה וראנה בנות שלמה [...] בעטרה שעטרה לו אמו'.⁴² נדמה כי אזכור העטרה כאן רומז גם להיבט הפיזי של הלידה: לרגע שבו ראש התינוק מוכתר ויוצא מפתח רחמה של אימו. מבחינה פסיכולוגית זהו הרגע שבו האם מגלה את כוחה וזוכה לזכריות החסרה לה, לשם השלמת דו־מיניותה.

דניאל אברמס, שמצא בדרשות אלו ביקורת קבלית על הזכריות, פיתח את תפיסת הפאליטיות של האם בלידה והעצמת האנדרוגיניות הנקבית. בעקבות לוס אירגארי והתפיסה הפרוידיאנית שהבן רואה את אימו ככוללת בתוכה גם איבר מין זכרי (שהאב מסרסו במשגל), טען אברמס כי 'האם נתפסה בעיניהם כמסורסת', שכן הפאלוס מסמל 'העדר האיבר הזכרי בגוף האשה [...] גוף האם כגוף זכרי אינו עובר מהלך של הזדכרות לעצמה המועברת מן הערך המיני־נשי לערך המועדף של הזכר, אלא מהלך אשר מצביע על החשיבות ועל ההערכה העליונה של האם בעיני התינוק, המבקש לשחזר את שלמותה הראשונית'.⁴³ תפיסות אלו נבעו בין היתר מחרדת סירוס, נחיתות וחרדה שעוררה פגימת הגוף בברית המילה: 'לפעמים [המקובלים] הציגו הערות ודימויים אלה כביקורת

41 המונח אחרת מהיותה שאול מלוינס. ראו: E. Levinas, *Otherwise than Being, Or Beyond Essence*, Pittsburgh, PA 1998

42 זוהר, א, דף רמו ע"א. על הסמליות המינית של הלחם אנו לומדים מסיפורו של יוסף בבראשית לט 6. לקריאה פסיכואנליטית של מחזור סיפורי יוסף ואשת פוטיפר ראו: א' אליצור, לפני ולפנים: עיונים פסיכואנליטיים במקרא וביהדות, תל אביב 1987, עמ' 250–263.

43 אברמס (לעיל הערה 34), עמ' 12, וראו גם: שם, עמ' 93. לדברי אברמס 'במסורות אחרות בראשית הקבלה הלידה פותחת את הגוף הזכרי של האישה והופכת אותו לנקבי. מכאן משתמע כי בפועל הנקבה כוללת את הזכר כפי שהזכר כולל את הנקבה, אם כי ככוח שיוצא לפועל' (שם, עמ' 105).

עצמית על דפוסים קיצוניים של עליונות הזכר ומתוך כך הודו בפגיעותו של הזכר ובהבדלים בין המינים'. הגבר הנימול הרגיש 'פגום ונחות ביחס לגוף האידיאלי שלא נפגע, וגם ביחס לאשה [...] זוהי אחת הסיבות העיקריות להערכות שליליות של הגוי ושל האשה בספרות הרבנית והקבלית'.⁴⁴ גורם נוסף נובע לדברי אברמס מקנאת הגברים ביכולת הלידה ובאיום שמסמלת האם בכוחה להעניק חיים: '[השכינה] אינה מבוקרת כנקבה ואינה נרשמת במרשם הסימבולי כדי להבנות מחדש כזכרית אלא להפך: האפיון הזכרי נוסף לה מתוך קנאת זאוס, כהודאה זכרית בחיסרון הזכר וכהוספת שבח סמוי לאשה הכוללת את הכול [...] המשמעות התיאוסופית היא שהשכינה כאישה בעליונים ממשיכה את ההויה הזכרית גם בתפקידה כאם יולדת'.⁴⁵

אני מסכימה שבדרשות אלו נחשפת קנאת הרחם של המקובלים, ועם זאת חולקת על התפיסה שקריאה פרוידיאנית היא המפתח היחיד לפתרון המבנה של ה'זוהר'. כמו כן איני מקבלת את טענתו של אברמס שהשכינה נתפסת במקורות אלו תמיד כנקבית מבחינת מינה, וכי רק המגדר שלה משתנה כשהיא יולדת.⁴⁶ כפי שמציין ה'זוהר' לפרשת ויחי, השכינה אינה הופכת לזכר, אלא הופכת את חילותיה הזכריים לנקביים.

ב'זוהר' לפרשת לך לך הבינה משנה את מינה וגם את מגדרה, שכן גופה, שהיה כביכול זכרי – עקר או חתום – עובר מעולם הזכר לעולם הנקבה ונפתח, וכן תפקידה האימהי בא לידי ביטוי לראשונה בלידה. על כן להצעתי המונח עולם הזכר אינו עדות לקנאה מינית או לניסיון הזכר לשלוט בנקבה, ואין בו בהכרח טענה שהבינה הופכת לזכר, אלא הוא מלמד על מעבריה של

44 שם, עמ' 96.

45 שם, עמ' 98–99. בדומה לכך בהקדמת ה'זוהר' הזכריות והאיכות של המלך העליון רומזות לשלמות הכוללת של ספירת הבינה. ראו: זוהר, א, דף ה ע"ב.

46 רוב דיונו של אברמס מתמקד בשכינה ולא בספירת הבינה. לדבריו 'ככלל, רק השכינה מתוארת כאשה בהריון וכך הספירה העשירית מסיימת את התיאור הגופני הנשי של האישה העליונה כמו שספירת יסוד בתיאורים אחרים משלימה את הציור לגוף המיני הזכרי של האדם העליון' (שם, עמ' 99). על השכינה כתב כי 'הסימבוליקה המגדרית המבוססת על התפקידים של נתינה וקבלה כזכרות ונקביות מבוססת כאן על הדימוי הביולוגי ומניחה את ההבחנה בין מין ומגדר. מכאן שהשכינה היא תמיד נקבית מבחינה מינית [ההדגשה שלי] והיא נקבית מבחינה מגדרית בשעת ההריון, אך מחליפה את מגדרה בזמן הלידה' (שם).

האישה דרך עולם הזכר. כינוי זה מעיד שהילדים מגדירים ויוצרים את אימהות האם, וכן על סגולות האם להכיל את האחרות ולשאתה ברחמה. האם חולשת על עולמות ועל תולדות, ועל כן אינה נקראת זכר אלא עולם הזכר דווקא, עולם ומלואו הטמון בגופה ומתממש מתוכו.⁴⁷ מונח זה מופיע ברגע הקריטי שבו הבינה מולידה והופכת מספירה נשית לספירה אימהית.

שלא כמו השכינה, שכבר נולדה לאם, ולכן היא מכתיבה את נקביות חילותיה, הבינה ממוקמת בראשית האצילות, במצב ראשוני סימביוטי ביחס לספירות העליונות. רק דרך סימון אחרותה ואחרותם של בניה היא מסוגלת ללדת לראשונה, כפי שעולה מדרשת ה'זוהר' על שרה.

ניכר כי למרות ההבדלים בגישותיהם, אברמס וולפסון קראו שניהם את מעמד השכינה והבינה מתוך תפיסה פרוידיאנית תוך הדגשת ההיבט האנדרוצנטרי: בין שהדבר נובע מקנאה או ממהותנות דכאנית, מניסיון לבקר את תפיסת הזכריות או להבנותה. נראה לי שקריאת המונח עולם הזכר באמצעות תיאוריות פסיכואנליטיות נוספות, ולא רק כאלו שחושפות את תפיסת הנשי כאחר וכנעדר פאלוס, עשויה להועיל בהבנתו ובחשיפת כוונתם המקורית של המקובלים.

על פי תפיסת יחסי האובייקט מבית מדרשם של קליין, ביון, ויניקוט ואחרים, החזקת האם משפיעה על התפתחות נפש התינוק ועל זהותו, שאינה רק מינית ומגדרית אלא נוגעת למצבים מנטליים ראשוניים. יחסי האובייקט הינקותיים קודמים כרונולוגית לתסביך האדיפלי – שלב שבו מוצבות במוקד ההזדהויות המיניות – ויש ליחסים אלה חשיבות קריטית ליצירת האני ולממדי העומק בהתקשרות בין האם לילדה. להצעותי תיאוריות אלו יכולות להאיר את יחסי הבינה ותולדותיה וליצור גשר נוסף בין ספרות הקבלה לתורת הנפש הפסיכואנליטית.

למשל בעקבות דיונה של קליין אוכל להציע כי המונח עולם הזכר רומז לאמביוולנטיות ולקנאה סמויה בין הוולד לבין אימו בעלת שפע החלב, שהוא זקוק לו.⁴⁸ נוסף על כך עשוי עולם הזכר לציין את נפרדות התינוק מאימו

47 ראו גם: 'פיתוחי חותם, פיתוחי האם העליונה שהיא חותמת את כולם, וכולם מצוירים בה ומתגלפים בה' (תיקוני זוהר, תיקון ע, דף קלה ע"ב). וראו: ב' רואי, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני זוהר, רמת גן תשע"ז.

48 M. Klein, 'A Contribution to the Theory of Anxiety and Guilt', *International* 48

כביטוי של גבול הכרחי העומד כנגד משאלה להתאחד, לאבד זהות ולהתאיין באמצעות השיבה לרחם, כפי שהבהירה מרגרט ליטל בעקבות ויניקוט.⁴⁹ המונח עולם הזכר הוא מעין מחסום מגע במונחיו של ביון, או במונחה של מילנר עדות ליצירתיות הכאוטית שממנה צומחים חיים. לבסוף מונח זה יכול ללמד על אחרותה של האם ולשקף את הקונפליקט האסתטי שעליו הרחיב מלצר.⁵⁰ לדברי פרויד האם אכן נתפסת בעיני הילד הקטן כדו־מינית וכול יכולה, כמו האלות הקדומות מוט המצרית, אפרודיטי ואתנה, שיש להן קווים מיתולוגיים אנדרוגיניים. אין הכרח לנתב קריאה זו לפריזמה של הסירוס, אלא אפשר לראות בה ביטוי לצורך של הילד לראות באימו את תמצית החיים, כוח הפעולה והמקור שממנו נובעים שני המינים.⁵¹

בעיניי דיון בהשלכות הפסיכולוגיות של תפיסות אלו – ולא רק במשמעות של יחסי הכוח המגדריים – עשוי להיות פורה. למשל התפיסה שהורות קשורה בזכריות ואילו ינקות בנקביות אכן נזכרת לא פעם ב'זוהר'. לפי 'תיקוני זוהר' הוולד אינו יכול להיווצר 'בלי זכר ונקבה, ששני שותפים הם בכך ובבת, אבא ואימא. אחד נותן טיפת הזכר ואחד הנקבה. וכאשר שולט הזכר על הנקבה הוא הזכר וכאשר שולטת הנקבה על הזכר – הוא הנקבה'.⁵² וולפסון ביאר כי הבינה, בשעה שהיא מעניקה, הופכת לזכר, ובתוך כך מבליטה את חולשת המקבל הנקבי, ואני מבקשת להדגיש את הנזילות המשחקית שמאפשרים חילופי תפקידים אלו.

לפי המקובלים התפקיד המגדרי משתנה בהתאם להתפתחותן והבשלתן של הספירות, ללא קשר למינן הביולוגי. על כן ניתן לפרש כי גם ב'זוהר' לפרשת לך לך אברהם היה נקבי תחילה, בהיותו מקבל, והפך לזכרי כשהסכים לשאת

Journal of Psycho-Analysis, 29 (1948), pp. 112-123

M. Little, 'On Basic Unity', *International Journal of Psycho-Analysis*, 41 (1960), 49 pp. 377-384

50 מ' מילנר, טירופו הכבוש של האדם השפוי: ארבעים וארבע שנים של מחקר פסיכואנליטי, תרגמה ד' רופין, תל אביב 2006; D. Meltzer and H. Williams, *The Apprehension of Beauty: The Role of Aesthetic Conflict in Development*, London 2008. על זיקתם של רעיונות אלו לתורת הקבלה ראו: קרא־איוונוב־קניאל (לעיל הערה 29).

51 ז' פרויד, 'זיכרון ילדות של ליאונרדו דה וינצ'י', כתבי זיגמונד פרויד, ב, תרגם א' בר, תל אביב תשכ"ז, עמ' 111-166, במיוחד עמ' 126-136.

52 תיקוני זוהר, תיקון נו, דף פט ע"ב.

באחריות הנדרשת ממנו כאב, ואזי זכה ועלה לעולם הזכר. עיון זה יכול להוביל למסקנה שהמונח עולם הזכר מרמז לחוק האב ולשפה שממנה צריכה הייתה שרה לצאת כדי להגיע לממד נקבי שיבטא את דמותה כאישה וכשכינה.

אין בכוונתי להכריע בין מכלול הצעות אלו אלא לפרוס מגוון אפשרויות השואבות השראה מן המפגש בין הפסיכואנליזה לקבלה. יש לשים לב כי בדרשות ה'זוהר' המונח עולם הזכר מופיע תמיד בהקשר התייחסותי ובדיון בהתקשרות וביחסים (attachment). כשם ש'אין דבר כזה תינוק', כדברי ויניקוט, אלא רק תינוק ואימו,⁵³ כך אין עולם אלוהי בפני עצמו אלא רק ביחס לבני האדם ובזיקה לספירות כשהן לובשות דמויות ועלילות אנושיות או בהתקשרותן זו לזו מתוך שיקוף מערכות היחסים הארציות. למשל ב'זוהר' לפרשת תרומה נאמר כי לעומת דוד, המזוהה עם ספירת המלכות הנקבית, שלמה בנו מייצג את עולם הזכר של הבינה, שהוא מעבר לכל מחלוקת ומסמן שלמות ואחדות של הספירות בהיותן ב'רחם אחד'.⁵⁴ מונחים אלו מתייחסים אל הספירות כאל דמויות – אברהם למול שרה או דוד לעומת שלמה – תוך פריסת מגוון תפיסות זהות. כפי שציינתי בפתח המאמר באשר לתפיסת הזמן המרובדת ב'זוהר', אין מדובר כאן בסדירות כרונולוגית, שכן בן יכול לעלות בספירות מעל אביו, או בהלימה לסדר הביולוגי והמיני, שכן שרה הייתה זכר והפכה לנקבה, כשם שאברהם יכול היה להוליד בבחינת נקבה (לפני הברית) ודוד ור' שמעון בר יוחאי יכלו להזדהות עם השכינה.

ייתכן שהמונח עולם הזכר רומז גם לביטוי של חז"ל 'עולם הפוך ראיתי'. כך מרחיב ה'זוהר' את הזיקות המשחקיות בין שמיים לארץ ובין הדמות האלוהית לאנושית.⁵⁵ היפוכי המיקום, האותיות והמינים מסמלים לא רק את יחסי הזוג עם צאצאיהם אלא גם את יחסי האלוהות עם צאצאיה האנושיים. לאור כל זאת אציע בזהירות כי תפיסת הזהות והמיניות של המקובלים עשירה ופתוחה יותר מתפיסת הזהות שלנו, המושתתת על בחירה בינארית בין המין האחד למין השני, בין מגדר אחד למגדר אחר.

נראה כי ה'זוהר' היה מודע לפער בין העליונים לתחתונים והבחין מראש

53 ד"ו ויניקוט, משחק ומציאות, תרגם י' מילוא, תל אביב תשנ"ו, עמ' 23.

54 זוהר, ב, דף קכו ע"ב. בדרשה נוספת המונח עולם הזכר ועולם הנקבה מייצגים היפוכים סמליים של זמני היום והלילה וקורבן קודשים לעומת תרומה. ראו: שם, דף קא ע"ב.

55 בבלי, פסחים נ ע"א; בבא בתרא י ע"ב.

בין מעמדה של האם – הבינה – הכוללת אפשרויות זהות מרובות ומכילה כל אחרות, לבין השכינה, שמכתיבה את זהותם של מחנותיה ודבקה בנקביותה, ובכך קשורה דווקא לכוחות הדין.⁵⁶ רעיון דומה עולה מקטע המופיע בכ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה Cod. hebr. 47, והמיוחס לר' משה די ליאון: 'עולם תחתון היא נקבה העומדת בנקבות עולמית ועל כל פנים אינה חוזרת לעולם זכר'.⁵⁷ דרשה זו עוסקת ביחסי שתי הספירות הנקביות ובים של שלמה (הבינה) המוצב על שנים עשר הבקר (השכינה). לדברי ר' משה די ליאון השכינה וחילותיה הם כשנים עשר הבקר ושנים עשר השבטים, שהם עדות לישראל. הללו משקפים את עולם הנגלה לעומת הבינה, שהיא עולם הנסתר, דימוי שעולה גם ב'זוהר' לפרשת ויחי ובמקבילות נוספות של ר' משה די ליאון ב'ספר הרימון' ובחיבוריו האחרים.⁵⁸

56 על פי גישות קבליות אחרות הבינה נמצאת בקו מרכזי אחד עם החוכמה, ולא בצידה השמאלי של מערכת הספירות, והיא מוצגת כמקור של חסד ומים, בניגוד לתפיסתה כמקור הדינים ב'זוהר'. ראו למשל: מערכת האלוהות (לעיל הערה 39), פרק ד, מערכת הטעם, עמ' 56–61; וכן: אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 35), עמ' 216. תפיסה זו מעצימה את מעמדה החיובי של שרה כמקור חיים המכונן תודעת ברית ומכיל את האחר בתוכו, ללא הפן הנלווה של הדין.

57 כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה Cod. hebr. 47, דף 366א. וכן נאמר שם: 'ואמנם כי בהיות סוד מציאותו מן החכמה ולמטה על כל פנים אין ניכר ונגלה וזולתי כהתעלות המציאות מן העולם העליון הוא ביובל והוא סוד נקב"ה תסובב גב"ר [...] ואמנם כי היא תסובב גבר בכח סבת צדיק אחד העומד תחתיה כי תמצא על כל פנים כל האיברים כולם הם בחזקת גבר עד בא הברית שהוא אבר אחד לבדו והוא החוזר לכל האיברים היותם זכר. וכאשר זה העולם העליון היא נקבה תסובב גבר. ועולם תחתון היא נקבה העומדת בנקבות עולמית ועל כל פנים אינה חוזרת לעולם זכר. וכל תיקוניה בנות העושות חיל ומה נחמד הענין לכל משכיל להיות עולם של אשה נקבה העומדת בנקבות העולמית. תמצא בסוד הים העומד על שנים [עשר] עדר בקר'. שלום ויהה תחילה את החיבור כספר 'שושן עדות'. ראו: ג' שלום, "הערות ותקונים לרשימת כתבי היד שבמינכן", קרית ספר א, ד (תרפ"ה), עמ' 287. אך אחר כך חזר בו מזיהוי זה. ראו: הנ"ל, 'שני קונטרסים לר' משה די-ליאון', קבץ על יד ח [ית] (תשל"ו), עמ' 327. לדיון ראו: M. Idel, 'Androgyny and Equality in the Theosophico-Theurgical Kabbalah', *Diogenes*, 52 (2005), pp. 27-38; הנ"ל, הרחם ואין-סוף (לעיל הערה 35).

58 ה'זוהר' דרש את מהותו של אשר ככפולה: נטועה בחילות השכינה ושנים עשר השבטים ומושרשת בבינה. ראו: זוהר, א, דף רמו ע"א. דרשת י"ב הבקר וים הנחושת מוזכרת שם, א, דף רמו ע"א, כהשלמה לדף רמא ע"א. ר' משה די ליאון המשיך בחיבורו

נוסף על ההקשר הפנים-יהודי ייתכן שצמיחת המונח עולם הזכר בקבלת ימי הביניים הושפעה מרעיונות נוצריים. למשל הרעיון הפאולני שהגבר הוא הראש ביחס לאישה, שהיא הגוף.⁵⁹ השפעת פולחן מריה, שעמדו עליה בהרחבה גרין, שפר, קורן וחוקרים אחרים, ניכרת גם בעלייתם של דימויי דומיננטיות אימהית. למשל המזמור 'סטאבט מאטר', שנכתב בתקופה זו, עוסק בייסורי האם למול צליבת בנה ומציג את האם כמושא להזדהות המאמין. לא בכדי התעצמו בתקופה זו ביהדות ובנצרות רעיונות של אימהות פעילה ותפיסות של היפוכי מגדר: המאמין מזדהה עם האם הניצבת והפאלית או עם דמותו של ישו כאם מינקת בעלת שדיים, דימויים שעליהם הרחיבה קרולין ביינום. היא הראתה כי רבים מהמנהגים הגבריים בכנסייה תפסו את ישו כדמות נשית ואימהית ומושא להזדהות וחיקוי בהובלת קהילותיהם.⁶⁰

לאור דימויים אלו מחריפה השאלה בדבר היחס בין קריאה ריאליסטית של הטקסט הזוהרי לבין בחינתו כתיאור סמלי בלבד. גם במקורות נוצריים מקבילים בני התקופה לא ברור אם לפנינו דימויים אנדרוגיניים מושאלים או שמא מדובר בחוויית אמונה המשפיעה על תפיסת המציאות. לכאורה גישה של ביינום מדגישה נזילות של זהויות בחשיבה הדתית, ועם זאת ניכר כי היא משמרת בינאריות הטרוסקסואלית של יחסים. בביקורת על כך טענה אמי הוליווד כי ביינום ביקשה להגן על תפיסת אלוהות נשגבת ולהרחיקה מהמיניות האנושית.⁶¹ להצעתה היו גם נשים שראו בישו מושא למשיכה

שבכ"י מינכן 47, Cod. hebr., דף 366א: 'ואמנם כי כל אלו שנים עשר הם נקבות כתיקונם אצל הנקבה העומדת עליהם הזכר מלמעלה [...] יש לנו לפרש סוד ענין על כי הארבעה דגלים העומדים לנס עמים תוכל לדעת כי הם תיקוני הנקבה העומדת עליהם והם כולם בסוד נקיבות בסבת הנקיבה העומדת עליהם והם השנים עשר שבטים שבטי יה עדות לישראל'. דיון דומה בשנים עשר הבקר כסמל לעולם הנגלה של השכינה שמוצב כנגד לעולם הזכר של הבינה ראו: ספר הרימון (לעיל הערה 31), דף 82א-ב (מהדורת וולפסון [לעיל הערה 31], עמ' 192-193).

59 האיגרת הראשונה אל הקורינתים יא 3.

60 C. W. Bynum, *Jesus As Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, CA 1982; idem, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992

61 A. Hollywood, 'Sexual Desire, Divine Desire; Or Queering the Beguines', V. Burrus and C. Keller (eds.), *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline* (Transdisciplinary Theological Colloquia), New York

ארוטית, ואין להפריד באופן כה פשוט בין מיניות, ארוס, סבל, גוף ואמונה. לדבריה בנישואים מיסטיים (bridal mysticism) קיימים דגמי זהות מרובים וקוויריים, ויש להם השפעה על המציאות המינית והמגדרית, שכן הם אינם רק בגדר סמליות מורחקת.⁶²

כשם שבכנסייה גברים מזדהים עם ישו כאישה, ונשים מזדהות עימו ועם מריה כדמויות דו-מיניות, כך ראו עצמם המקובלים כבני זוגה הזכריים של השכינה ובה בעת כדמויות נקביות הפונות אל האלוהות הזכרית. כפילות זו עשויה לבלבל אך גם להציע פתח לחירות של זהויות והזדהויות, ונראה כי הקשבה לקולות השונים העולים ממקורות הקבלה עשויים להעשיר אף את תפיסת הזהות והמגדר בימינו.

ד. זכריות שרה מהמדרש ופילון עד ר' יוסף קארו
ור' מנחם עזריה (רמ"ע) מפאנו

לפי ה'זוהר' לפרשת לך לך עברו אברהם ושרה שינוי דרמטי לשם כינון הברית הארכיטיפית. אברהם עלה מעולם הנקבה לעולם הזכר, ואילו שרה ירדה לעולם הנקבה והתחברה לשכינה. ברובד האותיות שמרכיבות את שם האל, שרה מסרה יו"ד משמה והעניקה את מחציתה לאברהם. בזכות זאת הוא עלה לבינה. באות ה"א של אברהם יש בחינה נקבית, הקשורה באימהותה של ספירת הבינה, וגם בחינה זכרית, בשל סיום גופה באות הברית, שנקנית בשעת ברית המילה ונחתמת ביסוד. ניתן לומר כי בתחילה שרה מסמלת את עולם הזכר, שבו התולדות קיימות רק בכוח ולא בפועל, ואילו אברהם מסמל בתחילה את עולם הנקבה, בו התולדות קיימות בפועל אך לא בכוח. לאחר מכן ירדה שרה לעולם הנקבה ויצאה מסתימותה, ואברהם עבר מנקביות לזכריות.

2006, pp. 119-133

62 שם, עמ' 122 הערות 14-16. הוליווד הרחיבה בדבריה על אודות תפיסותיהן של מיסטיקאיות כגון מכטילד ממגדבורג, קתרינה מסיינה ותרזה מאוילה, שבתאור יחסן לישו ציירו תמונות ארוטיות. לדיון בתפיסת הארוס כאובייקט של שפע ודלות ועל התשוקה לאובייקט החסר בעקבות ז' קריסטבה ול' אירגארי ראו: E. R. Wolfson, 'Suffering Eros and Textual Incarnation: A Kristevan Reading of Kabbalistic Poetics' (שם), עמ' 341-365.

כך הפכו שניהם יחד למסמני האיכות האימהית של הבינה ולהוצאת כוחותיה אל הפועל. ספירה זו כוללת בתוכה זכר ונקבה, וכך נוצר הוולד – יצחק – שבו טמון המפגש של הזכרי והנקבי.

הדגשת כוח הלידה הנקבי של אברהם לפני כניסתו בברית נרמז בדרשות חז"ל על נשמות הגרים שעשה בחרן. גם שורש תפיסתה המיוחדת של שרה בדרשה זו טמון במדרש. על פי ה'זוהר' שרי, בשל האות יו"ד שהייתה בשמה, הייתה כעין זכר, ורק לאחר שהסכימה לרדת לעולם התחתון, הפכה לנקבה המזוהה עם השכינה. רעיון זה הוא עיבוד משוכלל של מסורות קדומות על אודות אברהם ושרה בספרות חז"ל, למשל במדרש בראשית רבה:

ויאמר אלהים שרי אשתך וגו' [...] א"ר [אמר ר'] יהושע בן קרח יו"ד שנטל הקב"ה משרי נחלק חציו לשרה וחציו לאברהם. אמר רבי שמעון בן יוחאי יו"ד שנטל הקב"ה משרי היה טס ופורח לפני כסאו של הקב"ה, אמר לפניו רבש"ע [ריבונו של עולם] בשביל שאני קטנה שבאותיות הוצאתני משרה הצדקת. א"ל [אמר לה] הקב"ה לשעבר היית משמה של נקבה ובסופן של אותיות עכשיו אני נותנך בשמו של זכר ובראשן של אותיות, שנאמר 'ויקרא משה להושע בן נון יהושע' (במדבר יג 16). א"ר מנא לשעבר היתה שרי לעצמה עכשיו תהא היא שרה לכל באי העולם.⁶³

ה'זוהר' איחד בדרשתו דעות של כמה חכמים שעסקו בשרה השוררת ואת דרשת ר' יהושע בן קרח ואחרים על אודות האות יו"ד שעברה מסוף שמה של אישה (שרי) לראש שמו של גבר (יהושע). על גבי דרשות אלו מציע ה'זוהר' קריאה פמיניסטית משלו. אין מדובר כאן בדמות נשית סבילה שנלקחה אות משמה, אלא בדמות בעלת בחירה המשפיעה בפעולותיה על העולם העליון והתחתון. ה'זוהר' לא התעניין בהושע שהפך ליהושע, אלא באופן שבו זכה הבן, יצחק, ביו"ד שבראש שמו. יצחק הפך לידיד מבטן בוכות היו"ד שהשאילה שרה לבעלה, ואשר הפכה לשתי אותיות ה"א – כפיתוח לדברי חז"ל יו"ד שנטל הקב"ה משרי נחלק חציו לשרה וחציו לאברהם.

כאמור הנבואה 'כה יהיה זרעך' (בראשית טו 5) מותנית במעשיה של שרה,

63 בראשית רבה מז, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 471).

והיא זו שאפשרה את עליית אברהם לעולם הזכר. שותפות האותיות הזכריות והנקביות הפיקה בן נבחר שנכנס בברית והפך לידיד האל. הרעיון ששרה הייתה בבחינת זכר נרמז גם בתלמוד הבבלי:

א"ר יצחק: מפני מה היו אבותינו עקורים? מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים [...] אמר רבי אמי: אברהם ושרה טומטמין היו. שנאמר 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם' (ישעיה נא 1) וכתוב 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו' (שם 2). אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: שרה אמנו אילונית היתה, 'ותהי שרי עקרה אין לה ולד' (בראשית יא 30) אפי' [לו] בית ולד אין לה.⁶⁴

רבקה פלמינג טענה כי כבר בעת העתיקה ובכתביו הרפואיים של היפוקרטס תוארה העקרות כהבניה מגדרית התלוי בבחירת האדם. עניין זה קשור לפנייה לאלים (כגון אסקלפיוס) להסדרת הפריין ולטכניקות של הסרת מכשולים המונעים לידה, אמצעים המתועדים בכתבים רפואיים מיוון הקלסית.⁶⁵ על פי המדרש אברהם ושרה שניהם 'טומטומין היו' באופן הדדי, ואילו לפי גישה אחרת רק שרה הייתה עקרה ולא היה לה בית רחם.⁶⁶ ה'זוהר' פיתח שני רעיונות אלו במקביל, ומתאר תהליך כפול (אך לא זהה) של מעבר הגיבורים דרך המין האחר, כדי לכונן את זהותו. עם זאת לפי תפיסת ה'זוהר', שלא כבמדרש, העקרות היא עניין מנטלי, שתלוי במעשי האישה ולא רק בחסדי שמיים. תפיסת זכריותה של שרה התפתחה בהרחבה בקבלת האר"י ונדונה בחיבורו של ר' יוסף קארו 'מגידי מישרים'.⁶⁷ לפי קארו אין זה רעיון מיתי בלבד אלא

64 בבלי, יבמות סד ע"א-ע"ב.

65 פלמינג (לעיל הערה 27). על האיילונית והאנדרוגינוס בעת העתיקה ראו: פרויס (לעיל הערה 27), עמ' 340, 342-344.

66 השו"ת: 'עיקר מיטריין לא היה לה וגילף לה הקב"ה עיקר מטריין' (בראשית רבה מז, ב [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 472]); וכן ביום שנפקדה 'ניתן דורייה [דורון] לעולם' ומאור חדש נברא (שם נג, ה [שם, עמ' 560]).

67 בדרשות רבות בקבלת האר"י תוארה שרה כבינה. ראו למשל: 'זיהיו חיי שרה - דע, כי שרה היא סוד בינה, והדינין שבה שהיא תבונה. וזהו מסטרה יוצאים דינין, ר"ל [רוצה לומר], בהתפשטותה למטה, או יוצאין דינין. וזו נקראת אלהים, ושרה נקראת בחי' [נת] אלהים [...] וה' אותיות אלהים, הרי שרה. ולהבין הענין, דע כי הבינה יש לה שני בינות

מפתח לתורת הגלגול הנוגע לביוגרפיה הפרטית והמשפחתית שלו – כביאור לעקרונות של נשותיו, אשר היו בבחינת זכרים ולאחר מכן הפכו לדבריו לנקבות.⁶⁸ גם ר' מנחם עזריה (רמ"ע) מפאנו דן בעקרונות וזכריותה של שרה, ב'מאמר אם כל חי' בחיבורו 'עשרה מאמרות':

והנה בצורת הה"א שנוסף בשמה של שרה יש רמז לעקר מטרין [רחם] שנתחדש בה היא האם כמו שזכרנו וההפך בצורת היו"ד שהיא סתומה כהדא דוכרניתא דלא ילדה [כמו זכר זה שאינו מוליד] והיא עצמה כמעין המתגבר הרחיבה נפשה ונתפשטה לכאן ולכאן בצורת דל"ת כמאן דפשיט נהרא לסטריו [כמו נהר שמתפשט לצדדיו] הוא הנהר היוצא מעדן שאינו פוסק והולך והנחל המשקה את הגן הוא כרעא דתלי [רגל התלויה] בתוך הה"א יו"ד שיהיה או וא"ו קטיעא [קטועה] רוצה לומר כקטע הזה מרגלו אחד לא מופסק באמצעו שהוא הפסד צורתו וקלקול הוראתו הפוסל בספר התורה אלא וא"ו קטיעא כמין יו"ד זה וזה

ושתי תבונות' (ספר הליקוטים, פרשת חיי שרה [ירושלים תרע"ג, דף יד ט"ב]; וראו עוד: שם, פרשת וירא, ד"ה 'ויאמר אלהים אל אברם'; ד"ה 'ויקה את שרה'; פרשת שופטים, ד"ה 'ודוד עלה במעלה הזיתים'); 'והנה שרה היא רחל ושרי אשת אברם היא בלאה' (עץ חיים, שער יא, פרק ח [ירושלים תר"ע, דף נד ט"ד]); 'על שרה נאמר כשושנה בין החוחים שהם הקליפות, כן רעיתי בין הבנות, הם ה"ג הקדושות כוללתן שרה. פי' – אלהים ביודין גי' ש', וברבוע ר', וה' אותיות אלהים הוא ה', והם ה"ג. והנה שרה חייתה קכ"ז שנה, נגד ק"ך צרופי אלהים וו"ק דז"א שהם באמא' (פרי עץ חיים, על ראש חודש, חנוכה ופורים, ו [קארעץ תקנ"ה, דף פה טור א]). וכן ראו: שער הפסוקים, פרשת לך לך, ד"ה 'ויאמר אברם' (ירושלים תרע"ב, דף ח ט"ב). על אברהם ושרה אצל ר' משה קורדוברו ועל זכריותה של שרה הרמוזה ב'פרדס רימונים' ראו: ב' זק, ממעיינות ספר אלימה לר' משה קורדוברו ומחקרים בקבלתו, באר שבע תשע"ד, עמ' 46–48.

68 ר' יוסף קארו פיתח עניין זה בדרשתו לפרשת וישב: 'וממה שכתבתי תבין מה שאומרים רז"ל [רבתינו זיכרונם לברכה] אברהם ושרה טומטמין היו כלומר שגם נשמת שרה היתה נשמת זכר [ההדגשה שלי], ולפי שנשמת שניהם היו נשמת זכר לא היו ראויים להוליד זה מזה [...] כלומר שרי היא נשמת זכר ולפיכך אינה יולדת בחברתך, אבל אני אעשה שיתנוצצו בה נצוצות מנשמת נקבה ואז תקרא שרה ותלד' (ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, וילנה תר"ם, דף יב ע"א). בהמשך הצייע כי גם רות ותמר שייכות לנשמות הזכר שהפכו לנקבה. על סוד הגלגול כמבאר מצבי עקרונות ראו: שלום (לעיל הערה 14), עמ' 331, הערה 55.

מורה על הכניעה והוא כלי מחזיק ברכה כוא"ו של משה ענו מאד
וכוא"ו של בריתי שלום.⁶⁹

חיבור זה מוקדש לשרה כארכיטיפ אימהי. לפי הרמ"ע מפאנו אם כל חי איננה חוה אלא שרה דווקא, אשר בשמה נקראים כל הצדיקים והגרים העתידיים להתגייר. רעיון זה הולם את הצעתה של קורן ששרה היא האישה המתוקנת שאין בה פגם.⁷⁰ חז"ל אמרו במדרש כי בשעת עיבורה של שרה נפקדו עקרות רבות, ואילו הרמ"ע ציין שנעשה לשרה נס בבריאת עיקר מטריין, והוא בטבעה חידוש מעשה בראשית.⁷¹ בשעה זו נפתח מחצב הנשמות העליון, שרומז לשכינה, המכונה 'היכל הנשמות אדני'.⁷² הוא הוסיף כי האות ה"א בנויה מהאות דל"ת ובתוכה יו"ד קטנה, שנושאת זיכרון למצב הזכרי שבו הייתה בראשונה. בדומה לאמור ב'זוהר' לפרשת ויחי, הבינה נקראת על שם סיום גופה ועל שם בניה, שמאפשרים לה להפוך לאם. אף כאן הנהר היוצא מעדן של הבינה יש בו רגל זכרית שדומה לצורת הדלתא ולשפך הנהר, ש'הוא כרעא דתלי בתוך הה"א יו"ד שיהיה או וא"ו קטיעא'. בסיום נדרשת האות אל"ף, המורכבת מווי"ו ושתי יו"דין. לדברי הרמ"ע רגל אחת קטועה – יו"ד – פוסלת ספר תורה, אך לאות יו"ו מותר להקטע – כרמו ליו"ד הזכרית, שמסמלת ענווה, הכנעה וברכה.

יש קרבה מיוחדת בין תפיסת שרה ב'זוהר' ובקבלת צפת לבין כתבי פילון. כשם שפילון דרש את מסעו של אברהם כתהליך הבשלה רוחנית, וראה בכל תחנה גיאוגרפית מעבר של שלב נפשי, כך ה'זוהר' דורש את הצו 'לך לך' כמתאר את ירידת הנשמה לעולם הזה וכמסע רוחני של האבות.⁷³ בדומה ל'זוהר' ראה פילון בשינוי שמותיהם של אברהם ושרה עדות לצמיחה והתקדמות רוחנית: 'שאינ שינוייו אלה אלא סימנים ליכולות צפונות, אותות קטנים המסמנים יכולות גדולות, מוחשים המסמנים מושכלים אותות לגויים

69 ר' מנחם עזריה מפאנו, עשרה מאמרות, מאמר אם כל חי, ב, אמסטרדם ת"ט, סי' לד, דף קטו ע"ב.

70 במוקד מאמרה דנה קורן בסוגיית הנידה ובויהוי של שרה עם טוהרת המים והמקווה, נושא מרכזי בתפיסת שרה אצל פילון כפי שאראה להלן. ראו: קורן, שרה (לעיל הערה 10).

71 ר' מנחם עזריה מפאנו (לעיל הערה 69), א, סי' ד, דף צג ע"א-ע"ב.

72 שם, סי' לג, דף קטו ע"א.

73 על הנשמה ראו: זוהר חדש, אחרי מות, דף מז ע"א; סתרי תורה, זוהר, א, דף עו ע"ב; על אברהם ראו למשל: זוהר, א, דף עז ע"ב – עז ע"ב.

לדברים נסתרים'.⁷⁴ את שמו של אברהם הוא פירש ככולל שלושה סמלים: אב, נבחר והמיה, שמעידים על מעבריו מדרגת אוהב החוכמה לדרגת חכם. כדבריו: 'אל תראה אפוא במתנת האלוהים רק את שינוי השמות, שכן הדברים אמורים בתיקון האופי בלשון הסמל. כי את האיש שעסק קודם לכן בעניני טבע השמים [...] הזמין האלוהים והציע לו חלק במידה הטובה ועשהו חכם וכינהו "חכם" משנתן לאישיות שאופיה השתנה את השם אברהם'.⁷⁵ ואילו את שרה תיאר פילון בדמותה של אתנה, ואמר כי בתחילה סימל שמה, שמשמעו: שררה שלי, מידה טובה פרטית, ואחר השינוי היא הפכה לשם כולל שמשמעותו: השררה כשהיא לעצמה.⁷⁶ בחיבורו 'על הגירת אברהם' תיאר פילון את שרה כמי שנמצאת מעל הזמן ויולדת בן זכר בהיותה בחינת בינה (phronesis ביוונית).⁷⁷ רעיון זה דומה לתפיסת ה'זוהר' ששרה ירדה מעולם הזכר של הבינה כדי ללדת בשכינה. בכמה מקומות דרש פילון כי יצחק הוא בנו של האל, 'שהרי יצחק פירושו צחוק והאל הוא יוצרו של צחוק, לפי עדות שרה, עדות שאין בה שקר, ואפשר לומר בכל היושר שהוא [האל] אביו. אך הוא נתן לחכם, לאברהם, חלק בתואר ששייך לו, הכרית ממנו צער והעניק לו את הצחוק, צאצא של החכמה'.⁷⁸

פילון ציין כי בלידת יצחק נוצרה שמחה קוסמית שאין בה אירוניה ודין, ושכריתת עורלתו נכרת מהעולם צער. עיבורה של שרה מהאל אינו מוציא את שותפותו הרוחנית של אברהם, שהאל בחר בו בשל חוכמתו ומעלותיו. גם את הפסוק 'וה'פקד את שרה' (בראשית כא 1) ביאר פילון כעיבור מהאל שהתרחש

74 פילון, על שינוי השמות, סי' 65 (תרגום ח' שור, כתבי פילון, ה, ירושלים תשע"ב, עמ' 244). סקירת המחקר על הזיקות בין פילון ל'זוהר' ראו: א' בר-אשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 29, הערה 24.

75 פילון (שם), סי' 70–71 (תרגום שור [שם], עמ' 245). וראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 101–124. ישראלי עמד על ייחודו של אברהם ב'זוהר' בכך שהכיר במה שאינו יכול להשיג, בעוד המסורות המובאות ב'ספר יצירה' ואצל הרמב"ם הדגישו את מעלות השגתו.

76 פילון (שם), סי' 77–79 (תרגום שור [שם], עמ' 245–246). כפי שלמדתי ממורי יהודה ליבס, פילון תיאר את הגר כאמצעי להגיע אל שרה, המייצגת את החוכמה העליונה, בדומה לתיאור רחל ב'זוהר' כאמצעי פיתוי להגיע אל לאה, המייצגת את הבינה ועולם הנסתר. ראו: זוהר, א, דף קנ"א–ע"ב).

77 פילון, על הגירת אברהם, סי' 126 (תרגום י' עמיר, כתבי פילון [לעיל הערה 74], עמ' 32).

78 פילון, על היות הרע אורב לטוב (תרגום י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א, 105). וראו: שם, עמ' 292, הערה 39.

לאחר שנעזבה שרה לבדה.⁷⁹ בחיבורו 'על שינוי השמות' יצחק מתואר כ'צחוק הפנימי, בן האלוהים', ופילון הדגיש כי האל עשה לשרה 'כאשר דיבר', על פי העיקרון שהדיבור האלוהי בורא עולמות ויוצר חיים.⁸⁰

הדמיון הרב בין תפיסת שרה ב'זוהר' לכתבי פילון עולה גם מדרשתו לפסוק 'חדל להיות לשרה ארץ כנשים' (בראשית יח 11). לפי פילון פסוק זה מורה שלשרה לפני עיבורה עם יצחק לא היה 'חלק בנקבי', והיא הייתה מעבר לארציות ולחומריות הנשית, ויכלה להגיע למעלה רוחנית כשל גבר.⁸¹ כפי שציינה מארן ניהוף, חכמי אלכסנדריה פירשו את הפסוק 'וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה והיתה לגוים מלכי עמים ממנה יהיו' (בראשית יז 16) כי רק דרך עיבורה של שרה, שהיא סמל לנשמה שהרה אברהם, מהאל, הוא נעשה גיבור וראש לגוים.⁸²

פילון ראה בשרה דמות מופת סטואית שעזבה את ביתה ומשפחתה למען

79 פילון, על הכרובים, סי' 45 (תרגום ח' שור, כתבי פילון, ד, א, ירושלים תשנ"ז, עמ' 162). שלא כתפיסת ה'זוהר' תיאר פילון את שרה לפני התעברותה במצב רוחני גבוה יותר מאשר לאחר הלידה. כמו כן הוא תפס את ברית המילה כמשיבה את הגבר למצב נשי וחושי ירוד.

וראו: קורן, שרה (לעיל הערה 10), עמ' 189–197.

80 פילון (לעיל הערה 74), סי' 45 (תרגום שור [לעיל הערה 74], עמ' 255–256).

81 M. Niehoff, 'Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash', *Harvard Theological Review*, 97, 4 (2004), pp. 413–444. לרמזים בבראשית רבה לתפיסת שרה כדמות זכרית ראו: מ' ניהוף, 'החשיבה האסוציאטיבית במדרש: דוגמת הפירוש של סיפור אברהם ושרה במצרים', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 356–355. תפיסה זו של האישה הזכרית קשורה גם במיתוס על אתנה שקפצה מראשו של זאוס. לדמויות אלו ניתן לשייך גם את דמותה הדו-מינית של הלנה מטרויה בכתבי שמעון מאגוס. ראו: י' ליבס, 'פורפורייתה של הלנה מטרויה וקידוש השם', דעת, 57–59 (תשס"ז), עמ' 83–119.

82 לדברי ניהוף פילון הדגיש את חשיבותה של שרה, 'והיא זוכה אצלו לשוויון רב יותר מאשר דמותה המקורית במקרא [...] מוחה שולט ברגשותיה', והיא יולדת בן לא בשל התקשרותה הרגשית לאברהם אלא בגלל מחויבותה לחוק. ראו: ניהוף, אם ובתולה (שם), עמ' 420–419. שלא כפילון ראה יוספוס בשרה דמות שולית שעלולה הייתה למנוע מאברהם לצאת לעקדה, ועל כן הוא הסתיר ממנה את שליחותו, שמא תקשה עליו להיות לגיבור אמונה. ראו: יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, א, יג, ב, 225 (תרגום א' שליט, ירושלים תש"ד, עמ' 24). הוא אף רמז לגחמנותה של שרה ואמר כי 'אהבה בתחלה את ישמעאל [...] במדה לא פחותה משהיתה אוהבתו, אילו היה בנה', ואחר כך 'שידלה את אברהם לשלחו' (שם, א, יב, ג, 216–215 [תרגום שליט (שם), עמ' 23–24]).

הרציונליות. לתפיסתה כאם כל חי בכתבי הרמ"ע מפאנו אפשר להקביל את דברי פילון בחיבורו 'מי יורש קנייני אלוה', ששרה מתוארת בו כ'ראשית בלי אם', שרק אב היה לה, והוא האל, בדומה למיתוס על אתנה שנולדה מראשו של זאוס.⁸³

הקשר הקמאי בין עקרות, זכריות ונבחרות בהגותו של פילון הקדים מעט את הופעתם של מוטיבים דומים בראשית הנצרות. את אלו אפשר למצוא במיתוס עיבור הבתולים של מריה. לפי המסורת שבמתי ובלוקס, הימנעותה של מריה מזיווג ארצי זיכתה אותה לבן האלוהים, שאמור להושיע את עמו. בפרפרזה על ה'זוהר' נוכל לומר כי שרה הייתה בדרגת עולם הזכר בזכות הימנעותה מחיים חומריים נחותים. אך שלא כמו פילון והאתוס הנוצרי, ה'זוהר' מדגיש כי שרה אמורה הייתה לוותר לבסוף על זכריותה ועל עיבורה המטפורי מהאל, כדי ללדת בעולם הממשי. כך בא לידי ביטוי מיתוס יהודי חלופי שלפיו דמויות נשיות גואלות עוברות דרך הזהות הזכרית או דרך מצבי קיצון כמו עקרות, בתוליות או פריצות, אלא שמתוכם הן בוחרות להביא חיים. מצבי קיצון אלו משקפים את זהותן הסיפית והם מעין מבחני מעבר בדרך לתיקון המציאות.⁸⁴ אף כי נדמה ששרה התבייתה בתפקיד הנשי הצפוי של רעיה ואם, יש לשים לב שהיא הגיעה אליו מתוך בחירה ולאחר מסע אישי מורכב. לפנינו לא רק הפנמה של חיוב הנישואים ומרכזיות מצוות פרו ורבו, אלא גם נרטיב המתעד חירות נשית באמצעות הדגשת ה'זוהר' ששרה בחרה ללדת ואף יצרה את כל התנאים הנדרשים לכך, בדומה לאימהות המשיח משושלת בית דוד.

ה. ברית המילה בזיקה למיתוס הנסירה

בעוד שפילון ראה בלידת יצחק תוצאה של התעברות אלוהית, בדרשת ה'זוהר' מתרחש זיווג ממשי בין אברהם לשרה, לאחר שכל אחד מבני הזוג רכש זהות חדשה, שמאפשרת ללדת את יצחק ולהכניסו בברית. ברית המילה מעידה על

83 פילון, מי יורש קנייני אלוה, סי' 62 (תרגום י' עמיר, כתבי פילון [לעיל הערה 74], עמ' 71). הרמ"ע מפאנו יכול היה להכיר את פילון, שהרי היו לו קשרים עם עוריה מן האדומים. ראו:

R. Bonfil, *Cultural Change Among the Jews of Early Modern Italy*, Farnham 2010

84 קרא־איונוב־קניאל (לעיל הערה 34); ד בוירין, 'הרהורים על בתולות ומגדר: בין חז"ל לאבות הכנסייה', היסטוריה, 3 (תשנ"ט), עמ' 5–31.

עלייתם הרוחנית של שלושת השותפים בטקס זה: האב, האם והבן. השלושה עברו נוסף על ברית המילה – על ממדיה הריטואליים והסמליים – גם תהליך נסירה סמלי.⁸⁵

המונח נסירה מופיע לראשונה במדרש בראשית רבה: 'אמר ר' ירמיה בן לעזר: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגינס בראו שנ' [אמר] "זכר ונקבה בראם" (בראשית ה 2). אמר ר' שמואל בר נחמן: בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון דיפרוסופון בראו וניסרו ועשאו גביים לכאן וגביים לכאן [...] ר' תנחומא בשם ר' בניה בשם ר' לעזר: גולם בראו, והיו מוטל מסוף העולם ועד סופו'.⁸⁶

המונח דיפרוסופון, או בלשון התלמוד דו־פרצופין, הוא וריאציה על הרעיון הקדמון של האנדרוגינוס. שתי המילים, אנדרוגינוס ודיפרוסופון, שאולות מיוונית, ומהדהדת בהן אגדה נפוצה על הפרדת המינים. לפי אגדה זו – המופיעה גם ב'משתה' של אפלטון, בנאום אריסטופנס – היצורים האנושיים נוצרו כעיגולים ונחתכו באכזריות על ידי זאוס, שרצה להחליש את כוחם, ומאז הם מסתובבים בעולם כמחצית גוף פרומה שמחפשת אחר השלמתה:

לאחר שדבר [זאוס] כן חתך את בני האדם לשניים, כחתוך אגסים קודם שייכבשו, או כביצים הנחתכות בשערה. והנה לאחר שנחתך טבעו של האדם לשניים, התגעגע כל חצי לחציו השני והתרועע אתו;

85 על ההיבטים הריטואליים והמגדריים של ברית המילה ראו: S. Cohen, *Why Aren't Jewish Women Circumcised?*, Berkeley, CA 2005; ובהקשר הקבלי: וולפסון, ברית מילה (לעיל הערה 36). לדיון מתודולוגי בתפיסות של ריטואל החל בעת העתיקה ראו: I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden 2003. לדברי גרינולד הריטואל נועד לשמר מציאות, ליצור מציאות או לתקן מציאות קלוקלת. ברית המילה שייכת בתפיסה היהודית לדגם של תיקון המציאות – היא נועדה לשפר את מצב האדם, שנוולד לא שלם. לאור זאת נראה כי ה'והר' מעמיד עבור האם דגם של תיקון מציאות המקביל לאקט הגופני, באמצעות הסמלה של ירידה מעולם הזכר. גרינולד הדגיש כי בריטואלים רבים במקרא ובמזרח הקדום הדם מסמל את כריתת הברית. להלן אציע כי דם הלידה וחיתוך חבל הטבור ביציאת התינוק מרחם אימו יוצרים ריטואל נשי פיזי של כניסה בברית המקביל לדם המילה ולחיתוך העורלה. וראו דבריה של באומגרטן, להלן ליד הערות 105–106.

86 בראשית רבה ח, א (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 55); וכן: ויקרא רבה יד, א (מהדורת מרגליות, עמ' שיג–שיד).

והיו מחבקים זה את זה בזרועותיהם ומגפפים איש את רעהו [...] כל אחד מאתנו הרי הוא חלקו השני של אדם אחר, ולפיכך מבקש כל אחד תמיד את החלק השייך אליו [...] וסיבת הדבר – שכך היה טבענו הקדום, והיינו שלמים. הנה התשוקה לשלימות, והרדיפה אחריה נקראת בשם ארוס. וכפי שאמרת: לפנים היינו אחד, ועכשיו פיזור אותנו האל בשל רשעותנו.⁸⁷

לעומת האגדה העתיקה שעל פיה ארוס הוא תוצאה של טראומה וענישה בשל קנאת אלים, ראו חז"ל בנסירה חלק מתהליך הבריאה ומתת האל לבני האדם. כפי שהדגיש אידל, בזכות הנסירה מתאפשרת העמדת תולדות ונוצר ארוס הבנוי על ניגוד בין המינים.⁸⁸ פילון, כמו חז"ל, הכיר את האגדה העתיקה על הפרדת שני חצאי העיגול האנדרוגיני, והזכיר אותה בדיונו בכת התרפויטים. כת זו התאפיינה בהתנזרות מיחסי מין, ועם זאת בחגיגות חג החמישים שלה התקיימו טקסים אקסטטיים שכללו ריקוד משותף של הגברים והנשים. בדיונו בטקס חג החמישים כתב פילון:

פוסח אני על בדיות המיתוסים, על בעלי דו־גופים, אשר בראשונה דבקו

87 'המשתה', כתבי אפלטון, ב, תרגם י' ליבס, ירושלים תשי"ז, עמ' 111–116. יש לציין כי עבור אפלטון קיימים שלושה סוגי מינים: חיבור זכר עם זכר, חיבור נקבה עם נקבה והאנדרוגינוס, שמאחד בתוכו זכר ונקבה. חז"ל הכירו רק באפשרות של חיבור זכר ונקבה, שרק הוא מעמיד תולדות, אך אפלטון תיאר את חיבור הזכר לזכר כ'טובים שבבחורינו'.

88 אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 35), עמ' 91–161; הנ"ל (לעיל הערה 57). וכן ראו: מופסיק (לעיל הערה 37), עמ' 5–53; ח' פדיה, 'גוף הנסירה ואינדיבידואציה', ד' גוב וב' כהנא (עורכים), אל העצמי: תהליכי אינדיבידואציה ומעברי חיים, ירושלים תשע"ד, עמ' 297–332; P. Giller, 'Appendix: Nesirah: The Development of a Kavvanah', *idem, Shalom Shar'abi and the Kabbalists of Beit El*, New York 2008, pp. 131-146. על השוויון הנגזר מחלוקת האנדרוגינוס ראו: אידל (לעיל הערה 57). הפריזמה של הנסירה מוכיחה לדעת אידל תפיסה של שוויון הנקבה או התעלותה מעל הזכר, על פי הדגם התלת־שלבי שבו הנקבה תחילה יוצאת מהראש העליון, אחר כך יורדת ונשלטת בידי הזכר, ולבסוף מתעלה לכתר (בשבתות וימים טובים, בריטואלים מובחנים וכן לעתיד לבוא). ראו: M. Idel, 'The Divine Female and the Mystique of the Moon: Three-Phases Gender Theory in Theosophical Kabbalah', *Archaeus*, 19-20 (2015-2016), pp. 151-182. הנ"ל, הנקבה האלוהית (לעיל הערה 35).

זה בזה בשל כוחות האחדות, ואחר כך נפרדו, כהיפרד חלקים מחוברים משנרפה קשר ההתאמה שהצמידם. הרי יש בכל אלה כדי לתעתע, שכן החידוש שברעיון מסוגל לפתות את האוזן. אך תלמידי משה, שהתחנכו מראשית ימיהם לאהבת האמת, מזלזלים בהם בתכלית הזלזול ולעולם לא ישגו בהם.⁸⁹

פילון ביקר את האופי המיתי של האגדה, ואילו ה'זוהר' מרבה לאזכר בדרשותיו, בגלוי או במרומז, 'בדיה' זו, ומשחזר את תהליך ההיפרדות והנסירה. אומנם הוא לא קיבל את הנרטיב האפלטוני על מקורו של האנדרוגינוס הקדמון או את הקביעה שהאדם רוצה לשוב למצב זה. עם זאת הגעגוע למצב האחדותי שטרם הנסירה לא נעלם מספרות הקבלה, כפי שציינו חביבה פדיה, וולפסון ופנחס גילר.⁹⁰ חידושם של המקובלים היה תיאור תהליך הנסירה כמתרחש באלוהות באופן מתמיד. אף שהנסירה הכרחית לפיריון, ליצירה ולארוס, נותרו זיכרון של אחדות סימביוטית ומשאלה לחוות אותה למרות החיתוך וההפרדה.

באמצעות הדרשה על אברהם ושרה מלמד ה'זוהר' שכריתת הברית היא הדדית בין שמיים לארץ, בין האב והאם העליונים לאלו התחתונים וכן בין הזכריות לנקביות. אברהם ושרה מייצגים תנועה אנדרוגינית מקבילה, שבה כל אחד מבני הזוג מוכרח לעבור דרך המין האחר כדי לכוונן את זהותו. זאת ועוד, לצד האנדרוגינוס שננסר, הזכר והנקבה, כל אחד מבני הזוג מסמל כאן טקס נסירה נוסף הקשור בתפיסת הלידה. שרה כוננה מבחירה את נשיותה ואימהותה, בנכונותה לנסר את האות יו"ד שבשמה ולהופכה לשתי אותיות ה"א. בכך היא העניקה מחצית מעצמה לאברהם. מאוחר יותר היא עברה נסירה פיזית בחיתוך חבל הטבור של בנה ויציאתו מגופה. דם הלידה מקביל לדם המילה, ומבחינה ביולוגית קודם לו בסדר הופעתו, כשם שירידת שרה קודמת לעליית אברהם וללידת יצחק.

אברהם ויתר מצידו על כוחו האנדרוגיני – בהיותו בדרגת 'כה' – וננסר מחלקו הנקבי, כשם שביצע נסירה אבהית בקיום טקס ברית המילה של בנו. לבסוף עבר גם יצחק, הבן, נסירה סמלית וממשית: אקט המילה, בדומה ללידה,

89 פילון, על חיי העיון, סי' 63 (תרגום ס' דניאל-נטף, כתבי פילון, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 195–196).

90 לדיון בגישותיהם ראו: קרא-איונוב קניאל (לעיל הערה 29), עמ' 301–331.

כולל רגע של חיתוך ממשי בגוף, שמדמה את טקס הפרדת חצאי האנדרוגינוס הקדמון. כך מאפשר ה'זוהר' לקיים דגמים מוכפלים של טרנספורמציה והולדה-לידה: הולדה גברית, לידה נשית והיוולדות הבן לתוך הברית.⁹¹

כדרך המחשבה בימי הביניים, האנדרוגינוס מתפרש כאן לא רק באופן גופני אלא נדרש על הדמות הרוחנית ועל האנדרוגיניות של הנשמה ושל האלוהות, כעדות לתהליך הנסירה שעוברות הספירות.⁹² נראה שמתוך הדרשות הרבות של חז"ל על כריתת הברית בבראשית יז וחילופי שמם של אברהם ושרה, בחר ה'זוהר' להתמקד בעיקר ברעיון שאברהם ושרה שניהם 'טומטומין היו'. קביעה זו מופיעה בתלמוד בהקשר תיאולוגי שמלמד כי עקרותם של האבות והאימהות מעוררת את האלוהות: 'מפני מה היו אבותינו עקורים? מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. א"ר יצחק: למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר? מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות'.⁹³ המעבר מדין לחסד מתרחש בזכות תפילת העקרים והעקרות, והוא מסמל את פתיחת הלב ואת פתיחת הרחם. מעבר זה נוגע גם ליצירת הספירות המזוהות עם אברהם ויצחק, כבדגם המופיע כבר ב'ספר הבהיר'. לפי המדרש האל מאזן את כוחותיו ומחבר בין הדין לחסד מכוח תפילת האבות והאימהות. ה'זוהר' הוסיף לרעיון החז"לי את התפיסה שתהליך האיחוי של המידות מתרחש בתוככי האלוהות עצמה, בזכות מסעם הביוגרפי של אברהם ושרה, הראשונים שנכנסים בברית.

תיאור השניים כטומטומים מבחינה ביולוגית במדרש, הפך ב'זוהר' לתיעוד מצבה של האלוהות בטרם תיקונה ונסירתה. על פי ההגדרה ההלכתית הטומטום הוא יצור שאיברי מינו מכוסים, ושאי אפשר לדעת אם הוא זכר או נקבה, אך יש לו מין אחד. הקטגוריה של האנדרוגינוס מסובכת יותר, שכן מדובר ביצור

91 על דגמים של הולדה גברית ונשית ראו: שם, עמ' 151–188 ועוד. דיון בויקה אפשרית בין המונח נסירה למונח הלטיני צורה (caesura), שנקטו פרויד וביון בתיאור המעבר – הפיזי והנפשי – מחיי הרחם ללידה ולחיים שאחריה ראו: שם, עמ' 95–102, 112–120.

92 לפי בעל 'מערכת האלוהות' הספירות אכן עוברות נסירה כמו אדם וחיה, כפי שעולה ממערכת שמות המידות. ראו: מערכת האלוהות (לעיל הערה 39), פרק ד, מערכת הטעם, עמ' 55, 113–115 ועוד. וכן בפירוט חייט: 'וכל עוד שדו הפרצופין של מטה היו כך, אדם של מעלה לא היה שלם [...] שנתקנו למטה דו פרצופין פנים בפנים כך נתקנו למעלה' (שם, פרק ג, לשכת השמות, עמ' 14ב).

93 בבלי, יבמות סד ע"א–ע"ב.

דו־מיני, שזהותו אינה ברורה.⁹⁴ ההלכה דנה בשאלת המשגל האסור עליו. לכאורה אם זהותו כזכר, מותר לו לשאת אישה ולבוא עליה בדרך זכרות, ואם הוא נישא לגבר, מותר לו לקיים עימו יחסים בדרך נקבות. לפי דעה אחרת אסור לו לשאת זכר, ואם נשא אישה, אין מכריחים אותו לתת גט.⁹⁵ לדברי שרלוטה פונרוברט המונח אנדרוגינוס נזכר בעולם הרומי בעיקר באמצעות מקבילו ההרמפרודיט, וחז"ל השתמשו במונח בתיווך הלטינית, שימוש שנכרכו בו מבהר אסוציאציות משפטיות, שאינן קשורות לרקעו האגדי של המונח. בחוק הרומי ובהקשר הסופיסטי המונח מציין גבר נשי או אדם שגבריותו מוטלת בספק והוא מתחפש לגבר, ועל כן התנהגותו מוגדרת כסטייה מינית.⁹⁶ דניאל בויארין טען כי חז"ל ביקשו להבנות את תפיסת תלמיד החכם בצורה זו כדמות אנדרוגינית או כגבר נשי.⁹⁷ הפמיניזציה של הגיבור האידיאלי של חז"ל תקפה גם לתיאורו של אברהם

94 במשנה נאמר: 'אנדרוגינוס בריה בפני עצמה הוא, ולא יכלו חכמים להכריע עליו אם הוא איש או אשה. אבל טומטום אינו כן, פעמים שהוא איש, פעמים שהוא אשה' (ביכורים ד, ה). לדין במונחים אלו ראו: S. L. Lev, 'Treat Him as a Man and See Him as a Woman: The Tannaitic Understanding of Congenital Eunuch', *Jewish Studies Quarterly*, 17, 3 (2010), pp. 213-243. לתיאור טומטום ואנדרוגינוס כבעלי מומים פיזיים ורוחניים שלא יוכלו לתקון ראו: תיקוני זוהר, תיקון ע (נ"א), דף קל"ז ע"ב (וראו הערת מרגליות בניצוצי זוהר, עמ' 274). לעומת זאת ב'זוהר' אני מזהה מגמה של עיסוק באנדרוגיניות סמלית ורוחנית שאין כלפיה שיפוט כמו ב'תיקוני זוהר'. ראו: קרא־איונוב־קניאל (לעיל הערה 29), עמ' 117-118 ולאורך הספר.

95 יש מחלוקת בשאלה אם זכר שקיים יחסים עם אנדרוגינוס חייב בסקילה אם הדבר נעשה דרך נקבות. הרמב"ם קבע שאין עונש על זכר שבא על אנדרוגינוס המשמש כנקבה. ראו: רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה א, טו.

96 C. Fonrobert, 'The Semiotics of the Sexed Body in Early Halakhic Discourse', M. Kraus (ed.), *Closed and Open: Readings of Rabbinic Texts*, New York 2006, pp. 69-96

97 D. Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, CA 1997, p. 130. בביקורת על חיבור זה טען ישי רוון־צבי כי בויארין אימץ את מודל המין האחד של לקר לצד תפיסות של נזילות מגדרית, לצורך פיתוח הדגם של הגבר הנשי. אלא שלדבריו זוהר הייתה לחז"ל הגישה הנזילה השלטת בתרבות היוונית, ולכן יש לראות בסריס גבר פגום ולא גבר נשי. ראו: I. Rosen-Zvi, 'The Rise and Fall of Rabbinic Masculinity', *Jewish Studies Internet Journal*, 12 (2013), pp. 1-22

ב'זוהר' לפרשת לך לך, אלא שכאן זהו שלב ראשוני בדרך לקניית גבריותו ואבהותו. ה'זוהר' התבסס על תפיסת אברהם ושרה כטומטומים כדי להראות כי מצבם הראשוני היה מכוסה ונסתר, אך אין בכך די. ה'זוהר' חושף גם את היותם של השניים מעין אנדרוגינוס מאוחד: זוג שמצוי במצב סימביוטי שאינו מאפשר להעמיד תולדות, עד שכל אחד מהם יעבור נסירה וסימני מינו יתגלו. לעומת תפיסת חז"ל – שעליה עמדה פונרוברט – שהמין נזיל אך המגדר קבוע ויציב, ה'זוהר' מציג את המין והמגדר כנזילים, ואזי מבנה אותם בצורה חדשה. על פי ה'זוהר' סימני מין כפולים יכולים להיות מכוסים עד שיתברר כל אחד מהם ויהפוך לזהות יציבה של זכר ושל נקבה.

דרשת ה'זוהר' לפרשת לך לך מחברת את מכלול הקטגוריות השליליות המיוחסות במדרש לאברהם ושרה – טומטום, איילונית, אנדרוגינוס ודו־פרצופין – ורוקח מתפקידן הביולוגי והמגדרי סטטוס רוחני חדש. סטטוס זה אפשר לאב ולאם הראשונים שנכנסו בברית לעצמות מגוון זהויות ולעבור טרנספורמציה ממצב סתום וכלוא של אנדרוגינוס וטומטום למצב מתוקן של דו־פרצופין מנוסרים. כך מתגלה האנדרוגיניות כתופעה חיובית וכזיכרון לזהות שהשיל האדם בעברו.⁹⁸ תהליך זה מתרחש לא רק בעולם הארצי אלא גם במערכת הספירות, והוא מלמד על עושרה של תפיסת הזוהר והזוגיות האלוהית.⁹⁹

מבחינה פרשנית מגוון תהליכים אלו משקפים את הזיקות בין סיפור הבריאה הראשון לסיפור הבריאה השני. בסיפור הבריאה הראשון נאמר 'זכר ונקבה ברא אתם' (בראשית א 27), תיאור המקביל לדמות האנדרוגינוס, ואילו בסיפור השני עבר האדם מעין ניתוח, ובו הופרדו שני חלקי דו־הפרצופין ('[?]קח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנה [...] ויבאה אל האדם', שם ב 21–22), ובסופו נאמר 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (שם ב 24). כבר חז"ל הבחינו בדרשתם על הנסירה בין המונח אנדרוגינוס למונח דו־פרצופין, ואילו בתיאור

98 על סמלי האנדרוגינוס ראו: ח"א סירלוט, מילון הסמלים, תרגם י' מלצר, אור יהודה תשע"ג, עמ' 57–58, 72 ועוד.

99 לאחרונה תיאר אידל תנועה תלת־שלבית של הלבנה/השכינה. תיאורה של שרה כמי שירדה מהבינה לעולם המלכות רומז לתהליך דומה, שכן באמצעות הברית ההורית המשותפת היא עוברת הכתרה חוזרת והתעלות יחד עם אברהם בן זוגה. ראו: אידל (לעיל הערה 88).

הבריאה בתלמוד הבבלי מופיע רק המונח דו־פרצופין.¹⁰⁰ כפי שציין אידל, לעומת האנדרוגינוס, שבריאתו מדגישה את איברי המין השונים של היצור המחובר, תיאור שני הפרצופים מדגיש את פניו הכפולות, תמה שתפסה מקום חשוב אצל מקובלי ימי הביניים.¹⁰¹

ו. ברית המילה כמרחב הורי וזוגי

בכפילות תהליכי הנסירה מהדהדות שתי הבריתות שכרת האל עם אברהם ושרה לפני הולדת בנם. הבשורה על לידת יצחק הגיעה לאחר ההתגלות בברית בין הבתרים, שבמוקדה טקס ביתור סמלי וחיתוך שמאפשר איחוי. לאחר הפנייה אל אברהם (בראשית יז 1–14) מודגש חלקה של שרה (שם 19, 21), ולאחר מכן נאמר 'ויעל אלהים מעל אברהם' (שם 22), פסוק שעליו ביססו חז"ל את תפיסת האבות כמרכבה, ושה'זוהר' מצא בו רמז לעליית אברהם לבניה, לאחר שירדה שרה מעולם הזכר.

אברהם ושרה עברו במקביל טקסי ביתור ונסירה לצורך כריתת הברית עם אלוהים. הפעילות של שרה בטקס המילה שב'זוהר' מערערת על תפיסת חכמים שברית מילה היא 'מצוות הבן על האב', ושנשים פטורות ממנה.¹⁰² אומנם אין מדובר במילה הממשית, אך ניכר כי תהליכי כריתת הברית האימהיים קדמו לאלו האבהיים. המסגרת הספרותית של המעשה בכפר טרשא מדגישה את

100 בראשית רבה ח, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 55); בבלי, ברכות סא ע"א. בויריין הציע כי הדרשה של ר' שמואל (דו־פרצופין) היא פירוש לדעת ר' ירמיה בן לעזר (אנדרוגינוס). לדעתו בשני המקרים נאמר כי היצור הראשון נברא דו־מיני, הרמפרודיט, כלומר שני מינים בגוף אחד וכעין שני פרצופים סיאמיים, שמופרדים בניתוח. ראו: ד' בויריין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגם ע' אופיר, תל אביב 1999, עמ' 48–52. לעומתו אידל הבחין בין שני המונחים וטען כי במסורת היהודית המונח שהתקבל לתיאור הנסירה הוא דו־פרצופין, מפני שהאנדרוגינוס נתפס כנחות ופגום מבחינה הלכתית. ראו: אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 35), עמ' 91–161; הנ"ל (לעיל הערה 57); וראו לעיל הערה 88. לדברי אידל המונח פרצוף מייצג את עשר הספירות. ראו: M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, New York 2007, p. 152; הנ"ל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם א' בר־לבב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 144–151.

101 אידל הגדיר את האנדרוגינוס של חז"ל כבעל מום, וציין כי לכן החליפו המקובלים את המונח אנדרוגינוס בדו־פרצופין. ראו: אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 35), עמ' 98.

102 משנה, קידושין א, ז; בבלי, קידושין כט ע"א–ע"ב.

תפקידן של האימהות בטקסי המילה. שלוש דמויות נשיות נשזרות בדרשה זו ומסמלות ברית מילה שמתחילה ביוזמה הנשית: ציפורה, דבורה ושרה. הדרשה נפתחת בדברי דבורה הרומזים למצוות פריעה, לאור הפסוק 'בפרע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' (שופטים ה 2), לאחר מכן ה'זוהר' דורש את מעשה ציפורה וחתן הדמים למולות, ולבסוף הוא עובר לעסוק באברהם ובשרה.¹⁰³

כאמור שרה מתייחדת משאר נשות העולם בכך שלא שלטו בה הפגם וזוהמת הנחש. לפי ה'זוהר' לפרשת חיי שרה, שרה הצליחה להיכנס לעמקי הקליפות והסטרא אחרא ולהינצל בקרב שנכשלה בו חוה, כנאמר שם 'באה חוה לעולם ונדבקה בנחש הזה, והטיל בה זוהמה, וגרמה מוות לעולם ולבעלה. באה שרה וירדה ועלתה ולא נדבקה בו [...] ומשום שאברהם ושרה לא נדבקו בו, משום כך זכתה לחיים עליונים לה ולבעלה ולבניה אחריה [...] היא נדבקה בחיים, ועל כן שלה היו החיים'.¹⁰⁴ על פי קריאה אפשרית אחרת עליונות שרה על שאר נשות העולם נובעת מיכולתה הפעילה לזכות את עצמה, את בעלה ואת בנה בברית, ולא רק מהימנעותה מחטא מיני. שרה לא המתינה באופן סביל לדמויות גבריות שיגאלו אותה, ולא ראתה את עצמה – במונחיה הביקורתיים של סימון דה בובואר – כמין השני, אלא כסובייקט פעיל, בעל בחירה שווה. מהלכיה הקדימו את התיקון שעשה אברהם בהיכנסו בברית. בזכות זאת ניתנו

103 לדרשות על דבורה וציפורה ראו: זוהר, א, דף צג ע"ב. תודתי לעמרי שאשא שהאיר לי עניין זה.

104 זוהר, א, דף קכב ע"א–ע"ב. חוה חטאה והחטיאה את בעלה (ו'תקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל' [בראשית ג 6]), ואילו שרה עלתה ממצרים בלי שדבק בה פגם, וכך הצילה את בעלה עימה. בשני המקרים עברו התיקון והקלקול דרך גוף האישה ומפגשה עם הנחש. מעניין שחזו"ל נטו לבטל את זוהמת הנחש בעמידה הקולקטיבית בהר סיני ולא במעשה נשי פרטי. ראו למשל: בבלי, שבת קמו ע"א. ייתכן שהביטוי 'ירדה ועלתה' רומז כי שרה התנסתה בעשרה ניסיונות בדומה לאברהם. בביטוי זה מהדהד מסעה בדרשת לך לך: לאחר ירידתה מהבינה היא זכתה להכתרה חוזרת ולהתעלות עם אברהם בלידת בנם ובטקס הברית. לעומת גישה זו נטו רוב המקובלים להדגיש את מעלתו של אברהם. למשל ב'סוד הכרובים' לר' יוסף ג'קטיליה נאמר כי על ידי אברהם 'היו הספירות מתאחדות והמים העליונים היו נמשכים והולכים בצניורות החפץ דרך התעלות והיה משקה על ערוגות הגן והיו כל העולמות מתברכין על ידו' (כ"י פרמה, פלטינה 2558 [דה רוסי 1230; ריצ'לר 1207]. ראו: מ' אידל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תל אביב 2012, עמ' 420–421).

לה חיי נצח, והיא הצטרפה לגיבורות יוזמות אחרות שכווננו את טקסי המילה של בניהן.

אלישבע באומגרטן עמדה על דחיקתן של נשים ואימהות מטקסי הברית במרחב האשכנזי בימי הביניים המאוחרים. לדבריה עד המאה השלוש עשרה התירו לנשים לשמש כמוהלות, אולם אז בוטל היתר זה. זאת ועוד, האימהות נהגו להגיש את התינוק למילה ולשתות מהיין, אך מסוף המאה השלוש עשרה הן התבקשו להישאר בבית ולא נכחו לצד הגברים בטקס הברית בבית הכנסת.¹⁰⁵ נוסף על כך היא הצביעה על העמדת טוהרת דם הנידה כמקבילה לברית הדמים של המילה, בעקבות שפך הדמים במסעי הצלב וריבוי המקרים של קידוש ה' בקהילות הריין. הרקע להדגשה זו ולהקבלה בין הדם הגברי לדם הנשי – אשר לדברי פונרוברט הייתה קיימת כבר בעת העתיקה – הוא לדברי באומגרטן פולמוס בין-דתי על מעמד המילה לעומת הטבילה הנוצרית, שני טקסים מעצבי זהות המכניסים את התינוק לקהילה. בעוד שהטבילה בנצרות מכוונת לנשים וגברים כאחד, היהדות מדירה את האישה מ'בריתך אשר חתמת בבשרנו', ועל כן מעלה את ערכו של טקס חלופי הקשור אף הוא בסימון הברית בגוף ובבשר כסימן של שוני.¹⁰⁶

ייתכן כי ה'זוהר', אשר התחבר בסוף המאה השלוש עשרה בקסטיליה, הגיב על תמורות אלו והתפלמס עם שוליותן של הנשים בטקסי הברית, תוך הדגשת החשיבות של האם והאישה.¹⁰⁷ נראה כי עליונות מילת הרוח על מילת הבשר מייצגת לא רק פולמוס אנטי-נוצרי אלא גם הפנמה ונטייה להעניק משמעות רוחנית לכריתת הברית, תמה שהופיעה כבר אצל פאולוס. ה'זוהר' פנה לשני מישורים, ארצי-גופני ורוחני; המישור הגופני מכוון לקהילת הגברים ולגוף הביצועי שמכוננת המילה, והמישור הרוחני פונה אל האם והאישה. למעשה ה'זוהר' מציע מקבילה רוחנית מעודנת נשית, שאינה מתבצעת בגוף הממשי, אלא מייצגת את בניית הגוף האלוהי העליון ואת מערכת הספירות. המסע של שרה כארכיטיפ לכל אם הנכנסת בברית מלמד על השתלמות הגוף האלוהי

E. Baumgarten, 'Marking the Flesh: Circumcision, Blood and Inscribing Identity 105 on the Body in Medieval Jewish Culture', *Micrologus*, 13 (2005), pp. 313-330

106 שם, עמ' 323.

107 על חלחול מסורות אשכנזיות ל'זוהר' ראו: י"מ תא-שמע, הגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, בני ברק 2001.

באמצעות הזיקה שבין הבינה לשכינה. בעוד ברית המילה מההיבט הגברי נועדה להעצים את ספירת יסוד ואת הפאליות האלוהית והאנושית, מלמדים המקובלים כי לפני כן מתרחש תהליך גבוה יותר בספירות העליונות, אשר תלוי באם המכניסה את בנה ובעלה בברית. כך הביצוע של המקובל היוצר מציאות פונה לא רק לצדיק העליון אלא גם לשכינה ולגוף האלוהי הנשי כמושא התכוונות מיסטי.¹⁰⁸

בניגוד למגמה המרחיקה בין האנושי לאלוהי, הקריאה הנרטיבית שהתפתחה ב'זוהר', ושקשרה דמויות לספירות, מלמדת על ניסיון לקרב בין האלוהות הנשית לבין דמויות נשיות ואימהיות ממשיות. לכן ה'זוהר' מכריז כי 'כל הנשים הן בדמות השכינה', וכי הן עומדות בדיוקן האילן האלוהי שמסמל את ספירת המלכות.¹⁰⁹ מאוחר יותר, במאה השש עשרה, כתב המקובל ר' משה קורדובירו ב'ספר גירושין': 'והענין הזה כי אנו ממש השכינה, כי השכינה נשמתו של ישראל, והכל דבר אחד.'¹¹⁰ הדברים אינם מכוונים רק לקהילת הגברים, אלא קובעים כי כל אדם יכול להתקשר ולהזדהות עם השכינה. על פי האתוס הנוצרי נשים ממשיות אינן יכולות ללכת בדרכיה של מריה, ואינן זוכות לעיבור בתולי ולסצנת בשורה, ועל כן נתפסות כפגומות בפגם הנחש בעצם מיניותן ולידתן בגוף. לעומת זאת על פי ה'זוהר' כל אישה יכולה ללכת בדרכיה של שרה ולהזדהות עם השכינה, ולעיתים אפילו להגיע עד ספירת בינה. אף שדרשות אלו מדגישות את ייחודה של שרה, הן מכילות ולא מדיירות במהותן, ומכוונות לרבות ולא למעט ולעודד נשים לזכות למעלתה ולא להשגיבה ולהרחיקה.

מחד גיסא לידה, ברית מילה ונסירה נתפסים ב'זוהר' כמעשים פעילים שתלויים בבחירת האדם, ומאידיך גיסא ה'זוהר' מאיר את ההיבט הסביל של שני בני הזוג ושל התינוק, שמשותפים בטקס המילה בעל כורחם. האל קבע כי אברהם ושרה צריכים לשנות את שמם, אך בה בעת בחרה שרה לרדת וללדת בעולם המציאות, אחר שיצאה מעקרותה וזכריותה. השניים ממחישים את ההתקדמות הרוחנית שתיאר פילון, ואשר מבטאת צמיחה שכלית ונפשית

108 עוד על ריטואלים שנועדו להעצים את האלוהות הנשית ראו: רואי (לעיל הערה 47).

109 זוהר, א, דף רכח ע"ב; ב, דף קא ע"א.

110 ר' משה קורדובירו, ספר גירושין, ירושלים תשס"ו, עמ' מג.

פעילה. בדומה לכך הפך יצחק לארכיטיפ לכל הזכרים הנולדים והנימולים אחריו, וכאמור זכריותו הייתה מותנית בבחירות הוריו ובמיוחד במעשי אימו.

ניסן רובין, הווארד איילברג-שוורץ ואחרים ראו בברית המילה התנתקות מטומאת הלידה של האם לטובת הטוהרה שבהשתייכות לקהילת גברים בלבד. לדברי איילברג-שוורץ 'גברים משתתפים במילה בשאיפה להכחיש את הקשר בין האם לבנה ולהדגיש את זה שבין אב לבנו'.¹¹¹ עמדת ה'זוהר' שונה בעליל: החיתוך התבצע קודם כול בתוככי הדמות הנשית – שרה – שהפכה מזכר לנקבה, ובמקביל לכך ויתר אברהם על נקביותו. לבסוף זכה התינוק הזכר, באמצעות קדושת הברית, לאבהותו העתידית. תפיסת האנדרוגינוס הקבלי כשהיא מיושמת על האלוהות מלמדת שהזכר והנקבה נפרדים בראשית היווצרותם, ושנסירה זו חוזרת בשלב העיבור ובטקס המילה.

בברית המילה מהדהד החיתוך של האנדרוגינוס הקדמון, והיא מסמנת את הסכמת האדם לקבל אחריות לחייו כבוגר: לצאת מהרחם, להינסר ולהעמיד תולדות. המצב החדש שאחר המילה אין פירושו היטמעות והתכללות מוחלטת של הנשי בזכרי כהצעת וולפסון, או אחדות טוטלית של הזכר והנקבה בדמות האנדרוגינית, שתיארו אליאדה וקרל גוסטב יונג.¹¹² כמו כן ההסכמה להינסר מתמודדת עם חרדת האיון והמוות שפרויד עסק בה בהרחבה, ושביסודה המשאלה לשוב לרחם האימהי ולהיטמע בתוכו.¹¹³

פאולוס באיגרת אל הגלטים תיאר את הגאולה כאיון מוחלט של כל

H. Eilberg-Schwartz, 'The Father, the Phallus, and the Seminal World: Dilemmas of Patrilineality in Ancient Judaism', M. J. Mynes, A. Waltner and B. Soland (eds.), *Gender, Kinship, Power: A Comparative and Interdisciplinary History*, New York 1996, p. 30. אני חבה תודה לחברתי ציפי קויפמן ו'ל על דיונה בתפיסה זו. ראו: צ' קויפמן, 'לידה והולדה בחסידות: קריאות מגדריות', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כז (תשע"ד), עמ' 67–101. וראו גם: נ' רובין, ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון-הבן במקורות חז"ל, תל אביב 1995, עמ' 22–25.

112 בגישתו של וולפסון הנתי לעיל. לתפיסת האנדרוגינוס של אליאדה ויונג ולביקורת על עמדתם ראו: M. Idel, 'Androgynes: Reflections on the Study of Religion', G. Marchianò (ed.), *Labirinti della mente: Visioni del mondo: Il Lascito Intellettuale di El'emire Zolla nel XXI secolo*, Pienza 2012, pp. 17–47

113 ז' פרויד, 'מעבר לעקרון העונג', כתבי ויגמונד פרויד, ד, תרגם ח' איזק, תל אביב תשכ"ט, עמ' 95–137.

ההבדלים הבינאריים: 'אין עוד לא יהודי ולא יווני לא עבד ולא בן חורין לא זכר ולא נקבה כי אתם כולכם אחד במשיח ישו', או כדבריו בבשורה על פי תומא על אודות 'השניים שיהיו לאחד'.¹¹⁴ לעומת זאת התינוק מייצג את האחדות שבין ההורים אך גם את נפרדותם. הוא מופיע כשלישי, ומשחרר את שני הוריו ממצבם הכבול שלפני הברית. כך נולד יצחק, כך נולד כל וולד אנושי, ולפי המקובלים כך נולדות גם הספירות האלוהיות. לאחר נסירת ההורים חוזר טקס ברית המילה על החיתוך הסמלי שמדמה את פעולת הלידה האימהית. שיעיה כהן הציע כי טקס ברית המילה מקביל ללידה, אלא שבניגוד לטענתו שהאם איננה נמענת ישירה של מצוות המילה, ה'זוהר' מדגיש את בחירותיה ומרכזיותה.¹¹⁵ אברהם ושרה מייצגים ב'זוהר' ארכיטיפ של מסע הספירות ושל תהליך שבו קהילת גברים מוותרת על חצייה הנשי, וקהילת נשים יוצאת מהעקרונות הזכרית למצב חדש. נשים אלו אינן מייצגות טומאה וזוהמה אלא כניסה הדדית בברית. איני טוענת כמובן כי ה'זוהר' נטול תפיסות מהותניות שליליות באשר לדם הנידה ולדם הלידה, ברוח ניתוחיהן של מרי דגלס וז'וליה קריסטבה את הטאבו והבוז ומחקרה של קורן על הנידה;¹¹⁶ אך לדעתי הלידה נתפסת ב'זוהר' כמקור חיות חיובי ולא כגורם לגינוי האישה. הדמות שיורדת מעולם הזכר וזוכה לעולם הנקבה, מאפשרת למערכת כולה להעמיד תולדות ארציות. לכן מכונה האם עולם הזכר דווקא ברגע הלידה: זו הפעם האחרונה שהיא זכרית, בהיפרדה מעקרונה/זכריותה ומנשיותה הבוסרית והטרומ-אימהית. לאחר הלידה היא הופכת לאם, כספירת הבינה ששרה מוצגת בדמותה, אשר עוברת דרך מצרי עולם הזכר, ונפרדת ממנו עם חיתוך בנה מגופה. לעומת הבנתו של וולפסון את המושג עולם הזכר כניכוס אבהי, אימהות

114 האיגרת אל הגלטים ג 28; הבשורה על פי תומא, פס' יא. בתרגומו של אור: 'ביום היותכם אחד לשניים הייתם ובהיותכם שניים מה תעשו' (הבשורה על פי תומא: מכתבי נאג'חמאדי, תרגם א' אור, ירושלים תשנ"ב, עמ' 11). לדברי אור המחבר ינק מתפיסה זורואסטריית ונשען על רעיון מניכאי בדבר התאום והכפיל הרוחני וכן מתפיסות על שתי הרוחות שנפוצו בקומראן.

115 כהן (לעיל הערה 85), עמ' 13.

116 מ' דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תרגמה י' סלע, תל אביב 2004; Sh. Koren, *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism*, Waltham, MA 2011; ג' קריסטבה, כוחות האימה: מסה על הבוזות, תרגם נ' ברוך, תל אביב 2005, עמ' 7-29.

אבהית (paternal motherhood) וכביטוי של האנדרוגיניוס הזכרי, אני מוצאת בו ניסיון קבלי לתאר את השינוי הדרמטי שחל באישה בשעת הלידה, בחיתוך חבל הטבור ואחר כך בחיתוך העורלה. טקס הברית מכונן את הגבריות המקודשת של הבן, והוא כרוך בשינוי זהותם של שני ההורים ובהשלמת נסירתם הראשונית.

הקריאה שאני מציעה מערערת על תפיסת האנדרוגיניוס הזכרי כעיקרון המשתקף בכל ספרות הקבלה, ומדגישה כי ב'זוהר' תפיסת הזהויות היא תפיסה מרובה הבנויה על תהליכים מקבילים וכפולים שעוברים הזכר והנקבה, האם והאב, הדמות האלוהית ומקבילתה האנושית. ה'זוהר' מבליט תהליכים של נפרדות וחיבור, זיווג והולדה, המתרחשים באופן תדיר במערכת האלוהות. לרוב אין טמיעה, הכללה, בליעה או סירוס (מגדרי), אלא העצמה של תפיסת הזהות המרובה שבה החל 'ספר הבהיר' בזהויה בין הספירות לדמויות אנושיות.¹¹⁷ ההתנגדות לנרטיב היווני שלפיו זאוס חתך את חצאי העיגול האנושיים לשם ענישה כ'חתוך אגסים כבושים או ביצים בשערה', מתחברת כאן לפואטיקה של הריבוי שעולה מ'ספר הבהיר' ומה'זוהר' מתוך כוונה להעניק לאלוהות פנים בדמות אדם.

כאמור אברהם ושרה התאימו היטב למגמותיו של מחבר ה'זוהר', שביקש לבטא את צמיחת הזהות ההודית של הזכר והנקבה, כסמל לזכר ולנקבה שבאלוהות, באמצעות המרת אותיות, השאלת זהויות, וכינון המיניות והלידה כחלק מתהליך שבו כל אחד עובר דרך המין האחר. כיוון שיצחק הוא הראשון שנימול בן שמונה ימים, ה'זוהר' קובע כי מעתה כל אדם שעורך ברית מילה לבנו, מציבו בנקודת ההתפלגות המותאמת בין המין למגדר; הזכר הוא זכרי, והנקבה – נקבית, ולכן שמו של יצחק מתחיל באות יו"ד, המסמלת את שייכותו המותאמת לעולם הזכר. מיצחק והלאה התינוק כבר אינו עובר תהליך זה, שכן הוא שייך למקומו באופן טבעי ומובהק. נראה כי חילופי מגדר אלו נועדו לזעזע תפיסות מקובלות ונוקשות של זהות ידועה מראש, על ידי ייחוסה לדמויות מיתיות.

כסיום הדרשה ה'זוהר' עובר מתיאורו של יצחק כבן אברהם ושרה לתיאור

117 קרא־איונוב־קניאל (לעיל הערה 17), עמ' 135–175. וראו דיון בתפיסת העצמי המרובה לפי מיטשל וברומברג: שם, עמ' 141–146.

הצבתו בין אברהם ליעקב, בדומה לדגם הקלסי שמופיע ב'ספר הבהיר' ובראשית הקבלה:

מכאן התחיל הזכר להתפשט ועל זה כתוב 'כל אשר תאמר אליך שרה שָׁמַע בקלה] כי ביצחק יִקְרָא לך זרע' (בראשית כא 12), ביצחק, ולא בך. יצחק הוליד למעלה שכתוב 'תַּתֵּן אִמַּת ליעקב [חסד לאברהם אשר נשבעת לאבתינו מימי קדם]' (מיכה ז 20), יעקב משלים הכול. ואם תאמר? וכי אברהם בזה נאחז ולא יותר? והרי כתוב 'חסד לאברהם'. אלא חלק שלו כך הוא מפני שעשה חסד עם בני העולם. אבל להוליד, כאן אחז ומכאן התחיל. ועל כן לא נימול אברהם אלא בן תשעים ותשע שנה, וסוד הדבר הרי נודע והעמדנו במשנה שלנו. ומשום כך יצחק דין קשה יצא, לאחוז לחלקו ולהוליד, וחסד נקרא. ועל זה יעקב השלים הכול, מצד הזה ומצד הזה. מצד שאחוזו אברהם ויצחק לחלקיהם למעלה, הוא שלמות. מצד שניתן להם להוליד ממטה למעלה, הוא שלמות.¹¹⁸

הדרשה חושפת בסיומה את שני פניו של יצחק, שיש בו ממידת הפחד בשל איכותו וטבעו כמי ש'דין קשה יצא', אך גם איכות של הבן הנבחר והמקודש. למול אביו יצחק מוגדר כדין, בשל מיקומו בשרשור הגברי של השושלות. עם זאת יצחק נולד לתוך הברית והפך לידיד האל. קריאה זו אינה מבטלת את טראומת העקדה ואת השפעתה על חייו כמידת הגבורה, אך היא מוסיפה נדבך שקשור במידות התפארת והיסוד, בהיות יצחק הבן הנבחר, שנולד מהחסד.¹¹⁹ הספירות חסד ודין, הקשורות באברהם ויצחק, והדמויות של אברהם ושרה מתלכדות בדמותו של יעקב, וכך החסד זוכה לארוס החסר לו בשל היעדר הדינים,¹²⁰ הנקבה עוברת דרך הזכריות החסרה לה, והזכר משיל את נקביותו והופך לזכר ממש, כתפארת הגוף השלם. ממכלול תהליכים אלו נחשפת ביוגרפיה מרובדת ועשירה שמאירה את מסעו של הגוף האלוהי העליון. כך איחדו המקובלים את הנרטיב הגברי הליניארי (history) והנרטיב הנשי

118 זוהר, א, דף צו ע"א.

119 בנוסח 'אור יקר' נאמר 'ולאולדא חסד איקרי' (אור יקר [לעיל הערה 6], ד, עמ' קצא–קצח) – בלי האות וחסד – וניתן להבין שהדברים מכוונים ליצחק, שמצד התולדות וביחס לשני הוריו הוא כמידת החסד.

120 ליבס (לעיל הערה 25), עמ' 81–85 ועוד.

(herstory). אברהם ושרה ביצעו עבור כל הדורות הבאים את המסע המפרך שכלל שינוי זהות ומעבר דרך המין האחר, כדי שמעתה כל הבנים הנולדים ייכנסו בברית באופן הרמוני יותר. אברהם יצא ממצב של 'כה יהיה זרעך' ועלה מספירת המלכות לעולם הזכר של הבינה – ובגיל קרוב למאה זכה לצד מידת החסד לספירת הבינה – ואילו שרה ירדה ממרום מערכת הספירות לשכינה וכך עיצבה עבור אימהות ונשים לדורי דורות מקום מכונן בטקס הברית.

על בסיס הסיפור המקראי ודרשות חז"ל מציע ה'זוהר' קריאה חדשה שיכולה להתוות דרך לקריאות שוויוניות נוספות. קריאה זו מאתגרת את תפיסות הזהות, המין והמגדר בנות זמננו, ומאפשרת לראות בהן לאו דווקא דבר נתון אלא הבניה מתוך בחירה. עם זאת ה'זוהר' רחוק מעמדתה של ג'ודית באטלר שהכול ביצוע (performance), שכן יש בו הנחה בדבר מהותנות גברית ונשית בינארית. המצב הזכרי והמצב הנקבי אינם יכולים להתקיים יחד, אי אפשר להיות גם וגם, אך בידי האדם נתונה הבחירה לעבור באמצעות הזהות המינית והמגדרית טרנספורמציה רוחנית. תפיסת הזהות של ה'זוהר' איננה נוילה אך היא כוללת מצבים נזילים, בשלבי המעבר ממצב אחד למשנהו. כמו כן זהותם של הגיבורים והגיבורות הארכיטיפיים משליכה על נפשו של כל פרט, ויש בה ממדי עומק רגשיים ופסיכולוגיים. ירידת שרה מעולם הזכר ועליית אברהם לעולם הגברי משקפות אומץ לחקור את האחר, כביטוי לעמדה רפלקטיבית בנפשם של המקובלים, שביקשו להבין את העולם הנשי של הבינה והשכינה ואף את עולמן של נשים ממשיות בשר ודם, ולהעניק לו שפה ומקום משמעותי במרחב הדתי והריטואלי.

ד"ר רות קרא-איונוב קניאל, המחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה,
 שדרות אבא חושי 199, חיפה 3498838
 rutkara@gmail.com

