

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

מיכל אורון

סיפורי ספר הזוהר זכו בשנים האחרונות לתשומת לב מיוחדת. ראשיתו של מחקר סיפורי ספר הזוהר במאמרו של יהודה ליבס "המשיח של הזוהר".¹ במאמר זה הראה ליבס את הקשר ההדוק בין הסיפור הדרשני לבין הרעיונות הטמונים בו, תוך הרגשת הצביין המיוחד הניתן לטקסט הרעיוני באמצעות הלבוש הסיפורי. לצדם של מאמרים העוסקים בתופעות ספרותיות מובהקות המתגלות במסגרות פרשניות דרשניות בספר, הופיעו אף מחקרים מקיפים העוסקים בספר הזוהר כיצירה ספרותית.²

במאמרי זה ברצוני לבחון את משמעותו של "מוטיב הינוקא", המופיע בספרות הזוהר. כדברי גרשם שלום שכתב: "עניין הינוקות הוא מוטיב חביב ביותר על בעל הזוהר בכל חלקי ספרו".³ במאמרי אסקור את הופעת מוטיב הינוקא בספרות הזוהר, ואראה כי מוטיב זה, כדברי שלום, אכן מופיע בכל חלקיו של גוף הזוהר, אולם הופעתו ודרך עיצובו בסיפורים הרבים מציגים דגמים שונים של מוטיב זה. דרך הצגתו של המוטיב בסיפורים המשתנה מרגם לרגם מחזקת את ההשערה הטוענת לריבוי המחברים של ספר הזוהר.⁴ המחברים אכן מחבבים את הינוקא, אך נבדלים זה מזה בדרך הצגתו, בתפיסת תפקידו ומעמדו הן במסגרת הפרשנית של הטקסט המקראי הן בייעוד שהם מייצרים לו. לצד

¹ ראו ליבס, משיח הזוהר.

² ראו ליבס, הזוהר כספר; הנ"ל, משיח הזוהר; הנ"ל, הזוהר כרגנס; הנ"ל, כיצד נתחבר; הנ"ל, זוהר כארס; אורון, סיפור האותיות; הנ"ל, כיטוי אליגורי; הנ"ל, מאמנות הדורש; הנ"ל, שימני כחותם; הנ"ל, שלושה פירושים; טנא, עיצוב הסיפור; "ישראל, פשט, סוד; מרוז, קובלנותיו של רשב"י; הנ"ל, עיבודים, פכטר, בן לילה.

³ שלום, רבי גדיאל, עמ' 282.

⁴ השערת ריבוי המחברים לזוהר הועלתה לראשונה על ידי ליבס, ראו ליבס, כיצד נתחבר; השערה זו חזרה ונרונה, ראו מרוז, עיבודים; אורון, שלושה פירושים.

הבדלים אלה עומדים הבדלים נוספים הבולטים מדרך כתיבתם, כמו גם מעולמם הרוחני השונה, המשתקף בשימוש שהם עושים במקורות שעמדו לנגד עיניהם. המילה הארמית "ינוקא" פירושה: "תינוק", "התינוק". השימוש במילה בא לציין גם ילד, ולעתים אף נער. ספר הזהר משתמש בכמה כינויים לציין אותם צעירים שלא בגור.⁵ מכל הכינויים בולט הכינוי ינוקא המופיע בספרות הזהר פעמים רבות,⁶ אם כאזכור סתמי ואם כהופעה בקדמת הכמה — כדמות הלוקחת חלק פעיל בהתרחשות הסיפורית והדרשנית.

דמות הינוקא/הילד היא דמות ידועה בספרות העממית. דמות זו מופיעה כאחד מן הפרקים בביזוגרפיות של גיבורי תרבות שונים.⁷ בביזוגרפיות אלה עוסקים הפרקים הראשונים בסיפור במוצאו של הגיבור, בהוריו ובלידתו הפלאית (לעתים נמצא רמזים לקשר גנטי בין הילוד ליצורים על טבעיים). לאחר לידתו נמצא את סיפור התגלותו הפלאית של הילד/הינוקא כילד חכם, המפתיע את הסובבים אותו בחכמתו. מוטיבים אלה הרגילים בספרות העממית, מצויים אף בספרות חז"ל.⁸ לצד התייחסויות הלכתיות הנקשרות למושג "הינוקא", נמצא סיפורים שונים שבהם מופיעה דמות "הינוקא" המתקשרת לסיפור ילדותו של גיבור מקראי או של חכם תלמודי זה או אחר.

מכל מקורות ספרות חז"ל, שהמושג "ינוקא" מוזכר בהם, ניכרת השפעתם של שני מקורות תלמודיים על סיפורי הינוקא בזהר. המקור הראשון הוא הסיפור על "ההוא ינוקא דדרש בחשמל ונפקא גורא ואכלתיה"⁹ (התינוק ההוא שדרש בחשמל ויצאה האש ואכלתו); או בנוסחו האחר, המופיע מיד בהמשך: "מצעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל והיה מכין בחשמל

5 לצד השימוש במילה "הינוקא", התינוק, נמצא את הכינויים והשמות בר, ילד, רביא.

6 ראו זוהר, ח"א ע"א-ע"ב; צב ע"ב; קסד ע"א; רלח ע"ב-רמ ע"א; ח"ב ו ע"ב; צו ע"ב; קז ע"ב; קיא ע"א; קסט ע"ב; קע ע"א; קפנ ע"ב; ח"ג עה ע"ב; קסב ע"א; קעא ע"א-ע"ב; קפו ע"א-קצא ע"ב; רד ע"ב-ר ע"א.

7 ראו סיקף, בן סירא, עמ' 117, 120; הני"ל, סיפור העם העברי, עמ' 122, 123, 494, 635; נח, ר' שלם שבזי, עמ' 106-133; הני"ל, פטירת רבי שלם שבזי, עמ' 132-149; דנטס, פולקלור, עמ' 223-282.

8 מוטיב "הינוקא" מופיע בספרות חז"ל פעמים רבות בהקשרים שונים ומגוונים, ראו שבת ו ע"ב; קיב ע"א; קכג ע"א; קלד ע"א; קלה ע"א; קלו ע"א; קמז ע"ב; עירובין כח ע"ב; נג ע"ב; סו ע"ב; סח ע"א; פסחים קז ע"א; חגיגה ג ע"א; טו ע"ב; מועד קטן כה ע"ב; כתובות ח ע"ב; סוטה יב ע"א; גיטין ג ע"א; נח ע"א; סו ע"א; סח ע"א; בבא מציעא סו ע"ב; בבא בתרא ז ע"ב; כא ע"א-ע"ב; נז ע"ב; צא ע"ב; סנהדרין לא ע"א; סג ע"ב; צד ע"ב; קיא ע"ב; עבודה זרה ג ע"ב; מנחות כט ע"ב; לו ע"א; חולין ח ע"ב; בכורות מד ע"ב.

9 חגיגה יג ע"א.

ויצאה אש מחשמל ושרפתו". זהו סיפור קצר על תינוק או ילד בעל ידיעה מופלאה של העולמות העליונים ועל גודלו ומותו בעודו רך בשנים.

המקור השני הוא המאמר התלמודי בבבא בתרא: "מיום שנחבר בית המקדש ניתנה נבואה ליושבים ותינוקות"¹⁰ מאמר זה בא לבטל את דברי הנביאה והמתנבאים לאחר החורבן, להוציא את נבואותיהם של יושים וילדים ואת כוחם בראיית הנולד.

לצד מקורות אלה מספרות חז"ל עומדים מקורות שראשיהם בספרות העממית, וממנה התגלגלו לספרות המדרש המאוחרת, לספרות הפרה-זוהרית ולספרות הזוהרית.¹¹ המקורות שלהלן מהווים תשתיות ציוריות לדמותו של הינוקא, המתגלגלת לפנינו בסיפורים השונים המפורשים בשלושת כרכי הזהר.

המקורות לסיפורי הינוקא

א. המיתוס הקדום על חנוך/מטטרון.¹²

במקרא נזכר חנוך במשפט לקוני (בר' ה, כד): "ויתהלך חנוך את האלהים ואינו כי לקח אותו אלהים". פסוק זה מעיד על סיפור בעל אופי מית, שכנראה היה ידוע למספר המקראי, המרמז עליו.¹³ לעומת זאת הופיע הסיפור בווריאציות שונות בספרות האפוקליפטית (חנוך האתיפי, חנוך הסלאבי) ובספרות ההיכלות (חנוך השלישי — ספר היכלות). ספרות זו מאדירה את דמותו של חנוך, קושרת לו כתרים, ומספרת עליו כמי שעבר מטמורפוזה ונהפך מדמות אדם למלאך מטטרון, המוצג כמלאך עליון, שמתוקף תפקידו ורום מעמדו נישא מעל שאר המלאכים. לעומת זאת, במדרש בראשית רבה אנו מוצאים התייחסות אחרת אל חנוך, ללא הקישור אל מטטרון. במדרש זה חנוך מכונה ככינויים שליליים: "רשע" ו"חנף".¹⁴ בספרות המדרשית המאוחרת נמצא הדים למיתוס על חנוך שנהפך מדמות אדם למלאך. כאן נמצא את המלאך מטטרון המכונה אף בכינוי "נער"¹⁵ ואת הזהר: חנוך — נער — מטטרון.

10 ב"ב יב ע"ב.

11 מקורות אלה צוינו בהקשרים שונים במחקריהם של שלום, רבי גדיאל; ליבס, מלאכי קול שופר; הני"ל, מיתוס וסמל; אידל, חנוך.

12 על דמותו של מטטרון נכתבו מאמרים רבים. ראו דן, ענפיאל; הני"ל, המיסטיקה העברית; אידל, חנוך; אליאור, בין ההיכל, עמ' 350-365; 366-365; הני"ל, מקדש ומרכבה, עמ' 248-249 (וראו שם אף על חנוך לפי המפתח); גרינולד, אפוקליפטיקה ומרכבה; ליבס, חטאו של אלישע, עמ' 21, 29, 46, 76.

13 ראו קסטר, חנוך.

14 בר"ר כה, א (עמ' 238).

15 במ"ר יב, יב.

בספר הזהר דמותו של חנוך/מטטרון מופיעה פעמים רבות.¹⁶ לצד הופעתה של דמות זו בדמות עצמאית בספרות הזהר, יש לציין את השפעתה על דרך עיצובה של דמות הינוקא, כפי שעולה בכמה מן הסיפורים על אודותיו.¹⁷ ייתכן כי השימוש בדמותו של מטטרון ושילובו/מיזוגו עם דמות הינוקא באו מכוח תכונות מסוימות באופיו שעוצבו במיתוסים הקדומים ובספרות חז"ל: היותו צעיר (לעומת שאר המלאכים); תיאורו כבעל ידע רב (יודע ומכיר את סודות הטבע וסודות, סודות העולמות העליונים והתחתונים, סודות ההיסטוריה ועוד); אופיו המתנשא; ואף סופו כמי שנלקח בידי האל מארץ החיים והועלה לדרגת מלאך. המוטיבים הללו עמדו בוודאי לנגד עיניו של מי שחיבר את דמותו של מטטרון ואת דמותו של הינוקא בספר הזהר.

ב. ספר אלפא ביהא דבן סירא
ספר זה, אשר נתחבר בימי הביניים המוקדמים,¹⁸ מספר על ילד פלא – בן סירא, שהוא בנו ונכדו של ירמיהו הנביא. הילד מוצג בחיבור זה כמי שבוטל בידיעותיו, המלמד את התכמים הבוגרים ממנו מחזר גיסא, ומלולז בהם מאידך גיסא. ילד זה הוא בעל ידיעות מופלאות, בקי בסתרי המגיה ויש בכוחו לרפא חולים ולהציל תינוקות העומדים למות. עזות מצחו של בן סירא הילד, כמו גם ידיעותיו המופלאות, עמדו לנגד עיני המספרים הזהריים שסיפור את עלילותיו של הינוקא; הם התפעלו אמנם מחכמתו, אך בין השיטין ביקרו את חוצפתו.

ג. סיפור נבואת הילד
סיפורו של הינוקא מברעם, או כפי שהוא נקרא "סיפור נבואת הילד נחמן חטופא",¹⁹ הוא סיפור עממי שעבר גלגולים רבים כסיפור שנמסר במסורת שבעל

16 חנוך מופיע בזהר, ח"א לו ע"ב; נו ע"ב; רז ע"א; רכג ע"ב; ח"ב י ע"ב; קעט ע"א; ח"ג סח ע"ב; פג ע"ב. חנוך כמטטרון מצוין בזהר, ח"א כז ע"א; ח"ג קפט ע"א, ע"ב. מטטרון מצוין בזהר, ח"א כא ע"א; כז ע"א; קכו ע"א, ע"ב; קמט ע"א; ח"ב צד ע"ב. קפט ע"א; ח"ג קפט ע"א, ע"ב. למקורות אלה יש להוסיף את המקורות המופיעים בזהר חדש, כד ע"א (מדה"נ); כז ע"א (מדה"נ); עז ע"א (מדה"נ, רות); פה ע"א (מדה"נ, רות). השפעה זו צוינה במקרים: שלום, רבי גדיאל; ליבס, מלאכי קול שופר; וכן הנ"ל, מיתוס וסמל.

18 ראו יסוף, בן סירא. עי' יסוף קובץ את זמן חיבורו של "תולדות בן סירא" לסוף המאה הראשית וראשית המאה העשירית (שם, עמ' 27). הקרבה המתקיימת בין סיפור זה לסיפור "הינוקא" צוינה על ידי י' ליבס במאמרו מיתוס וסמל.

19 על חיבור זה, ראו שלום, משרא קטריץ; אשכולי, התנועות המשיחיות, עמ' 237; דן, נבואת הילד, עמ' 229–234; מלאכי, נבואת הילד, עמ' 187–203. בנוסח מאוחר של החיבור הסיפור מקושר לרב גדיאל הנזכר בזהר ומוזוהר עמו. ראו מלאכי, שם, עמ' 194.

פיה. במאה השש עשרה נכתב לסיפור זה פירוש על ידי המקובל הנודע ר' אברהם בן אליעזר הלוי.²⁰ הסיפור מספר על ר' פנחס שהיה צדיק במעשיו וחכם גדול, ידע את השם המפורש ומעולם לא חטא. אשתו רחל, כך מסופר, הייתה עקרה והתפללה לילד. אחרי שנים רבות של עקרות נולד להורים הזקנים ילד בחדש השביעי להריון, בלידה פלאית. מיד עם צאתו לאוויר העולם הוא פתח את פיו ודרש בסודות המרכבה. לאחר שאביו גער בו, הוא נאלם דום ומאן לזכר במשך שנים עשרה שנים. תחנוני האם הביאו את האב לביטול איסור הדיבור, אף על פי שהאב ידע שדיבורו של הילד יביא למותו. הילד/נער פתח את פיו ונשא חמש נבואות על מלחמות, על אחרות, על עתידות, על תלאות שיבואו עד לביאתו של הגואל ועל חורבן אומות העולם וגאולת עם ישראל. זמן קצר לאחר מכן מת הילד במיתה חטופה.

זמנו של חיבור זה שנוי במחלוקת. לעומת ג' שלום²¹ וי' דן,²² שגורס כי חיבור זה נתחבר בימי הביניים המאוחרים כאירוסה, עומדת גרסתו של צ' מלאכי,²³ המתאר את החיבור לראשית ימי הביניים וסובר שהוא נתחבר באחת מארצות המזרח. המוטיבים בציורה זו, כמו התגלותו של ילד מופלא אך שתקן, דברי הנבואה שהוא נושא על חורבן, על אומות העולם ועל גאולת ישראל וסופו המר – כל אלה ניצבים ברקעם של כמה מסיפורי הינוקא שבספר הזהר שמוטיב "הילד הנביא" בולט בהם.

ד. הסיפור על ר' גדיאל הנער

סיפור זה מספר על אודות ר' גדיאל הנער, שנולד בעת גזרות השמד ומת על קידוש השם. לאחר מותו, ר' גדיאל יושב בהיכל קן הציפור ומשמש כראש

20 ראו שלום, משרא קטריץ.

21 שלום, משרא קטריץ, עמ' 34. וכדבריו: "נראה לי כי נבואות הילד חוברו בזמן המלחמות האחרונות בין הנוצרים והיהודים בא"י בתחילת המאה הראשונה של האלף השני."

22 י' דן סבר כי החיבור נתחבר בימי הביניים המאוחרים בידי מי שהושפע מן הרומנסה האנגלית על אודות הנער הקוסם מרלין, שעליו מסופר לראשונה במקור אנגלי משנת 1136 (הסיפור על אודותיו מתקשר לאגדות על אודות המלך ארתור). ראו דן, נבואת הילד, שם.

23 צ' מלאכי מצוין שבידינו מצויים כעשרים כתבי יד של חיבור זה או של חלקיו (ראו מלאכי, נבואת הילד עמ' 188). מלאכי עומד במאמרו על המבנה הפרוודי של הנבואות ועל החרוזה המעידות, לדעתו, על מסורת קדומה 'שנופצה בשירת ישראל במזרח ואצל המשיחיים בספר במאה העשירית והיא' במיוחד' לצד הצורה הפרוודית של שירים אלה המעידים על אפשרות קדמותו של הטקסט למאה העשירית או האחת עשרה, אף תוכנו של החיבור 'מגלה זיקה עמוקה למדרשי הגאולה הקדומים שהיו נפוצים בין המאה השביעית למאה העשירית'. ראו שם, עמ' 192.

ישיבה בעולם העליון, והוא עתיד למלא תפקיד מכריע ביום הדין, כמי שעומד בראש הנוקמים בגויים. הסיפור מופיע כפרק בתוך החיבור "צואת ר' אליעזר הגדול"²⁴ בחלק המתאר את גן העדן ומדוויזו. חיבור זה קרוב קרבה גדולה לחלקים שונים של הזוהר. ג' שלום סבר כי אף חיבור זה, "היה כנראה משלוחות הפרא שהצמיח דמיונו של בעל הזוהר... אין ספק שהוא הופץ יחד עם קונטרסי הזוהר או עם שאר כתבי ר' משה די ליאון".²⁵

י' ליבס²⁶ הצביע על הקשרים האפשריים בין ארבע הדמויות — ר' גדיאל, מטרטרן, ישו והינוקא. קשרים אלה אכן מתלכדים ומופיעים מאוחר יותר באחד מסיפורי הזוהר על אודות הינוקא.

ה. סיפורי מדרש הנעלם (על ספר בראשית ועל מגילת רות)

מדרש הנעלם הוא חיבור שקדם לספר הזוהר.²⁷ סיפורי מדרש הנעלם ניכרים באופיים הספרותי הפשוטני ובלשונם הקצרה והדלה. עם זאת בולטת השפעתם על סיפורי הזוהר בחלקים שונים של היצירה. השימוש בדמותו של הינוקא במדרש הנעלם מושפע בודאי מן המקורות שקדמו לו, אך על יסודות אלה, נבנים במדרש הנעלם סיפורים חדשים, שבהם דמות הינוקא מצטיירת כדמות סמלית הבאה להציג, להמחיש ולסמל רעיונות שונים. השפעתו הבולטת של מדרש הנעלם על ספר הזוהר ניכרת בהשוואה שניתן לערוך בין שני החיבורים. המצביעה כיצד נבנו דרשות רבות כמו גם סיפורים בחלקי הזוהר השונים בדרך של פיתוח, הרחבה והעשרה של מקורותיהם המצויים במדרש הנעלם.

דמות הילד/הינוקא המוצגת במדרש הנעלם, אשר גם בה ניכרות השפעותיהם של מקורות קדומים, מופיעה לעתים כאביון ספרותי במארג הסיפורי, ועיקר תפקידה הוא בתחום הסמלי. בספר הזוהר דמות זו מקבלת מעמד של דמות

24 חיבור זה נדפס על ידי אהרן ילינק בשם: "סדר גן עדן", ראו ילינק, בית המדרש, ג. עמ' 140–131.

25 ראו שלום, ר' גדיאל, עמ' 278–283.

26 ליבס, מלאכי קול שופר, ועיי' שם, עמ' 182; הנ"ל, מיתוס וסמל, עמ' 198, הערה 33.

27 על מקומו של מדרש הנעלם בספרות הזוהר, ראו שלום, פרשה חדשה; הנ"ל, הציטוט הראשון; הנ"ל, דומים; תשבי לחובר, מבוא; ליבס, כיצד נחבר, עמ' 6–3 וההערות הנלוות שם, עמ' 13, עמ' 50, הערה 218, עמ' 64, הערה 293. בהוצאות שבעל סח בהזמנות שונות הראיתי כי סיפורי המדרש הנעלם הם בחזקת בסיס או שורשים לסיפורים שהתפתחו מאוחר יותר בספר הזוהר (ועל כך בהרחבה במחקרי שבהכנה). במדרש הנעלם אנו מוצאים חמישה סיפורים שדמותו של הינוקא מופיעה בהם, ראו זוהר חדש, מדרש הנעלם, ט ע"א–ע"ב; יד ע"ג–טו ע"א; מדרש הנעלם על רות, עז ע"ד–עז ע"א; פ ע"ד; פר ע"ב–ע"ג.

שלמה המתפתחת במהלך העלילה, עד כדי הפיכתה לדמות מיתית. ניתן לומר כי בספר הזוהר מתהפכת דמות זו מסמל למיתוס.

סיפורי הינוקא בספר הזוהר

השפעתם של המקורות שנמנו עד עתה ניכרת בסיפורים השונים בספר הזוהר, שבהם מופיעה דמותו של הינוקא. אף שלעמים עמדו לנגד עיניהם של מחברי "סיפורי הינוקא" מקור זה או אחר, היוצרים זיקות בין הסיפורים השונים, עדיין נשמרת כלב הקורא ההרגשה כי ניתן להבחין בסיפורים אלה — שהקו המאחד אותם הוא השימוש בדמותו של הינוקא כדמות פעילה בסיפור — בהתייחסויות שונות לדמות זו, בעיצובים שונים של אופייה ובמטרות השונות ומשתנות מסיפור לסיפור בהצגת הדמות ושילובה במארג הסיפורי.

בדיקת הסיפורים השונים באה להציג את המאפיינים הספרותיים המיוחדים לכל סיפור וסיפור, כמו גם את מקורותיו ויסודותיו האינטר-טקסטואליים.²⁸ האם יש יסודות משותפים לסיפורים? האם ייתכן שנכתבו על ידי מחבר אחד? מי הן הדמויות הלוקחות חלק בעלילה הספרותית? האם קיימים קווים משותפים בדרך עיצוב הדמויות בין הסיפורים הללו לבין סיפורים אחרים בספר הזוהר? האם דמותו של הינוקא משקפת דמות אחת? או שמא מציג המחבר כמה ילדים שונים הבאים לסייע בידי בהצגת רעיונותיו?

הסיפורים שבהם מופיעה דמותו של הינוקא, בשלושת הכרכים של הזוהר, חולקו לפי דגמים. הקו המנחה בחלוקה זו היה בדיקת השימוש הספרותי שנעשה במקורות השונים בעיצוב דמותו של הינוקא. היסודות האינטר-טקסטואליים הם אם כן הפועלים בטקסט החדש והמפעילים בעת ובעונה אחת הן את הטקסט הישן הן את הטקסט החדש.

הדגם הראשון — גילוי הינוקא

הדגם הראשון של סיפורי הינוקא הוא פיתוח של סיפור המצוי במדרש הנעלם,²⁹ המספר על חכמים הפוגשים ברבי בון, המהלך בדרך ואחז ילד שהצטרף אליו. החכמים מזלזלים בילד, אך הילד מתגלה כידען גדול החולק על דבריהם ועל פרשנותם, ומגלה להם את הסודות הטמונים בקריאת שמע. המספר במדרש הנעלם מביא רשימה ארוכה של שמות חכמים המהלכים בדרך ולוקחים

28 ראו בן פורת, בין טכסטואליות, עמ' 170–178.

29 זוהר חדש, עז ע"ד–עז ע"א (מדה"נ, רות).

מדייק), המספר הזוהרי מנסה לשוות לסיפור אמינות, הן בדרך אזכורם של שמות החכמים הידועים, המופיעים בדמויות בסיפור, הן על ידי ציין מפורט של שמות המקומות בדרך הליכתם (קפוטקיא-לוד). שילוב היסודות האפייסי-סיפוריים ביסודות הדרשניים בולט בתחכומו בסיפור הזוהרי. המספר מקשר בין הסיפור והדרשות דרך היסודות הריאליים המצויים במסגרת העלילה הקונקרטית, המהווים גורם מזמין לדרשות.

הסיפור השני הוא זה המופיע בזוהר, ח"ב קס"ב-קס"ג. אף כאן מופיע סיפור הינוקא/רביא השתקן הנחשב לבור ועם הארץ, אשר דומה כי גם את ברכת המזון אינו יודע לברך. ילד/נער זה מתגלה במהלך הסיפור כחכם וכבעל סוד. הסיפור נשען גם על מקורות אלה: סיפור נבואת הילד; סיפור המצוי במדרש הנעלם לרות פו ע"ג: סיפור מיתי קדום על אודות חנוך הנער — מטטורין.³⁰

הסיפורי (ר' חייא, ר' יוסי ורשב"י), משתתפים בסיפור אף בני משפחתו של הינוקא — אשתו וחותנו, השרויים בצער על "מקח הטעות" שעשו בנישואים החפויים עם הינוקא שדומה היה להם כי הוא: "גברא רבא איהו בתורה", ואילו עתה נתגלה כי: "אפילו ברכת מזונא לא ידע". גם סיפור זה בנוי על יסוד הסיפור המתהפך. דמותו של הינוקא, שהצטיירה בעיני שאר הדמויות ובעיני הקוראים כילד/נער שתקן ובור שאין לחת עליו את הדעת, מתגלה במהלך הסיפור כידיען גדול, בנו של רב ספרא מבבל שנתיתם מאביו והגיע לארץ ישראל. בשל חששותיו מגדולי התורה, שהם כאריות, נדר נדר שלא לפתוח את פיו במשך חודשיים. עתה, משהושלם הזמן, הוא מגלה את סודו, מתגלה בגדולתו ונושא את דרשותיו.

התגלותו של הינוקא מתוארת בשלבים, ושיאה הוא בדרשה שהוא נושא על סודות ברכת המזון, אותה ברכה שכל תינוק לומד בילדותו, וזאת בניגוד לראשית הסיפור שבה נתפס הינוקא כבור גמור שאפילו ברכה זו אינו יודע לכאורה. באפילו לסיפור קושר רשב"י את דמותו של הינוקא עם דמותו של "נער מטטורין", הנמצא במשכנו ומלמד תורה.

בשני הסיפורים הללו משתמש המספר בתכסיס ספרותי — ביסוד ההפתעה (הסיפור המתהפך), ובשניהם מופיע הינוקא כפרשן מיסטי לסודות הטמונים במיצות (סוד הקרבן, סוד הנשיקה, סוד היין וסוד ברכת המזון).

חלק באירוע הסיפורי הזה.³⁰ הסיפור הזוהרי, לעומת זאת, מצמצם את מספר המשתתפים.³¹ בסיפור הראשון — זוהר, ח"א סט ע"ב-ע"ג — החכמים, המופיעים בספר הזוהר יחד במסגרות סיפוריות ודרשניות,³² אינם מתייחסים לילד/ינוקא הנקרה בדרכם ואינם מכירים כלל בחכמתו. יחסם אליו משתנה בסופו של הסיפור לאחר שהילד, הנקרא בשם אבא, מתגלה כחכם היודע לדרוש בתורה. הדרשה הראשונה של הילד עוסקת בסוד הקורבן (המקרב תרתי משמע, דהיינו על ידי הקרבת הקורבן מתקרב האדם המקריב קורבנו לאל, וכך בכך מקרב מעשה הקורבן אף את המידות האלוהיות זו לזו).³³ הדרשה השנייה של הילד עוסקת בסודות הנשיקה והיין, וזאת לאחר שנושק על ידי החכמים, כלומר הסיטואציה הקונקרטית הריאלית היא הגורם המזמין לדרשה.

סיפור זה בנוי על פי עקרון הסיפור המתהפך,³⁴ שלפיו אחת מן הדמויות בסיפור, המצטיירת בתחילה בעיני הדמויות האחרות ובעיני הקוראים כבעלת תכונות מסוימות (חיוביות או שליליות), מתגלה בהמשך העלילה כשונה, כבעלת תכונות הפוכות ממה שנראה תחילה. לפנינו אם כן סיפור מתהפך, הבנוי על יסוד ההפתעה המתגלה לחכמים ולקוראים גם יחד. לעומת החכמים המוכרים והידועים, הילד, שבתחילה מהלך אחרי ר' חזקיה ושותק, מתגלה לפתע מכוח דיבורו, כמי שיודע לדרוש בסודות נעלמים. ילד זה, מצוץ בסיפור כמי שיודע את חכמתו, מכיר בה ובטוח בה.

גם במקור (במדרש הנעלם על רות), וגם בפיתוחו הספרותי בספר הזוהר, נמצא את המוטיב המציג את הילד הקטן, המתגלה בחכמתו לעיני המבוגרים ממנו הידועים בחכמתם. בניגוד למדרש הנעלם, המביא בסיפורו אינפורמציה סתמית על ההתרחשות הסיפורית (שבה מוזכרת הדרך אך אין ציון מקום

30 בסיפור במדרש הנעלם מופיעות שש דמויות: ר' בון, ר' חייא, ר' אבא, ר' יודא, ר' יוסי ור' יודא בן ר' פנחס.

31 בסיפור בספר הזוהר מופיעות שלוש דמויות בלבד: ר' חזקיה, ר' יוסא ור' יוסי. וראו גם בפירושו של ד' מאט, בתוך מאט, תרגום הזוהר, כרך א, עמ' 409-415.

32 דמויותיהם של חכמים אלה מופיעות בזוהר ח"א נז ע"א; סט ע"ב; קו ע"ב; קצו ע"ב; רכו ע"א; ח"ב לא ע"א; לה ע"א; ח"ג נט ע"ב; עא ע"א; קצו ע"ב; קמד ע"א; קנו ע"א; קנח ע"א.

33 על פי ספר הבהיר, ס' 78 (מהדורת ד' אברמס). אני מודה לידידי ר"ר רונתי מרחו שהסבה את תשומת לבי למקור זה.

34 המושג "סיפור מתהפך" נוצר על דרך המושג "שיר מתהפך", שטבע מ' פרי במחקרו, המבנה הסמנטי, עמ' 57, והכוונה ל"סיפור מפנה" או "סיפור פואנטה"; וראו גם ר' אבן מילין מונחי הספורה, עמ' 86, 87.

הדגם השני – הינוקא כבעל יכולת נבואית או מאגיות בדגם זה בולט מוטיב הינוקא כמי שניתן בכוח נבואי, כלומר הוא בעל ראייה מופלאה, וכבעל כוחות מאגיים המתגלים ביכולתו לרפא חולים ולהחיות מתים. המקורות לדגם זה מצויים בסיפורים המופיעים בספר "אלפא ביתא דבן סירא" ובסיפור המופיע במדרש הנעלם על רות פד ע"ג-ע"ד.

הסיפור הראשון – זוהר ח"ב ו' ע"ב – מספר על ר' אלעזר היושב יום אחד בשער לוד ואחר שלושה מבני החבורה: ר' אבא, ר' יהודה ור' יוסי. ר' יוסי מספר על חזון משונה שהתגלה לו בבוקר כאשר עוף משונה התעופף והשליך לעברו חצים. ר' אלעזר לוקח את החצים שנפלו אלה לצד ימין ואלה לצד שמאל ומריח אותם. תגובתו משונה לאחר הריחת החצים שנפלו לצד ימין, שכן יוצא דם מנחיריו, ואילו לאחר ההרחה של החצים שנפלו לצד שמאל יוצאת מנחיריו אש שחודה. פשר האירוע והמראה המשונים מתגלה לחכמים שתוהים על פשרו, על ידי שלושה ילדים הדורשים ומפרשים את החזון, את המראות ואת האירועים, דרך פירושם של פסוקים.

בסיפור השני – זוהר, ח"ב קסט ע"ב-קע ע"א – מופיעות דמויותיהם של רשב"י ושל ר' חייא אשר יושבים בשערה של לוד ופוגשים בילד. ר' שמעון בטוח כי בשנה זו יעורר הקב"ה מלחמות בעולם, שבחן יילחמו מלכי הארץ אלה באלה, ולעם ישראל תבוא הרווחה. ר' שמעון חוזה כי התעוררות זו של מלחמה התקיים במהלך השנה, ואילו הילד המתנבא לפתע מבשר להם כי ביום זה, כלומר עתה, מתחילה התעוררות זו של מלחמות שסופן בגאולה, כיוון שדמים רבים בעולם נשפכים ביום זה. שני הסיפורים הקצרים אינם מפותחים מבחינה ספרותית, אין בהם עלילה מפותחת, הדמויות אינן משתנות במהלך הסיפור ואינן מעוצבות בו, הדיאלוגים קצרים ודומה שעיך מטרות הוא בהדגשת כוחם הנבואי של ילדים.³⁵

לעומת שני הסיפורים האלה בולט הסיפור השלישי בזוהר, ח"ג רד ע"ב-ר' ל

³⁵ בשני הסיפורים מותקיימים הסודות המינימליים של הגדרת הסיפור המתבססת על דינא של ע' מאיר, הסיפור הדרישני, עמ' 43-61. הגדרה זו אומרת: "מימוש של מבע מילולי כסיפור מותנה בשלושה יסודות: (1) דמויות פועלות; (2) עלילה; (3) משמעות רעיונית". כלומר קיימת דמות שפעולתה במסגרת עלילתית, הכוללת לכל הפחות שני אירועים שיש ביניהם קשר. אירוע לפי הגדרה זו הוא לפחות משפט פועלי בזמן עבר, כלומר תכולת המינימום של סיפור היא שני משפטים בעבר. הן הדמויות הן העלילה תורמים למשמעות הסיפור מחד גיסא ומעצבים על ידה מאידך גיסא. על שני סיפורים אלה העירה לי ד"ר רונת מרוז כי יש לשייכם למדרש הנעלם, ואכן לאור תכונותיהם הספרותיות המתגלות לנו נראית לי הערתה סבירה. ראו גם מאמרה, מרז, עיבודים, עמ' 34-38.

ע"א. בסיפור זה ניתן להבחין בכישורו הספרותי של יוצרו, שהעמיד בפני הקורא "צירה מסובכת ונפתלת בעלת 'סודות פנטסטיים, אשר בה מפותחת דמותו של הילד והיא ניכרת בדבריה ובמעשיה. לצד דמותו של הינוקא ואביו ר' יוסי מופיעות בסיפור זה דמויותיהם של ר' אלעזר ושל ר' אבא, ולצדם נזכרים ללא ציון שם "החברים". הינוקא מופיע בסיפור כילד המחזיר לתחיה את אביו, ר' יוסי, שמת באופן פתאומי. בזכות דמעותיו ותפילתו של הינוקא ניתנו לאביו עשרים ושתיים שנים כדי שיזכה ללמד תורה את בנו, שבעת ההצלה היה בן חמש בלבד. דמותו של הילד מעוצבת בסיפור כבן אוהב ומסור, המוכן לתת את חייו תמורת חיי אביו, ואף כבעל השגה וידיעה בחורה, הדרוש לפני החכמים, וזאת אף שבתחילה ציין הכתוב שעדיין לא למד.³⁶

הדגם השלישי – הינוקא כשוכן בישיבה של מעלה דגם זה מיוצג בחטיבה ספרותית ארוכה – המופיעה בזוהר ח"ג קסא ע"ב-קע ע"א ("רב מתכתא") – חטיבה זו, מתארת את מסעותיהם של רשב"י ובני חבורתו בנן עין ואת הסודות שהתגלו להם שם.³⁷ בחטיבה זו בולטים היסודות הסיפוריים הפנטסטיים.³⁸ התיאורים המופיעים בחטיבה זו, וכן דמותו של הינוקא, שאזכים ומושפעים מן הספרות המיסטית הקדומה – מספרות ההיכלות. בספרות זו, נמצא לצד תיאור העולמות העליונים את תיאור

³⁶ הסיפור השלישי הוא האורך והמפותח מבין שלושה. סיפור זה נותח בצורה מפורטת בידי ג' טנא במחקרה, עיצוב הסיפור, עמ' 120-180. ג' טנא ציינה בעבודתה כי דמות הינוקא בסיפור זה בנויה "על ידי שתי גממות סותרות". המגמה האחת באה לידי ביטוי בהצגת דמות ריאלי של ילד דרך הדגשת התנהגותו הילדותית והגשית, והמגמה האחרת, מציגה לפנינו דמות מיחית המתקבלת דרך חומרי רקע מובלעים, הקשורים בגלורייפיקציה של הילד. חומרי רקע אלה חודרים לטקסט, כפי שמציינת טנא, באמצעות כינויי הינוקא, כפי הדמויות האחרות בסיפור: "ברא זעירא", "גדיא זעירא", "גדיא שלימא חביבא קמי קב"ה". טנא מציינת (שם, עמ' 163) כי דרך כינויים אלה ניתן להסיק כי בדמותו של הינוקא הובלעו שלוש זהויות מיחית: זוהרת של הבן המושפע (כרי), זוהרת המישיחית (גדיאל התינוק) וזוהרת האפוקליפטית (גדיאל המלאך). בעקבות ספור של ג' טרומה, גנוסטיקה, היא מציינת (שם, עמ' 163-165) כי המיתולוגיה של הילד פותחה במיתוסים של דמות עתיקות, כנצרות הקדומה ובעיקר במיתוסים השתיאניים הגנוסטיים, שם מתקשרת דמות הילד למיתולוגיה של שת, בנו של אדם הראשון. כמקור נוסף לקביעתה זו היא מביאה את מאמרו של שלום, ר' גדיאל.

³⁷ על חטיבה זו, ראו שלום, רבי גדיאל, עמ' 281.
³⁸ א' ברטנא מציג הגדרות שונות ואפיונים לסיפור הפנטסטי. ראו ברטנא, הפאנטסטיה, עמ' 25-38. בהגדרה ראשונית הוא קובע: "סיפור פאנטסטי מוגדר כסיפור המתאר עולם דמיוני ממשות, המקיים יחסים משליים, או יחסים אלטרנטיביים, עם עולם הממשות המוכר לקורא" (עמ' 25).

של חנוך/מטטרון. כמו כן מושפעת חטיבה זו גם מן החיבור: "צואת ר' אליעזר הגדול",³⁹ שבו מופיע הסיפור על הרב גדיאל הנער.

בחיטבה ספרותית זו, הראויה לדיון ולניתוח ספרותי העומדים בפני עצמם, מוצגת דמותו של הינוקא כילד/נער השוכן בשיבה של מעלה. כלומר לפנינו דמות מיתית המתגלה לפני החכמים ונושאת דרשה. סודו של הינוקא המופלא מתקשר בחטיבה זו, להווייתו הארצית, שבה היה מבייש את רבו ברכים בשאלות ובקושיות. אמנם הינוקא ניצל מבעלי הדין, אך הוא נדון בעולם של מעלה להיות רוחץ בכאב במשך שבעה ימים עד שנשלם דיוקנו. סיפורו של הינוקא בחטיבה זו יוצר השקיה במהלך הסיפור, העוסק בתיאור מסעותיהם וחזיונותיהם של רשבי ו בני חוגו בן עדן והסודות ששמעו שם מראש הישיבה של מעלה על חיי העולם הבא. בתוך מסגרת סיפורית זו סיפור הינוקא משתלב כ"סיפור סטייה", שבא לשם הרפיה או כמפל לשחרור המתח שהצטבר במהלך החטיבה.

בשלושת הדגמים שהובאו לעיל הוצג השימוש שנעשה בדמותו של הינוקא, כדמות פעילה במארג הספרותי ובמערכת הפרשנית-דרשנית בספר הזהר.

השימוש הספרותי שנעשה בדמותו של הינוקא יכול אף להתפרש כתנסים ספרותי הבא לשרת את המחבר או המחברים של ספר הזהר בדרך פרשנות, כמו גם הרצון לעורר עניין ותשומת לב ליסודות הדרשניים. ייתכן אף שהדמיון היוצר של המספר הפרשן/דרשן, המתפזר לעתים בחטיבות שונות בזהר, בא לידי ביטוי דרך סיפורי המשולבים בדרשות ובהכנסות יסודות פלאיים לסיפוריו, כמו דמותו הפלאית של הינוקא.

הדגמים שהוצגו נשענים על מקורות ספרותיים שונים ומציגים דמויות של ילדים השונים זה מזה בחיאורם, באופיים ובתפקיד שניתן להם בסיפור. האם ייתכן שמחבר אחד, ש"מוטיב הינוקות חביב עליו ביותר בכל חלקי ספרו", דבריו ג' שלום,⁴⁰ הנו יוצרם האחד של סיפורים שונים אלה?

הדגם הרביעי – הינוקא כדמות מיתית
הדגמים שהוצגו לעיל הצביעו על האפשרות של יוצרים מספר, ששילבו ביצירותם את דמויות הינוקא מתוך מגוון מקורות קדומים. יוצרים אלה השתמשו בדמויות הינוקא, כל אחד למטרות משלו, תוך אימוץ מוטיבים זה מזה. שוני זה בא אף לידי ביטוי בתפקיד הפואטי שניתן לדמות הביונית של הינוקא בדגמים השונים.

³⁹ על רב גדיאל נער, ראו לעיל, סמוך להערה 24.

⁴⁰ שלום, רבי גדיאל, עמ' 282.

לשם המחשת שוני זה נדון להלן בדגם רביעי, שבו עומדת דמות הינוקא במרכז, ואילו שאר הדמויות (רשבי, ר' אליעזר ושאור בני החבורה) מתפקדות כמי שבאות אף להאיר דמות זו. דגם זה המופיע בספר הזהר, ח"ג קפו ע"א – קצא ע"ב, בסיפור המכונה על ידי "תשבי ופי לחובר בשם "ינוקא",⁴¹ למעשה כולל את מרבית המוטיבים שהופיעו במופזר בסיפורים שהוצגו במסגרת הדגמים האחרים.⁴² אנו נכנה סיפור זה בשם "הינוקא דרב המנוגא סבא".

סיפור זה מופיע כיחידה היכולה לעמוד בפני עצמה והוא בנוי כמלאכת מחשבת.⁴³ דרך סיפור זה אפשר לעמוד על משמעות הזיקה ההכרחית המתקיימת בספר הזהר בין הסיפור ובין הדרשות, להכירה ולהבינה. זיקה זו אמנם מצויה וקיימת אף בחטיבות אחרות בזהר, אך כאן היא מתקיימת בצורה בולטת, המעידה על דרך היצירה המחושבת של מחברה, וזאת לעומת חטיבות ספרותיות אחרות, שלעיתים ניתן בהן, לכאורה, הקשר בין החלק הסיפורי והחלק הדרשני. עלילת "סיפור הינוקא" שלפנינו מורכבת משתי אפיוזות ומסיטואציה המקשרת ביניהן.⁴⁴ לפנינו אפוא סיפור המורכב משלושה חלקים.

סיפור זה, שהוא לדעתי המושלם מסיפורי ספר הזהר על אודות הינוקא, מאחד את המקורות השונים, ומציג לפנינו גובלה ספרותית המדגימה באופן בורור את התפיסה האומרת, שאין להפריד בין ה"מסגרת הספרותית/אפית" לבין הדרשה הוזהרית.⁴⁵ בשל ייחודה של חטיבה זו, הבולטת בכוח הסיפור של מחברה, המציגה לפנינו גובלה ספרותית מושלמת שכל חלקיה אחוזים ומשולבים זה בזה במלאכת אריזה לתפארת, ניתן להדגים דרך הצגתה ופירושה את השערת כי סביר להניח שלא מחבר אחד כתב את כל סיפורי הינוקא השונים המפורזים בחלקי הזהר.⁴⁶

⁴¹ ראו תשבי ולחובר, עמ' 19 במסגרת מניין ותיאורן הכללי של חטיבות הזהר.

⁴² בנוסף לכל המקורות לסיפורי הינוקא שנוכרו לעיל יש להזכיר את הסיפור המופיע בזהר, ח"ב רלח ע"ב. גם כאן מתואר הינוקא כילד חצוף הכטוח בייחוסו ובהגת אביו ר' המנוגא סבא. גם כאן מספר רשבי "לחברים על עתידו וגורלו של הילד שנגזר עליו למות בעודנו על ימים".

⁴³ סיפור זה הופיע בדפוסים שונים כיצירה העומדת בפני עצמה. בניגוד לדפוס מנוכח, שם נדפס הסיפור בפרשת בלק, נדפס בדפוס קרימונה בפרשת דברים.

⁴⁴ איני מקבלת את עמדתה של ג' טנא הרואה את שתי האפיוזות כשני סיפורים נפרדים, ראו טנא, עיצוב הסיפור, עמ' 180.

⁴⁵ תפיסה זו מופיעה במחקרי השונים של י' ליבס, על ספר הזהר (ראו על פי הרשימה הביבליוגרפית). כמו כן היא עולה במקומות אחרים, ראו אידל, קבלה, עמ' 235–246; מרות, עיבודים; הנ"ל, קובלנותיו של רשבי; אורון, שלושה פירושים.

⁴⁶ בחטיבה זו מצויים קווי דמיון לחטיבה ספרותית אחרת המצויה בזהר – חטיבת "סבא דמשפטים" (זהר, ח"ב צד ע"ב – צט ע"ב). הדמיון מתבטא בדרך ארוגון ושילובן

אפיזודה שנייה

בחלק זה (ד"ה "רבי אלעזר ביקש", עמ' עד, ש' 9-ד"מ "וכן היה", עמ' פט, ש' 20) מתרחשת האפיזודה השנייה, ובה אנו פוגשים בדמויות אחרות מבני חבורתו של רשב"י. לצד ר' אלעזר, בנו של רשב"י, מופיעים ר' אבא ור' יוסי, והם הולכים לבקר את חותנו של ר' אלעזר. אנשי החבורה, אשר שמעו מפי חבריהם על אודות ה'ינוקא המופלא, סוים מדרגם כדי לראותו כמו עיניהם. המספר היודע כול קושר אפיזודה זו עם הסיטואציה האוגדת ומפרט בפני הקורא את המתרחש בדרגם של החכמים הללו, כיצד בעת הליכתם הם דנים באותן בעיות פרשניות שהעסיקו אותם קודם לכן, בעת שישבו בבית המדרש.⁵⁰ באופן זה מדגיש המספר את הרצף הסיפורי ואת הקשר בין שתי האפיזודות. המספר מדגיש כי ההליכה לביתו של ה'ינוקא הייתה מכוונת. זיכרון ה'ינוקא שעלה לפני ר' אלעזר מבא את החכמים לסור מדרגם.⁵¹ החכמים מגיעים לביתו של אותו ינוקא, ובבואם הם מוצאים אותו יושב ליד השולחן. האירוע הסיפורי המתרחש בחלק זה מחקים אף הוא (כמו זה אשר סופר עליו באפיזודה הראשונה) מסביב לשולחן בעת הארוחה. החכמים אוכלים בביתו של ה'ינוקא ושומעים מפיו דרשות. דרך סיטואציה זו של ישיבה מסביב לשולחן יוצר המספר אנוגיה לאפיזודה הראשונה בסיפור. הסיטואציה המסיימת מתארת את שובם אל רשב"י, ולאחר שהם מספרים לו על פגישתם המופלאה, הם זוכים לשמוע מפיו של רשב"י את סוד ידענותו של ה'ינוקא ואת עתידו.

בכל אחת מהאפיזודות שזורים יחד יסודות סיפוריים ויסודות דרשניים. באפיזודה הראשונה נשמעות כל הדרשות מפיו של ה'ינוקא; ואילו באפיזודה השנייה מופיעה אף דרשתו של ר' אלעזר לצד דרשותיו של ה'ינוקא.

את הדמויות המופיעות בסיפור אפשר למיין על פי שני מישורים, הארצי והמיתי. במישור הארצי מופיעות דמויותיהם של רשב"י, חברי חוגו, ה'ינוקא ואמו. במישור המיתי-קבלי מופיעות דמויות סמליות הניתנות לפרשנות "ברובד הארצי" – כלומר על דרך הפשט, הפרשנות המילולית של הכתוב (דמויות מקראיות כמו רחל ויעקב, ומושיגים שונים כגון חטה, כלה); ו"ברובד המיתי"

⁵⁰ דיונים של החכמים עוסק במשמעות הפסוק: "אל תצר את מואב". דרשותיהם של החכמים נסמכות כולן על הספרות המדרשית. ראו בבא קמא לח ע"ב; תנזומא בלק, ב.
⁵¹ המחבר מציין את אורך הדרך שהלכו – שלוש פרסאות, ומבקש להדגיש ולהמחיש דרך ציון המרחק המדויק את היסוד הריאלי שבסיפור המספר על הסטייה מן הדרך שעשו בני החבורה, אך ורק כדי לסור ולהיפגש עם דמותו המופלאה של ה'ינוקא שעל אודותיו שמעו.

"הינוקא דרב המנונא סבא"

מבנה הסיפור

אפיזודה ראשונה
 באפיזודה הראשונה של סיפור זה (ד"ה "רבי יצחק ורבי יהודה", עמ' סו, ש' 6-ד"מ "רווח בין החברים", עמ' עג, ש' 15) מתוארים ר' יצחק ור' יהודה המהלכים בדרך ומגיעים לכפר סחנין. הם פוגשים באישה אלמנה ובבנה ומתארחים בביתם. במפגש עם הבן, ה'ינוקא, ואחר כך תוך כדי הארוחה בבית, מתגלה הבן לחכמים כבעל ראייה מופלאה, המכיר יודע פרטים נסתרים על אודותם ועל אודות מעשיהם. ה'ינוקא מוכיח בעזות את החכמים על עבירה שכביכול עברו, על שלא קראו קריאת שמע במועדה. החכמים הנדהמים מידעיתו של ה'ינוקא, ועוד יותר מחוצפתו, מנסים לתרץ את התנהגותם בכך שהשתדלו עבור חתן וכלה.

הסיטואציה הקונקרטית של ישיבה סביב השולחן היא המזמנת את דרשותיו של ה'ינוקא על סודות נטילת ידיים ועל הברכות המתקשרות לארוחה (ברכת ה'זימון והברכות השונות). ה'ינוקא מתגלה כעילוי בדרשותיו, ועם זאת הוא מתגלה כילד חצוף ודעתן. מששבים שני החכמים לרשב"י, מגלה להם רשב"י את זהותו של ה'ינוקא ואת ייחוסו כבנו של ר' המנונא סבא, ואף מרמז להם על סופו של הילד.

סיטואציה אוגדת

בחלק זה (ד"ה "יום אחד", עמ' עג, ש' 16-ד"מ "ניצלו מענש", עמ' עד, ש' 8) מתוארת סיטואציה האוגדת ומקשרת בין שתי האפיזודות של הסיפור. המתקיימת בבית המדרש. כאן מתוארים החכמים העוסקים בבעיות פרשניות של התורה.⁴⁸ סיטואציה זו כוללת את משל התאנה שיידון להלן.⁴⁹

של הסיטואציה הריאלית עם היסודות הדרשניים במבנים הסיפוריים ובמבני הדרשות. סבורני שעיון משווה בין שתי החטיבות ובידיקת לשונותיהן יצביע בבירור על הקרבה ביניהן. ראו אורון, שימני כחותם; ישראל, פשט סוד.
⁴⁷ חלקת הסיפור נסמכת על הסימון שבתרגום של תשבי ולחובר, עמ' סו-פט. על סיפור זה, ראו גם דבריו של דן, הלכ, עמ' 171.
⁴⁸ על הקשרים בין סיטואציה זו ושתי האפיזודות בסיפור, הקודמת והבאה, ראו בהמשך.
⁴⁹ ראו להלן, סמוך להערות 90, 91.

— כאשר אותן דמויות הנזכרות בפסוקים המקראיים מתפרשות כסמלים הקבליים. דמויות אלה מופיעות בדרשות בלבד. תפקיד דמות הינוקא בא לידי ביטוי ביצירת קשר וזיקה בין שני המישורים הארצי והמימי. לכאורה, מצטייר הינוקא בראשית הסיפור כילד רגיל החי עם אמו. עובדה זו מעוררת בלב הקורא תחושת מהימנות, אך מהר מאוד הינוקא מתגלה כילד מיוחד, בעל ראייה מופלאה וידיעות נשגבות. הצגה זו של הינוקא מאפשרת למספר להעביר באמצעותו מסרים קבליים ולתלותם בגורם על טבעי. שאר הדמויות בסיפור מעוצבות על דרך האנלוגיה לגיבור המרכזי — הינוקא. שני החכמים המופיעים באפיונה הראשונה של הסיפור, ר' יצחק ור' יהודה, מעוצבים על דרך הניגוד לדמותו של הינוקא: ריח לבושם מסגיר אותם שלא קראו קריאת שמע בעונתה, הם לא דיברו בדרכם דברי תורה והם אינם משתתפים באופן פעיל במהלך דרשותיו של הינוקא. לעומתם, החכמים המופיעים באפיונה השנייה של הסיפור, ר' אלעזר, ר' אבא ור' יוסי, מתוארים כבני מעלה גבוהה יותר. בניגוד לקודמיהם, הם עוסקים בדברי תורה בדרכם, ואף משתתפים במהלך הדרשה שנושא הינוקא (ר' אלעזר הוא בר שיח לינוקא והוא אף נושא דרשה בעצמו). מעל לכל הדמויות ניצבת דמותו של רשב"י. הוא המבין את משמעות הסודות הגנוזים שבתורה, הוא היודע את סוד זהותו של אבי הינוקא והוא היודע אף את סוד העתיד הצפוי לו.

לצד הדמויות הללו נזכרות בסיפור דמויות משנה פסיביות, אשר כל תפקידן לשרת את העלילה של הסיפור, ואין להן כל חלק במישור הדרשני של הסיפור.

דרך עיצובן הרטורי של הסיטואציות הסיפוריות

הסיטואציות בסיפור מאופיינות בסגנונות לשוניים שונים. המספר היודע כול נוקט לשון אינפורמטיבית, ובאמצעותה הוא יוצר את המסגרות הסיפוריות שבתחומיהן פועלות הדמויות. השימוש בלשון זו, שלעתים קרובות בולטת באופייה הלשוני, מדגיש את חשיבות האינפורמציה הנמסרת להבנת העלילה. העלילה בסיפור חייבת להתקדם, ולכן קיימת בה תנועה ממצב א' למצב ב' או אכלו, אמרו, אמר להם (סח, ש' 9–11). התנועה בסיפור, הבאה לידי ביטוי במשפטים אינפורמטיביים לקוניים, היא אחד מרכיבי המתח.

המספר הכול-יודע המתערב במהלך העלילה מעורר בלב הקורא מתח הנובע מסקרנות. מראשית הסיפור יוצר המפגש עם הינוקא בתודעת הקורא

רמת ציפיות להבנת משמעותו ומהותו של ילד פלא זה. המתח נוצר אף מתאור תמיכתם ושתיקתם של החכמים, מתאור שתיקתו של הינוקא ומלחשת אמו. המספר משתמש גם בסיסור ההשויה ליצירת מתח נוסף. כאשר שאלתו של ר' יהודה נשארת ללא מענה ובמקום החשובה מתאר המספר את פעולותיו של הינוקא — שתק, קם, הלך, נשק לאמו וכו' — למעשה נוצר מתח כפול, הן אצל הדמויות הנוטלות חלק בעלילה הסיפורית הן אצל הקוראים. מתח נוצר אף בדרך התיאור של המספר, היוצר פערים באינפורמציה שהוא מעביר לקורא, כאשר הוא בוחר ומציין פריט אחד מתוך מכלול פריטים (כך למשל כאשר הוא מציין "ערכו את השולחן בלחם וכל מה שצריך"). המתח הזה נשבר אחרי האפיונה הראשונה, בסיטואציה האוגדת, כאשר רשב"י נפגש עם החכמים ומסביר להם את פשר ידענותו של הילד.

לצד המתח יוצר המספר גם מפלי מתח, בכך הוא מפור רמזים פרשניים המתקשרים לעלילת הסיפור (הילד המגלה לחכמים ברמז את סוד אביו). מפלי מתח יש גם בדרשות עצמן הנדרשות על ידי הינוקא, דווקא כעת ששומעיו (כמו גם קוראי הסיפור) מצויים במתח הנובע מכך שהם מכירים בחוסר ידיעתם. הדרשות משמשות אפוא גם כסטייה (דיגרסיה) מן העלילה, אך בה כעת יש בהן רמזים מטרימים לעובדות שתופענה ותתבררנה במישור הסיפורי (כך למשל מוטיב הדגים היוצאים מן הים ליבשה).⁵²

רובה של העלילה מעוצב על ידי שיחות המתקיימות בין הדמויות הפועלות. אמנם ישנם תיאורים של פעילויות נוספות, כמו הליכה ואכילה, אך עיקר הפעילות בסיפור בא לידי ביטוי בדיבור.

לשון הדיבור אינה אחידה. במישור הסמנטי ניתן להבחין בין לשון דיבור נמוכה ולשון דיבור גבוהה. לשון הדיבור הנמוכה ניכרת בטקסט במשפטים הקצרים, ובעיקר במשפטי השאלה, לדוגמה: "בני, שם אבין מה הוא?" (עמ' ע"ש 21); "בני, בדת אותם?" (שם, ש' 24). זהו שימוש פשוטי בלשון, והוא בא לשרת בעיקר את הסיפור או את מבנה השטח שלו יותר מאשר את מבנה העומק שלו.⁵³ הכוונה בציין זה היא לאותם משפטים המופיעים בטקסט המורכבים ממילים שהן בבירור והן במעמדן התחבירי אינן יוצרות רעיון כלשהו. לשון הדיבור הגבוהה שבסיפור, הקוהה משרה סמנטי גבוה, מופיעה בדרשות. זו לשון ארמית נמלצת שלעתים קרובות מזכירה טקסט שירי או דומה

⁵² על נושא הדגים, ראו להלן, סמוך להערה 90.

⁵³ על מושגים אלה, ראו רמון-קנין, הפואטיקה, עמ' 18, 19, 34, 126.

לו, בעיקר בדרך השימוש במילים נדרפות הכאות בצמדים, בציורים המטפוריים ובסגנון הנמלי. כך לדוגמה בקטע הבא: "פתח ואמר: וי' הולך לפניו יומם בעמוד ענן וגו' [שמות יג, כא]. וי' — הטעם זקוף למעלה,⁵⁴ למה? אלא כאותה שעה כמה חן ויופי היו לכלה⁵⁵ זו, שהיתה משועבדת עד עכשיו בגלות, ועכשיו הלכה בזקיפת הראש במחנותיה בחדורה, ביזי' זקוף הטעם למעלה" (עמ' פח, ש' 15). צימודי המילים חן ויופי וציור זקיפות הראש מעוררים את הקורא ומרוממים אותו אל הנשגב. כך גם בדוגמה הבאה: "אם לא בריתי יומם ולילה יר' לג, כה" / יום שכל הימים כלולים בו, / יום של שאר הימים הוא, / יום של כל הימים ודאי"⁵⁶ (עמ' פח, ש' 22). כל אלה מעוררים את הקורא אל תחושת השגב והרוממות.

מבחינה תמאטית, הלשון המקראית מתפרשת בדרשות בדרך סימבולית מיסטית כלשון המתקשרת להוויה האלוהית. המילים המקראיות בעיני הוזהר הן כסינדרכות, דהיינו הן חלק מתוך שלם, ושלם זה שאינו ניתן לתפיסה.

ניתן לפרש טקסט זה גם על דרך הפרשנות הסטרוטורלית. כך, למשמעות הגלויה של הכתובים יש להוסיף את "דפוס העומק", שהוא לרוב בעל אופי בינארי, כלומר מציג שאלה של ברירה. הטקסט בדרשה הקבלית נושא אתו שתי הוויות, הוויה ישנה (הטקסט כפשוטו) והוויה חדשה (זו המפרשת אותו ברובד הסימבולי קבלי-מיתי), דהיינו לרובד הלשוני מצטרף רובד סמלי.

קווים לאופיין של הדרשות בסיפור

החטיבות הדרשניות פותחות במילים: "פתח ואמר". על פי רוב מילים אלה מקשרות את הדרשה לעלילה, שהרי הדרשה המופיעה בחטיבות הסיפוריות בספר הזוהר היא כביכול מונולוג של אחת הדמויות באותה עלילה. צירוף מילים זה מנתק את הקורא מן העלילה ומעבירו דרך הפסוק המקראי הבא מיד אחריו אל הוויה חוץ סקטואלית סיפורית, אל הוויה הנדרשת כלשון סימבולית ובמונחים פיגורטיביים סימבוליים מעולם הקבלה.⁵⁷

אורכן של הדרשות אינו קבוע ומשתנה מדרשה לדרשה. לדרשה הזוהרית כרכיב עיקרי בטקסט הזוהרי — המפרשת את הסודות האלוהיים הגנוזים

⁵⁴ הכוונה לטעם הנגינה המצוי מעל מילת "ויי" על פי המסורה.

⁵⁵ הכלה מרמזת על שכינה המלווה את בני ישראל במסעותיהם.

⁵⁶ חלוקת המובאה לארבעה חלקים היא שלי (מ"א).

⁵⁷ הדרשות שלפניו הן מן הסוג המכונה "הדרוש הקטן". על סוג זה ומאפייניו, ראו דן, ספרות המוסר, עמ' 43, 44.

בטקסט המקראי ומעבירה לקורא את התפיסה הקבלית — יש תפקידים רבים ומגוונים. על כמה מהם ניתן לעמוד דרך עיון בסיפור הינוקא שלפנינו.

(א)

לדרשה יש תפקיד דידקטי חינוכי כאשר היא מתקשרת להתנהגות הידיומית, המתוארת בחלק הסיפורי. לדוגמה, בדרשה הראשונה הינוקא דרש את הפסוק: "כבואם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימתו" [שמות ל, כ] (עמ' סו, ש' 27). דרשה זו מתקשרת לסיטואציה הקונקרטית שבה ר' יהודה שידיו מלוכלכות מכך ללא נטילת ידיים. הדרשה בעלת האופי המיסטי מסבירה את חובת נטילת הידיים.

(ב)

הדרשה משמשת כחיזוי לעתיד. לדוגמה הדרשה שמשל התאנה מופיע בה (עמ' עג, ש' 25–25, עד, ש' 5, כחלק מן הסיטואציה האוגדת).⁵⁸

(ג)

הדרשה מהווה תהרה של רמזים ומתחים שהצטברו במהלך העלילה. לדוגמה הדרשה על "ויאמר מואב" (עמ' פא, ש' 3–פב, ש' 13). דרשה זו חוזרת למעשה אל הפסוקים שהחכמים עסקו בהם בביתו של רשב"י (עמ' עג, ש' 16–24). מאוחר יותר, כאשר הולכים החכמים לבקר את חותנו של ר' אלעזר, הם חוזרים ומתיידיים באותם פסוקים (עמ' עד, ש' 9–24).

(ד)

הדרשה מקשרת בין חלקי הסיפור. לדוגמה דרשת הכלה ההולכת לפני בני ישראל (עמ' פח, ש' 15–27) מתקשרת אל האפיזודה הראשונה בסיפור, כאשר החכמים מתרצים מדוע לא קראו קריאת שמע במועדה — בכך שהשתדלו עם חתן וכלה.

משמעות מבנה הסיפור

הסיפור שלפנינו בנוי במתכונת התבנית החצויה.⁵⁹ במתכונת מעין זו קיימים יסודות שונים המלכדים את חלקי הסיפור בקשר של דמיון וניגוד. לצד הדמויות המשותפות הפועלות לאורך הסיפור כולו (הינוקא ורשב"י) והמהוות חוט מקשר, מתקיימות בסיפור זיקות תמאטיות שהמספר יוצר על ידי אנלוגיה בין שתי האפיזודות. אנלוגיה זו מתקיימת הן על דרך ההקבלה הן על דרך הניגוד.

לאור מבנה זה עולה שאלת מקומה ומשקלה של הסיטואציה האוגדת.

⁵⁸ לדיון בדרשה זו ראו להלן, סמוך להערות 90, 91.

⁵⁹ ראו פרנקל, התבניות; הנ"ל, האגדה והמדרש, א, עמ' 260–266.

בחלק זה מסופר על החכמים היושבים בבית המדרש ומתנגחים בדברי תורה.⁶⁰ ר' שמעון מתעורב בוויכוח בדברי משל שהוא נושא: משל התאנה. לכאורה, מתקשר המשל לסיטואציה הקונקרטית המתקיימת בחלק זה של הסיפור, אך למעשה, כפי שנראה להלן, יש לו משקל רב בקשריות חלקי הסיפור ובמתן משמעות נלווית לסיפור בשלמותו. מבנה התבנית החזויה יודגש להלן דרך השוואת שתי האפיזודות והקבלתן זו לזו.

אנלוגיות מקבילות

באפיזודה הראשונה של הסיפור אומר הינוקא לחכמים שידוע הוא בריך לבושים כי לא קראו קריאת שמע בעונתה. כך גם באפיזודה השנייה של הסיפור אומר הינוקא לחכמים שברייח לבושם הכיר בהם שעמון ומואב מתגרים בהם.⁶⁰ מוטיב הריח בספר הזוהר נטען גם משמעויות מיסטיות וסמליות והוא מתקשר לידיעה מופלאה ואף לחזויה מיסטית.⁶¹

בשתי האפיזודות מתרחש המפגש עם הינוקא סביב שולחן בעת הארוחה כביתו של הינוקא. באפיזודה הראשונה הינוקא מסרב לגשת לחכמים, ובאפיזודה השנייה הוא ניגש אליהם מרצונו.

באפיזודה הראשונה הינוקא מפקפק מלכתחילה בחסידותם של אורחיו ואף יודע מכות ידיעתו המופלאה שלא קיימו מצווה כהלכתה. באפיזודה השנייה מזמין הינוקא את אורחיו ומשבח אותם על חסידותם. גם כאן כמו באפיזודה הראשונה מרגיש הינוקא בריך לבושם של החכמים במה עסקו בדרך, והוא אף יודע כי חכמתם לא עמדה להם במאבקם הרוחני-פרשני. ושוב, כמו באפיזודה הראשונה, דמותו של הינוקא מוצגת ומאופיינת כדמות של ילד שחצן ודעתן. בשתי האפיזודות משולבות דרשות הנאמרות סביב השולחן. בשתי האפיזודות מתוארת התלהבותם והשתוממותם של החכרים מדמותו של הינוקא. בשתי האפיזודות הישיבה מסביב לשולחן היא הגורם המזמין לדרשות. הן בסיטואציה האוגדת שבאה אחרי האפיזודה הראשונה והן בסיטואציה המסיימת שבסוף האפיזודה השנייה מופיעה דמותו של רשב"י.

60 מוטיב הריח מופיע גם בסימו של הסיפור בדברי רשב"י האומר: "ואלמלא שלא אהא מקטרג על הקב"ה הואיל ותשוקתו להריח בו לא היה מי שיוכל לשלוט בו", וכן: "שהקב"ה משתוקק להריח כתפוח זה". במקור: "ואי לא דלא אהא מקטרגא לקדשא בריך הוא, הואיל ותפוחתה לארעה בה לא הוה מאן דייכול לשלטה בה" (זוהר, ח"ג קצא ע"ב-קצב ע"א); "ידהא קדשא בריך הוא תפוחתיה דילה לארעה בתפוחא דא" (שם, קצב ע"א).

61 על מוטיב הריח בחזויה המיסטית, ראו הלני-אשר, ונהר, עמ' 360-361.

אנלוגיות ניגודיות

באפיזודה הראשונה לא עסקו החכמים בדרךם בדברי תורה, לעומת האפיזודה השנייה, אשר בה מרגיש המספר את דיוניהם הדרשניים של החכמים עם צאתם לדרך. אמו של הינוקא נזכרת ומופיעה באפיזודה הראשונה, אך נעלמת באפיזודה השנייה. באפיזודה הראשונה אין החכמים נוטלים חלק פעיל בדרשות הנישאות בעת הארוחה; פעילותם בסיפור מתבהרת רק מתיאורו של המספר, המספר על תובותיהם המתפעלות. באפיזודה השנייה ר' אלעזר משתתף באורח פעיל במהלך הדרשות ובדין שנערך מסביב לשולחן.

המשמעות הנלווית

אפיזודה ראשונה
הדינמיקה של היצירה הסיפורית שלפנינו מכוונת את התרת המתח לקראת סימו של כל חלק וחלק. כלומר הפתרון של האפיזודה הראשונה מצוי בסימו של חלק זה.

בשובם של החכמים ר' יהודה ור' יצחק אל רשב"י מתגלות להם, על ידי רשב"י, שתי תגליות: סוד אביו של הינוקא – רשב"י מגלה לחכמים כי אבי הינוקא הוא רב המנוח סבא;⁶² וכן הוא מגלה להם שאותו "בר דולק" (כך מכונה הינוקא בפי ר' אלעזר) לא יקנה שם בעולם, כלומר שאותו הינוקא ימות בגיל צעיר. הסיבה לכך, המאחדת את שתי התגליות, היא שאור ההמשכה של אביו מאיר עליו, דהיינו נשמת האב המת יכולה להאיר בבנו.

בכך מברייח המספר את חלקי האפיזודה הראשונה זה עם זה, ובתוך הפתרון שהוא מביא מקופל הסבר לאותה ברכה תמוהה שהינוקא בירך את אורחיו: "יהי רצון שלאחד מאלו ימשכו חיים מתוך עץ החיים שכל החיים תלויים בו, והקדוש ברוך הוא יערוך לו וימצא ערב למטה, שישתתף בערכותו עם המלך הקדוש".⁶³ דברים אלה מרמזים לסיפור אחר המופיע בספר הזוהר.⁶⁴ בסיפור זה, העוסק בגירושו של מלאך המוות, שבא לקחת את נשמתו של ר' יצחק, מתעורב רשב"י, משנה את סדרי העולם העליון ודוחה את מותו של ר' יצחק, כדי שיוכל

62 על רב המנוח סבא, ראו ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 199-201.

63 תשבי ולחורב, עמ' עג, ש' 1-3. במקור: "יהא רעוא דלחוד מאלין יתמשכו ליה חייך מגו אילנא דחיי דכל חייך ביה תליין. וקב"ה יערב ליה וישב ערב לתת ד'סתכם בערבותיה

בהדי מלכא קדישא" (זוהר, ח"ג קפו ע"ב).

64 זוהר, ח"א ר"ז ע"ב-ר"ח ע"ב. ראו מאמרי על סיפור זה, אורון, גירושו של מלאך המוות (ברפוס).

מיכל אורון

ללמד את בנו תורה. כנגד הסיפור הזה, מוצג בסיפור שלפנינו הבן/ינוקא המעולה בתורה עד כדי כך שאור ההמשכה של אביו מאיר עליו.

אפיזודה שנייה

התשובה לפשרם של דברים אלה של רשב"י ניתנת בסיום האפיזודה השנייה (עמ' פט, ש' 10–20). דברי רשב"י התמוהים הנאמרים על ידו בסיום האפיזודה הראשונה, המרמזים על עתידו או גורלו של הינוקא, כלומר על מותו, נאמרים בסוף האפיזודה השנייה בצורה ברורה. רשב"י מסביר ומנמק "גורל" זה, שהתמיה הן את החכמים ששמעוהו מפיו של רשב"י והן את קוראי הסיפור. על פי דברי רשב"י, תפקידו של הינוקא בעולם הזה נגמר, ועתה יש לו תפקיד בישיבה של מעלה.

גם בדברי הסבר אלה, המיוחסים בסיפור לרשב"י, נשען המספר על משל המופיע במדרש הנעלם. בדיון המתקיים בין החכמים על מותם של אנשים צעירים מביא ר' יהודה משל זה:

משל למה הדבר דומה? למלך, שהיה לו פורס, ויום אחד נכנס לטייל באותו פורס וראה שושנים קטנים צומחים בתוכו, והיה עולה ריחם לפניו שאין כמותם בעולם. אמר המלך: אם עכשיו שהם קטנים כך, כשיגדלו על אחת כמה וכמה. לאחר ימים נכנס באותו פורס, והיה חושב שימצא אותם השושנים, שנתנו ריח בתחילה כשהיו לחים וקטנים ומעלים ריח, גדולים וטובים עתה ויהנה מהם. כיון שהשגיח בהם ראה שהם יבשים בלא ריח, וכעס. אמר: אילו בתחלה כשהיו לחים וטובים ומעלים ריח לקטתים — הייתי נהנה בהם, עכשיו כמה איהנה, הרי יבשים הם. לשונה האחרת נכנס המלך בפורס וראה שושנים קטנים ונותנים ריח. אמר המלך: לקטו אותן עכשיו ואיהנה בהן קודם שייבשו, כמו שנעשו קודם לכן. כך הקדוש ברוך הוא רואה בני אדם קטנים ונותנים ריח, והכל גלוי לפניו ורואה שעתידין להרשיע ויהיו חשוכים כקש יבש, ומקרים להם חסד כדי ליהנות בהם בגן עדן, ועכשיו כשהם טובים מסלקן מן העולם הזה ליתן להם שכר טוב בעולם הבא.⁶⁵

בסיפורנו מוצג הנמשל — הקב"ה המשתוקק להריח בתפוח זה, בינוקא. ריחם הטוב של התינוקות המדומים לשושנים או לחפוח הוא הסיבה והגורם

⁶⁵ זוהר חדש, כ"ע"א (מדה"נ). תשב, עמ' קע, ש' 13–קצא ש' 1. ראו אורון, כיטוי אלגורי, עמ' 35–38.

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

להסתלקותם מן העולם הזה. בניגוד לסיפור במדרש הנעלם, שבו מוסבר המוות כמצעה חסד של האל לאותם שעתידים להרשיע, בסיפורנו מודגשת סיבת המוות בשל התפקיד והייעוד שיש לינוקא בעולם הבא.

הדרשות

הדרשה הראשונה באפיזודה הראשונה עוסקת במצוות נטילת ידיים ובמצוות מים אחרונים. הגורם המזמן לדרשה הוא אירוע קונקרטי — כאשר התיישבו החכמים לאכול, ר' יהודה, שידיו היו מלוכלכות, בירך לפני שנטל ידיו. על כך אומר הינוקא: המברך בידים מזהמות חייב מיתה. מאמירה קשה זו הוא יוצא אל הדרשה. הפסוק הראשון שנדרש הוא: "כבואם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימתו" (שמות ל, כ). הסברו של הינוקא למצוה זו עוסק במשמעותן הסמלית של הידיים והאצבעות שהן סמל לעולם הספירות ("ידידיו דבר נש יתבין ברומי של עולם"; תרגום: שידיו של אדם יושבות ברומי של עולם). להוכחת פירושו הוא מביא פסוק אחר: "ועשית בריחם" (שמות כו, כו). אף כאן מפרש הינוקא את הפסוק על דרך הסמל — הבריחים הם סמל לספירות ולאצבעות.⁶⁶ הלכלוך וטינוף האצבעות הם סמל לסטרא אחרא, ולכן "מים אחרונים חובה"⁶⁷ המילה חובה מתפרשת בדבריו כמשמעה בארמית, חובא — חטא. המים האחרונים המסירים את הלכלוך ניתנים לסטרא אחרא שהוא צד החטא.⁶⁸

הדרשה השנייה באפיזודה הראשונה עוסקת בברכת הזימון. הגורם המזמן לדרשה הוא קריאתם של החכמים: "הב וברוך" — הב וברך. הינוקא פותח בפסוק: "אברכה את ה' בכל עת" (תה' לד, ב). לשון הזימון "אברכה" נדרשת דרך ציור מטפורי בעל אופי מיתי מובהק. הציור מתאר את האדם היושב ליד השולחן ומעליו עומדים השכינה והסטרא אחרא. כאשר האדם מזמין לברך, הוא מתקן את השכינה, העולה ומקבלת שפע, ומחליש ומכניע את הסטרא אחרא. אך כאשר האדם מברך ללא זימון הוא מחזק את כוחו של הסטרא אחרא הנעשה שותף בברכה. דרשה זו עוסקת במשמעות הסודית המיסטית של ברכת הזימון הנקשרת לברכת המזון.

⁶⁶ אף כאן מפרש הינוקא את הפסוק על דרך הסמל המיסטי כאשר ה"בריחים" שבפסוק אף הם מסמלים את הספירות כמו גם את האצבעות. בריח תיכין (אמצעי) עמוד יעקב, סוד משה — ספירת תפארת. עץ החיים, ברית הקודש — ספירת יסוד. פרישת הידיים — משיכת השפע מן הספירות.

⁶⁷ ראו חולין קה ע"א: "מים ראשונים מצוה ואחרונים מחובה".

⁶⁸ ראו גם פירוש של תשב, תשבי ולחובר, עמ' סו.

הדרשה השלישית באפיוודה הראשונה חוזרת ומפרשת את הקשר בין הידיים לבריתים. הגורם המזמן לדרשה הוא שאלתם של החכמים שלא הבינו את דרשתו של הינוקא ואת משמעותה המיסטית. הפסוק הנדרש הוא: "החכם עיניו בראשו" (קהל' ב, יד). דרשת הפסוק היא למעשה תוכחה מוסרית לחכמים. נמצא בדרשה זו את ציור האדם כפתילה, אשר מעליו נדלק האור. כדי שידלק אור זה צריך האדם לעשות מעשים טובים שהם בבחינת שמן המדליק את האור. הינוקא מוכיח את החכמים שלא השגוהו בדבר. השרש שג"ח החורב בדרשה בא להורות על כמה משמעותות: א) כי החכמים לא השגוהו בכך שהשכינה שורה מעליהם; ב) כי החכמים לא סיפקו לשכינה את השמן כדי שתאיר; ג) כי החכמים לא השגוהו במשמעות הנסתרת של הפסוק.

הדרשה הרביעית באפיוודה הראשונה היא דרשת "המלאך הגואל". הגורם המזמן לדרשה זו מצוי, לכאורה, בדבריהם של החכמים: "בני מלאך ייי", אך למעשה הוא נמצא עוד קודם לכן בדברי הינוקא המרמז על ייחוסו והמביא בדבריו את חלקו השני של הפסוק הנדרש: "המלאך הגואל אותי מכל רע יכרך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבתי אברהם ויצחק וידגו לרב בקרב הארץ" (בר' מח, טז). דרשה זו של הינוקא מתפרשת כולה ברובד המיסטי. הינוקא פותח בפירוש לכינוי "מלאך" המוסב על השכינה, שהיא בחזקת שליח של הספירות העליונות חכמה ובינה, שהן בחזקת אבא ואמא. השכינה (השליח) מעבירה את השפע לכרובים הנקראים נערים, והם מעבירים אותו לעולם התחתון. הינוקא דן במשמעות הקשרים בין השכינה לבין משה ויעקב, המסמלים את ספירת "תפארת".⁶⁹ דמותו של יעקב מקשרת בדרשה בין הרישא של הפסוק לסופו. הנערים המתברכים מן האבות (אבות האומה ומנהיגיה) מרמזים אפוא אף לברכה שמתברך הינוקא (הנער) מאביו.⁷⁰

הדרשה החמישית באפיוודה הראשונה עוסקת בברכה. הגורם המזמן לדרשה הוא קריאתם של החכמים: "הבו ונברך". דברים אלה נדחים על ידי הינוקא האומר: "אני אברך". תגובתו של הינוקא לדבריהם באה בדרשה על הפסוק: "טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל" (משלי כב, ט). פסוק זה דורש הינוקא על עצמו, כשהוא משנה את הוראת הפועל מלשון פִּעַל לפִּעִל. הוא מכריז על עצמו כ"טוב עין", משום שמרצונו נתן מתורתו לחכמים מבלי שביקשו ושאלו ממנו.

⁶⁹ קשה נחל את השכינה בחייו ובגופו, יעקב נחל את השכינה במוות וברוחו. לנצי"ח, ראו ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 193-198. וראו גם הלניר-אשר, נודה, עמ' 72, 74, 75, 114.
⁷⁰ ראו ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 199, הערה 36.

תפקידן של הדרשות באפיוודה הראשונה הוא כפול. הדרשות מעניקות פרשנות מיסטית סמלית לפסוקי המקרא, אך גם להלכות ולמצוות הנקשרות לאירועים הקונקרטיים בסיפור. זאת ועוד, מתוך דרשותיו של הינוקא ניתן לעמוד על אופיו. הינוקא בדבריו גוער בחכמים, מוכיחם, מזלזל בכבודם ובדבריהם. תגובתם של החכמים לדרשותיו של הינוקא מוצגת בחזרה המשולשת על פעלים מהשורש תמ"ה. תמהונם ופליאתם של החכמים באים אף לידי ביטוי בדברי ר' יהודה, החורב ואומר: "כדרמי לן האי הינוקא לאו בר נש הוא"; תרגום: כמדרמה לנו זה הילד לא אדם הוא.

הדרשה הראשונה באפיוודה השנייה עוסקת במדרש החיטה. הגורם המזמן לדרשה הוא קונקרטי, הלחם שעל השולחן, והפסוק הנדרש הוא: "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה" (במ' טו, יט). לפסוק זה נסמך ברמז הפסוק "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה" (וי' כג, יז). הפסוק מספר במדבר עוסק בהפרשת חלה, אך הוא נדרש כאן על "עמור התנופה" (וי' כג, טו) כדי לבאר שתנופה היא תרומה.⁷¹ דרשה זו עוסקת במשמעות הסימבולית של המילים חֶטֶה, שעורה, תנופה ותרומה.

המשמעות הסימבולית של המילים נרמזת בשינוי המתקבל בין הכתיב והקרי של המילים. את המילה "תנופה" יש לקרוא: תנו פה, ועל סמך הפסוק "תנו כבוד" (יר' יג, טז), דורש הינוקא את המילה "פה" כמקבילה ל"כבוד", וכמותה מסמלת את ספירת מלכות — השכינה. אף המילה "שעורה" נחלקת לשתי מילים: "שעור ה". האות ה' מסמלת את השכינה, ולכן המילה "שעורה" מרמזת אף היא לשכינה. במילה "חֶטֶה" מצוי דגש להורות שאין לה שייכות לסטרא אחרא. בהסברו אומר הינוקא, כי הדגש בא להורות כיצד להגות את המילה ומרמז לכך: "חטה ברתא דמתדטאה [צ"ל: דמתחטאה] לקמי אבוי" (זוהר, ח"ג קפח ע"ב); ובתרגום: חטה [היא] הבת המתחטאת לפני אביה.⁷² דרוש נוסף עוסק בדרך הגימטריה של אותיות המילה חטה. המילה שווה בחשבון אותיותיה ל-22, ובכך מרמזת ל"כ"ב אותיות האל"ף-ב"ת ולשכינה הנוצרת ממכלול כל הכוחות האלוהיים השופעים עליה. דרשה זו נקטעת על ידי שאלותיו של ר' אלעזר. אמצעי זה שנוקט בו המחבר מגביר את המתח המתקיים במישור הסיפורי. אוצר המילים בדיאלוג המתקיים בין השניים לקוח מן השדה הסמנטי של שדה הקרב.⁷³ ר' אלעזר בטיעונו כנגד פירוש של הינוקא נסמך על העובדה

⁷¹ ראו פירושו של תשב"י, תשב"י ולחורב, עמ' עו.

⁷² תשב"י ולחורב, עמ' עו, ש' 17-18.

⁷³ ר' אלעזר אומר: "הכא אית לן למימר ולדרכא קשתא" (תרגום: כאן יש עלינו לדבר

כי בשמות בני יעקב לא נמצאות האותיות ה' ו'ט'. תשובתו של הניקא לשאלה זו עוסקת במשמעות הסודית של סמל החטה — השכינה, ובקשריה עם כוחות הרע (סטרא אחרא). בדרשתו נסמך הניקא על דברי ר' אלעזר (בדבר חסרונן של האותיות ה' ו'ט' בשמותיהם של שנים עשר השבטים), אך הוא בונה על מסד זה את הנדבך המיתי הסימבולי. החכמים המתפעלים מחכמת הניקא ומאשרים את דבריו בנשיקתיהם.⁷⁴

הדרשה השנייה באפיונה השנייה, העוסקת ביין ובגפן, מתקשרת אף היא לאירוע הקונקרטי, לארוחה סביב השולחן. האירוע הקונקרטי מעוצב על ידי המספר, בדרך תיאור הקיטוע של הדרשה על ידי תגובותיהם של החכמים במהלכה. הדרשה יוצאת מן התחום המוחשי והקונקרטי אל התחום המיתי הסימבולי. הפסוק: "ובגפן שלשה שריגים" (בר' מ', ה'), הפותח את מדרש היין והגפן, נדרש על הורדת השפע מספירת כתר (עתיקא קדישא העליון) אל הספירות התחתונות (ענפי הגפן), ומזה לספירת מלכות (שנקראת גפן). פעולת מהילת היין במים מתפרשת על דרך הסוד כמיוזג בין הדין והחסד.⁷⁵ הניקא מסתמך בדבריו על דברי חנוך/מטטרון (הזכרתו של חנוך/מטטרון הנקרא גם "נער" מתקשרת לדמותו של הניקא הנקרא בפיו של ר' אלעזר "נער").⁷⁶

בחלק השני של הדרשה מבחין הניקא בין שני מיני גפן: גפן הנודעת בקדושה — ספירת מלכות, לעומת גפן נוכריה — גפן אחרת, המסמלת את לילית. הניקא מתאר בדרשה זו את הורדת השפע לספירת מלכות בציוור מטפרי הלכות מתחום האהבה. הוא מצייר את הגפן ככלה המתקשטת לקראת אהובה. שלוש השריגים המופיעים בפסוק הנדרש (בר' מ', ה') מתפרשים כסמל לשלושת האבות (אברהם, יצחק ויעקב) המסמלים את הספירות: חסד, דין ותפארת, שהם הכוחות המשפיעים על הגפן — היא ספירת מלכות. בדיאלוג המתקיים בין הניקא והחכמים, במעמד זה, מודגש אפיונו של הניקא, כילד בעל תכונות אנושיות ילדותיות. הוא מצטייר כחזר גיסא, כילד סוער בתגובותיו,

ולדרך את הקשת). והניקא משיב לו: "הא מגנא לקבל גירא" (תרגום: הנה המגן לכול החץ).

⁷⁴ גם כאן, כמו באפיונה הראשונה בספר, מתואר הניקא כילד הכטוח בעצמו ובידיעותיו, וכך הוא מגיב על נשיקותיהם של בני החבורה: "ידרוחנא במאני קרבא נהמא דפתורא" (תרגום: נדמה לי שהורחתי בכלי מלחמה [את] הלחם [שעל] השולחן).

⁷⁵ היין מסמל את הדין והמים מסמלים את החסד.

⁷⁶ חמש פעמים חוזר הניקא ומביא את דברי מטטרון: "תנוך מטטרון אמר", "כמו שאמר מטטרון וכו'"; וראו תשבי ולחובר, עמ' עט, ש' 13, 15, 19; עמ' פ, ש' 13, 19.

אך מאידך גיסא, כילד שווה נפש (וניתן לומר אדיש) לאותות החיבה הנשלחים אליו מצד החכמים המבוגרים המתארחים בביתו.

הדרשות השלישית והרביעית הנישאות במעמד זה עוסקות למעשה באותם פסוקים שבהם עסקו החכמים בבית המדרש (בסיטואציה האוגדת), ושהופיעו בפתחת האפיונה השנייה המתארת את החכמים ר' אלעזר, ר' אבא ור' יוסי המהלכים בדרך ואומרים דברי תורה. בשני חלקי הדרשה השלישית נמצא התרה וביאור של כל הנקודות בפסוק (דב' ב, ט) שנשארו לא ברורות עד למדרש זה. החלק הראשון של הדרשה פותח בפסוק מפרשת בלק.⁷⁷ הדרשה קושרת את שני הקצוות של הפרשה (את הרישא המצוי בפסוק הפותח את הפרשה: "ויאמר מואב אל זקני מדין" [במ' כב, ד] עם הסיפא: "ויחל העם לזנות אל בנות מואב" [במ' כח, א]). חלקה הראשון של הדרשה משיב לשאלה שנשאלה על ידי החברים בעת שעסקו בתורה בבית המדרש: מדוע העדיף הקב"ה את המואבים על המדיינים? חלק זה עוסק בחטאיהם של המדיינים, והפירוש שניתן לשאלה הוא פירוש דרשני.⁷⁸ חלקה השני של הדרשה עוסק בפסוק: "ויאמר יי' אלי אל תצר מואב" (דב' ב, ט). בדרשה זו מתייחס הניקא למילית "אלי". מילית זו מורה על הציוני שנאמר למשה ולבני דורו, האוסר עליהם להעז למואב. אך איסור זה התבטל בדורות שבאו לאחר משה. דוד שהיה צאצא של רות המואבייה ("אותה מרגלית טובה") נקם את נקמת ישראל.⁷⁹ דרשה זו מציגה לפנינו את אמונת הדרש של המחבר. על הבסיס הדרשני (הנשען על המדרש כבבא קמא לח ע"ב) בונה המספר נדבך פרשני מיסטי. זאת ועוד, בחלק זה של הדרשה אנו שומעים אף את דבריו של המספר לבני דורו.⁸⁰ בדרשתו זו חוזר הניקא ומנבא את נקמתו של הקב"ה בכל אלה שהרעו לעם ישראל.

הדרשות החמישית והשישית נישאות מפיו של ר' אלעזר. הגורמים המזמנים לדרשות אלה הם גורמים אסוציאטיביים. כאן ניתן לזהות, לצד הפרשנות הדרשנית מיסטית, יסודות ריאליים קונקרטיים המבטאים, אולי, את מציאות זמנו של המספר בדברי הניקא: "ולכל אלו שהרעו לישראל הקב"ה נוטר להם שנאה ולוקח מהם נקמות, אבל אם עתיד לבוא מהם טוב לעולם הוא מאריך אפו ורוגזו עמהם עד שיצא אותו טוב לעולם, ולאחר כך הוא לוקח נקמה

⁷⁷ יש לציין שסיפור זה אכן משובץ במהדורת מנטובה כפרשת בלק.

⁷⁸ ראו בבא קמא לח ע"ב.

⁷⁹ על מעמדה של רות המואביה, על היחס אליה בזוהר ועל ההקשרים האקטואליים המוצאים את ביטולם בהתייחסויות השונות אליה, ראו ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 196.

⁸⁰ בדרשות אלה נמצא קרבא רבה למקורות הקדומים המציינים בסיפור על אודות נחמן קטופא — הניקא מברעם, וכן לסיפור על ר' גדיאל.

ודין מהם".⁸¹ הדרשה השישית היא דרשתו של ר' אלעזר, הנענה להזמנת הינוקא לצאת למלחמה ולהשתתף בקרב הדרשני. היא נפתחת בפסוק: "ברכו יי מלאכיו גבורי כח עשי דברו לשמע בקול דברו" (תהי קג, כ). דרשה זו נקטעת על ידי הערות הינוקא, המבקש את דברי ר' אלעזר.⁸²

בעוד שר' אלעזר דורש את חלקו הראשון של הפסוק, עומד הינוקא בדרשה השביעית, על חלקו השני של הפסוק. הינוקא פותח בפסוק: "שחורה אני ונאווה בנות ירושלים" (שה"ש א, ה-ו). בדבריו הוא מרמז לדברי המדרש לפסוק זה, אך הוא יוצא מן המדרש אל הפירוש המיסטי. בדרשתו הוא מתחייס למעמדו המיוחד של עם ישראל לעומת מלאכי מעלה. הוא מציג את סיפור האהבה המתקיים בעולם האלוהי בין ספירת תפארת — האהוב הזכר, וספירת מלכות — האהובה הנקבה, ועוסק במשמעות הסימבולית של האותיות: ה', ו', י'.⁸³

— הדרשה השמינית היא דרשתו של הינוקא. הוא פותח בפסוק: "מנע בר יקחו לאום וברכה לראש משביר" (משלי יא, כו). פסוק זה מתקשר בדבריו לנאמר בברכות כ ע"ב, כי כל אדם חייב בברכת המזון. פירושו הראשון הוא על דרך הפשט.⁸⁴ הפירוש השני הוא על דרך הדרש.⁸⁵ בדרשתו הוא עובר למישור האיש ומצהיר: "אני בן יחיד הנני לאמי הבו לי כוס יין ואברך למלך הקדוש שזימן בכית אמי אנשי חיל שדוכרתי לפנייהם דברים אמיצים וניצחתי אותם, ולפיכך אני אברך".⁸⁶ הפירוש השלישי מצוי ברובד המיסטי.⁸⁷ משמעותה המיסטית של

81 תשבי ולחבר, עמ' פג, ש' 10-14. במקור: "ולכלהו דאבאישו לישראל קב"ה נסיר לון

דבבו ונטל מנייהו נוקמין" (זוהר, ח"ג קצ א"ע-ע"ב).

82 אף כאן בדיאלוג בין הינוקא ור' אלעזר בולטות הלשונות הקוחות מהשדה הסמנטי של מלחמה וקרב. "אמר הינוקא: כיון שחורבך אינה מצלחת, או אתה אינך מנענעה כראוי, הנח את החרב למי שילחם כראוי... אמר לו: יפה, אבל אתה לא נזכרת ברומח עד שאני לקחתי אותו מאחורי כתפיך ושמתיו אותו בידך... אמר הינוקא: אכן ידעתי שכוח זרועך נחלש, עתה הזמן לא להמתין אלא לקלוע בקלע אבן אחר אבן...". (תשבי ולחבר, עמ' פד-פה). אף כאן בולטת חוצתו ויהדותו של הינוקא לעומת נועם תגובתו של ר' אלעזר. דרשה זו מזכירה בסגנונה את הדרשה המופיעה בפרישת "סבא דמשפטים". כאן בולטים היסודות האירוטיים בתיאור המפגש בין האהובים.

83 המילה בר מתפרשת כ"בן", ולפי פירושו אדם המועד את בנו מלכוד — יקברו לאם — יקולל.

84 הוא דורש את המילה "לאם" בשינוי ניקודה ובמקום בחולם חסר הוא מנקד את האל"ף בצירי, ומוכנה: ל"אם.

85 תשבי ולחבר, עמ' פז, ש' 13-16. במקור: "אנא ברא יחיד אהוינא לאמי הבו לי כסא נאברך למלכא קדישא" (זוהר, ח"ג קצא ע"א).

87 הוא דורש את המילה "בר/בן" כמרומת על ספירת "תפארת", ה"אם" היא ספירת "בינה" והאב ספירת "חכמה".

הברכה, לפי פירושו של הינוקא, היא בשבירת כוחו של סטרא אחרא, המביאה לזרימת השפע והברכות מן העולמות העליונים לעולמות התחתונים. עם סיום הדרשה חוזר המספר אל הסיטואציה הקונקרטית ומתאר את שמחת החברים עם סיום הדרשה. מוטיב השמחה מודגש דרך החזרה הלשונית על השורה ש"ח", והשימוש במילים נרדפות למשמעות שורש זה (חדווה). זאת נעזר, כדי ליידיע את הקוראים על גודל השמחה משהו המספר את השמחה העכשווית לזו שהייתה ביום חתונתו של ר' אלעזר.

הדרשה התשיעית גם היא דרשתו של הינוקא — מדרש הכלה. דרשה זו פותחת בפסוק: "וזה הולך לפנייהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה" (שמות יג, כא). בדרשה זו העוסקת בכלה ההולכת לפני בני ישראל בולט הקשר לחלקו הראשון של הסיפור. אזכור הכלה בדרשה התשיעית נאמר כחטף, אך לא הממד הרטורי הוא זה שמקנה לממד התמטי את ערכו. הכלה היא סמל, סמל זה בין שהוא ממוסגר במאמר אקראי ובין שהוא משולב בדרשה, בצורה זו או אחרת, משמעותו הנלווית היא זהה. מושג הכלה הוא מונח טעון שיש לתפוס אותו מעבר למונח הטקסטואלי.⁸⁸

דרשה זו, בהיותה הדרשה האחרונה בדרשות הינוקא, סוגרת למעשה את המעגל הסיפורי והדרשני. אמונתו של המספר באה לידי ביטוי בסגירת הקצוות והחוסים של הסיפור שנשארו פתוחים ופרומים. הוא עושה זאת דרך הדרשות האחרונות, הנישאות על ידי הינוקא ועל ידי ר' אלעזר. דרשות אלה סוגרות את האפיזודה השנייה בסיפור. סגירת המעגלים נעשית גם בדרך הספרותית, במעבר מתחום הריאליה אל תחום הסמל. האירועים הקונקרטיים שנזכרו באפיזודה הראשונה הופכים לסמלים מיסטיים באפיזודה השנייה.

מעגל זה נפתח בתירוצם של החכמים (ר' יהודה ור' יצחק) מדוע לא קראו קריאת שמע בעונתה. הם מתרצים זאת בכך שהשתדלו עם חתן וכלה. בגמרא (סוכה כה ע"א) מובאת סוגיה העוסקת בנושא: שלוחי מצווה פטורים מן המצווה. בסימנה של הסוגיה עולות שתי תפיסות רעיוניות: א) העוסק במצווה פטור מן המצווה היות שמסיבות טכניות אינו יכול לקיים את שתייהן בו בזמן (זו התפיסה המקובלת); ב) העוסק במצווה פטור מן המצווה

88 על משמעותו של הסמל המיסטי בהקשר זה, כתב ג' שלום: "המיסטיקה מעניק משמעות סמלית חדשה לכתבי הקודש שלו. לתורות ולטקסים של דת. מיסטיקה זה מגלה ממד חדש, עומק חדש, בתוך מורשתו שלו. הוא משתמש בסמלים ישנים ומאציל עליהם משמעות חדשה, ואף עשוי הוא להשתמש בסמלים חדשים ולהעניק להם משמעות ישנה — בין כך ובין כך לפנינו תהליך דיאלקטי, שבו נחשפים הצד השמירי והצד החדשני והיוצרי של המיסטיקה ביחסי הגומלין שבניהיהם" (שלום, פוקי יסוד, עמ' 26-27).

היות שיש פה כביכול מאזן מטפזי של מספר מצוות שעל אדם לעשות בפרק זמן מסוים.⁸⁹ בשלל הדוגמאות שמביא התלמוד שם, מופיעה הדוגמה של השושבינין העוסקים בצורכיהם של חתן וכלה, המקביל לעיסוק בתורה, ולקריאת שמע. דוגמה זו מהווה אפוא הצדקה לכך שלא קראו קריאת שמע בעונתה. המעגל נפתח אפוא גם במובנה הליטרלי של המילה "כלה" ומסתתים במובנה הסמלי. עם סגירת המעגל מברך הנוקא את החכמים (ר' אלעזר, ר' אבא ושאר החכמים) ש"יומם ולילה יהיו לפניכם ככל שעה".⁹⁰ כלומר שיומם ולילה יהיו לפניכם דברי תורה. ברובד הקבלי מרמזים היום והלילה על הספרות תפארת ומלכות, כלומר גם כן לחתן וכלה.

סופו של הסיפור, או חתימתו, בשיבתם של החכמים אל רשב"י. עתה נפתרות כמה מן הבעיות שעליהן נרמזנו במהלך הסיפור. הנוקא אמר לחכמים כי אינו מפחד מפני עין רעה, כיוון שהוא כאותם דגים היוצאים ליבשה ואינם מתים. בדבריו נמצא רמז הן לייחוסו המשפחתי הן לביטחונם בהשגחת אביו. הוא בנו של רב המנונא סבא, המופיע בכמה וכמה מסיפורי הזוהר בדמות חכם מופלא המאיר את עיניהם של בני החבורה ומגלה להם סודות עליונים (השם "המנונא" מרמז למילה הארמית נונא=דג). ואכן רשב"י מגלה לחכמים שנשמת האב המת מאירה לבן. יש לראות אף את דברי ר' אלעזר על "הנר הדולק" כמתקשרים אל הדרשה "החכם עיניו בראשו", שבה הסביר הנוקא שגוף האדם הוא הפתילה והאור המאיר שבו נדלק למעלה על ידי השגחת השכינה, כיוון שהוא אור ההמשכה של אביו.

עם זאת, עדיין לא ברורים ומוחזרים דברי רשב"י האומרים: "זה לא יקנה שם בעולם". רק בסיומו של הסיפור מסביר רשב"י את דבריו אלה באמרו כי הואיל ותשוקתו של הקב"ה להריח בו, לא היה מי שיכול לשלוט בו. לכאורה עולה לפנינו סתירה, שכן מחד גיסא, אנו שומעים על ביטחוננו של הנוקא כי עין רעה לא תשלוט בו, משום היותו המשכו של אביו בהיותו מעולה בתורה, ומאידך גיסא, דווקא משום כך משתוקק הקב"ה להריח בו ולכן לא יקנה שם בעולם, וייפטר מן העולם בגיל צעיר.

את התשובה לשאלה זו ניתן למצוא במשל התאנה שבסיטואציה האוגדת (עמ' עג-עד). בתלמוד הבבלי (תענית כד ע"א) מובא סיפור על בנו של ר'

89 זהו ההסבר למאמרו של ר' יוסי הגלילי, ויתרה מזו, זהו ההסבר מדוע מביאה הגמרא דוגמאות של עיסוק במצוות שאינן סותרות זו את זו.

90 תשב"י ולחומר, עמ' פח, ש' 27. במקור: "יומם ולילה יהא קמייכו בכל שעתא" (זוהר, ח"ג קצא ע"ב).

יוסי שגם לתאנה שתוציא פירותיה טרם זמנה. התאנה בסיפור זה מסמלת את "הזמן הטבעי" של ההתרחשויות. בנו של ר' יוסי, המצווה על התאנה לחרוג מן הזמן הטבעי ולחת פירותיה לפועלים הרעבים, נענש. אביו אומר לו: "בני, אתה הטרחת את קונן להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה — יאסף שלא בזמנו".⁹¹ פרנקל מציין כי סיפור זה מדגים את התפיסה הרעיונית לסיבת "מוות מוקדם": "רק אדם בחטאו יכול לגרום שיעשה משמים דבר 'בלא זמנו' הן לגבי תאנים והן לגבי מות אדם. אדם רגיל שמת, מת בזמנו ולא חשוב בן כמה הוא כי אין הוא תאנה שיש לה זמן".⁹²

דברי רשב"י נתפסים בהקשרם הקונקרטי כמוסכים על מואב. המואבים ניצלו מעונש כיוון שמהם עתידות לצאת רות ונעמה, והן בחזקת מי שעתידי לקט תאנים. ואכן המשמעות הזו מתפרטת מאוחר יותר בדיון על מואב ועמון שמהם יצא דוד. אך יש במשל זה אף רמז לגורלו של הנוקא. המשל על לקיטת הפירות מסמל את ההנאה בעולם הזה או את המימוש העצמי בעולם הזה (ואין זה משנה באיזה גיל). נמשלו של המשל מסביר את אשר ייאמר במפורש בסיומו של הסיפור, כי את פירותיו יתן הנוקא בשיבה של מעלה.

סיכום

הדגמים השונים של סיפורי הנוקא, מקורותיהם ומטרתם הרעיונית הציגו בפנינו מבחר של סיפורים שבהם ניתנו לדמות הנוקא תפקידים שונים במסגרת העלילות הסיפוריות. מגוון המקורות חשף חלק מהגמות הקיימות בספר הזוהר, המתגלות אף דרך שילוב דמות הנוקא בדיונים הפילוסופיים של הטקסט. דמותו האלמונית של הנוקא הלוכשת פנים שונות מסיפור לסיפור, כשהיא נבנית על סמך המקורות, מחזקת את ההשערה כי הסיפורים על הנוקא נתחברו על ידי מחברים שונים. כל מחבר ועולמו התרבותי, כל מחבר וארון הספרים שלו.

דרך דמותו של הנוקא הציגו מחברים שונים, מגמות שונות ורעיונות שונים. בכמה סיפורים נמצא כי הנוקא משמש גורם מזמן למחבר להסברת טעמן הסודי של מצוות. בכמה סיפורים נמצא כי דרך עיצוב דמותו של הנוקא וסיפור קורותיו מוצגת אזהרת המחבר מפני עיסוקים מיסטיים. לצד מגמות דידיקטיות חינוכיות נמצא מגמות פרשניות, ולצד מגמות אקטואליות נמצא

91 ראו פרנקל, עיונים, עמ' 36-40.

92 שם, עמ' 39, 40.

מגמות משיחיות אסקטולוגיות. דרך תיאור דמותו של הינוקא, אשר ניתנה לו רוח נבואה, יכול היה המספר האלמוני לכשר לבני דורו הסובלים משלטונם של עמים אחרים, את בשורת הנקמה והגאולה לעתיד לבוא.

ייתכן כי הסיפור על מותו של הינוקא משמש אף הסבר מיסטי לנושא המופיע בספרות הזוהר בצורות ביטוי שונות: בדרך של משל אלגורי או הסבר בעל אופי מיתי ודרשה הוא מעלה את סיבת מותם של ילדים רכים. לצדם של הסיפורים הקצרים על אודות הינוקא, המבליטים צד אחד או תפקיד אחד המתקשר לאישיותו, בולט הסיפור האחרון אשר מקבץ ומאחד במסגרת עלילתית אחת את המוטיבים המפורזים בסיפורים הקצרים. כעוד הסיפורים הקצרים מתמקדים באירועים חד-פעמיים ויוצרים מסגרות קטנות היכולות לעמוד כל אחת לעצמה, בולט הסיפור האחרון בכך שנמצאים בו חוטים הקושרים אותו אל חטיבות נרטיביות נוספות המצויות בספר הזוהר. חוטים אלה מרמזים לנו על אישיותו של מחבר הדגם האחרון, המנסה בדרך של רמזים להציג בפנינו את אישיותו ואת "צירותיו" הספרותיות האחרות המופיעות במסגרת פירושן של פרשות אחרות בספר הזוהר. עובדה זו, המרמזת בצורה ברורה על קשרים המתקיימים בין סיפור זה על אודות הינוקא וסיפורים אחרים המופיעים בהקשרים אחרים (הסיפור על גירושו של מלאך המוות, הסיפור על ר' המנונא סבא ועוד) מרמזת אף למה שלא נעשה ביחס לסיפורי הינוקא האחרים, שאותם הכיר בודאי מחבר הסיפור האחרון. ואולם, כיוון שהסיפורים האחרים לא נכתבו על ידו הוא אינו מזכיר אותם ולו ברמז, ובכך הוא מצביע על ייחודו וייחוד סיפורו במעגל הרכב של סיפורי הינוקא.

ביבליוגרפיה וקיצוריה

מקורות
מאט, תרגום הזוהר — D. Matt (trans. and commentary), vols. 1–3, Stanford 2004–2006

מחקרים
אבן, מילון מונחי הספרות — י' אבן, מילון מונחי הספרות, ירושלים תשל"ח.
אורון, ביטוי אלגורי — מ' אורון, "כל הנשמה תהלל די': ביטוי אלגורי לתפיסת המוות בספר הזוהר", דפים למחקר בספרות, 4 (תשמ"ח), עמ' 35–38.

אורון, גירושו של מלאך המוות — מ' אורון, "גירושו של מלאך המוות", ספר זיכרון לפורץ: עפרה מאיר ז"ל, אוניברסיטת חיפה (בדפוס).

אורון, מאמנות ברורש — מ' אורון, "מאמנות הדרוש של בעל הזוהר", מחקר ירושלים במחשבת ישראל, ח: ספר הזוהר ודורו (תשמ"ט), עמ' 299–310.

אורון, סיפור האותיות — מ' אורון, "סיפור האותיות ומקורותיו: עיון במדרש הזוהר על אותיות האלף בית", מחקר ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ז), עמ' 109–97.

אורון, שימני כחותם — מ' אורון, "שימני כחותם על לבך: עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת 'סבא דמשפטים'", מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משוואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1–24.

אורון, שלושה פירושים — מ' אורון, "שלושה פירושים למעשה בראשית ומשמעותם בחקר ספר הזוהר", דעת, 50–52 (תשס"ג), עמ' 183–199.

אידל, חנוך — מ' אידל, "חנוך הוא מטסוך", י' דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [א–ב]), ירושלים תשמ"ז, עמ' 151–155.

אידל, קבלה — מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג.

אליאור, בין ההיכל — ר' אליאור, "בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים: התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש", תביץ, סד (א) (תשנ"ה), עמ' 314–380.

אליאור, מקדש ומרכבה — ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוחנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג.

אשכולי, התנועות — א"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, א, ירושלים תשט"ז. בן פורת, בין טכסטואליות — ז' בן פורת, "בין טכסטואליות", הספרות, 34 (1985), עמ' 170–178.

ברתנא, הפאנטסיה — א' ברתנא, הפאנטסיה בסיפורת דור המדינה, תל אביב תש"ן.

גרינולד, אפוקליפטיקה ומרכבה — I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah* Mysticism, Leiden-Koln 1980

דונדס, פולקלור — A. Dundes, *Interpreting Folklore*, Bloomington 1980, pp. 223–262, 282–287

דן, הלב — י' דן, הלב והמעייץ: מבחר חוויות מיסטיות, חזיונות וחלומות מן העת העתיקה עד ימינו, ירושלים 2005.

דן, נבואת הילד — י' דן, "לקוטות למעשה נבואת הילד", שלם, א (תשל"ד), עמ' 234–229.

דן, ספרות המוסר — י' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975.
דן, ענפאל — י' דן, "ענפאל, מטטרון ויצר בראשית", תרכ"ז, נב (תשמ"ג), עמ' 447-457.

הלני-אשר, ונהר — מ' הלני-אשר, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזהר, תל אביב תשס"ה.

טנא, עיצוב הסיפור — נ' טנא, "דרכי עיצוב הסיפור בספר הזהר", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ג.

ילינק, בית המדרש — א' ילינק, בית המדרש, לפיסה תרט"ו.

יסיף, בן סירא — ע' יסיף, סיפורי בן סירא, ירושלים תשמ"ה.

ישראל, פשט סוד — ע' ישראל, "פשט, סוד ויצירה ב'סבא דמשפטים' שבזהר", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ג.

ליבס, זוהר וארוס — י' ליבס, "זוהר וארוס", אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

ליבס, הזוהר כרנסנס — י' ליבס, "הזוהר כרנסנס", דעת, 46 (תשס"א), עמ' 5-11.

ליבס, הזוהר כספר — י' ליבס, "הזוהר כספר הלכה", תרכ"ז, סד (תשנ"ה), עמ' 605-581.

ליבס, משיח זוהר — י' ליבס, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הלאומית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 236-87.

ליבס, חטאו של אלישע — י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן.

ליבס, כיצד נתחבר — י' ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזהר", י' דן (עורך), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח: ספר הזהר ודרור, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1-71.

ליבס, מיתוס וסמל — י' ליבס, "מיתוס לעומת סמל בזהר ובקבלת האר"י", ח' פדיה (עורכת), המיסטיקה היהודית הקדומה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 10 [א-ב]), ירושלים תשמ"ז, עמ' 171-196.

מאיר, הסיפור הדרשני — ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב 1987.

מלאכי, נבואת הילד — צ' מלאכי, "נבואת הילד נחמן חטופא", בנועם שיח: פרקים בתולדות ספרותנו, לוד תשמ"ג, עמ' 187-203.

מרוז, קובלנותיו של רשב"י — ר' מרוז, "ואני לא הייתי שם?": קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע", תרכ"ז, צא (תשס"ב), עמ' 163-194.

מרוז, עיבודים — *Hispania*, "Zoharic Narratives and their Adaptations", R. Meroz. *Judaica*, 3 (2001), pp. 3-63.

נוי, ר' שלם שבזי — ד' נוי, "ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן", י' רצהבי (עורך), כואי תימן: מחקרים ותעודות בתרבות יהודי תימן, תל אביב תשכ"ז, עמ' 106-133.

נוי, פטירת רבי שלם שבזי — ד' נוי, "פטירת רבי שלם שבזי באגדת העם התימנית", י' טובי (עורך), מורשת יהודי תימן: עיונים ומחקרים, ירושלים תשל"ז, עמ' 149-132.

סטרומה, גנוסטיקה — *Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984.

פרי, המבנה הסמנטי — מ' פרי, המבנה הסמנטי של שירי ביאליק: תרומה לתאוריה של פיתוח משמעויות ברצף הטקסט הספרותי, תל אביב תשל"ז.

פרנקל, האגדה והמדרש — י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991.

פרנקל, התבניות — י' פרנקל, "התבניות של סיפורי האגדה התלמודית", י' בן-עמי (עורך), מחקרים באגדה ובפולקלור היהודי (מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, 2), ירושלים תשמ"ג, עמ' מה-צז.

פרנקל, עיונים — י' פרנקל, עיונים בעולמה הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א.

קאסוטו, חנוך — מ"ד קאסוטו, "חנוך", אנציקלופדיה מקראית, כג. טורים 203-204. רמון-קנין, הפואטיקה — ש' רמון-קנין, הפואטיקה של הספרות בימינו, תל אביב 1989.

שלום, הציטט הראשון — ג' שלום, "הציטט הראשון מן המדרש הנעלם", תרכ"ז, ג (תרצ"ב), עמ' 181-183.

שלום, זרמים — *Jewish Mysticism, Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941.

שלום, משרא קטריין — ג' שלום, מאמר משרא קטריין לר' אברהם בן אליעזר הלוי, מ' בית אריה (עורך), ירושלים תשל"ח.

שלום, פרקי יסוד — ג' שלום, פרקי יסוד בהכנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו.

שלום, פרשה חדשה — ג' שלום, "פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזהר", ש' ליברמן, ש' שפיגל, ש"ז צייטלין וא' מרכס (עורכים), ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג, ניו יורק תש"ז, עמ' תכה-תמו.

שלום, רבי גדיאל — ג' שלום, "מקורותיו של מעשה רבי גדיאל התינוק בספרות

הקבלה, א' שפירא (עורך), דברים כגו: פרקי מורשת ותחיה, תל אביב תשל"ו, עמ' 270-283.

תשבי — י' תשבי, משנת הזוהר, כ, ירושלים תשל"ה.

תשבי ולחובר — י' תשבי ופ' לחובר, משנת הזוהר, א, ירושלים תשל"א.

זעקתו הכבושה של עשו מן המדרש הקדום לשלהי הזוהר

עודד ישראלי

א. פתיחה

דמותו של עשו ממלאת בספרות הקבלית בכלל ובספר הזוהר בפרט תפקיד מרכזי במיתוס של הרע. באופן מובהק ושגור מסמן עשו, כשמו או בכינויו השונים (שעיר ואדום), את צדה האפל של ההווה התאוסופית, את הרוע והרשע הקוסמי ואת הסטרא אחרא: "דדא עשו דאיהו שעיר... בגין דאיהו חויה כישא עקים רוחא חכים לאבאשא אסטי לעילא ואסטי לחתא" (זוהר, ח"א קלח ע"ב). תרגום: שזה עשו שהוא שעיר... שהוא נחש רע עקום-רוח, חכם להרע, מסטין למעלה ומסטין למטה. ובאחת: "עשו קליפה הוה וסטרא אחרא הוה" (ח"ג קפה ע"א).¹ תרגום: עשו קליפה היה וצד אחר היה.

* ראשיתו של מאמר זה נקודת המוצא שלו היא בתת-פרק של עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בנושא: פשט, סוד ויצירה בסכא דמשפטים שבוזרה. העבודה נכתבה בהדרכתו של פרופ' יהודה ליבס, והוגשה לסנאט האוניברסיטה העברית בשנת תשס"ג. פרופ' ליבס, ד"ר מלילה הלנר-אשר וד"ר ישראל רוזנסון קראו את הדברים והעירו הערותיהם, ועל כך תודתי נתונה להם. תרגומי המובאות (תלמוד, מדרש, זוהר) הם שלי, אלא אם צוין אחרת. במקומות רבים רומז הזוהר ליהוי של הסטרא אחרא עם עשו כשהוא מכנה אותו "סטרא דעשו", "חולקא דעשו" או "דרגא דעשו". ראו זוהר, ח"א קמד ע"א; קמה ע"ב; קס ע"א; קסו ע"א; קעא ע"א; קעב ע"ב; קעז ע"א-ע"ב; ח"ג סד ע"א; קפה ע"א; זוהר חדש נד ט"א; עזח ע"א; פז ע"א-ע"ב. כך לדוגמה גם בזוהר, ח"א קלח ע"ב: "בגין דעשו דאיהו סטרא דהווא חויה" (תרגום: בגלל עשו שהוא צד של אותו נחש). על "אדום" בהקשר זה, ראו זוהר, ח"א קעז ע"ב. על "שעיר" ועל "סטרא דשעיר", ראו זוהר, ח"א קעב ע"ב; ח"ב רסב ע"ב; ח"ג קצב ע"ב. לעתים זיהויו של עשו עם הסטרא אחרא גלוי אף יותר, כמו לדוגמה בח"ב רלח ע"א: "זורח משעיר למו רב" [ג, כ] — משעיר ממש רא סמא-ל" (תרגום: משעיר ממש זה סמאל). בכמה מקומות מתקבל הרושם ש"שעיר" הוא הסמל השגור והמובן, שיאוזכר באופן חופשי מבלי להיזקק לביאור כלשהו, בעוד השימוש ב"עשו" וב"אדום" טעון מדי פעם הערת הבהרה.