

שאלת השניות בפרשיית שעיר המשתלח: מפרקי דרבי אליעזר לזוהר

מרב מדינה-קרניאל

אוניברסיטת חיפה

הקדמה

מאמר זה יבקש לבחון את אופן טיפולם של המדרש המאוחר פרקי דרבי אליעזר ושל ספרות הזוהר בפרשיית שעיר המשתלח ביום הכיפורים. בעזרת קריאה ספרותית משווה של הטקסטים הנידונים, אבחן כיצד בוחרים פרקי דרבי אליעזר והזוהר ליצור ולעצב את המיתוס על ריצוי סמאל, שאותו הם מציבים כרקע לפולחן המקראי.¹ אעקוב אחר המסורת המדרשית מפרקי דרבי אליעזר אל ספרות הזוהר ובתוכה, בזיקה לטענתו של יהודה ליבס שהציג את הזוהר לא רק כממשיך של המיתוס הרבני הקדום, אלא לעיתים דווקא כמרסן ומבנה את המיתוס החי.² אטען כי מגמת מיתון המיתוס מופיעה לעיתים אף בתוך הקורפוס הזוהרי עצמו. בשונה מהאופי הרדיקלי שיוחס במחקר לחטיבות המאוחרות של הזוהר, בעקבות הדורות הראשונים של חוקרי הקבלה, אטען כי בבחינת מדרשי שעיר המשתלח דרך שאלת ריצוי כוחות הרע, מתגלה תמונה שונה.

הצייוי המקראי לשלח אחד משני שעירי היום אל ארץ גזרה, לבש בספרות האגדה לבוש מיתי שקיבל פיתוח רב במדרש פרקי דרבי אליעזר.³ על רקע מיתוס עזא ועזאל, לצד המובן הנטורליסטי שניתן לשם 'עזאזל' – שם מקום, עולה שמה של ישות אשר עבורה נשלח

* תודתי נתונה לעודד ישראלי, רות קרא-איונוב קניאל ודוד צרי, וכן לקוראים האנונימיים של המאמר, על קריאתם את טיוטת המאמר ועל הערותיהם המועילות.

1 בקשרים שבין ספרות חז"ל לספרות הזוהר עסקו רבים, לסקירת המחקר ראו: ע' ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 25 הערה 6.

2 ראו: י' ליבס, *De natura dei*: על המיתוס היהודי וגלגולו, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243-244, 264. קרבה לגישה זו אפשר לראות גם בדברי אידל ביחס לחטיבת 'תיקוני זוהר', על אופן טיפולו של בעל התיקונים במיתוס הקדום. ראו: מ' אידל, 'מטטרון: הערות על התפתחות המיתוס ביהדות', אשל באר-שבע: פרקים במחשבת היהודית לדורותיה, ד (תשנ"ו), עמ' 41-43. עודד ישראלי במחקריו חידד את התמונה, בהגדרת מודל אחד של יחסי הזוהר עם אגדות חז"ל כמגמת 'מיתון-מיווג'. מודל זה ישמש אותנו בקריאת מדרשי הזוהר ובהעמדתם אל מול המקורות הקדומים לו. ראו: ישראלי, שם, עמ' 24-38.

3 לניתוח פילולוגי של השם 'עזאזל' ראו: H. Tawil, 'Azazel, the Prince of the Steepe: A Comparative Study', *ZAW*, 92, 1 (1980), pp. 43-59. מקורה של צורה זו בשורש השמי עז"ז המציין כעס וחימה. הכתיב המקראי המקורי של השם היה 'עזאזל', אל זועם. קנוהל הציע כי השינוי נועד לטשטש את הפן התיאופורי של השם. פרשנויות מתקופת חז"ל הסבירו את שם 'עזאזל' כשם מקום, או, בהשפעת הארמית, כשעיר שנשלח לדרכו. לסקירה ראו: ש' אחיטוב, 'עזאזל', אנציקלופדיה מקראית, ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 114-115; י' קנוהל, מאין באנו: הצופן הגנטי של התנ"ך, אור יהודה תשס"ח, עמ' 60. דוגמות ודיון מפורט על מקבילות מן המזרח ראו: J. Milgrom, *Leviticus* (Anchor Bible), New York 1991, pp. 1071-1079; לדין על מקבילות יווניות ורומיות ראו הפניות אצל: ש' בר-און, 'הטלת גורלות: אלוהים ואדם במסורת היהודית מן המקרא ועד שלהי הרנסנס', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א, עמ' 280, הערה 16.

השעיר, המזוהה בפרקי דרבי אליעזר עם סמאל או שטן. המקור לכך מצוי בספרות החיצונית, והגיע אל לב הפרשנות הרבנית בימי הביניים, דרך הפיתוח שעושה המדרש המאוחר למיתוס.⁴ המיתוס מופיע כבר בברייתא⁵ ובמקומות נוספים בספרות המדרש המאוחר,⁶ אך המקום הראשון בספרות המדרש שבו מופיע באופן מובהק וגלוי מיתוס שליחת השעיר כשוחד לדמון המכונה בשם 'עזאזל' כחלק מכפרת היום, הוא פרקי דרבי אליעזר מו.⁷ לכן, נראה כי מדובר במסורת מיתית קדומה שאולי הודחקה בספרות התלמודית והמדרשית הקדומה ושבה ועולה בפרקי דרבי אליעזר.⁸ פרשנות זו עוררה התנגדות בקרב הוגים יהודיים בהמשך.⁹

שליחת בעל חיים לישות שאינה אלוהים ובפרט לישות המשויכת לרע, מעוררת את השאלה מה בין פולחן זה לבין 'עבודה זרה',¹⁰ וכן היכן ניצבת הפרשנות על מצוות שעיר

- 4 ראו: חנוך א, י; ח (מהדורת אליעזר גולדשמידט, ברלין 1892, עמ' 5-7). דוגמא יוצאת דופן למופע ראשוני של רעיון זה בספרות חז"ל מצויה במכילתא ספרא שמיני, מכילתא דמילואים, ג (מהדורת ווייס, מג ע"ג), אלא שרק בפרקי דרבי אליעזר הוא זכה לפיתוח מלא.
- 5 בברייתא נרמז הקשר בין המיתוס על השדים 'עזא' ו'עזאזל' לבין השעיר הנשלח ביום הכיפורים. ראו: בבלי, יומא סז ע"ב.
- 6 ראו: דברים רבה יא, י; פסיקתא רבתי לד.
- 7 והשוו לניסוח בתרגום המיוחס ליונתן, להלן הערה 42. עזאזל הוא אחד משמותיו של סמאל בפרק. ככינוי 'דמון' אני מתייחסת לישות שאופייה ופעולתה חבלה, והיא דמות ביניים בין העולם העליון לעולם התחתון. תאור דמותו של סמאל בפרקי דרבי אליעזר, [להלן: 'פדר"א']: 'זוהי סמאל השר הגדול בשמים. וחיות [מארבע כנפים], ושרפים משש כנפים, וסמאל משתים עשרה כנפים' (פדר"א יג וורשה תרי"ב, לא ע"ב). בעקבות החטא הקדמון, האל 'הפיל את סמאל ואת הכת שלו ממקום קדושתן שבשמים' (פדר"א יד, שם, לג ע"ב), והוא נעשה ראש מלאכי החבלה. אחת מדרכי פעולתו הוא רכיבה על נחש ויצירת קשר עם האדם דרכו (פדר"א יג, שם, לב ע"א). והשוו: שמות רבה כא, ז (מהדורת וילנא, עמ' 81). על מקורותיו וגלגולו של סמאל ראו: ג' שלום, 'שדים, רוחות ונשמות: מחקרים ברמנולוגיה', בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 54-59.
- 8 טענת הופעתן של מסורות קדומות לא רבניות בפרקי דרבי אליעזר מקובלת במחקר. ראו: הערותיו של ח' אלבק, בתוך: י' צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים תשי"ד, עמ' 136-140; M. Kister, 'Ancient Material in Pirke De-Rabbi Eli'ezer: Basilides, Qumran, The Book of Jubilees', A. M. Maeir, J. Magness, and L. H. Schiffman (eds.), *Go Out and Study the Land (Judg 18:2): Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel*, Leiden 2012, pp. 69-93.
- 9 עדות מתקופת הגאונים למודעות לפן הדמוני שבשם, והתנגדות לפרשנות זו ראו: ר' סעדיה גאון, הנבחר באמונות ודעות, המאמר השלישי (מהדורת יוסף קפאח, קרית אונו תשנ"ט, עמ' קמז-קמח). לעומת זאת ראו את פרשנותם של ר' אברהם אבן עזרא ורמב"ן. להלן הערה 54.
- 10 חז"ל שייכו מצווה זו לגזירות האלוהיות שאין להרהר אחריהן. ראו דיון וניתוח המקורות השונים בסוגיה זו אצל א' אורבך, 'חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 329-333. שאלה נוספת שעולה כאן, ובה לא אוכל לדון במסגרת זו, היא היחס בין מסורת זו למסורות גנוסטיות, שבהן נזכר סמאל כאחד מכינויי הכוח השטני. שאלת מידת השפעת הגנוזיס על פדר"א טרם כתה למחקר מקיף. למחקר הקיים ראו O. Yisraeli, 'Cain as the Scion of Satan: The Evolution of a Gnostic Myth in the Zohar', *Harvard Theological Review*, 109, 1 (2016), pp 56-74; B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, pp. 99-103; A. G. Stroumsa, *Another Seed: Study in Gnostic Mythology*, Leiden 1984, pp. 45-53; R. Adelman, 'The Poetics of Time and Space in the Midrashic Narrative: The Case of Pirkei deRabbi Eliezer', Ph. D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 2008, pp. 71-116.

המשתלח ביחס למאבק של חז"ל ב'מינות'.¹¹ אחד הגורמים התורמים למורכבותה התיאולוגית של פרשייה זו הוא דו המשמעות במונח 'שעיר', המשמש במקרא הן לתיאור בעל חיים והן ככינוי לשד, לציון עבודה זרה.¹² בשאלה זו כרוכה גם בעיית היחס לרע ומהתמודדות עמו במסגרת הפולחנית.

מקובל במחקר לתארך את פרקי דרבי אליעזר למאה השמינית, בסביבת ארץ ישראל.¹³ הטשטוש של פרטי הריאליה של החיבור¹⁴ מקשה עלינו להתחקות אחר הלך הרוח בסביבתו התרבותית והדתית.¹⁵ אבקש לטעון כי מחבר המדרש מביע במיתוס שעיר המשתלח אמירה מרחיקת לכת מבחינה תיאולוגית, הן ביחס למקורות הרבניים שקדמו לו, והן ביחס לכותבים בימי ראשית הקבלה. חותמו של מדרש זה על תורת ראשוני המקובלים במאה השלוש-עשרה ועל ספרות הזוהר הינו עובדה מוסכמת.¹⁶ מיתוס שעיר המשתלח שבפרקי דרבי אליעזר, ובאופן רחב דמותו של סמאל הנרקמת בין פרקי, נארגים בדרשות הזוהריות ומהווים מקור מכונן ליצירת תורת הקרבנות בספרות הזוהר.¹⁷

חיבור זה מצטרף למחקר הענף העוסק בשאלת קיומה של תפיסה דואליסטית בספרות חז"ל¹⁸ ובקבלת ימי הביניים.¹⁹ הקומה שאותה אבקש להוסיף מציגה את אופן טיפול ספרות

11 על השימוש בכינוי 'מינות' אצל חז"ל ראו: D. Boyarin, *Borderlines: The Partition of Judaea*, Christianity, Philadelphia, PA 2007, בייחוד עמ' 220-224, וראו שם הפניות לספרות המחקר בנושא, הערות 18-20.

12 ויקרא יז 7; דברים לב 17; תהלים קו 37.

13 בתקופת חילופי השלטון בין נצרות לאסלאם במרחב זה. לסקירת הדעות השונות ראו: א' טרייטל, פרקי דרבי אליעזר: נוסח, עריכה ודוגמת סינופסים של כתבי היד, ירושלים תשע"ג, עמ' 9-12, 256.

14 לטשטוש מכוון כנראה זה הרצעו טעמים שונים במחקר. ראו: ר' דרורי, ראשית המגעיים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, ת"א תשמ"ח, עמ' 72; ד' שטיין, 'פרקי דרבי אליעזר וסדר אליהו: הערות מקדימות על פואטיקה ומרחב מדומיין', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כד (תשע"א), עמ' 73-92.

15 זיקותיו למרחב המוסלמי קבלו הכרה בשלבים מוקדמים של המחקר, ולאחרונה נחקרו באופן מעמיק יותר גם זיקותיו לנצרות. ראו: H. Spurling and E. Grypeo, 'Pirke de Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis', *Collectanea Christiana Orientalia*, 4 (2007), p. 238; E. Grypeou and H. Spurling, *The Book of Genesis*, Boston 2013, pp. 93-94. ע' קדרי, 'היכן נקבר אדם הראשון? על "האגן הקדוש" במפה המדומינת של פרקי דרבי אליעזר', קתדרה, 166 (תשע"ח), עמ' 31-46 וכן ראו שם הפניות בהערות 27-28.

16 פרשנים מסורתיים עמדו על הזיקות בין פדר"א לזוהר, ואף בשדה חקר הזוהר מוכרת חשיבותו הרבה של מדרש פרקי דרבי אליעזר להבנת היצירה הזוהרית. ראו: הפניות רד"ל בפירושו לפדר"א בתוך י"ל זלוטניק, מאמרים מספר מדרש המליצה העברית: חלק אמרי חכמה ואמרי אנשי, ירושלים תרס"ט, עמ' 54-55; G. Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, New York 1981, p. 19; ספר הזוהר על חמישה חומשי תורה, עם הערות ניצוצי זוהר, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשמ"ד; ספר הזוהר של גרשם שלום: יוזעפאף תרל"ז, עם הערות בכתב יד, ירושלים תשנ"ב; י' תשבי ופ' לחובר, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' 88. ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסדר הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס תשס"ה, עמ' 156-158; The Zohar, translation by D. C. Matt, (Pritzker ed., Stanford, 2004-2017).

17 ישראלי יציג חלק מהופעותיו של שעיר המשתלח בזוהר, והתמקד בניתוח הדרשה מסבא דמשפטים: ישראלי (שם), עמ' 149-157.

18 היו שטענו כי מגמת חז"ל אנטי-דואליסטית באופן מובהק. ראו: אורבך (לעיל הערה 10), עמ' 15-24, 141. יש שהציגו תמונה דינמית יותר. ראו הפניות בתוך: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, א: העת העתיקה, ירושלים תשס"ט-תשע"ח, עמ' 342-355. הפניות למחקר על תפיסות 'בינטריות' אצל חז"ל

הזוהר, על חטיבותיה השונות, בחומר המדרשי השאוב מפרקי דרבי אליעזר. המודעות לחומרי הגלם של הדרשה הזוהרית ובחינת דרכי עיצובה ביחס למסורות הקדומות, מחוץ לקורפוס הזוהרי ובתוכו, עשויה לשפוך אור על הבחירות הספרותיות והאידיאולוגיות של היוצר הזוהרי. במחקר זה אציג מחד גיסא כל דרשה כגרסה אחת מתוך הזוהר, ומאידך גיסא אחתור לזיהוי זהיר של מגמות כלליות בזוהר ביחס למסורות קדומות.²⁰

הדיון בשאלת השניות דורש להגדיר את המונחים המהווים נקודת מוצא לדיון, וכן דורש לנסח את השאלות הנכללות תחת דיון זה. אבקש במסגרת דיון זה להשתמש בהבחנות של אלן סגל. המונח 'תפיסה דואלית' ישמש לציון מבנה שבו קימות זו לצד זו שתי ישויות אלוהיות נבדלות, אך מתקיימת ביניהן הייררכיה ברורה, וכן לציון מבנה שבו בתוך אלוהות אחת שני חלקים, טוב ורע, המצויים במאבק. זאת בשונה מתפיסות 'דיאליסטיות', שבהן קימות זו לצד זו שתי ישויות אלוהיות נבדלות בעלות כוח ומעמד שווה, וכן בשונה מתפיסה 'ביניטרית', שבה קיומם של שני חלקי אלוהות לא בהכרח סותר את היסוד המונותאיסטי. ישויות אלה לא מתנגדות זו לזו אלא משלימות זו את זו.²¹

- ראו: צ' וייס, קיצוץ בנטיעות: עבודת השכינה בעולמה של ספרות הקבלה המוקדמת, ירושלים תשע"ו, עמ' 13-14, הערה 30. וכן: A. Schremer, 'Midrash, Theology and History: Two Powers in Heaven Revisited', *JSJ*, 39 (2008), pp. 1-25, nn. 2, 5. על המלאכים: בין התגלות להתעלות, תל-אביב 2008; ד' בויארין, "מי שאמר והיה העולם": על הלוגוס ודחייתו, פרק בהיווצרות הדת של חז"ל, בעריכת י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם, הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיזיקה, ירושלים תשס"ז, עמ' 151-164. וראו שם הפניות נוספות: הערות 6, 8-11, 17. באשר לפולמוס חז"ל עם תפיסת שתי רשויות, מגמה אחת במחקר מדגישה את הפולמוס עם הנוצרים או הגנוזים, אם כוויכוח עם 'מינים', ואם כוויכוח עם דעות קדומות רווחות בתוך ישראל. מגמה אחרת מתמקדת בהיבט הריאלי-היסטורי של הוויכוח התיאולוגי. ראו: A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977; בויארין, שוב לעניין שתי רשויות במכילתא, תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 87-101, וראו שם הפניות למחקריו הקודמים בנושא; מ' קיסטר, "פנים בפנים": תפיסות דמות האל במדרשים וקשריהן לטקסטים נוצריים, תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 142-103, וראו שם, הערה 76. בניגוד אליהם ראו: A. Schremer, 'Midrash, Theology and History: Two Powers in Heaven Revisited', *JSJ*, 39 (2008), pp. 243-244 and n. 38; P. Schafer, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton N. J. 2012, pp. 58-62.
- 19 מקובל במחקר לראות צדדים דואליסטים אצל מקובלי ימי הביניים, אך מקורותיה של השקפה זו ויחסה לגנוזים שנויים במחלוקת. לסקירת המחקר ראו: וייס (לעיל הערה 18), עמ' 14-15.
- 20 אכן, הניסיון להגדיר את 'גישת הזוהר' התברר כבר במחקר כמוטעה, יש לראות בו ספרות דינמית, בשל הדרך המיוחדת שבה, ככל הנראה, התהווה 'הזוהר'. עם זאת, אפשר לזהות מאפיינים תמטיים, תאולוגיים, אידיאולוגיים, ספרותיים וסגנוניים, החוזרים בדרשות זוהריות שונות ויוצרים יחד תנועה דתית וספרותית שאותה אפשר לכלול תחת קורת גג אחת, גם אם גמישה ולא הרמטית. לתולדות חקר כתיבת הזוהר וסקירת העמדות השונות הקיימות כיום במחקר ראו: דן (לעיל הערה 18), יא: ימי הביניים, ספר הזוהר, עמ' 56-107.
- 21 ראו: סגל (לעיל הערה 18) עמ' 260; בספרות המחקר לא קיימת הפרדה מוסכמת בין המונחים השונים. ראו למשל: מ' אידל, קבלה וארוס, מאנגלית: ש' בר-און וי' יקיר, תל אביב תש"ע, עמ' 48-49; י' דן, 'דואליזם קבלי ודואליזם גנוסטי', דעת, 19 (תשמ"ז), עמ' 5-11.

שער המשתלח בפרקי דרבי אליעזר

כדרכו של פרקי דרבי אליעזר ביצירת מדרשים אטיולוגיים, מספק מיתוס השער המשתלח טעם מיתי לציווי המקראי:

פרקי דרבי אליעזר פרק מו²²: (יום שניתנה בו תורה)²³ אמר סמאל²⁴ לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, על כל אומות העולם נתת לי רשות ועל ישראל אין אתה נותן לי רשות? אמר לו: הרי יש לך רשות עליהן²⁵ ביום הכיפורים, אם יש להן חטא, ואם לאו אין לך עליהן רשות. לפיכך (היו)²⁶ נותנין לו שוחד ביום הכיפורים (שאם יש בהן חטא וכדי)²⁷ שלא לבטל קרבן של ישראל, שנאמר 'גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל' (ויקרא טז 8), גורלו של הקב"ה קרבן עולה וגורלו של עזאזל²⁸ שער חטאת,²⁹ וכל עונותיהם של ישראל עליו, שנאמר 'ונשא השער עליו אל'³⁰ כל עונותם' (ויקרא טז 22). ראה סמאל שלא נמצא בהם חטא ביום הכיפורים. אמר לפניו: רבוננו של עולם, יש לך עם אחד בארץ כמלאכי השרת בשמים.³¹ מה מלאכי השרת אין להם קפיצין כך הם ישראל עומדים על רגליהם ביום הכיפורים. מה מלאכי ישראל אין להם אכילה ושתייה ביום הכיפורים כך ישראל אין להם אכילה ושתייה ביום הכיפורים.³² מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא (ביום הכיפורים) כך ישראל נקיים מכל חטא ביום הכיפורים. מה מלאכי השרת שלום מתווך³³ ביניהם כך הם ישראל שלום מתווך³⁴ ביניהם ביום הכיפורים. והקב"ה שומע עתירתן³⁵ של ישראל מן הקטיגור שלהם (ומכפר על המזבח ועל הכהנים)³⁶ ועל כל הקהל למגדול ועד קטון, שנאמר 'וכפר את מקדש הקדש'. אמר משה ביום הכיפורים אראה כבודו של הקדוש ברוך הוא ואחר אני מכפר על עונותיהם של ישראל [...] וראה

22 הנוסח בגוף המאמר על פי דפוס קושטא רעד. פתחתי קיצורים והוספתי סימני פיסוק ומראי מקום. במקומות שבהם יש לחילופי הנוסח השפעה על הבנת הטקסט ציינתי את החילופים. תודתי נתונה לאליעזר טרייטל על שאפשר לי להשתמש בסינופסיס שערך. לרשימת הקיצורים ולתיאור עדי הנוסח של פדר"א, על פיהם ערך את הסינופסיס ועל פיהם אני מביאה להלן את שינויי הגרסאות, ראו: טרייטל, פרקי דרבי אליעזר (לעיל הערה 13), עמ' 278-305.

23 המילים שבסוגריים אינן מופיעות ברוב עדי הנוסח העיקריים.

24 שמאל] א. מהדורת רד"ל: שטן.

25 יום אחד לשנה והוא] צ.

26 היו] צ. א. 1. 5. א. 2. 6. ת. 4. ת. 8. ת. 2. ת. 1.

27 כ"י צ.

28 עזאזל] א. 5. ת. 1. נראה שנוסח זה משיב לשם את הפן התאופורי, במובנו הדמוני.

29 עיזים] ת. 6. ת. 4. ת. 9. ת. 8. ת. 1.

30 בכל שאר עדי הנוסח העיקריים: את (כבנוסח המסורה).

31 ניסוח זה נראה כהדהוד לפדר"א יג, המספר על קנאתם של מלאכי השרת בייחודו של אדם והחלטת סמאל לחבל ביחסיהם של אדם וחווה עם האל.

32 מה מלאכי (ה)שרת יחיפי רגל] ת. 4. א. 3. ת. 9.

33 שלום מות ביניהם] ת. 6. ת. 9. ת. 1. שלומות ביניהם] ת. 4.

34 שלום מות ביניהם] ת. 6. ת. 9. ת. 1. שלומות ביניהם] ת. 4.

35 עדות] צ. א. 1. עדותן] ת. 6. ת. 4. ת. 9. ת. 8. ת. 2. ת. 1.

36 על המזבח (ועל המקדש) ועל הכהנים] ד. צ. ד. 2. א. 1. א. 6. א. 4. א. 3. א. 5. א. 2.

אחורי השכינה [...] התחיל משה מצעק בקול גדול ואמר 'ה' ה' אל רחום'. וחנן אמר משה לפניו סלח נא לעוונותיהם של ישראל של³⁷ מעשה העגל.

פרק מו קושר בין מתן תורה, חטא העגל ויום הכיפורים. הטיעונים על ייחודם של ישראל חוברים למעמד ההתגלות המכונן של הר סיני, ושל גילוי נוסחת הכפרה העתידה לחזור בכל יום כיפור, אמירת יג מידות האל. כלומר, טקס יום הכיפורים, המועתק במהלך פרק מו מפולחן מקדשי לטקסט ליטורגי, טומן בחובו חזרה אל מעמד ההתגלות. שתי דמויות קוטביות אחראיות בפרק זה לכוח הכפרה המיוחד של היום, סמאל ומשה. החיבור בין המיתוס לריטואל, המתבטא בציווי לתת לסמאל שוחד כדי שלא יבטל את כוח קרבן העם, ריטואל הממשיך להתבצע כטקסט בימי הדרשן באמירת 'סדר עבודת כהן גדול' בתפילת יום הכיפורים, מותירה במידת מה את כוחו המאיים בתוקפו.

ייחודו של מדרש זה, הסותר מסורת חז"לית,³⁸ הוא העלאה מחודשת של מיתוס עזאזל. השעיר הנשלח הוא מתת שוחד לישות דמונית. בפרקי דרבי אליעזר יש לסמאל מעמד רב כוח, כפי שעולה מתאור דמותו בספר בכללו, וכפי שמתבטא כאן בצורך להקריב לפניו קרבן.³⁹ יחד עם מתנת השעיר, טקס הווידי של הכהן מעביר, באופן ממשי או סימבולי, את חטאי העם לשעיר.⁴⁰

הניסוח 'וכל עוונותיהם של ישראל עלי' נראה כהבנה מילולית של לשון המקרא, שבמקור יכולה להתפרש כמטפורית. התרגום המיוחס ליונתן נוקט גם הוא בפירוש פיזי לנשיאת החטאים:⁴¹ 'ויסוכר צפירא עלוי ית כל חוביהון לאתר צדיא'.⁴² אמנם, מדרש זה ממקם את סמאל באופן מפורש כחלק מבית דין של מעלה, אך הוא מתאר באופן יוצא דופן את השעיר כקרבן חטאת הניתן לסמאל: 'לפי' נותנין לו שוחד ביום הכפורים שלא לבטל קרבן של ישראל... גורלו של הקב"ה קרבן עולה, וגורלו של עזאזל שעיר חטאת'.⁴³ אמנם

37 על 6. ת. 6. ת. 8. ת. 9. ת. 10. ברור למדי כי זו אחת מטעויות נוסח זה, שאותן ייחס טרייטל למעתקים.

38 הגורסת כי ביום כיפור אין לשטן רשות להשטין על ישראל. ראו בבלי יומא כ ע"א; ויקרא רבה כא, ד (מרגליות עמ' תעט).

39 ראו לעיל הערה 7.

40 כלפי הפרשנות המילולית-מגית יצא הרמב"ם. ראו: רמב"ם, מורה נבוכים ג, מו (מהדורת שורץ, ב, עמ' 623).

41 השוו למקומות שבהם התרגום המיוחס ליונתן מתרגם את השורש 'נשא', שבמקרא הוא דו-משמעי (הן פיזית והן מטפורית). בכל המקומות במקרא שבהם המובן הוא מטפורי, התרגום נוקט בלשונות שונות שאינן משורש 'סבר', ושאין נושאות את דו-המשמעות המקורית של 'נשא' (ויקרא ה 1; במדבר יד 18, ל 16; דברים כד 15). כך מלבד מקום אחד (שמות כח 30), שבו המובן המטפורי קשור בקשר ישיר למובן הפיזי. בביטוי 'לשאת חטא' התרגום אינו נוקט בשורש 'סבר'. ומהצד השני – השורש 'סבר', כשאינו בביטוי 'סבר פנים', מופיע לרוב במובן פיזי (בראשית יג 6. במדבר כה 8. דברים א 31, לד 12), ובשני מקומות במשמעות מטפורית (בראשית לב 21; במדבר ו 26). בשני האחרונים מופיע באותו המשפט גם הביטוי 'סבר פנים', סמיכות עניינים שאולי השפיעה על התרגום.

42 תרגום המיוחס ליונתן בן עזאיאל, לויקרא טז 22 (מקראות גדולות, ירושלים תשי"ט, ו ע"ב). מקובל במחקר לראות קשר בין פדר"א לתרגום המיוחס ליונתן, אם כי קיימת גם טענת נגד. ראו: R. Hayward, 'Pirke de Rabbi Eliezer and Targum Pseudo-Jonathan', JJS, 42 (1991), pp. 215-246. שם הפניות למצודים בקיום הזיקה, הערות 2-4. רוב החוקרים סוברים כי פדר"א קדם למיוחס ליונתן. להפניות ראו: א' שאן, תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 176-185.

43 שורג בר-און הציע כי פרק זה מורכב ממספר מקורות, וכי קטע זה עמד במקורו כמדרש עצמאי המספק הסבר אחר להצלחת כפרת היום. ראו: בר-און (לעיל הערה 3), עמ' 325.

גם בפרקי דרבי אליעזר כמו במקרא, לא נאמר על השעיר לשון 'קרבן', אך ניתן לו כינוי של קרבן מוכר, 'שעיר חטאת'.⁴⁴ פסוקי המקרא יוצרים בידול בין תפקיד שני השעירים, אחד עולה כקרבן השני נשאר עומד חי,⁴⁵ בידול המתבטא גם בניסוח הלשוני. לעומת זאת, בעל המדרש בוחר לנקוט בלשון המציבה במקביל את שני השעירים כשני קרבנות. המדרש מעצים אם כך את הנימה הדואלית שבפולחן השעיר עוד יותר מהנימה המשתמעת במקור המקראי.⁴⁶

במבט כולל על החיבור, נראה שפרקי דרבי אליעזר מעצים את תפקידו של סמאל, ולעיתים אף את כוחו ביחס לאל. סמאל ממלא ביצירה מדרשית זו תפקיד חשוב באירועים מרכזיים כחטא הקדמון, עקידת יצחק וחטא העגל, ובה לראשונה הוא פועל במנותק מהאל.⁴⁷ מידת עצמאותו של סמאל משתנה בין פרקי המדרש. בפרק שלנו סמאל מוצג במפורש כקטגור בית הדין של מעלה והוא מציית לאל. במקומות אחרים בפרקי דרבי אליעזר סמאל הוא ישות עצמאית המורדת באל, או לכל הפחות מעמדו העצמאי עמום.⁴⁸ ייתכן שדווקא ההקשר הפולחני של שעיר המשתלח, גורם לדרשן לעקר במיתוס זה את סמאל מהעצמאות המוענקת לדמותו בפרקים אחרים, על מנת לאפשר את השימוש ברעיון ההקרבה אליו.⁴⁹

כבר נטען במחקר כי בשל מגמת ההתרחקות מרעיונות דואליסטים, ניסוח זה הוצא במסורת הרבנית ונכנס שוב לספרות היהודית דרך פרקי דרבי אליעזר.⁵⁰ מהלך זה מעלה את השאלה האם התקיימה זיקה בין פרקי דרבי אליעזר לרעיונות גנוסטיים, ומה היה אופייה.⁵¹ המקובלים במאה השלוש-עשרה מתנסחים באופן שבו הקושי התיאולוגי שלהם עם הניסוח המקראי והמדרשי, מוצהר יותר.

44 זאת בשונה מהניסוח המקראי שאינו מעניק לשעיר לעזאזל את הכינוי 'שעיר חטאת', אלא רק לשעיר המוקרב בתחומי בית המקדש.

45 בניגוד לכך השור: משנה יומא ו, ו; תרגום המיוחס ליונתן, ויקרא טז 22. נראה שהתרגום הוא הדהוד לאופן התיאור שבספר חנוך א'. ראו לעיל הערות 3-4.

46 'והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת. והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אתו לעזאזל המדברה' ויקרא טז 9-10.

47 יוסף דן ראה בפרק זה בפדר"א העצמת כוחו של סמאל. אדלמן, שהצביעה על פן הומוריסטי בפרק, טענה דווקא למיתון כוחו. ראו: דן (לעיל הערה 18), ב: העת העתיקה, עמ' 524-528. אדלמן (לעיל הערה 10), עמ' 208-212.

48 בסיפור החטא בגן-עדן (פרק יג) מופיעים הביטויים הראשוניים להופעת השטן ככוח מנוגד לאלוהות ומורד בה, ומימוש כרע בפועל אינו תלוי במעשי האדם. זאת בשונה מספרות חז"ל שבה מזיק השטן לעולם רק ברשות האל. גם בסיפור עקידת יצחק נרמז כי הוא פעל על דעת עצמו (פרק לא). בסיפור חלקו בחטא העגל נראה כי 'השטן' פועל מטעם עצמו ואילו 'מלאכי החבלה' הם שליחי האל (פרק מה). בפרקים אלה אפשר לזהות מגמה של הקטנת והגחת דמותו, בהפיכתו לקטגור שמסנגר או לעגל גועה, ובתיאור הכת שלו כאסירים בבית האסורים.

49 זאת על פי ההנחה המקובלת במחקר כי עורך אחד לחיבור.

50 ראו לעיל הערות 3-7. בנוסף לכך, תרגום השבעים טשטש את הניגוד בין שני שעירי יום כיפורים והיסוד הדואליסטי כמעט נעלם שם. ראו: דן, שם, א: העת העתיקה, עמ' 226.

51 ראו לעיל הערה 10.

שעיר המשתלח בכתבי ראשית הקבלה

אם נחפש אצל המקובלים בסביבה של ספרות הזוהר ולפניה ביטוי למיתוס של פרקי דרבי אליעזר על השעיר המובא כקרבן לסמאל, נראה כי רמז לרעיון זה מצוי כבר אצל רמב"ן.⁵² רמב"ן עשה מה שדומה שקודמיו נמנעו מלעשות, וזיהה במפורש את 'עזאזל' עם סמאל. הוא ציטט במלואו את המיתוס על סמאל מפרקי דרבי אליעזר מו, אך תיאר אותו ככוח קוסמי, 'נפש לגלגל מאדים', ממנו נאצל הרע במציאות. כלומר רמב"ן הכניס לזירת הפרשייה את רעיון הדמון הטמון בשם 'עזאזל', אך בו זמנית הפשיט אותו מדמותו הפרסונאלית.⁵³ שאלה מעניינת היא האם רמב"ן כיוון בפרשנותו לרמזו לרעיון הטמון בתורת האצילות השמאלית, או שמא ביקש דווקא להתרחק מכל נימה דואליסטית בפירושו על סמאל.⁵⁴ בין כך ובין כך, בהצבתו את הרע נבדל מהאל ובהצגתו את סמאל ככוח קוסמי דטרמיניסטי, הניח לפנינו רמב"ן עקרון חשוב בתורת האצילות השמאלית. בתורה זו אנו פוגשים באופן מפותח אצל ר' יצחק הכהן ותלמידיו, המקובלים החיים בקסטיליה במאה השלוש עשרה.⁵⁵

ר' משה מבורגוס, מקובל קסטיליאני בן המאה השלוש עשרה שהיה מצוי בזיקה ברורה עם האחים הכהנים,⁵⁶ ציטט את פרקי דרבי אליעזר מו בהרחבה, אך בשינוי משמעותי

52 רמב"ן על התורה, ויקרא טז 8; יד 4 (מהדורת שעוועל, ירושלים תש"ך, עמ' פח-צא; עו-פ). והשוו: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, פו ע"א (מהדורת גולדרייך, ירושלים תשמ"ד, עמ' קצ).

53 כבר יוסף דן ציין כי רמב"ן הוא שהעניק לראשונה לסמאל את מעמדו כמקור באצילות, מאפיין חשוב שנעדר מכל מקור קודם שעסק בסמאל. ראו: דן (לעיל הערה 18), עמ' 386-390.

54 על כך ראו עוד להלן הערה 76. שלום סבר כי פרשנות רמב"ן לשעיר המשתלח רק מתלבשת בלבוש אסטרולוגי. יוסף דן הטיל ספק בכך. ראו: ג' שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן', תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 267, הערה 2. דן, (לעיל הערה 18), עמ' 411-414.

אפשר לחוש את האפולוגטיקה בדברי רמב"ן, המעידה על מתח אידאולוגי העומד ברקע בשאלת ריצוי הרע, גם בלשון שבה הוא נוקט, וגם בקישור שעליו הוא רומז בדברי אבן עזרא, לאיסור הפולחן לשעירים (ויקרא יז 7). יש לציין כי רמב"ם, שדיבר בחריפות נגד פרק אחר בפרד"א (ראו: מורה נבוכים ב, כו. מהדורת שורץ, א, עמ' 344), שתק בנוגע לפרשנות פרד"א מו על מושא השעיר, והתנגד רק להבנת משמעות נשיאת החטאים עליו (לעיל הערה 40). נראה שאת הלכות עבודה זרה אצל רמב"ם אפשר להעמיד מול פירוש רמב"ן זה. ראו: משנה תורה לרמב"ם, הלכות ע"ז פ"א, ה"א; פ"ב ה"א. פירוש הרמב"ם למשנה, ע"ז ד, ז.

55 שאלת מידת היכרותם של מקובלי קסטיליה עם כתבי רמב"ן עוד לוטה בערפל. על התפתחות הקבלה במאה השלוש-עשרה ועל הקשרים בין החוגים השונים ראו: ר' בן שלום, 'חוגי הקבלה בפרובאנס במאה השלוש-עשרה: הערכה חדשה-ישנה', תרביץ, פכ, ד (תשע"ד), עמ' 569-605. אמנם, ברור שר' משה מבורגוס מתאמץ לשייך את עיקר מסורתיו אל רמב"ן. המקומות היחידים שבהם רומז רמב"ן לתכנים המוכרים לנו מתורת האצילות השמאלית הם בעניין אותן חמש המצוות עליהן רומז טודרוס אבולעפיה ש'עבודתן בחור'. סביר אם כך שמדובר במסורת מוכרת הן בקסטיליה והן אצל רמב"ן. ראו: שלום, שם, עמ' 276-277. שלום מצא מקום אחד אצל ר' משה מבורגוס שבו יש דמיון ברור לרמב"ן, בפירושו לסוד שם עזאזל (ראו הערה קודמת).

56 סוג הזיקה עומד במחקר במחלוקת. התפיסה שאותה הנחיל שלום ובעקבותיה צעדה גם קושניר-אורון, היתה כי ר' משה מבורגוס הוא תלמידו ממשיכו של ר' יצחק. דן חלק על כך. ראו: שלום, שם, עמ' 263. מ' קושניר-אורון, 'קבלת קסטיליה - המשך או מהפכה? עיון בתפיסת הרע אצל מקובלי קסטיליה', בעריכת י' דן, הכנס הבינלאומי לתולדות המיסטיקה היהודית, 2: ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 385-390, 392. דן, (לעיל הערה 18), ט: המקובלים בספרד במאה השלוש עשרה, עמ' 18-19, 25. וראו במיוחד ביקורתו על מחקרו של שלום: שם, הערה 42.

ומרחיק לכת: 'לפין[כך] היו נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים שלו יקריבו את קרבנן'.⁵⁷ רעיון הריצוי של הסטרא-אחרא מצוי גם בתורת הקרבנות הזוהרית,⁵⁸ אך כפי שנראה להלן, השימוש הנוצז שעושה מקובל קסטיליאני זה במיתוס מקבל ריסון ברור בחלק מדרשות הזוהר. ר' טודרוס הלוי אבולעפיה שקיבל גם הוא ממסורתם של האחים הכהנים, שייך את המצוות ש'עבודתם מבחון', ביניהן שעיר המשתלח, לתחום האצילות השמאלית.⁵⁹ הקרבנות מחוץ למקדש מפורשת כעבודה מחוץ למערכת הקדושה, במרחב הטומאה והרע, וכעבודה רתית הכרחית בתיקון העולמות. זאת בניגוד בולט לפתרוןם של הפילוסופים היהודיים לקושי שמעלות מצוות סתומות אלה, בהגדרתן כ'שמעיות'.⁶⁰ אבקש לטעון כי דרשות הזוהר נוצרות על רקע מסורת קבלית זו המצויה בקסטיליה, המעצימה את השניות המשתמעת מפולחן השעיר, ואולי מהוות וויכוח עקרוני עם המסורת המופיעה הן אצל רמב"ן והן אצל מקובלי קסטיליה, על תפיסת הקרבנות ומעמד הרע בעבודת האל.

שאלת השניות במיתוס שעיר המשתלח בזוהר

בספרות חז"ל המאבק בין הקטגור לסנגור מוכר לנו כמאבק בין שתי מידות של האל שבעזרתן הוא מנהיג את העולם, 'דין' ו'צדקה' או 'רחמים'.⁶¹ במדרש המאוחר המאבק מוחצן מן האלוהות וכל צד עובר פרסוניפיקציה. בזוהר לעיתים סמאל מופנם שוב, אל תוך המערכת האלוהית. שאלה מרכזית בסוגיית הדואליזם בדרשות הזוהר על שעיר המשתלח, נוגעת לתפיסת מעמדו של הסטרא-אחרא במסגרת הפולחנית. האם סמאל מוצג כישות בעלת מעמד אלוהי, או כאויב דמוני? האם הוא שליח האל, ובשפת הזוהר, מייצג את מידת 'הדין הקשה', או שמא הוא עומד במאבק מול האל, עצמאי ופועל גם בניגוד לרצונו? במילים אחרות, האם השעיר הוא חלק הכרחי מפולחן היום לישות אלוהית שיש לרצותה, והוא הדרך להביא לאיזון בתוך חלקי האלוהות עצמה, או שהוא דרך להערים על הדמון כדי לנצחו, כתחבולה נגד האויב.⁶² ברקע ניצבת השאלה האם מציאות הרע נתפסת על ידי חכמי

57 ג' שלום (לעיל הערה 54), עמ' 219. ההדגשה שלי. והשוו: 'לפיכך נותנין לו שוחד ביום הכפורים שלא לבטל קרבן של ישראל' (פדר"א מו). שלום העיר על הקושי התיאולוגי שבגרסה זו והזכיר שינוי נוסח "קרבנו", המעיד את הדואליזם. שלום, שם, עמ' 219 הערה 7.

58 חשבי ולחוכר (לעיל הערה 17), א, עמ' רצא-רצב; ב, רו-רי. וראו בנושא השוחד לסטרא אחרא תרומת דיון בקטע זוהרי לא ידוע, הרומז אולי לוויכוח של חוג רמב"ן עם סמכות ספר הזוהר: א' פליקס ור' קרא-איונוב קניאל, "אשא דסביל אשא: קטע זוהרי לא ידוע וצמיחת פרשנות הזוהר במאות היג-יד, המקרה של ר' מנחם רקנאטי ור' יוסף אנג'לט", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 173-180. והשוו: רמב"ל, הנפש החכמה, סימן מט (מהדורת בזילאה שס"ח, עמ' 58).

59 הוא מציין את פרה אדומה, עגלה ערופה, צפור מצורע. ר' משה טודרוס אבולעפיה, שער הרזים, (מהדורת מ' קושניר-אורון, ירושלים תשמ"ט), עמ' 138. למקור התז"לי ראו: פסיקתא דרב כהנא (מהדורת מנדלבאום, עמ' 71-72), ומקבילות שם. נוסח אחר לפירוט המצוות ראו: בבלי, יומא סו ע"ב.

60 ראו לדוגמה: רמב"ם, מורה נבוכים ג, כו (מהדורת שורץ, עמ' 512).

61 ראו לדוגמה: 'בשעה שהקב"ה עולה ויושב על כסא הדין בדין הוא עולה... ובשעה שישיר' נוטלין שופרות ותוקעין הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמי'. פסיקתא דרב כהנא כג, ג (מהדורת מנדלבוכים עמ' 336-337); 'עד די כרסון רמיו מאי איכא למימר אחד לו ואחד לדוד דתניא אחד לו ואחד לדוד דברי ר"ע א"ל ר' יוסי עקיבא עד מתי אתה עושה שכונה חול אלא אחד לדין ואחד לצדקה'. בבלי, סנהדרין לח ע"ב.

62 שאלה אחרת עולה ביחס לדרשות שבהן ברור לדרשן כי מדובר בשתי ישויות באלוהות. האם היחסים ביניהן הם יחסי מאבק או יחסי השלמה. ביחסם של מקורות אלה להשקפה ביניטארית דתית במקום אחר,

הזוהר כפרמננטית וכחלק מהמאזן ההרמוני של העולם, או כמצב פגום באופן זמני המשקף שבר היסטורי, קוסמי ומיתי.

חותמו של פרקי דרבי אליעזר מו, בולט בדרשות הזוהר על שעיר המשתלח, המעניקות הסברים שונים לתכליתו של השעיר.⁶³ באופן מעניין, הוא נוכח הן כאשר הדרשה הזוהרית משקפת את הדואליזם המשתמע ממדרשנו, והן כאשר היא מבקשת להתרחק ממשמעות זו. לא אחת בתוך אותה דרשה מצוי ביטוי לשתי המגמות גם יחד.⁶⁴ אם נתבונן על חטיבות הזוהר במבט רוחב המציב אותן תחת גג אחד של 'ספרות הזוהר', נראה כי פעמים רבות דרשות המכילות ביטויים דואליסטים מכילות גם ביטויים הפוכים, או מסייגות את הדואליזם בדרכים שונות המוכרות לנו מ'ארגז הכלים' ההרמנויטי של ספרות זו.⁶⁵ דרשות רבות בזוהר מוטרדות מהשאלה התאולוגית העולה מול העלאת מה שנראה כקרבן לישות אחרת שאינה האל. הפתרונות שמוצאים הדרשנים המעוניינים להמשיך ולהחיות את המיתוס לצד שמירה על נאמנותם לאמונה המוניסטית, מגוונים ויצירתיים.⁶⁶ דרך הבחנה בין העמדות המצויות כ'גוף הזוהר' לבין העמדות המצויות בשכבות מאוחרות יותר של ספרות הזוהר, ה'פיקודין' ו'רעיא מהימנא', אבקש לטעון למגמה של ריסון המיתוס ביחס לספרות המדרשית ואף בתוך ספרות הזוהר עצמה.⁶⁷

- במסגרת דיון על חטאו של אדם הראשון. ראו: מ' מדינה-קרניאל, 'מיתוסים של רע: גלגולן של מסורות מפרקי דרבי אליעזר לזוהר', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ט, עמ' 91-93.
- 63 בזוהר מיוחסים לשעיר לעזאזל ארבעה תפקידים מרכזיים: הרחקת המזיק מפגיעה בישראל (על ידי בלבולו והסתת דעתו. ראו לדוגמה: זוהר ג, קב ע"א. דרך אחרת ופחות נפוצה היא שליטה בו ושימוש בכוחו: א, קעז ע"ב); הרחקתו למען איחוד האל והעם ואיחוד הספירות האלוהיות (על כך ארחיב להלן); תיקון מוסרי היסטורי ותאוסופי (ב, קי"א ע"ב-קיב ע"א – סבא דמשפטים. ג, רנח ע"ב); יצירת שינוי אונטולוגי ברע (ג, רג ע"א).
- 64 לעיתים מדובר בחוסר קוהרנטיות תאולוגית במבנה הדרשה, כמוכר לנו מאופיו של הזוהר, ולעיתים נראה כי הדרשה מבטאת השקפה המכילה מתח פנימי, ובאופן גלוי מוצגת התלבטות מודעת של הדרשן, או של עורך הדרשה, בין המגמות השונות.
- 65 אחת הדרכים של הזוהר להתמודד עם הפער בין עולמו לבין העולמות המשתקפים מהמסורת הטקסטואלית היהודית, היא טקטיקה של 'מידור', הכרה בפרשנויות שונות בלי לשלול אף אחת מהן. אידל סבר כי את עצם השימוש בשיטת הפרשנות ה'ממדרת' בסביבה קבלית, יש להבין כדרך לדחוק אמיתות מסורתיות לשוליים בלי לחולל מהפכה. לדעת הוס, הריבוד הפרשני בא למדר ולדרג אסכולות קבליות שונות. להפניות ועוד בנושא זה ראו: ישראלי, פרשנות הסוד (לעיל הערה 17), עמ' 213-216.
- 66 על ידי הקטנת כוחו של סמאל ומידת עצמאותו ויצירת היררכיה ברורה בינו לבין האל; על ידי הצגתו כשליח ישיר של האל; על ידי הפנמתה של הישות המיתית העצמאית והדמונית של פרקי דרבי אליעזר, אל תוך האצילות; על ידי הצגת השעיר כטקטיקה של ערמה ולא כפולחן, או על ידי הכללת שעיר המשתלח בתוך פולחן לאל האחד, ורחיית הרעיון כי הוא מוקרב לסמאל.
- 67 לציטוטים מתוך הזוהר השתמשתי במהדורת פריצקר המקוונת לזוהר, בנוסח הארמי. <https://www.sup.org/zohar/>. בציטוטים מתוך 'רעיא מהימנא' השתמשתי בדפוס ראשון מנטובה ש"ח. במקומות שבהם מצאתי שינויים משמעותיים ציינתי גם את גרסת דפוס ראשון קרימונה ש"ט-ש"כ. במקומות שבהם ציינתי שינויי נוסח בכתבי יד מסוימים, נעזרתי בסינופסיס שערכו השותפים למהדורת פריצקר. תודתי לדניאל מט על שאפשר לי גישה לחומר. מלבד המקום שבו מצוין אחרת, התרגום הוא עצמאי.

א. ביטויים דואליסטים ב'גוף הזוהר'

תיאור בסיסי של הפולחן בזוהר נושא אופי חריף של שניות: 'תו איש חלק, מתרי שעירין אשתאר חד, דאנא פלגית להו חד לחולקיה וחד לקב"ה'.⁶⁸ הפולחן פונה הן לאל והן לסטרא אחרא. דוגמה להשתמעות דואליסטית בגוף הזוהר במסגרת מדרשי השעיר לעזאזל אפשר למצוא בדרשה שבה השעיר הוא 'שוחד' לסטרא אחרא,⁶⁹ וכן בעצם הכינוי לכוחות הרע, 'כתרים תחתונים', כמקבילים במבנה לספירות האלוהיות.⁷⁰ 'כל אינון דאתו מסטרא תקיפא ואתאחדו בזיגין בישין בכרתין תתאין כגון עזאזל ביומא דכפורי דאיהו אקרי מצולות ים, כופטא דכספא כד בחנין ליה בנורא'.⁷¹

כך גם בדרשה בעניין פולחן ימי הדין, המציגה מאבק בין קב"ה לבין הסטרא-אחרא שאיננו זהה בה לצד הדין הקשה, אלא הוא חיצוני לאלוהות:

זוהר ב, קפד ע"א	תרגום
אנן עד השתא יתיבנא תמן כל יומי שתא בגין לאכפאי במדברא להווא סטרא. השתא, דמטא זמנא דפולחנא דסטרא דקידושא, אהדרנא לישובא דתמן איהו פולחנא דיליה. ותו דהשתא בר"ה מטא זמנא דהווא חויא למתבע דינא מקמי קב"ה, והשתא איהו שלטא ואנן נפקנא מתמן ואתינא לישובא. פתח ואמר: 'תקעו בחדש שופר בכסא' ⁷² ליום חגנו' (תהלים פא 4). השתא איהו זמנא לאתערא דינא עלאה תקיפא. וכד איהו אתער סטרא אחרא אתתקף בהדיה. וכיון דאיהו אתתקף סליק וחיפא לסיהרא דלא נהיר נהורא, ואתמליא מסטרא דדינא [...] ותפיא לסיהרא. אמאי, בגין דלית	אנחנו עד עכשיו יושבים שם כל ימי השנה, כדי להכניע במדבר את הצד האחר. עכשיו, שהגיע זמן עבודת צד הקדושה, חזרנו לישוב ששם היא עבודתו. ועוד שעתה, בראש השנה, הגיע הזמן של הנחש ההוא לתבוע דין מלפני הקדוש ברוך הוא, ועתה הוא שולט. ואנו יצאנו משם ובאנו לישוב. פתח ואמר: (תהלים פא 4) 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו'. עכשיו הוא הזמן להעיר את הדין העליון החזק, וכאשר הוא מתעורר הצד האחר מתחזק כנגדו. וכאשר הוא מתחזק עולה ומכסה את הלבנה שאינה מאירה אור, ומתמלאת מצד הדין. [...] מדוע? מפני שאין רצונו של הקדוש

68 זוהר ג, סד ע"א. תרגום: ועוד, 'איש חלק', משני שעירים נשאר אחד, שאנו מחלקים אותם אחד לחלקו ואחד לקב"ה.

69 מצוות השעיר, שכונתה בפרד"א 'שוחד', מכונה בספרות הזוהר בכינויים מגוונים, 'כופר', 'מתנה', וכן 'שוחד'. ברוב המקומות שבהם מופיע מוטיב זה, הזוהר משתמש בלשונות שונות של מתנה. במקומות מעטים הוא משתמש בלשון של שוחד. 'ישראלי כבר העיר כי הביטוי 'שוחד' מעניק לסמאל יותר כוח כריבון משאר לשונות המתנה. להפניות למאמרי הזוהר ראו: ישראלי, פרשנות הסוד (לעיל הערה 17), עמ' 149-152. להפניות נוספות לדרשות הזוהר שבהן מופיע רעיון החובה לתת לסטרא אחרא את חלקו ראו: The Zohar (Pritzker Edition) (לעיל הערה 16, כך 6 עמ' 16-17, הע' 44).

70 על המונח 'כתרים תתאין' ועל הקשר שלו אל כוחות הרע ראו: ג' שלום וי' בן-יעקב (הכהן), קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן: (מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזוהר), ירושלים תרפ"ז, עמ' לב-לג. תשבי ולחובר (לעיל הערה 17), א, עמ' רפח.

71 זוהר ג, קב ע"א. תרגום: כל אותם שכאו מן הצד הקשה ונאחזו במינים רעים, בכתרים התחתונים, כמו עזאזל ביום הכיפורים שהוא נקרא 'מצולות ים', כפסולת הכסף כאשר בודקים אותו באש.

72 כך: בנוסח המסורה: 'בכסה'.

תיאובתא דקב"ה לאובדא לעובדי ידיו, וההוא סטרא אחרא קיימא קליפא תקיפא דלא יכיל לאתברא בר בההוא עיטא דיהב קב"ה לישראל.	ברוך הוא לאבד את מעשי ידיו, והצד האחר ההוא עומד כקלפה חזקה שאינה יכולה להישבר מלבד באותה עצה שהקדוש ברוך הוא נתן לישראל.
---	--

הדרשה מציגה דין ודברים בין חכמי הזוהר לבין הדמות הפלאית אותה הם פוגשים, ה'סבא', על ההכרח לעזוב בימי הדין את המדבר, מקום שלטון הסטרא-אחרא, ולחזור למקום יישוב, צד הקדושה. נקודת המוצא של הדרשה היא שעבודת אלוהים נעשית דווקא מתוך הרע. בימי הדין מתעורר צד הדין שבאלוהות ובשל כך, מתחזק במקביל גם הסטרא-אחרא. כוחה של הלבנה נחלש וההגנה על עם ישראל מוסרת. הקב"ה נותן עצה למעשי ידיו, תקיעת השופר. הלבנה מוארת בזכות תקיעת השופר, ואז ישראל שולחים את השעיר למדבר. ההשקפה המתבטאת כאן היא הכרה בקיומו הקבוע של הרע, ותודעתם העצמית של המקובלים כמתקני המציאות, דרך הכניסה לרע. האל אינו מעוניין בהתערבות הסטרא-אחרא בדין. הסטרא-אחרא אינו מוצג כשליח האל, אלא ישנה הפרדה ברורה בלשון הדרשה בין מידת הדין האלוהית השופטת לבין הסטרא-אחרא. גם בהמשך הדרשה, הזוהר מציג את השעיר כ'חלקו' של הסטרא-אחרא הניתן במקביל לשעיר לה', בלי הסתייגות של הקטנת כוחו של הסטרא-אחרא, אלא באופן שמציג את ישראל והקב"ה כ'משפתי פעולה' בניסיון לגבור על סמאל על ידי ריצויו.⁷³

אציין כי גם דרשה זו המעצימה את כוח הרע ומפרידה אותו מהאל, מותירה את מעמדו עמום. אפשר להבינו כישות בעלת מעמד אלוהי, גם אם מוכפפת לאל, או כדמון בלבד שיש לסלקו.

דוגמה נוספת לכיוון זה מספק לנו מעקב אחר גלגולו של 'משל הסעודה'. משל זה חוזר פעמים רבות בזוהר ומוכר לנו מספרות המדרש. זוהר לפרשת נח מספר את המשל במסגרת דרשה על יום הכיפורים:

זוהר א, סד ע"א-ע"ב	תרגום
ביומא דכפורי, כיון דההוא חויה בישא אתעסק בההוא שעיר, סיהרא אתפרשת מניה ואתעסקת בישראל וקב"ה בריך לון לעילא ומחיל לון. לבתר ישראל כד מטו לחג מתערי סטרא דימינא לעילא בגין דיתקשר ביה סיהרא ויתנהירו אנפאה כדקא חזי. וכדין יהיבי ⁷⁴ חולקא דברכאן לכל אינון ממנן דלתתא, דיתעסקון בחולקהון ולא ייתון לינקא ולקרבא	תרגום: ביום הכפורים, כיון שאותו נחש הרע מתעסק באותו שעיר, הלבנה נפרדת ממנו ומתעסקת בישראל והקדוש ברוך הוא מברך אותם מלמעלה ומוחל להם. אחר כך, כשישראל מגיעים לחג [הסוכות], מעוררים צד ימין למעלה, כדי שתתקשר בו הלבנה ויאורו פניה כראוי. ואז נותנים ⁷⁵ החלק שלה בכרכות לכל אותם ממונים שלמטה שיתעסקו בחלקם,

73 'אימתי קיימא בנהירו דלעילא, הוי אימא ביומא דכפורי. וכד אתי יומא דכפורי ואתנהיר האי אבן טבא בנהירו דלעילא דמשך מגו נהירו דלתתא ואתערבב ההוא דלטורא כדין מתקנין ישראל לתתא חד שעיר לההוא מדברא תקיפא דאיהו שליטא עליה'. זוהר ב, קפד ע"ב.

74 ראו להלן הערה 77.

75 כנ"ל.

ולא יבואו לינוק ולהתקרב לצד של חלקם של ישראל. [...] [משל] למלך שהזמין אהובו לסעודה עליונה שעשה לו ליום רשום. אהוב המלך הרי יודע שהמלך רוצה בו. אמר המלך, כעת אני רוצה לשמוח עם אהובי, ואני חושש שכאשר אני בסעודה עם אהובי, יכנסו כל אותם פקידים ממנים וישבו עמנו לשלחן לסעוד סעודת השמחה עם אהובי. מה עשה? הקדים אותו אהוב מינים של ירקות ובשר שוורים והקריב לפניו לאכול. אחר כך ישב המלך עם אהובו לאותה הסעודה העליונה מכל עידוני העולם. ובעוד שהוא לבדו עם המלך, ביקש ממנו כל צרכיו ונתן לו, ושמח המלך עם אהובו לבדו, ולא התערבו אחרים ביניהם. כך ישראל עם הקדוש ברוך הוא. לכן כתוב (במדבר כט 35) 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם'.

בסטרא דחולקהון דישראל [...] למלכא דומין רחימיו בסעודתא עלאה דעבד ליה ליומא רשימא. הא רחימא דמלכא ידע דמלכא אתרעי ביה. אמר מלכא השתא אנא בעי למחדי עם רחימאי, ודחילנא דכד אנא בסעודתא עם רחימאי יעלון כל אינון קסטורי ממנן ויתיבון עמנא לפתורא למסער סעודתא דחדוה עם רחימאי. מה עבד. אקדים ההוא רחימיו קוסטורין דירוקי ובשרא דתורי ואקריב קמיהו למיכל. לבתר יתיב מלכא עם רחימיו לההוא סעודתא עלאה מכל עדונין דעלמא, וחדי מלכא עם רחימיו בלחודי ולא אתערבין אחרנין ביניהו. כך ישראל עם קב"ה. בגין כך (במדבר כט 35) 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם'.

המשל מתאר את האל וישראל בימי החג, כמלך שהזמין את אהובו לסעודת שמחה. המלך יודע שהקרבה המיוחדת ביניהם תמשוך את הפקידים הממונים, הרי הם הנחש הנשרך אחר הלבנה, לבוא לאכול גם מסעודתם, ולכן מכין האהוב מאכלים אחרים לאותם הממונים. ברקע למשל המציג סעודת אוהבים חגיגית, ניצבת הדרמה של המאבק בין כוחות הטומאה לכוחות הקדושה על הלבנה, האספקלריא שאינה מאירה.

גרסתו הראשונית של 'משל הסעודה' בספרות חז"ל נועדה להסביר את היחס בין הפרים המוקרבים בימי חג סוכות עבור אומות העולם ובין הפר של שמיני עצרת, עבור ישראל, ומשמעותו איננה טעונה במאבק עם הדמון.⁷⁶ רמב"ן מסב את המשל על שעיר המשתלח, וכפי שהצגתי לעיל, אצלו שב ומהדהד המיתוס הקדום על פולחן לסמאל. יתכן כי הזוהר שואב את המשל בגרסה זו מרמב"ן, אך הוא יוצר בו תפנית משמעותית.⁷⁷ הדרשה בזוהר

76 בגרסתו הראשונית בספרות המדרש משל הסעודה מובא על קרבן שמיני עצרת, המבטא אינטימיות מיוחדת בין ישראל לאל. ראו: פסיקתא דרב כהנא, כת, ט (מהדורת מגרוביום עמ' 432-434); בבלי, סוכה נה ע"ב. המשל מופיע במקומות רבים בזוהר. חלקם נושאים אותה משמעות ראשונית (ראו: ג, קד ע"ב; כד ע"א-ע"ב. יש לשים לב כי במקור האחרון שהוזכר הבת היחידה היא המוזמנת לסעוד ביחידות עם המלך, בשונה מהאורחים שהוזמנו בשאר ימות החג), וחלקם מבטאים מאבק עם הדמון (כ, קפד ע"ב-קפה ע"א. להלן נתייחס גם למקור זה. בגרסה תמציתית: ג, ק ע"ב – פיקודין; זוהר חדש רות, פ"ו ב-ג). מוטיב הסעודה והעיסוק בשאלת המוזמנים לסעודה כביטוי למצב היחסים בין כנסת ישראל לאל, מופיע בזוהר גם בהקשרים אחרים, ראו למשל: זוהר ב, קנב ע"ב; ג, ד ע"א.

77 והשוו: רמב"ן על התורה, ויקרא טז. מבחינה ספרותית, עיבוד המשל בזוהר מפותח במידה רבה מגרסתו של רמב"ן. המשלים בזוהר מלאי דרמה שנעדרת מהמשל של רמב"ן, ואווירת המאבק בין הטוב והרע בולטת בהם. המשל של רמב"ן מעוקר מתחושת המתח והגורליות שבהצלחת שליחות השעיר לעזאזל,

לפרשת נוח מחברת את שעיר המשתלח ואת קרבן שמיני עצרת לסיפור דרמטי אחד. כמוכר לנו מהמסורת המדרשית, השמחה שבאינטימיות בין ישראל לאלוהיו היא סיומם החגיגי של ימי הדין והכפרה. לאחר המתח של יום הכיפורים והניצחון על המקטרג, מתייחד האל עם בנו. הדרשה בווהר לפרשת תצוה שבה נדון להלן, מסבה את המשל לחלוטין על קרבן שעיר המשתלח, וכרמב"ן, מנתקת אותו ממקורו כמשל על קרבן שמיני עצרת.

בדרשה זו לפרשת נח, ברוב הנוסחים,⁷⁸ גם בשמיני עצרת השמירה על שלמות השכינה מפני יניקת הסטרא-אחרא ועל האינטימיות של העם עם אלוהיו, מוטלת ישירות על האדם שעושה זאת דרך מתנות הקרבן: 'ואז נותנים החלק שלה בברכות לכל אותם ממונים שלמטה שיתעסקו בחלקם'. מכיוון שהדרשה קושרת בין קרבנות סוכות ושמיני עצרת לבין ההכרח להרחיק קודם את הסטרא-אחרא מהשכינה בעזרת מתנת שעיר המשתלח, הנמשל עשוי לרמוז גם על מעתק שנעשה כאן מהפריים של ימי החג לשעיר המשתלח, ומכך לרעיון כי השעיר הוא קרבן הניתן מהאדם ישירות לסטרא-אחרא.

ב. בין דואליזם למוניזם ב'גוף הזוהר'

לעיתים ישנה בווהר גם התלבטות גלויה של הדרשן בין אמירות שונות על מידת כוחו של הסטרא-אחרא. בווהר לפרשת פקודי, לאחר שהדרשה דנה בהכרח להשתמש באפר פרה אדומה כדי להתגבר על הטומאה ומחילה אותו העקרון על מצוות שעיר המשתלח, מתואר הסטרא-אחרא כבעל כוח שליטה במרחב אקס-טריטוריאלי, המדבר: 'והכא כלא אתתקן לרוח מסאבא למיהב ליה דכתא לשלטאה. אשכח מדברא דאיהו חריב מכלא [...] דתמן איהו שלטנא דיליה'.⁷⁹ מיד לאחר מכן רשב"י מוסיף את סוד כוח הסטרא-אחרא:

תרגום	זוהר ב, רלז ע"ב
אמר רבי שמעון: אף על גב שכל הדברים כפי שאמרנו, ואת רוח הטומאה צריך להכניע בכל צדיקה, בוא ואומר לך סוד	אמר ר' שמעון אע"ג דכל הני מלין כדקאמרן, ורוח מסאבא בעי לאכפייא ליה בכל סטרין, תא ואימא לך רזא חדא ולא

ונראה שהמניע לעיצוב ספרותי זה הוא דידקטי. המשל של רמב"ן מכוון כדי להבהיר כי את השעיר מביאים לאל, וכי הוא זה שמצווה להעביר לסמאל את חלקו. האל מכונה 'אדון', סמאל מכונה 'עבד' והשעיר הוא 'פרס' שנותן האדון לעבדו כדי שיספר בשבח עם ישראל. לעומת זאת, המשל בווהר, בגרסאותיו השונות, נותן מקום רב למערכת היחסים בין האל לעם ולרגשות האל, החיוביים והשליליים, כלפיהם. נראה שרמב"ן, כמי שמצוי בתווך בין פרקי דרבי אליעזר לזוהר, ממתן באופן מודע ומכוון את הנימה הדואליסטית החריפה של פרקי דרבי אליעזר. בווהר נימה זו שבה ועולה.

78 ברוב הגרסאות המצויות בידנו מופיעה לשון רבים: 'היבין' (כ"י ותיקן 606), או 'הבי' – כך ברוב כתבי היד [כת"י ותיקן 207; המוזיאון הבריטי Add. 17745; פריס - הספריה הלאומית HEB 781; פארמה פלטינה 2718 (פירו א. 15); רומא - קונסטנזה 178 2971 (CAT.)] בפרוסים מנטובה וקרמונה, ובספרו של ר' שמעון לביא, כתם פז, ליורנו תרג"ה. גרסה אחרת ומעניינת היא לשון יחידה, המייחסת את הענקת הקרבנות לשכינה ולא לישראל, אולי ביטוי להסתייגות מהרעיון של פולחן ריצוי לדמון: 'הבחת' (ר') אברהם בן מרדכי אולאי, אור חמה, בני ברק תשל"ג, א, נט ע"ב; ר' אברהם בן מרדכי אולאי, אור הלבנה, תרג"ט, א, כג ע"א) או 'פליגת' (פירוש אור יקר לרמ"ק, ד, י-ם תשכ"ז, א, י (מהדורת אלבוים עמ' מא). אכן רמ"ק בפירושו לדרשה מתמקד במצבה של השכינה ובמאבק על מעמדה, שם, עמ' מב.

79 זוהר ב, רלז ע"א. תרגום: וכאן הכול הותקן לרוח הטומאה, לתת לה מקום לשלוט. מצא המדבר שהוא חרב מכל [...] ששם הוא שלטונו שלו.

אחריהם לגלגל בר לאינון קדישין עליונין. ת"ח להאי אתר דאיהו רוח מסאבא, קב"ה יהיב ליה שלטנו למשלט בעלמא בכמה סטריין, ויכיל לאנזקא ולית רשו לאנהגא ביה קלנא, דבעינא לאסתמרא מניה דלא יקטרג לן בגו קדושא דילן, ועל דא רזא חדא אית לן דבעינן למיהב ליה דוכתא זעיר בגו קדושא דילן דהא מגו קדושא נפיק שלטנו דיליה.	אחד, ולא ניתן לגלותו פרט לאותם קדושים עליונים. בוא וראה: לאותו מקום שהוא רוח טומאה, הקדוש ברוך הוא נתן לו שלטונו, לשלוט בעולם בכמה צדדים, ונהוא יכול להזיק ואין רשות לנהוג בו קלון, שצריך להישמר ממנו שלא יקטרג עליו בתוך הקדושה שלנו. ועל כן סוד אחד יש לנו שצריכים אנו לתת לו מקום קטן בתוך הקדושה שלנו, שהרי מתוך הקדושה יוצא שלטונו.
--	--

דברי רשב"י מתארים שני רבדים. ברובד הפשוט, יש להכניע את הטומאה כליל ולהשליט את הקדוש. אך ברובד הסמוי שעליו רשב"י רומז בלשון מודגשת של סוד ('בוא ואומר לך סוד אחד ולא ניתן לגלותו פרט לאלה שהם קדושים עליונים'), יש להעניק לכוח הטומאה מקום גם בקודש. זאת בשל אפשרות התפרצותו והשתלטותו של הסטרא-אחרא מעבר לתחום שהוגדר לו על ידי האל: 'אין (לו/לנו) רשות לנהוג בו קלון'. מחד, מעמד הסטרא-אחרא הוא של שליט בעל כוח אלוהי, מאידך, כוחו מסווג באופן מפורש בהכפפתו לאל שממנו ניתנה לו הרשות לשלוט. יותר מכך, הנוסח המופיע בחלק מכתבי היד⁸⁰ (שמעיד עליו גם דפוס קושטא)⁸¹ מציגו ככוח מנוגד לאל, 'ואין לו רשות'. בביטוי דיקלי זה לקב"ה עצמו אין רשות להתעלם מהסטרא-אחרא כשהוא מתעורר, בזכות העובדה ש'מצד הקדושה יצא שלטונו', על כן יש לפתח פולחן המתמודד עם כוחו, הלא הוא השעיר המשתלח, שעליו עובר רשב"י לרבר מיד בהמשך הדרשה.⁸²

ג. אנטי-דואליזם ב'גוף הזוהר'

'משל הסעודה', אשר זיהינו בו מגמה דואליסטית, מופיע בדרשה נוספת העוסקת בשעיר המשתלח, בזוהר תצוה:

זוהר, ח"ב קפד ע"ב - קפה ע"א	תרגום
ואי תימא תריין שעירין אמאי הכא חד לה' וחד לההוא סטרא אחרא, תינח	ואם תאמר: שני שעירים למה כאן? אחד לה' ואחד לאותו הצד האחר. ניחא

80 עדי הנוסח שבהם הגרסה היא 'ולית ליה רשו': ותיקן נאופיטי F633 מאה 16; JTS F 11028 מאה 1930. וכן בטקסט של הזוהר בתוך ספר אור יקר, כרך יא, סימן ט (ספר אור יקר לרמ"ק, יא, י-ט תשמ"א, ט, מהדורת אלבוים עמ' יא). בדפוס ראשון מנטובה ש"ח מופיעות שתי הגרסאות. בדפוס ראשון קרימונה ש"ט-ש"כ, מופיעה הגרסה: 'ולית רשו' (דף קז עמוד תכה). בזוהר של גרשם שלום (לעיל הערה 16), מופיעה גרסת 'ליה'. לחובר תרגם 'לנו' (תשבי ולחובר [לעיל הערה 17], א, שמב). מט מתרגם את הביטוי 'ואף אחד אינו רשאי' ('and one is not allowed'): (The Zohar (Pritzker Edition), 6, p. 372).

2:237b.

81 בזוהר של גרשם שלום (לעיל, הערה 16) מופיעה גרסת 'ליה'.

82 יתכן כי מדובר בהשמטה לא מכוונת של המעתיק את האות ג.

ההוא שעיר דסטרא אחרא, לה' אמאי? אלא למלכא דהוה יתיב בדינא על בריה. קרא לסנטירא ההוא דעביד תדיר דינא בבני נשא בגין דיזדמן למעבד דינא בבריה. ההוא סנטירא חדי ועאל בבי מלכא ואכיל תמן. כיון דאשגת בריה אמר ודאי לא עאל סנטירא דא בבי אבא אלא בגין דארגיז מלכא עלי. מה עבד, אזל ואתפייס בהדיה. כיון דאתפייס בהדיה פקיד מלכא למעבד סעודתא עלאה ליה ולבריה ופקיד דלא ידע ביה ההוא סנטירא. לבתר עאל ההוא סנטירא, אמר מלכא השתא אי ינדע דא מסעודתא דאתקנינא לי ולברי יתערבב פתורא. מה עבד, קרא לממנא אמר ליה אתקין מדי ותשוי קמאי ותשוי קמי ההוא סנטירא בגין דיחשיב דסעיד קמאי מדילי ולא ינדע בההוא סעודתא יקירא דחדווא דילי וברי ויטול ההוא חולקא ויזיל ליה ויתפרש מחדווא דסעודתא דילן. ואי לאו דעבד הכי מלכא לא יתפרש ההוא סנטירא מבי מלכא.

השעיר של הצד האחר, לה' למה? אלא [משל] למלך, שהיה כועס על בנו. קרא לסנטר, זה שעושה תמיד דין בבני-אדם, כדי שיוזמן לעשות דין בבנו. הסנטר שמת, ונכנס לבית המלך לאכול שם. כיוון שהרגיש בו בנו, אמר: ודאי לא נכנס סנטר זה לבית אבא אלא משום שהמלך כועס עלי. מה עשה? הלך והתפייס עמו. כיוון שהתפייס עמו, צווה המלך לעשות סעודה עליונה לו ולבנו, וצווה שלא ידע בו הסנטר ההוא. אחר-כך נכנס הסנטר. אמר המלך: עכשיו אם ידע זה על הסעודה העליונה שערכתי לי ולבני יופרע השולחן. מה עשה? קרא לממונה על הסעודה. ואמר לו: הכן דבר ותשים לפני ותשים לפני אותו סנטר, כדי שיחשב שסעד לפני משלי, ולא ידע על אותה סעודת שמחה נכבדה שלי ושל בני, ויטול אותו חלק וילך לו, ויפרוש משמחת הסעודה שלנו. ואלמלא עשה המלך כך לא [היה] פורש הסנטר מבית המלך.⁸³

בגרסת המשל בזהר נח נקודת המוצא של הסיפור היא מלך המזמן את אהובו 'ביום רשום', הוא שמיני עצרת, ברקע למשל עומדים ימי הדין, ושניהם יחד מתמודדים עם איום הפרעת הממונים.⁸⁴ כאן לעומת זאת, המניע לסיפור הוא כעסו של המלך המזמין את הממונה על הדין לפרוע בבנו. בזהר נח המלך הוא החושש מהפרעת השרים, הרעיון לתת את הבשר הוא של הבן, והוא מנוסח כמתנת ריצוי לשרים. כאן לעומת זאת, הבן הוא החושש מהממונה, והפתרון הוא מול המלך ולא מול הממונה, הבן מתפייס עם אביו. הרעיון לתת את השעיר הוא של המלך, והוא מנוסח כתחבולה על מנת להערים על הממונה. המתח שבו פגשנו במקורות בהם דנתי לעיל, בין הכרה בנחיצות הדין לבין אהבת ישראל, מופיע גם כאן. ההתמודדות של הדרשן עם הקושי שבשניות המשתמעת, היא בהכנסת רעיון החזרה בתשובה כנקודת המפנה של הסיפור, בהכפפת סמאל כאחד משליחי האל, וכן בהכנסת השעיר תחת 'ג' פולחני אחד: האדם עובד ישירות לאל והאל מעניק לסטרא אחרא את מתנתו.⁸⁵ רעיון זה מרוקן את האוטונומיה של הסטרא-אחרא ומערער על תפיסת רע

83 תשבי ולחובר (לעיל הערה 17), א, עמ' שנב-שנג.

84 זוהר א, סד ע"ב.

85 ביטויים נוספים ממקומות אחרים בזהר המסייגים את הדואליזם שברעיון הסטרא-אחרא דרך הכפפתו לאל, ראו: זוהר א, מ ע"א; יא ע"ב. ב, קמט ע"ב; ג, קיד ע"ב - קטו ע"א. אם כי גם מקורות אלה יכולים

אונטולוגי, המוכרת לנו הן מ'תורת האצילות' של מקובלי קסטיליה והן ממקומות אחרים בספרות הזוהר.⁸⁶ עם זאת, הגרעין הרעיוני של עצמאות הרע שנותר כאן מהמיתוס הקדום על יום הכיפורים שבו ניתנת הרשות לסמאל להפעיל את כוחו, הוא רעיון אפשרות התקוממות העבד על רבו.

באופן מפתיע, בדרשה זו, וכן בדרשה לפרשת נח, הצורך לתת לסמאל שער הוא ברור, והדרשן נזקק למשל על בן המלך שחטא דווקא על מנת להסביר את הצורך בקרבן לאל. נראה כי הדרשה משקפת מציאות שבה רעיון פולחן השעיר כריצוי הסטרא-אחרא כבר מוטמע ומקובל, והדרשן מנסה להתמודד עם המשמעויות התיאולוגיות שברעיון זה.⁸⁷ לעיתים הזוהר מעלה את הקושי שמעורר פולחן שעיר המשתלח באופן מפורש:

תרגום	זוהר ג, קא ע"ב-קב ע"א
אמר רבי יוסי שנינו: (ויקרא טז 8) "והפיל" ⁹⁰ אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל". אם כך, כבוד הוא של העזאזל! ראייתם עבד שזורק גורלות עם אדונו? דרך העולם שעבד אינו נוטל אלא מה שנותן לו אדונו. אבל משום שסמאל מזומן ביום הזה על מלשינות, וכדי שלא יהיה לו פתחון פה בגורל הזה הוא עולה בו. [...] דבר אומרים למזולזל של בית המלך תן לו מעט יין וישבחק לפני המלך; ואם לא, יאמר דבור רע. לפעמים נוטלים את אותו דבור עליון של בית המלך והמלך עושה בגללו דין. רבי יצחק אמר: [משל] לשוטה שעומד לפני המלך, תן לו מהיין ואחר כך אמור לו והראה לו כל אותן טעיות שעשית וכל אותן רעות והוא יבא וישבך אותך ויאמר שלא נמצא בעולם כמותך.	אמר ר' יוסי תנן (ויקרא טז 8) והפיל ⁸⁸ אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל. אי הכי יקרא הוא דעזאזל, חמיתון עבדא דישרי עדבין במאריה, ארחיה דעלמא דעבדא לא נטיל אלא מה דיהיב ליה מאריה. אבל בגין דסמאל זמין האי יומא בדלטורא ובגין דלא יהא ליה פטרא דהא עבדא הוא סלקא ביה. ⁸⁹ [...] מלה אמרי לזולולי דבי מלכא הב ליה זעיר חמרא וישבחק קמי מלכא ואי לא יימא מלה בישא. לזמנין נטלין ליה לההוא מלה עלאי דבי מלכא ומלכא עביד דינא בגיניה. ר' יצחק אמר לשטייא דקאים קמי מלכא, הב ליה מחמרא ולבתר אימא ליה ואחזי ליה כל אינון טעוון דעבדת וכל אינון בישין והוא אתי וישבחק ויימא דלא ישתכח בעלמא כוותך.

להתפרש כדואליסטים, הרע פועל כשליח מאונס לאחר שהשכינה ניצחה את הסטרא-אחרא, כפי שפירש ישעיהו תשבי. ראו: תשבי ולחובר (לעיל הערה 17) א, עמ' רצג.

86 כך למשל ברעיא מהימנא (להלן ר"מ). ראו להלן.

87 וורדי שגם ההסתייגות בזוהר מדואליזם פולחני נטועה בתוך תפיסת עולם בינארית. כך למשל החלק המקדים לדרשה על שעיר המשתלח כפי שמודפס בדפוס מנטובה, מבטא תודעה בינרית. הוא מתאר את שני צדי העולם, העולם החרב והעולם המיושב. מקום שליטת הסטרא-אחרא הוא כמובן בעולם החרב, ולשם גם נשלח השעיר ביום הכיפורים, למדבר. זהו תיאור 'שלי' ומאוזן של העולם שמחולק לשני צדדים המתקיימים כמשלמים זה את זה.

88 כך! בנוסח המסורה 'ונתן'.

89 והשוו: זוהר ב, קסג ע"א-ע"ב.

90 ראו לעיל הערה 88.

הדרשה מעלה את השאלה 'ראיתם עבד המטיל גורלות עם אדונו'?! על טקס הטלת הגורלות על שני שעירי יום כיפור. כמענה מובאים שני משלים: המשל 'חזו"לי על האל המעניק לסמאל את איוב, כרועה הנותן תיש לזאב על מנת להציל את צאנו,⁹¹ ומשל נוסף, בשתי גרסאות שונות, כשהגרסה השנייה חריפה יותר. המשל מציג את סמאל כ'מזולזל' או אף ה'שוטה' של בית המלך, בדרך של ערמה משכרים את סמאל ומנצלים אותו לסנגר על ישראל.⁹² רוח הזוהר כאן ממשיכה את רוח המקור 'חזו"לי. המתנה לסמאל נראית כטקטיקה, ולא כפולחן כמו בפרקי דרבי אליעזר. בנוסף לכך, גם כאן האל הוא מי שמנהל את המאבק בסמאל.⁹³

מעניין לשים לב כי במהלך מדרש זה מופיעים ביטויי הקטנה לסמאל המפחיתים מעוצמתו שבפרקי דרבי אליעזר: 'למזולזל של בית המלך'. לעיתים אף דברי 'המזולזל' מגיעים למלך ונלקחים בחשבון במשפט. כך גם סמאל מכונה 'השוטה העומד לפני המלך' שבשל שכרותו מאבד את דעתו וכך נופל בפח שטומנים לו.⁹⁴ כלומר, גרעין הרעיון של העלאת מנחה לישות חיצונית נשמר, אך הוא מעוקר מתוכנו בהפיכת המנחה מפולחן לישות אלוהית שיש לרצותה, לטכסים מתוחכם כלפי הדמון השוטה.

אם כן, שתי דרכים עומדות לזוהר בהתמודדותו עם 'סמאל' של מיתוס שעיר המשתלח. דרך אחת היא של הכלה. בדרך זו המזיק מוצג לא כישות חיצונית אלא כמידת הדין, ובעזרת השעיר כף המשפט מוטה לצד החסד. המתח העומד ברקע איננו מתח בין האלוהות והדמון, אלא מתח פנים-אלוהי, חסד או תפארת מול הדין. דרך זו מוכרת לנו ממדרשי חז"ל המאפיינים את סמאל כרוע המענישה של האל,⁹⁵ ומהדהדת את תפיסת השטן כהיפוסטזה של האלוהות שמופיעה בספר הבהיר.⁹⁶ דרך שנייה היא של הקטנה, גם כאשר סמאל מוצג בזוהר כישות חיצונית לאל, קיימת ההיררכיה ביניהם, ולעיתים הוא מעוצב אף כדמות נלעגת. כיוונים אחרים בזוהר, הם בייחוס כוח השפעה לשעיר גם על עולמות הקדושה, וזאת לא רק כפועל יוצא של התרחקות סמאל מתחום הקודש, אלא ממש בבישום העולמות על ידי

91 שמות רבה כא, ז (מהדורת וילנא, עמ' 81).

92 והשוו: רמז"ל, הנפש החכמה (לעיל הערה 58), סימן מט.

93 הזוהר משתמש בביטוי 'לקרבא' לתאור פעולת האל: 'אמר קב"ה מה אעביד, אשתדלותא בעיאי דא הכא. לא אתר לקרבא לקבליה במה דיתעסק וישבוק להו לבני'. זוהר ג, קא ע"ב. ביטוי זה משמש בזוהר כדו-משמעי. לעיתים במובהק משמעות של 'לקרב', להביא לפני, במשמעות קרבן, ולעיתים, כמו שנראה כאן, בשתי המשמעויות גם יחד. במהדורת פריצקר תרגם הקר את המילה כ'לקרב' ('to offer him'). ראו: *The Zohar* (Pritzker Edition), 3:101b, (לעיל הערה 16, כך 8, עמ' 147).

94 יש לציין כי דרשה זו וכן הדרשה על השופר מזוהר ב, קפד ע"א, נתונות יחד עם דרשות רבות במסגרת סיפורית של מפגש החכמים עם דמות הסבא (קפד ע"א-קפד ע"א). באופן לא מפתיע ביחס לספרות הזוהר, בפי אותו דרשן (או שמא אותה דמות ספרותית שהמעתיק הליביש לה מספר דרשות) באות שתי אמירות תאולוגיות שונות. מצד אחד הוא מציג את הסטרא-אחרא כחלק חיצוני לאלוהות המצוי עמה במאבק, מצד שני המשל מציג אותו באופן מובהק כשליח ישיר של האל.

95 כך למשל: 'מיכאל וסמאל עומדים לפני השכינה והשטן מקטרג ומיכאל מלמד זכותן של ישראל' שמות רבה יח, ה (מהדורת וילנא, עמ' 68).

96 'ומאי ניהו השטן, מלמד שיש לו להקב"ה מדה ששמה רעה והיא לצפוננו של הקב"ה [...] ומאי ניהו מדה, היא צורת יד ולה שלוחים הרבה, ושם כלם רע רע'. ד' אברמס (מהדיר), ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים (מקורות ומחקרים בספרות הקבלה, א), לוס אנג'לס תשנ"ד, סעיף 109 עמ' 193.

הקרבן, כבקרבות 'רגילים' אחרים;⁹⁷ וכן בהענקת משמעות שונה לחלוטין למצוות שער המשתלח. השעיר לא נועד להשתיק ולהרחיק את סמאל, אלא הוא מוכן כתיקון מוסרי הכרחי שחב עם ישראל לסמאל ולעשיר, אותו הוא מייצג.⁹⁸ נסכם, כי מתוך בחינת מדרשי 'גוף הזוהר' על שער המשתלח עולה תמונה מורכבת בנוגע לשאלת השניות בפולחן השעיר. בשונה מהתנסחותו של בעל פרקי דרבי אליעזר בפרק מו, קשה למצוא ב'גוף הזוהר' הרבה אמירות רבות המושכות באופן מובהק להשקפה דואליסטית, ולעיתים אף הדרשן מסייג באופן מפורש את ההשתמעות הדואליסטית העולה מן המיתוס. כעת, יש לתת את הדעת גם לאופן התמודדותן של חטיבות מאוחרות יותר בספרות הזוהר עם פרשייה זו, ה'פיקודין'⁹⁹ ו'רעיא מהימנא' [להלן: ר"מ].¹⁰⁰ מתוך מגוון המשמעויות הניתנות בזוהר לשעיר, גם חטיבת הפיקודין וגם ר"מ מתמקדות בחשיבותו של השעיר לתפקוד התקין של יחסי ישראל והאל.¹⁰¹

ד. שער המשתלח ב'פיקודין'

במבט כולל, תפיסת הרע בחטיבת הפיקודין היא מוניסטית בעיקרה.¹⁰² ההתמודדות עם כוחות הרע קשורה בחטיבה זו בעיקר בעבודת הקרבנות.¹⁰³ שתי דרשות בפיקודין מתייחסות למצוות השעיר,¹⁰⁴ ובהן ההסבר למצווה, כמוכר לנו מ'גוף הזוהר', הוא הרצון המשותף של האל וישראל לסלק את המקטרג כדי להתאחד.¹⁰⁵ בשתי הדרשות הרע מתקבל כמציאות הכרחית בהווה.¹⁰⁶ נראה כי דרשת 'פיקודא מד' משלבת שתי אמירות שונות הנוגעות לשאלתנו. לשם בחינה מעמיקה של הדרשה אביא אותה בשלמותה:

- 97 כך לדוגמה: זוהר ג, סג ע"א. והשוו: זוהר ג, צט ע"ב - ק ע"א - פיקודין (לשיוכה של הדרשה, המצוינת בדפוסים כ'רעיא מהימנא', לחטיבת ה'פיקודין' ראו: עמ' 227-226 במאמרו של א' גוטליב, 'מאמרי ה'פיקודין' שבזוהר', קרית ספר, מח [תשל"ג], עמ' 224-228).
- 98 זוהר ב, קי"א ע"ב-קיב ע"א - סבא דמשפטים; ג, רנח ע"ב. רעיון מקורי זה של הזוהר חשף עודד ישראלי וכתב עליו בהרחבה. ראו: ישראלי, פרשנות הסוד (לעיל הערה 17), עמ' 152-159.
- 99 לסקירת ספרות המחקר על חטיבת הפיקודין ראו: נ' סובול, 'חטיבת הפיקודין שבזוהר', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ב, עמ' 1-5.
- 100 לסקירת ספרות המחקר על תיקוני הזוהר ראו: ב' רואי, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר, רמת גן תשע"ז, עמ' 26-33.
- 101 ראו לעיל הערה 63.
- 102 כך הראתה במחקרה נטע סובול. ראו: סובול (לעיל הערה 99), עמ' 45-46.
- 103 לכך התייחס כבר תשבי. ראו: תשבי ולחובר (לעיל הערה 17), ב, עמ' רו-רי.
- 104 זוהר ג, ק ע"א-ע"ב - פיקודין. שם, סג ע"א-ע"ב - פיקודין. לשיוכה של הדרשה, המצוינת בדפוסים כ'רעיא מהימנא', לחטיבת ה'פיקודין' ראו: גוטליב (לעיל הערה 97).
- 105 'כיון דההוא מקטרגא אזל בההוא דורנא ואתפרש מנייהו בעי קב"ה למחדי בבנוי'. זוהר ג, ק ע"א-ע"ב - פיקודין. בהמשך אותה דרשה, התקיעה בשופר בראש השנה נסובה שוב סביב המתח בין אהבת הצדק של האל לבין אהבתו את ישראל, והמאבק עם סמאל מוצג כמאבק פנימי בין מידות האל, דין ורחמים (זוהר ג, צט ע"ב - פיקודין).
- 106 בעבודתה של סובול על ניתוח דרשות הפיקודין כחטיבה מגובשת, היא הראתה כי נקודת המוצא ההשקפתית של הפיקודין היא קבלת כוחות הרע כמציאות הכרחית, עד אחרית הימים. סובול (לעיל הערה 99), עמ' 18, 45-48, 63.

תרגום	זוהר ג, סג ע"א-ע"ב – פיקודין
מצוה מ"ד: שיעבוד הכהן הגדול את עבודת אותו היום כמו שצריך, ולשלח שער לעזאזל. הסוד הזה כמו שנאמר, כדי שייפרד מהעם הקדוש ולא יתבע חטאיהם לפני המלך ולא יקטרג עליהם, שהרי אין לו תוקף ושלטון אלא רק כשמתחזק הרגז מלמעלה. ובאותו הדורון מתהפך אחר כך לאפוטרופוס עליהם. ועל כן נדחה מלפני המלך. והרי בארנו משום שהוא קץ כל בשר.	פקודא מ"ד: למפלח כהנא רבא פולחנא דההוא יומא כמה דאצטריך ולמשלח שער לעזאזל. רזא דא כמא דאתמר בגין לאתפרשא מעמא קדישא ולא יתבע חוביהון קמי מלכא ולא יקטרג עלייהו, דהא לית ליה תקיפו ושלטנו בר כד אתקף רוגזא מלעילא. ובההוא דורונא אתהפך לבתר אפוטרופסא עלייהו. ועל דא אתדחייא מקמי מלכא. והא אוקימנא בגין דאיהו קץ כל בשר
והעם הקדוש נותנים לו כמו שהוא צריך שער. וסוד זה (בראשית כז 11) "הן עשו אחי איש שער". כמו שהוא בצד הקדושה זכר ונקבה אף כך בצד הטמאה זכר ונקבה. משל אומרים: זרוק עצם לכלב והוא ילחך עפר רגלך.	ועמא קדישא יהבין ליה כמה דאצטריך ליה, שער. ורזא דא (בראשית כז 11) הן עשו אחי איש שער. כמה דאיהו בסטר דקדושה דכר ונוקבא אופי הכי בסטר מסאבו דכר ונוקבא. מתלא אמרי לכלבא ארמי ליה גרמא ילחך עפרא דרגלך.
שאלו את בן זומא, האם מותר לסרס כלב? אמר להם (ויקרא כב 24) "ובארצכם לא תעשו", כל שבארצכם לא תעשו. כמו שהעולם צריך את זה, כך צריך העולם את זה. ועל זה נאמר (בראשית א 31) "והנה טוב מאד", זה מלאך המוות. אין לבטלו מן העולם, העולם צריך אותו. אף על גב שכתוב בו (ישעיה נו 11) "והכלבים עזי נפש וגו'", לא יתבטלו מן העולם. הכול נצרך – טוב ורע.	שאלו לבן זומא מהו לסרוסי כלבא. אמר להם (ויקרא כב 24) ובארצכם לא תעשו, כל שבארצכם לא תעשו. ¹⁰⁷ כמה דאצטריך עלמא להאי הכי אצטריך עלמא להאי. ועל דא אתמר (בראשית א 31) והנה טוב מאד, דא מלאך המות. לית לבטלא ליה מן עלמא, עלמא אצטריך ליה. אע"ג דכתי' בהו (ישעי' נו 11) והכלבים עזי נפש וגו', לא יתבטלון מן עלמא, כלא אצטריך טוב ורע.
ומשום כך יש לנו ביום הזה לזרוק עצם לכלב. עד שהוא גורר, יכנס מי שיכנס להיכל המלך, ואין מי שימחה בידו. אחר כך יכשכש לו בזנבו.	ובגיני כך אית לן ביומא דא למרמי ליה גרמא לכלבא. עד דאיהו גריר ייעול מאן דייעול לגבי היכלא דמלכא ולית מאן דימחי בידוי. לבתר יכשכש ליה בזנביה.
מה כתוב? (ויקרא טז 21) "והתודה עליו את כל עונות בני ישראל וכתוב "ונשא השעיר עליו את כל עונותם". כיוון שהוא	מה כתיב (ויקרא טז 21) והתודה עליו את כל עונות בני ישראל וכתוב ונשא השעיר עליו את כל עונותם. כיון דאיהו

רואה את השעיר הזה, תשוקתו אליו ולהתקן עמו, ואינו יודע מאותם החטאים שנוטל השעיר. הוא שב אל ישראל, רואה אותם בלי חטאים, בלי פשעים, שהרי כלם שורים על ראש השעיר. עולה למעלה ומשבח אותם לפני הקדוש ברוך הוא. והקדוש ברוך הוא רואה את עדות אותו המקטרג. והואיל ותשוקתו לרחם על עמו, אף על גב שהוא יודע כל המעשה, הוא חס על ישראל. והכול שורה על זה, כדי שלא יעורר את סוד הדין הקשה מלמעלה, וזה יתחזק ויושמדו בני העולם, שהרי זה בא מצד הדין הקשה, ואם יתעורר, הוא יתעורר בחטאי בני האדם.	חמי האי שעיר תיאובתיה לגביה ולאשתכללא בהדיה ולא ידע מאינון חובין דקא נטיל שעיר. תב לגבייהו דישראל, חמי לון בלא חובין בלא פשעין דהא כלהו שראן ברישא דשעיר. סליק לעילא ושבח לון קמי קב"ה. וקב"ה חמי סהדותא דההוא מקטרגא והואיל ותיאובתיה לרחמא על עמיה אע"ג דאיהו ידע כל עובדא חס עליהון דישראל. וכלא שריא בדא בגין דלא יתער רזא דדינא קשיא¹⁰⁸ מלעילא ויתקף האי וישתצון בני עלמא דהא דא מסטרא דדינא קשיא קא אתי. ואי יתער האי בחובי בני אנשא אתער. [...].
--	---

הדרשה פותחת ברעיון ההיפוך של סמאל, מקטגור לסנגור, בזכות מתנת השעיר. רעיון המוכר לנו מפרקי דרבי אליעזר ומופיע גם בגוף הזוהר. לאחר מכן מופיע משל הכלב והעצם, המציג את המזיק לא כבעל מעמד אלוהי, אלא כאויב דמוני שיש להילחם בו ואפשר לנצחו.¹⁰⁹ הוא מוצג ככלב נלעג, וכן מדובר בפעולת הסחה שהופכת את יחסי הכוח, לא עם ישראל נתון בידיו אלא הוא בידי העם. מצד שני, במשל האדם נותן ישירות לסמאל את המנחה, זאת בשונה ממקום אחר בזוהר בו מופיע משל דומה, ושם האל הוא נותן המנחה.¹¹⁰ זאת ועוד, באמצע המשל נוספת במאמר מוסגר אמירה עקרונית כי אין 'לסרס כלבים', עמדה המשלימה עם מציאות הרע בעולם.¹¹¹ כך גם את התוספת שבביטוי מבראשית 'והנה טוב מאד', מפרש הזוהר כמלאך המוות ומקבל אותו כמציאות הכרחית.¹¹² יש 'לזרוק לו עצם', משום שהרע הוא חלק מהאיוון במערך הכוחות בעולם וגם אותו יש לכלול בפולחן הדתי.¹¹³ עמדת השלמה זו עם הרע ואף עם הכרחיותו, היא גם התמונה העולה כפי שראינו, מקבלת ר' יצחק הכהן בנוגע למעמד הרע.

108 קשיא] נוסח כ"י Oxford - Bodleian Library MS Opp. 737, fols. 24a-25a. נ"א: דדינא.

109 והשוו: בראשית רבה, נז ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 615-616). את מקבילתו המאוחרת והמפותחת משמות רבה הזכרנו לעיל, ראו הערה 95.

110 בחטיבת 'סבא דמשפטים' – זוהר ב, קיא ע"ב.

111 מהמילים 'כמה דאצטריך עלמא להאי' עד 'כלא אצטריך טוב ורע'.

112 והשוו: בראשית רבה, ט, ה (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 70-71).

113 כך גם הסברו של הזוהר לעונש שבא על אויב. ראו: זוהר ב, קפא ע"ב - קפב ע"א; שם, לד ע"א; ג, קא ע"ב.

משל הכלב חוזר בשלוש חטיבות שונות בזוהר.¹¹⁴ שתיים מהן, בפיקודין ובר"מ, עוסקות ישירות בשעיר המשתלח. נראה שבשתייהן הפיכת דמותו של סמאל הדמון המאיים לכלב שמכשכש בזנבו למראה הבשר, מבקשת לצמצם את הכוח שהעניק לו המיתוס הקדום. בדרשה בר"מ המשל ממשיך את הקו התיאולוגי של הדרשה וממחיש אותה, כפי שנראה להלן, ואילו בדרשה זו בפיקודין המשל דווקא מערער את האמירה התאולוגית המפורשת של הדרשן.

יש לציין כי כשם שבפרקי דרבי אליעזר סמאל לעיתים פועל באופן עצמאי ולעיתים כפוף לאל ולצדק, כך בדרשה שלנו בפיקודין. בראש הדרשה סמאל הוא 'סטר מסאבו', כלומר שייך לטומאה ממש, ואילו בסופה הוא מאופיין כצד הדין הקשה שבאלוהות: 'שהרי זה מצד הדין הקשה בא'. ויהיו זה מציג את מקומו של הרע כחלק ממערכת הצדק המאוזנת בעולם. פוטנציאל הרע הוא אונטולוגי, אבל פעולתו במציאות תלויה במצבו המוסרי של האדם.

יש לשים לב לפן נוסף בדרשה זו. כדי לנטרל את כוחו ההרסני של המקטרג ולגייסו לטובת העם במשפט, מעבירים אליו באופן מתוחכם את עוונות העם. ישראל משליכים על השעיר את עוונותיהם וסמאל אוכל אותם ללא ידיעתו. כשהוא חוזר אל ישראל, הם נקיים מחטאים 'שהרי כולם שורים על ראש השעיר'. בשונה מהדרשה הקודמת בה דנו, מגוף הזוהר, הממשילה את השעיר ליין המשכר ומבלבל את סמאל, כאן בפיקודין אין זה במשל, אלא בתיאור מיתי של ההתרחשות הגורלית ביום כיפור. נשיאת החטאים על השעיר מוצגת במקרא ובפרקי דרבי אליעזר מו כפעולה של ניקוי. הבחירה של הפיקודין לבנות את מיתוס סמאל ביום הכיפורים על בסיס פרשנות מילולית לפסוק המקראי 'ונשא השעיר עליו את כל עונותם',¹¹⁵ יכולה להתפרש כפעולה מגית, העברת החטאים מישות אחת לשניה, או כהומור פרשני.¹¹⁶ הפן ההומוריסטי שבתיאור סמאל הבולע את העוונות, שונה מאד מהדרך הרצינית שבה מתייחסת דרשה ב'גוף הזוהר' להיפוכו של הקטגור לסנגור, בה סמאל עובר שינוי של ממש.¹¹⁷ כך לוקח הדרשן על עצמו תפקיד חינוכי ומבקש לערער את הכוח הניתן לדמון בתודעה האנושית.

אנו רואים כאן דרשה שהיסוד המארגן שלה איננו הגותי-השקפתי, וכי יש בה מעברים רעיוניים, אך המגמה הכללית מושכת לכיוון מוניסטי.¹¹⁸ אציע כי במאמץ דרשני מנסה בעל הדרשה לשמר את המיתוס הקיים, אך לעקר אותו מן ההשקפה הדואליסטית המשתמעת ממנו בעזרת עיבוד אנטי-דואליסטי למיתוס.¹¹⁹

114 כ'סבא דמשפטים' (זוהר ב, קיא ע"ב), ב'פיקודין' (זוהר ג, סג ע"א) ובר"מ (זוהר ג, רמח ע"א). אמנם בדרשה ב'סבא דמשפטים' שבה מופיע משל הכלב נושא הדרשה איננו שעיר המשתלח, אך גם היא עוסקת בפיוצי הניתן לסמאל.

115 ויקרא טז 22.

116 ראו גם התייחסותה של טובול להומור שבדרשה זו: טובול (לעיל הערה 99), עמ' 18. כאמור, גם את פדר"א מו אפשר לקרוא כביטוי הומוריסטי.

117 זוהר ג, רג ע"א.

118 אעיר כי ביטוי למגמתו של הפיקודין להתרחק באופן מפורש מדואליזם אפשר לראות באמירות נוספות במקומות אחרים בחטיבה זו, הן ביחס לקרבנות בכלל (ראו לדוגמה זוהר ג, צח ע"א – פיקודין), והן ביחס לתפקידו של סמאל. כך בדרשה שבה עצם העזתו של סמאל לקטרג על ישראל מוטלת בשאלה, והוא משמש שליח האל רודף הצדק (ראו: זוהר ג, ק ע"ב – פיקודין). מעניין כי זהו המקום היחיד בפיקודין שבו מוזכר שמו של סמאל.

119 חשבי כתב על כך 'הסברה זו מלאכותית היא' ואכן הפרשנות נשמעת מאולצת. תשבי ולחובר (לעיל הערה 17), א, עמ' שמב.

ה. שער המשתלח ב'רעיא מהימנא'

במשך שנים, במידה רבה בהשפעת גרשם שלום, חוקרי קבלה ייחסו לשכבה זוהרית מאוחרת זו יסודות מהפכניים, אידיאולוגיים וסגנוניים, ביחס ל'גוף הזוהר'.¹²⁰ המחקר ראה בר"מ ובתיקונים שזוהו כטקסטים שיצאו מקולמוס אחד, או לכל הפחות בעלי מערכת אחדותית של רעיונות המאפשרת לראותם כקורפוס אחד, מאפיינים א-נומיים בולטים ביחס ל'גוף הזוהר', וייחס לחטיבה זו דואליזם חריף.¹²¹ לאחרונה היו מי שערערו על הנחות אלה והציגו תמונה מורכבת יותר.¹²² אין ברצוני לפקפק בכך שספרות התיקונים מביעה קול נון-קונפורמיסטי וכי סגנונה חדשני, אך האם תודעה זו מחייבת גם השקפה דואליסטית? אבקש לטעון כי לא זו התמונה העולה מתוך בחינת פרשנותו של הר"מ לשער המשתלח, ויחסו אל מסורות זוהריות על פרשייה זו.

ככלל, בחיבור עולה התנגדות ברורה לרעיון שיתוף כוחות הטומאה בפולחן.¹²³ נראה שתפיסה זו היא תגובה להשקפה שהכיר וכןגדה יצא המחבר, לעיתים אף באופן מפורש וישיר.¹²⁴ בעל ר"מ מתמודד עם השניות שבפרשיית שער המשתלח באופן דומה לפרשנותו במאמרים אחרים הנוגעים בתורת הקרבנות. זאת על ידי בידול ברור בין קרבן החטאת המוקרב לאל, לבין השעיר לעזאזל:

זוהר ג, רמח ע"א – ר"מ.	תרגום
ואיהו שעיר אחד לידוד לחטאת אחד מסטרא דיחודא אבל שעיר דעזאזל לא כתיב ביה קרבן ולא אשם ולא עולה אלא (ויקרא טז 21) ושלח ביד איש עתי המדברה, ושלח כדא' יעקב (בראשית לב 19) מנחה היא שלוחה לאדני לעשו אוף הכי שאר ¹²⁵ לחברא רוגזיה דסמאל דלא	והוא שעיר אחד, 'לידוד לחטאת'. אחד מצד היחוד, אבל שעיר של עזאזל לא כתוב בו קרבן, ולא אשם, ולא עולה. אלא (ויקרא טז 21) 'ושלח ביד איש עתי המדברה'. ושילח, כמו שאמר יעקב (בראשית לב 19): 'מנחה היא שלוחה לאדני לעשו'. אף כך שאר, ¹²⁷ לשבר

120 י" ליבס, 'הזוהר והתיקונים מרנסנס למהפכה', ר' מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תל אביב תשס"ז, עמ' 290-297.

121 אם כי עמוס גולדרייך כבר העיר כי לא תמיד כוונת החוקרים היתה לדואליזם תאולוגי, אלא לתפיסה אונטולוגית של טוב ורע. ע' גולדרייך, 'יונה לא מצאה בו מנוח: הקוטב הפסימי בתפיסת השבת של בעל תיקוני הזוהר', בעריכת י" בלידשטיין, שבת: רעיון, היסטוריה, מציאות, באר שבע תשס"ד, עמ' 52 הערה 30.

122 ע' גולדרייך, שם הכותב וכתובה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם, לוס אנג'לס קליפורניה תש"ע. י"ש מלכה, בנתיבות חכמת הקבלה: טעמי המצוות במשנת הרעיא-מהימנא, 'ירושלים תשס"ד, עמ' 43-54. רואי (לעיל הערה 100), עמ' 28-29, 78-89, 418-428.

123 ראו: זוהר ג, לג ע"ב – ר"מ; שם, קי ע"א-ע"ב – ר"מ; שם, רכה ע"א – ר"מ; שם, רלד ע"ב – ר"מ; שם, רג ע"א – ר"מ. וכן בפירושו למצוות פרה אדומה: שם, רמג ע"ב – ר"מ. וכן ראו מלכה, שם, עמ' 388-396.

124 תוגמה לתגובה ישירה של ר"מ לדרשה מ'גוף הזוהר' (זוהר ב, קל ע"א) ראו: זוהר ג, רכד ע"א-ע"ב – ר"מ. בעל ר"מ מדגיש, בניגוד לגוף הזוהר, כי האדם מקריב לאל כלבד, והאל מחלק את הקרבנות לחיצוניים.

125 זו גרסת דפוס ראשון מנטובה וכן גרסת דפוס ראשון קרימונה, דף קטו, עמוד תנט. ייתכן כי המונח מכון ל'בשר', על פי המונח המקראי, השוו למשל: וי' יח 6. בזוהר של גרשם שלום (לעיל הערה 16), מופיעה הגרסה המסתברת יותר, 'שוחר'.

יתקריב למקדשא לקטרגא. לכלבא דאיהו רעב ומאן דבעי דלא נשיך ליה יהיב ליה בשרא או נהמא וישקי ליה מיא ורזא דמלה (משלי כה 21) אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו' ובדא יתהדר רחימו דב"נ דלא די דלא נשיך ליה בכמה יסורין, אלא אתהדר למהוי ליה סניגורא, ואתהדר רחימו. ואמאי שלחין ליה ביד איש עתי פגים בגין דסטרין אחרנין כלהו מארי מומין, ואתקריאו שעירים דכתיב ושעירים ירקדו שם.¹²⁶

הרוגז של סמאל שלא יתקרב למקדש לקטרג. [משל] לכלב שהוא רעב, ומי שרוצה שלא ינשך אותו, נותן לו בשר או לחם, ומשקה אותו מים. וסוד הדבר (משלי כה 21) 'אם רעב שונאך האכלהו לחם' וגו'. ובוזה יחזור לאהבתו של האדם. שלא די שלא ינשך אותו בכמה יסורים, אלא יחזור להיות לו לסנגור, ויחזור להיות אוהבו. ומדוע שולחין אותו ביד איש עתי פגום? משום שהכוחות האחרים כולם בעלי מומים, ונקראים שעירים שכתוב 'ושעירים ירקדו שם'.

הדרשן, כפרשנים אחרים לפניו, מדייק מלשון המקרא כי בשונה מהשעיר המוקרב בבית המקדש, על השעיר הנשלח לעזאזל לא נעשה שימוש בשמות הקרבנות המקובלים, אלא רק לשון שילוח, לשון המפחיתה מאופיו הפולחני של המעשה.¹²⁸ אמנם, נראה כי השפה של דרשה זו מנוסחת מתוך תודעה קוטבית. האיש הנשלח עם השעיר למדבר, המכונה במקרא 'איש עית', מפורש בזוהר ובר"מ כ'איש פגום'.¹²⁹ דמותו מוצבת בפגומותה כדמות ראי לכהן בבית המקדש, מי שאחראי על הקרבת השעיר לה, והוא אף מהווה סמל לפגומותו של הסטרא-אחרא. בנוסף לכך, הדרשן טורח לפרט מספר מובאות מן המקרא שבהן 'שעיר' הוא כינוי לעבודה זרה, ובכך מדגיש את ה'אחרות' של השעיר, ביחס לקרבן הקודש המוקרב לאל. כך גם בדרשה מהפיקודין שבה דנתי לעיל, מופיעים ביטויים כינאריים רבים. אך נראה כי בדרשות אלה הביטויים הכינאריים נשענים על תמונת עולם המורכבת משניות בין קודש וטומאה/רע, ואילו הדואליזם ה'תאולוגי' המרומז לעיתים בזוהר, מעומעם בהן באופן כולט.

כך גם הלשון 'שוחד', שיתכן שמדגישה את הצד הדואליסטי-פולחני בשעיר, ומופיעה בר"מ במקום נוסף.¹³⁰ אך בשל אמירתו המפורשת של הר"מ המתרחקת מהשתמעות דואליסטית לשעיר המשתלח, נוכל להציע כי הכותב משתמש במטבע לשון שהיה מוכר לו ממסורות קודמות. מעניינת גם העובדה כי בחלק מכתבי היד אנו מוצאים את הנוסח 'שאר'. אפשר לשער כי במקור המונח היה אכן 'שחד', אך את הנוסח 'שאר' אימצו הדפוסים הראשונים, נוסח שנראה מלאכותי ואומר דרשני.

127 ראו לעיל הערה 125.

126 זוהר ג, רמח ע"א – ר"מ. את מקור הקשר בין המאבק ההיסטורי בין העמים, המיוצג כאן בדמותם של עשיר ועקב, ליום הכיפורים אפשר למצוא בבראשית רבה ס"ה, יא (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 726-727).

128 כך לעיתים גם בזוהר. ראו למשל: זוהר ג, רמח ע"ב. במקומות אחרים בזוהר מיוחסת לשון 'הקרבה' גם לשעיר המשתלח. ראו למשל: זוהר א, סד ע"א-ע"ב.

129 זאת על פי העיקרון של 'בכל מה דאתעביד בעי בר נש זמין להיא מלה', כלומר ישנה זהות בין הדמות המבצעת שליחות לבין אופי השליחות. ראו הסבר מפורט על כך: זוהר ג, סג ע"א-ע"ב.

130 זוהר ג, כח ע"א – ר"מ. גם בדרשה זו נראה שהביטוי 'שוחד', המיוחס לתפקידו של קרבן אשם תלוי, איבד ממשמעותו המקורית כריצוי ישיר לכוח הרע.

במסגרת דיונו של בעל ר"מ בתפקיד חלקיו השונים של בשר הקרבנות ובפסולת הקרבן המיועדת למזיקים, הוא מתמודד עם השניות שברעיון השוחד. זאת על ידי החלפת נותן הקרבן: לא האדם הוא המקריב, אלא האל הוא שמחלק לממונים.¹³¹ דרשה נוספת בר"מ, הדנה בתפקיד שער המשתלח, מתמקדת בטרנספורמציה האתית שמתרחשת בביצוע הריטואל, אצל המקריב, פעולת תיקון וניקוי של ישראל מהתטאים, ופחות ביחס האונטולוגי לרע.¹³²

בכל הדרשות בר"מ המזכירות את קרבנות השעירים (בין של ראש חודש ובין לעזאזל), וכן בדרשות הדנות בחלקם של המזיקים בקרבנות, לא מצאתי ביטוי לרעיון עבודת האדם את הרע, כפי שהוא מופיע בפרקי דרבי אליעזר ובחלק מדרשות הזוהר. אם כך, נראה כי בנושא זה אי אפשר להצביע על מגמה רדיקלית של ר"מ יותר מגוף הזוהר, אלא דווקא על מגמה של מיתון וחידוד העמדה הדתית-מוניסטית, הן ביחס לפרקי דרבי אליעזר והן ביחס לגוף הזוהר. אבחנה זו תורמת נדבך נוסף לאבחנה דומה שהועלתה כמחקר שרואה בכותב הר"מ יוצר עצמאי המעמיד את עצמו כרצף של המשכיות עם הזוהר.¹³³

סיכום ומסקנות

אופן ניסוח המדרש בפרקי דרבי אליעזר החרף עוד יותר את נימת השניות העולה מפולחן שער המשתלח במקרא, ונראה שהזוהר מתמודד עם ניסוח זה באופן מודע. רמב"ן הניח את דברי פרקי דרבי אליעזר כחשתיתו של הפירוש הקבלי למצוות שער המשתלח, וכך גם מקובלי קסטיליה. בפרשנותם של מקובלי קסטיליה נשמר האופי הדואליסטי שבפולחן המתואר בפרקי דרבי אליעזר, והמקובלים אף מנסחים את המיתוס הקדום אל תוך מסגרת ריטואלית מובהקת יותר, וכעמדה תאולוגית ישירה. טענתי כי השימוש שעושים מקובלים קסטיליאנים אלה במיתוס, ואף הניסוח של פרקי דרבי אליעזר, מקבלים ריסון בחלק מדרשות הזוהר. בדרשות 'גוף הזוהר' על שער המשתלח קשה למצוא הרבה אמירות

¹³¹ יש לתת לשדים ולמזיקים את חלקם משום שהם משמשים כ'סוסי המלך ופרשיו'. התמונה היא בינארית, ישנם 'שדים יהודאי' וכן 'שדים עכו"ם', ועליהם נאמר בדרשה 'זוה לעומת זה עשה אלהים' (קהלת 14 ז). חטאם של נדב ואביהו כאן הוא שהקריבו ישירות לממונים השונים של המלך. הדרך הראויה היא להקריב את כל הקרבנות למלך והוא מחלק אותם לממונים, אפשר להבין שכך גם יש לחלק למזיקים את חלקם, באמצעות המלך. זוהר ג, רנב ע"ב - רנב ע"א, ר"מ.

¹³² השעיר משחרר את ליבם של ישראל מהעוונות והם שבים למצב המתוקן של יעקב, 'תם'. הקשר הרחב של הדרשה הוא התפילות כתחליף לקרבנות: 'וגורל אחד לעזאזל, ובההוא שער אתמר בעשו איש שעיר, ודא כבד דנטיל כל אינון שמרים דמתמן, שחין אבעבועות פורחות ספחת וכל מיני צרעת, והיינו דכתיב ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזירה ואינון עונות תם, דאיהו לבא וכדין אתפרש לערבא בלבא וכדין אתבסם ואיהו כבד באילין חובין ולא קל לסלקא לגבי יעקב איש תם' (שם). תרגום: 'וגורל אחד לעזאזל. ובשעיר הזה, נאמר בעשו, איש שעיר, וזה כבד שלוקח ושואב כל השמרים שדם... והיינו שכתוב ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזירה והם עונות תם, שזהו הלב ואו נפרד מלהתערב בלב, ואז מתבסם והוא כבד באלה עוונות ולא קל לעלות ליעקב איש תם'. על מגמתו הספיריטואלית של בעל הר"מ בפרשנות תורת הקרבן ועל יחסו לתפילה וללימוד הסוד ביחס לעבודת הקרבנות, ראו: תשבי ולחובר (לעיל הערה 17), ב, עמ' יג-ריד; P. Giller, *The Enlightened will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar* (Albany, New York 1993), pp. 96-103.

¹³³ דאו רואי (לעיל הערה 100).

דואליסטיות מובהקות, ולעיתים ההשתמעות הדואליסטית מסויגת באופן מפורש. סגנונה של שפת הזוהר אינו תמיד מיתי, ולעיתים יותר תאוסופי-מופשט. אך יתכן כי מעבר לטעם הספרותי, מתגלה לנו כאן בחירה אידאולוגית. בעיבוד יצירתי ומורכב של המיתוס, יוצר הדרשן הזוהרי מיזוג בין מסורת מוכרת לו לבין מה שנראה כהשקפתו הדתית. אבקש להעלות בזהירות את ההשערה כי מיזוג זה מבטא את נאמנותו של הדרשן למסורת המוכרת לו מחד, ואת רצונו להתאימה לעולמו, מאידך.

בשונה מ'גוף הזוהר', בחטיבות הפיקודין והר"מ ברוב המקרים מתעמת הדרשן באופן ישיר עם הפרשנות שקדמה לו לפולחן השעיר ומשתדל לרסן אותה. הקריאה שהצעתי מערערת על התפיסה הרווחת, הרואה בשכבות אלה יסודות מהפכניים דווקא. ערעור זה מצטרף לכיוון חדש בחקר הר"מ המערער על הסטריאוטיפיות שבה הוצגה שכבה זו. מעקב זה אחר גלגול המיתוס מן המדרש המאוחר אל ספרות הזוהר ובתוכה, מעקב שנעשה מתוך ההנחה כי אופי עיבוד המיתוס הינו צוהר לתפיסות הדתיות של היוצרים, מעמיק את הבנתנו אודות הקשרים הפנימיים בין חטיבות הזוהר, וקשריהן עם מסורות קדומות.

Abstract

This paper focuses on the development of the midrashic traditions revolving around the Scapegoat on Yom Kippur, beginning with the text's resurfacing in *Pirke DeRabbi Eliezer*, through early kabbalistic sources up to the *Zohar*. The midrashic treatment of the biblical material raises theological questions regarding the existence of a dualistic view in late-midrash and medieval Kabbalah. Through a comparative reading of these texts, I will attempt to examine how the midrashim of the *Zohar*—including the main zoharic text, the *Piqqudin*, and the *Ra'aya Mehemna*—deal with the appeasing of Samael on Yom Kippur. I will argue that the dualistic tendency is generally more moderate in the *Zohar* compared to the narrative in *Pirke DeRabbi Eliezer*. In addition, I attempt to show that the later texts of the *Zohar* distance themselves from dualism in a manner that is especially marked, in comparison to both later midrashic sources and the main zoharic text. Underlying my readings of these texts is the general assumption that the mode in which myths are interpreted can shed light on the interpreter's religious views. This article seeks to deepen our understanding of the internal relations among the component texts of the *Zohar*, as well as their connection to ancient traditions.