

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 הדגשת הצביון 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 הופעותיו ודרך עיצובו בסיפורים הרבים מציגים דגמים שונים של מוטיב זה. דרך הצגתו של המוטיב בסיפורים המשתנה מדגם לדגם 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 מייעדים לו. לצד

1 ראו ליבס, משיח הזוהר.

2 ראו ליבס, הזוהר כספר; הנ"ל, משיח הזוהר; הנ"ל, הזוהר כרנסנס; הנ"ל, כיצד נתחבר; הנ"ל, זוהר כארוס; אורון, סיפור האותיות; הנ"ל, ביטוי אליגורי; הנ"ל, מאמנות הדרוש; הנ"ל, שימני כחותם; הנ"ל, שלושה פירושים; טנא, עיצוב הסיפור; ישראלי, 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 י' ליבס, ראו ליבס, כיצד נתחבר; השערה זו חזרה ונדונה, 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 הזוהר משתמש בכמה כינויים לציון אותם צעירים שלא בגרו.⁵ מכל הכינויים בולט הכינוי ינוקא המופיע בספרות הזוהר פעמים רבות,⁶ אם כאזכור סתמי ואם כהופעה בקדמת הבמה — כדמות הלוקחת חלק פעיל בהתרחשות הסיפורית והדרשנית.

דמות הינוקא/הילד היא דמות ידועה בספרות העממית. דמות זו מופיעה כאחד מן הפרקים בביוגרפיות של גיבורי תרבות שונים.⁷ בביוגרפיות 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 בזוהר. המקור הראשון הוא הסיפור על "ההוא ינוקא דדרש בחשמל ונפקא נורא ואכלתיה"⁹ (התינוק ההוא שדרש בחשמל ויצאה האש ואכלתו); או בנוסחו האחר, המופיע מיד בהמשך: "מעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל והיה מבין 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; קפג ע"ב; ח"ג עה ע"ב; קסב ע"א; קעא ע"א-ע"ב; קפו ע"א-קצא ע"ב; רד ע"ב-רו ע"א.

7 ראו יסיף, בן סירא, עמ' 30, 117, 120; הנ"ל, סיפור העם העברי, עמ' 122, 123, 494, 635; נוי, ר' שלם שבזי, עמ' 106-133; הנ"ל, פטירת רבי שלם שבזי, עמ' 132-149; דנדס, פולקלור, עמ' 223-262, 282-287.

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; סז ע"ב; סח ע"א; פסחים קז ע"א; חגיגה יג ע"א; טו ע"ב; מועד קטן כה ע"ב; כתובות ח ע"ב; סוטה יב ע"א; גיטין נו 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; נו ע"ב; צא ע"ב; סנהדרין לא ע"א; סג ע"ב; צד ע"ב; קיא ע"ב; עבודה זרה נו ע"ב; מנחות כט ע"ב; לז ע"א; חולין יח ע"ב; בכורות מד ע"ב.

9 חגיגה יג ע"א.

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

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

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

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

המקורות לסיפורי הינוקא

א. המיתוס הקדום על חנוך/מטטרון¹²

במקרא נזכר חנוך במשפט לקוני (בר' ה, כד): "ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים". פסוק זה מעיד על סיפור בעל אופי מיתי, שכנראה היה ידוע למספר המקראי, המרמז עליו.¹³ לעומת זאת הופיע הסיפור בווריאציות שונות בספרות האפוקליפטית (חנוך האתיופי, 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 בכינויים 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 הזיהוי: חנוך – נער – מטטרון.

10 ב"ב יב ע"ב.

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

12 על דמותו של מטטרון נכתבו מאמרים רבים. ראו דן, ענפיאל; הנ"ל, המיסטיקה העברית; אידל, חנוך; אליאור, בין ההיכל, עמ' 350–351; 365–366; הנ"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 קסוטו, חנוך.

14 בר"ר כה, א (עמ' 238).

15 במ"ר יב, יב.

בספר הזוהר דמותו של חנוך/מטטרון מופיעה פעמים רבות.¹⁶ לצד הופעתה של דמות זו כדמות עצמאית בספרות הזוהר, 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 וסדריו, 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 הזוהר.

ב. ספר אלפא ביתא 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 שבולט בידיעותיו, המלמד את החכמים הבוגרים ממנו מחד גיסא, ומזלזל 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 הזוהריים שסיפרו 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 בזוהר, ח"א לז ע"ב; נו ע"ב; רו ע"א; רכג ע"ב; ח"ב י ע"ב; קעט ע"א; ח"ג סח ע"ב; פג ע"ב. חנוך כמטטרון מצוין בזוהר, ח"א כז ע"א; ח"ג קפט ע"א, ע"ב. מטטרון מצוין בזוהר, ח"א כא ע"א; כז ע"א; קכו ע"א, ע"ב; קמט ע"א; ח"ב צד ע"ב; קנט ע"א; ח"ג קפט ע"א, ע"ב. למקורות אלה יש להוסיף את המקורות המופיעים בזוהר חדש, כד ע"א (מדה"נ); כו ע"א (מדה"נ); עז ע"ג (מדה"נ, רות); פה ע"ג (מדה"נ, רות).
17 השפעה זו צוינה במחקרים: שלום, רבי גדיאל; ליבס, מלאכי קול שופר; וכן הנ"ל, מיתוס וסמל.

18 ראו יסיף, בן סירא. ע' יסיף קובע את זמן חיבורו של "תולדות בן סירא" לסוף המאה התשיעית 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 קטרין; 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 בזוהר ומזוהה עמו. וראו מלאכי, שם, עמ' 194.

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

פה. 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 בחודש השביעי להריון, בלידה פלאית. מיד עם צאתו לאוויר העולם הוא פתח את פיו ודרש בסודות המרכבה. לאחר שאביו גער בו, הוא נאלם דום ומאן לדבר 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 אותות, 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 שגרסו כי חיבור זה נתחבר בימי הביניים המאוחרים באירופה, עומדת גרסתו של צ' מלאכי,²³ המתארך את החיבור לראשית ימי הביניים וסובר שהוא נתחבר באחת מארצות המזרח. המוטיבים ביצירה 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 הזוהר 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 קטריין.

21 שלום, משרא קטריין, עמ' 34. וכדבריו: "נראה לי כי נבואות הילד חוברו בזמן המלחמות האחרונות בין הנוצרים והישמעאלים בא"י בתחילת המאה הראשונה של האלף השישי".
22 "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, שם.

23 צ' מלאכי מציין שבידינו מצויים כעשרים כתבי יד של חיבור זה או של חלקיו (ראו מלאכי, נבואת הילד עמ' 188). מלאכי עומד במאמרו על המבנה הפרוזודי של הנבואות ועל החריזה המעידות, לדעתו, על מסורת קדומה שנפוצה בשירת ישראל במזרח ואצל ממשיכיה בספרד במאה העשירית והיא "א במיוחד" לצד הצורה הפרוזודית של שירים אלה המעידה 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 חיבור "צואת ר' אליעזר הגדול"²⁴ בחלק המתאר את גן העדן ומדוריו. 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, מטטרוץ, 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 הפשטני ובלשונם הקצרה והדלה. עם זאת בולטת השפעתם על סיפורי הזוהר בחלקים שונים של היצירה. השימוש בדמותו של הינוקא במדרש הנעלם מושפע בוודאי 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 כאביזר 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' 131-140.

25 ראו שלום, ר' גדיאל, עמ' 278-283.

26 ליבס, מלאכי קול שופר, ועיין 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, הציטט הראשון; הנ"ל, זרמים; תשבי ולחובר, מבוא; ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 3-6 והערות הנלוות שם, עמ' 13, עמ' 50 הערה 218, עמ' 64 הערה 293. בהרצאות שבעל פה בהזדמנויות 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-ע"ח ע"א; פ ע"ד; פד ע"ב-ע"ג.

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

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 שלעתים עמדו לנגד עיניהם של מחברי "סיפורי הינוקא" מקור זה או אחר, היוצרים זיקות בין הסיפורים השונים, עדיין נשמרת בלב 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 בידו 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 ואתו 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 וראו בן פורת, בין טכסטואליות, עמ' 170–178.

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

חלק באירוע הסיפורי הזה.³⁰ הסיפור הזוהרי, לעומת זאת, מצמצם את מספר המשתתפים.³¹

בסיפור הראשון — זוהר, ח"א סט ע"ב-ע ע"ב — 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, וכד בבר 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 הקונקרטיה הריאלית היא הגורם המזמן 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, מעוצב 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' ייסא 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; ע ע"ב; קו ע"ב; קצז ע"ב; רכו ע"א; ח"ב לא ע"א; לה ע"א; ח"ג נט ע"ב; עא ע"א; קכז ע"ב; קמד ע"א; קנז ע"א; קנח ע"א.

33 על פי ספר הבהיר, ס' 78 (מהדורת ד' אברמס). אני מודה לידידתי ד"ר רונית מרוז 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 י' אבן, מילון מונחי הספורת, עמ' 86, 87.

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

מדויק), המספר הזוהרי מנסה לשוות לסיפורו אמינות, הן בדרך אזכורם של שמות החכמים הידועים, המופיעים כדמויות בסיפור, הן על ידי ציון מפורט של שמות המקומות בדרך הליכתם (קפוטקיא-לוד). שילוב היסודות האפיים-סיפוריים ביסודות הדרשניים בולט בתחכמו בסיפור הזוהרי. המספר מקשר בין הסיפור והדרשות דרך היסודות הריאליים המצויים במסגרת העלילה הקונקרטי, המהווים גורם מזמן לדרשות.

הסיפור השני הוא זה המופיע בזוהר, ח"ב קסה ע"ב-קסט ע"ב. 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 — מטטרוך. לפנינו סיפור עלילה מפותח. בנוסף לדמויות החכמים הנוטלות חלק במארג הסיפורי (ר' חייא, ר' יוסי ורשב"י), משתתפים בסיפור אף בני משפחתו של הינוקא — אשתו וחותנו, השרויים בצער על "מקח הטעות" שעשו בנישואים החפוזים 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 לתת עליו את הדעת, מתגלה במהלך הסיפור כידען גדול, בנו של רב ספרא מבבל שנתייתם 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. באפילוג לסיפור קושר רשב"י את דמותו של הינוקא עם דמותו של "נער מטטרוך", הנמצא במשכנו ומלמד תורה.

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

הדגם השני — הינוקא כבעל יכולות נבואיות או מאגיות בדגם זה בולט מוטיב הינוקא כמי שניחן 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 ואתו 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 משתנה לאחר הרחת החצים שנפלו לצד ימין, שכן יוצא דם מנחיריו, ואילו לאחר ההרחה של החצים שנפלו לצד שמאל יוצאת מנחיריו אש שחורה. 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, שבהן יילחמו מלכי הארץ אלה באלה, ולעם ישראל תבוא הרווחה. ר' שמעון חוזה כי התעוררות זו של מלחמה תתקיים 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 שעיקר מטרתם הוא בהדגשת כוחם הנבואי של ילדים.³⁵

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

35 בשני הסיפורים מתקיימים היסודות המינימליים של הגדרת הסיפור המתבססת על דיונה של ע' מאיר, הסיפור הדרשני, עמ' 43-61. הגדרה זו אומרת: "מימושו 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 ומעוצבים על ידה מאידך גיסא. על שני סיפורים אלה העירה לי ד"ר רונית מרוז כי יש לשייכם למדרש הנעלם, ואכן לאור תכונותיהם הספרותיות המתגלות לנו נראית לי הערתה סבירה. ראו גם מאמרה, מרוז, עיבודים, עמ' 34-38.

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

ע"א. בסיפור זה ניתן להבחין בכישרונו הספרותי של יוצרו, שהעמיד בפני הקורא יצירה מסובכת ונפתלת בעלת יסודות 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 לתחייה 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 בתורה, הדורש 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-קעד ע"א ("רב מתיבתא") — חטיבה זו, מתארת את מסעותיהם של רשב"י ובני חבורתו בגן עדן ואת הסודות שהתגלו להם שם.³⁷ בחטיבה זו בולטים היסודות הסיפוריים הפנטסטיים.³⁸ התיאורים המופיעים בחטיבה זו, וכן דמותו של הינוקא, שאובים ומושפעים מן הספרות המיסטית הקדומה — מספרות ההיכלות. בספרות זו, נמצא לצד תיאור העולמות העליונים את תיאורו

36 הסיפור השלישי הוא הארוך והמפותח מבין השלושה. סיפור זה נותח בצורה מפורטת בידי נ' טנא במחקרה, עיצוב הסיפור, עמ' 120–180. נ' טנא ציינה בעבודתה כי דמות הינוקא בסיפור זה בנויה "על ידי שתי מגמות סותרות". המגמה האחת באה לידי ביטוי בהצגת דמות ריאלית של ילד דרך הדגשת התנהגותו הילדותית והרגשית, והמגמה האחרת, מציגה לפנינו דמות מיתית המתקבלת דרך חומרי רקע מובלעים, הקשורים בגלורפיקציה של הילד. חומרי רקע אלה חודרים לטקסט, כפי שמציינת טנא, באמצעות כינויי הינוקא, בפי 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 מיתיות: הזהות של הבן המושיע (ברי), הזהות המשיחית (גדיאל התינוק) והזהות האפוקליפטית (גדיאל המלאך). בעקבות ספרו של ג' סטרומזה, גנוסטיקה, היא מציינת (שם, עמ' 163–165) כי המיתולוגיה של הילד פותחה במיתוסים של דתות עתיקות, בנצרות 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' ברתנא מציג הגדרות שונות ואפיונים לסיפור הפנטסטי. ראו ברתנא, הפאנטסיה, עמ' 25–38. כהגדרה ראשונית הוא קובע: "סיפור פאנטסטי מוגדר כסיפור המתאר עולם דמוי 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.

בחטיבה ספרותית זו, הראויה לדיון ולניתוח ספרותי העומדים בפני עצמם, מוצגת דמותו של הינוקא כילד/נער השוכן בישיבה 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 ברבים 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 רשב"י ובני חוגו בגן 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 הזוהר.

השימוש הספרותי שנעשה בדמותו של הינוקא יכול אף להתפרש כתכסיס ספרותי הבא לשרת את המחבר או המחברים של ספר הזוהר בדרך פרשנותם, כמו גם הרצון לעורר עניין ותשומת לב ליסודות הדרשניים. ייתכן אף שהדמיון היוצר של המספר הפרשן/דרשן, המתפרץ לעתים בחטיבות שונות בזוהר, בא לידי ביטוי דרך סיפוריו המשולבים בדרשות ובהכנסת יסודות פלאיים לסיפוריו, כמו דמותו הפלאית של הינוקא.

הדגמים שהוצגו נשענים על מקורות ספרותיים שונים ומציגים דמויות של ילדים השונים זה מזה בתיאורם, באופיים ובתפקיד שניתן להם בסיפור. האם ייתכן שמחבר אחד, ש"מוטיב הינוקות חביב עליו ביותר בכל חלקי ספרו", כדברי 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 ביצירתם 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 הבדיונית 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 (רשב"י, ר' אלעזר ושאר בני החבורה) מתפקדות כמי שבאות אך להאיר דמות זו. דגם זה המופיע בספר הזוהר, ח"ג קפו ע"א-קצא ע"ב, בסיפור המכונה על ידי י' תשבי ופ' לחובר בשם "ינוקא",⁴¹ למעשה כולל את מרבית המוטיבים שהופיעו במפוזר בסיפורים שהוצגו במסגרת הדגמים האחרים.⁴² אנו נכנה סיפור זה בשם "הינוקא דרב המנונא 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 הזוהר בין הסיפור ובין הדרשות, להכירה ולהבינה. זיקה זו אמנם מצויה וקיימת אף בחטיבות אחרות בזוהר, אך כאן היא מתקיימת בצורה בולטת, המעידה על דרך היצירה המחושבת של מחברה, וזאת לעומת חטיבות ספרותיות אחרות, שלעתים ניתק בהן, לכאורה, הקשר בין החלק הסיפורי והחלק הדרשני. עלילת "סיפור הינוקא" שלפנינו מורכבת משתי אפיזודות ומסיטואציה המקשרת ביניהן.⁴⁴ לפנינו אפוא סיפור המורכב משלושה חלקים.

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

- 41 וראו תשבי ולחובר, עמ' 19 במסגרת מניין ותיאורן הכללי של חטיבות הזוהר.
- 42 בנוסף לכל המקורות לסיפורי הינוקא שנזכרו לעיל יש להזכיר את הסיפור המופיע בזוהר, ח"ב רלח ע"ב. גם כאן מתואר הינוקא כילד חצוף הבטוח בייחוסו ובהגנת אביו ר' המנונא סבא. גם כאן מספר רשב"י לחברים על עתידו וגורלו של הילד שנגזר עליו למות בעודנו עול ימים.
- 43 סיפור זה הופיע בדפוסים שונים כיצירה העומדת בפני עצמה. בניגוד לדפוס מנטובה, שם נדפס הסיפור בפרשת בלק, נדפס בדפוס קרימונה בפרשת דברים.
- 44 איני מקבלת את עמדתה של נ' טנא הרואה את שתי האפיזודות כשני סיפורים נפרדים, ראו טנא, עיצוב הסיפור, עמ' 180.
- 45 תפיסה זו מופיעה במחקריו השונים של י' ליבס, על ספר הזוהר (ראו על פי הרשימה הביבליוגרפית). כמו כן היא עולה במקומות אחרים, ראו אידל, קבלה, עמ' 235-246; מרוז, עיבודים; הנ"ל, קובלנותיו של רשב"י; אורון, שלושה פירושים.
- 46 בחטיבה זו מצויים קווי דמיון לחטיבה ספרותית אחרת המצויה בזוהר – חטיבת "סבא דמשפטים" (זוהר, ח"ב צד ע"ב-צט ע"ב). הדמיון מתבטא בדרך ארגון ושילובן

"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)⁴⁷ מתוארים ר' יצחק ור' יהודה המהלכים בדרך ומגיעים לכפר סחנין. הם פוגשים באישה אלמנה ובבנה ומתארחים בביתם. במפגש עם הבן, הינוקא, ואחר כך תוך כדי הארוחה בבית, מתגלה הבן לחכמים כבעל ראייה מופלאה, המכיר ויודע פרטים נסתרים על אודותם ועל אודות מעשיהם. הינוקא מוכיח בעזות את החכמים על עבירה שכביכול עברו, על שלא קראו קריאת שמע במועדה. החכמים הנדהמים מידיעתו של הינוקא, ועוד יותר מחוצפתו, מנסים לתרץ את התנהגותם בכך שהשתדלו עבור חתן וכלה.

הסיטואציה הקונקרטית של ישיבה סביב השולחן היא המזמנת את דרשותיו של הינוקא על סודות נטילת ידיים ועל הברכות המתקשרות לארוחה (ברכת הזימון והברכות השונות). הינוקא מתגלה כעילוי בדרשותיו, ועם זאת הוא מתגלה כילד חצוף ודעתן.

מששבים שני החכמים לרשב"י, מגלה להם רשב"י את זהותו של הינוקא 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 הסיטואציות הריאליות עם היסודות הדרשניים במבנים הסיפוריים ובמבני הדרשות. סבורני שעיון משווה בין שתי החטיבות ובדיקת לשונותיהן יצביע בבירור על הקרבה ביניהן. ראו אורון, שימני כחותם; ישראלי, פשט סוד.

47 חלוקת הסיפור נסמכת על הסימון שבתרגום של תשבי ולחובר, עמ' סו-פט. על סיפור זה, ראו גם דבריו של דן, הלב, עמ' 171.

48 על הקשרים בין סיטואציה זו ושתי האפיזודות בסיפור, הקודמת והבאה, ראו בהמשך.

49 ראו להלן, סמוך להערות 90, 91.

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 הינוקא המופלא, סרים מדרכם כדי לראותו במו עיניהם. המספר היודע כול קושר אפיזודה זו עם הסיטואציה האוגדת ומפרט בפני הקורא את המתרחש בדרכם 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 הינוקא הייתה מכוונת. זיכרון הינוקא שעלה לפני ר' אלעזר מביא את החכמים לסור מדרכם.⁵¹ החכמים מגיעים לביתו של אותו ינוקא, ובבואם הם מוצאים אותו יושב ליד השולחן. האירוע הסיפורי המתרחש בחלק זה מתקיים אף הוא (כמו זה אשר סופר עליו באפיזודה הראשונה) מסביב לשולחן בעת הארוחה. החכמים אוכלים בביתו של הינוקא ושומעים מפיו דרשות. דרך סיטואציה זו של ישיבה מסביב לשולחן יוצר המספר אנלוגיה 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 הינוקא ואת עתידו.

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

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

50 דיונם של החכמים עוסק במשמעות הפסוק: "אל תצר את מואב". דרשותיהם של החכמים נסמכות כולן על הספרות המדרשית. ראו בבא קמא לח ע"ב; תנחומא 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 הינוקא שעל אודותיו שמעו.

— 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 והמייתי. 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 באפיזודה 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 באפיזודה 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 הלקוני, מדגיש את חשיבות האינפורמציה הנמסרת להבנת העלילה.

העלילה בסיפור חייבת להתקדם, ולכן קיימת בה תנועה ממצב א' למצב ב': אכלו, אמרו, אמר להם (סח, ש' 9-11). התנועה בסיפור, הבאה לידי ביטוייה 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 מתיאור תמיהתם ושתיקתם של החכמים, מתיאור שתיקתו של הינוקא ומלחישת אמו. המספר משתמש גם ביסוד ההשהיה ליצירת מתח נוסף. כאשר שאלתו של ר' יהודה נשאת ללא מענה ובמקום התשובה 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 ובכל מה שצריך"). המתח הזה נשבר אחרי האפיזודה 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 מפזר רמזים פרשניים המתקשרים לעלילת הסיפור (הילד המגלה לחכמים ברמז את סוד אביו). מפלי מתח יש גם בדרשות עצמן הנדרשות על ידי הינוקא, דווקא בעת ששומעיו (כמו גם קוראי הסיפור) מצויים במתח הנובע מכך שהם מכירים בחוסר ידיעתם. הדרשות משמשות אפוא גם כסטייה (דיגרסיה) מן העלילה, אך בה בעת 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 אביך מה הוא?" (עמ' ע, ש' 21); "בני, בדקת אותם?" (שם, ש' 24). זהו שימוש פשטני בלשון, והוא בא לשרת בעיקר את הסיפור או את מבנה השטח שלו יותר מאשר את מבנה העומק שלו.⁵³ הכוונה בציון זה היא לאותם משפטים המופיעים בטקסט המורכבים ממילים שהן בכידודן והן במעמדן התחבירי אינן יוצרות רעיון כלשהו. לשון הדיבור הגבוהה שבסיפור, הלקוחה משדה 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-קינן, הפואיטיקה, עמ' 18, 19, 34, 126.

לו, בעיקר בדרך השימוש במילים נרדפות הבאות בצמדים, בציורים המטפוריים ובסגנון הנמלץ. כך לדוגמה בקטע הבא: "פתח ואמר: ויי הולך לפניהם יומם בעמוד ענן וגו' [שמות יג, כא]. ויי — הטעם זקוף למעלה,⁵⁴ למה? אלא באותה שעה כמה חן ויופי היו לכלה⁵⁵ זו, שהיתה משועבדת עד עכשיו בגלות, ועכשיו הלכה בזקיפת הראש במחנותיה בחדווה, ב'ויי' 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 להווייה האלוהית. המילים המקראיות בעיני הזוהר הן כסינקדוכות, דהיינו הן חלק מתוך שלם, ושלם זה שאינו ניתן לתפיסה. ניתן לפרש טקסט זה גם על דרך הפרשנות הסטרוקטורלית. 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 הגלוי מצטרף רובד סמוי.

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 טקסטואלית סיפורית, אל הוויה הנדרשת בלשון 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 לשכינה המלווה את בני ישראל במסעותיהם.

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

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

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

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 היומיומית, המתוארת בחלק הסיפורי. לדוגמה, בדרשה הראשונה הינוקא דורש את הפסוק: "בבואם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימתו [שמות ל, כ]" (עמ' סו, ש' 27). דרשה זו מתקשרת לסיטואציה הקונקרטיית שבה ר' יהודה שידיו מלוכלכות מברך 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–עד, ש' 5, כחלק מן הסיטואציה האוגדת).⁵⁸

(ג) הדרשה מהווה התרה 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 ומתדיינים באותם פסוקים (עמ' עד, ש' 9–24).

(ד) הדרשה מקשרת בין חלקי הסיפור. לדוגמה דרשת הכלה ההולכת לפני בני ישראל (עמ' פח, שו 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 לדין 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. ר' שמעון מתערב בוויכוח בדברי משל שהוא נושא: משל התאנה. לכאורה, מתקשר המשל לסיטואציה הקונקרטיה המתקיימת בחלק זה של הסיפור, אך למעשה, כפי שנראה להלן, יש לו משקל רב בקשירת חלקי הסיפור ובמתן משמעות גלווית לסיפור בשלמותו. מבנה התבנית החצויה יודגש להלן דרך השוואת שתי האפיזודות והקבלתן זו לזו.

אנלוגיות מקבילות

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

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

באפיזודה הראשונה הינוקא מפקפק מלכתחילה בחסידותם של אורחיו ואף יודע מכוח ידיעתו המופלאה שלא קיימו מצווה כהלכתה. באפיזודה השנייה מזמין הינוקא את אורחיו ומשבח אותם על חסידותם. גם כאן כמו באפיזודה הראשונה מרגיש הינוקא בריח לבושם של החכמים במה עסקו בדרכם, 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 החברים מדמותו של הינוקא. בשתי האפיזודות הישיבה מסביב לשולחן היא הגורם המזמן לדרשות. הן בסיטואציה האוגדת שבאה אחרי האפיזודה הראשונה והן בסיטואציה המסיימת שבסוף האפיזודה השנייה מופיעה דמותו של רשב"י.

60 מוטיב הריח מופיע גם בסיומו 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 בתפוח זה". במקור: "ואי לאו דלא אהא מקטרגא לקדשא בריך הוא, הואיל ותיאובתה לארחא בה לא הוה מאן דייכול לשלטאה בה" (זוהר, ח"ג קצא ע"ב-קצב ע"א); "דהא קדשא בריך הוא תיאובתיה דילה לארחא בתפוחא דא" (שם, קצב ע"א).

61 על מוטיב הריח בחוויה המיסטית, ראו הלנר-אשד, ונהר, עמ' 360-361.

אנלוגיות ניגודיות

באפיזודה הראשונה לא עסקו החכמים בדרכם בדברי תורה, לעומת האפיזודה השנייה, אשר בה מדגיש 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 תגובותיהם המתפעלות. באפיזודה השנייה ר' אלעזר משתתף באורח פעיל במהלך הדרשות ובדיון שנערך מסביב לשולחן.

המשמעות הנלווית

אפיזודה ראשונה

הדינמיקה של היצירה הסיפורית שלפנינו מכוונת את התרת המתח לקראת סיומו של כל חלק וחלק. כלומר הפתרון של האפיזודה הראשונה מצוי בסיומו 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 המנונא סבא;⁶² וכן הוא מגלה להם שאותו "נר 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 מבריח 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 יערוב לו וימצא ערב למטה, שישתתף בערבותו 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, מתערב רשב"י, משנה את סדרי העולם העליון ודוחה את מותו של ר' יצחק, כדי שיוכל

62 על רב המנונא סבא, ראו ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 199–201.

63 תשבי ולחובר, עמ' עג, ש' 1–3. במקור: "יהא רעוא דלחד מאלין יתמשכון ליה חייך מגו אילנא דחיי דכל חייך ביה תליין. וקב"ה יערב ליה וישכח ערב לתתא דיסתכם בערבותיה בהדי מלכא קדישא" (זוהר, ח"ג קפז ע"ב).

64 זוהר, ח"א ריז ע"ב—ריח ע"ב. ראו מאמרי על סיפור זה, אורון, גירושו של מלאך המוות (בדפוס).

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, שהתמיהה 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 פרדס, ויום אחד נכנס לטייל באותו פרדס 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 פרדס, 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 לקטנים — הייתי נהנה בהם, עכשיו במה איהנה, הרי יבשים הם. לשנה האחרת נכנס המלך בפרדס 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 חשובים כקש יבש, ומקדים 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 לתפוח הוא הסיבה והגורם

65 זוהר חדש, כ' ע"א (מדה"נ). תשבי, עמ' קע, ש' 13–קעא ש' 1. וראו אורון, ביטוי אלגורי, עמ' 35–38.

להסתלקותם מן העולם הזה. בניגוד לסיפור במדרש הנעלם, שבו מוסבר המוות כמעשה 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 בידיים מזוהמות חייב מיתה. מאמירה קשה זו הוא יוצא אל הדרשה. הפסוק הראשון שנדרש הוא: "בבואם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימתו" (שמות ל, כ). הסברו של הינוקא למצווה זו עוסק במשמעותן הסמלית של הידיים והאצבעות שהן סמל לעולם הספירות ("דידוי דבר נש יתבין ברומו של עולם"; תרגום: שידיו של אדם יושבות ברומו 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 ונברוך" — הבה נברך. 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 תיכון (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 פירושו של תשבי, תשבי ולחובר, עמ' סז.

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

הדרשה הרביעית באפיזודה הראשונה היא דרשת "המלאך הגואל". הגורם המזמן לדרשה זו מצוי, לכאורה, בדבריהם של החכמים: "בני מלאך יי", 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 יברך 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 באפיזודה 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 לַפְעִיל. הוא מכריז על עצמו כ"טוב עין", משום שמרצונו נתן מתורתו לחכמים מבלי שביקשו ושאלו ממנו.

69 משה נחל את השכינה בחייו ובגופו, יעקב נחל את השכינה במותו וברוחו. לעניין זה, ראו ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 193-198. וראו גם הלנר-אשד, ונהר, עמ' 72, 74, 75, 114.

70 ראו ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 199, הערה 36.

תפקידן של הדרשות באפיזודה 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, החוזר ואומר: "כדמי לן האי הינוקא לאו בר נש הוא"; תרגום: כמדומה לנו זה הילד לא אדם הוא.

הדרשה הראשונה באפיזודה 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 "עמר התנופה" (וי' כג, טו) כדי לבאר שתנופה היא תרומה.⁷¹ דרשה זו עוסקת במשמעות הסימבולית של המילים חֶטָה, 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 "חֶטָה" 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 אבוה" (זוהר, ח"ג קפח ע"ב); ובתרגום: חטה [היא] הבת המתחטאת לפני אביה.⁷² דרוש נוסף עוסק בדרך הגימטרייה של אותיות המילה חטה. המילה שווה בחשבון אותיותיה ל-22, ובכך מרמזת ל"כ"ב אותיות האל"ף-בי"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 פירושו של הינוקא נסמך על העובדה

71 ראו פירושו של תשבי, תשבי ולחובר, עמ' עו.

72 תשבי ולחובר, 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 ח' ו-ט'. תשובתו של הינוקא לשאלה זו עוסקת במשמעות הסודית של סמל החטה — השכינה, ובקשריה עם כוחות הרע (סטרא אחרא). בדרשתו נסמך הינוקא על דברי ר' אלעזר (בדבר חסרון של האותיות ח' ו-ט' בשמותיהם של שנים עשר השבטים), אך הוא בונה על מסד זה את הנדבך המיתי הסימבולי. החכמים המתפעלים מחכמת הינוקא ומאשרים את דבריו בנשיקותיהם.⁷⁴

הדרשה השנייה באפיזודה 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, י), הפותח את מדרש היין והגפן, נדרש על הורדת השפע מספירת כתר (עתיקא קדישא העליון) אל הספירות התחתונות (ענפי הגפן), ומהן לספירת מלכות (שנקראת גפן). פעולת מהילת היין במים מתפרשת על דרך הסוד כמיזוג בין הדין והחסד.⁷⁵ הינוקא מסתמך בדבריו על דברי חנוך/מטטרון (הזכרתו של חנוך/מטטרון הנקרא גם "נער" מתקשרת לדמותו של הינוקא הנקרא בפיו של ר' אלעזר "נער").⁷⁶

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

ולדרוך את הקשת). והינוקא משיב לו: "הא מגנא לקבל גירא" (תרגום: הנה המגן למול החץ).

74 גם כאן, כמו באפיזודה הראשונה בסיפור, מתואר הינוקא כילד הבטוח בעצמו וכידיעותיו, וכך הוא מגיב על נשיקותיהם של בני החבורה: "דרווחנא במאני קרבא נהמא דפתורא" (תרגום: נדמה לי שהרוחתי בכלי מלחמה [את] הלחם [שעל] השולחן).

75 היין מסמל את הדין והמים מסמלים את החסד.

76 חמש פעמים חוזר הינוקא ומביא את דברי מטטרון: "חנוך 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 בפתיחת האפיזודה 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 הינוקא למילית "אלי". מילית זו מורה על הציווי שנאמר למשה ולבני דורו, האוסר עליהם להרע 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 אמנות הדרש של המחבר. על הבסיס הדרשני (הנשען על המדרש בבבא קמא לח ע"ב) בונה המספר נדבך פרשני מיסטי. זאת ועוד, בחלק זה של הדרשה אנו שומעים אף את דברו של המספר לבני דורו.⁸⁰ בדרשתו זו חוזה הינוקא 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 הינוקא: "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 בפרשת בלק.

78 וראו בבא קמא לח ע"ב.

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

80 בדרשות אלה נמצא קרבה רבה למקורות הקדומים המצויים בסיפור על אודות נחמן קטופא — הינוקא 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" (תה' קג, כ). דרשה זו נקטעת על ידי הערות הינוקא, המבקר 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 ירושלם" (שה"ש א, ה-ו). בדבריו הוא מרמז לדברי המדרש לפסוק זה, אך הוא יוצא מן המדרש אל הפירוש המיסטי. בדרשתו הוא מתייחס 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: "מַנְעַ בַּר יִקְבְּהוּ לְאוֹם וּבִרְכָה לְרֹאשׁ מִשְׁבִּיר" (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 האישי ומצהיר: "אני בן יחיד הנני לאמי הבו לי כוס יין ואברך למלך הקדוש שזימן בבית אמי אנשי חיל שדיברתי לפניהם דברים אמיצים וניצחתי אותם, ולפיכך אני אברך".⁸⁶ הפירוש השלישי מצוי ברובד המיסטי.⁸⁷ משמעותה המיסטית של

81 תשבי ולחובר, עמ' פג, ש' 10-14. במקור: "ולכלהו דאבאישו לישראל קב"ה נטיר לון דבכו ונטל מנייהו נוקמין" (זוהר, ח"ג קצ ע"א-ע"ב).

82 אף כאן בדיאלוג בין הינוקא ור' אלעזר בולטות הלשונות הלקוחות מהשדה הסמנטי של מלחמה וקרב. "אמר הינוקא: כיון שחרבך 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 כתפך ושמתי אותו בידך... אמר הינוקא: אכן ידעתי שכוח זרועך נחלש, עתה הזמן לא להמתין אלא לקלוע בקלע אבן אחר אבן..." (תשבי ולחובר, עמ' פד-פה). אף כאן בולטת חוצפתו ויהירותו של הינוקא לעומת נועם תגובתו של ר' אלעזר.

83 דרשה זו מזכירה בסגנונה את הדרשה המופיעה בפרשת "סבא דמשפטים". כאן בולטים היסודות האירוטיים בתיאור המפגש בין האוהבים.

84 המילה בר מתפרשת כ"בן", ולפי פירושו אדם המונע את בנו מלברך — יקבהו לאם — יקולל.

85 הוא דורש את המילה "לאם" בשינוי ניקודה ובמקום בחולם חסר הוא מנקד את האל"ף בצירה, ומובנה: ל-אם.

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

87 הוא דורש את המילה "בר/בן" כמרמזת 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 הקונקרטיית ומתאר את שמחת החברים עם סיום הדרשה. מוטיב השמחה מודגש דרך החזרה הלשונית על השורש שמ"ח, והשימוש במילים נרדפות למשמעות שורש זה (חדווה). זאת ועוד, כדי ליידע את הקוראים על גודל השמחה משווה המספר את השמחה העכשווית לזו שהייתה ביום חתונתו של ר' אלעזר.

הדרשה התשיעית גם היא דרשתו של הינוקא — מדרש הכלה. דרשה זו פותחת בפסוק: "וה' הולך לפניו 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 בחטף, 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 למובנו הטקסטואלי.⁸⁸ דרשה זו, בהיותה הדרשה האחרונה בדרשות הינוקא, סוגרת למעשה את המעגל הסיפורי והדרשני. אמנותו של המספר באה לידי ביטוי בסגירת הקצוות והחוטטים 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. בסיומה של הסוגיה עולות שתי תפיסות רעיוניות: א) העוסק במצווה פטור מן המצווה היות שמסיבות טכניות אינו יכול לקיים את שתיהן בו בזמן (וזו התפיסה המקובלת); ב) העוסק במצווה פטור מן המצווה

88 על משמעותו של הסמל המיסטי בהקשר זה, כתב ג' שלום: "המיסטיקאי מעניק משמעות סמלית חדשה לכתבי הקודש שלו, לתורות ולטקסים של דתו. מיסטיקאי 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 השמרני והצד החדשני והיוצרני של המיסטיקה ביחסי הגומלין שביניהם" (שלום, פרקי יסוד, עמ' 26–27).

היות שיש פה כביכול מאזן מטפיזי 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" ומסתיים במובנה הסמלי. עם סגירת המעגל מברך הינוקא את החכמים (ר' אלעזר, ר' אבא ושאר החכמים) ש"יומם ולילה יהיו לפניכם בכל שעה",⁹⁰ כלומר שיומם ולילה יהיו לפניהם דברי תורה. ברובד הקבלי מרמזים היום והלילה על הספירות 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. הינוקא אמר לחכמים כי אינו מפחד מפני עין רעה, כיוון שהוא כמותם דגים היוצאים ליבשה ואינם מתים. בדבריו נמצא רמז הן לייחוסו המשפחתי הן לביטחוננו 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 הינוקא שגוף האדם הוא הפתילה והאור המאיר שבו נדלק למעלה על ידי השגחת השכינה, כיוון שהוא אור ההמשכה של אביו.

עם זאת, עדיין לא ברורים ומוחזורים 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 הינוקא 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 תשבי ולחובר, עמ' פח, ש' 27. במקור: "יומם ולילה יהא קמייכו בכל שעתא" (זוהר, ח"ג קצא ע"ב).

יוסי שגרם 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 ולתת פירותיה לפועלים הרעבים, נענש. אביו אומר לו: "בני, אתה הטרחת את קונך 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 שעתיד ללקט תאנים. ואכן המשמעות הזו מתפרטת מאוחר יותר בדיון על מואב ועמון שמהם יצא דוד. אך יש במשל זה אף רמז לגורלו של הינוקא. 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 ייתן הינוקא בישיבה של מעלה.

סיכום

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

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

91 ראו פרנקל, עיונים, עמ' 36–40.

92 שם, עמ' 39, 40.

מגמות משיחיות אסכטולוגיות. דרך תיאור דמותו של הינוקא, אשר ניתנה לו רוח נבואה, יכול היה המספר האלמוני לבשר 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 המפוזרים בסיפורים הקצרים. בעוד 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 יצירותיו 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 בוודאי 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 הרחב של סיפורי הינוקא.

ביבליוגרפיה וקיצוריה

מקורות

מאט, תרגום הזוהר — *The Zohar: Pritzker Edition*, 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 אליגורי — מ' אורון, "כל הנשמה תהלל יה": ביטוי אליגורי לתפיסת המוות בספר הזוהר", דפים למחקר בספרות, 4 (תשמ"ח), עמ' 35–38.

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

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

אורון, מאמנות בדרוש — 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", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 97–109.

אורון, שימני כחותם — מ' אורון, "שימני כחותם על לבך": עיונים בפואיטיקה של בעל הזוהר בפרשת 'סבא דמשפטים', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: 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 מטטרון", 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", תרביץ, סד (ג) (תשנ"ה), עמ' 314–380.

אליאור, מקדש ומרכבה — ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים 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. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah — Mysticism*, Leiden-Koln 1980

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

דן, הלב — י' דן, הלב והמעייין: 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' 229–234.

דן, ספרות המוסר — י" דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975.
 דן, ענפיאל — י" דן, "ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית", תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 447-457.

הלנר-אשד, ונהר — מ' הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב תשס"ה.

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

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

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

ישראלי, פשט סוד — ע' ישראלי, "פשט, סוד ויצירה ב'סבא דמשפטים' שבזוהר", 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", תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 581-605.

ליבס, משיח הזוהר — 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' 87-236.

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

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

ליבס, מיתוס וסמל — י' ליבס, "מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, באר שבע תשנ"ו, עמ' 192-209.

ליבס, מלאכי קול שופר — י' ליבס, "מלאכי קול שופר וישוע שר הפנים", י" דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [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", תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 163-194.

מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר

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

נוי, ר' שלם שבזי — ד' נוי, "ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן", י' רצהבי (עורך), בואי 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' 132–149.

סטרוומזה, גנוסטיקה — G. A. G. Stroumsa, *Another Seed: 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 וי' דן (עורכים), מחקרים באגדה ובפולקלור היהודי (מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ז), 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-קינן, הפואיטיקה — ש' רמון-קינן, הפואיטיקה של הספורת בימינו, תל אביב 1989.

שלום, הציטט הראשון — ג' שלום, "הציטט הראשון מן המדרש הנעלם", תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 181–183.

שלום, זרמים — G. G. Scholem, *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 בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו.

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

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

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

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