

# תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות  
ע"ש חיים רוזנברג

כו

## מיתוס, ריטואל ומיסטיקה

מחקרים  
לכבוד פרופ' איתמר גרינולד

עורכים  
גדעון בוקק, רון מרגולין, ישי רוזן-צבי



אוניברסיטת תל-אביב • תשע"ד

## הוועדה לפרסומים מדעיים

חיים א' כהן (יו"ר)

רונית מרוז

שלמה בונימוביץ

יובל שחר

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	ספר ראשון
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	ספר שני
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	ספר שלישי
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	ספר רביעי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	ספר חמישי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ה-1988	ספר שישי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	ספר שביעי
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	ספר שמיני
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	ספר תשיעי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	ספר עשירי
מחקרים במדעי האגדה, תשנ"ו-1996	ספר אחד-עשר
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	ספר שנים-עשר
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	ספר שלושה-עשר
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	ספר ארבעה-עשר
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	ספר חמישה-עשר
	ספר ששה-עשר -
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	שבעה-עשר
מדברים עברית, תשס"ג-2002	ספר שמונה-עשר
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	ספר תשעה-עשר
	ספר עשרים -
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות	עשרים-ואחד
חידושי זוהר - מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	ספר עשרים-ושניים
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	ספר עשרים-ושלושה
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	ספר עשרים-וארבעה
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	ספר עשרים-ואחמישה

עריכת לשון והכנה לדפוס: אביבה פלדמן

מסת"ב: 7-05-7456-965-978



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל-אביב  
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל-אביב  
נדפס בדפוס צדוק-קינן

## תוכן העניינים

9	גדעון בוהק, רון מרגולין וישי רוזן־צבי <b>הקדמה</b>
15	גדעון בוהק <b>פרופסור איתמר גרינולד: מהאפוקליפטיקה אל המיסטיקה, ממדעי היהדות אל מדעי הדתות</b>
	<b>המיתוס וגלגוליו</b>
31	שרה קליין־ברסלבי <b>פירוש הרלב"ג לדמות הנחש בסיפור גן העדן</b>
73	ישראל קנוהל <b>אוליכומי וארמילוס, גלגוליו של מיתוס חורי באפוקליפסה היהודית</b>
85	דלית רום־שילוני <b>"ארמי אבד אבי" – האמנם? על מחלוקת פנים־מקראית בשאלת מיתוס האב המשותף</b>
137	רון מרגולין <b>פניו השונים של המיתוס היהודי: מן המקרא ועד להפנמתו הרעיונית בחסידות</b>
250	Moshe Idel <b>Mircea Eliade: Androgyne, Totality, and Reintegration</b>
	<b>מיתוס והיסטוריה</b>
253	אהוד קריניס <b>גלות עם ישראל והיעדרות האמאם המשיח השיעי – היבטים השוואתיים (יהודה הלוי ומחברים שיעים־אמאמים מוקדמים)</b>

307 מיכאל ב. מאך  
**משקיעה לזריחה? לשינויי תפיסת המשיחיות היהודית  
 בעת העתיקה**

361 ישי רוזן־צבי  
**הופעת הגוי בספרות חז"ל**

### מיתוס וריטואל

441 אדם אפטרמן  
**"קשר תפילין הראה לעניו תמונת ה' לנגד עיניו":  
 גלגולה של תמונה מדרשית בראשית הקבלה**

481 שמואל לואיס  
**מיתוס וחשיבה מדרשית: גסות הרוח וענווה**

521 שרגא בר און  
**"גורל (המיוחס ל)הגר"א" – על שימושים מנטיים בתורה**

### מיתוס ומיסטיקה

585 רות קרא־איבנוב קניאל  
**לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו־מיסטי**

655 גדעון בוהק  
**קטעים חדשים מספרות ההיכלות מגניזת קהיר**

671 מנחם לורברבוים  
**מיסטיקה מיתית ומיסטיקה שכלית**

710 **תקצירים באנגלית**

# לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו־מיסטי

## רות קרא־איוונוב קניאל

"[המיתוס] יוצר שרשרת קיומית שחולייתה האחרונה היא ריטואל, או שהוא מתחבר לשרשרת כזאת [...].  
הדמיון המיתי מגיע לידי מימושו המלא בביצוע ריטואלי."  
(איתמר גרינולד, "מיתוס ואמת")

לְשׁוֹנֵי נְשֻׁבָּה וּפְתָאִים אֵשׁ דְּקָה  
אֶל מַתַּחַת לְעוֹר תַּתְּגַבֵּב בְּרִיצָה  
בְּעֵינֵי לֹא אַרְאָה עוֹד דְּבָר וְאֶזְנִי  
תְּצַלִּינָה  
(ספפ<sup>1</sup>)

רעיון ההיאכלות בידי האל והעלייה האקסטטית באש, שורשיו במקרא, פיתוחו בכתבי פילון ובספרות חז"ל ושיאו בספרות הקבלית. בדבריי אבקש לדון ברציפותו של מוטיב זה, אשר לא זכה לדיון מחקרי ממוקד, מתוך הנחת מוצא כי ניתן לזהות תמות מרכזיות, המתפתחות במיתוס היהודי החל מהמקרא ועד לספרות הקבלית וכי הספרות הקבלית מקצינה ומעצימה את שורשיהם הקדומים.<sup>2</sup> אעסוק בפרשנות העת העתיקה למותם של בני אהרון, נדב ואביהוא, ואדון בהשפעותיה של פרשנות זו על תפיסות האיחוד המיסטי בימי הביניים.<sup>3</sup> את 'המצב המיסטי', שבו "האדם

1 בתרגום י' ליבס, "מנמוסיני", עמ' פב.

2 ראו: אידל, "לוינתן ובת זוגו"; הנ"ל, "קבלה-היבטים חדשים", עמ' 49-52; הנ"ל, "עולם המלאכים"; ליבס, "המיתוס היהודי וגלגולו".

3 הדיון בדרשות חז"ל למותם של בני אהרון מתבסס על עבודת המוסמך שכתבתי באוניברסיטה העברית בשנת תשס"ה בהנחיית פרופ' מנחם הירשמן. אני מודה לו על הדרכתו המסורה וכן למיכאל שניידר, ליהודה ליבס, לישי רונן צבי, לאדם אפטרמן, לרון מרגולין, למלילה הלנר אשר ולרב אלבום על הערותיהם המעשירות.

עולה לעולמות עליונים כדי להתמזג עם האל או עם אחד מהכוחות האלוהיים [...]. או ירדת כוחות אלוהיים אל גופו של אדם" אקרא כתיאור משלים, המחבר בין הריטואל ובין מיתוס-האיחוד.<sup>4</sup> כפי שנראה, האדם יכול לעלות באמצעות כוחה הטרנספורמטיבי של האש ולהתאחד עם האל, והאש האלוהית מצדה יורדת לעיתים אל גופו של האדם ומכלה אותו בעזותה. במוקד דבריי תעמוד הזיקה ההדוקה שבין 'הריטואל הלוהב', העולה מסיפור מות בני אהרון במקרא, לבין 'מיתוס האיחוד הנצחי' והתשוקה האקסטטיית להיבלע באלוהות.

מאמר זה מוקדש לאיתמר גרינולד, אשר עסק בזיקות המעגליות, התמטיות והצורניות שבין הריטואל והמיתוס, התורמות לשימורם ההרדי.<sup>5</sup> כפי שאדגים במהלך דבריינו תלולות בין השניים ניכרת גם בטכניקות הדרשניות וב'מצב המדרשי' הייחודי, המכוון לחיזוק הריטואל ולהעצמת המיתוס.<sup>6</sup>

### בני אהרון בראי הפרשנות

מותם האניגמטי של נדב ואביהוא בלב חנוכת המשכן נדרש לאורך הדורות באופנים סותרים. מחד גיסא, מונים מדרשי חז"ל האשמות מוסריות ותאולוגיות חמורות, שגרמו לענישתם במוות ובהן: כניסתם לקודש שתויי יין, התנשאותם, מרידתם בסמכות, מידותיהם הפגומות, רווקותם או הימנעותם מפריה ורביה. מגמה זו נמשכת בספרות הקבלית, המייחסת לשניים גם חטאים מיסטיים כגון קיצוץ בנטיעות ויצירת פירוד בין הספירות, פגיעה בשכינה ומגע לא נכון עם האלוהות.<sup>7</sup> מאידך גיסא, לצד גינויים אלו, אשר זכו לסקירה מחקרית נרחבת אף על פי שאינם מעוגנים בפשט הכתובים,<sup>8</sup>

4 גרינולד, "המציאות המדרשית", עמ' 292.

5 גרינולד, "מיתוס ואמת".

6 כדבריו, ההרמנויטיקה הדרשנית אינה מתייחסת רק לטקסט אלא גם למעשה הנגזר מהטקסט ולריטואל הטמון בו, וראו בהקשר של ברכת כוהנים: גרינולד, "המציאות המדרשית", עמ' 290.

7 על המגמות השיפוטיות ביחס למעשה נדב ואביהו בספרות חז"ל ראו: שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא" ומחקרים נוספים אשר יידונו בהמשך; על חטאי בני אהרון בספרות הקבלית לאור סוגיית הסמכות ראו: ישראלי, "המרד הקדוש"; ולדיון בתפיסתם המורכבת בזוהר לאור רווקותם ומשמעויותיה המיסטיות ראו: הלנר אשד, "המקנא לברית ובעל השגיונות".

8 לדעת שנאן החטאים המוסריים-דידקטיים שמיוחסים לבני אהרון משקפים את מציאות חייהם של חז"ל, זאת לעומת חטאים כגון האש הזרה ושתיית היין, המעוגנים בחשיבה המקראית ובסיפור מותם. על הקבוצה הראשונה אומר שנאן כי: "הסיפור המקראי מתגמד בתוכה ומאבד את אופיו המקורי, בעיקר משום שהוא נעשה יתר תלול עליה השקפות חיים שאין להן אחיזה בסיפור [...] ועיקר עניינם בהווה, שבו מצויים הם וקהלם, ובעתיד,

מתפתחת מגמה דרשנית הפוכה ואזוטרתית המדגישה את הגדולה והשגב של בני אהרון.<sup>9</sup>

ראשיתה של מגמת ההאדרה בספרות הבית השני, במדרשי חז"ל, ובייחוד בכתבי פילון. מסורות אלו מתארות את השניים כגדולים ממנהיגי הדור משה ואהרון, דנות בכוונתם החיובית ומרמזות כי השניים מתו על קידוש השם. במהלך הדברים נעסוק בדרשות מתוך המכילתא דמילואים, השייכות למגמה זו, ומתארות את שמחת בני אהרון ואת בקשתם "להוסיף אהבה על אהבה". בניגוד לגישה ה'מוסרנית', העוסקת בגינוי או בהצדקה של הכוהנים, דרשות אלו מתייחדות בסגנון ובתכניהן ומתמקדות בתשוקה האנושית כבסיס לדיאלוג הארוטי והמיסטי שבין האדם לאל. המעבר מהדיון המוסרי והערכי<sup>10</sup> לעולם לא-שיפוטי ולשאלות של תשוקה ואיווי – מתוך כוונה להביץ 'מה רצו בני אהרון' ומהו הכוח שהניע אותם – מאפשר להתבונן בתפיסה אחרת של מוות, תפיסה שטרם נידונה במחקרים שעסקו בסיפורם. באמצעות דיון משווה בדרשת חז"ל ובפרשנותו האלגורית של פילון אבקש להציע כי דרשנים אלו הניחו תשתית לדגם ייחודי של דבקות, שאותו ניתן לכנות: 'אוניו-מיסטיקה של אש'.<sup>11</sup> דגם זה מתגלגל מהעולם העתיק לספרות הקבלית ושם, לצד הצגת בני אהרון כדוגמה לאופן מוטעה של כניסה אל הקודש, הופכת האש לסימבול מיסטי מרכזי ולסולם לאלוהות. 'לעלות באש' פשוטו כמשמעו: לעלות באמצעות האש, בסערה השמימה, כפי שעשו נדב ואביהוא וגיבורים מקראיים נוספים כמו אליהו וחנוך. לתמונת מיתיות אלו ישנן השלכות על הבנת יחסי הגומלין שבין היהדות והנצרות הקדומה ועל הבנת יחסן המורכב של השתיים לארוטיקה ולמרטרולוגיה.<sup>12</sup> בספרות הקבלית הופכת תשוקת בני אהרון לארכיטיפ מפואר של איחוד ודבקות, בעוד שדמויותיהם זוכות ליחס מורכב של גינוי והצדקה בדומה לזה שבמדרשי חז"ל.

שלקראתו הם מחנכים את עמם" שם, עמ' 214.

- 9 על שבתם של בני אהרון במדרש ובפרשנותו של פילון, ראו: פלוסר וספראי, "נדב ואביהוא"; לאוגלין, "אש זרה"; שניידר, "תיאופניה" ועיונו בהמשך.
- 10 ברוח השאלות העולות מדרשות חז"ליות רבות. כך למשל, האם נדב ואביהוא מתו על קידוש ה' או חטאו ככל האדם; מה טיב חטאם ובמה אשמו; האם היה במעשה הנדון שמץ של קרבן בכור, מידה כנגד מידה או ענישה על חטאי אביהם; האם הקריבו את עצמם או הוקרבו בעל כרחם; האם התקבל קרבנם ועוד.
- 11 על דגמים אוניו-מיסטיים בקבלה ובחסידות ראו: אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 77–91; הנ"ל, "האיחוד המיסטי", פדיה, "המראה והדיבור"; אפטרמן, "התקשרות אינטימית"; להתייחסויות נוספות לחוויות מיסטיות של בעירה ואש, ראו: גארב, "טראנס שמאני" וכן ראו הדיון בפתיחת החלק השני של המאמר.
- 12 בסוגיה זו ראו: בוירין, "הרהורים"; קריסטבה, "פסיכואנליזה ואמונה"; ומחקרים נוספים שבהם ארון במהלך המאמר.

דרשות מיסטיות רבות מדגישות את כוחה הטרנספורמטיבי של האש כדימוי המשקף את משאלתו של המיסטיקן להיבלע באלוהות ולהיאכל בידה.<sup>13</sup> האקטיביות של יסוד-האש מאפשרת לראות את המקובל כמי שמעורר ומבעיר את האקסטזה האלוהית וכמי שאוכל' בשעה שהוא נאכל. דימוי זה מקבל בעולם הקבלי משמעויות ארוטיות המכוונות לפעולת זיווג הדרית, שבה העולה באש משיב אש ומציב אש נקבית, המכונה 'אש סובלת אש', כנגד האש הזכרית העליונה, שהיא 'אש אוכלת אש'.<sup>14</sup> מעשה נדב ואביהוא היה במהלך הדורות לריטואל אוניו-מיסטי, ששורשיו נטועים בעולם העתיק. לא נוכל אם כן להבין את התפתחותו של ריטואל זה מהעת העתיקה ועד לספרות ימי הביניים מבלי להתעכב על תיאור תשוקתם האקסטטית במדרשי חז"ל ובפירושו של פילון. ברמה הרחבה נראה כי ניתוח מקורותיה של תמונת האיחוד האוניו-מיסטית, המתעצמת בקבלה ובחסידות,<sup>15</sup> יוכל לתרום להבנת צמיחתם של מיתוסים נוספים שמקורם בתקופת חז"ל. כך למשל מיתוס הקרבת הבנים, שראשיתו במקרא והתעצמותו בהתאברויות ההמוניות בגזרות תתנ"ו<sup>16</sup> וכך גם מנהגים נוספים, הנקשרים לקידוש ה' כגון: ריטואל נפילת האפיים, מלחמה יומיומית ביצר הרע, כוונות מסירת הנפש בקריאת שמע, ברית המילה ועוד.<sup>17</sup> הריטואלים והמיתוסים הקדומים השפיעו על התפתחותן של הלכות, מנהגים ופרקטיקות, והשפעה זו מתגלה בתפיסות קבליות מאוחרות. במטרה לעקוב אחר הבניית היחסים החמקמקים שבין הריטואל והמיתוס בפרשנות למעשה נדב ואביהוא, אתמקד בחידת 'מקורו של האייווי', המביא את שני הכוהנים למותם.<sup>18</sup> בדברי אנסה להצביע על תרומתם

13 התשווקה לאלוהות השורפת בולטת גם במיסטיקה הסופית כעולה משירו של פריד עטאר, "The Moths and the Flame", המתאר את משיכת המיסטיקן לאל כתנועת הפרפר ללהבה. אני מודה לשרה סבירי על הפנייה זו וראו: עטאר, "כנס הציפורים", עמ' 206; על האש כסמל לאיחוד ודבקות עם האלוהות, ראו חשן, "אש ומים", עמ' 59-64 ובדיונה על בני אהרון, שם, עמ' 111-115; כן ראו גארב, "טראנס שמני", עמ' 36-45, 82-89.

14 על פי פירושו של ר' מנחם רקנאטי לפרשת שמיני. מונח זה נטבע בוורה בהקשרים אחרים וראו עיונו בהמשך.

15 אידל, "מושג הצדיק".

16 ראו: שפיגל, "מאגדות העקדה"; ליבס, "אהבת האל", ועיונו בהמשך.

17 וראו דברי מיכאל פישביין: "In fact, where circumstances precluded dying for God's sake, meditations and ritual practices were substituted [...] those various practices, developed over centuries, which allow the worshipper to "die" mentally and physically (through meditation and simulation) during the daily liturgy." פישביין, "נשיקת האל". על מיתוס נפילת האפיים ראו: ליבס, "המשיח של הזוהר"; חלמיש, "נפילת אפים"; רואי, "למות בחיים".

18 בדברי א' גרינוולד: "מיתוס יוצר ריטואל. העובדה ש'סיפור' מיתי מתקשר עם ריטואל



של פרשני העת העתיקה לבניית הריטואל האוניו-מיסטי ולהצמחת דגמים מכוננים של ארוס ודבקות, שהשפיעו באופן בולט על קבלת ימה"ב.<sup>19</sup>

### 'אש זרה' בסיפור נדב ואביהוא

יש הרואים במעשה נדב ואביהוא חטא חמור של עבודה זרה ויש המבארים אותו דווקא כאקט מובחר של קידוש השם.<sup>20</sup> קריאות מנוגדות אלו צומחות מפירושים סותרים של המונח המקראי האניגמטי 'אש זרה', שבו אדון כבסיס לדרשות חז"ל העוסקות במותם. לאחר מכן אראה כיצד הייתה אותה 'אש זרה' שבוקרא י לתשתית לארכיטיפ אוניו-מיסטי ולכלי למטמורפוזה רוחנית.

וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן נֹדֵב וְאֲבִיהוּא אִישׁ מִחֶתְתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ עָלֶיהָ קִטְרֹת וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי יְהוָה אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְהוָה וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי יְהוָה: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה לֵאמֹר בְּקִרְבֵי אֶקְדֹּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶפְבֹּד וַיֵּדֶם אֶהֱרֹן (ויקרא י, א-ג)

דיונים רבים הוקדשו לטיבה של אותה 'אש זרה' במחקר ובפרשנות הבתר-מקראית ותשובות מגוונות הוצעו לשאלה האם זרותה נובעת מפגם מהותי שבה או מפגם במקריביה ובדרכי פעולתם. יש התולים את 'הטעות' של נדב ואביהוא במקום מוצאה של האש, בעייתי ובאופן העלאתה<sup>21</sup> ויש הטוענים שהפכה לזרה בשל מגבלת כהונתם של בני אהרון, שכלל לא הורשו להקטיר.<sup>22</sup> לעיתים האש מייצגת

מסוים, או עם אתוס מסוים, מעצימה את יכולתו להעביר מסר [...] קיימים כמובן מקרים שבהם הסדר הפוך: ריטואל מסוים יוצר מיתוס או מתחבר לסיפור קיים, המקבל כתוצאה מכך מעמד של מיתוס [...] מטבע הדברים קשה לפעמים לקבוע למי זכות הקדימה במהלך הזה – למיתוס או לריטואל" (הנ"ל, "מיתוס ואמת", עמ' 20); על כוחו של האיווי ראו: אפרתי וישראלי, "לאקאן", עמ' 63-86.

19 ראו: אידל, "קבלה וארוס", עמ' 43-63; ליבס, "זוהר וארוס"; הנ"ל, "המיתוס היהודי וגלגולו".

20 ראו: גרינברג, "חטאם האמתי" ועיוננו בהמשך.

21 ראו: גרינשטיין, "מדרש"; חכם, "נדב ואביהוא"; על האש שהקדימו להקטירה ראו במדבר פ"ב; לתפיסת האש הזרה כ'אש של הדיוטות' ראו: כשר, "תורה שלמה" כרך כה, עמ' א; הנ"ל כרך כה, עמ' 5 הערה י; יוספוס בקדמוניות היהודים (ג, 209) מגנה את הכהנים על הבאת קטורת שבה השתמשו קודם לכן, תחת זו שעליה ציווה משה. עם זאת הוא רומז שהאש פגעה בהם ללא כל הצדקה, "וכשהיו הקרבנות מונחים על המזבח עלתה ממנו פתאום אש מאליה [...] מהאש הזאת נגרם לאהרון אסון" (יוספוס, קדמוניות היהודים ג, 94).

22 לאוגלין, "אש זרה"; טרופר, "חטאם של נדב ואביהוא". קישור נוסף בין הקטורת לאש

דימוי לחריגת גבול אקסטטי<sup>23</sup> וזרותה נתפסת כתוצאה של הבאתה טרם זמנה או של לקיחתה ממקום חיצוני בספונטניות מתפרצת, שלה מיוחסות המילים: "אֲשֶׁר לֹא צָוָה אֲתָם" (ויקרא י, ב).<sup>24</sup>

ככל הנראה סיפור זה עוסק בהקטרה ולא בהקרבת קרבן ובתפיסת הקטורת כאמצעי להשפעה על האלוהות ולהורדת השכינה.<sup>25</sup> לפי אחת התפיסות, נבע חטא הכוהנים מההקרבה שקדמה להקטרה,<sup>26</sup> או מעצם העבודה בקודש הקודשים ביום הכיפורים על אף שהם לא היו כוהנים גדולים.<sup>27</sup> המקצינים מתארים את חטאם כעבודה זרה וסוברים כי הסיפור שירת מאבק בפולחן האשורי והבבלי או בפולחן האש הזורואסטרי.<sup>28</sup> קריאות אלו מבהירות היבטים שונים במותם המסתורי של בני אהרון, המתואר לראשונה בפתיחת ספר ויקרא ולאחר מכן בפרשת אחרי מות ומוזכר במקורות מקראיים נוספים. בתקופת הבית השני נכלל מעשה נדב ואביהוא בקריאת התורה של יום הכיפורים, בסמלו את מיתת הצדיקים המכפרת על חטאי העם.<sup>29</sup> מזווית ראייה אחרת, יש להדגיש כי מות בני אהרון מתרחש בשיאו של טקס חנוכת המשכן. אז ירדה לראשונה אש מן השמים ואכלה את קורבנותיהם הראשונים של ישראל. לכבוד הטקס, המסמל את ייסודה של עבודת הקרבנות, נערכו הכנות מרובות, ומשעה זו עתידה עבודת הקרבנות להיעשות רק על פי ציוויי האל המפורטים, על ידי נבחריו ובמקום אחד ויחיד. טרגדיית מות הכוהנים נשזרת במאורע ציבורי דרמטי ובסיפור החניכה הלאומי.<sup>30</sup> השניים מוקרבים ספונטנית מיד לאחר ירידת

עולה משמות ל, ט: "לֹא תֵעָלוּ עֲלֵיו קְטֹרֶת זָרָה וְעֹלָה וּמִנְחָה וְנֶסֶךְ לֹא תִסְכּוּ עָלָיו". וראו: ניהן, "מותם של נדב ואביהוא".

23 ראו לדוגמה, השל, "תורה מהשמיים", עמ' 157.

24 על אש שהובאה ממקור חיצוני ראו הרן, "קטורת". על הקרבה מדעתם ראו כהן, "חטא נדב ואביהוא"; עוד על הספונטניות המתפרצת במעשה ראו ביבב, "נדב ואביהוא".

25 ראו קנוהל ונאה, "מילואים וכיפורים"; פלצ'ר-לואיס, "הכהן הגדול".

26 גרינברג, "חטאם האמתי".

27 רגב, "מות בני אהרון"; וראו עמדה אחרת אצל: לאוגלין, "אש זרה", עמ' 560; חכם, "נדב ואביהוא".

28 ראו לאוגלין, "אש זרה"; מילגרם, "ויקרא".

29 ראו חכם, "נדב ואביהוא", עמ' 126-130; גינצבורג, "אגדות היהודים" ד, עמ' 171; שניאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא", עמ' 204; על כוחה המכפר של הקטורת ראו לדוגמה בבלי יומא מד ע"א, תנחומא תצוה יד-טו.

30 ב' סומר טוען כי במקורות הכוהניים עולה חשיבותה של חנוכת המשכן אף על מעמד הר סיני, והיא מהווה השלמה חיונית למעשה בראשית וללידת העם. ראו: סומר, "משכן". הרעיון שהמשכן בנוי כדגם לעולם מופיע הן אצל פילון הן אצל חז"ל, ראו: הלוי, "פרשיות באגדה", עמ' 220-221; גינצבורג, "אגדות היהודים" ד, עמ' 103.

האש מהשמים ולעיני כל העם הצופה במתרחש. כמו בכל 'טקס מעבר', אף במאורע זה ישנה משמעות טיפולוגית לכל פעולה: העם עדים לראשונה להשראת השכינה במשכן, וכל סטייה מהתוכנית פוגמת בסמכות האלוהית ובמערכת היחסים שזה עתה נכנתה.<sup>31</sup> אם כך, יש להתמקד בתגובתו החריפה של האל בתוך הקשרו הרחב של הסיפור, ולטעון כי הפסול במעשה טמון בהתרחשותו הפומבית והבוטה. קריאה זו מדגישה את האופי המתפרץ והמסוכן של ה'קודש' ואת הפן הנומינוזי של האלוהות, שעליו עמד בהרחבה רודולף אוטו.<sup>32</sup> ניתן לומר כי נדב ואביהוא, פרחי הכהונה הראשונים, נידונים בחומרה יתירה לאור השלכות פעולותיהם על הכהונים בדורות הבאים.<sup>33</sup> מיד לאחר מותם נאמר: "בקרובי – אקדש / ועל פני כל העם – אכבד", בתקבולת ניגודית, המדגישה את ההבדל שבין מעשי היחידים הקרובים לבין השפעתם על כלל הציבור בייחוד בכל הנוגע לכבודו של האל.<sup>34</sup> מכאן ייתכן כי האש שהקטירו נדב ואביהוא לא הייתה 'זרה' להם אלא רק לציבור שצפה במתרחש.

ביאור נוסף לפרשת מותם עולה מהזיקה שבין התפרצות הבנים לקודש בחנוכת המשכן לבין תשוקתו הפולחנית של אביהם אהרון, שהתבטאה בחטא העגל. לפי מדרשים שונים, אהרון נענש על מעשה העגל במות שני בניו הבכורים.<sup>35</sup> בעקבות כך נקשרת האש הזרה למות זרעו של אהרון, כקריאה נגטיבית של העיקרון המיתי 'מעשי אבות סימן לבנים'.<sup>36</sup> עניין זה נוגע למאבק בקורבנות האדם, ובפרט למאבק בהקרכת הבנים הבכורים. רעיון הקרכת הבכורים זוהה אומנם לגינוי חריף בנביאים

31 כנאמר בויקרא ט, כד "וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם". בניגוד להתגלות המאיימת כמעמד הר סיני, כאן משתתף הציבור כולו במצב האקסטטי של חנוכת המשכן; וראו: ניהן, "מותם של נדב ואביהוא"; על הסכנה והמוות הטמונים בטקסי המעבר ראו: ואן גנפ, "טקס המעבר".

32 אוטו, "הקדושה"; ולאור מעשה נדב ואביהו ראו: גרינשטיין, "דקונסטרוקציה"; על האופי הדינמי והמאיים של הקדושה במקור הכהני לעומת הקדושה הסטטית במקור הדויטורנומיסטי ראו: רגב, "קדושה דינמית".

33 כהן, "בקרכי אקדש"; על חומרת התגובה האלוהית בחנוכת המשכן ראו: הלוי, "פרשיות באגדה", עמ' 220-233; גינצבורג, "אגדות היהודים" ד, עמ' 97-104; על ההשלכות החינוכיות של המעשה ראו: קארף, "ויקרא".

34 ויקרא י, ג. וראו פירוש הרמב"ן והרשב"ם על אתר.

35 ראו: ויק' ד, ז, א; י, ה; פסקתא רבתי מז; תנחומא אחרי מות ח' ועוד. וראו דיון בסוגיה בעבודת המאסטר שלי: קרא-איונוב קניאל, "הצדקת בני אהרון".

36 ביל, "אש זרה"; על היבטים פסיכואנליטיים ביחסי אהרון ובניו על פי פירושו הקבלי של קומרנא ראו: פדיה, "אבות ובנים", עמ' 151-152.

אלא שעצם ההתייחסות לכך מצביעה על קיומם של ריטואלים דומים, שאל המאבק בהם ניתן לשייך את סיפור מותם של בני אהרון.<sup>37</sup>

לאש הזרה זיקה מרומזת גם לדמות ה'אישה הזרה' ולהיבטים מיניים סמויים, העולים מתוך סיפורם של נדב ואביהוא. עניין זה נסמך על הזיקה המטפורית בין ספֵּק־העבודה-הזרה המשתמעת מהמעשה לבין טרנסגרסיות מיניות אפשריות, הנקשרות בו לצד ביקורתם של חז"ל על רווקותם של השניים.<sup>38</sup> בהמשך לכך, נשלבת בפרשנות המיסטית הסימבוליקה המינית בזו התיאוסופית, ופגיעתם בקודש מתפרשת כפגיעה בשכינה בהפכם אותה ל'אישה זרה'.<sup>39</sup> במהלך דברי אבקש לפתח היבט זה ולהצביע על הארמו הארוטי הטמון במות בני אהרון. הזיקה שבין הארוס ל'אש הזרה' מבארת כיצד תשוקתם הליבידינלית והארצית הוסבה להתמזגות עם האל. ואכן, לפי פירושו של פילון ולפי דרשות אחרות של חז"ל, התואר 'זרה' לא נועד לגנאי אלא דווקא לשבח. כפי שנראה בהמשך, לדעת פילון, אש זו מכונה 'זרה' בשל "זרותה לאנושי ולנברא" ובשל קרבתה לעולם האלוהי, ואילו לשיטת חז"ל, לקיחת האש היא עדות לאהבתם כלפי האל, שהוא גופו "אש אוכלה".<sup>40</sup>

ריבוי הפירושים הסותרים למונח 'אש זרה' מעיד על הקושי בפענוח הגורמים שהביאו למות בני אהרון ועל מרכזיותה של האש כמפתח להבנת עוצמתו של המאורע. במיתוס שלפנינו, החל בשורשיו המקראיים עבור דרך דברי חז"ל ופילון וכלה בפרשנות המיסטית, האש מתפקדת כמעין סימבול 'סינקדוכי' וכישות פעילה, המייצגת את הפרדוקסליות של המעשה. זרותה האניגמטית של האש מאפשרת את קריאתו הרב-משמעית של הסיפור תוך פרימתו ורקימתו המעגלית.<sup>41</sup> ניתן לומר

37 ראו: ליבס, "אהבת האל וקנאתו"; לוינסון, "מות הבן"; גרינולד, "קידוש ה'" ועיונו בהמשך.

38 חטא זה מיוחס לבני אהרון בקבלת האר"י וראו: וולפסון, "מוסר וקבלה", עמ' 175-176. על זיקת הניאוף לחטאי הע"ז ראו: הלברטל ומרגלית, "עבודה זרה", עמ' 9-36; קאמפ, "האישה הזרה", עמ' 40-89.

39 וראו בחלק השני של המאמר דיון בדרשת הזוהר על נדב ואביהוא.

40 חוקרים שונים עמדו על הזיקה הרעיונית שבין דרשות חז"ל לבין פרשנותו האוהדת של פילון למות בני אהרון. לרוב הדעות, פילון הכיר את הדרשות והושפע מהן תוך הדגשת המימד האלגורי שבסיפור וביאורו בדרכו הייחודית. "בעל כרחנו עלינו להניח שדברי פילון מבוססים בעקיפין על מדרשים כגון אלה" כדברי פלוסר וספראי, "נדב ואביהוא", עמ' 83 וראו: גינצבורג, "אגדות היהודים" ד, עמ' 97-104; מילגרומ, "ויקרא", קוגל, "מסורות", עמ' 744-748; קירשנר, "נדב ואביהוא". לעומת גישה זו, טען רוקח כי פילון השפיע על חז"ל: רוקח, "פילון". על דימוי האלוהות כאש ראו דברים ד, כד: 'כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכֶלֶת הוּא אֵל קָנָא'; זוהר ח"א נ ע"ב – ב נא ע"ב.

41 על אופיו הרב משמעית של הסיפור ראו: גרינשטיין, "דקונסטרוקציה"; ביבב, "נדב

כי כבר במקרא האש מהווה יסוד מניע ביחסי השמים והארץ באופן המעודד את הדרשנים לתלות בה את המוקד האקסטטי המדבק בין האנושי לאלוהי.

### אהבה על אהבה – האיווי של נדב ואביהוא במדרשי חז"ל

"ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו" אף הן בשמחתם, כיון שראו אש חדשה שירדה מן המרום ולחכה על גבי המזבח את העולה ואת החלבים עמדו להוסיף אהבה על אהבה שנ' 'ויקחו' – אין לקיחה אילא שמחה.<sup>42</sup>

מדרשה תנאית זו עולה משמעותו של המושג 'אהבה' כרצון להוסיף אש ארצית ללהבות האלוהיות היורדות ממעל. השמחה וההתלהבות, המאפיינות כאן את מעשה בני אהרון, עומדת בניגוד בולט לתיאורים טרגיים של מותם בדרשות אחרות.<sup>43</sup> לצד האהדה הגלויה כלפיהם בולטת בדרשה זו התעניינותם של חז"ל בסוגיה החורגת מהתחום הנורמטיבי וניכרת העברת מוקד העניין לשאלה 'מה רצו בני אהרון?'.<sup>44</sup>

ואביהוא"; גלנדר, "אש זרה".

42 ספרא שמיני מכילתא דמילואים לב [כ"י ואתיקן 31, עמ' קצדו]. על מכילתא דמילואים, זיהויה ויחסיה לעיקר הספרא ראו: אפשטיין, "ספרות התנאים", עמ' 641; רבינוביץ, "גנוזי מדרש", עמ' 53-57, המניח כי המכילתא דמילואים איננה מעיקר הספרא; וראו דיונו של גולדברג, "הדרשות הכפולות", עמ' קטו-ק"ח על יחס המכילתא לבית מדרשם של ר' עקיבא ור' ישמעאל. לאחרונה שב ועסק בשאלה זו א' שמאע ומצא כי המכילתא דמילואים היא טקסט מורכב שאינו שייך במובהק לאף אחד מבתי המדרש. ראו שמאע, "מכילתא דמילואים".

43 ראו: מופס, "אהבה ושמחה", עמ' 134-147; על המגמות הטרגיות ראו למשל: ויק"ר כ, ד אהרון: "חמי אפרוחיו מגעגעין באדמה ושתק" (מרגליות עמ' תנז); וכדברי המדרש במד"ד ב, כג: "מלמד שהיה צער לפני המקום עליהם שהיו בני אהרון חביבין"; וראו: האוסטון, "טרגדיה"; חשן, "אש ומים", עמ' 111-115. לדעת דליה חשן בני אהרון שאפו לאיחוד חיובי עם האלוהות, שכן האש נושאת איכות טרנספורמטיבית ומאפשרת דבקות שלמה ו"ביטול האני בצורתו הפוזיטיבית ביותר". אלא שמדרשי חז"ל מלמדים להבנתה על תפיסתם הקולקלת של הכהנים, אשר "לא היתה על דרך המיזוג והדיבוק המוחלט, אלא תפיסת אש זרה המושתתת על פער בין האש, והאדם, אשר אינו מתמוזג עימה אלא משתמש בה לצרכו", ולכן נשרף (שם, עמ' 111). חשן נוטה לחבר את הדרשות השונות למגמה אחת, תוך תיאור שמחת השניים כשמחה זרה. בניגוד לכך אני מבקשת לבודד את דרשות המכילתא שלפנינו ולחשוף בהן מגמה ייחודית, הקוראת את מעשה בני אהרון לשבח, בדומה לפרשנותו של פילון.

44 בניגוד לכך טוען שנאן כי: "במדרש הגדול מקבלת המסורת הקדומה גוון שלילי נוסף", הנ"ל, "חטאיהם של נדב ואביהוא", עמ' 212 הערה 65. לדעתו גם במכילתא התלהבות הכהנים מצטיירת באופן מגונה כ"משגה של התלהבות" ולא כהצדקה ואהדה חד

חז"ל אינם טוענים שרצון השניים עלה יפה, אבל שומרים על עמימות מכוונת באמצעות הנוסח המיוחד: "עמדו להוסיף אהבה על אהבה"<sup>45</sup>. אף שאנו מבינים כי משאלתם של השניים לא התגשמה במלואה, להצבת רצונם במרכז הדרשה יש ערך פואטי ורעיוני החושף ממד חדש של הסיפור. כמו האש היורדת משמים כך, לרעת חז"ל, גם פרחי הכהונה מבקשים להוסיף אהבה על האהבה הקיימת. דרשה זו אינה מתעכבת על מה שאירע במציאות לאחר מכן ומתמקדת בתיאור כוונתם ותשוקתם. להצעת אברהם שמאע ניתן לחלק את הדרשה לשלוש חטיבות, המעידות על מקורות שונים בתוך המכילתא דמילואים:

(א) "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו" – אף הן בשמחתן.

(ב) בני אהרון – כיון שראו [אש] חדשה שירדה מן המרום

ולחכה על גבי המזבח את העולה ואת החלבים

עמדו להוסיף אהבה על אהבה

(ג) שנ' 'ויקחו' – אין לקיחה אלא שמחה.<sup>46</sup>

לדבריו, לפנינו אריגה של שני חלקים, הכוללים גרעין קדום ובו סעיפים א ו-ג, העוסקים במוטיב השמחה וההתלהבות,<sup>47</sup> ותוספת מאוחרת שמופיעה בסעיף ב: "כיון שראו אש חדשה [...] עמדו להוסיף אהבה על אהבה". תוספת זו חוזרת בחטיבות נוספות במכילתא (ט, כ, לא), וכולן כוללות את הביטוי "כיון שראו אש חדשה". לשיטתו "מקטע ב נשתל אפוא כאן בהשפעת הדרשות הנזכרות, ותכליתו להעצים את המניע החיובי של נדב ואביהוא בהקריבם אש זרה"<sup>48</sup>. להבנתי, תוספת 'שתולה' זו תורמת להעצמת המניע החיובי של הכוהנים, ולא זו בלבד אלא שהיא אף מאירה את משמעותו, הנעדרת מסעיפי המסגרת (א ו-ג); שהרי המסגרת עוסקת אך ורק בפעולותיהם של בני אהרון, ואילו מרכז הדרשה, בין שהוא מאוחר ובין שהוא קדום, מתמקד בכוונותיהם.

הנוסח "עמדו להוסיף אהבה על אהבה" מעמיד מעין נוסחה מתמטית של הכפלת אותו הדבר והעצמתו.<sup>49</sup> תוספת זו מרמזת להיבט הארוטי של לקיחת האש המקביל

משמעית; וראו: רבינוביץ', 'גנזי מדרש', עמ' 50.

45 ישי רוזן צבי הציע כי בנוסח "עמדו" חז"ל מדגישים שהכוהנים התכוונו אך לא הספיקו בשל מותם. עם זאת ניתן לפרש "עמדו" מלשון 'רצו' כאיווי כללי.

46 ראו: שמאע, "מכילתא דמילואים", עמ' 130-131; להצעתו לסעיף זה (לב), מקור המשותף גם לחטיבות יד-טז ויז-כח. על חמש החטיבות במכילתא ראו: שם, עמ' 139.

47 ראו: שמיני מכילתא דמילואים ה.

48 שמאע, "מכילתא דמילואים", עמ' 130-131.

49 הנוסח 'אהבה על אהבה' מופיע במדרשים רבים כסימן חיובי, ראו למשל הנאמר על רבקה: "מוספת עליו אהבה על אהבה". נראה כי מונח זה הינו הניגוד ל"להוסיף חטא על חטא".

ללקיחת האישה, מתוך התלהבות הבנויה על 'אקט של חיבור'. כעולה מגרסת הדרשה בנוסח "מדרש הגדול", לקיחת המחנות נועדה לחבר אש לאש, בדומה ללקיחת ארבעת המינים וחיבורם בחג הסוכות, שבו יש ציווי מיוחד על השמחה.<sup>50</sup> כפי שאנו לומדים מספר בראשית, לפועל לק"ח יש משמעות מינית של זיווג וחיבור: "וַיִּכְנַח ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבַאֶה אֶל הָאָדָם: וַיֹּאמֶר הָאָדָם וְזֹאת הַפֶּעַם עֲצָם מֵעַצְמִי וּבִשָׂר מִבִּשְׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָה זֹאת: עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב, כב-כד). קישור ההסבר 'על כן' מצביע על הלקיחה הראשונית של האישה מצלעו של אדם ועל זיווגו עמה.<sup>51</sup> באופן דומה, מתאר המדרש כיצד לקיחת האש (אישה) של בני אהרון נובעת מהשבת ה'צלע' לשורשה ומהעלאת גופם למקורו האלוהי.

לצד דימוי הלקיחה חוזרים בחנוכת המשכן דימויים מיניים נוספים, המרמזים לטקס הכלולות בין האל לעמו.<sup>52</sup> בהקשר זה, נדמה לי כי לא ניתן להתעלם מהנוסח החרیف בצלע האמצעית של הדרשה, שאליה לא נטו החוקרים להתייחס: "כיון שראו [אש] חדשה שירדה מן המרום ולחכה על גבי המזבח את העולה ואת החלבים עמדו להוסיף אהבה על אהבה" (ההדגשה שלי, ר"ק). האהבה הראשונה מתבטאת לפי מדרש זה בקרבן העולה. נדב ואביהוא רוצים 'להוסיף אהבה' ולכן הם מבקשים להפוך את עצמם לקרבן עולה נוסף, שייאכל מכוח אהבת האל שאותה הם מעוררים. חז"ל מדייקים בבחירת המילים, והצירוף 'עמדו להוסיף' מתאר את תשוקת הכוהנים למשוך אש נוספת מהשמיים באמצעות הכפלת האהבה והוספת עצמם כחומר לבעירתה.<sup>53</sup> הפועל "עמדו" מדגיש שהשניים לא היו יכולים להשלים את פעולת 'האכילה' בעצמם ונזקקו לסיוע אלוהי לשם כך.

בניגוד לקריאה זו, טוענים פלוסר וספראי שתוספת האהבה באה מן האדם ולא משמים: "האש שירדה מן המרום הייתה ביטוי מוחשי של אהבת ה', ועל כן

50 "שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון וגו' ושמתם (ויקרא כג, מ). נאמר כאן קיחה, ונאמר להלן קיחה, מה קיחה האמורה להלן שמחה, אף הקיחה האמורה כאן שמחה" (על פי גרסת המדרש הגדול לויקרא, מהר" שטינזליץ, ירושלים תשל"ז, עמ' ריט); וראו: פלוסר וספראי, "נדב ואביהוא", עמ' 83 הערה 14.

51 וראו: בבלי קידושין ב ע"א, לעניין קיחה וקידושין. על המשמעויות המיניות של הפועל 'לוקחה' ראו: אידל, "קבלה וארוס", עמ' 39-40. על ההיבטים הארוטיים ו'האוניו-מיסטיים' של האש בספרות חז"ל ראו חשן, "אש ומים", עמ' 162-176.

52 שמחת היום בהקשרים ארוטיים של שימוש, תשמיש ונישואין ראו בפתיחת המכילתא דמילואים ה, ח; שמאע, "מכילתא דמילואים", עמ' 160.

53 מגמה הפוכה שלפיה בני אהרון מבקשים להינצל משריפה מופיעה במדרש הגדול: "אמרו, משה ואהרון נכנסו לאהל מועד להקטיר קטורת ונעשה להם נס [...] אף אנו אהובים כדי שיעשה ניסים על ידינו", ראו: רבינוביץ', "גנוי מדרש", עמ' 57.

הם עמדו להוסיף על אהבת ה' שקיבל את קרבנות ישראל, את אהבתם הם, ויקחו בשמחה איש מחתתו. ומה היה בסופו של דבר? על כך אנו לומדים מן המדרש הקודם.<sup>54</sup> את הנאמר במכילתא דמילואים קודם לכן, בסעיף כב, מייחסים פלוסר וספראי דווקא לתוצאות המעשה:

כיון שראו בני אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה ל'ישר' א' לו נרב לאביהוא וכי יש לך אדם שמבשל תבשיל בלא אש, מיד נטלו אש זרה נכנסו לבית קדשי הקדשים שנ' 'ויקחו שני בני אהרן נרב ואביהוא' וג' אמ' להם המקום אני אכבד אתכם יותר ממה שכיבדתם אותי אתם הכנסתם לפני אש טמאה אני אשרף אתכם באש טהורה.<sup>55</sup>

דרשה זו שייכת לחטיבה המשנית של המכילתא,<sup>56</sup> וניתן להסבירה באופנים מנוגדים. מצד אחד, לפנינו מסורת חלופית שבה 'האש הטהורה' נובעת מיזמה אלוהית, ואיננה מתעוררת מתוך תשוקה ויזמה של בני אהרון. בניגוד לדרשה הקודמת המספרת על מעשה אנושי עצמאי, כאן מודגשת התגובה האלוהית הכוחנית. את דברי האל: "אני אכבד אתכם יותר ממה שכיבדתם אותי – אתם הכנסתם לפני אש טמאה אני אשרף אתכם באש טהורה", ניתן להבין כתגובה אירונית וכענישה על פריצת הגבול של הכוהנים.<sup>57</sup> המונח הייחודי 'אש טמאה' (ולא 'אש זרה'), מעורר תחושה של נקמה קיצונית, המגיעה בעקבות מעשה תמים של הקטרה.<sup>58</sup> מצד שני, ניתן להבין את דברי האל בדרשה זו כביטוי של אהדה וקרבה, וכפי שמציעים פלוסר וספראי: "אין ספק שמדרש זה מפליג בשבחי המעשה של שני האחים הללו ובכוונתם הנשגבה: ה' נותן להם שכר על דבקותם בכבדו אותם על ידי שהוא שורפם באש טהורה".<sup>59</sup> קריאה זו, הקושרת את שתי דרשות המכילתא (לב ו-כב) בראותה את המגמה החיובית בשתייהן, יוצרת בעיה הנוגעת לסדר הכרונולוגי של המאורעות. האם תחילה ירדה אש משמים ולאחר מכן עמדו בני אהרון להוסיף אהבה ולהוריד אש "חדשה" (כדברי המכילתא בסעיף לב), או שמא הם הביאו אש "טמאה" מפני שלא ירדה אש משמים

54 פלוסר וספראי, "נרב ואביהוא", עמ' 83.

55 ספרא שמיני א, כב. וראו: שמאע, "מכילתא דמילואים", עמ' 124-125.

56 מחזור הדרשות בס' יז-כח נעדר מכ"י אססמאני 66, ונוהגים להשלימו על פי כ"י אוקספורד 119.

57 וכדברי שנאן: "לא ברור לי אם מסורת זו באה להפחית מחטא הבנים או להגדילו, שכן בצד קטנות אמונה יש בה גם רצון טוב וכוונה של אמת", "חטאיהם של נרב ואביהוא".

58 ראו: גולדברג, "הדרשות הכפולות". לשיטתו דרשה זו שייכת לחטיבת דבי ר' עקיבא המציגה יחס שלילי כלפי בני אהרון. ואכן נדמה שתיאור האש כ'טמאה' ולא כ'זרה' מדגישה היבטים ביקורתיים של הסיפור.

59 פלוסר וספראי, "נרב ואביהוא", עמ' 83.



(כדברי המכילתא בסעיף כב)? להצעת שמאע, בתחילה לא ירדה אש, ולכן נכנסו נרב ואביהוא לקודש לשם הורדת האש.<sup>60</sup> מכאן שדרשת 'האש הטמאה' מייצגת היפוך של הנאמר בויקרא י', ב והקדמה לנאמר בויקרא ט, כד. לעומת זאת, לשיטת פלוסר וספראי דרשת האש הטמאה מתארת את שארע ל א ח ר ירדת האש ואכילת הקרבנות. לכאורה אין קריאה זו מתאימה לניסוח הביקורתי של חז"ל: "וכי יש לך אדם שמבשל תבשיל בלא אש", אך ניתן לומר שהמדרש מכוון להדגיש כי האדם זקוק לאש בכדי לבשל ולאכול בניגוד לאל, האוכל קרבנותיו ללא כל הכנה.

כך או כך, מכלול הדעות שהצגנו מחזק את ההבנה שכוונתם של הכוהנים הייתה חיובית, בין שהשניים ביקשו להוסיף קדושה בעקבות ירדת האש מהשמיים ובין שניסו להוריד אש קודם לאכילת הקרבנות כדי לסייע לאהרון במצוקתו.<sup>61</sup> שתי העמדות מחזקות את כוחה התיאורגי של ההקרבה או של הקטרת הקטורת ואת הרצון החיובי של הכוהנים לסייע הן לעולם התחתון הן לעולם העליון. למעשה, הכישלון של השניים מתואר בשתי הדרשות כהצלחה. על פי הדרשה הראשונה כוונתם החיובית נזכרת לדורות, ולפי הדרשה השנייה הם אכן גרמו לירידת אש משמים. אש זו אומנם אכלה אותם, אבל היא עדות להופעה אלוהית מחודשת, לאחר אכילת הקורבנות הרגילים. לאור זאת עולה פירוש חדש למונח 'אש טהורה' כ"אש אלוהית האוכלת בני אדם". בניגוד לדרשת המכילתא בסעיף לב שבה פתחנו, ניתן לומר כי הדרשה בסעיף כב מלמדת שבני אהרון לא רק "עמדו להוסיף אהבה על אהבה" אלא הוסיפו ממש. עניין זה נרמז בתשובת האל לכוהנים: "אתם הכנסתם לפני אש טמאה, אני אשרף אתכם באש טהורה". הכנסתם – בעבר, ואשרוף אתכם – בעתיד. בדמיונם של חז"ל, האל משיב אש כנגד אש ומגיב בהדריות ליזמה הנועזת של בני אהרון.

### תשוקת הכוהנים – לקחת אש ולהילקח באש

בתוספת לדרשת המכילתא דמילואים (לב) בנוסח שב"מדרש הגדול" מודגשת העשייה הקדחתנית של בני אהרון, אשר פועלים בקודש כאילו היה זה המטבח הפרטי שלהם.<sup>62</sup> מוטיב דומה עולה מתיאורי מומחיותם בענייני תבשילים ואופן הכנתם בסעיף כב במכילתא. פעלתנות יתירה זו גורמת למותם בדומה למה שאירע במעשה עוזה בנסותו להציל את ארון הברית ובמגעו המסוכן בקודש. בדיעבד ניתן

60 את היפוך סדר הכתובים קושר שמאע לעיכוב ירדת השכינה בשל חטא העגל, וראו: שמאע, "מכילתא דמילואים", עמ' 162.

61 על שני הקולות הנרמזים בדרשה זו ראו: חכם, "נרב ואביהוא"; כשר, "תורה שלמה" כרך כה, עמ' 17-18.

62 ראו הנוסח המצוטט בהערה 50 לעיל.

להבין מעשים אלו באופן חיובי, כדברי מיכאל שניידר, המתייחס לתוצאותיהם של שני הסיפורים: "בשאיפתם לקודש הם חורגים מן הסדר של מעמד הקדושה שנקבע על ידי האל ונענשים, אך למעשה, באופן דיאלקטי, ההתפרצות והעונש הנגרר על ידה משרתים את מטרת המעמד ומשתלבים בו".<sup>63</sup> ואכן נרוב ואביהוא, כמו עוזה הכוהן, נוגעים בקודש על מנת להינגע, מלהיטים בשמחתם ובטקסי 'לקיחתם' את סביבתם, ובכך ממלאים את תפקידם הנבחר ככוהנים.<sup>64</sup>

על פי שתי דרשות המכילותא (לב ורכב) לא התרחש דבר שאיננו צפוי: המוות מהווה מעשה של 'לקיחה', מידה כנגד מידה. אין ספק כי בדרשות אלו ביקשו חז"ל לעסוק במשמעותו הכפולה של הפועל לק"ח, הן במובנו הארוטי והפעיל הן בהקשרו הפאסיבי כהיאספות בשעת המיתה. ואכן, בקשת בני אהרון להוסיף 'אהבה על אהבה' יכולה להתפרש כדיאלוג ארוטי בעל מימד ריטואלי. שתי דרשות המכילותא מציבות מערכת של ניגודים אקסטימיים: אש מול אש; אש טמאה כנגד אש טהורה; אהבה מול אהבה; אש חדשה כנגד אש קיימת; אש יורדת כנגד אש עולה; תבשיל אנושי כנגד תבשיל אלוהי; בית מטבחים עליון כנגד בית מטבחים תחתון. דגם כפול זה יחזור ויופיע בספרות המיסטית. שם, לצד היבטי המוות, האש העליונה תקבל משמעות ארוטית זכרית והאש האנושית תקבל משמעות ארוטית נקבית. עניין זה נרמז למעשה כבר במקצב הטקסי שבתיאור המקראי עצמו: "וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן/ נָדָב וָאִיְהוָה/ אִישׁ מִחֶתְתּוֹ/ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ/ וַיִּשְׂמוּ עָלֶיהָ קֶטֶר/ וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי יְהוָה/ אֵשׁ זָרָה/ אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֲתֶם" (ויקרא י, א). זוהי הבניה של טקס בעל יסודות כפולים, שבו לוקחים שני בני אהרון שתי מחתות ומניחים בשתייהן אש וקטורת כדי לעורר ארוס ותשוקה בעליונים. מדרשי חז"ל משלימים את התמונה ההדרית באמצעות תיאור תגובתו של האל, אשר רק נרמזת בפסוקי המקרא. דברי האל מתוארים במדרשים אלו כפעולה ריטואלית נגדית של 'אש חדשה כנגד אש ישנה', 'אש שנייה כנגד אש ראשונה'.

במונחים פסיכואנליטיים, מעשה בני אהרון מסמל את העודפות הארוטית (excess), הנובעת מתוך מאבק בין גבולות האגו לבין העצמיות המבקשת עונג, מאבק שטמון בו כהצעת ז'ורז' בטאיי גם סבל רב.<sup>65</sup> בני אהרון פורצים את הגבול

63 שניידר, "תיאופניה", עמ' 106.

64 עוד על זיקת עוזה ובני אהרון ראו: קנוהל, "מקדש הדממה", עמ' 125; גרינשטיין, "מדרש".

65 בטאיי, "מוות וארוס"; שטיין, "מיניות". עוד על העונג המופק מהסבל ועל המתח המופק מפריצת הגבול בתפיסת המיניות של ברסני, ראו: שם עמ' 53-54; על 'העודפות' וחריגת הגבול במבט פילוסופי, ראו: מריון, "על העודפות".

של הסדר הדתי והחברתי, ואין פלא כי שיאה של הפנייה הארוטית כלפי אלוהים מתמצה במוותם, שהרי שם תשוקת האיחוד והכוליות מגיעה להשלמתה:

Eroticism overcomes discontinuity and separateness, and intense eroticism is a defiance of death, at the same time as it also mimics death, perhaps homeopathically, that is, it uses the immersion in an experience that has some analogy with death for purposes of acquiring immunity from it.<sup>66</sup>

האכילה הינה מטפורה דומיננטית בהתייחסות לקרבנות בספר ויקרא, אלא שבדרשתנו היא זוכה להנכחה מועצמת בשל תיאור בני אהרן 'כתבשיל' (!) שהם עצמם מעלים את האש להכנתו. בשאלתו של נדב לאביהוא: "וכי יש לך אדם שמבשל תבשיל בלא אש?" טמונה משחקיות מתעתעת בין המשל והנמשל ובין המרמה למדומה. ברובד הראשוני, האדם אוכל על פי 'דרך הבישול' המקובלת ואילו האל אינו נזקק ל'בישול' זה; אלא שבסיום הדרשה מסתברת האירוניה הכפולה: האש הטמאה שהשניים מעלים הופכת לשלב הכנה הכרחי לקראת אכילת התבשיל, שהוא גופם הנאכל ב'טהרה' על ידי האל.<sup>67</sup> העונג של האל באכילת הקורבנות האנושיים נרמז גם בדרשה הבאה, העוסקת אף היא במוות נדב ואביהוא, והפעם מנקודת המבט של קידוש השם.

## נמצאו דבריך ואוכלם

ר' יצחק פתח "נמצאו דבריך ואוכלם ויהי דברך לי לששון ולשמחת לבבי כי נקרא שמך עלי ה' אלהי צבאות". א"ר שמואל בר נחמן אמ' לו הקב"ה למשה משה עתיד אני להיוועד להן לישראל ולהתקדש בהן בבית הזה הה"ר ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי [...] זה הדיבר נאמר למשה מסיני ולא נודע לו עד שבא המעשה לידו, וכשבא מעשה לידו אמר לאהרן: "אהרן אחי, מסיני נאמ' לי עתיד אני להיוועד להן לישראל ולהתקדש בהן בבית זה ובאדם גדול אני מקדשו וסבור הייתי או כי או כך בית זה מתקדש, עכשיו נמצאו שני בניך חביבין [נ"א: גדולים] ממנו [ממני וממך]". כיון ששמעו

66 שטיין שם (בעקבות בטאיי), עמ' 56.

67 ראו היקש מהאישה לתבשיל, בתוספתא סוטה ה, ט; ייתכן שהדרשה מבקרת את דרכי האל, שלא הציל את הכוהנים ואכלם כדרך שאדם אוכל את תבשילו. על סוגיית התיאודיציאה בהקשרנו ראו: שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא"; על היפוך יחסי הנמשל והמשל ומסרים פולמוסיים במדרש ראו: שטרן, "המשל במדרש", עמ' 53-59, 111-119; פישביין, "הדמיון המדרשי", עמ' 78-95; פרנקל, "דרכי האגדה", עמ' 67-73.

אהרן כך וידע שבניו יראי שמים הם [נ"א: ידועי המקום] שתק וקבל שכר על שתיתקו. הה"ד וידם אהרן.<sup>68</sup>

דרשה זו באה לבשר כי נדב ואביהוא, הגדולים וה"חביבים" ממשה ואהרון, מקדשים במותם את שם האל ואת המשכן, אשר חנוכתו התרחשה באותו יום.<sup>69</sup> הדרשה פותחת בהתייחסות להבטחה שניתנה למשה בעת הכנת המשכן בשמות כט, מג: "וְנִעְדַּתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי".<sup>70</sup> הפסוק מצטייר כ'נבואה מקדימה' למות בני אהרון בחנוכת המשכן. אילולא הקישור למות נדב ואביהוא היינו חושבים שהצירוף "ונקדש בכבודי" מתייחס לגילויי השכינה (המתואר לפני מותם בויקרא ט, כג-כד), אלא שדרשה זו מעידה כי התקדשות האל מתרחשת לאחר ובזכות מות בני אהרון.<sup>71</sup> בדומה לכך דורשים חז"ל במקומות אחרים: "אל תקרי בכבודי אלא במכובדי".<sup>72</sup> מכאן שההבטחה הטורגית למות הכוהנים כתנאי לגילויי כבוד האל ניתנה למשה עוד קודם לבניית המשכן.

מבט נוסף בפתח הדרשה מלמד על היפוך מרתק של יחסי הכוחות לאור הרעיון כי האל מתקדש באמצעות בליעת קרוביו ו'אכילת' אהוביו.<sup>73</sup> עניין זה מוצג בדרך

68 ויקרא רבה יב, ב (מרגליות), עמ' רנו. וראו מקבילות: מכילתא דמילואים כג ו'לו; ספרא דיבורא דנדרבה ב, ה; מכילתא בא יב, ג; בבלי זבחים קטו ע"ב; תנחומא בוכר שמיני א; במדבר רבה יד, כ. על הדרשה ומקבילותיה ראו: כשר, "תורה שלמה" כרך כח, עמ' 6-10; פלוסר וספראי, "נדב ואביהוא"; שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא".

69 תיאור גדולתם של נדב ואביהוא עומד בניגוד לדרשות הטוענות כי השניים ציפו באופן בוטה למותם של משה ואהרון, הורו הלכה בפניהם ולא חלקו להם כבוד. וראו: ספרא אחרי מות א; מכילתא דמילואים כא (וייס, מד ע"ב); בבלי סנהדרין נב ע"א; ישראלי, "המרד הקדוש".

70 הדרשה אינה מבהירה מיהו ש"נקדש בכבוד ה'". לפי הקשר הדברים בספר שמות ולפי פתיחת המדרש נראה שהכוונה למשכן, וראו: חכם, "נדב ואביהו". בראשית המדרש נאמר: "שאני עתיד לקדש את הבית הזה" ובמכילתא דמילואים זו הופכת למטרת מותם (כג): "שבהם הבית נתקדש", ועם זאת ייתכן שהאל מדבר על עצמו בגוף שלישי ואומר ששמו מתקדש באמצעות מותם.

71 ראו: מכילתא דמילואים כב; ספרא דיבורא דנדרבה ה; בבלי עירובין ס"ג ע"א, מדרשים המלמדים ש"תחילה מצווה להביא אש מן ההדיוט" ומכאן שנדב ואביהו הקטירו כדי לגרום ליירידת האש ולהתגלות כבוד האל.

72 כך בבלי זבחים קטו ע"ב, רש"י לויקרא י, ג ובתנחומא (בוכר) שמיני א: "מתקדש אני במכובדי". חיזוק לתפיסה הקושרת בין התקדשות האל לקידוש בני ישראל נמצא בויקרא כב, לב. י' קנוהל דן בהבדל שבין ההתגלות הבלעדית למשה בתורת כוהנים (P) לבין ההתגלות לכלל העם באסכולת הקדושה (H), ששם מודגשת, בדומה לסיפורינו, הזיקה בין קידוש האדם האל והמקדש. ראו: הנ"ל, "מקדש הדממה", עמ' 188.

73 במקבילות נעדרת פתיחה זו ולא מוזכר שמו של ר' יצחק, ראו: ויקר' מרגליות, עמ'

מרומזת ופתלתלה, שהרי על פניו בפסוק מירמיהו פונה הנביא לאל ואומר: "נִמְצָאוּ דְבָרֶיךָ וְאַכְלָם וַיְהִי דְבָרְךָ לִי לְשִׁשׁוֹן וְלְשִׁמְחַת לְבָבִי כִּי נִקְרָא שְׁמֶךָ עָלַי ה' אֱלֹהֵי צַדִּיקוֹת"<sup>74</sup>. לעומת זאת בדרשה מוסב הנאמר על האל עצמו, הפונה למשה בעת שבני אהרון מוטלים מתים לפניו ואומר כביכול: 'דבריהם ומעשיהם מצאו חן בעיני ועל כן אכלתים. ונקרא שמם עלי – שהם קידשו את שם האל במותם, התאחדו עמי והתכללו בשמי'. בדומה לדרשות המכילתא דמילואים שאותן פָּחַנו לעיל, אף כאן האקט הריטואלי מלווה בשמחה ובתענוג של האל בעת אכילתם. בהמשך לכך מעיד רבי שמואל בר נחמן, כי מות שני הצדיקים – הגדולים אף ממשה ואהרון – הוא הגורם הישיר להתקדשות האל.<sup>75</sup> תיאורם של נדב ואביהוא כ"ידועי שמים" בנוסח המכילתא הוא ביטוי בעל משמעות כפולה ומתייחס להיותם ידועי ואהובי האל (במשמעותו הארוטית של השורש יד"ע) כמו גם להיותם קרובי האל במובן המשפחתי כמודעיו.<sup>76</sup> על פי דרשה זו בזכות מותם, הן כאהובים הן כקרובים, מתאפשרת התגלות כבוד ה'. האופן שבו נשתלים הדברים בפי משה ("בסיני נאמר לי שאני עתיד לקדש את הבית הזה ובארם גדול אני מקדשו והייתי סבור שמא או בי או בכ הבית הזה מתקדש") מעיד על השתרשות הרעיון כי מותם של צדיקים גורם לקידוש שם האל. אם לא במות נדב ואביהוא אזי במות משה ואהרון, אשר סברו תחילה כי עליהם למות למען מטרה זו.

### קידוש ה' במעשה נדב ואביהוא

נראה כי כבר ברובד המקראי נרמז שבני אהרון מתו על קידוש ה', זאת אף שהמונח 'קידוש ה'" אינו מופיע כלל במקרא אלא שהוא נלמד, להצעת איתמר גרינולד, על דרך הניגוד מתוך רעיון 'חילול ה'".<sup>77</sup> גרינולד עוסק בהתפתחות המונח מהעולם העתיק ועד למובניו המרטירולוגיים המאוחרים ומצביע על עיגונו ברעיון הקדושה

רנו הערה 6. ייתכן שמדובר בדרשה נפרדת שנערכה באופן אסוציאטיבי לאור רעיון ההיאכלות על ידי האל.

74 ירמיהו טו, טז וראו בפסוקים שלפני כן המתארים את זעמו של האל כך: "כי אש קדחה באפי".

75 ר' שמואל בר נחמן מוזכר בדרשות רבות המצדיקות את בני אהרון וראו למשל ויק"ר א, ח; ב; יא, ז; יב, ב.

76 כך על פי המכילתא דמילואים לו, לעומת מעלת ה'ראה' שמודגשת בנוסח שבויקרא רבה. וראו: בידל, "לקסיקון", עמ' 508–521. הביטוי "ידועי שמים", מקורו ככל הנראה בתיאור ההתגלות של האל למשה בשמות לג, יב-כג. שם חוזר הפועל יד"ע כשבע פעמים.

77 "מותם של שני בני אהרון אינו המעשה היחיד שבו מפרשים חכמים את מותו של אדם כקרוב – הקדשה". ראו: גרינולד, "קידוש ה'", עמ' 481.

הנומינזיז, הנסמך על שני הרגשות המורכבים של האדם כלפי האל – האהבה והיראה. ניתן לומר כי בדרשות חז"ל על מות נדב ואביהוא משמשים יסודות אלו בערבוביה, שהרי פחדם מהאל ולצדו אהבתם ותשוקתם אליו מביאים להפיכתם לתבשיל, שבו מתקדש האל. לצד הרגש האנושי המופנה כלפי אלוהים, עולה מהסיפור מובן נוסף של המונח 'קידוש ה' כתשוקת האל כלפי האדם וכאהבתו כלפיו, עניין עליו עמד יהודה ליבס.<sup>78</sup> ואכן, תיאור בני אהרון כ'קרבת אדם' וכתבשיל מוכחח הנזקק ל'אש טהורה' – המובא בטקס המעבר של חנוכת המשכן – מתיישב עם התשוקה ההדדית והדיאלוגית של האדם והאל, כפי שהיא מתוארת במחקריהם של גרינולד וליבס. קריאה דומה נוקט דוד פלוסר, המייחס לדרשות חז"ל אלו משמעות ארכיטיפית: "החכמים ראו את מותם של בני אהרון נדב ואביהוא כמוות על קדושת שמו של הקדוש ברוך הוא, ואולי אפילו מתקבל הרושם שהביטוי 'קידוש ה' בשביל מיתתם של צדיקים מוצאו במדרש הפסוק 'בקרבי אקדש'.<sup>79</sup> את דבריו מבסס פלוסר בין היתר על קטע ממגילות קומראן, שבו מוזכר מות בני אהרון כמופת של קידוש ה' בתיאור מלחמת בני האור בבני החושך. אף דוד גורבלט מציע קריאה דומה לפיה מעשה נדב ואביהוא היווה מופת בעבור כוהנים שהקריבו עצמם לאחר חורבן המקדש: "What the story of the binding of Isaac became for the lay martyrs of 1096 in the Rhineland, the story of Nadav and Avihu might have been for priestly martyrs".<sup>80</sup>

בניגוד להקשר המרטירי, הנוגע לסבך היחסים שבין היהדות והנצרות, מצביע גרינולד על מובנים רבים אחרים של המונח בתקופת חז"ל, מובנים שאינם נוגעים בהכרח למוות. כך למשל: שיקול בהתנהגות מוסרית אל מול הגויים, כינוי לברכה השלישית בתפילת העמידה והוריה על הנס בעת הצלת ישראל. לדעתו, רבי ישמעאל הוא הראשון שמפרש כי האדם מקדש את שם האל במסרו עצמו למיתה,<sup>81</sup> ורק בימה"ב נוצרת זהות מוחלטת בין המושג קידוש ה' למרטירולוגיה.<sup>82</sup> לעומת זאת יש הטוענים כי המונח זכה למשמעויות מרטירולוגיות כבר בתקופת החשמונאים או בימי גזירות השמד.<sup>83</sup>

78 ראו: ליבס, "המיתוס היהודי וגלגולו"; הנ"ל, "אהבת האל וקנאתו" ועיונו בהמשך.

79 פלוסר, "קידוש ה'".

80 גורבלט, "התאבדות".

81 על פי מכילתא דעריות, ספרא אחרי מות ח, ג (פו, ב).

82 ראו: גרינולד, "קידוש ה'".

83 הר, "גזירות השמד". גם ש' ספראי מייחס את המושג למעשיהם של חכמים בימי גזירות אדריינוס, ספראי, "קידוש ה'". לעומת זאת ואן הנטן טוען כי הרעיון צמח בתקופת החשמונאים בעולם היהודי והיווני כאחד, ואן הנטן, "מכבים".

ואכן, מהזיקה שבין דרשות המכילתא על מות בני הארון לבין ויקרא רבה, עולה בבידור כי לא המוטיב המרטירי הוא שמנחה את שני הכהנים אלא התשוקה להתאחד עם האל והשמחה האקסטטיבית השורה עליהם בעת חנוכת המשכן. עם זאת, ניתן לטעון כי מדובר בהבנה שונה של מוות ושל חיים, הנובעת מהפירושים היהודיים והנוצריים לנאמר בוויקרא יח, ה: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חַקְתִּי וְאֶת מִשְׁפָּטֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וַחֵי בָהֶם אֲנִי יְהוָה". פסוק זה מצביע על פי המדרש על היאחזות היהודים במצוות התורה כאמצעי לזכייה בחיים האמיתיים, בעולם הבא, גם במחיר מוות 'ארצי'. הנוצרים, לעומת זאת, מבארים את הפסוק כהוכחה לכך שרק מצוות אהבת האל מביאה לחיי נצח ("וחי בהם") ולמצוות המעשיות נזקק רק אדם מקולל ונחזות. השוואה זו מעלה כי היהודים והנוצרים 'התחרו' ביניהם על הציות לנאמר בפסוק, כל אחד לשיטתו, וחתרו להקרבת חיהם הארציים כדי לזכות בחיי נצח.<sup>84</sup> למרות ההבדלים ביחס למצוות, שני הצדדים פירשו את הפסוק באופן דומה וזיהו את ה'חיים' עם ההתאחדות עם האל לאחר המוות. בהקשרנו יש להדגיש כי תשוקת המוות 'מרטירית' אינה סותרת את רעיון אהבת האל, וכי ניתן לפרש את מות נדב ואביהוא כקידוש השם.

סוגיית ההתאחדות עם האל נוגעת בדגמים ארוטיים שונים שבמרטירולוגיה הנוצרית והיהודית, עניין שלו הקדיש דניאל בויארין מחקר נרחב. לשיטתו, בדרשות חז"ל העוסקות בקידוש השם כגון תיאור מות רבי עקיבא בבבלי ובירושלמי, עולה רעיון ה'מוות של תשוקה' ואהבת האדם את האל.<sup>85</sup> ברומה לכך, תיאורי האיחוד עם ישו במקורות הנוצריים הקדומים מצביעים על שאיפה דומה להתמזגות עם האל, אלא שהפרקטיקות והרעיונות העומדים מאחורי ההקרבה העצמית בשני המקרים שונות זו מזו. כך למשל, אידיאל הבתולין בנצרות והאיחוד המיסטי עם ישו לאחר המוות דורשים התנורות מוחלטת מהנאות הבשר בעולם הזה, וביהדות, לעומת זאת, הזיווג הארצי קודם לאיחוד עם האל וכלל אינו סותרו.<sup>86</sup>

בדרשות חז"ל שפגשנו על אודות מות בני אהרון, ניתן לראות כיצד מתחברת התשוקה האלוהית לכבוש ולאכול עם התשוקה האנושית להיאכל, 'לעלות באש'

84 שוורץ, "וחי בהם".

85 בויארין, "מוות לשם האל", עמ' 67-92; הנ"ל, "מרטיריון"; הירשמן, "המקרא ומדרשו", עמ' 66.

86 מ' פישביין רואה בדרשת מכילתא דשירה ("כי עליך הורגנו כל היום") דוגמה לתפיסה יהודית אנטי פילוסופית, הדוגלת בהתאחדות ארוטית עם האל. עם זאת הוא טוען כי שני הזרמים, הפילוסופי והמיסטי, ראו במוות של איחוד את שיאם של החיים: "both agree that a life imprisoned by desire is a living death and that dying into god (by total self-sacrifice) is the only true life" (פישביין, "נשיקת האל", עמ' 12).

ולהתאחד עם אלוהים.<sup>87</sup> כמו כן, ניתן לזהות בתיאור כוונתם של בני אהרון ("עמדו להוסיף אהבה על אהבה") או בתגובת האל ("אתם הכנסתם לפני אש שמאה") פרפראזה ל'נוסח הייחוד' ולעדות המרטירית, המשותפת ליהודים ולנוצרים במאות 2-6.<sup>88</sup> המיון נוסף בין המרטירולוגיה הנוצרית ליהודית מוצא מיכאל פישביין ב'מיתת הנשיקה' ובאיחוד הארטי עם האל בשעת המוות, רעיון שיש לו הדים במדרשי חז"ל על בני אהרון.<sup>89</sup> כעת, נעבור לעיין בהיבט נוסף של הארטיטיות המיסטית ובמקבילה לתפיסות חז"ל על קידוש ה', בדרשות פילון למותם של נדב ואביהוא.

### "אך את העירום הם הקדישו לאלהים" – פילון על בני אהרון

פילון דן במעשה נדב ואביהוא ומשמעויותיו האלגוריות בשלושה חיבורים שונים.<sup>90</sup> בכל אחד מהחיבורים הוא מרגיש אספקט אלגורי אחר של הסיפור, ובכולם בולט תיאור מותם הנשגב והתאחדותם השלמה עם האל. פרשנות זו בולטת בעקביותה אל מול מדרשי חז"ל, המגנים ומצדיקים את השניים לסירוגין. באלגוריות החוקים, במסגרת פירושו לפרקים ב וג בספר בראשית ובדיונו במשמעות העירום, מתאר פילון את המוות הגופני של השניים כשחרור מהסברות המוטעות (*doxa*) וכהשלת עולמות הספק לטובת הידיעה השכלית, האלוהית והנצחית (*episteme*).<sup>91</sup> פילון מתמקד בתיאור נשיאת נדב ואביהוא בכנותותיהם אל מחוץ למחנה, לאחר שריפתם:

87 על זיקת סוד הקרבנות לאיחוד המיסטי ראו: אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 71-70.

88 בויריין עומד על שלושה מאפיינים משותפים של "המרטירולוגיה החדשה" ביהדות ובנצרות: ראשית, החל במאה השנייה לספירה קידוש השם הופך בשתי הדתות לערך בפני עצמו ולמצווה, ואינו עוד רק תגובה על איסור שמירת המצוות. שנית, המוות נובע מאהבה ארוטית לאל ומהמשאלה להתאחד עמו על בסיס הנאמר בשיר השירים, ומוטיב זה אינו מופיע בתקופת המכבים. שלישית, באקט המוות מעורב פסוק ייחוד והכרזה הגורמת להריגה ('שמע ישראל' ביהדות, המקביל להכרזה המרטירית 'אני נוצרי').

89 פישביין, "נשיקת האל"; וראו: אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 62-65 והערותו כי: "איחוד אונטולוגי עשוי להגיע לשיאו במוות אקסטטי, ואילו איחוד אפיסטמולוגי הנעשה ב'כפיה' עלול להסתיים בחוויה איומה וקטלנית", ומכאן שרבות תלוי בכוונת המתאחד, ולא רק בעמדה התיאולוגית של דת זו או אחרת.

90 ראו: פלוטר וספראי, "נדב ואביהוא"; ותודתי הרבה ליהודה ליבס על ביאור המקור היווני על פרטיו ודיוקיו.

91 ראו: פילון, "כתבים", אלגוריות החוקים, ספר שני, כרך ד עמ' 74, הערה 59.



וַיִּקְרְבוּ לְפָנַי יְהוָה אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צָוָה אֶתֶם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלְּפָנַי יְהוָה וַתֹּאכַל  
 אוֹתָם וַיִּמְתּוּ לְפָנַי יְהוָה... וַיִּקְרְבוּ וַיִּשָּׂאֻם בְּכַתְנֹתָם אֶל מַחוּץ לְמַחֲנֵה כְּאֲשֶׁר  
 דִּבֶּר מֹשֶׁה (ויקרא י, א-ה)

מהו אם כן החלק שנשרף ומהו החלק שנותר? שואל פילון. מהו המוות ומהם החיים האמתיים? כפילוסוף אפלטוני, המאמין באפשרות האיחוד עם האלוהות אך ורק באמצעות הלוגוס תוך ויתור על החומריות הגופנית, מסביר פילון כי המוות המבורך שלו זכו נדב ואביהוא התאפשר הודות לשחרורם מהסברות המוטעות ומהגשמיות.<sup>92</sup> בהשלת גופם, שאותו מסמלות הכותנות אשר השניים הותירו על הארץ, הם העלו את נשמתם היישר לאלוהים:

”גם נדב ואביהוא, הקרבים אל האלוהים ונוטשים את חיי התמותה בקחתם חלק בחיי האלמוות, נראים ערומים מהסברה הריקנית והחדלה. שהרי אלה המוציאים אותם לא היו נושאים אותם בכותנות שלהם, לולא נעשו עירומים בקרעם מעליהם כל כבל של היפעלות ושל כניעה לכורח גופני, כדי שלא יתגנבו בהם הרהורים נוגדי אלוה ויסלפו את עירומם ואת התפשטותם מן הגופניות. שאין להתיר לכל אדם לחזות בנסתרות אלוהים, אלא לאלה בלבד היודעים לשמרם ולעטותם.”<sup>93</sup>

העירום של בני אהרון הוא עירום חיובי, “עירום הנשמה בת האלמוות” המתאחדת עם האל, ללא חציצת הגוף החומרי. הסרת כותנותיהם מעידה על השלת ה'קליפות' והגופניות הנקלית לטובת איחוד מיסטי עם אלוהים כדברי פילון בהמשך: “שהללו, בפשטם את כל מה שכיסה אותם, הקדישו את מערומיהם כולם לאלוהים ואת הכותנות שאיררו [...] כי הכותנות הן החלקים הלא־תבוניים המאפילים על התבונה” (ההדגשות שלי, ר"ק). העירום מצביע על מסירותם האמיתית וחסרת הפניות של נדב ואביהוא, שעלו לאל רק כנפשם, ואילו את גופם ובגדיהם הותירו על הארץ.<sup>94</sup> בדומה ל"משל הבגד" של אפלטון, אף כאן מייצג הגוף

92 על זיקת פילון לאפלטון ועל ההכרח להסיר את הגשמיות כדי להתאחד עם האל ראו: אפטרמן, "איחוד מיסטי"; אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 38-39; עוד על הזיקות שבין פילון למיסטיקה היהודית הקדומה ובפרט לספר היצירה, ראו: ליבס, "תורת היצירה", עמ' 105-110 ובפרק שמונה עשר.

93 פילון, "כתבים", אלגוריות החוקים סעיפים 57-58, כרך ד, עמ' 73-74.

94 זאת בניגוד לטענת פלוסר וספראי, האומרים כי פילון גורס "שהכותנות לא היו של הנישאים אלא של הנושאים [...] הם מופיעים עירומים מן הכבוד הריקני והנהבל, שהרי אלה אשר נשאו אותם, לא היו נושאים אותם בכותנות, אלמלא לא נהיו עירומים, לאחר שקרעו מעצמם כל כבלי תאוה וכל כורח גופני" (הנ"ל, "נדב ואביהוא", עמ' 85). להבנת

העירום את הנשמה העולה לאל, ואילו הכותנות המוטלות על הארץ – את הגוף הגשמי הנותר כאן בעת האיחוד המיסטי.<sup>95</sup> העירום מן הבגדים מקביל בפירוש זה להשלת הסברות המוטעות והגוף הגשמי ולשיבת הלוגוס למקורו העליון. הכותנות מהוות בדרשתו של פילון אמצעי הסוואה סמלי, כפי שהאיר לי יהודה ליבס: נדב ואביהוא 'משתמשים בכותנות' בכדי לכסות את סודם, כלומר את יכולתם להתאחד עם האל בשלמות. האנשים הצופים במתרחש, שאינם מסוגלים לקרבה דומה לאלוהות, אינם רואים את העלאת העירום אלא רק את בגדיהם הנותרים על הארץ.<sup>96</sup> לפנינו תיאור של איחוד מיסטי שבו מקדישים שני הכוהנים לאלוהים את המערומים האמיתיים, אלה של הנפש השכלית. הקדשת העירום לאל נושאת בדרשה אופי ארוטי, ואף כי מדובר בשחרור מהגופניות, משמר פילון את עוצמת התשוקה האנושית להתקרב באופן מוחלט לאל ולהעניק לו את המובחר והפנימי ביותר שבאדם.<sup>97</sup>

משה אידל מצביע על מרכזיותו של רעיון האיחוד המיסטי (*Unio Mystica*) בקבלת ימי הביניים לאור שורשיו בפילוסופיה הניאופלטונית ובמסורות עתיקות מימי המקרא וחז"ל.<sup>98</sup> בהמשך לכך, הראה לאחרונה אדם אפטרמן כי בניגוד לתורת האידאות האפלטונית הרואה באל ישות מופשטת ואימפרסונאלית, פילון היה הראשון שכונן אפשרות לדבקות אינטימית ומיסטית עם דמות אלוהית פרסונלית, שבה אנו מצווים לדבוק לפי תורת משה ואשר אליה ניתן להתקרב באופן אישי באמצעות הלוגוס.<sup>99</sup> ואכן, בניחוח פרשנותו של פילון למעשה נדב ואביהוא, ניכרת

פילון מבאר באופן הפוך את הנאמר בויקרא י', ה: "וַיִּקְרְבוּ וַיִּשָּׂאֵם בְּכַתְנֹתָם אֶל מַחוּץ לְמַחֲנֵה פְּאֶשֶׁר דְּבַר מִשָּׁה" בנוגע לכותנות הכוהנים המתים, הנישאים בבגדיהם בעוד נשמתם עולה לאל.

95 אפלטון, "פידון", כרך ב, עמ' 48. את תיאור גופם המת של בני אהרון לעומת השארות נשמתם, ניתן להנגיד לדרשות חז"ל שבהן נשמת הכוהנים נשרפת ודווקא גופם "קיים". ראו למשל ספרי במדבר מד: "מיתתן לפני ה' ונפילתן בחוץ, כיצד? המלאך מדרן מתים עד שיצאו ונפלו בעזרה" וכן בבבלי סנהדרין נב ע"א: "שני חוטים של אש יצאו מבית קודש הקודשים ונחלקו לארבע [...] והגוף קיים", וראו: לורברבוים, "צלם אלוהים", פרק ה' עמ' 108, והערה 65.

96 ראו: ליבס, "העירום המלובש" ובתרגומו המילולי לפילון: "לפניך אנשי מישאל לא הרימו [אותם] בכותנות הפרטיות, אלא באלה של השרופים והנלקחים למעלה, נדב ואביהוא"; על כוחו המסתיר של הפרגוד והמסך ראו: פדיה, "המראה והריבור", עמ' 237-255; ליבס, "פורפורייתת של הלנה".

97 ראו: אפטרמן, "איחוד מיסטי"; ליס, "כתות"; קריאה אחרת של האיחוד המיסטי אצל פילון ראו: וינסטון, "פילון".

98 אידל, "קבלה-היבטים חדשים", וראו עיונו בחלק הקבלי.

99 כדבריו: "The intimacy of mind and God is parallel and mutually exclusive to

לצד המוטיבציה האנושית לדבוק באל, מעין תשוקה אלוהית סמויה (או השלכה משוערת של תשוקה כזו מצד האל) לזכות בטוב שבאדם ובטובים שבכני האנוש. הליבידו האנושי מופנה ברגם זה מהחיים החושניים, המסומלים בדבקות האדם ב'אישה', לדבקות באל ולנישואי קודש עמו (*Hieros Gamos*). העירום ממחיש את האיחוד המיסטי המתרחש ללא מחיצות וחציצות, אלא שבדברי פילון מומרת דבקות הבשר ב'בשר' (כמצווה ספר בראשית: "והיו לבשר אחד"), לדבקות השכל האנושי ב'שכל הפועל', הנקי מכל גשמות.<sup>100</sup>

נרב ואביהוא בחרו 'להקדיש את עירומם' לאל עצמו ולא לעולם החומרי מתוך הרדיות, שראשיתה בבקשת קרבה אנושית: "ויקריבו אש" וסופה בתגובתו האוהדת של האל: "בקרבי אקדש". פילון ממוזג את הרצון – להתקרב ולהקריב את עצמם – ואת התוצאה, ואומר כי השניים הצליחו להגיש לאל את המוכחר והמשובח שבהם. האפשרות לקיום יחסי אהבה פרסונליים ואינטימיים עם האל, זוכה בסיפור זה להמחשה קונקרטייה וחד-משמעית. באמצעות סיפור בני אהרון ממחיש פילון את כוחו החיובי של העירום הנובע מאהבת אלוהים, זאת בדומה לעירומו של הכהן הגדול בקודש הקודשים או עירומו של משה בעומדו לצד האל בניסיון.<sup>101</sup> יתר על כן, אברהם אלקיים טוען כי לפי פילון הכהן הגדול נכנס לקודש הקודשים בעירום ממשי המסמל את עירומו הרוחני, כמו אדם הראשון בשעת בריאתו. לדעתו, בספר השני של אלגוריית החוקים, בדיון על הכהן הגדול כמייצג 'העירום המעולה' (בדומה לנרב ואביהו), יוצר פילון דגם של ארוס, עירום וקדושה, שבו "התפשטות הנפש מקדשת את התפשטות הגוף".<sup>102</sup>

the intimacy of mind and sense experience. The attachment of the mind to the body is a metaphorical marriage; by stripping away its corporeality and consorting with the divine, the soul regains its 'virginity' [...] The 'cleaving' between man and woman is the prototype for mystical union with God [...] Philo maintains that the unity of mind and sense experience may be replaced with the unity of mind and God" (193-194)

100 קריאה פסיכואנליטית ביקורתית של התקת הארוס האנושי ליחסים עם האל ראו: שטיין, "פונדמנטליזם".

101 זאת בניגוד לשני סוגי העירום האחרים שבהם דן פילון: העירום השליילי, שבו הנפש נותרת בחטאיה הגשמיים והלוגוס נוטש את האדם עירום בחטאיו בשעה ש"הנפש בהסתאבותה רק מהרהרת הרהורים תפלים ואינה יוצאת להפוך אותם למעשים"; וכן האופי הבינוני של העירום, כגון זה של אדם וחוה, שפירושו חוסר ידיעה, ללא הלוגוס מחד וללא הגשמיות המחטיאה מאידך. ראו: הנ"ל, "כתבים", אלגוריות החוקים, עמ' 74-75.

102 ראו: אלקיים, "עירום בקודש הקודשים", עמ' 303-304. לדבריו, פילון מכניס את האקסטזה האפולינית, את האסתטיקה של העירום ההלני ואת פולחן האלים לתוך הטקס

בטיבה של ההילקחות הפתאומית של נדב ואביהוא בניצוץ אש שהעלה אותם בסערה השמימה, עוסק פילון בחיבורו "על החלומות" (*De Somniis*). פירוש זה מוצג במסגרת דיונו באבל על מוות שיש בו חיים כדרך יעקב המתאבל על יוסף בעודו חי. לעומת אבלו של יעקב, על בני אהרון אין להתאבל, כנאמר במקרא מיד לאחר מותם, שהרי השניים הופכים לקרבן אהוב ומובחר:<sup>103</sup>

הם נחטפו לא על-ידי חיה פראית וטורפת, אלא נלקחו אל-על על-ידי להט אשר לא-ידעך ונוגה אשר לא-ימות, כי את הקנאה החמה והיוקדת, שמכלה גופניות ואצה אל יראת-שמים, שזרה אצל המתהווה ובת-בית אצל האלוהים, הם הקדישו בטהרה, בהשליכם הלאה כל היסוס וחשש, לא לעלייה במעלות על המזבח – מה שנאסר על-פי החוק – אלא (להיות) נישאים על ידי הרוח הגבית, מובלים אפילו עד השמים המקיפים ונמוגים בזהרי הרקיע כמו עולה וכליל. (ההדגשה שלי, ר"ק)<sup>104</sup>

פילון רואה בשריפת הכהנים אקט התמסרות דו-צדדי, שבו בולטת הזיקה שבין אש הדבקות האנושית ובין האש המכלה האלוהית. נדב ואביהוא בוחרים לעלות מעלה באופן אופותיאוטי, תוך שהם מקדישים עצמם לזוהר הבורע והנצחי, האוסף אותם בהתלהבות לחיקו.<sup>105</sup> אקסטזה הדדית דומה מאפיינת בכתבי פילון את כת התרפויטיים, ואת תיאורי ריקודיהם ושיריהם בטקס "חג החמישים". התלהבות הפולחנית של בני ובנות הכת בולטת באיפוקה ובהתנזרותה הבסיסית, המשתלבת באקסטזת "השכרות היפה" שבשיאה.<sup>106</sup> בדומה ליחסו אל התרפויטיים, אף בחיבור

היהודי, תוך שהוא מבקר במרומז את האקסטזה הדיוניסית, המסמלת את הסתאבות הנפש ופוגעת בהתעלותה לאל. תפיסה תיאורגית זו של העירום השפיעה, לדבריו, על פלוטינוס ונוספיים: "העירום הפיסי שואב את משמעותו התיאורגית מהעירום הנפשי" (עמ' 307). עם זאת הוא מציין כי באופי העירום הבינוני, של אדם וחווה, מדובר באלגוריה בלבד, ובתפיסת השכל המעורטל מידיעת טוב ורע.

103 "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן וְלֵאמֹר וְלֵאמֹר בְּנֵי רְאִשֵׁיכֶם אֵל תִּפְרְעוּ וּבְגְדֵיכֶם לֹא תִפְרְמוּ וְלֹא תִמְתּוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצַף וְאַחֲיֵכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִכְנוּ אֶת הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף יְהוָה" (ויקרא י, 1).

104 פילון, "על החלומות", 67 בתרגומו לעברית של מ' שניידר (שניידר, "תיאופניה", עמ' 115). והשוו תרגומם של ויטאקר וקולסון, (מהד' Loeb) כרך 5, עמ' 437-475.

105 על תהליכי העלייה של בני אנוש והתכללותם באלוהות, ראו: אידל, "מטטרון"; הנ"ל, "עולם המלאכים".

106 פילון, "כתבים", על חיי העיון כרך א, עמ' 183-202. יש לציין כי אצל התרפויטים דווקא פרישותם והתנזרותם מחיי המשפחה היא שמאפשרת את האופי האקסטטי של טקס חג-החמישים, ששיאו בשירי וריקודי "שירת הים". פולחן זה מוצב אומנם כניגוד למשתאות

האש העליונה באש התחתונה במעשה בני אהרון רואה פילון טקס אקסטטי, המתרחש מכוח התלהבותם ותשוקתם לאל. השניים ביושרם ובכוונתם הטהורה השליכו, לדבריו, כל עכבה או חציצה והתמסרו בדבקות מלאה לאלוהים. לצד תיאור תשוקתם החיובית, פילון מדגיש כי האש שהביאו הכוהנים זרה לגשמיותו של העולם הנברא ומשובחת בעולם הנצחי ובמרחבי הלוגוס האלוהי.<sup>107</sup> הוא אף מציין כי הכוהנים לא חטאו בהתקרבותם למזבח, מפני שהאש האלוהית אספה אותם לפני כן במשב מהיר ומידי. כוחה הלוחב של האש האלוהית האוכלת את 'הקרבת' האנושיים, הינו תגובה לעוצמת דבקותם באל.

שני סוגי האש המוצבים זה כנגד זה – אש ההתלהבות האנושית, המסירה כל ספק ובוחרת לעלות לאל והאש האלוהית האוספת והמאכלת – ישובו ויופיעו בדיונים על בני אהרון בספרות המיסטית. כך משלימים הכוהנים את הנסיקה שהחלה בהסרת לבושי־הגשמיות ובתשוקה שלא ניתן להרותה.<sup>108</sup> לפי פילון, הקשר בין נדב ואביהוא לאל מתבסס על קירבה ועל רצון הדדי להתאחד, עניין הזוכה גם לביאור אטימולוגי בפירוש שמותיהם של השניים בחיבורו "ההגירה של אברהם". לדבריו, השניים מצטרפים למשה כמלוויו הנאמנים של האל, כעולה משמו של נדב המעיד על רצונו 'להתנדב' ולכבד את האל, ומשמו של אביהוא המלמד שהוא מתמסר לאביו לשרתו.<sup>109</sup>

הגויים, כפי שמדגישה גם סוזן דניאל נטף בדברי המבוא, אלא שמשתה התרפויטים נושא אופי אורגניסטי מרומז, זאת לצד ההקפדה בתחילת הטקס על הפרדת הגברים מהנשים. לתיאור 'שכרותם היפה' והתלהבותם הסוערת ראו סעיפים 85-89, עמ' 201-202; על החוויה המיסטית והאקסטטית אצל פילון, העולה מטקס זה, שבו מתרחשת 'יציאת הנפש מן הגופניות' במצב של התלהבות 'מודעת' ושכרות 'מפוכחת', ראו: מרגולין, "הדת הפנימית", עמ' 189-191.

107 על פי המינוח היווני, כפי שהאיר את עיני יהודה ליבס, האש זרה לבריאה וכן לתולדות, להולדה ולפיריון, (וזאת ברומה לפירוש החז"לי שלפיו בני אהרון לא נשאו נשים ולא הולידו בנים). וראו: ליבס, "מעשה מרכבה" ובהערותו של מיכאל שניידר שם: "המשפט הזה בא, כמובן, לפרש את הביטוי 'אש זרה', אך יחד עם זאת הוא מבטא רעיון קבוע של פילון שהריצה אל הקודש פנימה, אל האלוהים, היא בעת ובעונה אחת גם ריצה החוצה, עזיבת עצמו ("לך מ'ארצך"), בריחה מגופניות, ἔκστασις. האלוהי, הבלתי־מתהווה זר למוחשי ולמתהווה" (שניידר, "תיאופניה", עמ' 115).

108 וראו בתרגום האנגלי, פילון, "על החלומות", כרך 5, עמ' 437; וכן ראו: אלגוריות החוקים, עמ' 74 הערה 59.

109 "Nadab" meaning voluntary, is he that under no constraint does honor to the Deity, while "Abihu" means "my father," and represents the man who stands in need of God to govern him, not as a master owing to his folly, but much rather as a father owing to his good sense. These are the powers that form

## זיווג ממשי וזיווג אלגורי

בעקבות הצירוף המקראי האניגמטי "בקרובי אקדש" חז"ל נוקטים את הפועל 'קדש' ו'הקדיש' בפירושיהם למותם של בני אהרון. בדרשת ויקרא רבה, שבה דנו, נאמר: "בסיני נאמר לי שאני עתיד לקדש את הבית הזה ובאדם גדול אני מקדשו והייתי סבור שמא או בי או בכ הבית הזה מתקדש, ועכשיו ב' בניך גדולים ממני וממך". בדומה לכך, על פי פילון (בתרגומו מיוונית), בני אהרון, "בפשטם את כל מה שכיסה אותם, הקדישו את מערומיהם כולם לאלוהים".<sup>110</sup>

הדמיון הרעיוני בין דרשות חז"ל לפירושו של פילון עורר את תשומת ליבם של החוקרים, והם העלו אפשרויות שונות של יחסי גומלין בין הדרשות. לדעת פלוסר וספראי, פילון הכיר מגמות דרשניות חיוביות ביחס לבני אהרון, אשר הדיהן נשתמרו בספרות חז"ל, והוא נקט עמדה דומה בפרשנותו. מהקבלת מגמות אלו, מתחזק תיאור המעשה כקידוש ה' מתוך דבקות ואהבת האל ולא מהקרבת חיים בשל גזירות או רדיפות. לעומת זאת טען דוד רוקח כי פרשנותו של פילון ייחודית וכלל אינה מושפעת מן המדרש.<sup>111</sup> לטענת רוקח, פילון מסתמך על תרגום השבעים, שבו המינוח 'זרה' אינו נושא מטען שלילי כמו בעברית, ומבסס גם את אטימולוגיית השמות שלו על תרגומם ליוונית. לדעת רוקח, חז"ל מציגים לרוב גישה ביקורתית כלפי בני אהרון ורק מרככים את חומרת חטאם, ואילו פילון מציג מגמה אלגורית חיובית במובהק, ומכאן ש"אין עדות לזיקה כלשהי ביניהם אלא לזיקתם המשותפת לדברי התורה גופם".<sup>112</sup>

the bodyguard of the mind that is worthy of sovereignty, and it is meet that they should Accompany the King as His escort (שם, כרך 4, עמ' 231); אף על פי שלפני פילון נמצא התרגום היווני, מקובל כי השתמרו לפניו מסורות עבריות, המאפשרות לדרוש דרך העברית את מובני שמוטיהם של 'נדב' כמתנדב ו'אביהוא' כבעל זיקה אל האב האלוהי. וראו: פלוסר וספראי, "נדב ואביהוא", עמ' 79-80.

110 כך מתרגם יהושע עמיר, ראו: פילון, "כתבים", אלגוריות החוקים ספר שני, ס' 58, עמ' 74. כפי שהאירוני יהודה ליבס ומיכאל שניידר, את דברי פילון: ἢ μὲν γῶμνοσιν τῷ θεῷ; וייתכן שמוטב לומר 'הקריבו מערומיהם' או 'הגישו מערומיהם'. הפועל προσφέρω, הוראתו להביא, להמציא ולהגיש, ובהקשר הנדון כוונתו הישירה היא להקריב, שהרי פועל זה מופיע בפסוק הנדרש עצמו και προσήνεγκαν ἕναντι κυρίου τῷ ἀλλότρωιον – 'ויקריבו לפני יי אש זרה'. תודתי הרבה למורי שנשאו ונתנו בסוגיית התרגום. עם זאת נדמה לי כי רעיון ההקרשה מכיל את משמעות ההקרבה וההגשה, שהרי מעשה הכהנים הוא אופותיאטי, והם מעלים את עצמם בבחינת קרבן 'מתפשט' המקדש את שם האל, כפי שראינו בדיון הקודם.

111 רוקח, "פילון".

112 שם, עמ' 437.

מתוך מבט נוסף על מגמות ההצדקה של בני אהרון ועל עיבודן בספרות המיסטית המאוחרת, ניתן להציע גישה שלישית בסוגיה זו. ייתכן שחז"ל הכירו את המהלך הדרשני של פילון, כשם שהוא הכיר את העמדות המצדדות בבני אהרון, אלא שקולות אלו נדחקו ככלל לשוליים בתקופת הבית השני. לעומת זאת בימי הביניים התעצמה הגישה האוהדת כלפי האיחוד המיסטי של שני הכוהנים, אשר הוטמנה בדרשות ייחודיות כדוגמת אלו שהזכרנו. ניתן לראות כיצד מצטרפים בספרות המיסטית הקולות העתיקים זה לזה, פילון כחז"ל, וכיצד נרקם וצומח מתוכם מיתוס האיחוד ורעיון קידוש ה' הטמון בסיפור.<sup>113</sup>

עם זאת, לצד הדמיון יש להדגיש כי קיים פער בין הקרבת הנפש ו'הזיווג האלגורי' נוסח פילון, שהוא ללא הגוף וללא מלבושים, לבין 'הזיווג הממשי', הארצי והגופני, שאותו מתארים חז"ל באמצעות דימויי האכילה, הלקיחה והתשוקה. אל מול האיחוד בין הגבר, המייצג את העולם השכלי, לבין האישה, המייצגת את החומריות והגשמיות, פילון מציב כאידיאל את הזיווג בין האדם, הוא הלוגוס, לבין האל, הוא השכל הפועל,<sup>114</sup> ורואה בחיבור זה 'נישואי קודש', העדיפים לאין שיעור על נישואי הברש. לעומתו, רואים חז"ל בדבקות הארוטית של האדם באשתו דגם וחקיקו לדבקות באל כשני זיווגים המשקפים זה את זה, עניין אשר מתפתח בספרות הקבלית ובייחוד במקורות התיאורגים-תיאוסופים.<sup>115</sup> דרשותיו של פילון על בני אהרון מודגשות את שאיפתם להתנתק מהעולם הגשמי ולהתאחד עם האל באופן פילוסופי, ו'זרותה' של האש מבטאת לשיטתו את התנכרותם לגופניות ולגשמיות. בשונה מכך, במדרשי חז"ל שפָּחְנו לעיל קשה למצוא שאיפה להתנתק מהעולם החומרי ומ'הגוף הבזוי' כדי להתקרב לאל. דרשות אלו על בני אהרון מדגישות את דבקות החומר ואת ה'עבודה בגשמיות' כפרקטיקה מרטירולוגית ארוטית, ומציגות את המעשה כדוגמה מובהקת לקידוש ה' ולקשר שבין הארוס לאמונה. ניתן כמובן לחלוק על הבדלים אלו ולטעון כי גם בתוך ספרות חז"ל, קיימות אסכולות שונות: זו הפילוסופית, העוסקת במלחמה ביצר ובהתכחשות לגוף כתנאי לדבקות באל, ולעומתה האסכולה הרואה בגוף וביצר כלי לחיבור עם האלוהות. זו האחרונה

113 שהרי החשיבה הסימבולית של המקובלים שואבת השראה מפרשנויות אלגוריות כדוגמת זו של פילון, וראו: גרינולד, "המציאות המדרשית", עמ' 271.

114 ראו: אפטרמן, "איחוד מיסטי". לרעיונותיו של פילון ניתן למצוא הד מאוחר בפירושו של הנציב, הטוען כי תשוקתם להפוך למלאכים צלחה ודבקותם באל ביטלה כליל את גשמיותם וגופניותם. ראו: נעם, "מאיסת החוקיות".

115 ראו: אידל, "קבלה – היבטים חדשים"; הנ"ל, "דימויים"; הנ"ל, "קבלה וארוס", בפרט עמ' 299-368; על איחוד מדרגם ניאופלטוני ראו בסיום דבריו ב"האיחוד המיסטי".

מתפתחת באופן בולט בספרות הקבלית והחסידית.<sup>116</sup> כך, אף בנוגע למות בני אהרון ניתן לזהות במדרשי חז"ל מורכבות של קולות ונטיות שונות, החל מהפשטה קיצונית של הסיפור ועד להבלטת היבטיו הפיזיים, הארוטיים והגשמיים. אם קידוש השם אכן מכוון לחוויה של דבקות בין האל והאדם, נראה כי קיים קשר מיתי באופן שבו מבינים חז"ל ופילון את אקט ההקרבה העצמית של בני אהרון.<sup>117</sup> דיונו של פילון בהתלהבות הבורעת שהביאה לשריפת הכוהנים ותיאור אופייה הסוער של האש האלוהית הנצחית מלמדים כי אין לפנינו מוות קר ושקול נוסח דברי סוקרטס לפני מותו בדיאלוג "פידון"<sup>118</sup> אלא תשוקה לזהבת להתאחד עם אלוהים, הדומה לבקשתם של השניים "להוסיף אהבה על אהבה". הן אצל חז"ל הן אצל פילון בולטת הבקשה להתחקות אחר המוטיביציות הרגשיות והיצריות של האל ושל בני האדם. בני אהרון בדרשותיו של פילון אינם מונעים רק על ידי רעיון האיחוד השכלי עם האל, אלא גם מכוח האש, השואבת אותם בפרץ פתאומי מתוך העולם הגשמי. האל חושק בהם, כשם שהוא מתכנן לאכלם ב'אש טהורה' בדרשת המכילתא. הדגשת האקסטזה והתשוקה שבמעשה מכוונת לאנרגיה של התאחדות מיסטית סוערת ולא רק לבחירה שקולה, להשלת העירום הגשמי לטובת איחוד שכלתני. מהשוואת מדרשי חז"ל לפרשנותו של פילון עולה, כי בעוד שלפי חז"ל נדב ואביהוא "עמדו להוסיף אהבה על אהבה" או רק הכניסו "אש טמאה", לפי פילון הם אכן צלחו במשימתם.

## סולם של אש

בניגוד לתמונת איחוד אקסטטית ו'חסרת סדר', שאותה נהוג לייחס לחז"ל (זאת לעומת השיטתיות היוונית-פילוסופית המיוחסת בדרך כלל לפילון), דווקא בדרשת המכילתא מתגלה רשימת הנחיות מסודרת, המורה כיצד צריך לנהוג המיסטיקן כדי להגיע לאיחוד עם האל. לא רק פרץ התלהבות מציעים חז"ל בדרשות המכילתא (כב ו-לב), אלא גם הלכות אהבה והלכות מטבח ומעין מתכון מיסטי, הבנוי על

116 על שתי האסכולות בנוגע לתפיסת קידוש ה' ראו: פישביין, "נשיקת האל"; למקורן של הגישות השונות ראו: רוזן צבי, "יצר הרע"; הנ"ל, "דברה תורה".

117 ראו: אפטרמן, "התקשרות אינטימית", עמ' 14-19; הנ"ל, "איחוד מיסטי"; על עמדות אנטי מיתיות בהגותו של פילון ראו: וינסטון, "החכם בתורתו של פילון"; גרינולד, "מיתוס ואמת", עמ' 32 הערה 17; דיון נוסף בתפיסותיו של פילון והשפעתן ראו: ליבס, "תורת היצירה".

118 התייחסות לדמיון שבין דברי פילון למותו של סוקרטס ראו: אורבך, "חז"ל", עמ' 391 הערה 76; פישביין, "נשיקת האל", עמ' 22. פישביין תולה במשנתו של אפלטון את מקור השאיפה היהודית להתמסרות לאל.



התבנית של "הוספת x על x", אשר בכוחו להביא לדבקות. בשתי הדרשות אנו לומדים מהו סוד הייחוד: לשם כך יש להכניס אש חדשה לפני תבשיל ולהוסיף איכות מסוימת לזו הקיימת.

את בקשתם של בני אהרון "להוסיף אהבה על אהבה" ניתן לקרוא כ'טקסט ביצועי' (*performative text*) או כ'מבע של ביצוע' (*speech act*),<sup>119</sup> המלמד כיצד נערכת התאחדות עם האל. הקפאת התמונות הדרשניות ברגע לקיחת האש, "ויקחו", בדומה לרגע הכנת התבשיל והיאכלותם של בני אהרון – נושאת מטען ארוטי מובהק ומבקשת להתמקד במעשיהם ובכוונתם, במהלך ריטואל של אהבה. ניתן לומר כי חז"ל מציגים פרקטיקה רגשית ומינית, המהווה סולם עלייה ודרך מיסטית שניתן לעלות בה אל האל ולהתאחד עמו. בספרות חז"ל נבנה הסולם באופן שונה מאצל פילון, אך שניהם כאחד מצביעים על האש ככלי טרנספורמטיבי, המעלה את האדם במדרגות הדבקות עד לאיחוד המלא על פי יכולתו ומסוגלותו. בשני סוגי הדרשות האל פונה אל הכוהנים באש והם עולים אליו באש, והדבקות מושגת מתוך מטמורפוזת המפגש של אש כנגד אש.

תפיסת האש ככלי היוצר התמרה רוחנית איננו אם כן חידוש של מקובלי ימה"ב אלא מיתוס עתיק, הזוכה להעצמה מאוחרת. באמצעות הדיון בעלייתם של נדב ואביהוא באש במסורות קדומות, שאת הדיהן ראינו אצל פילון וחז"ל, ניתן להוכיח כי האיחוד הארוטי-מיסטי הוא רעיון קדום המושרש עמוק בעולם המקראי ובדרשנות העת העתיקה, וזאת בניגוד לטענתו של ישעיהו תשבי.<sup>120</sup>

יחד עם זאת ולעומת התפיסה המאדירה את קפיצתם של בני אהרון לתוך 'כבשן האש', קיימת בספרות חז"ל מגמה מנוגדת של הישמרות והתגוננות מפני הבערה האלוהית, כנאמר למשל במסכת כתובות:

[...] דכתיב 'כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל' כל המשתמש באור תורה אור [טל] תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור [טל] תורה מחייהו. כיון דחזייה דקמצטער אמר ליה רבי מצאתי להן תקנה מן התורה 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום' וכי אפשר לדבוקי בשכינה והכתיב 'כי ה' אלהיך אש אוכלה?' אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.<sup>121</sup>

119 ראו: אוסטין, "מילים".

120 ראו לדוגמה: אירל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 49 ועוד; ובמחקרים הנזכרים בהערה השנייה. בניגוד לעמדה זו ראו בהקשרנו את דברי תשבי, "משנת הזוהר" ח"ב, עמ' רפה.

121 כתובות ק"א ע"ב; ובדרשות מקבילות ספרי, עקב, מט (פינקלשטיין עמ' 114-115);

השכינה היא אש ולכן אי אפשר לדבוק בה, אלא באמצעות התמיכה בתלמידי חכמים והנישואין עמם, ודרכם ניתן להתקרב לאלוהות. לפי גישה זו, יחידי הסגולה לברם יכולים לבוא אל הקודש, ואילו שאר העולם, ראוי לו להישמר ולסמוך על המתווכים והמגינים. תלמידי החכמים עצמם מכונים בדרשות אחרות 'אש', כיון שהם אחוזים בתורה ונושאים את כוחה הבוהר ועל כן יודעים כיצד להתנהל עמה.<sup>122</sup> כמו כן, ייתכן שתלמידי החכמים מוגנים מפני האש, הגנה של 'מים' או של 'אור' ('טל אורות'), שהרי התורה גם היא אור ובשעה שהם אחוזים בה היא שומרת עליהם מפני האש השורפת.<sup>123</sup>

האם ראו עצמם נדב ואביהוא כיחידי סגולה, שיודעים להישמר מפני האש האלוהית, וטעו בהשערותם? או שמא דווקא ביקשו באופן מכוון להיאכל באש האלוהית, כנגד הכללים? לפי הדרשות שבחננו, ניכר כי שני הכוהנים בחרו בדרך המסוכנת, המביאה אותם ישירות לאלוהים, מבלי לשמור על חייהם וללא עזרתם של מתווכים תוך שהם סומכים על סולם עלייה אחד: "אהבה על אהבה".

## שתי תפיסות של מוות

"הו, אלי, תן לכל אחד את מותו שלו"  
(רילקה)

כאמור, את מות בני אהרון, הן בפרשנותו של פילון הן במדרשי חז"ל, ניתן לראות כתפיסה מורחבת ומיוחדת של 'קידוש ה', שפירושה אהבת האל עד מוות ודבקות בו, וזאת בניגוד לעמדה המרטירולוגית שפירושה הכרח למות למען האל בשל גזירות ורדיפות. במדרשי חז"ל הנידונים הבחירה היא למסור לאל את הנפש, מרוב אהבה.<sup>124</sup> אני מציעה ללכת צעד נוסף בעקבות המצדדים בגישה זו, ולטעון כי אצל פילון וחז"ל, מעשה נדב ואביהוא הוא קידוש ה' במובן של אהבה שבה המוות מאבד את משמעותו – והאקסטזה ממלאת את מקומו.

פסיקתא רבתי יא. לעיון בדרשות אלו ראו: אפטרמן, "התקשרות אינטימית", עמ' 20-22. 122 כנאמר במשנה, אבות ב, י: "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה". וכן ראו חגיגה, כז ע"א; פסקתא רבתי יא, (מהד' איש שלום), עמ' מז; גארב, "טראנס שמאני", הערה 105 עמ' 171.

123 ראו: אידל, "ר' מנחם רקנאטי", כרך א', עמ' 128-130 וחילופי הנוסח שבין האור והטל בסוגיה בכתובות.

124 על אופיין של דרשות אלו כדרשות מיסטיות ויוצאות דופן ראו: פלוסר וספראי, "נדב ואביהוא", עמ' 83.

ככלל, שני צירים רעיוניים מרכזיים עשויים ללוות את עיונו במות נדב ואביהוא: הפריזמה הערכית והפריזמה של הרצון. החל בהתייחסויות הסותרות במקרא לאותו המעשה עצמו עבור דרך דרשות חז"ל וכלה בספרות ימה"ב בולטת הגישה האתית והמוסרית בהתייחסות למותם, מגמות של הצדקה או גינוי והתדיינויות ערכיות – האם נהגו השניים כשורה, האם חטאו, האם מותם הוא 'טוב' או 'רע'. כמעט אין בגישות אלו ההתייחסות לפן הרצוני ולתשוקה העולה ממעשי האדם: מה רוצה האדם, מה ביקשו נדב ואביהוא, מה רוצה האל בשעה שהוא נפגש ברצונם. שאלות אלו מאפשרות מבט אחר על סוגיית מותם של בני אהרון, לא רק מצד העונש והשיפוט המוסרי אלא גם מצד עולם הכיסופין – מה הם חיפשו באותו מעשה. כאן נשזרים תחומי האיווי, האסתטיקה והפואטיקה בעמדה האתית כקומה שנייה מעל השיח המוסרי.

לעניין זה השלכות על שתי תפיסות שונות ומנוגדות של מוות, הנגזרות ממעשה בני אהרון. על פי הגישה הראשונה, המתמקדת בהיבט המרטירולוגי ומלא הסבל שבמות הכהנים, המוות מהווה מטרה ומהות ונקשר בתפיסה של כפרת עוונות ואבדן צדיקים על קידוש ה' ב'מוות מגוייס', שיש לו משמעות מוסרית נשגבת. במבט פסיכואנליטי ביקורתי ניתן להוסיף כאן, כי את התופעה המרטירית, הן העתיקה הן העכשווית, ניתן לבאר כהצעת רות שטיין על פי דגם של קרבן אדם, הכרוך בהפניית תשוקה ליבידינלית כלפי אגו רודפני ומסוכן וכלפי 'אב עליון' טירני, הדרוש את מות בנו וחיסולו. הבן מצידו מוכן להקריב את עצמו בשל חוויית ריק פנימית ושנאה עצמית עמוקה.<sup>125</sup>

לעומת זאת, על פי הגישה השנייה, העיקר במעשה נדב ואביהוא טמון בחוויית המלאות והשמחה ובתשוקתם לאיחוד עם האל, עניין שהמוות הוא רק תוצאתו

125 ראו: שטיין, "פונדמנטליזם", עמ' 222-224. שטיין תולה את מקור הפונדמנטליזם ב"פרנויה של אהבה" ויחס היררכי חד ממדי בין האדם לאל (vertical desire) בעולם שמעודד בו עצמי וחוסר ערך אנושי. כך מופנית האגרסיה הדתית כלפי האדם פנימה ונוצרת האדרה חסרת גבול של דמות האל, הוא האב. לשיטתה תפיסה 'אקסטטית' של המוות נועדה ליצור אשליה של רוחניות ולהסוות את הריק שבבסיסה. נוסף לכך היא מדגישה את דגם הרווקות של המרטירים (בעיקר בעולם המוסלמי המודרני) לאור היחסים ההומוראויטיים שהם מנהלים עם אלוהים האב. לעניין זה יכולה להיות השלכה על הבנת רווקותם של נדב ואביהוא, המתוארת במדרשי חז"ל ובוזרה אחרי מות. "Coercive fundamentalism is based on a violent, homoerotic, self-abnegating father-son relationship [...] at the core of variously structured fundamentalist groups we find psychodynamic processes involving transformation of hatred (and self-hatred) into idealizing love, whereby a persecutory inner object becomes an exalted one." (206)

השולית. לפי גישה זו, סיפורם מתאר מימוש של בחירה לדבוק באלוהות ולהתאחד עמה, ומדגיש את תנועתם האקסטטית ואת הדיאלוג ההרדי, המתפתח בינם לבין האל. אם כך, המוות איננו מסמל התבטלות מול כוח חיצוני עליון, אלא אדרבה, הוא מסמל את המשך החיים ואת מימושו של 'הארוס המוחלט', הנוסק מתחומי האתיקה והמוסר לעבר שאלות של איווי ורצון. בהקשר זה טוען לאקאן כי כל תשוקה לזולת, מייצגת במהותה משאלה להתאחד עם ה'דבר' שאיננו ניתן לייצוג. ניתן לומר כי האל הינו אותו אובייקט אבוד של תשוקה, המסמן בעבור הכוהנים את ה'שארית' הנותרת לעולם מחוץ לסדר התרבותי והסימבולי, בחוויה המאחדת עונג וכאב.<sup>126</sup>

פסיכואנליטיקאים נוספים עסקו בפרדוקסליות של הארוס ובאניגמטיות הנחשקת והבלתי מופענת של ה'אחר'. כך למשל, מתאר ז'ורז' בטאיי את האופן שבו האיחוד המיני מונע בידי שאיפה להתגבר על המוות ולנצחו ועם זאת לחרוג מן המציאות היומיומית ולנסוק לממד אחר. המיניות לפי בטאיי הינה לעולם 'טרנסגרסיה', פריצה מתוך העצמי אל הזולת וחוויה שיש בה גם מוות.<sup>127</sup> לשיטתו, הארוס נוצר בפער שבין החיים והמוות, ודווקא המוות, באופן פרדוקסלי, מעניק לאנושות את תחושת ההמשכיות והמשמעות הארוטית. ז'אן לפלאנש מתאר בעקבות פרויד את האם כזו שמקדדת ומצפינה בעבור הילד מסרים ארוטיים ואחרים, שאותם עליו לפענח לאורך חייו וכך לפתח סובייקטיביות וחוויה עצמאית.<sup>128</sup>

בעקבות כך, בהקשרנו, ניתן לראות כיצד ממלאת דמות האל את תפקיד ה'אחר המוחלט', בעוד שבני אהרון נענים למשאלת האיחוד ונוסקים לתודעת קיום חדשה. אם כן, למותם אין משמעות 'לכשעצמו', אלא שכפי שמדגישים מדרשי חז"ל ופילון, להט מעשיהם ממיר את המוות באקסטזה ובחוויה ארוטית טוטלית. המוות לפי גישה זו משלים את החיים ומצוי עמם במעגל מיתי אחד.<sup>129</sup> לא זו בלבד אלא שגם, ככל מצב סיפי קריטי, המוות מאפשר לידה מחדש, מטמורפוזה של מרחבי קיום ושינוי של הגדרות וזהויות. לדברי ויקטור טרנר, אחד ממאפייניו המרכזיים של

126 אותה תשוקה נצחית ל'דבר' כרוכה בממד של איסור ו'חטא', ועל כן, כשהיא עוברת את סף העונג היא הופכת לכאב, וכדברי לאקאן: "[I]t is the prehistoric, unforgettable other [...] The forbidden object of incestuous desire, the mother [...] the cause of the most fundamental human passion" (לאקאן, "אתיקה", עמ' 53, 67); ראו גם: אפרתי וישראלי, "לאקאן", עמ' 63-86. תודתי לדנה אמיר על הרצאתה המרתקת ודיונה ברעיון ה'עורפות' בערב המחווה לרות שטיין, במכון הפסיכואנליטי בירושלים ב-2011.

127 בטאיי רואה במוות את מימושו המוחלט של הארוס, וכדבריו: Erotic is assenting to life even in death" "מוות וארוס", עמ' 11.

128 לפלאנש, "אחרות"; הנ"ל, "חיים ומוות", עמ' 63-88.

129 ראו למשל: יונג, "זכרונות"; הנ"ל, "תשובה לאיוב"; נוימן, "האם הגדולה".

מצב ה"קומיוניטיס" מתבטא בשינויים במגדר ובמיין<sup>130</sup> כדוגמת השינויים העוברים על המיסטיקאים, המתאחדים עם האל וחוזרים לאחר מכן לחיים ב"צורה חדשה", כפי שנראה להלן בדרשות רקנאטי והזוהר על נדב ואביהוא. תפיסה זו דורשת בהכרח ניתוק מסוים מהגוף, שהרי במוות של איחוד אין תהליכי הזדקנות, אין כאב פיזי ממשי, אין שיקולי ויתור על החיים ואין שלבי אבדן, אלא רק שלמות אקסטטית העולה בעירומה לאל. ייתכן שזוהי הסיבה שבני אהרון עולים דווקא באש, ברגע מהיר אחד, המבטל את משמעות מותם בשם האיחוד המיסטי.

### כי עליך הורגנו כל היום – ארוטיקה, סבל ומוות

אבקש להציע כי בספרות חז"ל קיימות שתי תפיסות מנוגדות של ארוס ביחסי האדם והאל, הנובעות מתפיסות אלו של המוות. האחת היא 'ארוטיקה אוניו-מיסטית של סבל' בנוסח מדרשי חז"ל על מותו של רבי עקיבא ועל הנכונות לקבלת ייסורי האל באהבה,<sup>131</sup> והשנייה היא 'ארוטיקה אוניו-מיסטית של שמחה' נוסח דרשות חז"ל על האש החדשה שהפיקו בני אהרון בעת עלייתם לשמים. לקבוצה הראשונה ניתן לשייך גם את תיאורי מותם של עשרת הרוגי מלכות וכן את הדרשה במכילתא שירה:

רבי עקיבא אומר [...] שהרי אומות העולם שואלין את ישראל לומר: 'מה דורך מדוד שככה השבעתנו' [שה"ש ה, ט] שכך אתם מתים עליו, וכן אתם נהרגין עליו, שנאמר: "על כן עלמות אהבוך" [שה"ש א, ג] אהבנוך עד מות. וכתיב "כי עליך הורגנו כל היום" [תה' מד, כג] הרי אתם נאים, הרי אתם גבורים, בואו והתערבו עמנו. וישראל אומרים להם מכירין אתם אותי? ונאמר לכם מקצת שבחו: "דודי צח ואדום דגול מרכבה. ראשו כתם פז, קוצותיו תלתלים שחורות כעורב... זה דודי וזה רעי בנות ירושלים" [שה"ש ה, י-טז]. וכיון ששומעין אומות העולם שבחו של מי שאמר והיה העולם, אומרים להם לישראל נלכה עמכם, שנאמר "אנה הלך דורך היפה בנשים אנה פנה דורך ונבקשנו עמך" [שה"ש ו, א] וישראל אומרים להם אין לכם חלק בו אלא "דודי לי ואני לו", "אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים".<sup>132</sup>

דרשה זו מרמזת למערך שלם של סבל אנושי הקשור במוות ומעניקה הצצה לעולם שבו קיים גוף ממשי, פצוע, מדמם, נשרף, נתפס, נענש. הפואטיקה הארוטית הסמלית

130 טרנר, "התהליך הטקסי", עמ' 87-143.

131 אורבך, "אסקיזיס וייסורים".

132 מכילתא שירה ג' (הורוביץ), עמ' 127-128. תיקוני נוסח עפ"י כתבי היד בעקבות בויארין,

"מדרש תנאים", עמ' 185-202.

של שיר השירים אינה מפחיתה מעוצמת הכאב, ותיאורי היופי שזורים בדימויי המוות והצער, כנאמר "צח ואדום" – מדם, "עלמות" – עד מות וכו'. בדרשה זו הארוס והתנטוס מופיעים יחדיו ומזכירים את מחיר אבדן החיים. לעומת זאת דרשות האהבה האקסטטיות, ההופכות את המוות לבלתי נראה (*invisible death*), נזקקות למערך שבו אין סבל או שהסבל מוסתר בהן היטב מתחת לאידיאליזציה של התשוקה אף בהקשר של קידוש ה'.<sup>133</sup> כפי שטוענת אליין סקארי, כאב עמוק משתק ומתקיים במרחב שבו לא קיימת שפה ושבו אי אפשר לקיים תקשורת הדדית. זהו כאב החותר תחת השפה והורס אותה עד כדי נטרול היכולת לכתוב 'דרשות' על אותו מוות.<sup>134</sup> ניתן לומר שהדרשות העוסקות ב'ארוטיקה אוניו-מיסטית של שמחה' נכתבות מתוך אנרגיה אקסטטית, שכביכול מדלגת מעל משוכות הגוף הממשי וכאביו. אנרגיה זו מדלגת אף מעל למשוכות השפה כדי להסתיר את הסבל כפי שניתן ללמוד מדרשת המכילתא דמילואים לב. למושג 'לקיחה' בדרשה זו יש כאמור שתי משמעויות, זו של זיווג וזו של מוות. המשמעות האחת נוגעת לאקט הריטואלי האנושי – לקיחת המחנות על ידי בני אהרון, והשנייה קשורה לריטואל האלוהי הבא לעומתו – אש כנגד אש ולקיחתם מעלה בידי ה'. "מה כאן שמחה אף כאן שמחה", מלמדים חז"ל. מותם של נדב ואביהוא והיאספתם למעלה מתרחשים בשמחה ובפרץ אקסטטי, שבו אין מקום לחוויית האבדן, הצער או הסבל.

גם בדרגם הראשון, העוסק בארוטיקה ובקידוש ה' מתוך סבל, אנו מוצאים הדריות הדומה לזו של לקיחת בני אהרון בידי האל. כפי שהראה יהודה ליבס, המעלה הגבוהה, המכונה 'יסורים של אהבה' מתייחדת בתפיסת חז"ל דווקא באהבתו של האל כלפי הסובלים על קידוש שמו ולא רק בנכונות האדם להקריב את חייו כדוגמת רבי עקיבא: "המעלה הגבוהה הזאת, מעלת 'יסורים של אהבה', השמורה רק ליחידים כר' עקיבא וכ'עבד ה'" שעליו נאמר הפסוק מישעיהו. [...] 'יסורים של אהבה' נקראים כך לא בגלל אהבת המתייסר, אלא בגלל אהבתו של הקב"ה, שהיא מקורם וסיבתם [...] תיאור כזה של אהבת האל אינו מקרה שולי. זה חלק אינטגרלי וחשוב של המיתוס היהודי בכלל, אף שלא הכול ימצאוהו, מפני שנהגו בו צנעה מפני הכבוד [...] כך מצינו, שהקב"ה מייסר לעתים את הצדיקים רק מפני שהוא מתאוה לתפילתם".<sup>135</sup> רבי עקיבא, מת מתוך איחוד מיסטי הנובע מאהבה,

133 בויאריין, "תעלולנים".

"Physical pain does not simply resist language but actively destroys it, bringing about an immediate reversion to a state anterior to language, to the sounds and cries a human being makes before language is learned"

(כאב, עמ' 4).

135 ליבס, "המיתוס היהודי וגלגולו", עמ' 65; וכן הנ"ל, "אהבת האל", עמ' 30-36.

אלא שכאן מדובר על אהבה שיסודה בייסורים. מקריאה זו עולה מובן נוסף למונח 'קידוש ה', אשר כלל אינו מتركז בתודעתו של האדם וברצונו, אלא בכחירת האל באהוביו ובתשוקתו לקטפם, כעולה באופן חריף מדברי המדרש בשיר השירים:

"דודי ירד לגנו לערוגות הבשם" [...] "דודי" זה הקב"ה, "לגנו" זה העולם, "לערוגות הבשם" אלו ישראל, "לרעות בגנים" אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, "וללקוט שושנים" לסלק את הצדיקים מישראל.<sup>136</sup>

בדגם המוות האקסטטי, המתמקד בארוטיקה של שמחה, תגובתו של האל יכולה להתעורר רק בעקבות מעשי האדם ברוח לקיחת המחנות של בני אהרון. בדגם הייסורי, לעומת זאת, אהבת האל, קנאתו ותשוקתו ללקט את הצדיקים הן שעומדות במרכז. כך למשל, בדרשות על מות רבי עקיבא ומות חנינא בן תרדיון יש לסכל מקום מוחשי, ובתלמוד מתוארים בפרוטרוט מסרקות הברזל וספוגי הצמר שנועדו להכאיב ולייסר. לעומת זאת, הדרשות על מות בני אהרון – הן אצל פילון הן אצל חז"ל – מדלגות מעל למשוכת הסבל והכאב אל עבר מוות שמוכנו התמזגות עם האלוהות ואל 'לקיחה' שמוכנה שמחה בדומה לתיאורי מותה האקסטטי של פרפטואה ומרטירים אחרים בנצרות הקדומה.<sup>137</sup>

הגישה המורכבת כלפי בני אהרון משתקפת במכלול דרשות חז"ל, האוחזות בדיאלקטיקה של אהדה וביקורת, הזדהות וחמלה. מורכבות זו לא זכתה לרוב לתיעוד נאמן והוצגה במחקר המודרני כדיכטומיה המייצגת שתי מגמות נוגדות: זו האוהדת וזו המגנה. להבנתי, ההטרוגלוסיה של הדרשנות העתיקה, בצירופה למסורות ניאופלטוניות מאוחרות יותר, השתמרה בטקסטים המיסטיים בימה"ב, המהדהדים את מורכבות קולותיהם של חז"ל ושל פילון. שתי המסורות הקדומות שבחנו בחלק הראשון – המסורת האפלטונית בעיבודה האלגורי אצל פילון והמסורת החז"לית – מייצגות אהדה כלפי תאוות הכוהנים להתאחד עם האל. כפי שנראה בחלק הבא, בספרות הקבלית נתפס המוות כשיאו של האיחוד הארוטי עם האלוהות. עניין זה בולט באופן מיוחד בסיומה של האדרא זוטא בספר הזוהר, ביציאת נשמתו של רשב"י, באמירת המילה 'חיים' בעת זיווגו עם השכינה.<sup>138</sup> ניתן לומר כי בזכות המסורות הקדומות, העוסקות בארוטיקה ובמוות מתוך שמחה, מותם של נדב ואביהוא נתפס בדרשנות המאוחרת כ'יום כלולות' וכמעשה של לקיחה – של האישה בידי האיש, של האדם בידי האל, ולבסוף כמעשה של השבת הגוף העירום למקורו העליון.

136 שיר השירים רבה ו, ב.

137 ראו: ברמר ופורמיזאנו, "פרפטואה"; קליינברג, "רגל החזיר", עמ' 66-101; בוירין, "מוות לשם האל".

138 ראו: ליבס, "המשיח של הזוהר"; הנ"ל, "זוהר וארוס"; הנ"ל, "מרעיש הארץ".

## חלק ב': אוניו־מיסטיקה של אש בספרות הקבלית

"הימים הבעורים"

כאשר שרו הנשמות:

למות כמו בני אהרן

בהקריבך אש לאלהים"

(זלדה)

בעשורים האחרונים הוקדש דיון מעמיק לבחינת מקומו של האיחוד המיסטי בספרות הקבלית תוך הדגשת מרכזיותה של חוויה זו, אשר לא זכתה בעבר להתייחסות מחקרית רחבה. האוניו־מיסטיקה משקפת מצב שבו האדם מתְּכַלֵּל ודבק באלוהות, לעתים עד כדי טמיעה מוחלטת ואיון עצמי. את שורשיה של תפיסה נועזת זו, שלפיה ניתן להיכנס 'לתוך האלוהות' ולהתאחד עמה, מייחסים לתפיסות ניאופלטוניות, לפרשנות האלגורית של פילון למקרא ולמקורות נוספים. מתוך תפיסות האיחוד הקבליות צמחו פרקטיקות של דבקות, שתיאוריהן תופסים מקום מרכזי בספרות החסידית.<sup>139</sup> בניסיון לכאר חוויה פרדוקסלית זו, נוטים החוקרים להציע דגמים קוטביים של האיחוד המיסטי ותפיסות מנוגדות של רעיון הדבקות. כך למשל, באחד ממחקריו הענפים בסוגיה זו מאפיין משה אידל שני דגמי יסוד של אוניו־מיסטיקה על הופעותיה מראשית הקבלה ועד לחסידות: הראשון מייצג תבנית איחוד פילוסופית, שפירושה השגה שכלית והפיכת הנשמה לאוניברסאלית במחיר איבוד האינדיבידואליות של הפרט, ואילו השני מייצג תבנית איחוד פרסונלית, שמאפשרת לאדם להִתְּכַלֵּל בדִינְמִיקָה של הספירות ולהשפיע עליה כאינדיבידואל.<sup>140</sup> חביבה פדיה מאפיינת

139 אידל, "האיחוד המיסטי"; הנ"ל, "מושג הצדיק"; הנ"ל, "החוויה". על דגמי הדבקות בחסידות ראו: קויפמן, "בכל דרכיך דעהו", לאורך החיבור, ובפרט בעמ' 44-84; דיון בהגדרותיה השונות של החוויה המיסטית ושל האוניו־מיסטיקה, ראו גם אצל מרגולין, "הפנמת חיי הדת", עמ' 13-15; ובהפניות הנזכרות להלן. על נטייתו של גרשם שלום למעט בחשיבותה של האוניו־מיסטיקה בקבלה ראו: אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 77-82.

140 להצעת אידל, התבנית הפרסונלית היא תיאורית לרוב ונסמכת על הפרט, ויחד עם זאת היא דורשת מידה של ביטול וזיכוך עצמי כדי שהפרט יוכל להתכלל באלוהות ולתרום למתרחש בה. אל מול התבנית הדיאלוגית בדגם הפרסונלי, הדגם הפילוסופי סטטי ואין בו משמעות לזמן ולחוויה הפרטית, שהרי על פי העמדה הניאופלטונית, הנשמה שבה למקורה האלוהי כאידאה ולא כאינדיבידואל, וראו: אידל, "האיחוד המיסטי" ודיונו בדגמים נוספים המשלבים בין השניים, כך למשל דרכו של אבולעפיה, המשמר תבנית אינדיבידואלית שהיא גם אוניברסאלית.



את דגם האיחוד המתפעל והאקסטרוברטי ומציבה אותו למול דגם האיחוד המופנם והאינטרוברטי תוך שהיא עוסקת במקורותיה ובהשפעותיה של חוויה פניאומטית זו. פדיה קושרת את הדגם האקסטרוברטי עם דבקות של ארוס, עם העצמת העצמי והיש, בעוד שאת הדגם האינטרוברטי היא קושרת לאקסטזה ולדבקות עלפונית, לנתסוס, להפחתת העצמי, לביטול ואיון המציאות. יהודה ליבס דן בתפיסת ההתכללות באלוהות בספרות הזוהר ובקבלת האר"י תוך הארת הקשר שבין הארוס והמוות במיתוסים מרכזיים כגון מות מלכי אדום, עשרת הרוגי מלכות והכניסה לפרדס. אדם אפטרמן דן בדגמים נוספים של דבקות בראשית הקבלה, כך למשל "דבקות של המחשבה בעצם השכלי", "דבקות הגוף הזך בשכינה" וגם "דבקות בשם המפורש", ואילו סנדרה ולאברג־פרי מאירה מודלים שונים של התקשרות ושל דבקות ב"אין סוף"<sup>141</sup>. רון מרגולין מציג את החוויה המיסטית הדיאלוגית למול החוויה האינטרוספקטיבית; ואילו יוני גארב רואה כריטואלים קבליים וחסידיים כנפילת אפיים, כתפילה וכלימוד תורה מתוך כוונה תיאוריים של איחוד מיסטי המאפשרים "העצמה טרנספורמטיבית". הוא מציג לשייך ריטואלים אלו לתבניות שאמאניסטיות אוניברסליות ומאפיינם לאור דגמים שונים כגון חוויות פאסיביות וחוויות אקטיביות, התלויות בהעצמת האדם את האלוהות.<sup>142</sup> מחקרים אלו ונוספים, המוקדשים לשאלת האיחוד המיסטי, מלמדים עד כמה מורכבת ורב־פנים חוויה זו ועד כמה קשה להגדירה באופן חד משמעי.

בכתבי המקובלים עצמם משמשות להמחשת החוויה של החיבור לאלוהות מטפורות יסודיות כגון התמזגות באש ובמים, עבודת הקודש וזיווג. להצעת אידל, תמונות של איחוד כגון אכילה ובליעה מדגישות את תשוקת ההיטמעות של המקובל. זאת בניגוד לתמונות ההתאחדות האוקייניות, שבהן מורחבת תודעת המיסטיקן ונמזגת כטיפה בים האלוהי. ציורים נוספים של האיחוד המיסטי כוללים סימבוליקה גרפית של אותיות האל"ף-בי"ת וסמלים אחרים, שביניהם יש המציגים את האדם כחצי מעגל המשלים את האל למעגל שלם ואת המיזוג ביניהם כשתי חצוצרות או שתי פתילות וכשלהבת האחוזה בגחלת.<sup>143</sup>

141 ראו: פדיה, "המראה והדיבור"; פדיה, "מרחב ומקום", עמ' 306-307; ליבס, "פורפורייתה של הלנה"; הנ"ל, "תרי אורזילין"; אפטרמן, "התקשרות אינטימית", עמ' 343-352; ראו גם: הלברטל, "על דרך האמת", עמ' 167; ולאברג־פרי, "בנסתר ובנגלה", עמ' 161-207 וראו שם הרחבת דגם ה"רצוא ושוב" לצד מודל הפריסא הזוהרי, המתאר בקיעה מהמקור והתכללות חוזרת בו.

142 מרגולין, "הדת הפנימית", עמ' 180-220, ודיונו בתבנית הכווריאנית הדיאלוגית כחוויה מיסטית אקסטרוברטית; וכן גארב, "טראנס שמאני".

143 אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 53-91.

בין החוקרים קיימות מחלוקות בשאלת הגדרתו של האיחוד המיסטי: האם מדובר בחוויה אוניברסלית או ייחודית; האם 'אוניו־מיסטיקה' הינו מושג הולם לביאורה; והאם המונח דבקות תואם לתיאור חוויות האיחוד השונות שראשיתן במיסטיקה היהודית הקדומה. לדעת איתמר גרינולד, המקור לחוויה האיחודית מצוי בתיאורי הירידה במרכבה בספרות ההיכלות, התואמת ל"עליית נשמה". תיעודים של עליית-נשמה מופיעים בספרות ההיכלות, בספרות הקבלית ובספרות החסידית וכולטים בהם הדימויים העזים, התמונות החזיוניות והשתתפותו של הגוף על כל איבריו וחושיו בחוויה האוניו־מיסטית. עם זאת כוללים תיאורים אלו גם מצבי טראנס, עילפון ואקסטזה, עד כדי ביטול מוחלט של החושים והתנתקות מהגוף הארצי.<sup>144</sup> ניתן לסכם ולומר כי חוויית הדבקות בקבלה ובחסידות מתאפיינת בדגמים הסותרים זה את זה.<sup>145</sup> מקורות אחדים מציינים את הדבקות כמוות, ואחרים מתארים אותה כלידה או כלידה מחדש; כעלייה וכהגדלת תודעתו של המיסטיקן או דווקא כהדגשת קטנותו ובליעתו באלוהות; כהתאחדות ב'שלים' האוניברסאלי או כאינטגרציה בחלקי המערכת האלוהית; כחוויה אומניפוטנטית או כהתנסות מחלישה המפחיתה מערכו העצמי של האדם. כמו כן נדמה שההתבנית האקסטטית, המתמקדת בנפשו המתפעלת של המיסטיקן, מציגה קרבה ודבקות מלאה בין המיסטיקן לבין האל, בעוד שהתבנית התיאורגית – המבוססת על מרחק מסוים, שמאפשר השפעה על האלוהות – מתאפיינת באיחוד חלקי בין האנושי לאלוהי.<sup>146</sup>

מתוך מכלול הדגמים הללו ובעקבות מחקרים הדנים בחוויות מיסטיות של בעירה, שריפה וטרנספורמציה באש, אבקש להציע כי מעשה נדב ואביהו בקבלת המאות ה-13 וה-14 משתייך לדגם ייחודי המכונה "אוניו־מיסטיקה של אש".<sup>147</sup>

144 ראו: שלום, "דברים בגו", עמ' 325-350; גרינולד, "אפוקליפטיקה"; פדיה, "המראה והדיבור"; וראו גם: אידל, "העלייה לשמיים"; הנ"ל, "החוויה"; גארב, "טכניקות טראנס".

145 על דיאלקטיקה זו בתיאורי הדבקות בחסידות ראו: רואי, "דבקות".

146 אידל, "פירוש על הכניסה לפרדס".

147 משה אידל מצביע על הדומיננטיות של דימוי האש אצל יצחק דמן עכו, בדרשות האדמו"ר הזקן ובכתבי מקובלים נוספים וראו: אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 81, 88; הנ"ל, "האיחוד המיסטי", עמ' 42-43. חביבה פדיה עוסקת בחוויות האור והאש אל מול דימויי המים, בתיאורי הדבקות של ראשוני המקובלים כר' יצחק סגי נהור, ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה, וראו: פדיה, "אחוזים בדיבור". יוני גארב בוחן אספקטים של טרנספורמציות באש החל במקובלי המאה ה-16 ועד לחסידות, גארב, "טראנס שמאני", עמ' 36-45, 82-89. לדעתו, בניגוד לעולם העתיק ולקבלת ימה"ב שם מדובר לרוב בדימוי מופשט של הארה או של גוף המוקף באור ואש, במאה ה-16 מתגלה אופייה הסומטי, הקונקרטי והאנרגטי של חוויה זו. הוא מודגש שאף בחסידות הטרנספורמציה באש איננה דימוי בעלמא אלא חוויה המכוונת לפרקטיקות מעשיות כגון: התבטלות, אש הקורנת מפניו של

תבנית האיחוד הבווערת מובחנת להצעתי מחוויות איחוד אחרות בכך שהיא מבליטה את היסוד הרצוני ואת האקסטזה ההדדית המחברת בין האדם לאלוהות. שורשיה של תבנית זו בתפיסות מיתיות של האש במקרא ובספרות חז"ל ובמקומה המרכזי של האש בספרות האפוקליפטית ובחזיונות המיסטיים בספרות ההיכלות. נושא זה נידון מהיבטים שונים, כך למשל האקסטטיות הבווערת של מלאכי השירה; השגב הליטורגי והתגלויות האל מתוך האש; הארוס והחמדה בתיאורי האהבה לאל; סכנת ההישרפות הכרוכה בירידה במרכבה; והמתח סביב המבט ומתן העיניים באלוהות שהיא כולה אש ונגה זוהר.<sup>148</sup> לא נוכל לעמוד על עניינים אלו כאן, אך אין ספק בדבר השפעתם של אלה על תמונות אוניו-מיסטיות המופיעות בקבלת ימי הביניים.<sup>149</sup>

בחלק הבא של המאמר אבקש לדון בתפיסת האיחוד של נדב ואביהוא בספרות הקבלית ולהצביע על צמיחתה מתוך הדרשנות העתיקה למותם, זו של פילון וזו של חז"ל. תשוקתם של בני אהרון לאלוהות מתוארת במקורות הקבליים כחוויה של עונג ואימה, כנתועה של ארוס ששלוכים בו יצר המוות, האכילה וההיאכלות וכבקשה לראות את האלוהות ולהיראות על ידה אף במחיר מסירת החיים. לשם כך אדון בשלוש תמונות של 'איחוד בווער', העוסקות בפרשנות למעשה בני אהרון:

הצדיק ומדבקת את חסידיו, חוויות של עלייה באש בעת קריאת התורה, אותיות של אש בתפילה ובלימוד ועוד. בזוהר, לעומת זאת, מדובר לדעתו בטופוס ספרותי בלבד וראו: שם, עמ' 84 ה' 56. עם זאת, להצעתי ניתן לראות כבר בדרשות חז"ל ובהתפתחותן בזוהר איחוד ממשי וזיווג באמצעות האש בתבנית האוניו-מיסטית הנידונה. אוסיף עוד כי עלייתו הבווערת של רשב"י לשמים באדרא זוטא כרוכה באקסטזה ובבעירה ממשית, וכך גם הדרשה על לימוד התורה (זוהר ח"ג ריח ע"ב-ריט עמ"א). סיפורים אלה שייכים לעלילת המסגרת של הזוהר ומתעדים ככל הנראה פרקטיקות שהיו נהוגות בחבורת המקובלים בקסטיליה.

148 על תפיסת האש בספרות חז"ל ראו: חושן, "אש ומים"; תורן, "מבטם ההרסני". למקורות העוסקים בזיקות שבין אש וראייה בספרות ההיכלות ובמיסטיקה הקדומה ראו לדוגמה: שפר, "סינופסיס", סעיפים 164; 247; 250; גרינולד, "אפוקליפטיקה", עמ' 3-23; פדיה, "המראה והריבור", עמ' 47-89; הלברטל, "סתר וגילוי", עמ' 18-30; וולפסון, ספקולום, עמ' 13-72; אליאור, "מקדש ומרכבה", עמ' 67-87; דן, "המיסטיקה העברית"; הנ"ל, "תולדות תורת הסוד", עמ' 678-711.

149 לדיון על ההשפעות המיתיות של תפיסות עתיקות ובפרט אלו של ספרות ההיכלות על הספרות המיסטית, ראו למשל: וולפסון, "דמות יעקב"; הנ"ל, "ספקולום", עמ' 74-185; אברמס, "סמלים מיניים"; אידל, "תפיסת התורה"; ליבס, "ישוע שר הפנים"; שניידר, "בן יהואל ושר שלום".

1. תשוקת העלייה באש בקטעים מיומנו המיסטי של יצחק דמן עכו, "אוצר חיים", ובדרשה על דבקותו של משה לעומת אכילתם הגסה של בני אהרון.
2. דרשת הזוהר למעשה נדב ואביהוא בפרשת אחרי מות, העוסקת בכניסה אל הקודש ובניסיון לשמר את הארוס מבלי למות.
3. דרשת רקנאטי למותם מתוך פירושו לתורה (המופיעה בנוסח מקביל גם בספר "לבנת הספיר" לר' יעקב אנג'לט). דרשה זו מתמקדת בטעותם המיסטית וה"מגדרית" של נדב ואביהוא, ובפגיעתם בדגם הראוי של האיחוד עם האל. מטרת דברי כפולה: מחד גיסא ברצוני להצביע על היסודות הדרשניים העתיקים של טקסטים קבליים אלו ומאידך גיסא אני מבקשת לנסות ולהאיר מעט יותר את ייחודה של תבנית האוניו-מיסטיקה של האש כפי שהיא מופיעה בגילוייה הקבלי במאות ה-13 וה-14. אבקש לבחון האם דגמים אלו של איחוד, שבהם בוערת אש כנגד אש, מגדילים את הארוס או מקטינים אותו; האם לפנינו דגם פאסיבי או אקטיבי, אקסטטי או תיאורי; האם הדימויים מצביעים על איחוד חלקי או מלא בין בני אהרון לאל, ובאיזה אופן ניתן להבין את המונח 'דבקות' בהקשרנו? כמו כן, אבקש להתייחס לאופי המגדרי של הדימויים העולים בתמונות אוניו-מיסטיות אלו. כך, למשל, אבדוק היכן האש העליונה היא זכרית והיכן היא הופכת לאש נקבית; היכן היא נתפסת כאש חיובית והיכן היא מתוארת כאש השכינה, השורפת מכוח זיקתה לסטרא-אחרא? אדון בתיאורי הדבקות של בני אהרון על פי דגם היחסים המאוזן (זכר – נקבה) ועל פי הדגם ההיררכי והמאונך, שבו האל מוצב מעל לאדם, ובהקשר זה אבחן מתי היחס הארוטי והמיני הופך לדגם של שליטת הזכר בנקבה או של עלייתה אליו באמצעות האש. לבסוף אבקש לדון ביחסי הריטואל והמיתוס הנגזרים ממעשה בני אהרון.

### 1. סוד אש אוכלת אש – יצחק דמן עכו

ביומנו "אוצר חיים" מרבה יצחק דמן עכו לעסוק במוטיב האש כמטפורה לאקסטטיות המושגת בעת האיחוד המיסטי. הבעירה מהווה בדבריו אמצעי להתאחדות, וזאת כפיתוח לתבנית החזו"לית של 'אש אוכלת אש'. תבנית זו משקפת את צימאוננו ורעבוננו של המקובל לאל, שכן בחוויית הדבקות נפגש הרצון העליון לבלוע ו'לאכול' את המקובל עם רצונו של המקובל להיאכל ולהיבלע באלוהות:

עוד ביום זה ראיתי סוד אש אוכלת אש, כי אש סודו צורה, וענין אכילה זו הוא דבר הנבלע בחבירו, ודבק באשתו לבשר אחד, כאשר החסיד המשכיל נותן לנפשו התעלות להדבק דבוק נכון הסוד האלוהי אשר דבקה בו בולע אותה וזהו סוד ולא יבואו לראות כבאהו"ו [...] שאם הנפש הזאת תאכל תאכל

[...] ר"ל אם תרדוף את המושכלות ותשיגם, יהיו נעצרים ונחקקים בה שזהו ודאי סוד אכילה, שלאכילה זו ולדבקות זו נאמר "טעמו וראו כי טוב ה'", תדבק בשכל האלוהות והוא ידבק בה, שיותר משהעגל רוצה לינוק פרה רוצה להיניק ונעשית היא והשכל דבר אחד, כשופך כד מים במעיין נובע שנעשה הכל אחד וזהו סוד כוונת רז"ל באומרם חנוך הוא מטט' הרי זה סוד אש אוכלת אש.<sup>150</sup>

האקסטזה המיסטית נפגשת כאן בתמונת הבליעה ונטענת במשמעות ארוטית. כדברי ריד"ע, "וענין אכילה זו הוא דבר הנבלע בחבירו, ודבק באשתו לבשר אחד". האש העליונה, האוכלת ממעל, הינה ייצוג הזכר, ואילו ה'חומר' הנקבי מייצג את נפש המיסטיקן בשעה שהוא מזדווג בצורה העליונה או בזיו הנאצל ממנה.<sup>151</sup> דגם נוסף המצטרף בקטע לתמונת הזיווג הוא דימוי ההורות וההאכלה בטבע: "יותר משהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק", כך מניח ריד"ע כמה תמונות היררכיות זו על גב זו, וכולן יחד מסמלות את המיזוג עם האלוהות.

האיחוד המיסטי בנוי על מספר היקשים: אל-אדם, זכר-נקבה, פרה-עגל. האל, מטביע את חותמו על העולם האנושי בדומה לזכר בתפיסה האריסטוטלית, וכמותם הפרה מטביעה את חותמה על העגל. ה'חומר' – המיוצג כאן על ידי האדם, האישה או העגל – הוא הצלע החלשה במשוואה ולכן הוא מצוי במהלך האיחוד המיסטי בסכנת שריפה וטביעה. עניין זה נרמז בדימוי השלישי בדרשה, שהרי כאן הפרה המניקה נמשלת באופן פרדוקסלי לאל הבולע את נפש החסיד המתעלה. הפרה רוצה להיניק יותר משהעגל מסוגל לאכול, ותשוקת האל לבלוע מתגברת ככל שעולה תשוקת המיסטיקן להיבלע או כמוכן קיצוני יותר: משעה שהחסיד מתחיל את מסע הדבקות באלוהות – ייתכן שהוא ייאכל בעל כורחו ובניגוד לרצונו.<sup>152</sup> בדומה לדרשת חז"ל בויקרא רבה הקושרת בין הפסוק "נמצאו דבריך ואכלם" לבין מות בני אהרון, אף כאן מתמקדת הדרשה המיסטית בתשוקתו העזה של האל לבלוע את האדם ולחקוק בו את סודותיו אף בניגוד לרצונו. מהדרשה עולה כי תשוקת האל לאיחוד גדולה לעיתים מהרצון לאיחוד של האדם.

150 אוצר חיים, קיא ע"א, (דף 147); אידל מצרף את תמונות האש והמים בקטע זה, ואילו אני מבקשת להפרידן ולדון בדגם ההיבלעות באש. ראו: אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 85; גוטליב, "מחקרים", עמ' 237 הערה 11; וראו גם אידל, "עולם המלאכים", עמ' 104; פישביין, "יצחק דמן עכו", עמ' 281; ולאברג פרי, "בנסתר ובנגלה", עמ' 173-174. על תפיסות נוספות של איחוד ודבקות באין סוף אצל ריד"ע ראו שם, עמ' 253-277.

151 ראו: גוטליב, "מחקרים", עמ' 237.

152 על משאלות האינקורפורציה ראו: ג'וליה קריסטבה, "כוחות האימה".

להצעת משה אידל, בקטע הנ"ל מתלכדות שתי תמונות יסוד של דבקות: תמונת ההתפשטות והרחבת התודעה כ"טיפה בים" ולצידה תמונת ההיבלעות ב"אש האלוהות", המשקפת איון תודעתי ורוחני. להבנתי קיימת כאן אבחנה בין תמונת האש והמים ובין שתי תפיסות של איחוד; בתמונת האש האיחוד מוצג כהדדי ומפרה ואילו בתמונת המים האיחוד נתפס כהרסני וממית.<sup>153</sup> בדוגמה הראשונה בדרשה, מוצגים יחסים שוויונים של תשוקה בין זכר לנקבה, והם מאפשרים למקובל 'לצאת בשלום' ממצב הדבקות. ואילו בדוגמה השנייה יחסו של האל למיסטיקן מקביל ליחס הבלתי מאוזן של הפרה לעגל. התשוקה שבין הזכר והנקבה מעידה על הצורך ההדדי שלהם זה בזה אף בשעה שהצורה גוברת על החומר. עם זאת, ככל שהדבקות בנויה על דגם אנכי וכוהני יותר (Vertical Desire)<sup>154</sup> כגון דימוי הפרה המניקה או תמונת האדם הנבלע בים האלוהי, כך האיחוד הופך להיות מסוכן, ועלול לגרום למוות. האקטיביות החד צדדית גורמת לדלדול יזמת האדם, לטמיעתו או לטביעתו במים. דימויי 'אוניו-מיסטיקה של אש' נקשרים בכוחות הארוס ומודגש בהם האספקט הזוגי והדר-צדדי של דיאלוג. חיותם של הדימויים הארוטיים בתיאורים אלו נובעת מהזדקקות הזכר לנקבה וממתח פורה, שבו גוברים הארוס והאקסטזה על התנטוס. בניגוד לכך, דימוי האיחוד של התינוק והעגל (בדומה לתמונות האיון הניאופלטוניות ולתשוקה לשוב למקור ולהיבלע בו), מצביע על פי התיאוריה של פרויד על 'דבקות כפייתית' ועל הבקשה לשוב למצב של מוות ו'טרנס חיות'.<sup>155</sup> בדגמים היררכיים אלו, השאיפה לאיחוד מיסטי פועלת בשירותו של יצר המוות ומסמלת את הרצון לחזור למצב עופרי שבו אין התפתחות ואין תנועה.<sup>156</sup>

מתוך הנאמר לעיל אני מבקשת להציע כי תמונות האיחוד 'הבוערות', קרי ה'אוניו-מיסטיקה של אש' או הסוד של 'אש אוכלת אש', בנויות על עקרון החידוש, השינוי והעונג בדומה לאנרגיה הטרנספורמטיבית, הארוטית והאקטיבית של יסוד האש.

153 לכאורה קיים מכנה משותף בין מים הנשפכים למים ובין אש האוכלת אש, אך תמונות אלו גם מנוגדות. האש הינה כלי טרנספורמטיבי ואקטיבי, ואילו המים ממוססים כל הברל ואף בשעת תנועתם הם פאסיביים במידת מה וזורמים רק בערוצים המיועד. כמו כן, האש גדלה מכוח אש הנוספת אליה, ואילו המים "לא חשים" במים שנוספו להם.

154 ראו: שטיין, "פונדמנטליזם" ודיונו על דגמים של הקרבה עצמית לעיל.

155 כדבריו על אותו "מצב מוצא נושן, שהחי נטש אותו בשעתו, ושאליו הוא שואף לחזור ככל הדרכים העקיפות של ההתפתחות" (פרויד, "מעבר לעקרון העונג", עמ' 118); לדיון בסוגיה ראו: גמליאלי, "פסיכואנליזה וקבלה", עמ' 329-331.

156 לדעת פרויד הגורם לאותה 'חזרה כפייתית' היא טראומה, שבר יסודי וראשוני שממנו האדם מנסה לברוח ואליה הוא שב ונזרק. לעומת זאת, התנועה לשינוי היא ממאייני עקרון העונג, וראו: פרויד, שם, עמ' 116.

לצד הכמיהה לעלייה האקסטטית באש, מתוארים בספר "אוצר חיים" גם המחירים הכבדים והסכנות שבהתכללות הבערת. במקומות אחדים מתאר ריד"ע את מות נדב ואביהוא כדוגמה לאכילה הרסנית המביאה לכיליון, והוא אף מוסר הנחיות למיסטיקן כיצד להימנע מ'אכילה זרה' כדי לשמור על נפשו. באחד מקטעי היומן הוא מתאר כיצד אפילו משה רבנו, אשר היה מסוגל להגיע ל'איחוד מלא' עם האל, בחר להשאיר את נפשו בצימאונה וברעבונה וכך ניצל מסכנת הכיליון. זאת לעומת נדב ואביהוא שלא יכלו לשלוט בתאוותם:

אשוב אל מקומי ואומ' שבמעמד הסנה לא הניח מרע"ה את נפשו להביט ולהתרוות אבל הניחה ברעב ובצמא וזכתה בזה לרצון הא"ל ולקירון עור פנים [...] ודע כי הבטה זו נמצאת בכל המשכילים בכל דור וכל אחד לפי מעלתו ותוקף השגת רוחניותו בשעת רצון ורחמים שבשמחת הרוחניים העליונים בדבר המתקבל לפני הרצון העליון המלבישתם רוח קדושה [...] ואם תרוה צמאה הביט בו לא תמלט מעונש [...] ותשמר לבלתי רוות צמאונה ורעבונה כאיש משכיל האוכל ושותה ולא ישמע לנפשו המתאוה להשביעה מאכל ומשתה בכל תאותה, תזכה לרצון בוראה ותגדל מעלתה ולא תמות כאשר ראתה אצלו תחיה ותזכה לאור הגנוז לצדיקים. מכאן מצאתי נדב ואביהוא נכספה נפשם וגם כלתה מאד לשוב שם ולהדבק בו דיבוק נכון וכן היה להם אבל לא באותה שעה למען לא תתבלבל שמחת בני ישראל בקורבני פרי שלמיהם אשר קובלו ברצון לפני אדון הרצון בשכמל"ו ועל זה אמ' ר' יוחנן 'ויאכלו וישתו', אכילה וראית כי אכילת הגוף אכילת עראי היא בלתי קיימת. אמנם אכילת הנפש את השפע האלהי היא וראית יען היותה קיימת לעד לעולם ושפע זה הוא סוד הכתרים אשר אז"ל ששני מלאכים יהבו לכל אחד מבני ישראל אשר אמרו נעשה ונשמע והלבישו אותו שני כתרים אחד כנגד נעשה וא' כנגד נשמע.<sup>157</sup>

ריד"ע רואה במשה מופת להתנהלות זהירה עם האלוהות. למרות התשוקה לראות את כבוד ה' משה מסתיר את פניו, אינו אוכל ואינו שותה כדי לא למות.<sup>158</sup> הוא מבין כי לדבקות ישנה עת מתאימה ומינון מדויק ואסור לחרוג מהם. לעומתו בני אהרון: "נכספה נפשם וגם כלתה מאד לשוב שם ולהדבק בו דיבוק נכון", אלא שמשאלתם החיובית התגשמה בעיתוי שאינו מתאים ועל כן גרמה לשריפתם כאחד מקורבנות ישראל: "לא באותה שעה למען לא תתבלבל שמחת בני ישראל בקורבני פרי שלמיהם

157 אוצר חיים, שם, 181a – 182b.

158 וראו: אירל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 85; עוד על תשוקת ההתכלות של משה ראו: גוטליב, "מחקרים", עמ' 242; וכן אוצר חיים (טז, א)

אשר קובלו ברצון לפני ארון הרצון". ריד"ע דורש את הקשר שבין ההיאכלות באש לבין אכילת בשר ודם באמצעות תיאור התנהגותם המפוקפקת של בני אהרון מיד לאחר מתן תורה: "ויחזו את האלוהים ויאכלו וישתו"<sup>159</sup>. אכילת בני אהרון מתוארת בדבריו כ'אכילת ארעי', הנראית על פניה כדבקות אך בפועל גורמת למוות נמהר. אנו רואים כי דימויי האכילה וההיאכלות מוסבים בדברי ריד"ע הן על האל הן על האדם, וכי תאוות האכילה ובקשת ההיבלעות באלוהות, שתיהן מקור לעבודה הרוחנית ולתשוקה הדתית, ועם זאת החסיד המשכיל צריך להישמר שלא למצותן.<sup>160</sup> במקומות נוספים מזהיר ריד"ע שלא להרוות את צימאון הנפש עד תומו ולא לספק את כל מחסורה וגעגועיה פן יישרף המקובל כליל. בדומה לכך, על סוד ארבעה שנכנסו לפרדס הוא אומר:

ואני אומ' שאם יעשה האיש אשר נפשו דרכי ההתבודדות הנכונה ותשתקע נפשו באור זה להבין בו, ימות כבן עזאי שהציץ ומת ואין נכון לעשות כן כי יקר בעיני ה' המוותה לחסידיו שכל המשתדל לפרוץ גדר ולהכנס לפנים ממחיצתו יכזה וישכנו נחש ומפני שר' עקיבה ישוב למקומו כאשר ירוץ לבבו נשמר ונכנס בשלום ויצא בשלום.<sup>161</sup>

"איש ממחברים אלו אינו מבקש מוות מיסטי כמטרה לעצמה, למרות שטבעה של חוויה זו עשוי להיות מושך", כותב משה אידל על תיאורי הדבקות בראשית הקבלה ובחסידות.<sup>162</sup> ואכן, על פניו, אף המטפורות של אכילה והיאכלות, שאליהן נמשך ריד"ע, משמרות מינון מאופק של תשוקה בוערת, שאינה שורפת עד תום. הוא חוזר ומתריע כנגד הבליעה המוחלטת וההיבלעות המלאה, ובדבריו ניכר המתח שבין הרצון האפוזיטיווי להתכלל באלוהות לבין סכנת הכילוי וההכחדה של האדם.<sup>163</sup> עם זאת, משיכתו לתיאורים אלו והדיון החוזר שהוא עורך בסכנות הטמונות בעלייה ובהבלעות, מעידים על משקלו הכבד של המוות בחווייתו המיסטית הפרטית של ר' יצחק דמן עכו. לא רק שב"אוצר חיים" אנו עדים ל"פסיכולוגיזציה של תהליך

159 שמות כד, יא.

160 על 'דבקות מקרינה' הבונה את הגוף הפנימי והשמימי, ראו: הלברטל, "על דרך האמת", עמ' 125-131.

161 אוצר חיים, 174b – 175a. תודתי למלילה הלנר אשר על הלימוד המשותף במקורות אלו והעיון בכתב היד.

162 אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 90.

163 על המתח שבין התשוקה המיסטית לבין הזהירות הנדרשת מהמקובל בכתבי ריד"ע, ראו: גוטליב, "מחקרים", עמ' 243; עוד על ה"קודר הסימבולי" בשיטתו הפרשנית ראו: אידל, "קבלה ופרשנות", עמ' 449-460.



פילוסופי<sup>164</sup>, אלא שנדמה כי יצר המוות מסמן את שיאה של ההשגה הרגשית והמיסטית של המקובל הנודר, מחברו של היומן הייחודי שלפנינו.<sup>165</sup> במקומות רבים ב"אוצר חיים" תמונת האש משקפת את מהותה של החוויה המיסטית,<sup>166</sup> ומוטיב זה בולט שם אף בנוגע לתפיסת התורה ולסוד 'אש שחורה על גבי אש לבנה'.<sup>167</sup> לפי ריד"ע התורה גבוהה מהעולם המסומל על ידי ספירת ת"ת, והיא מזוהה עם הספירות העליונות. יש בה שתי בחינות, "האש השחורה רומזת לדין שהוא בינה והאש הלבנה רומזת לחכמה", והן התקיימו יחדיו וקדמו לבריאת העולם.<sup>168</sup> לתורה, כמו לאש, יש טבע קבוע ובלתי משתנה ולכן יש לה קדימות אונטולוגית ברורה בתהליך האצילות.<sup>169</sup> ריד"ע אף טוען כי רק מי שזהה לקב"ה, שהוא אש, יכול להבין את פנימיות התורה, שאף היא עשויה כ"מעגל של אש".<sup>170</sup> כפי שהאיר אפרים גוטליב בעניין זה, האותיות של התורה הן סולם עלייתו של משה במתן תורה, ומכאן ניתן להסיק כי האותיות עצמן מהוות 'סולם של אש' בדרכו של המקובל אל האלוהות.<sup>171</sup> העלייה באש פירושה אם כך בליעה והפנמה של האותיות עוד לפני הכניסה לתוך סודות התורה ומשמעויותיה. כמו כן, נראה מכאן כי העלייה באש פירושה עיסוק בצירופי אותיות, השלכות במעגל האלוהי. נסכם את עיונו בדרכתו הדיאלקטית של ריד"ע על סוד החשמל ובמעשה התלמודי בתינוק

164 אידל, "קבלה – היבטים חדשים", הערה 110 עמ' 325.

165 עוד על דמותו ויומנו של ריד"ע ראו: פישביין, "יצחק דמן עכו"; ליבס, "מדרש מיסטי"; הנ"ל, "עברית וארמית".

166 כך למשל בדרכת ריד"ע לסוד מיעוט הלבנה (אוצר חיים 133a-b) ובפתח פירושו לספר יצירה שבו הוא נסמך על דברי ריס"ן ב"נתיבות החכמה" ועל דימוי השלהבת האחוזה בגחלת, שמקורו בספר היצירה, כדבריו: "כן הוא דרך השגת העליונים במחשבה, שכל זמן שימשוך אדם מחשבתו אליו למשוך אצלו אור עליון לא יראה אור, כל שכן שלא יגיע אל עיקרו ומקורו, [אלא] בעת שיעלה מחשבתו וישלחנה למעלה דרך התחלת האור אשר התחיל להשיג ילך דרך האור הזה במחשבתו, עד כואו אל עיקר מבוא האור, כדרך חוט הפקעת, וכדרך שלהבת [בגחלת]. האדם נתפס כן כ'פוטנציאל לוחב', שצריך לשוב ולגלות את מקורו ושורשיו באש ובאור.

167 ראו: אוצר חיים, 129a; אידל, "תפיסת התורה", עמ' 44-45; הנ"ל, "קבלה ופרשנות", עמ' 450-451, הערה 18. מקור התפיסה בקבלת גירונה, אבל ריד"ע ככל הנראה לא הכירה, וראו: שם, הערה 2, 39.

168 עניין זה נקשר לשני הפתחים שדרכם נגשים לתפילה ולתורה: החסד הנובע מהחכמה, והדין הנובע מהבינה.

169 וראו: אידל, "קבלה ופרשנות", עמ' 455.

170 אידל, "הערות".

171 גוטליב, "מחקרים", עמ' 231-247.

שדרש במעשה מרכבה ונשרף. קטע אקסטטי זה מעמיד את מהותו של המיסטיקן על חיבור שני יסודות מנוגדים, היסוד הנע והיסוד הנח, ובלשונו – ה"חש" וה"ממלל":

דע כי מילת חשמל מורכבת מב' הפכים ב' אותיותיו הראשונות לשון אבן דומם והב' אחרונות לשון חי מדבר. א"כ היכל הנפש הוא חציו הראשון והנפש עצמה חציו האחרון. עוד הנפש המדברת חציו הראשון והשכל הקנוי חציו האחרון [...] סוף דבר ה"נ כל מקבל שפע הוא חש בערך המשפיע בו, וכל משפיע הוא ממלל בערך המקבל ממנו. וענין האש אשר יצא מתוך החשמל ושרף את התינוק שהיה דורש במעשה מרכבה הוא שנכנס לפנים ממחיצתו להשתכל במעשה מרכב' כבן עזאי שהציץ ומת.<sup>172</sup> (ההדגשות שלי, ר"ק)

החוויה האקסטטית של עלייה באש על פי סוד "החשמל", פירושה חיבור בין היסוד המקבל והנקבי, שהוא פאסיבי ו"חש", לבין הכוח המשפיע, אשר "ממלל" ומפיה חיים ביסוד הנח שתחתיו.

## 2. בני אהרון בזוהר אחרי מות

והיו [נדב ואביהוא] צריכים בתחילה לזווג ולהשיא את אבא עם אימא ולהמשיך המוחין דמצד אבא כנז'. ולא עשו כן, אלא הם לברם עשו את המעשה הזה, כאילו הם עצמם בחי' אבא שהוא זכר ואין עמם נקבה.<sup>173</sup>

בדרשות הזוהר נוכל למצוא דמיון למשאלת הדבקות האקסטטית נוסח ריד"ע אך גם פרשנות ייחודית למותם של נדב ואביהוא ולדגם האוניו-מיסטיקה של אש'. נושא זה זכה לאחרונה למחקר, ואבקש כאן להתעכב על תפיסתם הדואלית של בני אהרון בפרשת אחרי מות: מצד אחד הזוהר מדגיש את גדולתם וקובע כי השניים "לא מתו מיתת נפשם" אלא רק "מיתת גופם" וכי הם התגלגלו בנשמתו של אחיינם פנחס (פן-חס), שתיקן אותם במעשה קנאותו.<sup>174</sup> עם זאת הזוהר מותח עליהם ביקורת חריפה בהעצימו את הדרמה המינית המתרחשת בחנוכת המשכן

172 אוצר חיים, 132a. על היסוד הנח והנע ראו: פדיה, "המראה והדיבור".

173 האר"י, "שער הפסוקים", פרשת שמיני, עמ' קסא.

174 כמו הדיון בעשרת הרוגי מלכות, מותם נקשר בדרשות אחרות בזוהר לסוד "מים נוקבין", ולצדיקים אשר מעוררים את האלוהות במוותם ראו למשל: היכלות פקודי, היכל האהבה, זוהר ח"ב רנ"ג ע"ב-רנ"ג ע"א. עניין זה מתפתח בקבלת האר"י ובדרשות תלמידיו, וראו: ליבס, "תרי אורזילין".

ומכנה את בני אהרון הרווקים "תרי פלגי גופא".<sup>175</sup> האש שעמה הם מתפרצים לקודש נתפסת כפעולה זכרית ו'פאלית' הפועלת ביחידות, ללא איזון נקבי, אש עקרה שהופכת לכוח הרסני ומכלה. על פי הזוהר, בגישתם הלא נכונה של הכהנים אל האש – היא הארוס, האהבה, והיא השכינה – הם הופכים אותה ל"אישה זרה".<sup>176</sup> נוסף לכך מזכיר הזוהר באותה נשימה חטאים נוספים שמקורם בדרשות חז"ל כגון: שהשניים דחקו את השעה בחיי אביהם, שלא ייחדו שם ה' כראוי ושלא הולידו בנים.<sup>177</sup> ואזי, בסיום הדרשה, חוזר הזוהר ומפאר את גדולתם באמרו שמיתת בני אהרון מכפרת על עוונות ישראל ומי שעוסק במותם ביום הכיפורים, בניו נותרים בחיים וחטאיו מתכפרים:

אחרי מות שני בני אהרן [...] ובגין כך בקרכתם לפני יהו"ה וימותו, דאינון דחקו שעתא בחיי דאבוהון [...] תרי בני אהרן קריבו אשא נוכראה, דלא אתיחד שמיה כדקא יאות, ואתוקדו בנורא: רבי יצחק אמר, כתיב אחרי מות, וכתיב וימותו, [...] תרי מיתות הוה, חד לפני יהו"ה, וחד דלא הוה להו בנין, דכל מאן דלא זכי לבנין, מית הוא. [...] דכתיב ובנים לא היו להם, [...] אף על גב דלא אנסיבו, דהא אלין לא מיתו אלא מיתת גרמיהון, אבל מיתת נפש הון לא מיתו: ותנינן ברזא דמתניתין, תרי, זוג, פן-חס, והא אתמר, יו"ד זעירא ביני אתוון דפינחס, דהאי יו"ד כליל תרי כחדא, [...] תרי פלגי גופא הוה, דהא לא אנסיבו, ובגין כך בחד אתכלילו [...] אמר רבי יוסי, בהאי יומא דכפורי אתתקן למקרי פרשתא דא, לכפרא לישראל בגלותא, בגין דא סדרא דיומא דא הכא אסדר, ובגין דמיתתהון דבני אהרן מכפרא על ישראל: מכאן אוליפנא, כל ההוא בר נש דיסורי דמאריה אתיין עליה, כפרה דחובוי אינון, וכל מאן דמצטער על יסוריהון דצדיקיא, מעבירין חובייה דלהון מעלמא, ועל דא ביומא דא קורין אחרי מות שני בני אהרן, דישמעון עמא, ויצטערון על אבודהון דצדיקיא, ויתכפר

175 על הדימוי של 'תרי פלגי גופא', בהקשרו האוניו-מיסטי ראו: אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 83; ליבס, "מילון", עמ' 267-268.

176 לזיקת האש הזרה והאישה הזרה ראו: זוהר ח"ג נז ע"א. וכדברי מלילה הלנר אשד: "מעשה הקנאות של פנחס נקרא בזוהר באופן מרהיב כמעשה תיקון 'קארמתי'. פנחס רואה את זמרי וכזבי המזדווגים לעיני כל ישראל והמראה מעורר בו 'זיכרון' [...] מחייו הקודמים כנדב ואביהוא, שהביאו למשכן אש זרה שעוררה כנגדם את אש הדין של השכינה. עתה, פנחס רואה את האישה הזרה ונזכר באש הזרה, האש-אישה מתלכדות ומיד, כמו באופן בלתי מודע, הוא קם לתקן את המקולקל בתוכו." (הנ"ל, "המקנא לברית ובעל השגינות", עמ' 152).

177 ראו: ישראל, "המרד הקדוש".

להזן חובייהו, וכל דמצטער על אבודהון דצדיקייא, או אחית דמעין עלייהו, קודשא בריך הוא מכריז עליה, ואומר וסר עונך וחטאתך תכופר, ולא עוד אלא דלא ימותון בנוי ביומרי.<sup>178</sup>

כדומה לדרשות חז"ל שבהן פתחנו, בנויה גם דרשה זו שתי-וערב אמנותי, הקושר מגמות שיפוט ומגמות האדרה. תיאור חטאי בני אהרון, הנתון בעריכה מוצלבת עם הדיון בגדולתם, מאפשר לכחון את מלאכת הדרשנות בזוהר ואת ההזדהות עם האקסטזה המיסטית של השניים, העולה בחשיבותה על הדיון הנורמטיבי במותם.<sup>179</sup> הזוהר רואה בחטאיהם פן נוסף של גדולתם, שהרי הצד הרע, הסטרא-אחרא, הוא שמשלים את אישיותם והופך אותם לדמויות מורכבות ושלמות יותר. שילוב שתי המגמות, האוהדת והמבקרת, בדרשת אחרי מות מצביע על העמדה הדואלית של החיבור כלפי בני אהרון. מחברי הזוהר מבקשים לשמר את התשוקה האקסטטית של שני הכוהנים אך לא את פעולתם ההרסנית משום שהיא מביאה למוות ולכיליון. ניתן לומר כי פרשת אחרי מות בזוהר מוקדשת כולה לשאלות כיצד לאחוז באש מבלי למות וכיצד לכלול את השכינה בתוך המציאות.<sup>180</sup> בני אהרון מהווים ארכיטיפ לבעירה נשגבת אך גם לאיחוד שתוצאותיו סופניות.

בהמשך פרשת אחרי מות מתאר הזוהר כיצד יהודה, כבואו אל תמר, מממש את האופן הנכון, שבו הצדיק המכונה "כל" מוצא לבסוף את "עתו", היא המלכות, ומתחבר אליה ב'עת הנכונה' כדי להביא גאולה.<sup>181</sup> בניגוד להתנהגותו של יהודה, בני אהרון זנים עיניהם בשכינה, ניגשים אליה שלא בעיתה, והופכים אותה לאישה זרה.<sup>182</sup> כאשר האש הזכרית מנוצלת לא נכון היא הופכת את השכינה ל"אשא נוכראה", לאש מסוכנת ושורפת, הדומה ללילית בהליכותיה.<sup>183</sup> במובן מסוים, טעותם של בני אהרון הופכת אותם עצמם לקרבן של עבודה זרה שמכוונת לכוחות הסטרא-אחרא

178 זוהר ח"ג נו ע"א-נז ע"ב, בדילוגים, (ההדגשות שלי, ר"ק).

179 על האורגניות של דרשות הזוהר וצמיחתן מתוך דרשות חז"ל ראו: ליבס, "המיתוס היהודי וגלגולו"; אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 213-260; גרינולד, "המציאות המדרשית"; ע' ישראלי, "פרשנות הסוד"; הלנר אשד, "ונהר יוצא מעדן", עמ' 222-236.

180 ראו: קרא-איונוב קניאל, "אמהות ופתינות", עמ' 200-255.

181 זוהר ח"ג, נח ע"א.

182 על שמות היסוד והמלכות כ'כל' וכ'עת' ראו: ג'קטיליה, "שערי אורה", חלק א, עמ' 134-135. על חטא זה של בני אהרון ראו: חשן, "אש ומים", עמ' 113.

183 הרחבה בסוגיה זו ראו במאמרי: קרא-איונוב קניאל, "מעשה תמר".

במקום האלוהות.<sup>184</sup> על פי תפיסת הזוהר, המוות הוא "היאספות לשכינה" וזיווג מתוקן עמה, ומכאן ניתן להבין מדוע התיקון של נדב ואביהוא טמון במותם.<sup>185</sup> אף עבודת יום הכיפורים היא תיקון למות בני אהרון ולטעות שגרמה לו, כעולה מפתיחת פרשת אחרי מות בתורה: "וידבר יהוה אל משה אחרי מות שני בני אהרון בקורבתם לפני יהוה וימותו: ויאמר יהוה אל משה דבר אל אהרון אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש ולא ימות [...] בזאת יבוא אהרון אל הקודש", אלא שכאן מפרש הזוהר את הציווי כמכוון לעבודתה האזוטריית של המלכות, הקרויה "זאת".<sup>186</sup> דרכם של המקובלים שואבת השראה מהפולחן במקדש ומחפשת תיקון לשריפת בני אהרון במעשה, שיהווה תגובה למוות הפורץ מהקודש.

ועל דא תנינן כתיב "בזאת יבא אהרן אל הקדש" בהאי בעא לקרבא קדושה לאתריה: מהאי אתר בעי בר נש לדחלא מקמי קודשא בריך הוא [...] תו אמר רבי שמעון, כל בר נש דזכי למילף אורייתא, ונטיר לה להאי "זאת", האי "זאת" נטירת ליה, וגזר עמיה קיימא על קיימא דיליה, דלא יתעדי מניה ומן בנוהי ומן בני בנוהי לעלמין, הדא הוא דכתיב "ואני זאת בריתי אותם".<sup>187</sup>

מחברי הזוהר מעידים על עצמם כי הם 'הכוהנים החדשים', המתקנים את מעשה בני אהרון וכי בנפשם מתמזגות דמויותיהם של נדב ואביהוא עם דמותו של אהרון, הנותר בעולם הארצי כדי לתקן את המציאות. על אהרון מוטלת המשימה לגשת באופן אחר אל הקודש ולכפר על עוונות העם ועל מות בניו. אש השכינה מתגלה לפניו בכוחותיה החיוביים בהתאם למגע הנכון עמה. פרשת אחרי מות מסתיימת בכיים של רשב"י ותלמידיו בשל ההימנעות מזיווג ומצב הנידה, המסמל פיצול ופירוד בין העולם האנושי לעולם האלוהי.<sup>188</sup> מוטיב ה'אישה הזרה', שראשיתו באשא נוכראה של בני אהרון, חוזר ומופיע בפרשה בתיאור הפילגש האלוהית,

184 ראו גם: רמ"ק, "אור יקר", כרך יב, עמ' 181 ובפירושו לדרשה בפרשת אחרי מות, כרך יג, עמ' ב-1.

185 וכדברי ביטי רואי: "תיאור המוות כאסיפה, משנה את משמעותו המקראית, כמכוון למנהג הקבורה בליקוט העצמות ואסיפתן, והופך לתיאור מטפורי למוות עצמו. אסיפה זו, כבר בספרות חז"ל מתפרשת כפעולה הנעשית על ידי האל וממציאה מנוחה נכונה, הגנה ומרגוע [...] אך בזוהר, זיהוי השכינה עם ה'כבוד', ואף עם המוות מייחד דווקא לשכינה את פעולת האסיפה וההמתה. כך משמר הזוהר צד באלוהות שאיננו מעורב במוות אלא כולו חיים או חיי החיים" (רואי, "למות בחיים") וראו שם על מות רשב"י כמצב של זיווג ושל 'חיים'; וכן ליבס, "המשיח של הזוהר".

186 וראו גם אצל הרמב"ן, הלברטל, "על דרך האמת", עמ' 185 הערה 252.

187 זוהר אחרי מות, ח"ג ס ע"ב.

188 ראו: אסולין, "קומתה של השכינה"; הנ"ל, "הפגם ותיקונו".

אישה זרה נוספת, הכובשת את מקומה של המטרוניאטא לפני בוא הגאולה על פי הדגם שבו 'שפחה כי תירש גבירתה'.<sup>189</sup> לאחר מכן מגיח המוטיב הזה כפוטנציאל הרסני ואפל במעשה תמר, שפניה אש מכלה בדומה לדמותה של לילית, ומוזכר שוב לקראת סיום הפרשה.<sup>190</sup>

הזיקה בין סיפורה של תמר למעשה נדב ואביהוא הינו חידוש ייחודי של הזוהר המתפתח מתוך רעיונותיהם של חז"ל.<sup>191</sup> נדב ואביהוא מתוארים במדרש כאנשים שהביטו יותר מדי והמבט ההרסני הביא למותם. כנגדם, מתוארת תמר בזוהר כמי שנמנעת מלהביט כאשר הזמן או המצב אינם מתאימים.<sup>192</sup>

לסיכום אדגיש כי בניגוד לעמדתם של רוב מקובלי דורו, קובע הזוהר כי הקיצוץ בנטיעות של בני אהרון אינו מתבטא בפגיעה בספירת תפארת ובזכר האלוהי אלא דווקא בפגיעתם בשכינה.<sup>193</sup> הזוהר שוזר את דעותיהם הסותרות של חז"ל ביחס למעשה נדב ואביהו ומקשר אותן לחטא ה'אשא נוכראה', הקשור ברווקות ובפגיעה בשכינה, אך גם לתיקון עמוק ונסתר, שיכול להתבצע רק בהולדת הדורות הבאים, בסיפוריהם של פנחס ושאר צאצאי בני אהרון. עמדה ייחודית זו צומחת להבנתי מתוך תפיסת האש בדרשות חז"ל ובפרשנותו של פילון, והיא שמאפשרת לדון בבני אהרון כבארכטיטיפ של דבקות אוניו-מיסטית ויחד עם זאת לשפוט את טעותם לאור משמעויותיה התיאוסופיות.<sup>194</sup>

189 זוהר אחרי מות ח"ג סט ע"א. ראו: אידל, "שרידים"; הנ"ל, "קבלה וארוס", עמ' 163-222; ליבס, "מרגנסנס למהפכה", 296 הערה 287; טרופר, "חטאם של נדב ואביהוא".

190 ראו: זוהר ח"ג עז ע"א.

191 כך לדוגמה ויקרא רבה כ, ר"י; עירובין סג ע"א; וכן ראו: תורן, "מבטם ההרסני"; זוהר ח"ב, קכו ע"א.

192 זוהר אחרי מות ח"ג עא-עב; ובמאמרי, "מעשה תמר".

193 הרמב"ן בפירושו לויקרא י, ב, אומר כי נדב ואביהוא הקטירו קטורת רק למידת הדין (השכינה) ולא ל"שם המיוחד" (הת"ת), וראו: הלברטל, "על דרך האמת", עמ' 272-273; דרשה דומה מופיעה אצל ר' בחיי (בפירושו לויקרא י, 1) וכן ב"שער הרזים" לר' טודורוס אבולעפיה, (ירושלים תשמ"ט, עמ' 136). לדיון בחטאיהם המיסטיים ראו: ישראלי, "המרד הקדוש"; על העדפת עמדת הזוהר על פני עמדת הרמב"ן ראו: הוס, "כזוהר הרקיע", עמ' 78 הערה 129; יוסף המדן בחיבורו "טעמי המצוות" אומר כי השניים עבדו עבודה זרה וזיוונו את הקב"ה עם הפילגש במקום עם השכינה (טעמי המצוות, לא תעשה, מצווה יג, כ"י ירושלים Ms. Heb. 597, דף קמו ע"א), וראו: אידל, "קבלה וארוס", עמ' 174. תודתי לאיריס פליקס על הארת מקור זה. על פגיעתו של 'אחר' כארכטיטיפ למקצץ בנטיעות ראו: אידל, "פירוש על הכניסה לפרדס".

194 איתמר גרינולד מצביע על "תחושת המשבר העמוקה", המצויה ברקעה של ההגות היהודית בימיה"ב, וגורמת לרדיקליות ולהעזה הפרשנית בעולם הפילוסופי והקבלי. ייתכן שזוהו הסבר נוסף לכריכת היבטי החטא של שני הכוהנים עם עצם התיקון הטמון בסיפור

כעת נעבור לעיון בדרשה מיסטית נוספת שיש בה דימויים המוכרים לנו מהדרשות העתיקות כגון "הוספת אהבה על אהבה" והצבת אש אחת כנגד אש שנייה.

### 3. אש כנגד אש: אש עליונה ואש תחתונה בפירוש רקנאטי

בפתיחת דרשתו הארוכה על מות נדב ואביהוא, בפרשת שמיני, מפרט ר' מנחם רקנאטי את שלבי ההקרבה הראויים וכנגדם את הכשל של בני אהרון, המתרחש בשלב האחרון והקריטי של העבודה. מוטיב האש מוצב במרכז פירושו ומודגש פוטנציאל האיחוד שהיא מאפשרת, בדומה לדרשת הזוהר. דרשה זו של רקנאטי מצוטטת כביכול מתוך "ספר הזוהר", אלא שהיא אינה מופיעה בדפוסים ובכתבי היד של הזוהר. ככל הנראה אין מדובר בחיקוי של סגנון זוהרי, אלא בדרשה "אותנטית", שהועתקה באופן בלתי תלוי גם על ידי ר' יוסף אנג'לט, ואבדה או הושמטה מהדפוסים.<sup>195</sup>

הדרשה על בני אהרון נשזרת בדיונו הרחב של רקנאטי בסוד הקרבן, והיא ממחישה כיצד עבודת הקרבנות יכולה להביא לתיקון ולאיחוד בין האדם לאל מחד גיסא ולחולל הרס ומוות מאידך גיסא. מדברי רקנאטי עולה כי כאשר סדר ההקרבה אינו מתבצע כתיקונו, האדם עצמו הופך לקרבן ונאכל בן-רגע באש האלוהית. להחטאה של נדב ואביהוא יש אופי ארוטי מובהק, שעליו נעמוד לאור מוטיב האש ותוך התייחסות להיבט המיסטי והפסיכולוגי הטמון בדרשה:

ולשזירתם יחד בדרשת הזוהר, שהרי משבר מוליד בהכרח צורך לאחד באופן דיאלקטי תפיסות מנוגדות וסותרות. וראו: גרינולד, "המצויאות המדרשית", עמ' 259.  
 195 רקנאטי, "פירוש על התורה", צה ע"א – ע"ב וראו: רובין, "רקנאטי", עמ' 89-90; שלום, "ספר הזוהר", כרך ה', עמ' 2323; גרשם שלום משער כי מקור הדרשה שייך לזוהר ח"ג לח ע"ב ומוסיף שם: "אולי נפל דף מכתב יד קדום ששימש דוגמא לאחרים". כנגד טענה זו ראו: ישראלי, "המרד הקדוש", עמ' 91 הערה 33; קטע זה מופיע במקבילה בספר לבנת הספיר לר' מנחם אנג'לט, ספר ויקרא (כ"י BL 27000) דף 274 א – 276 א. תודתי לאיריס פליקס על שהאירה בפני את הנוסח של אנג'לט. אנו מקוות להקדיש מחקר נפרד לדיון ביחסי רקנאטי ואנג'לט לאור דרשה זו. בנוגע לדמותו של רקנאטי ראו: אידל, "ר' מנחם רקנאטי", כרך א, עמ' 24-32 וטענתו כי בניגוד לר' דוד בן יהודה החסיד, נמנע רקנאטי מלשלוח ידו בהמצאת דברים בנוסח הזוהר, שם, הערות 17-18; על יחסי דרשות רקנאטי ואנג'לט ודרשות הזוהר ראו: ליבס, "הזוהר ודורו"; מרוז, "ר' יוסף אנג'לט". תודתי לתחיה פרומן ולדב אלבוים על הלימוד המשותף בדרשת רקנאטי, ועל תוכנות משמעותיות על אודות הטרנספורמטיביות של האש, השזורות במהלך הדברים.

ואחר זה אביא לך לשון רז"ל בספר הזוהר.<sup>196</sup> ותצא אש מלפני יי' וכו'. תא חזי ברישא אתערו בחדוותא לקשרא קשרין בסטר שמאלא איהו דכתיב "שמאלו תחת לראשי", וכד קרבנא אתקריב לאתקשרא קשרא נפיק אשא לקבלה ליה לאחדא בה. וכד אשא דאיהו שמאלא אחיד ביה כדין ימינא קריב ליה לגבוי כדכתיב "וימינו תחבקני", עד דכולא אתקשר וקאים ברוח, ורוח דא איהו דאתכליל ואחיד בין מיא ואשא. ורוח עילאה שרי עלייהו בניחא וכדין כתיב "ריח ניחוח ליי'" ניחא וחדוא כדא יאות. ותא חזי כד קרבנא קריבו בני אהרן בההוא קטורת נפק אשא לקבלה דוכתא דהאי אשא עייל ביה לאתקשרא בגופיה כד"א "ויביאה יצחק האהלה". וכד נפקת לקבלה ליה – לא אשכחת בידייהו, כדין אחיד בהו ואיתוקדן.

בפתח הדרשה מתוארים ארבעת שלבי ההקרבה: קישור הקרבן בצד השמאלי תוך התעוררות הארוס, הקשור בכוחות הדין על פי הרישא של הפסוק משיר השירים, "שמאלו תחת ראשי"; ירדת האש העליונה לקבלו ולאכלו; מיוזג היסודות והספירות; צירוף כוחות החדס הבאים מצד ימין (כנאמר בסיפא של אותו הפסוק, "וימינו תחבקני") לכוחות הדין ולאש השמאלית, וירדת הרוח המאחדת את השניים ומסמלת את ספירת התפארת. לבסוף, כאשר ההכנות מתבצעות כסדרן, "רוח עילאה" יורדת מלמעלה ו"נייחא וחדוה" שורות בעולם.

לפנינו תמונת חיבור וזיווג של הכוחות השונים: הימין והשמאל, החדס והדין, מעלה ומטה. שלבים אלו מצביעים על תהליכים דו כיווניים של הורדה והמשכה. לצד האש העליונה היורדת משמים הדרשה מתעדת תהליך 'אופוטיאיותי', שבו האדם נקשר באמצעות הקרבן בעליונים ומתכלל באלוהות.<sup>197</sup> כעת מפרש רקנאטי את מות נדב ואביהוא כשיבוש בסדר ההקרבה הנכון. כאשר יצאה אש עליונה לקבל את קרבנם (בשלב השני) היא לא מצאה דבר בידיהם, וכיון שלא יכלה לשוב ריקם אחזה בהם ושרפתם: "וכד נפקת לקבלה ליה – לא אשכחת בידייהו, כדין אחיד בהו ואיתוקדן". במהלך תיאור זה, מובלע ארמזו מרתק ליצחק ולרבקה כדגם ל"קרבן" ראוי, עניין שעליו נעמוד בהמשך. לעת עתה נפנה לחלק השני של הדרשה, המעצים את תיאור היאכלותם באמצעות משל:

לבר נש דהוה אזיל באורחא נפק אריה לגביה זקף עינוי וחמא ליה. נטל תיגרא דבשרא דאשתכח גביה ושדיה ליה ואשתזיב. אי לא הוה בידיה

196 כאמור, כאן מופיעה הערת המגיה או המעתיק: "ולא מצאתי מקורו".

197 ראו: אפטרמן, "התקשרות אינטימית"; תשבי, "משנת הזוהר"; "יראה ואהבה ודבקות", ב, עמ' רצ-רצג; על הממד התיאורגי של הקרבת הקרבנות במשנת הרמב"ן ראו: הלברטל, "על דרך האמת", עמ' 249-296.



איהו הוי אתאכיל. אמר ר"ש לאו הכי, והאי מלה סתימא היא. כתיב "כי יי' אלהיך אש אוכלה" אש דאכיל אש, אבל לא אית אש דמקבל לאש אש עילאה וסביל ליה וכניס ליה לגביה בר מההיא. וכד נפיק האי אש ולא אשתכח בידיהו דבני אהרן ההוא אש דסביל אש – אתוקדן ביה. ואי תימא מהו אש זרה, אש דלא יכיל למיסבל אש דלעילא ואתאכיל איהו ואינן אתוקדו [...] בקדמיא כתיב בהקריבם אש זרה והכא כתיב בקרבם, דאיתקריבו אינן, דלא אשתכח בידיהו אש דסביל אש וחדות דאש לקבלא אש ומתלהטן כחדא ואתעביד כולא חד. (ההדגשות שלי, ר"ק)

כידוע, אחת ממטרותיו המרכזיות של הקורבן במסורת הקבלית היא "ליתן דורון לתוך פיו של שטן", כלומר לשחד את כוחות הסטרא-אחרא. מטרה נוספת של הקרבת הקרבנות הקשורה לענייננו. היא כפרה על חטא העגל על ידי הבאת "עגל בן בקר לחטאת". לדעת עודד ישראלי, משל האריה ה'מיתי' מובא כאן כדי להדגים את טריפת בני אהרון על פי התפיסה של שיחוד הסטרא-אחרא, ואילו המשכה של הדרשה נושא אופי נטורליסטי, 'מכניסטי' ו'טכני': אש יורדת משמים כנגד אש תחתונה העולה לקראתה ואוכלת כל מה שנקרה בדרכה.<sup>198</sup>

אבקש להציע קריאה אחרת בדרשת רקנאטי. להבנתי ההבדל בין משל האריה לבין דרשת רשב"י אינו נובע מאבחנה בין דגם 'מיתי' לדגם 'מכניסטי', אלא מהאבחנה הסמלית בין האריה ובין האדם. אריה רעב הבא לטרוף טרף אינו דומה למפגש בין שתי ישויות הנזקקות זו לזו ואף משתוקקות זו לזו ברוח דגם ה'אוניו-מיסטיקה של אש'. דווקא המשל המובא בפתיחת הדרשה נראה בעיני מכניסטי. לפיו, נרב ואביהו נטרפו על ידי אריה שלא קיבל את מנת הבשר שהיה זקוק לה. כאן מדומה האל, האריה שבאריות, לחיה שכל רצונה הוא לטרוף. משל זה אינו עוסק בפעולת הסטרא-אחרא שיש לשחדו, אלא בכוח אדיש שהמנגנון שלו ידוע מראש. לפי מנגנון זה, האריה תמיד טורף, והאדם תמיד נטרף, אלא אם כן ינהג בחכמה וימיר את עצמו בבשר אחר.

לעומת גישה זו, רשב"י זועק בסיום הדרשה "לאו הכי". הוא פוסל את הקריאה המכניסטי של משל האריה ואזי מעלה אפשרות אחרת לפיה האדם והאל נפגשים פנים אל פנים בעת הכנת הקרבן או במהלך עריכת הקטורת. שני הצדדים מגיעים אל המפגש במצב של תלות הדדית בין אש אחת לבין אש שנייה. שניהם, האל והאדם, זקוקים לאיחוד המיסטי שפירושו זיווג כדי להציל את המערכת מכיליון. לצד הטענה כי עבודת הקרבנות מכוונת לדבקות ולהתקשרות עם האלוהות, מוסיף רקנאטי לדרשתו היבט פסיכולוגי המצביע על שורשי האהבה והאימה,

המסתתרים בתוך הרצון להקריב ולהתקרב. הקרבנות יכולים להביא לזיווג ולמצב של נייחא אך גם למוות וטריפה. הסכנה בתהליך נובעת לא רק מחולשות האדם, אלא – וכאן טמון חידושה של הדרשה – אף מכשל במערכת האלוהית, ומהזדקקותו של האל להיענות אנושית לצרכיו. התשוקה והסכנה שבעבודת הקרבנות ובמעשה הזיווג בנויות על תלות מעגלית בין השמים והארץ, תלות זו היא המפתח למותם של נדב ואביהוא, שכן ההיבטים הפסיכולוגיים של הסיפור מהווים חלק בלתי נפרד מחטאם המיסטי.

בפירושו למותם של בני אהרון רקנאטי אינו עוסק אך ורק בעולם התיאוסופי אלא שהוא גם מלמד שיעור על אהבה והזדקקות בתוך מערכות יחסים. לשם כך הוא קושר את מעשה נדב ואביהוא לסיפור יצחק ורבקה ולתמונה שבה מביא יצחק את רבקה לאוהל אמו, "ויביאה יצחק האהלה", ומקביל תמונה זו לנאמר בשיר השירים, "שמאלו תחת ראשי". לבסוף, מזהה רקנאטי תמונות אלו עם הכשל שהביא למות הכוהנים. לדבריו, הארוס שבין העליונים והתחתונים הוא הכוח המניע את הדינמיות של המערכת האלוהית והאנושית. תשוקת העולמות זה לזה מומחשת כאן באמצעות תמונה מרהיבה של מפגש בין שני סוגי אש: אש עלאה ואש תתאה; אש אוכלת ואש מקבלת; אש אוחת ואש סובלת ומכילה.

בדרשה זו, הדינמיות הארוטית של 'אש אוכלת אש' אל מול ה'אש שסובלת אש' מקורה, להצעתו, בדברי פילון ובדרשות המכילתא דמילואים.<sup>199</sup> דרשת רקנאטי מהווה 'מענה' לשאלת חז"ל, מדוע לא עלה בידם של בני אהרון 'להוסיף אהבה על אהבה'. לשיטתו, אהבה דורשת קרבן. קרבן זה הוא יסוד הקרבה ושורש התשוקה ל'אחר', אך אין לשרפו ולכלותו כפי שעשו בני אהרון. הם ביקשו כביכול 'להוסיף אהבה' אך סירבו להעניק מעצמם ובפועל ידעו רק לקחת. רצונם להוסיף אהבה הינו למעשה רצון להימנע מנתינה. לדעת רקנאטי טעותם של נדב ואביהוא טמונה בכך שהם סירבו להיות 'אש סובלת אש' כנגד האש האלוהית העליונה, שהיא 'אש אוכלת אש'. הימנעותם ממימוש התפקיד הנקבי בטקס ההקרבה אל מול האל הזכרי שמולם, היא שהביאה למותם.

פתרונו של רשב"י בסיום הדרשה רומז כי במצב המתוקן הנתינה הנדרשת בנויה על איזון מדויק בין הזכר לנקבה. פנייתו של כל צד לזולתו כרוכה מראש בויתור על 'טבעו', ובהבאת אש שהיא דואלית, מעורבת בדין וחסד, הן במובן הארוטי הן במובן המיסטי. הטבע האלוהי, שמתאפיין לרוב ביכולות הכלה אינסופיות, מחפש

199 המונח 'אש אוכלת אש' מופיע כבר בתלמוד (בבלי יומא כא ע"ב), ואילו המונח 'אש סובלת אש' הוא חידוש קבלי המופיע בווהר בהקשרים שונים וראו פרשת תצוה, ח"ב קפו ע"א; פרשת ויקהל, ח"ב רח ע"א; ובתיקונים, שנרפסו בוהר חדש, כרך ב' עג ע"ב (מהד' מרגליות, כד טור ב). עם זאת, נדמה לי שמקורו הרעיוני של המונח בדרשות חז"ל ופילון.

כאן מעין 'מקלט' אנושי להכלה, ואילו הטבע האנושי נדרש לשלוט בכוח הפורץ והמבעיר, הוזהר לטבעה של האש שרוצה לעלות מעלה.

האדם – בניגוד לטעותם של בני אהרון – צריך להסכים להיות 'אש טובלת אש' ולא 'אש אוכלת אש', משום שזהו תפקידו של הזכר האלוהי, ואין זה תפקידה של הנקבה. רק כאשר העולם האנושי מוכן למלא את תפקידו כאש מכילה ו"סובלת", האל יכול לממש את כוחו כ'אש אוכלת אש', ואזי הזיווג יעלה יפה ולא יביא למוות ולכלילין. עניין זה מתחזק בפתיחת הדרשה ברעיון הפרדוקסלי הרומז כי למעשה 'יצחק' הקריב את רבקה' והעלה אותה לעולה. על בסיס דברי חז"ל רקנאטי מפרש ש"ויביאה" פירושו איחוד ארוטי ומיסטי. בשעה שיצחק "הקריב" את רבקה לאוהל אמו, האש שהייתה שם – הארוס, היחס האדיפלי, האהבה – חזרה לבעור. כך התחברו שתי האמהות שרה ורבקה, שכינה עלאה ותתאה, וחזר הענן לשרות על האוהל. כדגם להקרבה הראויה, יצחק, הקרבן האולטימטיבי, זה שעפרו צבור על המזבח, מקריב כאן את רבקה אשתו. זוהי, בעיני רקנאטי, דוגמה לאש הנפגשת בזולתה, במוכן הנכון והמדויק. מכאן שהאהבה, ההקרבה, התשוקה והקבלה ("ויאהבה") שזורות זו בזו ללא הפרד. בני אהרון, לעומת זאת, לא הצליחו להשלים את מעגל הבעירה באופן נכון. כאן אנו שבים לשאלה בה פתחנו את המאמר: מה רצו בני אהרון?

בהסתמכו על האמירה של חז"ל כי נדב ואביהוא רצו "להוסיף אהבה על אהבה", פירושו של רקנאטי חושף כוחות סמויים שהביאו למותם. אכן, מה שהניע את בני אהרון היה הרצון להוסיף אהבה. אלא שבאופן פרדוקסלי, הם היו כה שקועים בעצמם, עד שכל מה שהם יכלו להגיש כקרבן היא עצמיותם ה"דיקה"<sup>200</sup>. רקנאטי מלמד כי כך לא ניתן "להוסיף אהבה". כאשר המקריב רואה רק את צרכי עצמו, הוא ממעט אהבה או משאיר אותה על כנה, אך לא מלבה ומבעיר את הכוח המעגלי שעליו מושתת 'סוד הקרבן'.

נראה כי פירוש זה עוקב אחר דיוקם של חז"ל, כי בני אהרון לא "הוסיפו אהבה על אהבה" אלא רק "עמדו להוסיף", כלומר ביקשו והתכוונו, אלא שדבר זה נמנע משום שלא הבינו את טבעה של האש, אשר מובערת מכוח המפגש ההדדי. צד אחד אינו יכול לגרום להוספת אהבה אלא לשימור החומר הקיים, וכך המערכת נותרת קפואה וחרבה. הם היו אמנם שניים, אך כל אחד מהם היה "חצי פלג גוף" כלשון הזוהר, רווק ובודד לעצמו, ועל כן כשלו הכוהנים במשימתם. נראה כי לצד הכשל,

200 דליה חשן מזהה כבר במדרשי חז"ל את ההבנה שלפיה כישלונם המרכזי של בני אהרון הוא בהדגשת היסוד האינדיבידואלי ובסירובם לטשטש את זהותם ולהתמסר לחווית האיחוד. לשיטתה, שמחתם של השניים "זרה" בשל המרדף שלהם אחר טובות הנאה וכבוד, וראו: חשן, "אש ומים", עמ' 111-115.

רקנאטי מבקש לעורר הזדהות עם מצבם ועם הניסיון הקשה הטמון בדרישה מבני האנוש לשאת את תפקיד האש הפאסיבית' והנקבית.

### סיכום: אוניוֹמיסטיקה של אש – ריטואל, מיתוס ומגדר

משה אידל מבחין בין הקבלה התיאוסופית לבין הקבלה האקסטטית ביחסן אל 'דימוי האיחוד'. לטענתו, בקבלה התיאוסופית בולטת ההתמקדות התיאורגית במצוות ובהשפעתן על האלוהות: "ההיבט המיסטי של האיחוד עם המקור העליון – מהווה כאן רק אמצעי להשגת מטרה נשגבת יותר: תיקון תיאוסופי [...] אף כי מקובלים אלה התייחסו לדבקות ביראת כבוד, היא לא נעשתה מעולם מרכז השקפתם הדתית".<sup>201</sup> ואילו האוחזים בקבלה הנבואית נוסח אברהם אבולעפיה רואים, לדבריו, את שיאם של החיים הרוחניים בעצם השגת האיחוד עם האל ובדבקות מלאה בו. בעקבות אבחנה זו ניתן להציע כי דגם הדבקות הייחודי שבו דנו, ה'אוניוֹמיסטיקה של אש', מאחד את הגישה התיאורגית ואת הגישה האקסטטית, ובו העלייה בסולם האש היא מטרה לעצמה אך גם אמצעי לתיקון האלוהות.

כפי שראינו, שילוב זה בין מגמות תיאורגיות ואקסטטיות של איחוד עולה מבית מדרשם של מקובלים 'אקלקטיים', המאחדים ניגודים. בהם רבי יצחק דמן עכו, שספג השפעות מיסטיות שונות, מצד אחד מאברהם אבולעפיה ומצד שני מאסכולות תיאוסופיות-תיאורגיות; ר' מנחם רקנאטי, מעתיק נודע של כתבי יד, שהגיעו לאיטליה ממקורות שונים; וכך כמוכן גם מחברי דרשות הזוהר, השייכים לחוג יצירתי המייצג מגוון קולות ודעות.<sup>202</sup> תמונות האיחוד בדרשות שסקרנו כוללות הן את דגם ההיבלעות של הפרט הן את דגם ההתפשטות שעליו הצביע אידל: מחד גיסא הן מציירות התעצמות של האש העליונה כנגד האש התחתונה, ומאידך גיסא הן מתארות את בליעת האדם ב'אחר הגדול' השורף אותו ומעלהו אל קרבו.

\*\*\*

לאיחוד עם האל, לצד המשמעויות המיסטיות והתיאוסופיות, יש גם השלכות מגדריות ומשמעויות ריטואליות. כל אחד מאופני הדבקות גוזר בהכרח פרקטיקות

201 אידל, "קבלה – היבטים חדשים", עמ' 75, 79.

202 על המסורות האקלקטיות הנפגשות אצל ריד"ע ראו: גוטליב, "מחקרים", עמ' 578-580; פישביין, "יצחק דמן עכו", עמ' 47-122. על דמותו של רקנאטי ועל זהותו כמעתיק ראו: אידל, "ר' מנחם רקנאטי"; הנ"ל, "הקבלה באיטליה", עמ' 375; בית אריה, "רקנאטי". על תורת החבורה או החבורות ששותפות ביצירה הזוהרית ראו: ליבס, "כיצד נתחבר"; מרוז, "נרטיבים זוהריים".

התנהגות, מנהגים והכוונות שונות. כך למשל, לא דומה 'עבודת השכינה' והריטואלים הנגזרים ממנה כגון תיקון חצות, נפילת אפיים, קישוט הכלה והתורה והנהגות אחרות הקשורות בשכינה,<sup>203</sup> לפנייה לספירות הזכריות תפארת ויסוד ולריטואלים הנגזרים מכך כגון ברית מילה, כוונות מסוימות בתפילה ובשעת זיווג והנהגות בעניין 'שמירת הברית'.<sup>204</sup> בהקשרנו, כלקח מטעותם של בני אהרון פונה דרשת הזוהר אל הזכרים ומבנה ריטואלים הקשורים בגישה הנכונה לשכינה כגון הזווג הארצי ועבודת הכוהן הגדול. דרשת רקנאטי, לעומת זאת, עוסקת בסוד הקרבן ובהתקנת התפילה תוך דרישה מהאדם להיות בבחינת 'נוקבא' ולהכיל את האש הזכרית העליונה. מדובר אם כן בשתי עמדות נפשיות מנוגדות, בזהויות מגדריות שונות ובריטואלים שונים המכוונים לשם כך.

תפיסת האלוהות בזהר מדגישה את תלותם של העליונים בעולם התחתון ואת תשוקתם אליו, ואילו במקורות אחרים כגון אצל ריד"ע ואצל רקנאטי, ראינו כי לרבקות מוכנים נוספים, שבהם מוצגת אלוהות בולענית וטורפת. האש האלימה המופיעה בדרשות אלו היא "אש אוכלת אש", והאדם נתפס כ'כליא ברק', האמור להכיל את הרסנותה של האש האלוהית ולדבוק בה כדי לא למות. בדרשותיהם על נרב ואביהוא, מטיף הזוהר בחריפות נגד הרווקות, ואילו רקנאטי יוצא נגד הנרקיסים וההיבריס; הזוהר מדגיש את ההיבט החיובי שקיים בארוס (לצד מחיריו), ואילו ריד"ע מציג אידיאל אסקטי, שלפיו הנפש צריכה להימנע מכול וכול להרוות את צימאונה ולהשביע את רעבונה. בהקשר הארוטי, הזוהר מייצג האדרה של הנקביות ושל יחסים מעגליים בין האש התחתונה לעליונה, תוך הדגשת האיכות של מות צדיקים כ'מים נוקבין' המעוררים את האש העליונה של האל. בזהר, האש קשורה גם לבחינת הדין ולכוחות הסטרא-אחרא, המעניקים ארוטיות מוגברת לשכינה. כוחות אלו מהווים אנרגיה אקסטטית שניתן לנצלה באופן חיובי למען מערכת האלוהות. לעומת זאת, רקנאטי מדגיש סכמה נוקשה יותר של השפעת הזכר על הנקבה ואת היותה מקבלת כנגדו. בדומה לרקנאטי מצייר ריד"ע תמונת דבקות שבה הזכר מטביע את צורתו וחותרו על הנקבה, כמעט כשם שהפרה מזינה את העגל. דגמים אלו מתארים את המיסטיקן כפאסיבי יותר, כמי שמקבל את האש האלהית הזכרית אפילו בעל כורחו.

203 ראו: ליבס, "פולחן השחר"; רואי, "למות בחיים"; הנ"ל, "רגלי השכינה"; חלמיש, "קבלה", עמ' 474-479.

204 פישביין, "נשיקת האל"; ליבס, "המשיח של הזוהר"; הלנר אשד, "המקנא לברית ובעל השגיונות"; פכטר, "שמירת הברית". עוד על ההיבטים הריטואליים של החוויות האיחודיות ראו: גארב, "טראנס שמאני".

בתיאורי האיחוד המיסטי אנו רואים מופעים של זהויות מגדריות מגוונות כגון מופע שבו בני אהרון כדמויות נקביות נבלעים בידי האש הזכרית המאיימת אצל ריד<sup>205</sup> וכגון שריפתם באש האלוהית הזכרית דווקא, בשל סירובם למלא תפקיד נקבי אצל רקנאטי. הזוהר, בניגוד לריד<sup>206</sup> ולרקנאטי, רואה את זכריותם החד צדדית של בני אהרון כראויה לגנאי, ומדגיש את הצורך שלהם באישה הארצית, שרק עמה ובאמצעותה הם יכולים להתאחד עם השכינה. דגמים מגוונים אלו מסמנים מצבי קצה וסכנה ומשקפים אפשרויות נזילות של זהויות בשעת הדבקות ובעת ביצוע הריטואל המרטירי.<sup>205</sup> מותם של נדב ואביהוא מעצים היבט ארוטי המוכר לנו גם מתקופת מסעות הצלב וממשנתם של חסידי אשכנז, ואין ספק כי המקורות שלפנינו עוסקים באופן מודע בהבדלים שבין 'מוות גברי' לבין 'מוות נשי' על השלכותיהם התיאוסופיות והמיסטיות.<sup>206</sup>

\*\*\*

כדומה לדרשות הזו"ל ולפירושיו של פילון שבהם פתחנו, ריד<sup>207</sup>, רקנאטי והזוהר מאירים את השאלה 'מה רצו בני אהרון' לצד הדיון בשאלה במה טעו השניים והיכן מעדו. דרשות אלו מעצימות את העיסוק בהיבט האקסטטי ובתשוקה הבוררת לאל לצד הדיון בתשוקתו של האל כלפי בני האדם. הלקיחה והשמחה שראשיתן בדרשת המכילתא דמילואים לצד העירום והתאחדותם של השניים באש האלוהית בפרושו של פילון, חוזרים ומופיעים בספרות המיסטית, המתארת כיצד האש יוצרת טרנספורמציה הן באדם הן באלוהות. האש הינה החומר העז ביותר בארבעת היסודות, היא מתיכה ושורפת בהכרח, לטוב ולמוטב, והשאלה היא כיצד מכוונים את פעולתה.<sup>207</sup> הבלטת כוחות האהבה, התשוקה והרצון במכלול הדרשות שלפנינו מצביעה על השפעתם של רעיונות מן העת העתיקה על התפתחות התבנית האוניו-מיסטית בימי הביניים.

מהמונח 'מיתוס' משתמע שסיפר כלשהו מקבל תפקיד מכוון בהיותו מקושר לריטואל מסויים. בהקשר זה חשוב לציין את עובדת עיצובם של ריטואלים באופן שהם ממלאים תפקיד מכוון וקיומי, התורם לתהליכים של הצלת

205 ראו דיון בסוגיה זו אצל בוירין, "הרהורים" בזיקה לעולם העתיק; ובהקשר הקבלי: וולפסון, "מין ומינות"; על הבדלים במין ובמגדר בדגמים שונים בקבלה התיאורגית ובקבלה האקסטטית, ראו: אידל, "דימויים".

206 וולפסון, "מרטירולוגיה"; איינבנדר, "מרטיריות יהודית".

207 כך למשל במשנת הרקליטוס, שבה האש הינה היסוד המכריע, המאחד את הניגודים. וראו: גארב, "טראנס שמאני", עמ' 36-45.

חיים ושל שיפור איכות חיים [...] הזכרון הוא גורם חיוני ליצירת הקשרים הנחוצים בין מיתוס לבין ריטואל.<sup>208</sup>

באופן פרדוקסלי, דבריו של איתמר גרינולד תקפים גם למיתוס הקרבת החיים ולתפיסת מותם של נדב ואביהוא כמוות ריטואלי, ארוטי ואוניו-מיסטי, שהרי זהו בדיוק סוג של מוות ששווה לחיות את החיים למענו. זהו מוות, שבעצם קיומו 'תורם לתהליכים של הצלת חיים'.

הזיכרון התרבותי העשיר, הנע בדרכיו העצמאיות החל מהמקרא עבור דרך דרשות חז"ל ודרשותיו של פילון וכלה בקבלת ימי הבינים, מצביע על אופני שימורם של החיים הריטואליים והמיתיים ועל תפקידו המכונן של 'הסיפור' בחיבור ריטואל ומיתוס האיחוד. מכאן, שלא ניתן היה לפתח 'ריטואל אוניו-מיסטי של אש' בימי הביניים מבלי הסיפור המקראי על בני אהרון וללא החוליה הדרשנית המהפכנית של חז"ל ושל פילון.

To Carthage then I came  
Burning burning burning burning  
O Lord Thou pluckest me out  
O Lord Thou pluckest  
Burning

*The Waste Land, T.S. Eliot*

## רשימת קיצורים

אברמס, "סמלים מיניים" = Abrams D., *Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany*, Tübingen, 1997

אוטו, "הקדושה" = אוטו ר', *הקדושה*, ירושלים, 1999.

אוסטין, "מילים" = אוסטין ג' ל', *איך עושים דברים עם מילים*, תל אביב, 2006.

אורבך, "חז"ל" = אורבך א' א', *חז"ל פרקי אמונות ודעות*, ירושלים, תשמ"ג.

אורבך, "אסקיזיס וייסורים" = אורבך א' א', "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל", *מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים*, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 437-458.

אידל, "עולם המלאכים" = אידל מ', "עולם המלאכים בדמות אדם", *מחקרים בקבלה*, בעריכת י' דן וי' הקר, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 1-66.

אידל, "שרידים" = אידל מ', "שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הכירה", *דעת* 21 (תשמ"ח), עמ' 47-48.

אידל, "דימויים" = אידל מ', "דימויים ומעשים מיניים בקבלה", *זמנים* 42 (1992), עמ' 31-39.

- אידל, "הערות" = אידל מ', "הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה", ספר היובל לרב מרדכי בריאר ב, תשנ"ב, עמ' 773-784.
- אידל, "החוויה" = אידל מ', החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים, תשמ"ח.
- אידל, "תפיסת התורה" = אידל מ', "תפיסת התורה בהיכלות ובקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א, תשמ"א, עמ' 23-84.
- אידל, "העלייה לשמיים" = Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest, 2005
- אידל, "קבלה – היבטים חדשים" = אידל מ', קבלה – היבטים חדשים, תל אביב, 1993.
- אידל, "פירוש על הכניסה לפרדס" = אידל מ', "פירוש על הכניסה לפרדס בראשית הקבלה", מחניים 6 (תשנ"ד), עמ' 32-39.
- אידל, "מטטרון" = אידל מ', "מטטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות", המיתוס ביהדות, בעריכת ח' פדיה, ירושלים, 1996, עמ' 29-44.
- אידל, ר' מנחם רקנאטי" = אידל מ', ר' מנחם רקנאטי המקובל, ירושלים, תשנ"ח.
- אידל, "הקבלה באיטליה" = Idel M., *Kabbalah in Italy 1280-1510: A Survey*, Yale University Press, 2011
- אידל, "האיחוד המיסטי" = "Universalization and Integration, two concepts of Mystical Union in Jewish Mysticism," *Mystical Union and Monotheistic Faith* (1989), pp. 27-57
- אידל, "לויתן ובת זוגו" = אידל מ', "לויתן ובת זוגו – מיתוס תלמודי למיתוסים קבליים", המיתוס ביהדות, בעריכת מ' אידל וא' גרינולד, ירושלים, תשס"ד, עמ' 145-186.
- אידל, "מושג הצדיק" = אידל מ', "התפתחות מושג הצדיק במיסטיקה היהודית ובחסידות, השלב האחרון", מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת ד' אסף וא' ליבס, ירושלים, 2008, עמ' 209-225.
- אידל, "קבלה ופרשנות" = Idel M., *Absorbing Perfections, Kabbalah and Interpretation*, New Haven, 2002
- אידל, "קבלה וארוס" = אידל מ', קבלה וארוס, ירושלים, תש"ע.
- איינבנדר, "מרטיריות יהודיות" = Einbinder S. L., "Jewish Women Martyrs: Changing Models of Representation," *Exemplaria* 12, 1 (2000), pp. 105-127
- אליאור, "מקדש ומרכבה" = אליאור ר', מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים, תשס"ג.
- אליאור, "פניה השונות של החירות" = אליאור ר', "פניה השונות של החירות: עיונים במיסטיקה יהודית", אלפיים 15 (תשנ"ח), עמ' 9-119.
- אלקיים, "עירום בקודש הקדושים" = אברהם אלקיים, "עירום בקודש הקדושים – בין פילון לפלוטינוס על עירום, אסתטיקה וקדושה", קבלה 28 (תשע"ג), עמ' 301-321.
- אסולין, "קומתה של השכינה" = אסולין ש', "קומתה של השכינה", סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, בעריכת ח' קרייסל, ב' הוס, א' ארליך, באר שבע, 2009, עמ' 129-138.



- אסולין, "הפגם ותיקונו" = אסולין ש', "הפגם ותיקונו", קבלה כ"ב, כרך כנס הזוהר, פראטו, 2009, עמ' 193-251.
- אפטרמן, "התקשרות אינטימית" = אפטרמן א', "התקשרות אינטימית עם אלוהים – מושג ה'דבקות' בראשית הקבלה (פרובנס וקטלוניה)", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.
- אפטרמן, "איחוד מיסטי" = Afterman A., "From Philo to Plotinus: The Emergence of Mystical Union," *The Journal of Religion* v.93/2 (April 2013), pp. 177-196
- אפלטון, "פידון" = כתבי אפלטון, בתרגום י' ג' ליבס, ירושלים, תשל"ה.
- אפרתי וישראלי, "לאקאן" = אפרתי ד' וישראלי י', הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ו'אק לאקאן, תל אביב, 2007.
- אפשטיין, "ספרות התנאים" = אפשטיין נ', *מבואות לספרות התנאים*, ירושלים, 1957.
- בוירין, "תעלולנים" = בוירין ד', "תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים 'תסריטים נסתרים' ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה", *תיאוריה וביקורת* 10 (1997), עמ' 145-162.
- בוירין, "מוות לשם האל" = Boyarin D., *Dying For God, Martyrdrom and the Making of Christianity and Judaism*, California, 1999
- בוירין, "הרהורים" = בוירין ד', "הרהורים על בתולות ומגדר", *היסטוריה* 3 (תשנ"ט), עמ' 5-31.
- בוירין, "מרטיריון" = בוירין ד', "משהו על תולדות המרטיריון בישראל", *עטרה לחיים*, בעריכת מ' הירשמן וד' בוירין, ירושלים, 2000, עמ' 3-27.
- בוירין, "מדרש תנאים" = בוירין ד', *מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא*, בתרגום דוד לוביש, ירושלים, תשע"א.
- בטאיי, "מוות וארוס" = Bataille G., *Death and Sensuality — A Study of Eroticism and Taboo*, New York, 1962
- ביב, "נדב ואביהוא" = Bibb B. D., "Nadab and Abihu Attempt to fill a Gap: Law and Narrative in Leviticus 10.1-7," *Journal for Studies of Old Testament* 96 (2001), pp. 83-99
- בידל, "לקסיקון" = Biddle E., "Theological Lexicon of the Old Testament," vol. 3, Massachusetts, 1997, pp. 508-521
- ביל, "אש זרה" = Beal T. K., "Sifting for Cinders: Strange Fires in Leviticus 10: 1-3," *Semeia* 69-70 (1995), pp. 19-32
- בית אריה, "רקנאטי" = בית אריה מ', "זהותו של המקובל מנחם רקנאטי", *תרכיץ* סז (תשנ"ח), עמ' 573-578.
- ברמר ופורמיזאנו, "פרפטואה" = Jan N. Bremmer and Marco Formisano (eds.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, 2012
- גארב, "טכניקות טראנס" = גארב י', "טכניקות טראנס בקבלת ירושלים", *פעמים* 70 (תשנ"ז), עמ' 46-67.
- גארב, "טראנס שמאני" = Garb J., *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, Chicago, 2011

- Goodblatt D., "Suicide in the Sanctuary; Tradition on Priestly = "התאבדות", Martyrdrom," *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), pp. 26-27
- גוטליב, "מחקרים" = גוטליב א', **מחקרים בספרות הקבלה**, תל אביב, תשל"ו.
- גולדברג, "הדרשות הכפולות" = גולדברג א', "הדרשות הכפולות במכילתא דמילואים", **סיני פ"ט ג-ד** (תשמ"א), עמ' קטו-קיא.
- גינצבורג, "אגדות היהודים" = גינצבורג ל', **אגדות היהודים**, רמת גן, תשכ"ח.
- גלנדר, "אש זרה" = גלנדר, "אש זרה", **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ט** (תשמ"ה), עמ' 73-81.
- גמליאלי, "פסיכואנליזה וקבלה" = גמליאלי ד', "פסיכואנליזה וקבלה: לתהליכי זיווג הזכרי והנקבי בקבלת האר"י", **מקורות ומחקרים בספרות המיסטיקה היהודית יח**, לוס אנג'לס, תשס"ו, עמ' 329-331.
- ג'קטיליה, "שערי אורה" = ר' יוסף ג'קטיליה, **שערי אורה**, מהדורת בן שלמה, ירושלים, תשמ"א.
- גרינברג, "חטאם האמתי" = Greenberg M., "The True Sin of Nadav and Abihu," *Jewish Bible Quarterly*, 26, 4 (1998), pp. 263-267
- גרינולד, "קידוש ה'" = גרינולד א', "קידוש ה': בירוורו של מושג", **מולד א** (תשכ"ח), עמ' 476-484.
- גרינולד, "אפוקליפטיקה" = גרינולד א', **אפוקליפטיקה וספרות יורדי המרכבה**, ירושלים, תשכ"ט.
- גרינולד, "המציאות המדרשית" = גרינולד א', "המציאות המדרשית: מדרשות חז"ל לדרשות המקובלים", **ספר זוהר ודורו, הכנס הבינלאומי לתולדות המיסטיקה היהודית 3**, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 255-298.
- גרינולד, "מיתוס ואמת" = גרינולד א', "מיתוס ואמת היסטורית – האם אפשר לנפץ מיתוסים", **המיתוס ביהדות**, בעריכת מ' אידל וא' גרינולד, ירושלים, תשס"ד, עמ' 15-52.
- גרינשטיין, "מדרש" = גרינשטיין א', "מדרש פנים מקראי על מעשה נדב ואביהוא", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11 א**, (1994), עמ' 71-78.
- גרינשטיין, "דקונסטרוקציה" = Greenstein E. L., "Deconstruction and Biblical Narrative," *Proofstexts* 9, 1, pp. 43-71
- דן, "המיסטיקה העברית" = דן י', **המיסטיקה העברית הקדומה**, תל אביב, תש"ן.
- דן, "תולדות תורת הסוד" = דן י', **תולדות תורת הסוד העברית**, ירושלים תשס"ט.
- Houston W. J., "Tragedy in the courts of the Lord; a socio-literary reading of the death of Nadav and Abihu," *Journal for Studies of Old Testament* 90 (2000), pp. 31-39
- האר"י, "שער הפסוקים" = האר"י, **כתבים**, שער הפסוקים, ירושלים, תשמ"ח.
- הוס, "כזוהר הרקיע" = הוס ב', **כזוהר הרקיע: פרקים בהתקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי**, ירושלים, 2008.
- הירשמן, "המקרא ומדרשו" = הירשמן מ', **המקרא ומדרשו**, בין חז"ל לאבות הכנסיה, תל אביב, 1992.

הלברטל, "סתר וגילוי" = הלברטל, סתר וגילוי, ירושלים, תשס"א.  
הלברטל, "על דרך האמת" = הלברטל מ', על דרך האמת, הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים, תשס"ו.

הלוי, "פרשיות באגדה" = הלוי א' א', פרשיות באגדה, תל אביב, 1973.  
הלנר אשד, "ונהר יוצא מערן" = הלנר אשד מ', ונהר יוצא מערן, תל אביב, 2005.  
הלנר אשד, "המקנא לברית ובעל השגינות" = הלנר אשד מ', "המקנא לברית ובעל השגינות – על דמויותיהם של אליהו וחבקוק בזהר", קבלה כב, כרך כנס הזהר, פראטו, 2009, עמ' 149-192.

הלברטל ומרגלית, "עבודה זרה" = Halbertal M., Margalit A., *Idolatry*, London, 1992  
הר, "גזירות השמד" = הר מ' ד', "גזירות השמד וקידוש ה' בימי הדריינוס", *מלחמת קודש ומארטירולוגיה*, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 73-92.

הרן, "קטורת" = הרן מ', "קטורת מחתות וקטורת תמיד", *תרכיץ* כו (1976), עמ' 115-125.  
השל, "תורה מהשמים" = השל א' י', *תורה מהשמיים באספקלריה של הדורות*, ניו יורק, תשכ"ה.

ואן גנפ, "טקס המעבר" = Van Gennep A., *The Rites of Passage*, Chicago, 1975  
ואן הנתן, "מכבים" = Van Henten J. W., *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People, A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden, 1997

וולפסון, "דמות יעקב" = וולפסון א', "דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז", *משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל*, בעריכת מ' אורון וע' גולדריך, ירושלים: מוסד ביאליק בשיתוף בית-הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ד, עמ' 131-185.

וולפסון, "ספקוליום" = Wolfson E. R., *Through a Speculum That Shines – Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994  
וולפסון, "מין ומינות" = וולפסון א', "מין ומינות בחקר הקבלה", *קבלה* 6 (תשס"א), עמ' 231-262.

וולפסון, "מרטירולוגיה" = Wolfson E., "Martyrdom, Eroticism, and Asceticism in Twelfth Century Ashkenazi Piety," *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe* (2001), pp. 171-220

וולפסון, "מוסר וקבלה" = Wolfson E., *Venturing Beyond: Law & Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford, 2006

וינסטון, "החכם בתורתו של פילון" = וינסטון ד', "החכם בתורתו של פילון", *דעת* 11 (תשמ"ג), עמ' 9-18.

וינסטון, "פילון" = Winston D., "Was Philo a Mystic?," *The Ancestral Philosophy: Hellenistic Philosophy in Second temple Judaism*, G. E. Sterling (ed.), Providence, 2001, pp. 151-170

ולאברג-פרי, "בנסתר ובנגלה" = ס' ולאברג-פרי, *בנסתר ובנגלה – עיונים בתולדות האין סוף בקבלה התיאוסופית*, לוס אנג'לס, תש"ע.

חכם, "נדב ואביהוא" = חכם ע', "נדב ואביהוא", מעינות יא (תשמ"ו), עמ' 96-137.  
 חלמיש, "נפילת אפים" = חלמיש מ', "נפילת אפים כרוגמא להשפעת הקבלה על סדר  
 התפילה", מחניים 6 (תשנ"ד), עמ' 124-133.

חלמיש, "קבלה" = חלמיש מ', הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן, 2000.  
 חשן, "אש ומים" = חשן ד', אש ומים: מודלים פילוסופיים בחז"ל ובמקרא, ירושלים, תשע"ב.  
 טרופר, "חטאם של נדב ואביהוא" = טרופר מ', "חטאם של נדב ואביהוא", שמעתין 128  
 (תשנ"ז), עמ' 46-51.

טרנר, "התהליך הטקסי" = טרנר ו', התהליך הטקסי, תל אביב, 2004.  
 יונג, "זכרונות" = יונג ג' ג', זכרונות, חלומות, מחשבות, תל אביב, 1993.  
 יונג, "תשובה לאיוב" = יונג ק' ג', תשובה לאיוב, תל אביב 2005.  
 ר' יצחק דמן עכו, "אוצר חיים" = רבי יצחק דמן עכו, אוצר חיים, כ"י מוסקבה, גינצבורג, 775.  
 ישראלי, "פרשנות הסוד" = ישראלי ע', פרשנות הסוד וסוד הפרשנות, לוס אנג'לס, תשס"ה.  
 ישראלי, "המרד הקדוש" = ישראלי ע', "המרד הקדוש: מעשה נדב ואביהוא בספר הזוהר",  
 סמכות רוחנית – מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, בעריכת ח' קרייסל,  
 ב' הוס, א' ארליך, באר שבע, 2009, עמ' 83-101.  
 כהן, "בקרבי אקדש" = כהן כ', "בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבר", שמעתין 154  
 (תשס"ד) עמ' 37-41.

כהן, "חטא נדב ואביהוא" = Cohen J. M., "Wherein lay the sin of Nadav and Avihu?"  
*L'EYLAH* 22 (1986), pp. 51-53

כשר, "תורה שלמה" = כשר מ', חומש תורה שלמה, ירושלים, תשל"ח.  
 לאקאן, "אתיקה" = Lacan J., *The Ethics of Psychoanalysis*, New York, 1992  
 לאוגלין, "אש זרה" = Laughlin J., "The Strange Fire of Nadav and Abihu," *Journal*  
*of Biblical Literature* 95 (1976), pp. 559-565

לוינסון, "מות הבן" = Levenson J., *The Death and Resurrection of The Beloved Son*, =  
*the Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New  
 York, 1993

לורברבוים, "צלם אלוהים" = לורברבוים י', צלם אלוהים הלכה ואגדה, ירושלים, 2004.  
 ליבס, "מילון" = ליבס י', פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים, תשל"ז.  
 ליבס, "מנמוסיני" = ליבס, ס' אלטהולץ, מנמוסיני: תרגומי שירה עתיקה, ירושלים, 2011.  
 ליבס, "המשיח של הזוהר" = ליבס י', "המשיח של הזוהר", הרעיון המשיחי בישראל,  
 ירושלים, תשמ"ב, עמ' 177-179.

ליבס, "ישוע שר הפנים" = ליבס י', "מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים", הכנס הבינלאומי  
 לתולדות המיסטיקה היהודית 1 (תשמ"ז), עמ' 171-196.

ליבס, "הזוהר ודורו" = ליבס י', "כיצד נתחבר ספר הזוהר", ספר הזוהר ודורו, הכנס  
 הבינלאומי לתולדות המיסטיקה היהודית 3, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 1-72.

ליבס, "אהבת האל" = ליבס י', "אהבת האל וקנאתו", דימוי 7 (תשנ"ד), עמ' 30-36.

ליבס, "תרי אורזילין" = ליבס י', "תריין אורזילין דאיילתא"; דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, **הכנס הבינלאומי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית 4** (תשנ"ב), עמ' 113-169.

ליבס, "זוהר וארוס" = ליבס י', "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119. ליבס, "תורת היצירה" = ליבס י', **תורת היצירה של ספר יצירה**, ירושלים, תשס"א. ליבס, "פורפורייתה של הלנה" = ליבס י', "פורפורייתה של הלנה מטרויה וקידוש השם", דעת 57-59 (תשס"ו), עמ' 276-279.

ליבס, "מרנסנס למהפכה" = ליבס י', "הזוהר והתיקונים: מרנסנס למהפכה", **חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר**, בעריכת ר' מרוז, תשס"ז, עמ' 251-301. ליבס, "מרעיש הארץ" = ליבס י', "מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י", **יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות; ספר רבקה**, בעריכת ח' פדיה וא' מאיר, באר שבע, תשס"ז, עמ' 337-357.

ליבס, "המיתוס היהודי וגלגולו" = ליבס י', "de Natura Dei – על המיתוס היהודי וגלגולו", **עלילות אלוהים: המיתוס היהודי מסות ומחקרים**, ירושלים, תשס"ט, עמ' 35-121. ליבס, "מעשה מרכבה" = ליבס י', "מעשה מרכבה ומעשה בראשית כתורת סוד אצל פילון האלכסנדרוני", **קבלה 19** (תשס"ט), עמ' 332-335. ליבס, "העירום המלוכש" = ליבס י', "העירום המלוכש, עבודת הקודש הסודית והאזוטיות אצל פילון האלכסנדרוני", באתר האינטרנט: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/eirom.doc>

ליבס, "מדרש מיסטי" = ליבס י', "מדרש הלכה מיסטי המיוחס לשמעון בן שטח", **קבלה 24** (תשע"א), עמ' 170-153.

ליבס, "עברית וארמית" = ליבס י', "עברית וארמית כלשונויות הזוהר", **העברית**, (58) 2010, עמ' 126-111.

ליבס, "פולחן השחר" = ליבס י', **פולחן השחר: יחסו של הזוהר לעבודה זרה**, ירושלים, תשע"א.

ליס, "כתות" = Lease G., "Jewish Mystery Cults Since Goodenough," *ANRW* 20 = (1987), pp. 858-880

לפלאנש, "אחרות" = Laplanche J., *Essays on Otherness*, New York, 1999 = לפלאנש, "חיים ומוות" = לפלאנש ז', **חיים ומוות בפסיכואנליזה**, תל אביב, 2001. מופס, "אהבה ושמחה" = מופס י', **אהבה ושמחה**, ירושלים, תשס"ב.

מילגרום, "ויקרא" = Milgrom J., *Leviticus 1-16: A New Translation and Commentary*, New York, 1991, pp. 595-640

מרגולין, "הפנמת חיי הדת" = מרגולין ר', "הפנמת חיי הדת והמחשבה בדורותיה הראשונים של החסידות", **חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה**, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט.

מרגולין, "הדת הפנימית" = מרגולין ר', **הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות מן המקרא עד החסידות**, רמת גן, אוניברסיטת בראילין, 2011.

מרוז, 'ר' יוסף אנג'לט" = מרוז ר', 'ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה'זוהריים', "חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות זוהר, בעריכת הנ"ל, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ז, עמ' 303-404.

מרוז, "נרטיבים זוהריים" = Ronit Meroz, "Zoharic Narratives and their Adaptations," *Hispania Judaica Bulletin* 3 (2001), pp. 3-63  
מריון, "על העורפות" = מריון ז' ל', **על העורפות – עיונים בתופעות הרוויות, תל אביב, 2007.**

נוימן, "האם הגדולה" = Neumann E., *The Great Mother; an Analysis of the Archetype*, New Jersey, 1963

ניהן, "מותם של נרב ואביהוא" = Nihan C., "The death of Nadav and Avihu and the Priestly Legislation on Perfume Offering: Leviticus 10 in the Context of the Final Editing of Leviticus," *Conference Paper, Biblical Law Section of the Society of Biblical Literature Annual Meeting Lausanne 2003*, pp. 1-11  
נעם, "מאיסת החוקיות" = נעם ו', "מאיסת החוקיות ורפואתה: להבנת חטאם של נרב ואביהו חטא המעפילים ועדת קרח", **שמעתין 150 (תשס"ג), עמ' 71-87.**

סומר, "משכן" = Sommer B. D., "Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle," *Biblical Interpretation*, 9, 1 (2001), pp. 41-63  
ספראי, "קידוש ה'" = ספראי ש', "קידוש ה' בתורתם של התנאים", **ציון מד (תשל"ט), עמ' 42-28.**

סקארי, "כאב" = Elaine Scarry, *The Body in Pain*, Oxford, 2007  
עטאר, "כנס הציפורים" = *The Conference of the Birds: Selected Sufi poetry of Farid ud-Din Attar*, Harmondsworth, 1984

פדיה, "אחוזים בדיבור" = פדיה ח', "אחוזים בדיבור – לבריורו של הדפוס הנבואי מתפעל אצל ראשוני המקובלים", **תרכיץ סה (תשנ"ו), עמ' 565-636.**  
פדיה, "המראה והדיבור" = פדיה ח', **המראה והדיבור-עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסורתו היהודי, לוס אנג'לס, תשס"ב.**

פדיה, "אבות ובנים" = Pedaya H., "Fathers and Sons: The Mirror Community and the Image Community," *Rosenzweig Yearbook 6 — Peace and War* (2011), pp.137-190

פדיה, "מרחב ומקום" = פדיה, **מרחב ומקום – מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי, תל אביב, 2011.**

פילון, "על החלומות" = Philo, *De Somniis, On Dreams*, The Loeb Classical Edition, trn. F. H. Colson, G. H. Whitaker, vol. 5

פילון, "כתבים" = כתבי פילון האלכסנדרוני, בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים, תשמ"ו-תש"ס.  
פישביין, "הדמיון המדרשי" = Fishbane M. (ed.), *The Midrashic Imagination, Jewish Exegesis, Thought, and History*, New York, 1993

פישביין, "נשיקת האל" = Fishbane M., "The Kiss of God," *Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Washington, 1994, pp. 12-13

- Fishbane E., *As Light Before Dawn: the Inner world of* = "יצחק דמן עכו" = *a Medieval Kabbalist*, California, 2009
- פכטר, "שמירת הברית" = פכטר ש', "שמירת הברית – לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז.
- פלוסר, "קידוש ה'" = פלוסר ד', "קידוש ה' בימי בית שני וראשית הנצרות", מלחמת קודש ומאסטרולוגיה בתולדות ישראל והעמים, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 61-70.
- פלוסר וספראי, "נדב ואביהוא" = פלוסר ד' וספראי ש', "נדב ואביהוא במדרש ובדברי פילון", מלאות ב (תשמ"ד), תל אביב, עמ' 79-84.
- Fletcher-Louis Crispin H. T., "The High Priest as = "הכהן הגדול" = Divine Mediator in the Hebrew Bible," *Society of Biblical Literature, seminar papers 36*, Atlanta, 1997, pp. 161-193
- פרויד, "מעבר לעקרון העונג" = פרויד ז', "מעבר לעקרון העונג", כתבי זיגמונד פרויד ד, בתרגום ח' איזק, תל אביב, תשכ"ט.
- פרנקל, "דרכי האגדה" = פרנקל י', "דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991.
- רמ"ק, "אור יקר" = ר' משה קורדוברו, ספר הזוהר עם פירוש אור יקר, ירושלים תשכ"ב-תשמ"ט.
- Camp C. V., *Wise, Strange, and Holy: The Strange Woman = "האישה הזרה" and the Making of the Bible*, Sheffield, 2000
- Karff S. E., "Leviticus 10:1-20; Silence and Weeping before the = "ויקרא" = Song," *Preaching Biblical Texts*, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans Pub. Co 1995, pp. 105-116
- Kugel J. L., *Traditions of the Bible*, London, 1998 = "מסורות" = קויפמן, "בכל דרכיך דעהו" = קויפמן צ', "בכל דרכיך דעהו, ירושלים, תשס"ט.
- R. Kirschner, "The Rabbinic and Philonic Exegeses of the = "נדב ואביהוא" = Nadab and Abihu Incident (Lev. 10:1-6)," *JQR* 73, 4 (1983) pp. 375-393
- קליינברג, "רגל החזיר" = קליינברג א', "רגל החזיר של האח ג'ניפרו, תל אביב, 2000.
- קנוהל, "מקדש הדממה" = קנוהל י', "מקדש הדממה – עיון ברובדי היצירה הכהנית שבתורה, ירושלים, תשנ"ג.
- קנוהל ונאה, "מילואים וכיפורים" = קנוהל י', נאה ש', "מילואים וכיפורים", תרכ"ז סב א (תשנ"ג), עמ' 17-44.
- קרא-איונוב קניאל, "הצדקת בני אהרון" = קרא-איונוב קניאל ר', "כל האומר נדב ואביהוא חטאו אינו אלא טועה: הצדקת בני אהרון במדרשי חז"ל", חיבור לשם קבלת תואר מאסטר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.
- קרא-איונוב קניאל, "אמהות ופתיינות" = קרא-איונוב קניאל ר', "אמהות ופתיינות במיתוס הולדת משיח מבית דוד, מקרא חז"ל זוהר", האוניברסיטה העברית בירושלים, 2010.
- קרא-איונוב קניאל, "מעשה תמר" = קרא-איונוב קניאל ר', "פניה הבוערות של השכינה ומעשה תמר בזוהר אחרי מות", ספר ליבס, בעריכת ר' מרוז, מ' ניהוף, י' גארב, ירושלים, 2012, עמ' 182-202.

- קריסטבה, "כוחות האימה" = קריסטבה ג', כוחות האימה: מסה על הבזות, תרגום מצרפתית נועם ברוך, תל אביב, 2005.
- קריסטבה, "פסיכואנליזה ואמונה" = קריסטבה ג', בראשית הייתה האהבה: פסיכואנליזה ואמונה, תרגום מצרפתית עמוס סקברר, תל אביב, 2009.
- רבינוביץ', "גנזי מדרש" = רבינוביץ' צ' מ', גנזי מדרש, תל אביב, תשל"ז.
- רגב, "מות בני אהרון" = רגב ש', "על שום מה מתו בני אהרון", מפרות האילן על פרשת השבוע, בעריכת י' שוורץ וד' אלגביש, תל אביב, תשנ"ח, עמ' 338-339.
- רגב, "קדושה דינמית" = Regev E., "Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness," *VT* 51, 2 (2001), pp. 243-261
- רואי, "דבקות" = רואי ב', "הערך 'דבקות'", האנתולוגיה להגות ולסיפורת חסידיית, בעריכת אידל, אלשטיין, גלינרט, קושלבסקי והנדלר (בהכנה).
- רואי, "למות בחיים" = רואי ב', "למות בחיים – ממיטוס לריטואל: נפילת אפיים כאירוע של מוות בספרות הזוהר", על המוות: עיונים ומחקרים בפילוסופיה של ההלכה, בעריכת א' רוזנק, מכון ון ליר ומאגנס, (בהכנה).
- רואי, "רגלי השכינה" = רואי ב', "רגלי השכינה" כדימוי מכונן אתוס, קבלה כג (תשע"א), כרך פראטו, עמ' 181-217.
- רובין, "רקנאטי" = רובין צ', המובאות מספר הזוהר בפירוש על התורה לר' מנחם רקנאטי, ירושלים, תשנ"ב.
- רוזן צבי, "יצר הרע" = רוזן צבי י', "יצר הרע מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית", תיאוריה וביקורת 14, (1999) עמ' 55-84.
- רוזן צבי "דברה תורה" = רוזן צבי י', "דברה תורה כנגד יצר הרע: דבי ר' ישמעאל ומקורו של יצר הרע", תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 41-79.
- רוקח, "פילון" = רוקח ד', "פילון האלכסנדרוני, המדרש וההלכה הקדומה", תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 433-439.
- רקנאטי, "פירוש על התורה" = רקנאטי ר' מנחם, פירוש על התורה, ונציה, רפ"ג.
- שוורץ, "וחי בהם" = שוורץ ד', "מה הוה ליה למימר 'וחי בהם'", קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת א' רביצקי וי' גפני, ירושלים, 1992, עמ' 69-83.
- שטיין, "פונדמנטליזם" = Stein R., "Fundamentalism, Father and son and Vertical = Desire," *The Psychoanalytic Review* 96:2 (2006), pp. 201-229
- שטיין, מיניות = Stein R., "The Otherness of Sexuality: Excess," *The Journal of the American Psychoanalytic Association* 56 (2008), pp. 43-71
- שטרן, "המשל במדרש" = שטרן ד', המשל במדרש, סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תל אביב, 1995.
- שלום, "דברים בגוי" = ג' שלום, דברים בגוי: פרקי מורשה ותחיה, תל-אביב 1976.
- שלום, "ספר הזוהר" = ספר הזוהר של גרשם שלום עם הערות בכתב ידו, ירושלים, תשנ"ב.



שמאע, "מכילתא דמילואים" = שמאע א', "המכילתות הנספחות לספרא: מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט.

שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא" = שנאן א', "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל", תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 201-214.

שניידר, "תיאופניה" = שניידר מ', "תיאופניה, אפתיאווה ותיאולוגיה בינארית במאה השנייה לפנה"ס", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.

שניידר, "בן יהואל ושר שלום" = שניידר מ', בן יהואל ושר שלום, קבלה כא (2010), עמ' 143-254.

שפיגל, "מאגדות העקדה" = שפיגל ש', "מאגדות העקדה – פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא", ספר היוכל לכבוד אלכסנדר מארכס, בעריכת ש' ליברמן, ניו יורק תש"י, עמ' תעא-תקמו.

שפר, "סינופסיס" = פ' שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טובינגן, תשמ"א.

תורן, "מבטם ההרסני" = תורן ס', "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עני: לתולדות המסורות על מבטם ההרסני והקוטל של החכמים, דימויהן ולשונוניהן",

סידרא כג (תשס"ח), עמ' 137-205.

תשבי, "משנת הזוהר" = תשבי י', משנת הזוהר, ירושלים, תש"ט.