

פרופ' יוסף דן
הקתדרה לקבלה על שם גרשם שלום
האוניברסיטה העברית ירושלים

המיסטיקה העברית הקדומה

מטכ"ל / קצין חינוך ראשי / גלי צה"ל
משרד הבטחון - ההוצאה לאור

ספריית "אוניברסיטה משודרת"

קצין חינוך ראשי / גלי צה"ל
בחסות אוניברסיטת תל-אביב

עורכת הסדרה: תרצה יובל
יועץ אקדמי: פרופ' חיים שקד

תוכן

7	פרק א' ספרות ההיכלות והמרכבה
20	פרק ב' ממעשה מרכבה ליורדי המרכבה
33	פרק ג' הגנוסיס
48	פרק ד' שיעור קומה
59	פרק ה' יורדי המרכבה
70	פרק ו' סכנותיה של החוויה המיסטית
81	פרק ז' מטטרון
93	פרק ח' הפלירומה
5	

עריכה: מלכה טל

©

מסת"ב X-0463-05-965 ISBN

כל הזכויות שמורות למדינת ישראל – משרד הביטחון

סודר ונדפס בדפוס ניידיט בע"מ, תל-אביב

תש"ן – 1989

All rights reserved to the Ministry of Defence, Israel

(www.modpublishing.co.il)

(www.mod.gov.il)

5 6 7 8 9 10

של רב האי גאון מראשית המאה האחת-עשרה, המכילות ידיעות חשובות על ספרות זו. גם דברי רב סעדיה גאון במחצית הראשונה של המאה העשירית מכילים את עקבותיה. בין אוצרות הגניזה הקהירית נתגלו כמה וכמה קטעים מספרות זו,¹ שאחדים מהם קדומים למדי, אולי בני המאה התשיעית. הספרות הקראית של המאה העשירית מכילה פלמוס כנגד היהדות הרבנית, פלמוס המתבסס לעתים על ציטאטים מספרות ההיכלות והמרכבה.² משמע, לפנינו ספרות שכתב ביה המצויים בידינו ידועים היו היטב בתקופת הגאונים, וכבר אז התייחסו אליה כאל ספרות סוד, מסתורין, וניכרת מידה של הסתייגות ביחסם של רבנים אליה. גם רב סעדיה וגם רב האי נטו אל הרציונאליסטי, פרי התפשטותה של הפילוסופיה הרציונאליסטית שמקורה ביוון ונושאה בימי הביניים היו הפילוסופים הערביים, ועל רקע זה נטו הם להצניע את ספרותה ואת רעיונותיה של ספרות ההיכלות והמרכבה, העוסקת בתיאורים מפורטים של מבנהו של העולם העליון, עולמות המרכבה והמלאכים לדרגותיהם, בדרך שאיננה עולה בקנה אחד עם המחשבה הרציונאליסטית השיטתית.

הוגי דעות אחרים בימי הביניים התייחסו אל ספרות זו בצורה אחרת. רבי שלמה אבן גבירול, למשל, למרות היותו פילוסוף רציונאליסטי מובהק, התבסס על "ספר יצירה" ועל ספרות ההיכלות ביצירתו השירית, ובעיקר בשירו הגדול "כתר מלכות". רבי יהודה הלוי כלל דיונים ב"כוזרי" המתבססים על ספר יצירה (המאמר הרביעי בספרו הוא כמעט פירוש על ספר זה) על "שיעור קומה" ועל ספרי ההיכלות. הרמב"ם, לעומת זאת, שלל ככל הנראה ספרות זו מכול וכול, והחל מתקופתו — שהיא גם תקופת הופעתן של הקבלה ושל חסידות אשכנז — חל פילוג מובהק בין רציונאליסטים לבין מיסטיקנים: המיסטיקנים הירבו להשתמש בתורת הסוד הקדומה, ואילו הרציונאליסטים ברובם נקטו עמדה השוללת את המיסטיקה הישנה והחדשה גם יחד.

המחקר בחכמת ישראל במאה הי"ט ובראשית המאה העשרים מיעט מאוד לעסוק בתחום זה, והחוקר היחיד שהקדיש לו עיון מפורט היה גדול ההיסטוריונים היהודיים של חכמת ישראל, צבי היינריך גרץ. גרץ היה ראשון החוקרים שהתמודד בצורה מפורטת עם השאלה בדבר זמנה של ספרות זו, ואולם גישתו המחקרית, שהיה בה הרבה מן העומק ומן האינטואיציה הקולעת, סולפה במידה רבה בגלל עיונות עמוקה כלפי ספרות זו על מכלול תכניה. ביטויים חריפים של לעג

בתוכה המסמנים פרק חדש בתולדותיה, ולא את ראשיתה של התופעה בכללה.

בזמן שהופיע לראשונה ספר הבהיר בספר הצפוני ובפרובאנס, פעלה באשכנז תנועה דתית יהודית אחרת, שלא הייתה קשורה במישרין לספר הבהיר ולמקובלים הראשונים, ואף היא פיתחה מערכת הגות ומערכת סמלים בתורת הסוד, שיש בהן נטייה מיסטית ניכרת. זוהי תנועת חסידות אשכנז, מיסודם של בני משפחת קלונימוס בארצות הריינוס באמצע המאה שתי-עשרה ובמחצית השנייה שלה. חסידות אשכנז נתפרסמה בייחוד בזכות יצירותיה בתחום המוסר, ובעיקר — "ספר חסידים", שמחברו הוא ר' יהודה החסיד (שנפטר בשנת 1217), ואולם יש בידינו עשרות רבות של חיבורים עיוניים בתורת הסוד שנתחברו על ידי קבוצות אחדות של הוגי דעות יהודיים באשכנז, וכמה מהם מאופיינים בסממנים מיסטיים. והנה, גם זרם זה שבתורת הסוד מכריז בפירוש על היותו המשך רציף של תורות סוד שקדמו לו. חסידי אשכנז כתבו פירושים על ספר יצירה הקדמון, ורבים מחיבוריהם הם פראפראזות, עיבודים ופירושים של חיבורים קדומים, חיבורים מתחום ספרות ההיכלות, הבולטת כל כך גם במורשת שספר הבהיר מתבסס עליה. גם חסידות אשכנז אפוא היא זרם חדש, תופעה חדשה, בתולדות המיסטיקה היהודית בשיאם של ימי הביניים, אך בתוך חידושה היא מעידה על כך שקדמו לה נדבכים בתולדות תורת הסוד היהודית, וכי תורתה מתבססת על נדבכים אלה.

המיסטיקה היהודית איננה אפוא תופעה ימ-ביניימית, אלא הזר-מים שהתחדשו במאה השתי-עשרה הסתמכו על מקורות קודמים. מה הם מקורות אלה? מתי צמחו, ועל איזה רקע? מה הם אפיוניהם שבזכותם אנו מכנים אותם בשם "מיסטיקה"? מה הייתה תרומתם של זרמים אלה ליהדות לדרוניה? שאלות אלה יעמדו במרכז דיונו במסגרת זו. ותחילה, דברים אחדים על תולדות המחקר בתחום זה והדעות העיקריות שרווחו על נושא זה בעבר.

אוצרות כתבי היד העבריים בספריות השונות מכילים כשני תריס-רים של חיבורים המכונים בפנינו בשם "ספרות ההיכלות והמרכבה". הכינוי מיוסד על כך, שרבים מן החיבורים הללו מכונים בשמות הכוללים בתוכם שתי מלים אלה: היכלות ומרכבה. יש בידינו "ספר היכלות", "היכלות זוטרתני" ו"היכלות רבתי", ויש בידינו "מרכבה רבה", "מעשה מרכבה" וכיוצא באלה. רשימות של ספרים מעין אלה הגיעו אלינו מתקופה קדומה למדי — מספרות הגאונים, ובעיקר מאיגרותיו

נתקבלה על דעת הכול.

גישתו של מ. גאסטר, שראה בספרות ההיכלות שריד של הגות יהודית קדומה מאוד, ניכרת בחיבור החשוב ביותר בתחום מחקר זה שיצא לאור בשנת 1928, והשפיע השפעה מכרעת על תולדות המחקר בספרות ההיכלות והמרכבה. זוהי עבודת הדוקטור שהכין כומר שוודי בשם הוגו אודברג, עבודה שכללה מהדורה מדעית, על פי כתבי יד רבים, של אחד החיבורים החשובים ביותר בספרות זו — "ספר היכלות". אודברג לא פעל בתוך מסגרת המחקר במדעי היהדות, והוא הגיע לנושא זה מכיוון אחר לגמרי — חקר המקרא והספרים החיצוניים, נושא שהמחקר בארצות הנצרות הקדש לו תשומת לב רבה. "ספר היכלות" עוסק בדמותו של חנוך בן ירד, ולכן נתן לו אודברג את הכינוי "חנוך העברי" או "חנוך השלישי", כאילו חיבור מיסטי זה הוא המשך ל"ספרות חנוך" של הספרים החיצוניים של ימי הבית השני, שממנה הגיעו אלינו בעיקר ספר חנוך האתיופי וספר חנוך הסלאבי. אלה חיבורים אפוקליפטיים קדומים, שנתחברו בארמית ובעברית במאה השנייה לפני הספירה (שרידים רבים של המקור נתגלו בדורנו בין מגילות מדבר יהודה), ונחשבו לחלק מן הספרות הבתר-מקראית, האפוקריפית, הממשיכה את המקרא ואת ספרותו. אודברג ראה אפוא בחיבור המיסטי, "ספר היכלות", המשך של ספרות חנוך הקדומה. חיבורו הוא יסודי, רציני ומעמיק, ומהווה עד היום מקור חשוב מאוד לחקר הנושא. עם זאת, הכותרת המשבצת את החיבור בספרות האפוקריפית כללה מכאן ואילך תחום זה בין הנושאים המעניינים חוקרי מקרא, ולא חוקרי מיסטיקה יהודית בלבד. ואמנם, בשנים האחרונות יוצאת לאור מהדורה חדשה של הספרות החיצונית, האפוקליפטית והאפוקריפית, בעריכתו של גיימס צ'רלסוורת, והנה לא נפקד שם מקומו של "ספר היכלות", ותרגום ופירושו שלו, פרי מחקרו של חוקר אנגלי צעיר, פיליפ אלכסנדר, נכלל שם. חשיבותה של עבודה זו היא שספרות ההיכלות והמרכבה, בניגוד לכללותה של התרבות היהודית בתקופת התלמוד ולאחר מכן, נעשית עניינם של חוקרי המקרא בכללם, ולא של חוקרי היהדות לדורותיה בלבד. כיום מהווה תחום זה אחד מנושאי המחקר הבינלאומיים ביותר בין מדעי היהדות, בדומה למגילות הגנוזות, שאף בהן רואים המשכה של הספרות המקראית.

פריצת הדרך שהניחה את התשתית המודרנית לחקר המיסטיקה העברית הקדומה מצויה בשני מחקרים של גרשום שלום, מי שהניח

ועלבון מצויים בחיבוריו בנושא זה, לרבות בפרק המוקדש לכך ב"דברי ימי ישראל" שלו. הוא ראה בספרות המיסטית הקדומה מעין מרד והתנכרות לרציונאליזם הצרופ (לפי דעתו) המנחה את ההלכה ואת מרבית ספרות המדרש, ולכן, לדעתו, לא ייתכן שספרות כזו תיכתב בתקופת השיא של יצירת המשנה, התלמוד והמדרשים. לא ייתכן, לדעתו, שרעיונות וביטויים כאלה יופיעו ביהדות ממקורות פנימיים, שכן לפי תפיסתו פנימיותה של היהדות — כולה רציונאליות טהורה. משום כך קבע גרץ את זמנה של ספרות ההיכלות והמרכבה בשלהי תקופת הגאונים, בתקופה שבימי הביניים הכלליים מגדירים אותה כ"תקופת האופל", תקופת ירידה תרבותית ורוחנית. לפי דעתו נבעה ספרות זו בעברית לא ממקורות פנימיים אלא מהשפעה חיצונית — השפעת האיסלאם — שבאמצעותה הגיעו ליהדות גם רעיונות גנוטיים קדומים (על הגנוסיס, תולדותיה ותורתה, נדון להלן בפרק השלישי). שם ספרו על נושא זה הוא "יהדות וגנוסיס", בעוד שהכינוי "גנוסיס" היה, במאה שעברה, כינוי גנאי מובהק. גרץ, אם כן, ניסה לתאר את המיסטיקה היהודית הקדומה כתופעה לא קדומה ולא יהודית, פרי השפעות מזיקות מתחום האיסלאם שחדרו ליהדות בשלהי תקופת הגאונים, בתקופה אפלה בתולדותיה.

גישתו של גרץ נתקבלה על דעת חוקרים רבים, אך לא על דעת כולם. קמו לעומתו כמה וכמה חוקרים שעטפו את ספרות ההיכלות והמרכבה בהילה של קדושה וקדמות מופלגת, והיו אף שראו בה שרידים של הגות יהודית מימי הבית השני. משה גאסטר ואחרים תיארו את ספרות ההיכלות והמרכבה כפריחה קדומה של מיסטיקה יהודית, ומאחר שרבים באותה עת (בניגוד לגרץ) סברו שגם ספר הזוהר הוא פרי תקופת התנאים, ראו בה מיקשה אחת עם ספרות הקבלה. חוקרים בתקופה זו הביאו לדפוס חיבורים ופרקים מספרות זו, ושיבצו אותם במסגרת "מדרשים קטנים" או "מדרשים מאוחרים", ספרים שלא נכללו בקובצי המדרשים הגדולים והקלאסיים. שתי האסופות החשר בות המכילות את מרביתה של ספרות זו הן "בית המדרש" של אהרן (אדולף) ילינק מפראג, שהוציא לאור בשלהי המאה שעברה שישה כרכים של קובצי מדרשים כאלה, ובתוכם החיבורים העיקריים של ספרות ההיכלות והמרכבה. החזיק אחריו שלמה אהרן ורטהיימר, שבשני הכרכים הגדולים של הקובץ "בתי מדרשות" כלל מהדורות מתוקנות של מרבית חיבורי הסוד הקדומים. דעתו של גרץ השפיעה אפוא השפעה גדולה על המחקר, אך לא נעשתה דומיננטית ולא

אין אנו פטורים מלהציג את הדברים בצורה מסכמת כתמונתם כיום, אף אם התפתחות המחקר בעתיד הקרוב תגלה זוויות חדשות, נדבכים נוספים ותפיסות אחרות.

הטענה העיקרית של גרשום שלום, אשר שינתה את פני המחקר בתחום זה הייתה כי ספרות ההיכלות והמרכבה היא עצם מעצמה של הספרות התלמודית-מדרשית. בשלל דוגמאות שהביא בספרו, ביקש להוכיח כי מאמרים רבים בספרות חז"ל אינם מתפרשים אלא מתוך השוואתם לרעיונותיה של המיסטיקה הקדומה. עולמם של חז"ל איננו מובן ללא הקביעה, לדעת שלום, שיש בו ממד מיסטי מובהק, המשמש מניע ותשתית לרבים מרעיונותיו. שלום הציג — ואף נהג כך בספרו זה — לראות בספרות חז"ל ובספרות ההיכלות והמרכבה מיקשה אחת, הזקוקה למחקר המבוסס על ידע מפורט בשתייהן. דעתו זו נתבססה על שני כיווני מחקר: האחד הוא הרעיוני והטרמינולוגי, שמתוכו נתבררה לו הקירבה הרבה וההשלמה ההדדית בין שני התחומים, והשני — הבדיקה הכרונולוגית, אשר הוכיחה כי ספרות ההיכלות והמרכבה איננה פרי שלהי תקופת הגאונים, כסברת גרץ, אלא שרשיה נעוצים בתקופת התנאים, והתגבשותה והתפשטותה בתקופת התלמוד, כלומר בין המאה השנייה למאה החמישית לספירה. קביעה כרונולוגית זו — שנתקבלה על דעת המחקר בכללו — חייבה מטבע הדברים לבדוק את הספרות המיסטית על רקע הספרות הלא-מיסטית של התקופה. במקום האיסלם של המאה השמינית-תשיעית כדעת גרץ, ראה שלום במיסטיקה של ההיכלות תופעה אחת מבחינה כרונולוגית למשנה ולתלמוד.

אותה קביעה כרונולוגית השפיעה גם על אספקט אחר בהבנתה של ספרות זו — ראייתה כבת-התקופה של הגנוסיס הנוצרית, וכמשקפת תופעה גנוסטית יהודית, ומכאן הכותרת שנתן שלום לספרו, שאינה אלא הכותרת שהשתמש בה גרץ מאה ועשרים שנה בקירוב קודם לכן. שלום ראה בספרות ההיכלות והמרכבה תופעה גנוסטית יהודית, וראה הקבלה רבת-עניין בינה לבין כמה מן האספקטים המאפיינים את הגנוסיס הכללית. בכך, כאמור, חזר אל דעתו של גרץ, שעל האספקט האחר שלה — איחורה של ספרות ההיכלות — חלק בחריפות רבה. ההבדל הוא, שבימיו של גרץ היה הכינוי "גנוסטי" כינוי שדבק בו טעם לגנאי, בעוד שבימיו של שלום נמוג טעם זה, ואף נודעה לו משמעות של תופעה תוססת, מהפכנית ורבת-עניין. בנושא זה, הגנוסיס ויחסה לספרות המרכבה, נדון להלן בפרק השלישי.

את אבני-היסוד לחקר המיסטיקה היהודית בכללה. הראשון היה הפרק על ספרות זו שנכלל בספרו האנגלי "זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית" שיצא לאור בניו-יורק ב-1941 ובמהדורות רבות לאחר מכן. השני הוא ספרו המיוחד המוקדש לנושא זה — אף הוא באנגלית — "גנוסיס יהודית, המיסטיקה של המרכבה והספרות התלמודית", שיצא בניו-יורק ב-1960, ובמהדורה מתוקנת בשנת 1965. ספר זה עורר תגובות רבות, הן של אהדה והן של התנגדות, בעיקר מצד חוקרים כהנס יונס, חוקר הגנוסיס הדגול, שאול ליברמן, חוקר התלמוד הגדול בדורנו, דוד פלוסר, א.א. אורבך, א. גרינוולד ואחרים.

ואולם אף התגובות הרבות באופן יחסי לספרו של שלום אין בהן כדי להסביר את שאירע לאחר מכן. בעוד שמבריאת העולם ועד שנת 1960 יצאו לאור שלושה הספרים המנויים לעיל (גרץ, אודברג ושלום) על ספרות זו, הרי מאז 1978 יוצאים לאור לפחות שני ספרים בתחום זה מדי שנה, ובשנים האחרונות — שלושה ספרים ומעלה בכל שנה. בעוד שעד לפני תריסר שנים עסקו חוקרים בנושא זה בצד מחקריהם העיקריים, שהיו בתחומים אחרים, הרי קמה עכשיו קבוצה נכבדה של חוקרים שנושא זה עומד במרכז עבודתם, והם מקדישים לו את מרבית כוחם המחקרי ואולי אף את כולו. אין עוד תחום בהיקף דומה במדעי היהדות אשר זכה להתעניינות כה רבה ולמחקר כה נמרץ בעשור האחרון. שני קווים מאפיינים מחקר זה: ראשית, עוסקים בו באותה מידה יהודים ולא-יהודים בעוד שבדרך כלל מעטים הם החוקרים הלא-יהודיים העוסקים בנושאים שבתולדות ישראל ותרבותו בתקופה שמן התלמוד ואילך. ושנית, המחקר הוא בינלאומי באופן מובהק. מרכזים לחקר ספרות מיסטית זו מצויים כיום באירופה — בעיקר בגרמניה, בהולנד, באנגליה ובצרפת, בכמה מרכזים בארצות הברית, ובישראל — במרבית האוניברסיטאות העוסקות במדעי היהדות. לפנינו תחום תוסס, מחדש, שמדי שנה בשנה נוספים נדבכים חדשים למחקרו בקצב שאיננו מצוי כלל בתחומי-מחקר אחרים. מבחינת המחקר, המדובר הוא אפוא בתחום חדש, שפריצות-הדרך והחידושים בו רודפים זה את זה במהירות גדולה מאוד, ומספרן של המוסכמות ושל ההנחות שאין עליהן ערעור — מועט מאוד.

ברור מכאן שהצגת הדברים בסקירה זו היא ניסיון לשקף את מצב המחקר כיום, לפי ראות עיניו של כותב הדברים. ייתכן מאוד — אם קצב המחקר יימשך גם בעשור הבא כפי שהיה בעשור הקודם — כי יחולו שינויים מופלגים בהבנת הנושא, הן בכללו והן בפרטיו. עם זאת,

ולאחר מכן — מבניהם של חלקי ההווייה השונים, גן העדן והגיהנום ומדוריהם, הכוחות השולטים בתופעות הטבע, ואף תיאור מפורט של העולם העליון. החיבור השני בקבוצה זו, השונה שינוי גמור מן הראשון מבחינת הטרימינולוגיה והתפיסה המונחת ביסודו הוא "ספר יצירה", חיבור יחיד במינו שסגנונו, תורתו ולשונו מיוחדים לו בלבד ואין בדינו מקבילה לתפיסותיו ולמושגיו בשום מקום אחר. בעל "ספר יצירה" מתאר את הבריאה ואת הנהגת העולם כפועלים מכוחן של אותיות האל־ף־בית: הוא מסווג אותן לקבוצות לפי תכונותיהן הלשוניות, ומעניק להן כוחות לברוא ולקיים את אתריה השונים של המציאות. להלן נקדיש לספר זה דיון מיוחד. דיונים קוסמולוגיים מפורטים פחות או יותר מצויים במרבית החיבורים שבספרות ההיכלות והמרכבה, והשניים הנזכרים — ייחודם שהם מוקדשים בעיקרם לנושא זה שהוא המכונה, כנראה, בפי חז"ל "מעשה בראשית".

קבוצה אחרת הבולטת בספרות זו היא הקבוצה המוקדשת למאגיה, למעשה כשפים. ביסודה של ספרות ההיכלות והמרכבה מונחת התפיסה (המצויה גם בספרות התלמודית־מדרשית), כי ידיעת הסוד היא כוח, וידיעת סודות העולם העליון מקנה לאדם כוח והשפעה עליהם. מי שיודע את שמותיהם של המלאכים העליונים ואת התפקידים המיוחדים המוטלים עליהם, יכול לנצל ידיעה זו כדי לרכוש שליטה מסוימת בהם ולכפות עליהם, בכוח השבעה מאגית, לעשות את רצונו. ההשבעה מורכבת בדרך כלל מאמירה, הכוללת את השמות הנסתרים (שלעתים הם גם שמותיו הסודיים של האל עצמו, שהמלאך חייב לציית להם), ומעשה סודי — שיקוי, מרקחת או שימוש באמצעים פסיים אחרים, לעתים — בזמן מיוחד הנועד לכך. המיס־טיקנים הקדומים לא הבחינו בין ידיעת סוד לשמו לבין ידיעה לשם תכלית שימושית, והדברים כרוכים יחד במרבית החיבורים שבספרות הנידונה.

החיבור המאגי המפורט והחשוב ביותר בספרות ההיכלות והמ־רכבה הוא "חרבא דמשה"⁴ חרבו של משה, שרובו ככולו הוא מפרט של שימושים בשמות נסתרים ובנוסחאות כישופיות כדי להשיג מטרות הדרושות לאדם, מהן לאומיות — הצלת נפשות, השגת המבוקש אצל השלטונות, השפעה על אנשים וכדומה, ומהן פרטיות — מניעת מחלות וכאב, הצלה מידי שודדים, מוזיקים וכשפים, וכן תחומים רבים אחרים, לרבות — ויש בכך עניין רב — השבעה המאפשרת לאדם ללכת על פני המים. החיבור כתוב בתערובת עברית וארמית, וכנראה

קביעתו של שלום את מקומה ההיסטורי והרעיוני של המיסטיקה העברית הקדומה בצד ספרות התלמוד והמדרש ומתוך אחדות עמה, היא העומדת במרכז מחקריהם של מרבית החוקרים בעשור האחרון. רובם קיבלו את גישתו העקרונית ללא עוררין, והם מניחים במידה שונה של תקיפות, שקיימת תשתית מיסטית־איווטריית למרבית מאמרי חז"ל העוסקים בנושאים הקרובים לענייניה של ספרות ההיכלות, ובטוחים כי ניתן להקיש מן האחת על זולתה. כנגד זאת קמו מתנגדים אחדים, ובראשם א.א. אורבך,³ אשר מדגישים את ההבדל ואת הריחוק שבין ספרות ההיכלות לבין ספרות התנאים והאמוראים, למרות קיומן של נקודות־מגע מסוימות. גם בנושא זה, היחס בין הספרות המיסטית לבין ספרות חז"ל, נדון בפירוט להלן, לאחר שינתחו מספר דוגמאות בולטות שיש בהן כדי להאיר נושא זה. הודות למחקריו של שלום, מכל מקום, נקבעה המסגרת הכרונולוגית של ספרות ההיכלות והמרכבה, ונתגבשו שתי הבעיות המעסיקות את החוקרים לגבי אפיונה — יחסה לספרות חז"ל ויחסה לכיתות הגנוסטיות של המאות השנייה עד הרביעית.

ב.

מדי ספרות ההיכלות והמרכבה? מהן תכונותיה הספרותיות, מה הם התחומים הרעיוניים העיקריים שהיא עוסקת בהם, ועל שום מה מכנים אותה בשם מיסטיקה?

כאמור, יש בדינו כשני תריסרים של חיבורים, רובם ככולם קטנים בהיקפם, המשתייכים לקבוצה ספרותית זו. אין הם אחידים כלל וכלל מבחינת צורתם ומבחינת תוכנם, ולהלן נציגם בקצרה. בפרקים הבאים נעסוק ברוב הנושאים וברוב החיבורים הללו בצורה מפורטת יותר. ניתן להבחין בספרות זו בכמה קבוצות חיבורים, שהעיקריות בהן הן:

החיבורים העוסקים בקוסמוגוניה ובקוסמולוגיה, כלומר במעשה בראשית, באופן התהוותם של התחומים השונים בעולם (לעתים העיקר הוא דרך הבריאה של העולמות העליונים, עולמות המלאכים והמרכבה), ובאופן הנהגת העולם שלאחר הבריאה — הכוחות העל־יונים הממונים על ביצוע ההנהגה האלוהית בתחומים שונים, והדרך שהאל מנהל בה את הטבע, את האדם ואת ההיסטוריה. שני החיבורים העיקריים בקבוצה זו הם "ברייתא דמעשה בראשית", חיבור המצוי בדינו בכותרות שונות ובעריכות שונות, ועניינו תיאור ימי הבריאה,

"הבדלה דר' עקיבא" הוא חיבור מאוחר באופן יחסי, וכנראה נתחבר בבבל בראשית תקופת הגאונים. גרשום שלום הכין לפרסום את הטקסט על פי כמה וכמה כתבי יד, והדברים יצאו לאור לאחר פטירתו.⁶ עיקרו של החיבור הן השבעות כנגד מונקים וכנגד פגיעה על ידי שדים לסוגיהם הניתנות בעיקר בארמית, וארוגות במסגרת של הבדלה (שבכל הנוסחים יש בה מיסוד ההשבעה נגד המזיקים החוזרים למלוא כוחם בצאת השבת), המיוחסת לר' עקיבא. עם זאת, משובצים בחיבור קטעים מחיבורים קודמים, ויש לראות בו מעין אנתולוגיה. בין המקורות שלו היו חיבורים אחרים בספרות ההיכלות והמרכבה והוא כללם בחיבורו. קטעים רבים מן הספר ניתנים בארמית.

גון אחר של ספרות מאגית מצוי בטקסט מספרות ההיכלות – שנלווים אליו כמה וכמה קטעים ממקורות אחרים – העוסק ב"הכרת פנים וסדרי שרטוטין", דהיינו במשמעות של שרטוטי כף-היד (כירומאנ-טיה) ושל תווי הפנים – בעיקר של המצח – לגבי אופיו וגורלו של האדם.⁷ הטקסט מבקש לתת לבעל-הסוד היודעו מפתח הן לאופיו והן לעתידו של כל אדם שהוא נפגש עמו. בעלי סוד אלה מתוארים גם בחיבורים אחרים כיודעי-סודות על כל אדם ובעלי יכולת שליטה על גורלו, וכאן, בטקסט זה, מצוי פירוט האינפורמציה שבכוחה ניתן להשיג זאת. ביהדות הייתה מסורת ארוכה בעניין זה, וענייני כירומאנ-טיה מצויים גם בטקסטים שנתגלו במדבר יהודה. לחיבור זה נודעה השפעה ניכרת גם על המיסטיקה היהודית בימי הביניים, ועקבותיו ניכרות אף בספר הוזהר.

קבוצת חיבורים אחרת בספרות ההיכלות והמרכבה – שמכחינה כמותית היא הדומיננטית בכל הספרות הזו, היא תיאורי העולמות העליונים על פי מרכבת יחזקאל ופרשנות לפרק הראשון בספר זה. העולם המצטייר בחזיון המרכבה של יחזקאל הוא הבסיס העיקרי לכל התיאורים העשירים והצבעוניים של ספרות ההיכלות והמרכבה, והוא המעניק לה מעטה של ספרות סוד, המגלה את שיחזקאל רמז בדבריו הקצרים בנבואתו. עצם תפיסת מערכת האלוהות כמרכבה עליונה היא, כמובן, תרומתו של יחזקאל, וכל האבזורים הנלווים לכך – הגלגלים והאופנים, רוח סערה, ענן גדול ואש מתלקחת, ונוגה לו סביב, "והחיות רצוא ושוב", דמות האריה, הנשר, המלאך שבמרכבה, הדינמיות של עלייה וירידה – כל אלה הם ציוני-היסוד שבספרות הנידונה. לזה הוסיפו הדרשנים שעסקו בכך גם תיאורים אחרים שבספרות המקרא, ובראש וראשונה תיאורים שבישעיה פרק ו' –

הוא קובץ רב-שכבות שנערך מתוך מקורות קדומים ומאוחרים. ענייני מאגיה מצויים כמעט בכל החיבורים שבספרות הסוד הקדומה, אך הם דומיננטיים בשניים נוספים – ב"ספר הרוזים" וב"הבדלה דר' עקיבא". עיקרו של ספר הרוזים הוא תיאור שבעת הרקיעים העליונים, ופירוט הכוחות השולטים בכל אחד ואחד מהם והתפקידים המיוחדים המוטלים עליו. ספר זה נזכר בכתבי הגאונים, אך לא היה מצוי בידינו בספר מלא, עד שהצליח מרדכי מרגליות לאסוף את מרבית קטעיו מתוך קטעי הגניזה וספרות ימי הביניים, לעמוד על מבנהו ולהציע נוסח של מרבית חלקיו.⁸ מחבר הספר מציג בצורה מאוזנת את הצד התיאורטי – מבנה העולם העליון וכוחותיו, ואת הצד המעשי – דרכי השימוש המאגיים באינפורמציה הניתנת. למרות העובדה שספר זה הוא אחד החיבורים המאגיים השיטתיים והקיצוניים שבתולדות ספרותו של עם ישראל, ניכר כי המחבר ראה במאגיה עניין השייך לתחומים נחותים. בתיאור הכוחות השליטים ברקיעים הראשון והשני יש פירוט רב של שימושים מאגיים בכוחותיו של כל אחד מהם, תוך תיאור נרחב של האמצעים, השיקויים, המרקחות וההשבעות שיש להשתמש בהם להשגת מטרתו של המשביע. ואולם ככל שמתעלה התיאור לתחומים עליונים יותר שבעולמות המלאכים, מתמעט והולך היסוד המאגי, ולגבי הרקיע השביעי לא נמסרת עוד כל אינפורמציה מאגית. המסר הוא, ככל הנראה, כי ניתן לאדם להשביע מלאכים נחותים באופן יחסי, הקרובים לעולם הזה ועומדים בקשר עימו, ואילו הכוחות העליונים הקשורים במרכבה האלוהית נשגבים מכל שימוש כזה.

ספר הרוזים הוא חיבור קדמון, ויש בו תאריך (לפי מניין השטרות), שיש בו כדי להעיד שנתחבר במאה הרביעית, דהיינו בעיצומה של תקופת התלמוד. מחברי הספר ידעו היטב הן את הלשון היוונית והן את הספרות המאגית העשירה המצויה בלשון זו. מלים, מושגים ונוסחאות ביוונית גודשים את הספר, ויש בו אף תפילה לאל השמש הליוס הכלולה במסגרת נוסחה מאגית. קשה למצוא דוגמה חריפה יותר לשימוש ב"עבודת אלילים" כפשוטה במסגרת מאגיה יהודית מובהקת. השימוש השוטף במושגים יווניים מעיד, כנראה, שמוצאו של החיבור מארץ-ישראל דווקא, שבה שלטה השפעת התרבות ההלניסטית ולאחר מכן הביזאנטית, ולא מבבל, שהשפעה כזו הגיעה אליה במידה מועטה בלבד – דבר הניכר ב"חרכא דמשה" שהוא חיבור בבל.

גדול בצעירותו, ובנוסף אחר – כסוד שנתגלה לר' עקיבא במסורת ממשנה רבנו. יש בדברים אלה גם יסוד מאגני – לימוד התורה בדרך פלא – וגם יסוד מיסטי – ירידת האל והתגלותו לבוני המקדש, ולהלן נדון בכך בפירוט.

יסוד אחר המצוי בספרות ההיכלות והמרכבה הוא היסוד המשיחי, הנידון רק בקצרה ובצורה מעומעמת בחיבורים העיקריים של ספרות זו, אך מוקדש לו חיבור רחב מיוחד שיש לכללו כאן, והוא "ספר זרובבל". בספר זה מתגלה לזרובבל, השליט האחרון של יהודה מבית דוד, כוח עליון המגלה לו את העתיד להתרחש באחרית הימים, מפגיש אותו עם המשיח היושב בשערי רומי ואוסר ומתיר את פצעיו, ומציג בדרך אפוקליפטית מובהקת את מלחמות הקץ ואת שלביה של הגאולה. נקדיש לכך את הפרק האחד עשר להלן.

עם כל חשיבותם, כל החיבורים שנמנו לעיל – הקוסמוגוניים והקוסמולוגיים, המאגיים, מעשה מרכבה, שר התורה, המשיחיות – אין הם עיקרה של המיסטיקה היהודית הקדומה. את המיסטיקה הקדומה מייצגת קבוצה של חמישה ספרים, המכילים מבנה טרמינולוגי ורעיוני מיוחד השונה מכל האחרים ומכל המצוי בספרותנו במקורות אחרים. חיבורים אלה הם: "היכלות זוטרת", המתאר את עלייתו של ר' עקיבא להיכלות העליונים, בחינת הרחבה של "ארבעה שנכנסו לפרדס" המסופר בתוספתא ומורחב בתלמודים ובמדרש. "היכלות רבתי", המתאר את עלייתו של ר' ישמעאל למרום כדי לברר האם מאת האל נגזרה גזרה על עשרת הרוגי מלכות, ובתוך כך הוא מתאר את ההיכלות העליונים ואת הנעשה בהם. "ספר היכלות" המכונה גם "חנוך השלישי", שבו מתעלה ר' ישמעאל להיכל השביעי, העליון, ופוגש שם מטטרון, שר הפנים, המספר לו את תולדותיו ומתאר בפניו את מבנהו של העולם העליון. "מעשה מרכבה", שהוא קובץ שירות שאומרים בעלי המרכבה בפני האל או שומעים מפייהם של מלאכים עליונים, ואחרון – ספר "שיעור קומה", שהוא החיבור הראשון והיחיד בתרבות העברית שלפני ימי הביניים העוסק במישרין באלוהות עצמה ומתארה בפרטי פרטים. חמישה חיבורים אלה הם העיקרה של המיסטיקה היהודית הקדומה, ונפתח את דיוננו בהם בחמשת הפרקים הבאים.

תיאור המלאכים האומרים קדושה לפני האל, ותיאורים מחזיונותיו של דניאל, וכן חומר רב ממזמורי תהילים המתארים את האל ואת הסובבים אותו. מכל אלה נארג חזיון מופלא ומסתורי של העולם העליון שבמרכזו המרכבה, מעליה – כסא הכבוד שעליו יושב הכבוד – האל, וסביביו מחנות מחנות של מלאכים, מהם נושאי תפקידים ומהם כאלה שכל ייעודם לשבח ולזמר לפניו.

תיאורים אלה הם יסודה של ספרות ההיכלות והמרכבה בכללותה. בין החיבורים המיוחדים המוקדשים לכך יש להזכיר את "ראויות יחזקאל" שהוא, כנראה, אחד החיבורים הקדומים בספרות זו.⁸ הספר הקטן מתאר את החזיון שנתגלה ליחזקאל על נהר כבר כאשר, לדברי טקסט זה, התבונן יחזקאל בתוך מי הנהר וראה את חזיונו מלמעלה למטה בתוך מי הנהר: תחילה נבקע הרקיע הראשון ונתגלתה המרכבה שבו על כל כוחותיה ומחנותיה, ולאחר מכן נבקע הרקיע השני ונתגלתה המרכבה השנייה שמתחתיה – דהיינו מעליה – ולאחר מכן השלישי וכן הלאה עד השביעי. החיבור ערוך בצורה דרשנית, מדרש "מעשה מרכבה", והדברים מיוחסים לכמה מחכמי התלמוד. יש דמיון עקרוני מסוים בין חיבור זה לבין אותה מחצית של "ספר הרוזים" המוקדשת לתיאור שבעת הרקיעים והכוחות העליונים שבתוכם (ב"ראויות יחזקאל" אין הדגשה של היסוד המאגי).

על הגבול בין מיסטיקה למאגיה מצוי חיבור אחר שבספרות ההיכלות והמרכבה, שענייניו נזכרים בצורות שונות גם בחיבורים אחרים, והוא סוד "שר התורה". חיבור זה נספח בחלק מכתבי-היד והדפוסים לחיבור מרכזי בספרות ההיכלות – "היכלות רבתי", והוא מתאר את בוני בית המקדש בתקופת זרובבל, לאחר שיבת ציון. לפי תיאורו, לא יכלו בוני הבית גם לעסוק בתורה, כפי שדרש מהם האל, וגם לבנות את בית המקדש. הם הביאו את תלונתם בפני האל, ולאחר דיאלוג מפורט שנטלו בו חלק גם מלאכים-מקטרגים שהתנגדו למשאלתם של הבורים, יורד האל עצמו אל בית המקדש העומד בבניינו ומגלה לשבי ציון את סוד "שר התורה" שבעזרתו ניתן ללמוד את כל התורה בלא מאמץ ובלא יגיעה. הדברים מוצגים כתגמול שהאל נותן לשבי ציון על הסבל והייסורים שהיו מנת חלקם בגלות. טקסט זה הוא כנראה מאוחר, ואולם הרעיון שניתן להוריד את שר התורה, המכונה לעתים בשם יפהפיה (והוא שנתגלה למשה רבנו על הר סיני ונתן לו את התורה) כדי ללמוד בדרך קצרה את התורה כולה, מצוי בטקסטים אחרים בספרות ההיכלות, בעיקר כסוד שגילה ר' נחוניא בן הקנה לר' ישמעאל כהן

פירושי התוספתא והתלמודים לפסקה זו שבמשנה שבמסכת חגיגה. התוספתא — ובעקבותיה התלמודים — מביאים בהמשך לאיסור לעסוק ב"מעשה מרכבה" סיפור מפורט על דרישה במעשה מרכבה בחוגו של ר' יוחנן בן זכאי, דהיינו בתקופה שמיד לאחר חורבן הבית השני. ר' יוחנן רוכב על חמורו, בשעה שתלמידו, ר' אלעזר בן ערך, החל דורש במרכבה. ר' יוחנן ירד מעל חמורו והאזין לדרשה. מלאכים אף הם נתקבצו לשמוע, אך ירדה מן השמים וליהטה סביבם, והיקום כולו האזין לדרשה בסודות מעשה המרכבה. סיפורים אלה, בעיטורים ספרותיים שונים, חוזרים בכמה מקורות, ומעידים כי בחוגו של ר' יוחנן מצויה ומשובחת הייתה הדרישה במעשה מרכבה, דהיינו — בפרשנות פרק א' של יחזקאל והסודות הגנוזים בו על מבנה העולם העליון. אחד הדברים המיוחדים לסיפור זה, ומבדילים בינו לבין מרבית החומר הסיפורי המצוי בספרות התלמוד והמדרש הוא שנמסרת לנו כאן בפירוט רב המסגרת הסיפורית — מתי אירע הדבר, על ידי מי, מי השתתפו, וכיוצא באלה, אך על תכנם של הדברים — דהיינו, מה, בסופו של דבר, דרש ר' אלעזר — על כך לא נאמרת אף לא מלה אחת. בדרך כלל בספרות התלמודית נועד הסיפור להדגיש ולהבליט את התוכן הדרשני. כאן — העיטור מצוי, ואילו התוכן נגנו לגמרי.

ברור אפוא מכאן וממקורות אחרים כי היחס כלפי הדרישה בפרק א' ביחזקאל היה יחס איזוטרי להלכה ולמעשה. חכמים מסוימים עסקו בכך, והדבר נחשב למעלה גדולה, ואולם תוכנם של הדברים לא נמסר לרבים אלא נשמר בסוד כמוס. האם ניתן להסיק כי חכמים אלה עסקו במיסטיקה?

מבלי להרחיב בשלב זה בשאלת הגדרתה של המיסטיקה, ברור למדי שסודיות איננה אפיון מספיק כדי לכנות תופעה בשם מיסטית. לעתים קרובות המיסטיקה אמנם נשמרת בסוד (להוציא דוגמאות של תנועות מיסטיות פופולאריות, כגון חסידות הבעש"ט), ואולם לא כל סוד באשר הוא סוד ראוי לכינוי מיסטיקה. גם הנפלאות הנלוות לדרשה במעשה מרכבה — השתתפות המלאכים, האילנות, הציפורים, אש מן השמים — כל אלה אינם מספיקים כדי להקנות לדברים אפיון מובהק של מיסטיקה. ירידת האש מן השמים היא תופעה אופיינית במסורת התלמודית לגילויים של סודות התורה, משום שהתורה ניתנה באש, על הר סיני, ובשעה שמתגלים סודותיה מתרחש מעין מעמד הר סיני בקנה מידה קטן, אך אין בכך הוכחה כי המדובר במיסטיקה. יש בידינו אפילו מאמר מדרשי מובהק הטוען זאת בבירור. לפי המסופר בויקרא

פרק ב'

ממעשה מרכבה ליורדי המרכבה

שתי שאלות עיקריות עומדות בפנינו בפרק זה: האחת, מתי החלה המיסטיקה ביהדות, על איזה רקע ועל שום מה? והשנייה — מדוע מכנים אנו תופעה זו בשם מיסטיקה, ומכאן — מהי מיסטיקה בכלל, ומהי המיסטיקה של ההיכלות והמרכבה בפרט? היסוד לתשובה לשתי השאלות הללו הוא בהבחנה שתפורט להלן בין "מעשה מרכבה" לבין "ירידה למרכבה".

הביטוי "מעשה מרכבה" מצוי במשנה, בעיקר בראש הפרק השני של מסכת חגיגה, המזהירה כי אין דורשין במעשה בראשית בשניים ואין דורשין במעשה מרכבה ביחיד, כלומר הן מעשה בראשית והן מעשה מרכבה נתפסים כתחום איזוטרי, סודי, שיש מגבלות חריפות על העיסוק בו. הקשר הדברים שבמשנה מבטא, ככל הנראה, קביעה בתחום הדרישה בתורה ברבים, והיא מתייחסת לקטעי המקרא שניתן וצריך לדרוש בהם בפומבי. בהקשר זה הכוונה ב"מעשה בראשית" לפרק א' בבראשית, וב"מעשה מרכבה" — לפרק א' ביחזקאל. בעלי המשנה ראו צורך להגביל את הדרישה והפרשנות של פרקים אלה לתחומים איזוטריים, ולמנוע את העיסוק בהם בהרחבה ובפומבי, כפי שנהגו לגבי פרקי המקרא האחרים. הוכחה לכך מצויה בעובדה שהמשנה מקשרת בין שני אלה לבין איסורי העריות, שאף בהם אסור לעסוק בפומבי מטעמים מובנים היטב. בין שלושה אלה, האיזוטרי ביותר הוא "מעשה מרכבה", ואמנם בעניין זה דרשו חז"ל וגם קיימו — מעטות הן הדרשות על הסודות הגנוזים בפרק א' ביחזקאל המצויות בספרות התלמודית, ובמידה שהן מצויות — רבות מהן באו במסגרת

רבה,¹ בן עזאי, אחד מחבריו של ר' עקיבא, היה יושב דורש, והייתה האש מלהטת סביבותיו. באו וסיפרו על כך לר' עקיבא והוא מיהר אליו ושאל: שמא בחדרי המרכבה אתה עוסק (דבר שישביר, לכאורה, למה ירדה אש מן השמים וליהטה סביב הדורש). ובן עזאי השיב — לא, אלא אני חורו דברי תורה בדברי נביאים, ונביאים בכתובים, ודברי תורה שמחים כיום נתינתם בסיני, משמע, כל דרשה מעמיקה, חריפה, המגלה נדבכים נסתרים בתורה, יש בה משום מתן תורה, ונפלאות עשויות ללוות את הגילוי בלי שיהיה לדברים תוכן מיסטי.

המשנה, התוספתא, התלמודים והמדרשים מתייחסים אל הדרשה ב"מעשה מרכבה" כאל עניין עתיק ונדע, הנקוט בידי חכמי ישראל מדורי דורות, ולא כאל תופעה חדשה הצריכה הסבר. ואמנם ככל הנראה נהוגה הייתה בישראל דרשה בפרק א' ביחזקאל מתקופה קדומה בימי הבית השני, והיה אף חוקר שהעלה את האפשרות המעניינת שפרק י' ביחזקאל, המכונה "מרכבה שנייה", שחוזרים בו עיקרי תיאור המרכבה שבפרק א', איננו אלא ראשיתה של הפרשנות הדרשנית של "מעשה המרכבה".² מצויות בידינו עדויות מכמה מקורות — הספרות החיצונית של ימי הבית השני, המגילות הגנוזות ועוד, המעידות כי אכן הייתה בישראל מסורת עתיקה אשר ראתה בפרק הראשון שביחזקאל מקור עיקרי לידיעת סודות העולם העליון, ועסקה בפרשנות ובדרוש על פסוקים אלה. קטעים ורעיונות מדרשות אלה אף נפוצו מחוץ ליהדות, וניתן למוצאן בספרות הנוצרית הקדומה ובספרי רות הגנוסטית.

שרידים מעטים מדרשות אלה בענייני המרכבה נשתמרו בספרות התלמודית והמדרשית למרות היחס האיזוטרי ולמרות הנטייה שלא לגלות אף טפח מדברים אלה. ואולם אין ספק שהמקור העיקרי אשר שימר מסורת דרשנית זו היא ספרות ההיכלות והמרכבה, הן בחיבורים מיוחדים ומובהקים שעניין זה עומד במרכזם, כגון "ראויות יחזקאל" שהוזכרנו בפרק הקודם, והן כמעט בכל החיבורים האחרים, לרבות חמשת החיבורים המיסטיים המובהקים שהם נושא דיוננו להלן. פרקים נרחבים ככעשרים חיבורים אלה עוסקים בפירוט רב בכל מלה ובכל רמז בפרק זה שביחזקאל ובטקסטים קרובים אליו בישיבה, בדניאל ובתהילים. בזמן האחרון הועלתה גם הצעה לראות בטקס מיוחד בחג השבועות, מתן התורה,³ הזדמנות שבה נדרשו ענייני המרכבה, ומרבית הדברים הוצעו בספרות הגלויה ונתגלו בספרות הסוד, בספרות ההיכלות והמרכבה.

היוצא מדברינו: עמוד התווך, מבחינה כמותית ומבחינה עניינית, בספרות ההיכלות והמרכבה הוא המסורת האיזוטריה של הדרשות בענייני מרכבת יחזקאל ותפיסתה כמכלול היסודות המרכיבים את העולם העליון, עולם האלוהות. במסורת זו עסקו חכמים במשך דורות רבים בימי הבית השני, הצניעו אותה בספרות התלמודית, ואילו בעלי ספרות ההיכלות והמרכבה ליקטו אותה, ערכו אותה וגילו אותה בחיבורים הנכללים בספרות ההיכלות והמרכבה. זוהי מסורת סוד בענייני האלוהות והמלאכים שרווחה בישראל והגיעה אלינו באמצע עות טקסטים אלה. אך האם זו מיסטיקה? האם ניתן לכנות התבוננות דרשנית במבנה עולם האלוהות בשם מיסטיקה? תשובתנו היא שלילית. תורת סוד יש כאן, מיסטיקה אין כאן. המיסטיקה ביהדות הקדומה מופיעה משעה שנוסף נדבך חשוב אחר שבלעדיו אין לדבר על תופעה מיסטית, ובהקשר זה תוספת זו היא הירידה למרכבה, דהיינו ההשתתפות הפעילה של המיסטיקן בתהליך והתעלותו לעולם המרכבה.

העדות הראשונה לקיומה של השתתפות פעילה מעין זו, עדות המסמנת שינוי ותפנית במעמדה של תורת הסוד ותורת המרכבה והפנייתה לאפיק מסוג אחר, בעל אופי מיסטי מובהק, נמצאת ככל הנראה בתוספתא, מיד ובסמוך לסיפורים על דרישת מעשה המרכבה בחוגו של ר' יוחנן בן זכאי — הכוונה למעשה המפורסם על ארבעה שנכנסו לפרדס, מעשה שנוסחו הקדום ביותר מצוי בתוספתא, ועיבודו והרחבתו נכללו בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי וכן במדרש שיר השירים רבה. גרעיניו של המעשה — שהוא כנראה הנדבך המקורי, שעליו נוספו לאחר מכן נדבכים רבים — הוא מעין משל על בן עזאי, בן זומא, אלישע בן אבויה ("אחר") ור' עקיבא שנכנסו ל"פרדס", שטיבו לא מבואר במעשה. הראשון "הציץ ומת", השני "הציץ ונפגע" (בדרך כלל מפרשים זאת שיצא מדעתו), אלישע בן אבויה "קיץץ בנטיעות", דבר שנתפרש בדרך כלל שיצא לתרבות רעה וכפר בעיקר, ורק ר' עקיבא "נכנס בשלום ויצא בשלום" או "עלה בשלום וירד בשלום". לכל אחד מארבעת החכמים מוסיפה התוספתא פסוק המתקשר למעשהו ולגורלו.

ספרות מחקרית ענפה עד מאוד נכתבה על פסקה קטנה זו שבתור ספתא,⁴ והוצעו לדברים פירושים שונים זה מזה באופן מופלג, החל ממי שמצא במעשה רמזים לסודות גנוסטיים או ליסודות נוצריים, ועד מי שראה בו משל על לימוד תורה בלבר. במסגרת זו לא נוכל לדון במכלול הפירושים הללו, ונסתפק בציון העובדות הבולטות הנוגעות

פסוקים. לא מפורש לפנינו מה עשו בדיוק, ואולם די בכך כדי לציין שינוי ותפנית בין חוגו של ר' יוחנן בן זכאי לבין חוגו של ר' עקיבא: הראשון דורש במעשה מרכבה, השני – נכנס לתחומו של האל במעשה.⁵

הבדל בולט נוסף בין "ארבעה שנכנסו לפרדס" לבין ר' יוחנן בן זכאי ותלמידיו נעוץ בכך, שאין במעשה כפי שהוא לפנינו, בכל נוסחאותיו ופיתוחיו, שום זכר ל"מעשה מרכבה": לא רק שמושג זה עצמו נעדר, אלא בכל הפסוקים הנזכרים ובכל המושגים הנלווים אין כל רמז לפרק הראשון שביחזקאל או לאחד המקורות השכיחים האחרים בדרשות מעשה המרכבה. לפנינו טרמינולוגיה אחרת לגמרי, של כניסה ויציאה, של עלייה וירידה, של "הציץ" ושל "קיצץ", טרמינולוגיה שאיננה קשורה ואיננה שייכת לתחום הקלאסי של "מעשה מרכבה" כפי שהוא מצוי במשנה, בתוספתא ובמקורות הקודמים להן – במגילות הגנוזות ובספרות החיצונית.

האם ניתן לקשר תופעה זו למכלול רחב יותר של תופעות רעיוניות המאפיינות את דורו של ר' עקיבא? דומה שהדבר ניתן, אם מתבוננים אנו היטב בפסוק שהתוספתא מצרפת לכניסתו המוצלחת של ר' עקיבא אל הפרדס: "עליו הכתוב אומר משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדריו" (שיר השירים א, ד). פסוק זה בשיר השירים מופיע כאן באופן מפתיע, אם לוקחים אנו בחשבון את ההקשר ההיסטורי. עד תקופה זו – המאה השנייה – לא מצאנו פירושים לשיר השירים החורגים מתפיסתו כשיר אהבה ארצי, בלא משמעות תיאולוגית, וכנראה משום כך היו ספקות האם לכלול בין כ"ד הספרים של המקרא בשעה שנערך ונתחם. רק כאן, בתקופה זו, מתחילה להופיע משמעות אליגורית של פסוקי שיר השירים, וראשית תפיסת המלך שבשיר השירים כאל עצמו, ולא כשלמה בן דוד מלך ירושלים.

בהקשר זה יש להדגיש כי לא מצאנו בספרות התנאים עדויות לתפיסה האליגורית השלמה, השכיחה מאוחר יותר בספרות המדרש, של שיר השירים כסיפור אהבה בין האל לבין כנסת ישראל, דבר שפותח הרבה בימי הביניים הן אצל רציונאליסטים והן אצל מיסטיקנים. אב הכנסייה אוריגנס, שישב בקיסריה בראשית המאה השלישית, כתב פירוש על שיר השירים מתוך גישה אליגורית זו. הוא תיאר את הספר כסיפור אהבה בין ישו לבין הכנסייה ויש סוברים שקיבלה מחכמי ישראל. בדיון זה אנו עוסקים במישור ראשוני ביותר של פרשנות שיר השירים שלא כפשוטו, פירוש שהצעד היחיד שנעשה בו הוא זיהוי

לענייננו, דהיינו לראשיתה של המיסטיקה היהודית.

הצד השווה בין מעשה זה לבין הסיפורים על דרושי המרכבה בחוגו של ר' יוחנן בן זכאי הוא, שבניגוד לאופיים של משלים וסיפורים בספרות התלמודית והמדרשית בכללה, לפנינו משל ללא נמשל. בדרך כלל משתמשים חז"ל במשל כדי להדגיש את הנמשל ולהבליטו. המסר הרעיוני, המוסרי או הפרשני הוא העיקר, והמשל איננו אלא כלי המשרתו. במסגרת התפיסה הספרותית של חז"ל אין מקום למשל בלא נמשל, אך זה בדיוק מה שמונח לפנינו בפסקה זו שכתוספתא. ריבוי הפירושים והמחלוקת בהבנת הדברים נובעים מכך, שבניגוד לנוהג לא פירשו חז"ל עצמם מהו הפרדס, מהי הכניסה לפרדס, ומדוע עלה בגורל כל אחד מארבעת החכמים מה שעלה.

אחד ממוקדי הוויכוחים הפרשניים סביב פסקה זו הוא המושג "פרדס". מלה פרסית זו שמשמעותה גן מפואר, גנו של מלך, קיבלה כנראה עוד בתקופה קדומה בעברית (או בארמית) משמעות החורגת מפשוטו, כגון בספר חנוך שמדובר בו על "פרדס קושטא" שכנראה איננו בתוך העולם הזה. הדבר ניכר בספרות הדתית היהודית בתרגום מיה ליוונית ובמקורות אחרים, בעיקר הנוצריים, שבהם קיבל המושג "פרדס" משמעות דתית מיוחדת ולעתים זוהה עם "גן העדן", כפי שאנו מוצאים בלשונות האירופיות. נחלקו, אם כן, החוקרים: האם "פרדס" זה הוא אותו פרדס שלמשל פאולוס, תלמידו של ישו, מזכיר את התעלותו אליו, דהיינו מושג תיאולוגי-מיסטי שמחוץ לעולם הזה, או שמא אין זו אלא מלה אחרת בפיהם של חז"ל למושג "גן", והמשל איננו מדבר אלא על מי שנכנס לגנו המפואר של מלך.

יש מקום למחלוקת כל עוד אנו מדברים במישור של המשל ולא במישור של הנמשל. הנמשל, שאיננו מפורש לפנינו, בוודאי רואה במלך את האל עצמו, כנהוג במשלי חז"ל שבהם "משל למלך בשר ודם" בא להסביר את דרכיו ומעשיו של הקדוש-ברוך-הוא. אם כך, הרי ה"פרדס", בין אם הוא מושג ארצי ובין אם הוא מושג שמימי, עדיין מציין בנמשל את תחומו של המלך, והכניסה לפרדס בכל פירוש שהוא חייבת להיות כניסתם של החכמים הללו לתחומו הנסתר של האל. ההוכחה המובהקת שהמדובר הוא בכניסה לתחום נסתר מצויה בעצם העובדה שאין לפנינו נמשל, דהיינו שהתוספתא ויתר המקורות מתייחדים סים לנושא זה כאל נושא איזוטרי (בדומה ל"מעשה מרכבה"), שאין לפרשו ברבים. ארבעת החכמים הללו, בניגוד לר' יוחנן ותלמידיו, עשו מעשה, ולא רק דרשו דרוש. הם פעלו בצורה מיוחדת ולא רק פירשו

ה"דוד" והמלך שבספר עם האל עצמו. לא מצאנו בשכבה זו התייחסות לא אל הדמות הנקבית, האהובה, ולא אל היחסים שביניהם במשמעות אלוגורית.

הביוגרפיה של ר' עקיבא, כפי שהיא מתוארת בספרות התלמודית, קשורה בכמה קשרים עם פסוקי שיר השירים דווקא, ואולם לא הביוגרפיה בלבד. כמה דברים מפתיעים מצויים בידינו בהקשר זה. כך למשל קובע ר' עקיבא (במשנה מסכת ירמיה, בדיון על קדושתו של הספר) כי "כל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים" או "כל השירים קודש ושיר השירים קודש קודשים". מה ראה חכם זה, מניח היסוד למשנה ולהלכה היהודית, למצוא בשיר השירים דווקא את "קודש הקודשים"? תמיהה היא, שאין המשנה מפרשת אותה. תופעה דומה אנו מוצאים בוויכוח בין ר' אליעזר לבין ר' עקיבא על ספר זה (במדרש שיר השירים רבה ובמקורות אחרים): ר' אליעזר קובע כי הספר "ניתן" על הים, דהיינו בשעה שנקרע ים סוף לפני בני ישראל (ולפי המסורת נפתחו אז השמים ובני ישראל ראו את סודותיהם, על כך נאמר "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא", דהיינו אז כל סתרי העולם העליון היו גלויים לפני כל יוצאי מצרים). ר' עקיבא איננו מקבל זאת, אלא קובע כי שיר השירים ניתן על הר סיני, יחד עם "מתן" תורה, והוא משתמש באותו מושג לגבי ספר זה ולגבי התורה — "מתן". משמע, לדעת שניהם, ר' אליעזר ור' עקיבא, לא שלמה בן דוד כתב את הספר, למרות שנכתב בפסוק הראשון "שיר השירים אשר לשלמה", ושמו של שלמה המלך נזכר גם בגוף הספר, אלא האל עצמו, והוא בכבודו נתנו לישראל מאות שנים רבות לפני מלך שלמה בירושלים. וכיצד ניתן, אם כן, לפרש את הפסוק הראשון שבספר? כל המסתכל בפירושו רש"י לפסוק (ורש"י, כמובן, הולך בעקבות המדרש) יודע כי "שיר השירים אשר לשלמה" — למלך שהשלום שלו, דהיינו האל עצמו הוא המחבר והוא הנותן את הספר לעמו.⁶

קשה לפקפק שבתקופה שאנו מדברים בה, ערב מלחמת בריכותבא, הופיעה בישראל תפיסה חדשה ופרשנות חדשה לספר שיר השירים, לפחות בצורה ראשונית ובלתי-שלמה, ואחד הביטויים המובהקים לה מצוי במעשה ארבעה שנכנסו לפרדס. הכניסה לפרדס היא "משכני אחרון גרועה", ובסופה — "הביאני המלך חדריו". "חדרי המלך" הם אפוא פנימיותו של הפרדס, מטרתו של הנכנס. הכניסה לפרדס היא ההתעלות הרוחנית לקראת האל, והיא מתוארת כמעשה פעיל שאיננו רק דרשה בפסוקי הפרק הראשון ביחזקאל. אין להבין מכאן כאילו

העניין במרכבה ובתיאוריה נדחה בשל הופעת המשמעות החדשה לשיר השירים, כלל וכלל לא, אלא שנוסף לה נדבך חדש, הכורך פעילות בעיון. הצעתנו היא לראות בשילוב זה את הצעד הראשון לקראת הופעתה של תנועה מיסטית ביהדות, והדברים יפורשו ביתר פירוט להלן.

גרשם שלום, כשכתב את ספרו "גנוסיס יהודית, המיסטיקה של המרכבה והמסורת התלמודית", עסק בשאלת היחס בין החיבור המיסטי, "היכלות זוטרת", ששלום ראה בו, ככל הנראה בצדק רב, את הקדום שבין החיבורים העוסקים בהתעלות מיסטית, לבין מעשה ארבעה שנכנסו לפרדס, והוא הדגיש מאוד את הקשר ביניהם — שהוא קשר ברור, אך הגיע למסקנה הקיצונית כי הדברים המתוארים ב"היכלות זוטרת" קדמו להתהוות של משל זה ושימשו לו מקור. אם נכונה הנחתו של שלום, המסקנה תהיה כי התורה המיסטית של "היכלות זוטרת" קדומה היא מאוד, וכי היא ששימשה בסיס למאמרי חז"ל בענייני סוד רבים. דעתו זו של שלום לא התקבלה על דעת רוב החוקרים, בייחוד ביחס למעשה "ארבעה שנכנסו לפרדס", ובדרך כלל מקובל לראות במעשה שבתוספתא מקור, ואילו ההרחבה שב"היכלות זוטרת" היא בחינת פיתוח מאוחר יותר. עם זאת, עניינים אחרים הנזכרים בנוסחים המורחבים של המעשה בייחוד בתלמוד הבבלי, כגון אמרתו של ר' עקיבא: "כשאתם באים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים", עשויים להיות מבוססים על הרעיונות הכלולים ב"היכלות זוטרת". נדון על כך להלן, בקשר למעמדו של ר' עקיבא בספרות ההיכלות והמרכבה.

העיקה ההדוקה ל"שיר השירים" ניכרת היטב בכמה וכמה מיסודות תיה של ספרות ההיכלות והמרכבה, ובעיקר באותם חמישה חיבורים שהזכרנו לעיל אשר עניינם בהתעלות מיסטית ממש — "היכלות רבתי" ו"היכלות זוטרת", ספר היכלות המכונה "חנוך השלישי", "מעשה מרכבה" וכן ב"שיעור קומה". כך, למשל, ספר היכלות זוטרת מוקדש כולו לתיאור עלייתו של ר' עקיבא למרום. עלייה זו עיקרה המעבר מהיכל להיכל. ההיכל הראשון הוא הגמוך ביותר והשביעי — הוא העליון, ובו כסא הכבוד והאל עצמו. מטרתו של המיסטיקן היא להגיע לפני כסא הכבוד, ולומר דברי שירה ושבח יחד עם מלאכי השרת לפני האל. ההיכלות הללו, הנמצאים ככל הנראה מעל הרקיע השביעי ובתוכו, מתוארים כהיכל בתוך היכל, כך שהעלייה למעלה היא גם הכניסה פנימה. עצם החילוף הטרימינולוגי מעיד על שינוי

במגמה, שכן במקום המרכבות שבספרות "מעשה מרכבה", לפנינו "היכלות", שאינם נזכרים כלל בטקסטים העיקריים של "מעשה מרכבה" הן בספרות התלמודית והן בספרות המיסטית. "הביאני המלך (חדריו) שבתוספתא בעקבות "שיר השירים" איננו מתייחס אל מרכבת יחזקאל שאין בה חדריים, אלא לתפיסה הרואה את עיקרו של עולם האלוהות כמערכת של שבעה היכלות זה לפניו מזה וזה למעלה מזה. (הביטוי "חדרי המרכבה" בויקרא רבה ובספרות ההיכלות הוא מיווג השניים – התופעה המאפיינת ביותר את המיסטיקה של ההיכלות, והוא מייצג בהרכב המורח של שני תחומים שונים את אופן התהוותה של מיסטיקה זו משני אפיקים טקסטואלים ורעיוניים שונים).

לפי "היכלות זוטרתיו", בשעה שר' עקיבא ניצב בהיכל השביעי לפני כסא הכבוד, מתגלה לו השם הקדוש והנסתר של האל, שהוא: "האל הגדול והגיבור והנורא החזק והאמיץ והאדיר והאביר, דודי צח ואדום וגוי צבאות, ראשו כתם פז וגוי ציבאות, עיניו וגוי צבאות", וכך הלאה – הפסוקים בשיר השירים פרק ה, פסוקים י – טו, מובאים כשמות קדושים ולכל איבר מהם נוסף התואר "צבאות", ובכתב-היד הטוב ביותר של חיבור זה, אוקספורד 1531, מצוי גם ריתמוס שאיננו מובן לנו, הקורא לאיבר הראשון שבשם – צבאות, לשני – ציבאות, לשלישי שוב צבאות ושוב ציבאות. על פי כתבי היד שלנו, המאוחרים במאות שנים רבות מזמן התחברותה של ספרות ההיכלות והמרכבה, קשה מאוד לדעת מה היה הנוסח בדיוק באותיותיו, בכל שם ושם מסוג זה. אך ברור הוא ששבעה פסוקים אלה שבשיר השירים נתפסו כשמו הנסתר וכמהותו הנשגבה ביותר של האל, המתגלה רק למיסטיקנים המגיעים אל הפסגה, אל ההיכל השביעי, שלפי "היכלות זוטרתיו" היחיד שזכה לה הוא ר' עקיבא – בדומה לנאמר ב"ארבעה שנכנסו לפרדס" (בעוד שבחיבורים אחרים נעשה ר' ישמעאל בן אלישע לגיבור העיקרי של התהליך המיסטי של ההתעלות). בחיבורים אחרים בקבוצה זו חוזר שימוש דומה בפסוקי שיר השירים, ובייחוד ב"שיעור קומה" שנדון בו בפרק הרביעי. ניתן אפוא להסיק כי קבוצת הפסוקים, פרק ה' פסוקים י – טו, המתארים בדרך פיסית את דמותו של ה"דוד", יש להם תפקיד-מפתח בהופעתה של מיסטיקה זו.

פסוקי שיר השירים שבפרק ה', פסוקים י – טו, אינם אפוא שמו של האל כלבר, אלא הם מתארים בדרך כאילו פיסית את דמותו, וממלאים תפקיד מפתח בהופעתה של המיסטיקה של הירידה למרכבה, בעיקר בעיור דמותה של האלוהות. דבר זה מוצא את ביטויו בעיקר בספר

"שיעור קומה" שנדון בו להלן, בפרק הרביעי.

ארבע תכונות רעיוניות וטרמינולוגיות מאפיינות את קבוצת חמשת החיבורים הללו (אם כי לא כולן מופיעות במידה שווה בכל החמישה, כפי שנראה להלן בפירוט):

- (א) השימוש במונח "היכלות" כמונח-המפתח למבנהו של עולם האלוהות העליון, ואילו המונח "מרכבה" והמונח "רקיעים" ממל-אים תפקיד משני באופן יחסי.
- (ב) השימוש במושג "מרכבה" באורח פעיל: העולים למרכבה, הנכנסים למרכבה, ובעיקר – "יורדי המרכבה", שהוא הכינוי שהמיסטיקנים הללו מכנים בו את עצמם.
- (ג) ציור דמותו של חוג אנשים שבמרכזו ר' נחוניא בן הקנה, ר' עקיבא ור' ישמעאל כדוברים ופועלים בחיבורים הללו על רקע היסטורי מיוחד ויוצא-דופן, שבו ר' ישמעאל הוא כהן גדול בן כהן גדול, והחוג פועל בבית המקדש כאילו לא חרב.
- (ד) בחיבורים הללו, בשעה שהם מתארים את הכוחות הפועלים בעולם העליון, נזכרת מערכת של כוחות מעלה המכונים בשם "ה' אלוהי ישראל" או "יה אלוהים ה' צבאות" כתארים לשמות "מלאכים", כגון אכתריאל, זחרריאל, טוטרסויאי, אזבוגה, אטבח וכיוצא בזה.

משמע, לפנינו קבוצה מוגדרת היטב של חיבורים, המכילה תיאורים של פעילות מיסטית שאין להם תקדים, התעלות לעולם העליון, בסיגול טרמינולוגיה חדשה, ובהצגתה של תפיסה חדשה של הכוחות הפועלים בו, ובעת ובעונה אחת גם תפיסה חדשה של ההיסטוריה ושל היחס בין האלוהות לבין העולם. כל אלה אינם נמצאים ביתר החיבורים המהווים את ספרות ההיכלות והמרכבה, ועל כן אנו מדגישים כי קיימים שני שלבים (לפחות) בהתפתחותה של ספרות זו: השלב הראשון, הדרשני, העוסק במעשה מרכבה בעקבות חזונו של יחזקאל הנביא, והשלב השני שנוסף בו ממד מיסטי מובהק של פעילות, וכן ממד רעיוני נוסף של הפרשנות החדשה לשיר השירים, והוא שלב הירידה למרכבה. דומה שכאן אפשר לקבוע נקודת-ציון היסטורית לראשיתה של המיסטיקה היהודית: כניסתו של ר' עקיבא לפרדס המייצגת פעילות מיסטית המבוססת על מיווג מסורת עתיקה של דרישה במרכבה עם תופעה חדשה, – תפיסת האלוהות על פי הפרשנות החדשה לשיר השירים. תפיסת אלוהות זו מוצגת בחיבור קטן, מן המוזרים ביותר בתולדות המחשבה היהודית, אך רב-השפעה

מאין כמותו, החיבור המכונה "שיעור קומה", כפי שנראה להלן. בטרם נפנה אליו, עלינו להבהיר שני מושגים שכבר השתמשנו בהם ונוסיף לחזור עליהם במשך כל הדיון הזה: המושגים מיסטיקה וגנוסיס. לגנוסיס ולקשריה עם היהדות יוקדש הפרק הבא בשלמותו, ואילו עתה נבהיר בקיצור את אופן השימוש במושג מיסטיקה.

אין תועלת בניסיונות (הנעשים תכופות בספרות המחקרית) להגדיר את המיסטיקה הגדרה חיובית הקובעת את מאפייניה, שכן הביטוי "מיסטיקה" חל על תחום המוכרז מלכתחילה כבלתי ידוע, נסתר ונעלם. אין הכוונה לבלתי ידוע למישהו בשעה מסוימת, אלא לבלתי ידוע לחלוטין, למה שאיננו ניתן כלל לתיאור ולהבעה בכלים לשוניים ואנושיים-חיווייתיים. המושג "מיסטי" כמוהו כמושג "חושך": אין הוא מציין תכונה חיובית, אלא היעדר: היעדר האור הוא חושך, היעדר אפשרות הידיעה הרציונאלית והחושית היא המיסטיקה. (יש לדחות לחלוטין את הנוהג השכיח כיום להשתמש בביטוי "מיסטיקה" ככינוי גנאי לכל תפיסה או אמונה שאיננה מקובלת על אומר הדברים. בעיתונות היום מתקבל הרושם כי מי שקורא בתנ"ך הוא דתי, ומי שמקבל ברצינות את מה שהוא קורא — הוא מיסטיקן. אין לדברים הללו כל קשר למשמעות ההיסטורית של המושג. אם הכוונה היא להיעדר רציונאליות, הרי המיסטיקה איננה התחום היחיד שהיעדר זה בולט בו עד מאוד במציאות הסובבת אותנו).

למרות שאין כל אפשרות להגדיר את המיסטיקה הגדרה מדויקת, ניתן להצביע על כמה מתכונותיה האופייניות. הבולטת שבהן היא, שהמיסטיקה מציינת בעת ובעונה אחת תוכן נסתר ונעלם ודרך נסתרת להשגתו. אי אפשר להשיג את התוכן המיסטי בדרך רציונאלית או חושית. בכך, למשל, נבדלות המיסטיקה והאינטואיציה: אינטואיציה היא דרך בלתי מובנת, בלתי רציונאלית, לדעת משהו שהוא כשלעצמו פשוט, ברור ונתפס על ידי החושים, כגון מי עומד לטלפן או מי יזכה בבחירות. במיסטיקה הן דרך ההשגה והן תוכנה של ההשגה הם אי-רציונאליים ועל-חושיים.

בתולדות הרוח האנושית המיסטיקה מופיעה בקשר הדוק עם הדת (אם כי ניתן להצביע על תופעות מיסטיות שאינן במסגרת דת ממוסדת). המיסטיקנים תופסים את תחומם כתחום-על, כנדבך נוסף במסגרת החיים הדתיים. הנדבך הראשון, הלא-מיסטי, הוא חיי הדת המונעים על ידי החושים ועל ידי השכל. האמת הפנימית, הנסתרת של הדת, המהות האמיתית של העולמות האלוהיים, והטעמים הנסתרים

להתרחשויות בתחום ההיסטורי — אלה, לדעת המיסטיקנים, הסודות הנסתרים הנרמזים להם בדרך המיסטית הנעלמת.

מאחר שאין המיסטיקה ניתנת להבעה באמצעים חושיים ושכליים, שלשון הדיבור והכתיבה מבוססת עליהם, נזקקים המיסטיקנים לדרכי עקיפין של הבעת חוויותיהם באמצעות סמלים, הרחבות של משמעות המלים לתחומים שמעבר ללשון, שימוש פרדוקסלי בלשון וכדומה. הדבר אפשרי בייחוד בדתות שיש להן כתבי-קודש ממקור אלוהי, שלוש הדתות המונותיאסטיות, שכן אלה מאמינות בהתגלותה של אמת אלוהית באמצעות הלשון שבכתבי הקודש. המיסטיקן בדת כזו נבדל מהאיש הדתי בזה, שאין הוא מקבל את דברי כתבי הקודש כפשוטם בלשון הדיבור, אלא רואה בהם רמז וסמל לאמיתות נסתרות הנגלות, ולו במקצת, למיסטיקן בלבד.

תכונות אלה מאפיינות אפיון מובהק את חמשת החיבורים הנידונים שבספרות ההיכלות והמרכבה, ובהמשך נעמוד על כך בפירוט. ואולם תחילה יש להשיב על השאלה, האם בטוחים אנו כי לא קדמה מיסטיקה ביהדות להופעתם של חיבורים אלה? האם באמת זו התופעה הראשונה?

התשובה לשאלה זו היא חיובית, אם נקודת-המוצא היא היסטורית ולא בלשנית-ספרותית. ניתן לנתח פסוקים או אף פרקים מסוימים בספר תהילים, למשל, ולהצביע על תכונות מיסטיות כלשהן המצויות בהן. לא מן הנמנע למצוא פסקאות כאלה גם בספרות החיצונית, בספרי חנוך, בחזון עזרא, בעליית אברהם ובחיבורים דומים.

השאלה האם אין לראות בנבואה תופעה מיסטית, נשאלה בדרך כלל בהקשר זה. התשובה היא שלילית, משום שהנבואה איננה נתפסת כתהליך סודי, על-שכלי, אלא כהתגלות אלוהית טבעית ואפשרית לתפיסת החושים, וגם תכניה של הנבואה — החל מהצבעה על תהליכים בעתיד ועד תוכחה חברתית — אינם שייכים לתחום התכנים המיסטיים הנסתרים.

ואולם אם אנו מדברים על מיסטיקה לא כפירוש אפשרי אחד לפסוק או לפרק, אלא כתנועה היסטורית בעלת צביון, בעלת טרמינולוגיה, בעלת גיבוש ספרותי והשפעה היסטורית, עלינו לפנות אל ספרות ההיכלות והמרכבה, ובייחוד אל חמשת החיבורים שבתוכה העוסקים בירידה למרכבה. רק כאן נמצא פעילות מיסטית, המתגבשת בדפוסים מיוחדים, ובהתחדשות של טרמינולוגיה מיוחדת להבעת התכנים המיסטיים הנסתרים. ההכללות שמנינו לעיל לגבי אופיה של המיס-

טיקה יודגמו בפרטים שיוצגו להלן. אך תחילה עלינו לפנות אל הבהרת המושג "גנוסיס", המייצג קבוצת תופעות מיסטיות, התוססות ביותר ורבות-השפעה ביותר בשלהי העת העתיקה.

פרק ג' הגנוסיס

א.

אחת התופעות העקביות ביותר בתולדותינו של חקר המיסטיקה היהודית היא העובדה שמרבית החוקרים, למרות השתייכותם לתקופות שונות ולאסכולות שונות, התייחסו לקשרים בין המיסטיקה היהודית לבין הגנוסיס כאל אחת השאלות המשמעותיות והמרכזיות ביותר להבנתה של המיסטיקה היהודית. חוקרים מעמיקים ויסודיים, בעלי גישות מנוגדות כהיינריך גרץ וגרשם שלום, שניהם כינו את המיסטיקה היהודית של העת העתיקה בשם "גנוסיס יהודית", ושניהם הצביעו על מקבילות למחשבה הגנוסטית בהגותה של הקבלה בימי הביניים, וכמוהם נהגו רבים אחרים. מטעם זה ומטעמים אחרים שיבוררו להלן, חייבים אנו לדון במהותה ובתולדותיה של הגנוסיס במסגרת סקירה זו, למרות העובדה שעיקר פעולתה והשפעתה של הגנוסיס הייתה מחוץ ליהדות — בנצרות הקדומה ובכנסייה של ימי הביניים.

"גנוסיס" הוא ביטוי דרמשמעי, המתיחס לשתי תופעות נבדלות: התופעה האחת היא תופעה היסטורית, והשנייה — תופעה דתית, טיפוס של מיסטיקה. התופעה ההיסטורית המכונה "גנוסיס" היא קבוצה של עשרות רבות של כיתות כופרות בתוך הנצרות שפרחו בין המאה השנייה לבין המאה השלוש-עשרה, ושאינן ביניהן שיתוף רעיוני-דתני מלא. התופעה השנייה, טיפוס המיסטיקה הגנוסטית, הוא כינוי שמשמשים בו חוקרי הדתות כדי לציון סוג מסוים של חוויה מיסטית, שלעתים קרובות אין כל קשר בינו לבין הגנוסיס ההיסטורית. להלן נשתדל להקפיד על ההבחנה בין שתי המשמעויות, שהחילופין

ביניהן גורמים לעתים קרובות מבוכה ואי-הבנות.

ארבע שאלות מרכזיות הקשורות בגנוסיס על שתי משמעויותיה נוגעות לתולדותיה של המיסטיקה היהודית הקדומה:

(א) האם נוצרה הגנוסיס בעולמה של היהדות לפני חורבן הבית השני או אחריו? אם אמנם כך הדבר, יש לעצם התהוות הגנוסיס שורשים עמוקים ביהדות, הרי הבנתה של תופעה זו היא חלק מהבנת עולמה של היהדות בתקופת המשנה.

(ב) האם השפיעה הגנוסיס הנוצרית על היהדות במאות הראשונות לקיומה, ואף לאחר מכן, בימי הביניים? האם יש לגנוסיס ההיסטורית חלק בעיצוב פניה של המיסטיקה היהודית?

(ג) האם השפיעה המיסטיקה היהודית הקדומה על הגנוסיס הנוצרי רית? האם בדרך זו של מעבר רעיונות בין מיסטיקאים בעלי נטיות דומות, השפיעה היהדות על גיבוש עולמה של הנצרות?

(ד) האם ניתן לשייך את המיסטיקה היהודית הקדומה לטיפוס הגנוסטי? האם תווי ההיכר החווייתיים-דתיים של התופעה הגנוסטית ניכרים בתולדותיה של המיסטיקה היהודית בתקופות קדומות ומאוחרות?

מתוך ארבע השאלות הללו, רק השתיים הראשונות מתייחסות במישרן לתקופה שאנו דנים בה עתה בסקירתנו — שאלת מקורה של הגנוסיס ושאלת השפעתה על המיסטיקה היהודית. השאלה השלישית חשובה בייחוד לחקר הנצרות, ולכן לא כאן המקום להרחיב בדיון בה. באשר לשאלה הרביעית — נדון בה בקצרה בשעה שנתאר כמה מן התופעות העיקריות של ספרות ההיכלות, ונשקול האם ניתן לשייך תופעה זו לטיפוס הגנוסטי. נפתח אפוא בדיון על מקורה של הגנוסיס ועל יחסה ליהדות.

ב.

הידיעות הראשונות על כיתות גנוסטיות מצויות בכתביהם של אבות הכנסייה הנוצרית במאה השנייה לספירה. במשך מאה זו התגבשו בנצרות כמה וכמה כיתות כאלה, ואבות הכנסייה יצאו כנגדן במאבק פולמוסי חריף. במשך תקופה ארוכה היו ידיעותינו על הגנוסיס שאובות רק מכתבי הפולמוס הללו, שעם שהם כוללים ציטאטים ותיאורים מפורטים, עדיין הם בחזקת תיאור משוחר של אויב ומתנגד. ברורות האחרונים נתגלו מספר רב של טקסטים גנוסטיים מקוריים, ובראשם — ספרייה של קרוב לחמישים חיבורים גנוסטיים שנתגלו

בנאג'המאדי שבמצרים, פוענחו ופורסמו בשנים האחרונות. מתוך כלל המקורות הללו ניתן לחשוף במידה רבה את העולם הרוחני של הכיתות הגנוסטיות השונות, אך בכלום אין עדות ברורה שהגנוסיס הייתה קיימת לפני המאה השנייה לספירה, דהיינו שנים-שלושה דורות לאחר ראשיתה של הנצרות. אבות הכנסייה עצמם, בתארם את תולדות הגנוסיס נוטים להקדימה לתקופתו של ישו ממש, ולייחס את ייסודה לדמותו של שמעון מאגוס, אחד ממתנגדי ישו המתואר בברית החדשה, ואולם בכל תיאוריהם מוצגת הגנוסיס ככת כופרת בנצרות ולא כתופעה דתית עצמאית, ובוודאי לא כתפיסה דתית שקדמה לנצרות.

תיאורים אלה של הגנוסיס בכתבי אבות הכנסייה מتركזים בעיקר באופי המיתולוגי של תורתה. מסתבר שהגנוסטיקאים לכיתותיהם השונות האמינו בקיומה של מערכת כוחות אלוהיים עליונה, המכונה ביוונית פלירומה, ובתוכה דרגת-דרגות של דמויות אלוהיות, מהן זכריות ומהן נקביות, מהן טובות ומהן נוטות לצד הרע, והמערכת כולה מצויה בתסיסה דינאמית ובמאבקים בין הגורמים השונים שבתוכה. בריאת העולם ותולדותיו הם פרי המאבקים הפנימיים הללו, ואילו הופעתו של ישו הנוצרי נועדה להתוות דרך לישועה למאמינים האמיניים שנקלעו לסבכיו של מאבק זה. האופי המיתולוגי המובהק של תיאורים אלה הביא את אחד מגדולי חוקריה של הנצרות במאה שעברה, ר. הארנאק, לאפיין את הגנוסיס בתורת "ההתפוצצות של מיתולוגיה יוונית בתוך הנצרות", כלומר כסטייה מן האיזון בין הלניזם לבין יהדות המאפיין את הנצרות בדרך כלל, לצד המיתוס ההלניסטי. חלק מן הכיתות הגנוסטיות המתוארות על ידי אבות הכנסייה הנוצרית פיתחו תפיסה דואליסטית לגבי עולם האלוהות: האלוהות הטובה, לדבריהם, זרה ונוכרית למציאות ולכל אשר בה, ואין לה כל מגע עם העולם הנברא ובני האדם. העולם נברא על ידי כוח אלוהי רע, בורא עולם, המכונה ביוונית דמיורגוס, ובעברית מתאים לו התואר — יוצר-בראשית. האל הרע שליט שליטה גמורה בעולם הזה, בעוד האל הטוב אינו נוכח בו כלל. רק בנשמותיהם של קומץ נבחרים, הם הגנוסטיקאים, מצוי ניצוץ חבוי המאפשר הכרה במציאותו של האל הטוב והתקשרות אליו, וישו, לפי תפיסה זו, נשלח על מנת לעורר ניצוץ זה ולהביא את הנבחרים לכלל הכרה בטובו של האל הנוכרי והנסתר. הכרה זו היא הקרויה בשם "גנוסיס", דעת ביוונית, דהיינו — הדעת הנסתרת של כוחו של האל הטוב ושל רשעותו של יוצר-בראשית הרע,

דעת הדרך לצאת מן העולם הזה וערכיו ולדבוק באל הטוב הנסתר והמרוחק.

בעלי תפיסה דואליסטית זו ויהו בדרך כלל את האל הרע, בורא העולם, עם האל המתואר במקרא, הבורא של ספר בראשית, הוא אלוהי ישראל, ומתוך כך הגיעו להתייחסות אל המקרא שלנו (הברית הישנה) כאל תורתו של האל הרע. הם ראו, דרך משל, במעשה גן עדן תיאור של מאבק בין הדעת הטובה שניסה הנחש להקנות לאדם הראשון, לבין האל הרע, אלוהי ישראל, שמנע זאת ממנו. מאחר שמוסר המקרא הוא האל הרע, הרי שמערכת הערכים המקראית צריכה להיות הפוכה לפי תפיסתם: אנשי סדום, כדוגמה, היו טובים וצדיקים, ומשום כך נענשו עונש אכזרי על ידי הדמיורגוס, ולעומת זאת הגיבורים החיוביים של המקרא אינם אלא משרתיו הנאמנים של האל הרע, אויבי הטוב. ישראל, לפי זה, הוא העם הנבחר על ידי האל, אך האל שבחר בו הוא האל הרע, השטן. נמצא אפוא שישראל הוא עם השטן. קשה לפקפק שיש בתפיסה זו שורש ומקור לאנטישמיות הדתית של ימי הביניים אשר ראתה בעם ישראל עם השטן.

אבות הכנסייה הנוצרים המתארים תפיסה זו מציגים אותה ככפירה גמורה, שכן היא שוללת את קידוש "הברית הישנה" שקידשה הכנסייה הנוצרית בתור מקור לאימות שליחותו ומשיחותו של ישו. הכנסייה מתייחסת, למשל, אל ישעיהו כאל נביא־אמת, שכן מתוך נבואותיו ("הנה העלמה הרה ויולדת בן" וכו') ניתן לעמוד על ייעודו של ישו כגואל העולם. הגנוסטיקאים הללו, לעומת זאת, רואים ביסעיהו נביא של הדמיורגוס, של השטן, ומשום כך מובן שאין כל קדושה בנבואותיו ואין בהן משום אימות לערכים דתיים חיוביים. המאבק בין הגנוסיס לבין הנצרות היה אפוא, לפחות בחלקו, מאבק סביב האמונה במקרא. הגנוסטיקאים נקטו עמדה של איבה למקרא ולכל אשר בו, ומתוך כך — איבה לעם ישראל ולאמונתו. הנצרות בכללה התייחסה יחס כזה ליהדות שלאחר ישו, ואילו הגנוסטיקאים העבירו יחס שלילי זה גם אל היהדות מראשיתה, זו המוצגת בסיפורי המקרא.

מקצת מן החוקרים בזמננו השתמשו בנימוק זה כדי לשלול אפשרות של מוצא הגנוסיס מתוך היהדות, שכן, לדעתם, לא ייתכן שדווקא הכפירה האנטי־יהודית בתוך הנצרות תבוא ממקור יהודי. למרבה הצער, קשה לקבל נימוק זה, שכן ראינו לא אחת בתולדותינו תפיסות אנטי־יהודיות חריפות שממקור ישראל באו. עד ראשיתה של המאה העשרים הייתה מקובלת התפיסה המוצגת

על ידי הארנאק, שלפיה הגנוסיס היא כפירה מיתולוגית שפרצה מתוך הכיתות הנוצריות הקדומות, והתפתחה בהשפעת מקורות הלניסטיים שונים, כפי שהדברים מצטיירים באמת בכתבי־הפולמוס של אבות הכנסייה כנגד הגנוסיס. שינוי חריף בכיוונו של המחקר התחולל במאה שלנו, ובעקבותיו נעשתה השאלה של מקור הגנוסיס לאחת הבעיות הסבוכות והחשובות להבנת תולדותיה של מחשבת ישראל.

ג.

אחד החוקרים החשובים ביותר של הנצרות בשליש הראשון של המאה העשרים, רודולף בולטמן, כתב פירוש מפורט על "חזון יוחנן" שבברית החדשה, ובו העלה את השאלה של מקור המיתוס של ישו כפי שהוא מקובל בכתביה הקדומים של הנצרות. בולטמן התבסס במידה ידועה על מחקריהם של חוקרים קודמים, אך הוא שהעלה בתקיפות את התיוה, כי דמותו של ישו בנצרות מיוסדת על מיתוס גנוסטי, אשר קדם לנצרות ושימש לה מקור־השראה. התפיסה ההיסטורית שהוצעה על ידו הפכה את הקערה על פיה: לא עוד הגנוסיס כת כופרת בנצרות, אלא הנצרות אינה אלא אחד הגוונים של המחשבה הגנוסטית, וממילא הגנוסיס היא הקודמת והיא התשתית, ורק לאחריה ובהשפעתה נוסדה תורת הגאולה הנוצרית.

משנתו של בולטמן, שפותחה על ידי תלמידיו הרבים בעיקר בקרב החוקרים הפרוטסטנטיים בארצות הברית, העמידה באור חדש את שאלת היחס בין הגנוסיס לבין היהדות. אם הגנוסיס צמחה מתוך הנצרות ובהשפעה הלניסטית חריפה, הרי שאין לה כמעט כל נגיעה ביהדות — היא מרוחקת ממנה יותר מן הנצרות עצמה. ואולם אם קדמה הגנוסיס לנצרות, מה היה יחסה ליהדות בתקופה שטרם היות הנצרות? ומניין באה גנוסיס זו?

למרות ריחוקה הרב של הגנוסיס מן היהדות אין כל ספק שכתבי הקודש היהודיים מצויים ביסודה. היה מי שקבע כי "הגנוסיס נולדה בגן־עדן", דהיינו — סיפור גן עדן והנחש הוא מיסודות משנתה המיתית של הנזעה זו. רבים מעיקריה מבוססים על פירושים של פסוקי המקרא, ובעיקר פסוקי בראשית א—י, שענינם תולדות הבריאה והעולם לפני היות ישראל לעם. השפעה גדולה על משנת הגנוסטיקאים נודעה לספרות החיצונית של ימי הבית השני, לספרי חנוך, ספר אדם וחווה ואחרים, ואולי גם לספר היובלים (ושבו, בעיקר אותם ספרים חיצוניים המתייחסים לפרקים הראשונים של ספר בראשית). מבחינה

זו אין ספק שמקורות יהודיים, מקראיים ובני תקופת הבית השני, ידועים היו לגנוסטיקאים ושימשו אותם בבניין עולמם הדתי. אין בכך כל פליאה אם המדובר הוא בכת נוצרית, ולו גם כופרת, שכן המקרא והספרים החיצוניים היו נחלתם הדתית-תרבותית של כל פלגי הנצרות. ואולם אם הגנוסיס קדמה לנצרות — הסתמכות זו על כתבי-קודש יהודיים מניין? לפי הנצרות לא שימשו ספר בראשית וספר חנוך אלא את היהודים בלבד. כיצד הגיעו אליהם הגנוסטיקאים — אלא אם כן היו אף הם יהודים?

ספרות מחקרית ענפה נכתבה על שאלת מקורות הגנוסיס, וחוקרים מצאו לה שרשים בדת הפרסית מכאן ובכיתות אורפיות מכאן, ובתחור מים רבים ומגוונים. ואולם עד היום לא נמצאה תשובה מספקת לשאלת המקורות של המיתוס הגנוסטי, וחוקרים רבים יותר ויותר, אם הם מקבלים את התפיסה כי הגנוסיס קדמה לנצרות, נוטים לחפש את מקורותיה בעולמה של היהדות ערב חורבן הבית השני או מיד לאחריו. הועלתה, למשל, הצעה מפורטת לראות בגנוסיס המשך של הספרות האפוקליפטית של ימי הבית השני, המשך המביע את האכזבה והפסימיות שנבעו מעובדת החורבן שטפחה על פניהן של תקוות הגאולה שספרות זו טיפחה.

ניתן להסתייג הסתייגות חמורה מכל הצעה לראות מקור יהודי לגנוסיס פרה-נוצרית: אם אמנם צמחה מתוך היהדות דת נוספת, שונה ומוזרה, בתקופת המשנה — היכן עקבותיה במסורת היהודית? מדוע לא נשתמר בעולם הרחב של ספרות התלמוד והמדרש כל הד להור פעתה של תנועה מהפכנית, תוססת ונועזת כל כך? ואולם דומה שקשה לקבל הסתייגות זו כמכרעת, שכן עובדה היא שתופעות מרכזיות ורבות השפעה בתקופה זו הותירו רק חותם מועט בספרות התלמוד והמדרש. אלמלא מגילות מדבר יהודה וכתבי יוספוס ופילון, לא היינו יודעים כמעט דבר על האיסיים מתוך המקורות העבריים המסורתיים. אלמלא יוספוס, היו ידיעותינו על מלחמת החורבן מעטות וקלושות עד מאוד, שכן בתלמוד הדבר מצוי בסיפורים ספורים בלבד. גם מרד ברכוכבא מתועד אך במעט בספרות זו. ובעיקר: אילו היה עלינו לשחזר את הולדת הנצרות והתפשטותה רק מתוך המקורות העבריים בלא הברית החדשה וכתבי אבות הכנסייה, לא היינו יודעים כמעט דבר מחוור על תפנית אדירה זו שבתולדות הרוח האנושית. החידה על שום מה לא הותירה. הגנוסיס עקבות ברורים במקורות העבריים המסורתיים אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא מצטרפת

לשאלה מקיפה הרבה יותר של יחסם של מקורות חז"ל לתופעות היסטוריות מכרעות, פנימיות וחיצוניות, שאירעו בתקופתם. אין משמעותם של הדברים הללו כי עלינו לקבל את התפיסה שהגנוסיס קדמה לנצרות, וכי היא צמחה בתוך היהדות (אולי בין היהודים ההלניסטיים בארץ ישראל או בסביבתה הקרובה), שכן אין בידינו עדות היסטורית חד-משמעית שהגנוסיס נתקיימה בתקופה שקדמה לנצרות. המקורות שבידינו יש בהם פנים לכאן ולכאן, ושאלה זו לא הוכרעה עד כה על ידי המחקר. נדגים את הקושי שבדברים בתיאור תולדותיה של כת גנוסטית אחת, מן החשובות ביותר — הכת המנדעית, ושאלת יחסה ליהדות.

ד.

הכת המנדעית היא כת מעין-נוצרית קטנה שחבריה שוכנים זה מאות שנים רבות בדרומה של עיראק, והם מכונים "נוצרים" בפי שכניהם המוסלמים. כת זו עוררה את תשומת לבם של חוקרי-דת ובלשנים אירופיים בשלהי המאה הקודמת, ובדורות האחרונים נחקרו ופורסמו רבים מכתבי-הקודש של הכת. כתבים אלה כתובים בלשון הקרובה מאוד לארמית, וכתובות בלשון זו נתגלו גם בדרום עבר-הירדן. זמנן של כתובות אלה הוא, כנראה, המאה השלישית או הרביעית והן קרובות לכתובות הנבאטיות הנפוצות באזור. מכל מקום, ברור שהמדובר הוא בכת ששרשיה קדומים מאוד, ושלא תמיד, ככל הנראה, הייתה מרוכזת בדרום עיראק. הכינוי שבניה מכנים את עצמם הוא הביטוי הקרוב ביותר ל"גנוסיס" בלשון שמית — "יודעים". החיבורים המנדעיים כוללים מסורת מפורטת על תולדותיה של הכת. לפי מסורת זו, שכנו המנדעים הקדומים בירושלים, נמלטו ממנה בגלל רשעותם של השליטים ושכנו במדבר ממזרח לעיר. מנהיגם היה, לפי הנראה מכמה מקורות, יוחנן המטביל, המוצג בתור הגילוי הארצי של האל הטוב הנסתר והנעלם, ואילו דמותו של ישו הנוצרי מופיעה במקורות אלה כדמות שליט רשע הצורר ורודף את הכת המנדעית. המנדעים נמלטו מפני צורריהם אל עבר-הירדן ושכנו שם, לפי מקור-תיהם, במשך מאות שנים, ולאחר מכן נמלטו גם משם והיגרו למקום משכנם הנוכחי בדרום-עיראק.

לפנינו אפוא מסכת היסטורית המצביעה בבירור על קדימתה של הכת המנדעית לנצרות, ועל קשר הדוק בינה לבין כיתות אחרות ששכנו במדבר יהודה בשלהי ימי הבית השני (ושימשו תשתית

החיבורים בקירוב הכלולים בהם. קבוצה גדולה של חוקרים ברחבי תבל עוסקת בנושא זה – בעיקר בארצות הברית, בגרמניה, בצרפת, באנגליה ובהולנד (ומעט מאוד, למרבה הצער, בישראל). החיבורים כולם כתובים בלשון הקופטית, וברבים מהם ניכרים סימנים של תרגום מיוונית. ייתכן שלאחרים מהם היה גם מקור בלשון אחרת, כגון ארמית.

חקר ספריית נאג-חמאדי הביא לשורה של תמורות בתפיסת עולמה הרוחני של הגנוסיס. נתברר, למשל, כי התפיסה הדואליסטית החריפה המנגדת זה מול זה את האל הטוב הנסתר והאל הרע בורא העולם, אינה משותפת לכל הכיתות הגנוסטיות. בכמה וכמה חיבורים נעדרת תפיסה זו לגמרי. עולם האלוהות של הגנוסטיקאים, כך מתברר, נתפס על ידם תפיסה מורכבת ומגוונת הרבה יותר מכפי שניתן היה לשער על פי כתבי הפולמוס של אבות הכנסייה. הספרות הגנוסטית היא ספרות רבת-גוונים וצורות ספרותיות, במידה שלא שוערה קודם גיליה של הספרייה.

ואולם לענייננו, החידוש החשוב ביותר שנקבע, כנראה, כעובדה על ידי ספרייה זו הוא שלא כל הספרות הגנוסטית היא ספרות נוצרית. אין ספק שכל כתבי נאג-חמאדי שבידינו נכתבו מאות שנים לאחר הופעת הנצרות – כנראה בעיקר במאות השלישית והרביעית. עם זאת, כמה תופעות בולטות בספרייה זו מעידות, שלא כל החיבורים הגנוסטיים הללו נתחברו בהשפעתה של תורת הנצרות ובתחומה.

הדוגמה הבולטת ביותר קשורה בשני חיבורים המצויים בספרייה זו. האחד נקרא בשם "הסופיה (כלומר, החכמה העליונה) של ישו הנוצרי", והשני – "יוגנוסטוס". כינויו של החיבור השני שאוב משמו של בעל איגרת, המהווה את עיקרו של החיבור ואין לשם משמעות תיאולוגית מיוחדת. החיבור הראשון, כפי שמעיד שמו, הוא חיבור נוצרי-גנוסטי מובהק, המביא אמרות בשמו של ישו הנוצרי. בחיבור השני אין כל זכר לנצרות ולתורתה (מחקרים שניסו להוכיח השפעה נוצרית על "יוגנוסטוס" הוכיחו רק את ההיפך – מחבריהם נזקקו ליסודות שוליים וחסרי-משמעות, שהעידו ביתר תוקף על ריחוקו של החיבור מעולמה של הנצרות). ואולם הדבר המפתיע שהתברר מתוך חקר שני הטקסטים הללו הוא שאין הם, בעצם, אלא חיבור אחד ויחיד. "הסופיה של ישו הנוצרי" אינה אלא עיבוד חיצוני רדוד של "יוגנוסטוס" לכלל חיבור נוצרי, שנוספו לו בראשיתו ובסופו כמה מאמרים ורעיונות נוצריים מובהקים.

להופעת הנצרות). חוקרים רבים קיבלו עדות זו כהוכחה ברורה לכך שכיתות גנוסטיות קדמו לנצרות, ואף השפיעו עליה השפעה רבת-משמעות. בכל זאת יש לנהוג זהירות במקורות אלה, שכן כתבי-היד המכילים מסורות אלה הם מקורות מאוחרים, בני מאות שנים אחדות לכל היותר, ואין כל ודאות שהם מייצגים נאמנה התרחשויות היסטוריות שאירעו אלף שנה ומעלה לפני זמנם של הטקסטים המצויים בידינו.

מאמץ רב נעשה על ידי חוקרים רבים להבין את הכת המנדעית. רבים מכתביה נתפרסמו במהדורות מדעיות, לשונם נחקרה והוכנו לה מילונים. כתובות מנדעיות נתגלו בעבר-הירדן ונחקרו מחקר פאליאר-רגראפי מפורט. ואולם כמה בעיות יסוד טרם זכו לבדיקה מקיפה ולפתרון. כך למשל, חוקי הדת המנדעית ומנהגיה מכילים יסודות הדומים דמיון רב מאוד להלכה היהודית, החל בדיני כשרות וכלה בנוסחי תפילה. חלק מן הדמיון ניתן להסבר על יסוד השפעתה של הסכיבה המוסלמית וגורמים מתוכים אחרים. ואולם מבחינתנו יש חשיבות רבה לבדיקה האם שמרו המנדעים מסורות יהודיות שנשאו עמם בכל נדודיהם, מסורות ששורשן ביהדות של ימי הבית השני. אם תימצא הוכחה כי אמנם יש בספרות המנדעית יסודות כאלה, יסייע הדבר להבהרתן של שתי השאלות הקשורות זו בזו: האם קדמה הגנוסיס לנצרות ושימשה לה מקור, והאם מוצאה של הגנוסיס הוא מתוך עולמה של היהדות בימי הבית השני. הכת המנדעית, תולדותיה, ספרותה וחוקיה מהווים כיום מקור ראשון במעלה לאפשרות פתרונה של שאלה זו.

הספרות המנדעית ידועה למחקר למעלה ממאה שנה, אבל היא לא הצמיחה עד היום תשובה כוללת ומוסכמת לבעיית מקור הגנוסיס. המחקר מתרכז כיום במידה רבה במסכת מקורות אחרת שנתגלתה זה מקרוב ואשר החוקרים מצפים כי היא תספק תשובה מלאה לבעייה זו: הספרייה הגנוסטית שנתגלתה בנאג-חמאדי שבמצרים.

ספרייה זו נתגלתה בשנת 1946, זמן קצר לפני גילויין של המגילות הגנויות במדבר יהודה. תולדות הגילוי ותולדות המחקר של שתי הספריות הללו יש בהן קווי דמיון רבים. בשני המקרים מדובר בטקסטים שהשתמרו בדרך פלא בגלל תנאי-יובש בלתי רגילים, ובשני המקרים עבר זמן רב בין עצם הגילוי לבין הפיענוח. רק בשנות ה-70 נסתיים פרסומם של שלושה עשר הכרכים שנתגלו בנאג-חמאדי, ועתה הולכים ומתפרסמים מחקרים מפורטים על כל אחד מחמישים

הבררה בידינו אפוא להחליט אם עורך כלשהו השמיט את היסודות הנוצריים ב"סופיה של ישו הנוצרי" כדי ליצור את החיבור הלא-נוצרי, "יוגנוסטוס", או להיפך: עורך כלשהו נטל חיבור גנוסטי לא-נוצרי והוסיף לו מעטפת חיצונית על מנת להקנות לספר אופי נוצרי מסוים. מאחר שבעולמה של המאה השלישית או הרביעית ניתן יותר להבין את מעשהו של עורך המקנה אופי נוצרי לחיבור לא-נוצרי מאשר תהליך הפוך, סביר מאוד שלפנינו הוכחה מובהקת לכך שהגנוסטיקאים הנוצריים השתמשו בחיבורים לא-נוצריים שקדמו להם והיקנו להם אופי נוצרי. משמע: הייתה קיימת ספרות גנוסטית לא-נוצרית, אשר במידה מסוימת שימשה מקור ובסיס לספרותה של הגנוסיס הנוצרית. די בכך כדי לערער במידה רבה את האימון בתפיסת הגנוסיס של אבות הכנסייה, הרואים בתנועה זו כפירה שצמחה מתוך הנצרות. "יוגנוסטוס" איננו חיבור הכופר בנצרות אלא חיבור השייך לתנועה דתית שאיננה יודעת על קיומם של כתבי הקודש הנוצריים, ותורת הנצרות איננה מצוייה באופק הרוחני של יוצריו.

בעקבות המחקר בחיבורים אלה נחקרו גם חיבורים אחרים, וכיום יש בידינו קבוצה נכבדה של טקסטים גנוסטיים שאינם קשורים בנצרות. ביניהם מצויים גם חיבורים שהיו ידועים כבר מתקופת הרנסנס, ובייחוד אלה המצויים בקובץ הידוע בשם "הכתבים ההרמטיים" שבמרכזם דמותו של הכוח האלוהי "הרמס טריסמגיסטוס". אחד החשובים בין החיבורים הללו הוא הידוע בשם "פוימנדרס", ויש הוכחות שמוצאו בתקופה העתיקה, ואף הוא מכיל תורת אלוהות שאין לה כל זיקה לתפיסות נוצריות. הוא הדין במידה רבה ב"מיתוס הפנינה", אחד הטקסטים הגנוסטיים הידועים והיפים ביותר, הכתוב בצורת שירה מיתולוגית. אלה ואחרים מצטרפים למסכת עדויות המתארת שכבה של מיסטיקה חווייתית עמוקה רוויית יסודות מיתולוגיים, שלנצרות אין השפעה של ממש עליה.

דומה אפוא שבמחקר כיום נתבררה במידה סבירה של ודאות העובדה שהייתה קיימת דת גנוסטית בלתי-תלויה בנצרות. אך אין להסיק מכך כי דת גנוסטית זו קדמה לנצרות ושימשה לה מקור, כפי שטענו בולטמן וההולכים בעקבותיו. ייתכן שהגנוסיס התפתחה במקביל לנצרות, אולי מתוך מגע מתון של השפעה הדדית בין השתיים, בלי שאחת תהווה בסיס לזולתה. אין בידינו כיום שום הוכחה המקדימה את קיומה של הגנוסיס לשלהי המאה הראשונה או ראשית המאה השנייה לספירה, דהיינו כשני דורות לאחר ראשיתה של הנצ-

רות. במשך המאה השנייה קלטו הגנוסטיקאים לכיתותיהם השונות רעיונות רבים מן הנצרות (אם כי במקרה שונה בכיתות ובקבוצות שונות), ורכשו לעצמם מעמד של חלק מן הכלל הנוצרי, אף כי חלק מורד וכופר.

אם זו הייתה ההתפתחות ההיסטורית, מה היה הקשר בין הגנוסיס לבין היהדות? על שאלה זו אין בידינו תשובה מבוססת מבחינה מחקרית. מצד אחד בולטת העובדה, כפי שצויין לעיל, כי הכיתות הגנוסטיות כמעט כולן הסתמכו במידה משמעותית על התנ"ך ועל הספרים החיצוניים, ובעיקר על ספר בראשית והסיפורים המקבילים לו בספרות ימי הבית השני. מצד אחר, אין הגנוסיס נזכרת במקורות היהודיים הקדומים, ואין כל עדות היסטורית ממקורות לא-גנוסטיים על התפתחותה בארץ-ישראל בשלהי ימי הבית השני ומיד לאחר חורבנו. הספרות הגנוסטית נוצרה, כנראה, רובה ככולה בלשון היוונית, והיא רוויה כולה ביסודות השאובים מן הדתות ההלניסטיות. אין לפקפק אפוא בקיומו של קשר כלשהו בין הגנוסיס הקדומה לבין חלק מסוים של העולם היהודי (אולי זה המתבולל בהלניזם), אך אין בידינו להגדיר הגדרה היסטורית מוכחת את שרשיה של הגנוסיס ויחסה ליהדות בראשית התפתחותה.

ה.

הדברים שנאמרו לעיל נועדו להבהיר את מצב המחקר כיום לגבי הגנוסיס ההיסטורית, ויחסה לנצרות וליהדות במאה הראשונה והשנייה לספירה. ואולם הקשר בין המיסטיקה היהודית לבין הגנוסיס מצוי בשני מישורים נוספים: האחד — השפעת רעיונות גנוסטיים על המחשבה היהודית מן המאה השנייה ואילך, והשני — הקשר בין המיסטיקה היהודית לבין הגנוסיס במובנה השני, כתופעה דתית, כטיפול מיוחד של מיסטיקה.

שאלת השפעתם של מקורות גנוסטיים, יהודיים או לא-יהודיים, על המיסטיקה היהודית, קיימת בעיקר בשני הקשרים: האחד הוא השפעת מקורות כאלה על המיסטיקה היהודית הקדומה, היא ספרות ההיכלות והמרכבה (ובנושא זה תיתכן גם השפעה בכיוון ההפוך — השפעת ספרות ההיכלות והמרכבה על הכיתות הגנוסטיות). והשני — השפעת מקורות גנוסטיים על "ספר הבהיר", הספר הראשון של הקבלה, שהופיע במאה הי"ב ותרם תרומה ראשונה במעלה לעיצוב פניה של המיסטיקה היהודית של ימי הביניים. אשר להשפעה גנוסטית על

ורע, ולעתים קרובות יסוד זה הוא המשמש מבחן כמעט יחיד האם לשויך תפיסת עולם מסוימת לתחום הגנוסטי אם לאו. הטיפוס הגנוסטי מתאר את כוח הרע בתור בורא עולם, דמיורגוס, שהשליט בתבל את חוקיו הרעים ושעבד את האדם, כמו את יתר היצורים, לעבודתו. הדמיורגוס הוא בחינת מורד באל הטוב, ולעתים הוא אף בלתי-מודע לקיומו, ובכל מקום שהוא שולט אין כל אפשרות למגע עם האל הטוב. מיתוס המאבק בין שני כוחות אלה עומד במרכזו של המיתוס הגנוסטי. (ד) מיתוס הישועה הגנוסטי מבוסס על התפיסה כי במספר קטן של נשמות בני אדם המצויים בעולם קיים ניצוץ פוטנציאלי של ידיעה והכרה במציאותו של האל הטוב. ניצוצות סמויים ופזורים אלה מדומים, לעתים, לפנינים הפוזרות במעמקי האוקיינוס של כוחות הרע. הגאולה, לפי התפיסה הגנוסטית, היא התעוררות הידיעה בדבר אופיו של הרע ומציאותו של הטוב מעבר לעולם ומחוצה לו. רק נבחרים מעטים אלה, שניצוץ כזה מצוי בנשמותיהם מלידה, יכולים להיגאל, להגיע לידיעת האמת ולהתאחד לאחר מותם עם האל הטוב. אף זאת אין הם יכולים, בדרך כלל, לעשות בכוח עצמם: רק בעזרתו של שליח עליון מטעם האל הטוב — הוא ישו הנוצרי בתפיסות הגנוסטיות הנוצריות — יכולה להתעורר בהם הדעת של המציאות שסביבם ושל ייעודם העליון. העולם עצמו, תבל ומלאוה, אינם יכולים להיגאל ואין להם תקנה אלא אבדון. הגנוסיס איננה מכילה תפיסה של גאולה משיחית שתביא שלום ושלווה למציאות הנבראת: מציאות זו רעה מעיקרה, ואין לה גאולה. רק היחידים הנבחרים יכולים להיגאל בכוח הניצוץ הנסתר בנשמותיהם על ידי הינתקות והיפרדות מן העולם הנברא והתאחדות עם האל העליון שמעבר לו.

יש לחזור ולהדגיש שקשה למצוא אף תפיסה גנוסטית היסטורית אחת המכילה בתוכה בבירור את כל היסודות הללו. הסכימה המתוארת איננה אלא הפשטה של מאפיינים עיקריים, מעשה ידי חוקרים, אשר אם הם נמצאים אף במידה מסוימת של קירוב בתופעה היסטורית כלשהי, ניתן לכנותה בשם "גנוסטית".

על פי קווי-אופי אלה, ניתן לצייר את הגנוסטיקאי כמיסטיקן המורד בעולם הזה, סולד מערכיו ומחוקיו ונואש לגמרי מכל תקווה להביא לו תיקון או גאולה. לכל היותר יכול הוא לצפות לגאולה לאחר המוות, לעצמו ולחבריו הדומים לו, בשעה שיתאחדו עם הכוח האלוהי העליון. אין המיסטיקן מן הטיפוס הזה מוצא כל תוחלת ועניין בבריאת העולם, בשיפורו ובעיצובו לפי הרצויו לו, שכן אין העולם הזה ניתן

ספרות ההיכלות והמרכבה, אין בדיעבד נתונים המוכיחים קיומה של השפעה כזו, והמקבילות החשובות שצויינו במחקר עשויות להיות פרי מקורות יהודיים משותפים למיסטיקה של ההיכלות ולגנוסיס. ג. שלום הדגיש במחקריו כי קווים משותפים לגנוסיס ולמיסטיקה היהודית יכולים לנבוע ממקורות יהודיים בעלי אופי גנוסטי שאבדו מאיתנו. הגנוסיס הפנומנולוגית איננה עובדה היסטורית אלא גיבוש של קבוצת מאפיינים, המצויה אמנם בכמה כיתות גנוסטיות, שנעשה בידי חוקרי מדע הדתות כדי להצביע על טיפוס מסוים של הגות מיסטית. אין אחדות דעים בין החוקרים בהגדרתה של התופעה הגנוסטית, וקיים ערפול רב בשימוש בתואר זה בספרים ובמחקרים שונים. בכל זאת, דומה שרוב ההגדרות והאופיונים יכללו בתוכם את הנקודות העיקריות הבאות:

(א) תפיסת האל העליון הטוב כאל נסתר ונוכרי לכל הנעשה בתחומי הבריאה. האל הנסתר איננו הבורא, אין הוא משגיח על הנעשה בעולם, וכל חוקי המציאות עומדים בניגוד לטבעו ולטובו. האל הטוב איננו מתגלה במציאות, ואין כל אפשרות ליצור עמו מגע כל עוד האדם נמצא בתוך העולם הנברא, החומרי, הנשלט על ידי הרע. האל העליון אפוא איננו אלוהי הבריאה ואיננו אלוהי ההיסטוריה. הוא מצוי מעל ומעבר לכל מציאות חומרית, ואיננו יכול לבוא במגע עם מציאות כזו בשום צורה.

(ב) עולם האלוהות נתפס תפיסה של ריבוי, ותיאורו הוא מיתוס של מכלול כוחות אלוהיים המכונים בשם פלירומה. תפיסות גנוסטיות מסוג זה מתארות זוגות-זוגות של כוחות-אלוהיים המולידים את הכוחות הנמוכים ביותר. הכוחות האלוהיים העליונים ביותר נקראים בשם איאונים, נצחיים, ואילו כוחות נמוכים יותר נקראים לעתים קרובות בשם ארכונטים, שליטים. הפלירומה היא דרמינית, ומכילה כוחות זכריים ונקביים, המתוארים כסימבוליקה מיתולוגית של חי משפחה, אהבה, איבה, פירוד ואחדות. לעתים קרובות מתוארים הכוחות הכוללים בפלירומה במושגים מופשטים, מהם מושגים בתחום המוסר — החכמה, החסד, הגאווה, הענווה וכיו"ב. לעתים ניתן להבחין בקשר בין מבנה הפלירומה לבין מערכות אסטרונומיות, כגון השכיחות של המספרים 28 ו-30 במערכות הכוחות הללו. מספרם של הכוחות העליונים ביותר בתחום האיאונים הוא לעתים קרובות שמונה, ומספר זה הוא המרכזי בתפיסת האלוהות הגנוסטית.

(ג) הטיפוס הגנוסטי של המיסטיקה מאופיין בדואליזם חריף של טוב

לתיקון. הגנוסטיקאי שואף להשתחרר מכבלי העולם ולהימלט ממנו, ולא לתרום לבניינו ולקיומו. משום כך מוצאים אנו בקרב כמה מהכירי תורת הגנוסטיות דרישה להימנעות מוחלטת מהולדת ילדים, שכן כל לידה ובניין אינם מחזיקים אלא את כוחות הרע השליטים בעולם. מבחינה מסוימת אפוא מטיפה הגנוסיס הקיצונית להתאבדותו של המין האנושי על ידי הפסקת ההולדה, שכן כל יצור חומרי הוא בהכרח משרתו של בורא העולם, הוא השטן. ניתן להבין שהגנוסיס, בגלל טבעה זה, לא נועדה להיות דת-המונים משגשגת ומשפיעה על המציאות הסובבת אותה, שכן היא נעדרת כל דחף של בניין היסטורי, והייראוש כלפי העולם הזה המאפיין את תפיסותיה איננו יכול להיות נחלת המונים לזמן רב. זו כנראה הסיבה שהכנסייה הקתולית גברה על הכפירה הגנוסטית שבקרבה: למרות שבגנוסיס מצויות מגמות נזיריות בולטות, בכל זאת עיקר עניינה של הנצרות היה בבניין מסגרות ובפעילות היסטורית יוצרת, שליכדה המונים סביב מטרותיה.

למרות מיגבלות אלה, עובדה היא שהגנוסיס פרח במשך כאלף ומאתיים שנה בצורות שונות בארצות רבות. שרשיה, כנראה, בארץ ישראל ובסביבותיה, אך שלוחותיה הגיעו עד מרכזה של אסיה מצד אחד ועד מרוקו מצד שני, והחל מהמאה התשיעית היא מתחילה להשפיע גם על אירופה עצמה — תחילה בתחומי ארמניה ובולגריה, ולאחר מכן היא מתפשטת לאיטליה ולדרומה של צרפת. במאה ה־יג נאלצה הכנסייה הקתולית להכריז על מסע צלב כנגד הגנוסטיקאים בדרום צרפת (שכוננו אלביגונים או קאתארים), ואף יסדה את האינקוויזיציה כדי להילחם בתנועת כפירה זו. למרות הפסימיות העמוקה המאפיינת את משנתה, הייתה הגנוסיס אחד הכוחות ההיסטוריים הגדולים בשלהי התקופה העתיקה ובימי הביניים, עד שיאם במאה ה־יג.

השפעתה של הגנוסיס ניכרה יותר בקרב שכבות עממיות, איכרים ועניים, מאשר בין שכבות המשכילים, הכמרים והאצילים. כמעט שלא נותרה בידינו ספרות גנוסטית המייצגת את השכבות המשכילות, אך אין להסיק מכך שהשפעתה של הגנוסיס על מירקם האמונות והדעות של הציבור העממי בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים הייתה מועטה. העקשנות שבה התקיימו הנטיות הגנוסטיות במשך תקופה ארוכה כל כך ובתחומים נרחבים כל כך מעידה על רציפות של השפעה ועל גישה עמוקה אל לבותיהם של פשוטי־עם. ככל הנראה, בין השפעותיה של הגנוסיס על הציבור העממי בימי

הביניים יש למנות את התפיסה של היהדות כעמו של השטן, ומכאן — הנחת יסודות עיוניים ורגשיים לאנטישמיות העממית בימי הביניים. הכנסייה הקתולית, למרות איבתה ליהדות, נמנעה מפגיעה בדמותו של עם ישראל כפי שהיא מצטיירת במקרא, העם הנבחר על ידי האל. היא אך טענה, שהיהודים בגדו בייעודם בשעה שנמנעו מלהאמין בישו, ומשום כך הועברה הבחירה האלוהית אל הכנסייה הקתולית, שהיא מכאן ואילך "ישראל שברוח". המקרא עצמו, לפי התפיסה הקתולית, עדיין הוא עדות עיקרית לאמיתות שליחותו של ישו שעליה, לפי אמונתם, בישרו הנביאים בנבואותיהם הכלולות בתנ"ך. הגנוסיס הייתה, כנאמר לעיל, קיצונית הרבה יותר: התנ"ך כולו איננו אלא תורתו של השטן, של בורא העולם שהוא הכוח הרע המנוגד לאלוהות הטובה, והעם הנבחר על ידו — עם ישראל — הוא אפוא העם המשרת את השטן. נראה שבדרך זו יש להסביר את האמונה העמוקה והרוחנית בימי הביניים בדבר פוחם השטני של היהודים, בקיאותם בכישוף, ואת ראיית מצוות תם כמיועדות לשרת את השטן. עד היום אין בידינו מחקר מפורט בעניין זה, אך דומה שניתן להניח כי הגנוסיס (למרות האפשרות שמוצאה מן היהדות), הניחה את אחד היסודות הקשים ביותר והמוצקים ביותר לאנטישמיות החריפה באירופה, הן זו של ימי הביניים והן זו של הזמן החדש.

אין להתעלם גם מאספקט נוסף: הגנוסיס מייצגת התפרצות דתית-רוחנית רבת עוצמה שהתחוללה במאה הראשונה והשנייה, בחלקה לפחות בארץ-ישראל, ואשר תרמה לעיצוב דמותו הרוחנית של העולם בכללו באלף השנים הבאות ולמעלה מזה. הגנוסיס היא חלק מן התמונה הכוללת של תקופה זו של שלהי ימי הביניים השני והתקופה שלאחר חורבנו שהייתה בה תסיסה רוחנית-דתית עמוקה ומקיפה הנרירה עד מאוד בהיסטוריה של האנושות בכללה. בתקופה קצרה זו, בפינה נידחת של פרובינציה רומית אחת, נתעוררה תסיסה דתית שהולידה הן את היהדות הרבנית, הן את הנצרות והן את הגנוסיס, והרעיונות והתחושות שנולדו באותה תקופה עיצבו את פני תרבות האדם במשך תקופה ארוכה מאוד לאחר מכן. המיסטיקה של ההיבט לוח והמרכבה אף היא חלק מתסיסה כוללת ורב־פנים זו.

עליו מלמעלה" (יחזקאל א, כו), וכיוצא באלה רבים. דמות האדם ועלם אלוהים קשורים זה בזה קשר אמיץ ביותר בחווייה הדתית המקראית. בדומה לכך מוצאים אנו בספרות חז"ל ביטויים רבים המחזקים זאת, כגון בסוגיה המפורסמת "מנין שהקב"ה מניח תפילין" ותיאורי סנדלפון ואכתריאל הקושרים כתרים לקונם.

המחשבה הרציונאליסטית היהודית של ימי הביניים, שהמחשבה הדתית היהודית בזמן החדש היא יורשתה וממשיכתה מבחינות רבות, התלבטה הרבה בתיאורים אלה, שכן היא אימצה את התפיסה הרווחת בפילוסופיה היוונית בדבר אין-סופיותה של האלוהות, ועל כן אין דימויים מן התחום הארצי יכולים לחול עליה. רוב הוגי הדעות הללו הסתייגו מן האנתרופומורפיות (= מתן צורת אדם לאל) הבולט בספרות העברית הקדומה, ואף ראו בו יסוד של אלילות וכפירה. הביטויים המקראיים והמדרשיים בנוסח זה פורשו אם כמליצות ומטא-פורות, ואם כאלגוריות לרעיונות אחרים לגמרי. היחס לרעיון זה של "צלם אלוהים" בדמות האדם נעשה אפוא לקו המפריד הבולט והחשוב ביותר בין הטרימינולוגיה הפילוסופית הרציונאליסטית לבין הסימבוליקה המיסטית בתולדותיה של דת ישראל.¹

"שיעור קומה" הוא הביטוי המלא והחריף ביותר לאנתרופומורפיות המצוי במקורותינו, ומשמש יסוד לכלל הספרות המיסטית המציגה את האל בדמות שכינייה אנושיים, ובמרכזה הקבלה בימי הביניים ובזמן החדש. כבר הקראים במאה העשירית ניגחו את רב סעדיה גאון בציטטות מ"שיעור קומה", וכל הלוחמים כנגד האנתרופומורפיות בדת ישראל ראו ב"שיעור קומה" אויב עיקרי. מהו אפוא חיבור זה?

"שיעור קומה" הוא ספר קטן-דיקף, כחמישה-שישה עמודים, המצוי לפנינו בנוסחאות רבות השונות זו מזו בפרטים רבים,² הן בכתבי-יד של ספרות ההיכלות והמרכבה, הן בספרותם של חסידי אשכנז במאות הי"ב והי"ג, והן בכתבי הגניזה הקאהירית. ככל הנראה רווחו כמה נוסחאות שונות של החיבור, והעיבודים שבידינו הם פרי צירופים של מקורות שונים. יסודות ליטורגיים ואנגלולוגיים, כלומר תפילות ותיאורי מלאכים, נצטרפו אליו בנוסחאות השונות. ואולם גרעינו העיקרי של החיבור, החוזר בשינויים מועטים בכל הנוסחאות העיקריות, הוא שלוש רשימות המצורפות יחד בסדרת משפטים נחרצים.

שלוש הרשימות הללו הן: א) רשימת איברים של האל — כף רגלו, קרסולו של ימין, קרסולו של שמאל, ירך של ימין, ירך של שמאל, צווארו, עיגול ראשו, זקנו, החוטם, לשונו, רוחב מצחו, שחור שבעין

פרק ד'

שיעור קומה

החיבור הקצר "שיעור קומה" הוא החיבור היחיד בספרות העברית שלפני ימי הביניים שכל עיסוקו ברמות של האל. המושגים שנקבעו בחיבור זה עומדים במרכז המיסטיקה היהודית הקדומה, והיו מושגים שים בתרבות היהודית במשך למעלה מאלף וחמש מאות שנה. המקובלים בכל הדורות, מ"ספר הבהיר" ועד הבעש"ט, השתמשו בהם, והסימבוליקה של האלוהות בכל תחומי המחשבה ניזונה מן היסודות שהונחו בו. לפנינו אפוא אחת התופעות המרכזיות שבחייה הדת היהודיים בכללם.

עוצמתו של "שיעור קומה" נובעת מנגיעתו הישירה והמלאה ברבי דים עמוקים ביותר של החווייה הדתית היהודית בכל הדורות. כבר בפתחו של המקרא, עוד בטרם היו עם ישראל ותורת ישראל בנמצא, נקבע כי האדם נברא בצלם אלוהים — "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו). לקביעה זו שתי פנים, האחת הומאניסטית — כבודו של האדם והיותו מכיל יסוד של מה שלמעלה ממנו, יסוד אלוהי, והשנייה — תיאולוגית, הקובעת כי ההתבוננות באדם יש בה כדי ללמד דבר על האלוהות, שכן ההקבלה ביניהם ב"צלם" ו"דמות" מאפשרת מתיחת-גשר בין האדם הארצי לבין האלוהות. הפסוק "ומבשרי אחזה אלוה" (איוב יט, כו), שימש דרשנים רבים כדי להרחיב אפשרות זו ולהשתמש בידעת האדם כדי להגיע לידעת האל. סיוע לכך שימשו ההתבטאויות הרבות של הנביאים במושגים דומים — משה רבנו, "לא תוכל ראות את פני" (שמות לג, כ), ישעיה — "ראיתי את ה' יושב על כסא רם ונישא" (ישעיה ו, א), יחזקאל — "כמראה אדם

(דהיינו, האישון). לכן שבעין, השכם, הזרועות, אצבעות ידיו, כפות ידיו, כתר שבראשו, לחייו ועוד.

(ב) שמותייהם של האיברים הללו. לכל איבר ואיבר מונה החיבור כמה וכמה שמות. למשל, השחור שבעין ימינו שמו אזדייה אטטיטוס, ושל שמאל — מטטגורופמצוא מטטרון גרופמציא. כך רגלו של ימין נקראת פרסמיה אטרקק ושל שמאל אגטמץ, וכיוצא באלה רשימות ארוכות של שמות המורכבים מצירופי אותיות מזרחים וחסרי-מובן. לעתים השמות מורכבים מרשימות ארוכות של אותיות שם הוי"ה או אה"י. כלומר אמות הקריאה שאינן ניתנות לביטוי.

(ג) הרשימה השלישית היא רשימת המידות, או השיעורים של האיברים הללו, רשימה שהיא שנתנה לחיבור את שמו — "שיעור קומה". היחידה שבה נמדדים השיעורים הללו הם אלפי רבבות פרסאות (כלומר — עשרה מליון פרסאות), בכפולות רבות ובתוספות רבות. כך למשל צווארו שלוש עשר אלפים רבבות ות"ת (= שמונה מאות) פרסאות, ואצבעות ידיו — חמישה עשר אלפים רבבות פרסאות ושלושת אלפים פרסאות בכל אצבע ואצבע.

החיבור "שיעור קומה" הוא אפוא מניין איבריה של הדמות האלו־הית הנשגבה, פירוט שמותייהם של איבריה ומידותיהם של האיברים ביחידות-ענק אלה של רבבות פרסאות. המקור לידעת הדברים, מקור הסמכות המקנה אמינות לרשימה מוזרה זו, הוא עדותם של ר' עקיבא ור' ישמעאל, הדוברים העיקריים בחיבור קטן זה. הוא נפתח במלים: "אמר רבי ישמעאל אני ראיתי את מלך מלכי המלכים יושב על כסא רם ונישא וחילותיו עומדים לפני מימינו ומשמאלו... אמר רבי ישמעאל, כמה שיעור קומתו של הקב"ה שהוא מכוסה מכל הבריות". סמוך לסיומו של החיבור מצויה הצהרה חגיגית של ר' ישמעאל: "אמר רבי ישמעאל, כשאמרתי דבר זה לפני רבי עקיבא אמר לי: כל מי שהוא ידוע שיעור זה של יוצרנו ושבחו של הקב"ה שהוא מכוסה מן הבריות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, ויטב לו בעולם הזה מטוב העולם הבא ומאריך ימים הוא בעולם הזה. אמר לו רבי ישמעאל לפני תלמידיו: אני ורבי עקיבא ערבים בדבר זה שכל מי שהוא ידוע שיעור זה של יוצרנו ושבחו של הקב"ה מובטח לו שהוא בן העולם הבא ובלבד שהוא שונה אותו במשנה (כלומר, בחיבור "שיעור קומה") בכל יום ויום".

משמע, שני עמודי התווך של המשנה, גדולי התנאים, ר' עקיבא ור' ישמעאל, שהם ותלמידיהם קבעו את ההלכה היהודית לדורות, מכריזים בפני הקורא בחיבור זה לא רק כי הדברים נכונים, וכי מידותיו

ושיעוריו של האל הם אמנם כאלה, וכי אלה שמותייהם של איבריו, אלא שידעיה זו יש לה ערך דתי נשגב,³ והיא מקנה לאדם זכות לחיי העולם הבא, ואף מיטיבה עמו בעולם הזה, ובלבד שהוא לומד שיעורים ושמות אלה בכל יום ויום בחיבור "שיעור קומה". לא נזכרים כאן לימוד תורה, קיום מצוות ומעשים טובים כתנאי להשגת הישגים דתיים אלה (כנראה נחשב הדבר כמובן מאליו אצל מי שמגיע לדרגה המיסטית הנדרגה כאן), אלא ידיעת הסודות של שיעור קומתו של האל בפרטי פרטיהם.

זהו חיבור אנתרופומורפי קיצוני לא רק משום שהוא מונה את איבריו של האל בפירוט שאין דומה לו בשום מקור אחר, אלא משום שאין הוא ניתן לדחייה ולתירוץ כמו מקורות אחרים. אי אפשר לטעון כאן שהמדובר הוא בדימוי, במטאפורה, שאין הכוונה לדברים ממש, שכן השיעורים המדויקים, הפירוט של האיברים ומבניהם, מעידים בבירור שאכן כוונת האומרים בדיוק לנאמר בהם. אין פלא אפוא שהקראים נאחזו בחיבור זה כמוצאי שלל רב, שכן עמודי התווך של התורה שבעל-פה, שהם מתנגדים לה, מוצגים כאן כמאמינים במתן דמות האדם לאל בצורה הגשמית והפשוטה ביותר, ואין פלא שהרציו־נאליסטים היהודיים דחו חיבור זה מכול וכול, אלא אם פירשוהו פירוש החורג לחלוטין מפשוטו.

מה הביא את המיסטיקנים הקדומים שלנו ליצור חיבור מעין זה, ולייחס לדברים משמעות דתית נשגבה כל כך? קשה להניח שיש בדימוי תשובה מלאה לשאלה זו, אך מקצת תשובה — יש ויש.

אין לפקפק בכך — וגרשם שלום ושאל ליברמן⁴ הוכיחו זאת בבירור — ש"שיעור קומה" איננו חיבור שצמח ללא שורשים, אלא שורשיו מצויים ב"שיר השירים", באותם פסוקים שהבאנו לעיל בפרק השני: דודי צח ואדום דגול מרובה (דגול פורש כאן כנראה — גדול), ראשו כתם פז, קוצותיו כעורב, עיניו כיונים, לחייו כערוגת הבושם, שפתותיו שושנים, ידיו גלילי זהב, שוקיו כעמודי שש, וכיוצא באלה. ואמנם פסוקים אלה משובצים ב"שיעור קומה", וכבר בימי הביניים היו בעלי סוד שראו ב"שיעור קומה" פירוש לקבוצת פסוקים זו בשיר השירים (ה, ו — טז). גרשם שלום הראה כי כבר במאה השלישית ידע אוריגנס כי ליהודים יש סוד גדול הגנוז ב"שיר השירים", וליברמן הוכיח, באמצעות מחקר השוואתי של התייחסויות מדרשיות רבות, ש"הוא שיעור קומה, הוא מעשה מרכבה, הוא מדרש שיר השירים". פניסה זו נבעה מן המהפך שחל, ככל הנראה, בדורו ובחוגו של ר'

אלה, אך יש לציין קשר רב-משמעות בנקודה זו בין המיסטיקה היהודית לבין המיסטיקה הגנוסטית בקרבת מקום וזמן.

הנקודה השלישית שיש להזכירה בהקשר זה היא הקשה מכולן, ואין אף נקודת-מוקד ודאית בידינו לביסוסה, אך בכל זאת אין לוותר על הזכרתה. השאלה היא: מה קדם למה? הפירוש החדש של שיר השירים כאוטו-פורטרט של האל, שמתוכו צמח המיתוס של דמות ה"שיעור קומה", או שמא להיפך — קודם קיים היה המיתוס של הדמות האלוהית הענקית, ולאחר מכן מצאו מיסטיקנים ופרשנים יהודיים עוגן ובסיס לה בפסוקי שיר השירים. במלים אחרות: האם קיימת הייתה ביהדות, במרכזה, בשוליה או בשולי-שוליה, אמונה בתפיסה מעין זו של האלוהות עוד לפני בובות התנאים, ואילו ה"שיעור קומה" שלפנינו אינו אלא גיבושה המאוחר-יחסית במתכונת המיוסדת על התפיסה החדשה של שיר-השירים?

ניתן למצוא כמה נקודות-אחיזה בספרות היהודית שקדמה לתנאים לאמונה בדמות מעין זו, אם כי כולן רופפות למדי. הדבר יכול להימצא בדמות "בן האדם" בספרות הנוצרית הקדומה ובעיקר בספרות הגנוסטית, המיוסדת על פסוקי ספר דניאל בדבר בן האדם הבא על ענני שמיא, וייתכן שהתפיסה המיתית של דמותו של ישו בתורתה של הנצרות אף היא מסתעפת ממנה. חוקרים ביקשו למצוא עדויות לדמות מעין זו הן במקצת מהספרים החיצוניים והן בברית החדשה, ואין לדחות את הדברים מכול וכול. ואולם הוכחה של ממש אין בידינו, והנושא טעון מחקר מפורט נוסף. אך יש לקבוע כי אם משייכים אנו את ספר "שיעור קומה" לשכבת היצירה הרוחנית היהודית שבין המאה השנייה למאה השלישית (אולי לא כנוסחו שבידינו, אבל לפחות בגרעינו), הרי לא מן הנמנע כי הוא משקף עולם-מחשבה יהודי קדום עוד יותר, שנגנז ונרחה על ידי חכמי ישראל, זרק שרידי-שרידיו מתגלים בספרות ההיכלות והמרכבה מכאן ובספרות הנוצרית והגנוסטית מכאן.

בעיה זו תוחמר עוד יותר אם נסיף נדבך נוסף, המבוסס על הטרמינולוגיה של "שיעור קומה" שבידינו. הדמות המתוארת בממדים אדירים כל כך בספר זה מכונה במידה רבה של עקביות (אך לא בשלמות) בשם "יוצרנו" או "יוצר בראשית", דהיינו, בורא העולם ("דמיורגוס", במונח האפלטוני שהגנוסטיקאים השתמשו בו ליצירת המיתוס שלהם על הדמות השטנית של הבורא). כיצד עלינו להתייחס למשפט זה שבדברי ר' ישמעאל: "כל היודע שיעור זה של יוצרנו

עקיבא, משעה שהחלו לראות בגיבורו של שיר השירים את האל עצמו, ובספר — חיבור שנתן האל עצמו לעם ישראל אם על הר סיני ואם על הים, כפי שראינו לעיל, אם גיבורו של הספר הוא האל עצמו, הרי הפסוקים הללו נעשים לתיאור עצמי, מעין אוטו-פורטרט של האל המתאר את עצמו. אין אלה משה, ישעיה או יחזקאל המתבוננים באלוהות המתגלה אליהם ומתארים אותה בלשונם, זהו האל עצמו המגלה לעם ישראל באמצעות ספר שיר-השירים את דמותו העצמית. אם כך תופסים את הדברים, הרי קבוצת פסוקים זו נעשית לפסגתה של ההתגלות האלוהית המצויה במקרא, לשיא הקרבה שיכול קורא המקרא להתקרב אל האל, ומכאן, כנראה, דברי ר' עקיבא — "כל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים". ואם שיר השירים קודש קודשים הוא, הרי מי שקורא את פירושו המיסטי, את דמות ה"שיעור קומה" הגנוזה בו, "הרי הוא בן העולם הבא וטוב לו בעולם הזה ובלבד שהוא שונה אותו בכל יום ויום".

החיבור "שיעור קומה" מתאר אפוא פסגת ההתגלות האלוהית, שהמיסטיקן חותר אליה בתהליך המיסטי של הירידה למרכבה, ולנוכח פניו הוא מבקש לעמוד בשעה שהוא מתעלה מהיכל להיכל, ולתהליך זה, כנראה, הכוונה ב"כניסה לפרדס" של ר' עקיבא והבריו, לפחות כפי שנתפרשו הדברים ב"היכלות זוטרת" וביתר החיבורים שבקבוצה הנדונה. הוא הפירוש הסודי של הגילוי העצמי של האלוהות הגנוז בתוך שיר השירים, שמשמעותו המיסטית נחשפת מכוח עדותם של ר' עקיבא ור' ישמעאל.

אך יש יסוד נוסף בהצהרה זו של ר' ישמעאל ור' עקיבא הצריך עיון. הם קובעים: "כל היודע שיעור זה של יוצרנו". משמע, לידיעה הסודית נודע ערך דתי נשגב. לא מצינו ביהדות הקניית ערך דתי כה גדול לדבר שכל עיקרו הוא ידיעה סודית. אין להסיק מכך שלפנינו דחיית חשיבותם של לימוד תורה, קיום מצוות והתנהגות מוסרית, ואולם ייחוס ערך כזה לידיעה מיסטית — דבר יוצא דופן הוא. האם יש משמעות לעובדה שהקניית ערך כזה לידיעה מצויה בתקופת התגבשותה ופריחתה הראשונה של הגנוסיס בארץ ישראל וסביבותיה, אותה תנועה נוצרית-כופרת שכנראה שורשים עמוקים לה ביהדות? האם ניתן לדבר על השפעה גנוסטית על "שיעור קומה" ועל המיסטיקנים היהודיים הקדור-מים, יוצריו? ואם אמנם קיים כאן קשר, האם זה קשר של השפעה גנוסטית מבחוץ על המיסטיקנים היהודיים, או שמא הייתה זו שאיבה ממקורות יהודיים משותפים? אין להשיב תשובה מוחלטת על שאלות

ושבחו של הקב"ה שהוא מכוסה מן הבריות. האם "יוצרנו" ו"הקב"ה" נרדפים הם, או שונים זה מזה? האם האדם צריך לדעת את שיעורו של יוצר-בראשית שהוא הוא שבחו של הקב"ה המכוסה מן הבריות, או שעליו לדעת א) את שיעורו של יוצרנו, וב) את שבחו של הקב"ה המכוסה מן הבריות? תחביר הלשון העברית מקנה לגיטימיות שווה לשני הפירושים המנוגדים הללו. תופעה דומה מוצאים אנו בראשה של תפילה; המצויה בספרות ההיכלות (בקובץ ההימנונות "מעשה מרכבה", ובצורה מיוחדת): "עלינו לשבח לאדון הכול ולתת גדולה ליוצר-בראשית". האם יוצר בראשית ואדון הכול – היינו הך הם? האם מקרה הוא שלאדון הכול יש לתת שבח – כמו לקב"ה כאן – ואילו ליוצר בראשית יש לתת "גדולה", שניתן לפרשה גם כ"שיעור"? עיקרה של הבעיה הוא: האם מצויה בשיעור קומה תפיסה של הדמיורגוס, בורא העולם, כדמות נפרדת מן האל העליון על כול, והשיעורים, המידות והשמות המנויים אינם בעצם שיעוריו של האל עצמו אלא שיעוריו של יוצר בראשית, שהוא כוח העומד לימינו ומסייע בידו במעשה הבריאה? אם התשובה חיובית, יש בה כדי לקרב במידה מסוימת את העולם הרוחני של ספרות ההיכלות והמרכבה לעולמה של הגנוסיס, אף שלא עד כדי זהות, שכן במרבית הכיתות הגנוסטיות הדואליזם של האל העליון לעומת הדמיורגוס הוא דואליזם ניגודי, ומבטא את המאבק בין טוב ורע, ואילו כאן מדובר בדואליזם של כוחות המשלימים זה את זה, והכוח המשני, הדמיורגוס, הוא בחינת מסייע לאל. זוהי התפיסה המוצגת בספרות התלמודית כ"שתי רשויות", ויש כמה וכמה פסקאות וקטעים בספרות ההיכלות המעידים כי אכן הייתה מיתולוגיה מעין זו בדיהם של מיסטיקאים יהודיים קדומים. היו שראו בדמיונותיהם של מטטרון, או "שר העולם" מעין כוח משני כזה לימינו של האל העוסק בבריאה, וריבויים של מאמרי חז"ל כנגד תפיסה כזו, אף הוא מעיד שאמנם היא הייתה קיימת, לפחות בשוליה של היהדות. האם "שיעור קומה" מעיד על מציאותה, והאם הדמות הנמדדת והמתוארת היא של האל העליון או של הבורא – על כך אין להשיב תשובה ודאית. אף אין מכאן עדות ישירה על קשרים בין המיסטיקאים היהודיים הקדומים לבין הגנוסיס, שכן תפיסות אלה בדבר "שתי רשויות" יכולות היו להיות תפיסות יהודיות קדומות, שהן הגנוסטיקאים והן המיסטיקאים היהודיים שאבו מהן בלא תלות הדדית ביניהם. בבירורן של נקודות אלה חזרנו והעלינו את האפשרות כי "שיעור קומה" שבידינו איננו חיבור שנתהווה בחלל ריק, יש מאין, אלא שקדמו

לו רעיונות, ואולי גם יצירות של מיסטיקאים יהודיים בשכבה קדומה יותר. דומה שהוכחה מובהקת לאפשרות זו ניתן למצוא בניתוח האופי האנתרופומורפי של "שיעור קומה". השאלה העומדת בפנינו היא: הקורא חיבור זה ומשנן לעצמו את השיעורים המופלגים ואת השמות המחזרים של איברי האל, האם באמת מתאר הוא את האל בדמות אדם? האם זהו אנתרופומורפיזם כפשוטו?

איננו מבינים את השמות המורכבים והמסובכים של האיברים המנויים בשיעור קומה. לרבים מהם יש נוסחים שונים בכתבי-היד השונים, וכנראה חלו לא מעט שיבושים בתחום זה בשלשלת ההעתקה. ואולם מעתיקים בדרך כלל נהגו קדושה בשמות, וניסו להעתיקם בדיוק ככל יכולתם. בדרך כלל תהליך השיבוש איננו בהחלפת דבר מובן בדבר לא מובן, אלא להיפך – בהפיכת דברים מוזרים וחסרי משמעות לדברים שיש בהם מידה של משמעות. הטעם ברור: דבר מובן – המעתיק יעתיק כהלכה. לדבר בלתי מובן הוא עשוי לנסות למצוא מובן, ולשנות אות פה ושם על מנת להעניק לדברים מובן, מתוך אמונה שלפניו שיבוש שהוא מתקן. לפיכך, אין מקום לטעון כי מלכתחילה היו השמות מובנים ועתה נשתבשו, אלא להיפך: אף במקום שיש לכאורה לשמות מובן, יש מקום לחשד שמשמעות זו פרי ידיהם של מעתיקים היא. אם כך, הרי ניתן לקבוע כי מחברי "שיעור קומה" השתדלו, במערכת השמות שיצרו, להרחיק את הדברים מכל משמעות לשונית שהיא. הם צירפו זו לזו אותיות שאינן מצטרפות יחד בדרך כלל במלים עבריות, השתמשו באותיות שמועט השימוש בהן, ויצרו צירופים שלא זו בלבד שהם חסרי מובן, אלא אינם ניתנים כלל לביטוי. מה מטרתם של שמות אלה? האם הם נועדו לקרב את דמותו של האל כדי שהאדם יוכל להבינו, או שמא להיפך – ליצור חץ, אי-הבנה וזרות בין הקורא לבין הדמות המתוארת? דומה שברור שהאפשרות השנייה היא המוכחת על ידי הטקסט, וכי אין לפנינו "האנשה" של האל, אלא להיפך, השגבתו והרחקתו מתחום התפיסה האנושית.

הדברים חריפים עוד יותר בשעה שאנו מתבוננים במספרים, בשיעורי רים המיוחסים לאיבריו של האל. כאן הקפיד בעל "שיעור קומה" ונתן בידינו מפתח להערכתם של השיעורים הנדונים. אמרנו, למשל, שכל אחת מאצבעותיו של האל היא חמישה עשר אלפי רבבות פרסאות, שהם מאה וחמישים מיליון פרסאות. מהי מידה זו בדיוק? אומר מחבר הספר: "אומר לך חשבון פרסאות כולן כמה שערין. כל פרסה ופרסה

מי שקורא את הפסוקים הנזכרים ב"שיר השירים" וחושב בתמימותו שאם נאמר "ראשו כתם פז" הרי שיש לו לאל ראש דומה לזה של האדם, אלא שהוא כתם פז. ייתכן מאוד שבתקופה קודמת ובשכבה קודמת של היצירה המיסטית היהודית מצויה הייתה תפיסה אנתרופור מורפית מעין זו שהתבססה על פסוקי שיר השירים, ואילו החיבורים שהגיעו אלינו מבטאים שכבה מאוחרת יותר, מורכבת יותר מבחינת תפיסת האלוהות שבה, המבקשת לשמור על הטרימינולוגיה היסודית של האנתרופומורפיזם על פי שיר השירים, אך להרחיק את המשמעות מכל תפיסה פשטנית של דמיון בין האדם לבין האל. יש בכך אירוניה מסוימת של ההיסטוריה, שהחיבור שנתפס בימי הביניים כחיבור האנתרופומורפי הקיצוני ביותר שיש להיאבק בו בשמה של יהדות רציונאליסטית, איננו אלא חיבור אנטי-אנתרופומורפי קדמון שבא להרחיק תפיסות קיצוניות ופשטניות יותר.

לפנינו אפוא נדבר לא-ראשוני של מיתוס יהודי העוסק בדמותו של האל, ואשר עבר ככל הנראה כמה שלבי התפתחות שרובם ככולם עלומים מאתנו. הכיתות והקבוצות, אם היו כאלה, אשר יצרו מיתוס זה לגווניו השונים נדחו ונרחקו על ידי המנהיגים הדתיים בתקופת הבית השני, ורק רישומים מועטים של תפיסותיהם נותרו, בדרך כלל ברמזים קשי-פיענוח, בספרות שהגיעה אלינו. זהו, ככל הנראה, אחד ממקורות כוחה של המיסטיקה היהודית הקדומה המתגלה בספרות ההיכלות והמרכבה: היא ניזונה משרידיהן של השקפות קדומות, מיתנה אותן וצירפה אותן לשיטתה, והשיגה מידה מסוימת של לגיטימיות בעולם היהודי בשוליה של הספרות התלמודית-מדרשית. מידה זו של לגיטימיות אפשרה לה לשרוד ולהתפתח, מבלי ליצור סתירות חריפות מדי בינה לבין ההנהגה הדתית-רוחנית של זמנה ושל הדורות הבאים. להלן נראה כמה וכמה דוגמאות נוספות לתהליך זה של שימורן והחייאתן של מסורות קדומות במסגרת ספרות ההיכלות והמרכבה, והחזרתן בדרך זו אל זרם החיים של תרבות ישראל, כגון ביחס לדמותו של חנוך בן ירד וזיהויו עם מטטרון שר הפנים.

ניתוח אופיו של "שיעור קומה" מדגיש את ההבדל שדיברנו עליו בפרק השני, בין הרשות "מעשה מרכבה" לבין הפעילות המיסטית של יורדי המרכבה. אין ב"שיעור קומה" כל רמז לדרשות הקשורות בחזונו של יחזקאל, והרקע להתפתחותו של מיתוס זה איננו קשור כלל במערכת הדרשות שהתפתחה ביהדות ימי הבית השני סביב פרק א' ביחזקאל. ככל הנראה היו דרשות אלה מסורות יהודיות קדומות

— ג' מילין, וכל מיל ומיל — עשרת אלפים אמה, וכל אמה ואמה שלש זרתות". משמע, כל פרסה היא 90,000 זרתות, ולכן אצבעו של האל היא 13,500,000,000 זרתות (במינוח האמריקאי — שלושה עשר טריליון זרתות וחצי). ומהי הזרת? קובע המחבר: "זרת שלו, זרת שלו — מלוא כל העולם כולו, שנאמר: "מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן" (ישעיה מ, יב). נמצאנו למדים: כל אצבע ואצבע של האל גדולה פי שלושה עשר טריליון וחצי ממלוא כל העולם כולו. והוא הדין לגבי שחור שבעין, לבן שבעין, שכמו, צווארו וכיוצא באלה. כל איבר ואיבר שיעורו הוא כפולה במספרים אדירים, אסטרונומיים בלשונו היום, של מלוא כל העולם כולו, שזרתו של האל היא קנה המידה הראשוני לה. האם מידות אלה — ניתן לכנותן בשם אנתרופומורפיזם? האם מי שידוע מידות אלה ומשנן בחיבור זה בכל יום ויום, רואה את עצמו כבעל דמות קרובה לדמותו של האל שהוא לומד אותה? האם השיעורין הללו מקרבים את האל לדמותו ולדעתו של האדם? ברור שיש כאן הרחקה והפלגה, הבאה ליצור חיץ בין דמות האדם לבין דמותו של האל. אמנם יש לאל דבר המכונה בשם אצבע, אך אצבע זו, שגודלה שלושה עשר טריליון וחצי פעמים מסוף העולם ועד סופו — האם היא עדיין אצבע במושגים אנושיים?

יש להוסיף לכך עוד שיקול אחד הנוגע למספרים הללו. העברית הקדומה, בדומה לעברית של ימינו, לא ידעה מלה המבטאה מספר הגדול מעשרת אלפים, כלומר רבבה. גם היום בשעה שאנו מבקשים למדוד מרחקים גדולים או לנהל אינפלציה מסודרת אנו נאלצים להשתמש במספרים לטיניים — מיליון, ביליון וכדומה. אופקה של העברית לא עבר את תחום הרבבה. בשעה שמספרים כאלה מוצגים בפני בני דורנו, למדי האסטרונומיה של שנות-אור והאינפלציות המודרניות, אין הם מדהימים כפי שהדהימו בוודאי את קוראי ה"שיעור קומה" לפני כאלף ושבע מאות שנים. האופק הלשוני הוא הקובע את אופקיו של הדמיון של דוברי אותה לשון ומבטא אותה, ולגביהם המספרים הללו היו בעלי משמעות נשגבה פי כמה מכפי שהם לגבי הקורא בן זמננו.

היוצא מדברינו: אין לראות ב"שיעור קומה" שלפנינו, על רשימת השמות חסרי-המובן במתכוון ועל המידות המרחיקות את האברים מכל מובן וכל דמיון, משום חיבור אנתרופומורפי הבא לצייד את האלוהות בדמות אנושית. ניתן לקבוע כי ההיפך הוא הנכון: דומה שיש לפנינו פולמוס ומאבק כנגד תפיסה אנתרופומורפית פשטנית, של

(שהתגלו, כאמור, גם בנצרות הקדומה וגם בגנוסיס) שהיפרו את חוגי המיסטיקנים היהודיים הפעילים בתקופת התנאים, והם צירפו מסכת זו למשנתם המיסטית באמצעות הפרשנות החדשה לשיר השירים. פרשנות זו היקנתה לדמות ה"שיעור קומה" מקום במסורת התרבותית היהודית בתוך המסגרת הלגיטימית של האליגוריסטיקה החדשה לספר זה. השימוש בדמויותיהם של גדולי התנאים, ר' עקיבא ור' ישמעאל, שהתבסס על יחסו של ר' עקיבא לשיר השירים ופרשנותו החדשה, סייע אף הוא למתן לגיטימיות לתפיסות המובעות בספר. "שיעור קומה", כאמור, פותח את תולדות ההגות המיסטית היהודית העוסקת בבירור ובמישרין בדמותו של האל. מכאן ואילך אין להבדיל בהגות זו בין התיאורים של התהליך המיסטי, לבין התיאורים של מטרתו של המיסטיקן, האלוהות עצמה. בספרות הקבלה של ימי הביניים, דרך משל, תפס תיאורה של האלוהות עצמה את המקום המרכזי, ואילו העיסוק ב"דרך המיסטית", בחווייה המיסטית של ההתעלות, נדחה למקום משני באופן יחסי. לא כן בספרות ההיכלות והמרכבה: למרות החידוש הרב שבהופעת המסכת הרעיונית המיוצגת על ידי ה"שיעור קומה", שהוא תכלית התעלותו של המיסטיקן, עדיין המקום המרכזי בספרות זו מוקדש לתהליך ההתעלות המיסטית, דהיינו הירידה למרכבה. שני החיבורים העיקריים המבטאים תהליך זה וקובעים את אפיונו מתוך הטקסטים שהגיעו לידינו הם "היכלות זותרתי", שהוא סיפור התעלותו המיסטית של ר' עקיבא בעקבות מעשה ארבעה שנכנסו לפרדס, ו"היכלות רבתי", המספר את סיפור התעלותו של ר' ישמעאל בקשר למעשה עשרת הרוגי מלכות. לתהליך זה של ההתעלות המיסטית מוקדשים אפוא הפרקים הבאים.

פרק ה'

יורדי המרכבה

הגרעין הפנימי, העיקרי, של המיסטיקה היהודית הקדומה, המקנה לה את אופייה המיוחד ומבדיל בינה לבין ההגות הדתית היהודית שקדמה לה, ובמידה רבה מאוד גם מפריד בינה לבין המיסטיקה היהודית שלאחר מכן, בימי הביניים, הוא החווייה המיסטית של התעלות לעולם האלוהות, המכונה בספרות זו בשם ירידה למרכבה. כפי שצוין לעיל, ארבעה מן הטקסטים שבידינו עוסקים בכך במישרין — "היכלות זותרתי", "היכלות רבתי", ספר היכלות המכונה "חנוך השלישי", ו"מעשה מרכבה", קובץ השירות של יורדי המרכבה. ארבעת החיבורים הללו הם קבצים, המכילים חומר משכבות ותחומים רעיוניים שונים, ורב בהם החומר המאגי, וכן תיאורי המרכבה מסוג "מעשה מרכבה" הדורש את מרכבת יחזקאל. ואולם במרכז התיאור בארבעתם עומדת חוויית ההתעלות. ב"היכלות זותרתי" מתוארת עלייתו של ר' עקיבא, ב"היכלות רבתי" — של ר' ישמעאל ושל ר' נחוניא בן הקנה, ב"ספר היכלות" — של ר' ישמעאל וכן סיפור ההתעלות הקדום של חנוך בן ירד, וב"מעשה מרכבה" דוברים ר' עקיבא ור' ישמעאל כאחד. לקבוצת חיבורים זו יש להוסיף גם את "שיעור קומה" שדנו בו בפרק הרביעי, שאם כי אין חוויית הירידה למרכבה נידונה בו, הרי עיקרו הוא תיאור מטרתו של המיסטיקן — להגיע אל כסא הכבוד ולחזות בדמות המלך ביופיו, הוא "יוצר בראשית", ה"שיעור קומה", היושב על הכסא. בפרק זה נדון באספקטים אחדים של חווייה מיסטית זו.

השאלה הראשונה המתעוררת היא, מדוע מכונים מיסטיקנים אלה בשם "יורדי מרכבה", בשעה שחווייתם היא חוויית התעלות דווקא?

איננו יודעים תשובה ודאית לשאלה זו. הועלו כמה אפשרויות, והבולטת שבהן היא זו של גרשם שלום, אשר סבר כי הביטוי נגזר מ"לרדת לפני התיבה", כשם שכאן מכנים בשם "ירידה" דבר שיש בו משום התעלות רוחנית, כך גם בירידה למרכבה. ואולם שונה הדבר, כי הירידה לפני התיבה לעתים היא ירידה ממש, ואילו בתהליך המיסטי הנדון מדובר בפירוש על התעלות, ולא עוד אלא שלעתים קרובות הוא מכונה בספרי ההיכלות בשם "עלייה למרכבה".

אפשרות מעניינת לפירושה של תמיהה זו היא שהדבר נגזר מפירושן של פסוק בשיר השירים, וכבר ראינו את מרכזיותם של פסוקי ספר זה בעולמם של המיסטיקנים היהודיים הקדומים. יש בידינו בכתב-יד כמה וכמה קטעים של תורת סוד בנוסח ספרות ההיכלות ו"שיעור קומה", שכותרתם היא "סוד אגוז", והם מובאים כציטטה מ"ספר היכלות". רוב הקטעים הללו הגיעו אלינו בעיבודם ובפירושה של חסידי אשכנז בימי הביניים, אך נשתמרו בהם היסודות המקוריים מספרות ההיכלות והמרכבה. בקטעים אלה מצויה דרשה מפורטת המקבילה את המרכבה שראה יחזקאל הנביא למבנהו של האגוז: קליפותיו, עוקציו וכדומה. זהו רעיון מוזר למדי, להקביל את עולם האלוהות למעין אגוז אדיר, ואולם יש לזכור כי במדרש שיר השירים נמשלו מחנות ישראל במדבר לאגוז, ובספרות התלמודית בכלל ניתן למצוא מעמד חשוב ומרכזי לפרי זה. עדות לקדמותו של דימוי מופלג זה ניתן למצוא בעובדה, שדרשנים נוצריים בימי הביניים ערכו הקבלה בין דמותו של ישו ככוח אלוהי עליון לבין האגוז, וכנראה קיבלו זאת מן המיסטיקה היהודית הקדומה. חסידי אשכנז הוסיפו לדרשות אלה את הגימטריה הפותחת אותם — "אל גנת אגוז ירדתי" — והו עומק המרכבה, ואמנם הדברים עולים יפה בחשבון האותיות. אם נבין שהמיסטיקנים הקדומים ראו בביטוי בשיר השירים, "גינת אגוז", כינוי למרכבה האלוהית העליונה, לא יפלא שהתייחסו גם לפועל הנלווה, וכשם שאל "גינת אגוז" יש לרדת, כך גם אל המרכבה, ומכאן הביטוי "ירודי המרכבה". הפגם שבהסבר זה הוא, שבחיבורים העיקריים ובכתב-היד העיקריים של ספרות ההיכלות והמרכבה המצויים בידינו אין דרוש זה על האגוז נמצא, ואין הוכחה מובהקת שאין זו דרשה המאוחרת לראשיתה של הפרקטיקה המיסטית הנידונה.

תמיהה נוספת הקרובה באופייה לקודמתה היא זו: המיסטיקנים הללו עולים או יורדים למרכבה, לפי כינויים. ואולם בשעה שמפרטים הם את התהליך המיסטי, המרכבה כמעט שאיננה נזכרת. המושג המרכזי

הנוגע לתהליך זה, ולעתים קרובות הוא המושג היחיד, הוא "היכלות". המיסטיקן מתעלה מהיכל להיכל, בין שבעת ההיכלות, ומטרתו היא להגיע להיכל השביעי. בעיצומו של תהליך זה אין כמעט זכר לא לרקיעים ולא למרכבות, והאווירה כולה היא של הימצאותו של המיסטיקן בהיכל מלכות, לפני כסאו של המלך. מה כוונתם של יורדי המרכבה במושג "היכל"? לכאורה ניתן היה להבין שהכוונה היא לבית המקדש, ואולם ההדגשה המתמדת על יסוד המלכות שבהיכלות הללו מקרבת אל הדעת את האפשרות שהכוונה היא להיכל המלך, דהיינו היכלו של שלמה. כשם שבית המקדש של מטה מכון ובנוי על פי בית המקדש של מעלה, כך היכלו של שלמה, שבנה במשך שבע שנים לפי המסופר בספר מלכים, מכון כנגד שבעת ההיכלות העליונים ובנוי במתכונתם. אם אמנם כך הדבר, הרי לפנינו קשר נוסף ל"שיר השירים" והעדפתו בעולמם של מיסטיקנים אלה, לעומת הפרק הראשון ביחזקאל שאין בו דבר מיסוד המלכות, הארמון, המשרתים וכיו"ב.

בדרך מקרה אפוא קיימת הצדקה מלאה לכינוייה של הספרות המיסטית הקדומה בשם "ספרות ההיכלות והמרכבה", שכן באמת מכילה היא שני יסודות: היסוד הקדמון של "מעשה מרכבה" שעניינו דרשות על פרק המרכבה שביחזקאל, והיסוד המאוחר קצת יותר, כנראה בן תקופת התנאים, שעניינו הפירוש החדש של שיר השירים ותפיסת שבעת ההיכלות כמרכיבי העיקרי של תחום האלוהות בעולם העליון.

ספר "היכלות זוטרת" איננו מצוי בידינו אף בכתבי יד כחטיבה מוגדרת המוכרת כזו. קטע בכתבי היד העיקריים של ספרות ההיכלות נקרא בפירוט כיום בשם זה, על פי זיהויו המבוסס על ציטוט מספר זה המובא על ידי אחד הגאונים האחרונים. עיקרו של הספר הוא שורה של מסורות שמוסר ר' עקיבא לאחר שירד למרכבה, ואחד המאפיינים המיוחדים של חיבור זה הוא, שר' עקיבא מוצג בו כיוזר המרכבה היהודי המצליח (בעקבות מעשה ארבעה שנכנסו לפרדס. השלושה שנכשלו — בן עזאי, בן זומא ואלישע בן אבויה, הם החכמים האחרים היחידים שנוכחים בחיבור). ומכוח ייחודו זה הוא מגלה סודות, דברים נסתרים שנתגלו לו במסעו. הסודות הללו נחלקים לשני סוגים: האחד הוא שמות עליונים בעלי כוח מיסטי ומאגי, שנודעו לו והם מפורטים בחיבור, והשני הוא — הדרך להתעלות, כיצד מתבצע תהליך הירידה למרכבה, מה הסכנות הצפויות ליורד וכיצד להתגבר עליהן. מבחינת המסגרת, נראה חלק מן החיבור כהרחבה של מעשה

ארבעה שנכנסו לפרדס (וכנזכר לעיל, גרשם שלום סבר שהסדר הוא הפוך — המעשה התלמודי הוא קיצור ותמצית של המצוי ב"היכלות זוטרתני"), ואולם קטעים רבים בו אינם קשורים כלל ליסודותיו של הסיפור שבספרות התנאים.

בשורתו העיקרית של ר' עקיבא מצויה סמוך לפתיחה: "זהו השם שנגלה לר' עקיבא שהיה מסתכל בצפיית המרכבה יורד ר' עקיבא ולמדו לתלמידיו, אמר להם, בני, הזהרו בשם זה, שם גדול הוא, שם קדוש הוא, שם טהור הוא, שכל המשתמש באימה ביראה, בקדושה בטהרה ובקדושה בענוה ירבה זרע ויצליח בכל דרכיו ויאריכו ימיו, ברוך אתה ה' אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על קדושת השם" (מהדורת אליאור, שורות 15 — 19).

ציוור הדברים מורה אפוא על תפיסה, שלפיה יורד המרכבה הוא בחינת רב המביא דעת לתלמידיו שאינם יכולים ללכת בדרכו. הוא מקבל למעלה אינפורמאציה סודית, והוא מלמד אותה לתלמידיו. אינפורמאציה זו יש בה תכלית מעשית: כל מי שיודע את השם הנסתר שהביא ר' עקיבא בשובו מן ההתגלות העליונה, אם הוא משתמש בו כהלכה, בטהרה ובקדושה, הוא משיג מכוחו יתרונות ארציים מובהקים — "ירבה זרע, יצליח בכל דרכיו ויאריכו ימיו". בעלי ספרות ההיכלות והמרכבה לא ראו שום ניגוד ושום הבדל בין הצד הרוחני של ההתעלות המיסטית, ההישג הנעלה כשהוא לעצמו, לבין תכלית הניתנת להשגה באמצעותו, דהיינו ידיעת סודות המביאים תועלת לפרט ולכלל בעולם הזה.

דבר זה בולט בצורה מובהקת בקטע הסיום של "היכלות זוטרתני", שבו מתוארת פסגת ההתעלות ופסגת ההישג של ר' עקיבא לאחר שהתעלה להיכל השביעי, ניצב נוכח כסא הכבוד, ונתגלו לו השמות הקדושים והנסתרים ביותר. לאחר תלאות רבות הגיע ר' עקיבא להישג זה (ומקצתן נתאר בהמשך), ובזכות מאמציו חושפים הכוחות העליונים בפניו את סודותיהם הכמוסים ביותר, השמות הפנימיים והמהירים של האלוהות עצמה. והנה, ברגע שיא זה של ההתעלות המיסטית, באחד התיאורים הנשגבים והחיוניים המצויים במיסטיקה העברית בכללה, נושא ר' עקיבא תפילה שבה הוא משלב את השמות הללו, ומסיימה במלים: "אדירירון הדירירון אבינו שבשמים, שתתנני לחן לחסד ולרחמים ולכבוד לפני כסא כבודך ובעיני כל משרתיך ובעיני כל רואי, ותוקק לי את כל משרתיך לעשות כך וכך. האל הגדול הגיבור והנורא החזק והאמיץ האדיר והאביר, דודי צח ואדום צבאות, ראשו

כתם פז ציבאות" וכו' (מהד' אליאור, שורות 427 — 431).

המלים המכריעות מבחינת הבנת התהליך בקטע זה הן המלים "כך וכך". ר' עקיבא ניצב לפני כסא הכבוד, בפסגה הרוחנית שאדם בעל מעלה יכול להגיע אליה בדיעמל, ולאחר שטובי חבריו נכשלו בכך, יש לו הזכות לשאת תפילה ולבקש בקשה הנשענת על כוחם של השמות הקדושים שנמסרו לו. והנה, בקשה זו כוללת את היסוד המובן והטבעי בהקשר זה — הבטחת הצלחה ביחסיו עם הכוחות שבעולם העליון, אך לכך נוסף: "ותוקק לי את כל משרתיך לעשות כך וכך", דהיינו: תן נא לי את הכוח לדרוש מכל משרתיך, כלומר מן המלאכים העליונים, שיעשו למעני — כך וכך". שתי מלים אלה ממלאות את התפקיד של נקודות בטופס, המציינות את היכולת למלא במקומן כל תוכן שהוא. בתפילה האמיתית עצמה, זו שאינה כתובה בספר אלא נישאת בידי יורד המרכבה לפני כסא הכבוד, תבוא במקום המלים "כך וכך" בקשה מסוימת, אישית, למלא צורך כלשהו. תפילה זו היא אפוא מעין מסגרת, המעניקה עוצמה לבקשה המסוימת שכל משתמש ימלא בעצמו לפי צרכיו. בעל "היכלות זוטרתני" לא ראה אפוא כל סתירה וכל ניגוד בין עצם ההישג הרוחני של ההתעלות למדרגה הגבוהה ביותר, זו שהשיג ר' עקיבא, לבין בקשה למלא צורך מעשי מסוים, המתבצעת בדרך מאגית על ידי כוח השליטה הניתן למיסטיקאי על הכוחות העליונים המשרתים את האל. מצויה כאן מזיגה שלמה של מאגיה ומיסטיקה, מבלי שבעלי הדברים יבחינו בכך שהמדובר בשני תחומים שונים המייצגים תכליות שונות. מזיגה זו אופיינית אמנם לספרות ההיכלות והמרכבה כולה, והיא משתקפת במידה ידועה בהמשך תולדותיה של המיסטיקה היהודית בימי הביניים ובזמן החדש, אם כי היו בתולדותינו גם הוגי דעות שהבחינו הבחנה חותכת בין שני התחומים והרחיקו את היסוד המאגי מתוך המיסטיקה.

תערוכות זו בין היסוד המאגי ליסוד המיסטי מצויה גם בתיאור דמותו האידאלית של יורד המרכבה, כפי שנתפסה על ידי המיסטיקנים הקדומים. דמותו של יורד המרכבה מתוארת במפורז בקטעים אחדים בספרות ההיכלות, ואולם תיאור מרוכז ניתן בפסקאות הפתיחה של החיבור המפורט ביותר בספרות זו, "היכלות רבתי", שהדובר העיקרי בו הוא ר' ישמעאל בן אלישע, המכונה "כהן גדול" (על תואר זה וטעמו נדון להלן). החיבור נפתח בפסקה הבאה:

"אמר רבי ישמעאל מה אילו שירות שהיה אומר מי שמבקש להסתכל בצפיית המרכבה, לירד בשלום ולעלות בשלום (= דהיינו,

הנעשה הן במסותרים והן בחדרי לבו של אדם, כשם שהוא יודע את העתיד להתרחש בגורלו של כל פרט ופרט. אין בדברים אלה דגש על ידיעה בעלת אופי לאומי כולל, מעין ידיעתו של הנביא שהוא מגלה לו את סודות הנהגת העולם, אלא ידיעה פרטית, הצצה לסודות הנעשה סביב כסא הכבוד, שם נצפה הכול ונשפט הכול בנוכחותו של יורד המרכבה. ידיעה זו איננה ידיעה פאסיבית פלכה, אלא היא מעלה אותו למדרגה חדשה מבחינת כוחו האישי, כפי שמבטא המחבר בפירושו בהמשכם של הדברים:

"גדולה מכולם שכל המגביה ידו עליו ומכהו — מלבישין אותו נגעים ומכסים אותו צרעת ומעטרין אותו בקרת. גדולה מכולם שכל המספר עליו לשון הרע מטילין ומשליכין עליו כל מכות צמחין וחבורות רעים ופצעים שיורד מהן שחין לת. גדולה מכולם שהיה מובדל מכל בני האדם, ונבהל בכל מידותיו, ונכבד על העליונים ועל התחתונים, וכל הנכשל בו — הכשלות גדולות וקשות נופלות עליו מן השמים, וכל השולח בו יד — בגנאי בית דין של מעלה שולחין בו יד".

יורד המרכבה זוכה אפוא להגנה מיוחדת בפני תלאות החיים בזכות מעמדו הדתי המיוחד. כל מי שפוגע בו נענש עונש חמור, המתואר בצבעים אכזריים ביותר (ואכן, יש בספרות ההיכלות מידה גדושה של תיאורים אכזריים בכמה הקשרים שחלקם יידונו בהמשך הדברים). הוא "מובדל מכל בני האדם", איש בעל מעלה מיוחדת המהווה כת נפרדת גם במציאות הארצית, וזוכה להגנה של בית הדין של מעלה, המגן עליו הן מפני פגעים ארציים והן מפני כוחות עליונים המבקשים לפגוע בו. ידיעתו הנסתרת של המיסטיקן אף רואה דברים שהאדם עצמו איננו יודע על עצמו:

"גדולה מכולם שיהיו כל הבריות לפניו ככסף לפני צורף, שמכיר איזה כסף צרוף ואיזה כסף פסול, איזהו כסף טהור, ואף הוא יהיה צופה במשפחה כמה ממזירים יש במשפחה, כמה בני נידה יש, כמה פצועי דכא, כמה כרותי שפכה, כמה עבדים, כמה בני ערלים".

יורד המרכבה מכיר אפוא את תולדותיה של כל משפחה ויודע את הפגמים שדבקו בה. יש לציין את הקפדנות ההלכית שמוצאת את ביטויה בדברים הללו. יש כאן, בלי ספק, התנשאות של קבוצת אנשים הרואה את עצמה מעולה בידיעותיה את הסודות וביכולתה להגיע למדרגה דתית גבוהה, ובזכות זאת היא מאמינה בכוחות מיוחדים שניתנו לה ובהגנה מיוחדת שזוכים לה חברים מטעם הכוחות העליונים. ואולם התנשאות זו איננה מובילה אותה למדרגה שמממל

הירידה כאן היא עלייה והעלייה — ירידה). גדולה מכולם, להיזקק לו להכניסו ולהביאו לחדרי היכל ערבות רקיע, להעמידו לימין כסא כבודו, ופעמים שהוא עומד נגד טעצ"ש ה' אלוהי ישראל לראות כל מה שעושים לפני כסא כבודו ולידע כל מה שעתיד להיות בעולם".

יורד המרכבה, על מנת לבצע את ההתעלות המיסטית ולחזור ממנה בשלום, חייב לומר שירות מסוימות, שר' ישמעאל מגלה אותן בחיבור זה בהמשך. המעשה נקרא בשם "להסתכל בצפיית המרכבה", ואולם אין בתיאור גופו שום יסוד הלקוח מצוירי המרכבה: הוא מתעלה להיכל שברקיע ערבות, הרקיע השביעי לפי מניין שבעת הרקיעים שבפרק השני שבמסכת חגיגה בתלמוד. משמע, בכל רקיע מצוי היכל, וההיכל השביעי העליון מצוי ברקיע השביעי העליון, ואליו מגיע המיסטיקן בהתעלותו. כשהוא מגיע לשם, הרי הוא ניצב לימינו של כסא הכבוד, ושם, לפעמים, יכול הוא לחזות בכוח העליון המכונה כאן בשם "טעצ"ש ה' אלוהי ישראל", כשהוא יושב על הכסא. על כוחות עליונים אלה והתפיסה הדתית שהם מייצגים נדון להלן, בפרק השמיני.

בשעה שיורד המרכבה ניצב לימין כסא הכבוד, ניתנת לו האפשרות לראות כיצד האל מנהל את עולמו, ומשום כך יכול הוא לדעת את כל מה שעתיד להיות בעולם. הפסקה הבאה ממשיכה ומתארת את הידיעה שהוא רוכש בדרך זו:

"למי משפילים ולמי מגביהין, למי מרפין ולמי מגבירין, למי מרוש-שין ולמי מעשירין, למי ממיתים ולמי מחיים, למי נוטלין ממנו ירושה ולמי נותנין לו ירושה, למי מנחילין לו תורה למי נותנין לו חכמה".

יורד המרכבה יודע אפוא את העתיד הפרטי הצפוי לאנשים שסביבו: מי יעשיר ומי יתרושש, מי יגדל ומי ישפל, מי יהיה חכם ומי יהיה בעל תורה. אך יותר מזה, הוא יודע לא רק דברים העתידים להתרחש בטרם התרחשו, אלא גם דברים שעצם התרחשותם בסתר אבל הם גלויים בפני כסא הכבוד, ועל כן גם בפני יורד המרכבה:

"גדולה מכולם שהוא צופה ומכיר בכל מעשה בני אדם שעושים אפילו בחדרי חדרים, בין מעשים נאים בין מעשים מקולקלין. גנב אדם — יודע ומכיר בו, נואף אדם — יודע ומכיר בו. רצח נפש — יודע ומכיר בו. נחשד על הנידה — יודע ומכיר בו. סיפר לשון הרע — יודע ומכיר בו. גדולה מכולם, שמכיר בכל יודעי בשפים".

קשה לפקפק בכך שמחברם של דברים אלה היה מודע לכך שהוא מעניק ליורד המרכבה מקצת מתכונותיה של האלוהות: הוא יודע את

להלכה, אלא להיפך: הסודות הללו נותנים בידי חברה של קבוצה יכולת להקפיד על איסורים, על טהרת המשפחה וטהרת היוחסין, בצורה שאחרים אינם מסוגלים לה. הכוחות המיסטיים והמאגיים הללו מובילים את בני הקבוצה להתנשאות מעל חבריהם, אך לא מעל התורה ומעל ציוויי ההלכה, אלא להיפך: ניתנים בידם כלים נסתרים ועליונים המאפשרים להם להקפיד ולדקדק בפרטי ההלכה מעבר למה שמסוגל האדם הרגיל. יש להדגיש זאת, מפני שבתולדותיה של המיסטיקה ידועים לנו מקרים לא מעטים של קבוצות-עילית שראו עצמן מורמות מעם, ובזכות זאת תבעו לעצמן פטורים מחובות שאחרים חייבים בהם. כאן, בלי ספק, מצוייה נעימה חריפה של אריסטוקרטיה רוחנית, אך זו איננה מביאה לפריקת עול מצוות, אלא לקבלתו ביתר הקפדה וביתר דקדוק.

ובהמשך: "גדולה מכולם שכל המעיו פניו בו מכהין מאור גלגל עיניו. גדולה מכולן שכל הבוזה אותו אינו עוזב לא שורש ולא ענף ואף לא יורש. גדולה מכולם שכל המספר בגנותו עושין עליו כלה ונחרצה, ואין חומלין עליו".

דומה שבפסקה זו ניתן למצוא את הקו המפריד בין מציאות לבין דמיון ספרותי או חזון לעתיד. קשה להניח כי קבוצת אנשים יכולה להתקיים תקופה ארוכה מתוך אמונה כי כל מי שפוגע באחד מחבריה נפגע בצורה חיצונית וגלויה כל כך. דברים כאלה אינם יכולים להיות נסתרים (בעוד הידיעה הסודית אין לה פנים גלויות בחיים החברתיים היום-יומיים), ואילו חיה קבוצה כזו בתוך חברה יהודית בתקופת התלמוד, הדעת נותנת שהיינו שומעים על כך דבר. מותר לשער כי המדובר הוא בסיטואציה דמיונית, בחזון לעתיד לבוא או בתיאור אידיאלי שהמחבר לא חשב שהוא בחינת מציאות בימיו. ראוי אפוא לתאר את יורדי המרכבה כקבוצת אנשים שסברה כי יש בידה כוחות נסתרים וידיעות סודיות, וכי הדבר מקנה לה כוחות עליונים והגנה מיוחדת בידי בית דין של מעלה, אך אין משמעות הדבר שאנשים אלה סברו כי הדבר מתגשם בימיהם, וכי אורח-החיים המתואר כאן הוא אמנם אורח החיים הריאלי שהם נוהגים בו למעשה בסביבתם החברתית. והו ביטוי לשאיפה, למצב שראוי שיהיה, ולא למצב הווה וקיים דווקא.¹

ראוי להשוות תפיסה-עצמית זו של יורדי המרכבה לשתי תופעות בנות תקופתם: לעולמם של חז"ל מכאן ולעולמם של הגנוסטיקאים מכאן. לא מצינו בעולמם של חז"ל מקום לקבוצה הרואה את עצמה

כבעלת-זכויות נעלות, המקנות לה יכולת על-טבעית ועל-אנושית בתחום הידיעה הגלויה והסודית והמעמד החברתי. יש בידינו עדויות על מתח מסוים בעולמם של תנאים בין חכמים לבין עמי הארץ, ויש תופעות של התנשאות מכאן ומכאן, אך בשום מקום לא הגיעו הדברים לידי קביעה שמי שזכה לתכונה או לזכות זו או אחרת נעשה מכאן ואילך נעלה על שאר הבריות בעיני אלוהים ובעיני אדם. דומה שניתן לקבוע ללא היסוס, כי התיאור העצמי בראש "היכלות רבתי" של קבוצת יורדי המרכבה זר לחלוטין בערכיו לעולמם של התנאים. לא זו בלבד: ניתן להבחין בדברים נעימה של היבדלות, ואולי מעין "אופוזיציה" למבנה החברתי שבני הקבוצה חיים בתוכו. הם לא היו מציירים את עצמם בדמות נעלה כל כך ובכלים מיסטיים, אילו זכו לכבוד ולהערכה שלדעתם הם ראויים להם בלא האמצעים העל-טבעיים הללו. בדרך כלל תיאור גדולתם במערכות של מעלה עשוי להיות פיצוי על-הניגוד בין תחושתם העצמית, זו של עליונות מופלגת, לבין המציאות שמסביב שאיננה מפירה בעליונות זו. מותר לפרש את הקטעים שהובאו לעיל ואחרים דוגמתם בספרות ההיכלות והמרכבה כביטוי לתחושת הפרדה והיבדלות בין המיסטיקנים הללו לבין החברה הסובבת של חכמי בית-המדרש. אין פירושו של דבר שלא יכול היה חכם פלוני להשתייך לשתי הקבוצות כאחד, ואולם בדרך כלל יורדי המרכבה ראו, כנראה, את עצמם כקבוצה נפרדת ומיוחדת שאיננה חלק אורגאני מן המבנה החברתי בארץ ישראל בתקופת התנאים והאמוראים.

יחד עם זאת, יש לציין שאין בידינו כל עדות כי תחושה זו של היבדלות חברתית-דתית מצאה לה ביטוי גם בתחומים אחרים, כגון אורח החיים הדתי והיחס להלכה. בכל מקום שיש בספרות ההיכלות והמרכבה התייחסות לנושא הלכתי כלשהו, היחס הוא של השתייכות אורגאנית מלאה. גם בתיאורים שלעיל ראינו כי הידיעה הסודית שבידי בני הקבוצה היא ידיעה המקנה יכולת בתחום ההבחנה ההלכתית, והדברים חוזרים ונראה להלן תופעה דומה במסורת המיסטית של הוודות "שר התורה". אין מקום אפוא להניח כי בני הקבוצה המיסטית הזאת ראו את עצמם כבעלי מסורת הלכתית נפרדת, או מסגרת נבדלת, ולו בפרטים קטנים ושוליים בפולחן הדתי.

היו שתיארו את יורדי המרכבה כמשתייכים לאחת המסגרות המכוננות כפי החוקרים "יהדות הטרודוכסית", כינוי שנשתגר לגבי נוצרים ראשונים לסוגיהם שעדיין היו בתוך היהדות, כת מדבר יהודה ומחברי

חלק מן הספרים החיצוניים. דבר זה איננו נכון, שכן אותן כיתות "הטרודוכסיות" נבדלו מהיהדות של חז"ל קודם כול ובראש הכול בענייני הלכה — והדבר בולט הן בכת מדבר יהודה והן בנצרות הקדומה. כאן מתארים את עצמם יורדי המרכבה כקבוצה נעלה בתוך החברה, המקיימת את המצוות ואולי אף מפליגה בהן, והיא מתייחדת בתחושה הנפשית העמוקה של מעמדם העילאי של אלה שזכו לרדת למרכבה ולעמוד לפני כסא הכבוד.

תחושה כזו של עליונות רוחנית מאפיינת גם את הספרות הגנוסטית שהגיעה לידינו. הגנוסטיקן רואה את עצמו בעל מעלה רוחנית, אחד מקומץ יחידי הסגולה עלי אדמות ששורש נשמתם קשור באל הטוב הנסתר, ואילו כל הסובבים אותו כפופים לשלטונם של כוחות הבריאה השטניים. מעלה סגולית זו מקנה לגנוסטיקן, לפי אמונתו, את אפשרות התשועה, ומעמידה אותו בנפרד מכל יתר האנושות שאין לה כל תקווה של תשועה ותקומה. ואולם הבדל זה איננו בא לידי ביטוי בחיי העולם הזה: אין הגנוסטיקן זוכה להגנה מיוחדת מטעם האל העליון הטוב, שכן אל זה הוא זר ונוכרי לעולם הזה ולכל אשר בו. להיפך, הכוחות השטניים השליטים בעולם מתנכלים דווקא לאותם יחידי סגולה מעטים שאינם נכנעים להם ואינם מקבלים את מרותם בשלמות ומייצגים את הכוח העליון הנסתר מהם. גורלו של הגנוסטיקן בעולם הזה הוא אפוא גורל של רדיפות, הסתגרות והתגוננות מפני החברה השלטת ומפני הכוחות העליונים המכוונים אותה. מעלתו הסגולית לא רק שאיננה יתרון בעולם הזה אלא היא חיסרון מובהק. את גאולתו והשלמתו אין הגנוסטיקן רואה בתיקון שיתחולל בתוך העולם, אלא במה שיתרחש לאחר המוות, בשעה שידבק באל העליון, בעוד שלעולם אין תקנה אלא חורבן. יש כאן דמיון מסוים בתחושת העליונות של אריסטוקרטיה רוחנית השותפת ליורדי המרכבה ולגנוסטיקאים, ואולם פרטיה ותכליתה של עליונות זו שונים באופן מוחלט בשני הזרמים הללו.

שאלה אחרת הקשורה בכך היא, האם אין לראות מעין "דעת" גנוסטית באותה ידיעה סודית המקנה מעלה רוחנית וארצית עליונה ליורד המרכבה, "דעת" המקנה לגנוסטיקן את הזכות לישועה ולהצלחה, ולו רק לאחר המוות. התפיסה שבכוחה של דעת, או חכמה, או תורה, להעלות אדם למדרגה גבוהה ולהביא לישועת נפשו ולחיים טובים בעולם הזה איננה זרה לא למחשבה היהודית הקודמת לתקופה שאנו דנים בה, ולא לפילוסופיה ההלניסטית ולזרמים רוחניים בעולם התר-

בות הרומית. היסוד המשותף ליורדי המרכבה ולגנוסטיקאים הוא סודיותה של דעת זו, ויכולתה להתגלות רק ליחידי סגולה בעלי מעלה והישגים רוחניים מיוחדים. עם זאת, קשה למצוא הקבלה בין הדעת הגנוסטית הנסתרת לבין ידיעתו של יורד המרכבה בשאלה מי הוא בן הנידה ומי איננו. קיים אפוא דמיון מבני מסוים בתופעות, אך תוכנן נפרד לגמרי.

יורד המרכבה זוכה בזכויות הללו משום שהצליח להוכיח את מעלתו כשהצליח לרדת למרכבה ולהגיע בשלום אל ההיכל השביעי. מדוע נחשבה התעלות זו להישג נכבד כל כך? לכך נקדיש את הפרק הבא.

מגיעים אצל אבני שיש טהור, אל תאמרו מים מים". זהו ענין מוזר ביותר: היכן במעשה מרכבה המתואר על ידי יחזקאל מצויים "אבני שיש טהור"? מתי מגיעים אליהם — כשהולכים מניין לאן? מדוע יחשוב אדם ההולך למקום כלשהו שאבני שיש טהור הן מים? ואם טעה — מה בכך, מדוע שוקד ר' עקיבא להזהיר את תלמידיו בענין זה? ברור שלפנינו תפיסה הרואה סכנות מוזרות בתהליך המיסטי, או אף בדרשה בעניינים אלה, בלי שיטתו מוסרי המסורות שבתלמוד לפרש את הדברים. המגמה האינטרית, שכל עיקרה להרחיק את הציבור מעיסוק בנושא זה, היא המדריכה את הדוברים ומוסרי המסורות. כשאנו מעיינים בספרות ההיכלות והמרכבה עצמה, ובעיקר בהיכרות זוטרת ובהיכלות רבתי, אנו מוצאים דברים מפורשים ומפורטים מאוד בנושא זה, אם כי בהירות רבה איננה שוררת בדברים, וניכר היטב כי לפני מחברי הקבצים שבידינו היו מסורות שונות ממקורות שונים ואולי מתקופות שונות, שצורפו יחד בצורה מלאכותית ואין בהן כדי ליצור תמונה שלמה. למעלה מזה, ניכר שאף בחיבורים אלה עצמם שררה מידה של אי-הבנה כלפי המסורות שהגיעו אליהם והמחברים התחבטו בפירושם.

כך למשל מוצאים אנו ב"היכלות רבתי" את הקטע הבא:

"כי בשישה קולות משוררים לפנינו מידות נושאי כבודו הכרובים והאופנים וחיות הקודש, שקול קול שמעולה מחבירו ומשונה משלפניו. קול הראשון [כל] השומע אותו מיד משתגע ומשתטה. קול השני כל המאזין לו מיד תועה ושוב אינו חוזר. קול השלישי [כל] השומע אותו אוחותו עיית ומיד מת. קול הרביעי כל המאזין לו מיד משתברת גולגולת ראשו וקומתו ומתנתקין רוב ראשי צלעותיו. קול חמישי כל השומע אותו מיד נשפך כקיתון ושורה כולו להיות דם. קול השישי כל המאזין לו מיד אוחותו דקירה ללבו ולבו מרעיש ומהפך את בני מעיו וישרת מדרתו בקרבו להיות במים, כדבר שנאמר ק'ק'י' ד' צבאות וכו'. אמר רבי ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה ותפס ולמד אותם מלפני כסא כבודו שהיו משוררין לו משרתיו (שפר, סעיפים 103 — 104).

זהו לכאורה תיאור כוחם הגדול של השירים וההמנונות שלמד ר' עקיבא בשגגה שירד למרכבה ולימד את תלמידיו כאשר חזר משם. כוחם המופלג של הקולות ששמע ר' עקיבא מודגש על ידי העובדה, שכל מי שאיננו ר' עקיבא ושומע קולות אלה — רע ומר גורלו. אין בתיאור זה כל חזרה על הלשון שאנו מוצאים במעשה ארבעה שנכנסו

פרק י'

סכנותיה של החוויה המיסטית

אנו רואים ב"מעשה ארבעה שנכנסו לפרדס" עדות קדומה לכך שבחוגי התנאים ידועה הייתה פרקטיקה של התעלות מיסטית לעולם העליון, אל חדרי המלך העליון, אם כי טיבה המדויק של התעלות זו לא נמסר ולא בורר בספרות התנאים. ואולם יש משמעות לכך שמעשה זה איננו מובא כהמלצה או כשבח לעיסוק בתחום זה. להיפך, כפי שהדברים מצויים בידינו, עיקרו של המעשה הוא אזהרה מפני כניסה לפרדס, מפני התקרבות אל המלך. המעשה מדגיש דווקא את העובדה ששלושה מגדולי התנאים, בן עזאי, בן זומא ואלישע בן אבויה, השתתפו בהפתקה רוחנית מעין זו וגורלם היה מר מאוד — מוות, טירוף וכפירה. הדברים עולים בקנה אחד עם פתיחתו של דיון זה בספרות התלמודית, פתיחה האוסרת אפילו דרישה במעשה מרכבה אף בצנעה, קל וחומר עיסוק אקטיבי בהתעלות מיסטית.

אזהרה זו נתמכת על ידי כמה וכמה פרטים נוספים המובאים בהקשר זה בספרות התלמודית. בפירוטו של מעשה הכניסה לפרדס בתלמוד הבבלי ובמקורות המקבילים מסופר על מעשה בינוקא שדרש בענייני החשמל, דהיינו באותו מושג סתום שמשמש בו יחזקאל (בזכר ובנקבה, חשמל וחשמלה), מושג שאיננו נזכר בשום מקור אחר במקרא (ורק בתקופה המודרנית יוחס מושג זה לתופעה הפיסיקאלית שכמובן לא הייתה מוכרת לא לתנאים ולא ליחזקאל). לפי המסופר, "יצאה אש מן החשמל ושרפתו", להדגים את הסכנה הכרוכה בדרשה על סתומי תיו של יחזקאל בדרשות המרכבה.

מאמר סתום אחר מובא באותו הקשר מפי ר' עקיבא: "כשאתם

לפרדס. זהו ציור שונה, טרמינולוגיה שונה, לא נזכר הפרדס עצמו אלא רק שירותיהם של הכוחות העליונים לפני כסא הכבוד — דבר שאין לו זכר בנוסח הדברים בספרות התלמודית. בכל זאת, ברור למדי שיש קשר הדוק בין הדברים הללו לבין המסורת שבתוספתא. ר' עקיבא הוא ששמע קולות אלה וחזר אל תלמידיו בשלום. ואילו מי ששומע את הקול הראשון — משתגע ומשתטה, דהיינו: "הציץ ונפגע". ומי ששומע את הקול השני — "תועה ואינו חוזר", כנראה פירוש ל"קיצץ בנטי עות", גורלו של אלישע בן אבויה. הקול השלישי — "אוחזתו עווית ומיד מת", דהיינו: הציץ ומת. עד כאן — זהו המבנה של "ארבעה שנכנסו לפרדס". מכאן ואילך, מוסיף בעל המסורת שלפנינו עוד שלוש מיתות, כל אחת משונה ואיומה מחברתה, והיא גורלו של מי ששומע את הקולות הרביעי, החמישי והשישי. כוח-דמיון וכוח-תיאור אכזריים מאוד הצטרפו יחד כדי ליצור את התיאור שלפנינו.

מה קדם למה? האם ב"היכלות רבתי" לפנינו מסורת המפתחת ומפרשת את "ארבעה שנכנסו לפרדס", או שמא להיפך: הסיפור שבתלמוד הוא קיצור ותמצית, בדרך של משל מעורפל, של מה שנאמר בפירוש ב"היכלות רבתי"? קשה להשיב תשובה ודאית על שאלה זו, אך נראה לי יותר שבעל "היכלות רבתי" הוא שפירש את המעשה שבתוספתא, אלא שטרם להשתמש בטרמינולוגיה שונה ולטשטש את הקשר בין תיאורו שלו לבין המקור התלמודי. אך תהיה הנחתנו אשר תהיה, עדיין בעינה עומדת העובדה המשותפת לשני המקורות, התלמודי והמיסטי: הירידה למרכבה, כרוכה בה סכנה גדולה ואיומה, ורוב המתנסים בהרפתקה זו גורלם רע וזר, ויש חובה להדגיש ולפרש עד כמה איומים הייסורים הנפלים בחלקם. רק ר' עקיבא, או אדם כמותו, הוא היכול לבצע תהליך זה של התעלות, לשמוע ללא פגע את הקולות העליונים הנוראים הללו, ולחזור אל תלמידיו שבעולם הזה ולספר להם את עלילותיו ואת אשר שמע בהיכלות העליונים.

"היכלות זוטרת" מכיל מסורת אחרת, הקשורה כנראה לסיפור התלמודי על הינוקא שדרש בחשמל, והדברים מובאים במסגרת פירוש מעשה מרכבה, בהתייחסות ברורה אל דברי יחזקאל:

"וארא כעין החשמל. החשמל מוחק ועומד ובורר מיורדי מרכבה בין שהוא ראוי לראות המלך ביופיו ובין מי שאינו ראוי לראותו. את מי שהוא ראוי לראות המלך ביופיו — היו נותנין בלבו. כיון שאומרים לו: הכנס, לא היה נכנס. וחוזרים ואומרים לו: הכנס, ומיד נכנס, היו מקלסין אותו לומר, פלוני ודאי ראוי לראות המלך ביופיו. ואת מי

שאינו ראוי לראותו ביופיו, היו נותנין בלבו, כיון שאומרים לו: הכנס, מיד היה נכנס, ומיד שוחטין אותו ומשליכין אותו לתוך ריגיון גחלים". זהו תיאור של "מבחן בניסה" להיכלו של המלך, מבחן שיורדי המרכבה חייבים לעמוד בו על מנת להגיע לתכלית של התעלותם המיסטית. אופיו של המבחן מוזר עד מאוד: מי שראוי לראות את המלך חייב לסרב בפעם הראשונה שאומרים לו "היכנס" (לא נאמר מי הם השומרים, מי עורכי המבחן). ובפעם השנייה — עליו להיכנס, בעוד שמי שאינו ראוי טועה ונכנס בפעם הראשונה. קשה להבין מה מסתתר מאחרי מבחן זה ומדוע הוא דווקא נבחר להפריד בין מי שראוי לבין מי שאינו ראוי. ואולם מנוסח הדברים מסתבר כי אין זה מבחן אמיתי, דהיינו לא תכונותיהם ואופיים של המבקשים להיכנס עומדים במבחן, אלא ההחלטה בין מי שראוי לבין מי שאינו נופלת מחוץ לתחומו של המבחן גופו. מי שראוי להיכנס — "נותנין בלבו", ומשום כך הוא מסרב להיכנס בפעם הראשונה ונכנס בשנייה, ואילו מי שאינו ראוי, אף לגביו "נותנין בלבו", והוא מזדרז ונכנס בפעם הראשונה. מי אפוא קובע מי ראוי ומי אינו ראוי? מתי נקבעים הדברים? ואם יודעים שפלוני ראוי ואחר אינו — על שום מה המבחן, שהרי הדברים נקבעו מראש? ואם נקבעו מראש — מדוע נותנים למי שאינו ראוי לנסות את כוחו להגיע עד מדרגה זו, ואז, על לא עוול בכפו — "שוחטין אותו ומשליכין אותו לתוך ריגלי גחלים" (ריגיון — כנראה הכוונה ללבה רותחת הנפלטת מה-רגעש). גורל מר זה נופל בחלקו על שנכנס כשלא היה צריך, משום ש"נתנו בלבו", ובמה אשם הוא?

מסורת אחרת המובאת ב"היכלות זוטרת" מתארת אף היא מבחן מעין זה, וכאן נוספים לנו פרטים הן על מקומו של המבחן, והן על הקשר בינו לבין המסורות בעניין הסכנות שבירידה למרכבה בתלמוד. וכך נאמר (שפר, 408):

"היכל השישי היה נראה כמו שטורדין בו מאה אלף אלפי אלפים ריבי רבבות גלים ואין בו אפילו טיפה אחת מים ואין בו אלא מאור זיו אבני שיש טהור שהיו סלולות בהיכל, שהיה זיו נורא ממים. והלא המשרתים עומדים כנגדו, ואם אומר: מים הללו מה טיבן, מיד רצים אחריו בסקילה ואומרים לו: ריקה, עכשיו אי אתה צופה בעיניך, שמא מזרעם של מנשקי העגל אתה, ואין אתה ראוי לראות המלך ביופיו. אם כן, בת קול יוצאת מהיכל שביעי והכרוז יוצא לפניו ותוקע ומריע לומר להם: יפה אמרתם, בוודאי מזרעם של מנשקי העגל הוא, ואינו ראוי לראות המלך ביופיו. אינו זו משם עד שמפצעים ראשו במגזרי ברזל."

אינו ראוי, בשישה היכלות היך נכנס, אלא מיד "חתכו את ראשו והטילו עליו אחד עשר אלף מגורי ברזל".

קשה לפקפק בכך שנוסח הדברים הללו ב"היכלות זוטרת" משקף תערובת של מסורות, שהמשותף להן הוא האמונה כי היורד למרכבה חייב לעמוד במבחן שרידותי, קשה ומסוכן, שאין אדם רגיל, או אף חכם רגיל, יכול לעמוד בו בשום פנים ואופן, וכי גורלו של מי שנכשל בו מר ביותר. מי שערכו את הדברים בקבצים שלפנינו לא תמיד עמדו על משמעות הדברים, ולעתים אף בעיניהם היו התיאורים קשים ובלתי-צודקים, אך נאמנותם למקורות הבגאה אותם לכללם בטקסט בלא שינויים. רוב המסורות קובעות את מקום ההתרחשות בפתח ההיכל השישי, וקושרות זאת במאמרו של ר' עקיבא בפרק השני של מסכת חגיגה — "כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים". וחזרת אותה שאלה ששאלנו לגבי ארבעה שנכנסו לפרדס לעומת שומעי ששת הקולות ב"היכלות רבתי": מה מקור ומה פירוש? האם נאחזו בעלי "היכלות זוטרת" בדבריו הסתומים של ר' עקיבא בתלמוד ופיתחו מתוך כך תיאור מוזר וציורי זה, או שמא להיפך — הדברים שבתלמוד הם שריד מתוך המסכת, שהגיעה אלינו ביתר פירוט ושל-מות ב"היכלות זוטרת". במקרה זה נראים הדברים שבתלמוד מנותקים מכל הקשר וטעם, ואילו כאן הם ארוגים בתוך מסכת שעם הזוהר מוזרה, הרי היא נראית כחלק אורגני של תיאור הירידה למרכבה. ייתכן שהדבר נובע מפרשנות מעמיקה ועריכה מוצלחת, וייתכן שבאמת מקור הדברים שבתלמוד הוא בתיאורים מעין אלה שב"היכלות זוטרת".

יש להעיר שתיאור זה נעשה נושא לבידיחה עממית במקור מאוחר, במבחן שבחן שלמה המלך את מלכת שבא כשהגיעה אליו. היכלו היה מרוצף אבני שיש טהור, והיא סברה שמים הם והרימה שמלתה. ייתכן מאוד שבעל אגדה זו ביקש ללגלג על דברי המיסטיקנים, אך מעניין הדבר שאף הוא קבע את אנשי השיש הטהור בהיפלו של שלמה המלך ולא בבית המקדש, בהתאם לפירוש שפרשנו לעיל את המושג "היכלות".

ספר "היכלות רבתי" מכיל מסורות מקבילות לאילו של "היכלות זוטרת" בנוגע לסכנות האורבות ליורד המרכבה, ואולם בחלק מהן מוצאים אנו נעימות שאינן מצויות בתיאור עלייתו של ר' עקיבא, אלא בתיאור ב"היכלות רבתי" שבמרכזו עומד ר' ישמעאל, תלמידו של מנהיג הקברוצה, ר' נחוגיא בן הקנה. התיאור העיקרי פותח בקטע הבא,

הדברים מפורטים יותר בהמשך:

"כסימן הזה יהיה לדורות שלא יתעה אדם בפתח היכל השישי ויראה זיו אויר אבנים וישאל ויאמר מים הם, שלא יביא את עצמו לידי סכנה, מפני שאפילו אינו ראוי לראות המלך ביופיו ואינו משאלין על אויר זיו אבני שיש טהור שהיו סלולות בהיכל, לא הזו מכלין אותו, אלא דנין אותו לכף זכות לומר, אם אינו ראוי לראות המלך ביופיו, בששה היכלות איך נכנס?"

ובסיום:

"אמר ר' עקיבא: בן עזאי זכה ועמד בפתח היכל השישי וראה זיו אויר אבני שיש טהור ופתח פיו שתי פעמים ואמר מים מים. בהרפסת העין חתכו ראשו והטילו עליו אחד עשר אלף מגורי ברזל. כסימן היה יהיה לדורות, שלא יטעה אדם בפתח היכל השישי. ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד" (שפר, 409—410).

הסכנה אורבת אפוא בפתח ההיכל השישי, בין שבעת ההיכלות העליונים. משאת פניו של יורד המרכבה היא ההיכל השביעי, שבו יושב המלך ביופיו, ה"שיעור קומה", על כסא הכבוד. המבחן העיקרי נערך בפתח ההיכל השישי, שם עומדים שומרים ובוחנים את הבאים האם ראויים הם להמשיך בדרך אם לאו. המבחן מצוי על רצפתו של ההיכל, שהיא אבני שיש טהור הנראים כאילו "טרדין" בהם רבבות גלי ים. מי ששואל "מים הללו מה טיבן", מעיד על עצמו שאין הוא ראוי לרדת למרכבה, ומסתבר מכך שהוא מזרעם של "מנשקי העגל", ותמיהה היא: מי מבני ישראל איננו מזרעם של מנשקי העגל? כל מי שרגלי אבותיו עמדו לרגלי הר סיני, ואף אם מזרעו של אהרן הכהן הוא, הרי הוא מזרעם של מנשקי העגל. ומה הקשר בין "ייחוס" זה לבין ההבחנה בין שיש טהור לבין "מים מים"? והאם באמת מי שטועה בכך נגזר עליו, בלשון הטקסט, ש"מפצעים ראשו במגורי ברזל"?

המשכו של הטקסט מכיל דעה מנוגדת, הבאה להיענות לתחושת אי-הצדק המצויה בקטע הראשון. בעל קטע זה מסיים את דבריו בקביעה כי "לא הוו מכלין אותו, אלא דנין אותו לכף זכות לומר, אם אינו ראוי לראות מלך ביופיו, בששה היכלות היך נכנס?", כלומר: אם אמנם הוא כל כך בלתי ראוי, למה נתנו לו להיכנס בשישה היכלות, להגיע עד פתח ההיכל השישי? בעל דברים אלה מסתייג אפוא מן הגורל המור שנועד למי שנכשל בניסיון. אך למרות הסתייגות זו, המשכם של הדברים הוא תיאור גורלו של בן עזאי מפיו של ר' עקיבא, והוא עוד אכזרי ממה שנאמר בקטע הראשון, ואין איש שואל — אם

שהוא מן המוזרים והקשים שבספרות ההיכלות בכללה:

"מפני ששומרי פתח היכל השישי היו משחיתים ביורדי המרכבה, ולא ביורדי מרכבה שלא ברשות. והיו מצווים עליהם ומכים אותם ושורפים אותם ומעמידים אחרים במקומן. ואף אחרים העומדים תחתיהם כך היא מידתם, אינם מתייראין ומעלין ללב לומר למה אנו נשרפין, וכי מה הנאה יש לנו שאנו משחיתים ביורדי המרכבה אלא ביורדי מרכבה שלא ברשות. ועדיין כך הוא מידתם של שומרי פתח היכל השישי" (שפר, סעיף 224).

לא גורלם של יורדי המרכבה הוא העומד במרכזו של קטע זה, אלא של שומרים פתח היכל השישי. שומרים אלה, כפי ששמענו כבר בקטעים הקודמים, "משחיתים ביורדי המרכבה", וכנראה מנוסח הדברי — ללא אמת-מידה של ממש, ללא הבחנה ברורה בין יורדי המרכבה שברשות ושלא ברשות. אין הם אפוא עבדים הממלאים את מצוותו של האל ומבחינים בין מי שראוי לבין מי שאינו ראוי, אלא משחיתים בכל הבאים לפניהם בלא הבחנה ובלא הנמקה, ולעתים — לפי נוסח המשפט הפותח — הם פוגעים ביורדי המרכבה שברשות דווקא ולא באלה שאינם ברשות, משמע: נוהגים בשרירות ועל ידי כך מועלים בתפקידם. שרירות זו מעוררת זעם בעולם העליון, ולכן "היו מצווים עליהם ומכים אותם ושורפים אותם ומעמידים אחרים תחתיהם" — כלומר, תחילה היו מצווים עליהם לנהוג כהלכה, וכשהדבר לא עזר — הוכו שומרים אלה, וכשגם זה לא עזר — היו שורפים אותם (המלאך העשוי אש כליונו באש אוכלה אש, כפי שמתואר, למשל, לגבי המלאכים שהתנגדו לבריאת האדם, שעליהם אומרת המסורת התלמודית — "הושיט אצבעו ביניהם ושרפם"), ואחרים היו תופסים את מקומם. והנה, אותם אחרים, משעה שנתמנו לתפקיד שומרי פתח היכל השישי, נהגו אף הם כקודמיהם, והיו משחיתים ביורדי המרכבה, ואף כשהוחלפו — הבאים אחריהם המשיכו. לדברי הכותב, הם לא חשבו על כך שאין טעם במעשיהם, הם אינם יראים ואינם חושבים שאם לא יפגעו ביורדי המרכבה ייטב להם, הם אינם חושבים שהתנהגותם מביאה עליהם עצמם את סופם, ולכן לדברי הקטע, הם ממשיכים בדרך זו עד היום הזה, ובכוחות כאלה נתקלים עד היום כל יורדי המרכבה בהגיעם לפתח היכל השישי. זהו תיאור מוזר של תחום אנארכי, תחום שבו אף לאל עצמו אין כביכול שליטה על מלאכיו, שבו "קללת המקום" מחייבת כל מי שמצוי בו לנהוג בדרך המנוגדת לא רק לצורכיהם של יורדי המרכבה ושל

האלוהות, אלא אף לתועלתו שלו. זוהי מעין מובלעת בתחום העליון שבה שולטים כוחות אחרים, מוזרים, שאינם מצייתים לכללים ולציווי ויים של האל העליון, ומביאים על עצמם את אובדנם יחד עם אובדנם של יורדי המרכבה. קשה להבין דברים אלה, וקשה לשלבם במסכת תיאולוגית או מיסטית כלשהי. הדברים נראים כמעין שריד של מיתוס קדמון ומוזר שהקשרו אבד, ונותר רק ציור המקום המאיים בפתח היכל השישי.

דברים אלה אינם מוזרים רק לקורא כיום, אלא גם ליורדי המרכבה עצמם, ובהמשך הדברים שואלים תלמידיו של ר' ישמעאל כיצד הוא מפרש התנהגות זו. וכך מציג את הדברים "היכלות רבתי" (סעיף 225): "אמר ר' ישמעאל אמרו לי כל חבורה: בן נאים, אתה מושל באור של תורה כר' נחוניא בן הקנה, ראה אותו החזיר אותו וישב אצלנו מצפייה שהיה מציץ, ויאמר לנו-מה הוא מיורדי המרכבה ולא מיורדי המרכבה שהן פוגעין בהם שומרי היכל השישי. ולא היו נוגעין ביורדי מרכבה כל עיקר. מה הפרש בין אילו לאילו".

התלמידים מבקשים למצוא סדר באנארכיה. על שום מה, הם שואלים, פוגעים שומרי פתח היכל השישי באלה ולא באחרים, ומה פירוש הביטוי "יורדי המרכבה שלא ברשות" המשמש בקטע הקודם. משמע, הם אינם מוכנים להאמין לכך ששומרים אלה, המופקדים על הפתח מטעם האל, אינם מצייתים לו, ונוהגים בשרירות ללא כל קריטריונים: במי הם פוגעים ובמי אינם פוגעים ומדוע, זו שאלתם. הם מפנים אותה אל ר' ישמעאל, המכונה בספרות זו מטעם לא מחזור בשם "בן נאים", אך הם יודעים כי אף ר' ישמעאל איננו יכול להשיב על שאלתם. המקור המוסמך למתן תשובה הוא ר' נחוניא בן הקנה, אלא שר' נחוניא איננו ביניהם בשעה זו שכן הוא ירד למרכבה, מה שנקרא כאן "צפייה שהיה מציץ" (אותו מונח המשמש ב"ארבעה שנכנסו לפרדס"). הם מבקשים אפוא מר' ישמעאל שיחזיר אליהם את רבו מצפייתו המיסטית, כדי שיוכלו לשאול אותו שאלה זו בקשר לשומרי פתח היכל השישי. ר' ישמעאל מזדרז למלא את בקשתם:

"אמר ר' ישמעאל מיד נטלתי מטלית של מילת פרהבא ונתתי אותה לר' עקיבא, ור' עקיבא נתן לעבד שלנו, לומר לך והעמד מטלית זו אצל אשה שטבלה ולא עלתה לה טבילה והטבילה, שאם תבוא אותה אשה ותאמר מדת ויסתם לפני חבורתה, בידוע שאחד אוסר והרוב מתירין. אמרו לה לאותה אשה געי בה במטלית זו בראש אצבע צרדה של יד ואל תדרכי ראש האצבע עליה אלא כאדם שנטל נימה מגלגל עינו

שנפלה מרחף אותה ברמיזה. הלכו ועשו כן, והניחו את המטלית לפני ר' ישמעאל. נעץ בה מורכיא של הדס מלאה פלייטון ששרו באפלסמון נקי, והניחוהו על ארכבותיו של ר' נחוניא בן הקנה. מיד פטרוהו מלפני כסא הכבוד, שהיה יושב ורואה בגאווה מופלאה..." (סעיפים 226 - 227).

שני אספקטים חשובים עד מאוד לקטע זה, שהוא אחד מקטעי המפתח להבנת המיסטיקה העברית הקדומה. האחד הוא הצד ההלכתי. היו בין החוקרים שטענו כי ספרות ההיכלות והמרכבה נבדלת מספרות חז"ל בכך שאין בה בקיאות וערנות לפרטי ההלכה. קטע זה שימש בדרך כלל תשובה לטענה זו, והחוקרים המרכזיים בתחום זה הקדישו לקטע ניתוחים מפורטים הן מן הצד העיוני והן מן הצד ההלכתי - ביניהם: גרשם שלום, שאול ליברמן, איתמר גרינולד ול. שיפמן. ברור שהכוונה בקטע היא לצייר מצב של ספק ספיקא של טומאה הנוגע ולא נוגע בר' נחוניא על מנת להורידו מן העולמות העליונים ולהחזירו אל תלמידיו. ר' ישמעאל נוטל מטלית, שנגעה ולא נגעה בה אשה שהיא בריחוק רב ספק טמאה, מבשמה באפלסמון, ואחר כך נוגע בה בברכיו של ר' נחוניא. יש כאן בקיאות מובהקת בפרטי ההלכה, ויש כאן, מה שחשוב לא פחות, קבלה ללא ספק וללא פקפוק של כל פרטי הפרטים של דיני הטומאה והטהרה של המשנה. ברור שהעולם הרוחני המתואר כאן איננו עומד בשום ניגוד, ולו בפרט הקטן ביותר, לעולם התורה והמצוות של חז"ל.

האספקט השני הוא תהליך הירידה למרכבה עצמו. מנוסח הדברים ברור כי יורד המרכבה מתעלה לעולמות העליונים כנשמתו בלבד, בעוד גופו נשאר בין תלמידיו כאילו ללא רוח חיים. בשעה שהוא חוזר ממסעו המיסטי הוא כאילו מתעורר, נשמתו חוזרת לגופו, והוא פונה ומדבר אל תלמידיו כרגיל. בלשון מודרנית ניתן, בדרך השערה, לתאר מצב זה כמעין טראנס, עלפון חושים, שבו אדם מתנתק מן המציאות סביבו ולפי תחושתו נשמתו מרחפת בתחום אחר. חלק מהימננות המרכבה כוללים קטעים החוזרים על עצמם בקצב, ויש מקום לשער שהם שימשו בפיהם של יורדי המרכבה חלק מן הטקס המביא את האדם למצב הנפשי המתואר.

מאחר שלא ייתכן שישהה בעולמות העליונים מי שאף שמץ של שמץ של טומאה דבק בו, מביאה המטלית המבושמת של ר' ישמעאל לכך שר' נחוניא בן הקנה חוזר מן ההיכלות העליונים אל מחיצתם של תלמידיו, והם שואלים אותו (סעיף 228):

"ובקשנו ממנו: מי הוא מיורדי מרכבה ולא מיורדי מרכבה? אמר לנו: אילו בני אדם שלוקחין אותן יורדי מרכבה ומעמידין אותן למעלה מהם ומושיבים אותם לפנייהם ואומרים להם צפו וראו והאזינו וכתבו כל מה שאנו אומרים וכל מה שאתם שומעים מלפני כסא הכבוד. ואותם בני אדם אינם הגונים לכך, לפיכך היו פוגעים בהם שומרי פתח היכל השישי. והיו זהירים שתבררו לכם בני אדם כשרים והם מחבירין הברוקין".

תשובתו של ר' נחוניא לשאלה בדבר התנהגותם האנארכית, חסרת הפשר, של שומרי פתח ההיכל השישי היא אפוא שאין אלה בעצם יורדי המרכבה עצמם הנפגעים בפתח ההיכל, אלא לבלרים הנלווים אליהם, אשר תפקידם לרשום את המתרחש למעלה (הם ניצבים למעלה מיורדי המרכבה, שכן שם - כל ירידה היא עלייה, ולהימצא מעל פירושו להימצא מתחת). לבלרים אלה לא תמיד מהוגנים וכשרים, ובהם, כך מסביר ר' נחוניא, פוגעים שומרי פתח ההיכל השישי.

איננו יודעים האם השתכנעו התלמידים מדברי רבם. אשר לנו, ברור לגמרי כי ר' נחוניא איננו משיב על השאלה, וכי מחבר "היכלות רבתי" ניצב תמה, גם לאחר הדברים האלה, לפני החידה של פתח ההיכל השישי שהרי אם לבלרים לא כשרים הם הנפגעים, על שום מה מצווים על השומרים, מכים אותם, שורפים אותם ומעמידים אחרים במקומם והם עדיין עומדים במריים, וכל "דור" חדש של שומרים חוזר על חטאי קודמו? ברור שאין כל קשר של ממש בין הקושי הגדול לבין התירוץ הדחוק. ומבחינה היסטורית פירושו של דבר: עורכי היכלות רבתי השתמשו בכמה שכבות של מסורות מיסטיות, שהקדומות שבהן לא היו מזבנות להם עצמם, ולכן כללו גם מסורות של פירושים ותירוצים. מיסטיקה זו התפתחה במשך שנים רבות, אולי מאות שנים, ולא תמיד הייתה רציפות גמורה במסורת ובהבנת הדברים, אך כל דור התייחס בקדושה למסורות של קודמיו והעבירן הלאה אף אם לא הבין את טעמן.

הדבר דומה במידה מסוימת למה שמצאנו ב"שיעור קומה", שיש בו, ככל הנראה, מיסוד הפולמוס וההתנגדות לאנתרופומורפיזם החריף של מיסטיקנים קודמים אשר ראו בפסוקי שיר השירים תיאור פשטני של האלוהות בפי עצמה. כאן יש בידינו עדות למסורת קדומה על מציאותם של יסודות אנארכיים ומאיימים בפתח ההיכל השישי, שמיסטיקנים מאוחרים יותר ניסו לפרשה ולשלבה בדחוק רב בתורתם

שלהם. רבדים אלה יחד מרכיבים את ההיסטוריה המגוונת והבלתי אחידה של המיסטיקה היהודית הקדומה.

פרק ז'

מטטרון

אחת הדמויות התמוהות ביותר הנזכרת בספרות התלמודית והמדרשית בין כוחות מעלה היא המלאך, או הכוח העליון, המכונה מטטרון. מחקרים רבים נכתבו על דמות זו, ועדיין הסתומות רבות מאוד. מטטרון ממלא תפקיד חשוב גם בספרות ההיכלות והמרכבה, ובאחד הטקסטים המרכזיים שלהם, "ספר היכלות" המכונה "חנוך השלישי" על ידי מהדירו הראשון, הוגו אודברג, משמש מטטרון גיבור עיקרי. הכרת דמותו יש בה כדי לסייע להבנת כמה וכמה מן הבחינות הראשונות במעלה של המיסטיקה העברית הקדומה.

דמותו של מטטרון בספרות התלמודית-מדרשית היא דמות של שר עליון, מעין משנה לימינו של האל, המסייע בידו בניהול הקוסמוס. הסיפור החשוב ביותר הכלול בין המסורות בענייני סוד בפרק השני של מסכת חגיגה בתלמוד הבבלי הוא מעשה המתייחס, כנראה, לעניין הכניסה לפרדס של ארבעת התנאים. לפי סיפור זה, חטאו של אלישע בן אבויה, "אחר", היה שהוא ראה את מטטרון יושב בהיכל העליון ודן את כל שרי האומות, ולנוכח מחזה זה אמר אלישע בן אבויה: "שמא שתי רשויות הן", ובכך חטא: "שתי רשויות" משמע שני כוחות עליונים אלוהיים המנהלים את העולם, האל עצמו ומטטרון לימינו. לפי המסורת, הטעם לקביעתו של אלישע בן אבויה היה העובדה שמטטרון נתגלה לו יושב, בעוד שמלאכים אינם יכולים לשבת, שכן נאמר עליהם "ורגליהם רגל ישרה", דהיינו אין להם פרקים, ועל כן עליהם לעמוד. אם מטטרון יושב, משמע שאיננו מלאך. אלישע בן אבויה, לפי מעשה זה, לא טעה וחשב שמטטרון הוא האלוהות עצמה, שכן או לא היה

של חנוך לשמים וסיפור סיורו בתחומים השונים בעולמות העליונים תוך תיאור המתרחש בהם. כנראה נחשבו ספרי חנוך אליה (שנשתמרו בחבשית ובסלאבית עתיקה, ורק בדור האחרון נתגלו קטעי המקור העברי-הארמי בין קטעי ספרותה של כת מדבר יהודה) לספרים חשר דים ופסולים הקרובים לרוחן של כיתות כופרות, ובמידה מסוימת אף שימשו את ספרותה של הנצרות הקדומה. מכל מקום, נוכח ההתעלמות של חז"ל מדמות זו, יש עניין בעובדה שהספר שלפנינו, ספר היכלות, מכריז מיד בפתיחתו שנושאו הוא אוונו פסוק ואותה דמות שהוצנעה בהקפדה רבה על ידי המסורת התלמודית.

לאחר פסוק הפתיחה מתאר ר' ישמעאל את התעלותו המיסטית: "אמר ר' ישמעאל, כשעליתי למרום להסתכל בצפיית המרכבה הייתי נכנס בשישה היכלות, חדר בתוך חדר, וכיוון שהגעתי לפתח היכל השביעי עמדתי בתפילה לפני הקב"ה... מיד זימן לי הקב"ה מטטרון עבדו, מלאך שר הפנים, ופרח בכנפיו ויצא לקראתי בשמחה רבה... באותה שעה נכנסתי להיכל שביעי, והדריכני למחנה שכינה והציגני לפני הקב"ה להסתכל במרכבה". ר' ישמעאל ממשיך ומתאר את הפחד שאחזו לנוכח המראות הנשגבים שהתגלו לפניו, ואת קטרונם של מלאכים שביקשו למנוע ממנו לחזות בעולמות העליונים. מטטרון הגן עליו, ובתוך כך שמע ר' ישמעאל את השיחה הבאה: "אמר ר' ישמעאל, באותה שעה היו גשרי המרכבה ואופני שלהבה ושרפי אש אוכלה שואלים למטטרון והם אומרים לו: נער, מפני מה הנחת ילוד אשה שיבוא ויסתכל במרכבה?" מטטרון משיב: "מעם ישראל שבחר הקב"ה להיות לו לעם... מזרע אהרן הוא", ואז נשתכנעים הכוחות העליונים ואומרים: "בוודאי ראוי זה להסתכל במרכבה".

מלה אחת בתאור זה היא הבסיס לסיפור המפורט שבהמשך. ר' ישמעאל שמע את הכוחות העליונים פונים אל מטטרון בתואר "נער", והדבר, כמובן, עורר את תמיהתו, והוא פונה אל מטטרון בשאלה: "אמר ר' ישמעאל, באותה שעה שאלתי את מטטרון מלאך שר הפנים, אמרתי לו, מה שמך? אמר לי: שבעים שמות יש לי, כנגד שבעים לשונות שבעולם, וכולם על שמו של מטטרון מלאך שר הפנים, אבל מלכי קרא אותי נער". הדבר מעורר את תמיהתו של ר' ישמעאל, הממשיך להקשות: מפני מה אתה, הנקרא בשבעים שמות שבכולם יש זכר לשם האל, ואתה גדול מכל השרים וגבוה מכל המלאכים וחיבב מכל המשרתים... מפני מה קורין אותך בשמי מרומים "נער"? תשובתו של מטטרון, המשתרעת על פני כשנים עשר פרקים בספר

אומר "שמה שתי רשויות הן", אלא סבר שאף מטטרון הוא כוח אלוהי לצידו של האל. על מנת למנוע חזרתה של טעות זו הולקה מטטרון בשישים שבטים של אש, כדי שידעו הכל מי הוא האדון ומי הוא העבד. לסוגיה זו שייכת גם שורת המסורות בספרות התלמודית-מדרשית על "שר העולם", כוח עליון מסתורי השולט בכמה וכמה תהליכים שבעולם, שאין בספרותנו פירוט עליו, אך היו בין הפרשנים שראו במאמרים אלה התייחסות למטטרון, וכך ייחדו לו תפקיד בתהליך הבריאה וההשגחה על הנעשה בעולם.

מאמר אחר שזכה להדים רבים הוא המאמר המפרש את הפסוק בשמות "כי שמי בקרבו" על מטטרון, דהיינו יש בתוכו שם הוי"ה, שהוא המעניק לו את כוחו. מכאן הגיע שלום למסקנה, כי מטטרון הוא יהואל, כוח עליון התופס מקום נכבד במסורות שבספרות ההיכלות והמרכבה ובמקורות אחרים, כלומר מלאך הנושא את שמו של האל. המסורת התלמודית וכמה מן החוקרים בדורות האחרונים פירשו את שמו כנגזר מן הלטינית, מיטאטור, שפירושו שליח, אך פירוש זה איננו מסביר את מעלתו המיוחדת, את קשרו עם שר העולם ואת הקביעה "כי שמי בקרבו". כנראה כוונת הדברים היא לאותיות "טטרא", כלומר ארבע ביוונית, שם של ארבע אותיות במרכז שמו של מטטרון, אך אין הדברים מחזוריים כל צרכם.

בצד המקורות התלמודיים מצוי שפע של חומר הנוגע למטטרון בספרות המיסטית, והחיבור העיקרי המתאר אותו הוא כאמור "ספר היכלות" המכונה "חנוך השלישי", שחלקו הראשון מוקדש למעין אוטוביוגרפיה של מטטרון כפי שסופרה לר' ישמעאל בשעה שירד למרכבה ופגש במטטרון בהיכל השביעי בין ההיכלות העליונים.

ספר זה, ספר היכלות, הוא היחיד בין ספרי ההיכלות שפתיחתו היא כאילו דרשנית, דהיינו לשון פסוק אשר ההמשך בא לפרשו. בדרך כלל איננו מוצאים יסודות דרשניים רבים בספרות זו. הפסוק המשמש פתיחה לספר הוא הפסוק בבראשית ה, כד: "ויתהלך חנוך את האל-הים ואיננו כי לקח אותו האלוהים". ההפתעה שבדרך-פתיחה זו נעוצה בכך, שהספרות התלמודית-מדרשית מיעטה לעסוק בדמותו של חנוך בן ירד, ובעיקר התעלמה מן הפסוק התמוה, המעמיד אותו יחד עם אליהו הנביא בין בני האדם שלא מתו אלא עלו השמימה בחייהם ונשארו שם. הטעם לרתיעתם של חז"ל מעיסוק בדמות זו היא, כנראה, העובדה שהספרות החיצונית של תקופת הבית השני הקדישה לחנוך חיבורים מרכזיים, כמעט ספרות שלמה, שבמרכזה תיאור התעלותו

זה, פורשת את סיפור תולדותיו של מטטרון: מלכתחילה לא היה אלא אדם, חנוך בן ירד. כשחטאו דור המבול, והאל החליט להביא עליהם את החורבן, נטל מביניהם את חנוך כדי שיעיד על חטאיהם שהביאו את המבול לעולם. לפי התיאור בחיבור זה, נשלח כוח עליון בשם ענפיאל לקחת את חנוך מבין בני האדם, כדי שיחיה מכאן ואילך בין בני מעלה — שהיו ביניהם כאלה שהתנגדו לכך — ויעיד על רשעתם של בני דורו שבעטיה נגזר מבול על העולם. הכינוי "נער" ניתן אפוא לחנוך-מטטרון משום שהיה אדם, ובכך הוא הצעיר בין כל הכוחות העליונים. דומה שברור למדי כי הסבר זה לכינוי הוא הסבר מלאכותי, משתי סיבות: ראשית, אין התאמה בין הסיפור לבין הכינוי, שכן מתיאור זה לא עולה כלל כי הכינוי המתאים לחנוך בן ירד הוא "נער" דווקא. וסיבה שנייה, בעלת אופי היסטורי היא שבספרות הגנוסטית מוצאים אנו כינוי "נער" לאחד הארכונטים, הכוחות העליונים, ללא ההקשר של חנוך-מטטרון, וכנראה הייתה תפיסה של מציאותו של מין "נער עליון" בעולמות העליונים תקופה ארוכה לפני שנתחבר ספר "חנוך השלישי". עלינו לפרש את הסיפור שלפנינו כניסיון של עורך מאוחר באופן יחסי לארוג יחד מסורות שונות שהגיעו אליו ולהציגן כמסכת מוסברת, אך בתוך כך נקלע לקשיים ולפירושים דחוקים.

מטטרון, שהוא חנוך בן ירד, ממשיך לספר לר' ישמעאל את תולדותיו. ענפיאל נטלו מבין בני האדם "בכבוד גדול על רכב אש ובסוסי אש", תיאור הנובע בלי ספק מתיאור עלייתו של אליהו הנביא למרום. בני מרום התקוממו כנגד נוכחותו של ילוד אשה ביניהם, אך האל השיב להם כי חנוך בא להעיד על חטאי דורו, וכי הוא נבחר בגלל מעלתו המיוחדת: "וזה שנטלתי מביניהם בחיר שבעולם וזה שקול כנגד כולם באמונה ובצדקה ובכשרון מעשה". בתחילה העמידו האל בין כוחות המרכבה העליונה ונתן לו "לשמש בכל יום ויום את כסא הכבוד", דהיינו במעמד שווה למלאכי השרת ולכוחות המרכבה. ואולם מיד לאחר מכן מתחיל תיאור מפורט — שהוא עיקרו של חלק זה של החיבור — שבו מרומם האל את חנוך שלב אחר שלב למעלה הגבוהה והולכת מכל כוחות מעלה:

"אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון שר הפנים: קודם שיעמידני לשמש את כסא הכבוד פתח לי הקב"ה שלוש מאות אלפים שערי בינה, ושלוש מאות אלפים שערי עורמה, ושלוש מאות אלפים חן וחסד, ושלוש מאות אלפים שערי אהבה, ושלוש מאות אלפים שערי תורה" וכן שערי ענווה, פרנסה, רחמים ויראת שמים. ולאחר

מכן: "ובאותה שעה הוסיף לי הקב"ה חכמה על חכמה, בינה על בינה, עורמה על עורמה, דעת על דעת, רחמים על רחמים, תורה על תורה" וכו', "גבורה על גבורה, כוח על כוח, חיל על חיל, זוהר על זוהר, יופי על יופי, תואר על תואר, ונכבדתי ונתפארתי בכל מידות טובות ומשובחות הללו יותר מבני מרומים".

כאן מתחיל התהליך המפריד בין חנוך לבין מלאכי מעלה, והולך ומקרב אותו אל האל עצמו במידותיו ובתכונותיו, כאילו "שלוש מאות אלפים שערי תורה" וכו' הם נחלת כולם, אך בעבור חנוך הוסיף האל "תורה על תורה, חכמה על חכמה", וכן גבורה, יופי וזוהר יותר מיתר המשרתים סביב כסא הכבוד. תהליך זה נמשך והולך:

"אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון שר הפנים: אחר כל מידות הללו הניח הקב"ה עלי את ידו וברכני אלף ושלוש מאות וחמשת אלפים ברכות, ורוממתי והגבהתי כשיעור אורכו ורוחבו של עולם, והעלה לי שבעים ושתיים כנפיים, שלושים ושש מצד אחד ושלושים ושש מצד אחד, וכל כנף וכנף כמלוא עולם. וקבע בי שלוש מאות ושישים וחמישה אלפים עיניים, כל עין כמאור הגדול. ולא הניח מין של זיו ושל זוהר ותואר ויופי של אורות שבעולם שלא קבע בי".

חנוך-מטטרון נפרד כאן לחלוטין מדמותו האנושית והופך לכוח עליון. הוא גדל — אמנם לא בממדים של "שיעור קומה", אך הוא נעשה כמלוא כל העולם, ולו שבעים ושתיים כנפיים שכל אחת כמלוא העולם, ונקבעו בו שלוש מאות שישים וחמישה אלפי עיניים, שכל אחת מהן כשמש עצמה. ברור אפוא שהאל הופך כאן את חנוך לדמות עליונה ונשגבה עד מאוד, שתוארה אינו מותווה עוד על פי הדמות האנושית, אלא על פי ציור אחר לגמרי הן בגודלו והן באופיו. ואולם אם עד כאן הדגש הוא על פשיטת הדמות האנושית של חנוך, המשך הדברים מדגיש את התקרבותו ההולכת וגדלה אל האל עצמו:

"אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון שר הפנים: כל זאת עשה לי הקב"ה: כסא מעין כסא הכבוד ופרש עלי פרש של זיו ושל זהר ותואר ויופי וכן וחסד מעין פרש של כסא הכבוד שכל מיני מאורות שבעולם קבועים בו, ושמו על פתח היכל שביעי והושיבני עליו. והכרוז יוצא עלי בכל רקיע ורקיע לאמר: מטטרון עבדי שמתיו לשר ולנגיד על כל שרי מלכותי ועל כל בני מרומים חוץ משמונה שרים גדולים הנכבדים והנוראים שנקראים בשם ה' מלכם. וכל מלאך ומלאך וכל שר ושר שיש לו דבר לדבר לפני, ילך לפניו וידבר אליו. וכל דבר ודבר שהוא מדבר בשמי עליכם תנטרון ותפעלון, מפני ששר החכמה ושר הבינה

להבנת המניע העיקרי להתגבשות דמותו זו של חנוך-מטטרון.
הקטע הבא נועד שוב להדגיש את הקירבה והדמיון הנוצרים בין
מטטרון לבין האל:

"אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון שר הפנים: מתוך אהבה שאהב
אותי הקב"ה יותר מכל בני מרומים עשה לי לבוש של גיאה שכל מיני
מאורות בו, והלבישני בו. ועשה לי מעיל של כבוד שכל מיני תואר וזיו
זוהר הדר קבועים בו. ועשה לי כתר מלכות שקבועים בו ארבעים ותשע
אבני תואר, כאור גלגל החמה שזיוו-הולך בארבע רוחות ערבות רקיע
ובשבעה רקיעים וארבע רוחות העולם, וקשרו על ראשי. וקראני ה'
הקטן, בפני כל פמליא שלו במרום, שנאמר (שמות כג, כא) כי שמי
בקרבו".

מטטרון זוכה כאן בלבוש האל, בכתר האל ובשם האל. הוא עוטה
לבוש ומעיל של אור, שכן על האל נאמר "עוטה אור כשלמה". כתר
מבהיק בכל רחבי העולם העליון והתחתון ככתרו של האל עצמו,
ובעיקר — מכאן ואילך שמו הוי"ה הקטן, הוא נקרא בשם המפורש,
מתוך הסתמכות על הפסוק "כי שמי בקרבו", הפסוק הקשור במסורת
התלמודית בדמותו של מטטרון. אין ספק שמחבר הדברים ביקש
בתיאור זה, יחד עם הדברים שקדמו — כסא הכבוד בפתח ההיכל
השביעי, ידיעת סודות יוצר בראשית — להציג את מטטרון כדמותו
המוקטנת במעט של האל עצמו. נשכח לגמרי הטעם המקורי שניתן
להבאתו של חנוך לעולם העליון, העדות על חטאי דור המבול. מטטרון
הולך ולובש דמות של כוח משני לאלוהות הדומה לה בכל פרטיה, דבר
שאיננו מתחייב כלל מן התפקיד הראשוני שהוטל עליו.
פסגתו של תיאור זה מושגת להלן:

"אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים הדר במרום
כול: מתוך אהבה הקב"ה וחמלה גדולה שאהבני וחבבני יותר מכל בני
מרומים, כתב באצבעו בעט שלהבת על כתר שבראשי. אותיות שנבראו
בהם הרים וגבעות, אותיות שנבראו בהם כוכבים ומזלות, ברקים
רוחות ורעמים, וקולות שלג ברד סופה וסערה, אותיות שנבראו בהם
כל צורכי עולם על סדרי בראשית כולם. וכל אות ואות מפריחות פעם
בפעם במראה להבות אש, פעם בפעם כמראה צאת השמש ולבנה
וכוכבים".

כתרו של מטטרון, ככתרו של האל, אינו רק מקור אור לכל העול-
מות, אלא הוא מפגין את עיקר כוחו של נושאו: הבריאה. השלב
העליון המתואר כאן קובע כי האל חקק בכתרו של מטטרון את

משרתים לו ללמדו חכמת העליונים והתחתונים וחכמת העולם הזה
וחכמת העולם הבא. וגם אני מיניתיו על כל גנוי היכל ערבות, ועל כל
אוצרות חיים שיש לי בשמי מרום".

מטטרון איננו עוד אחד מבני מעלה, אחד ממשרתיו של האל, אלא
הוא מוסמך בפסקה זו לשמש מעין משנה לאל. כל המבקש לפנות אל
האל פונה אליו, ודברו חייב להתקבל על ידי הכוחות העליונים כדברו
של האל עצמו. הוא שליט בכל החכמה, בכל גנוי ההיכל שברקיע
ערבות (שהוא הרקיע השביעי ובו ההיכל השביעי), והוא מופקד על
אוצרות החיים, שהם בוודאי תחום שלטונו המיוחד של האל. מטטרון
מופקד עתה על כל כוחות מעלה, פרט ל"שמונה שרים גדולים הנקר-
אים על שם ה' מלכם". שרים אלה, תפקידיהם ומהותם, יעסיקו אותנו
בפרק הבא. ואולם העיקר איננו רק במעלתו של מטטרון על הכוחות
העליונים האחרים, אלא בדמיון הגובר והולך בינו לבין האל: הוא יושב
על כסא הכבוד, פרושה עליו מעין כיפה של זיו וזוהר כמו מעל כסא
הכבוד עצמו, וכסא זה ניצב בפתח ההיכל השביעי, שבו מצוי כסא
הכבוד של האל עצמו, ומטטרון יושב עליו כשם שהאל יושב על כסאו
שלו. יש כאן ציור המבקש לקרב יותר ויותר את דמותו של מטטרון
לדמותו של האל עצמו.

השלב הבא בתהליך התעלות זה עניינו גילוי נסתרות:

"אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: גילה לי הקב"ה
מאז כל סתרי תורה וכל רזי חכמה וכל עמקי תורה תמימה, וכל
מחשבות לבבות של בריות וכל רזי עולמם וכל רזי בראשית גלויין לפני
כדרך שגלויין לפני יוצר בראשית. וצפיתי מאוד להסתכל ברזי עמוקה
ובסוד מופלא. קודם ליחשוב האדם במסתר — אני רואה, וקודם
שיעשה אדם דבר — אני רואה, ואין דבר במקום ובעומק עולם נעלם
ממני".

מטטרון רוכש אפוא תכונות אלוהיות לא רק בידיעותיו הנשגבות,
אלא ביכולתו לראות לצפונות ליבם של בני האדם, לדעת את כל
כוונותיהם ומחשבותיהם — ואף לפני שהם עצמם חושבים זאת.
נגלים לו רזי הבריאה, ונוסח הדברים כולל הדגשה מיוחדת: "וכל רזי
בראשית גלויין לפני כדרך שגלויין לפני יוצר בראשית", כלומר: אמנם
חנוך-מטטרון היה אדם, והוא נולד כמה וכמה דורות לאחר בריאת
העולם, ולכן אין לו כל אפשרות לדעת את סודות הבריאה שהת-
רחשה, מטבע הדברים, לפניו. ואולם עתה נגלו לו כל הסודות הללו,
והוא יודעם לא פחות מיוצר בראשית עצמו. הדגשה זו יש בה ענין

האותיות שנבראו בהם השמים והארץ וכל צבאם, ומכאן שמי שרואה את מטטרון בדמותו זו איננו יכול שלא לחשוב כי לפניו מי שפעל פעולה באותיות אלה, היינו שכוחן בא לידי ביטוי במעשה הבריאה ממש. כותב הדברים הללו בספר "חנוך השלישי" מבקש להציג זאת כמעין מתת-אהבה שנתן האל לחנוך-מטטרון, ואולם הפועל היוצא מכך, הוא זיהוי דמותו של מטטרון, המכונה בשם הו"ה, הלבוש יושב כמו האל עצמו, עם כוח הבריאה, עם יוצר בראשית.

בזכותו של כתר זה, ממשיך ומספר מטטרון, כל כוחות מעלה נכנעים וכפופים לו, וכשהם רואים כתר זה "כולם נופלים על פניהם כשרואים אותי ואינם יכולים להסתכל בי מפני הוד והדר ויופי תואר נוגה אור כתר כבוד שעל ראשי", דהיינו — הופעתו של מטטרון בין חילות מעלה כמותה כהופעת האל, הכול נופלים על פניהם מפניו ואינם יכולים להביט בו בגלל כתר זה ואותיות הבריאה החקוקות בו, אותיות שבהן גנוזה העוצמה האלוהית שבכוחה נברא העולם.

השלב האחרון בתהליך זיהוי זקן נמצא בקטע הבא:

"אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים הדר מרום כול: כיוון שלקחני הקב"ה בשמשות לשמש את כסא הכבוד ואת גלגלי המרכבה ואת כל צורכי השכינה, מיד נהפך לי בשרי לשלהבת וגירי לאש לוהט ועצמותי לגחלי רחמים ואור עפעפי לזוהר ברקים וגלגלי עיני ללפיד ושערות ראשי ללהט וללהבה וכל אברי לכנפי אש בוערות וגוף קומתי לאש יוקדת, ומימיני חוצבי להבות אש ומשמאלי בוערת לפיד וסביבותי מפרחות רוח סערה וסופה וקול רעם ברעש מלפני ומאחורי".

עורכו של חיבור זה מדגיש במשפט הראשון כי טרנספורמציה זו של חנוך ילוד האשה למטטרון, שכולו אש לוהט, היה בשעה שנקרא לשמש לפני כסא הכבוד. ואולם קשה שלא להתרשם כי התיאור איננו תיאורו של עוד אחד ממשמשיו של הכיסא, אלא של כוח עליון שכל כולו אש לוהטת, ושמש, סופה ורעש סביבותיו — כולם תיאורים מקריים של האל עצמו, שעליו נאמר "כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא". הביטויים לקוחים ברובם מתיאורי התגלות האל במקרא לאלוהו, ליחזקאל וכדומה, ולאחר כל סדרת הטרנספורמציות, הפיסיות והרוחניות, המעמד שהוקנה למטטרון והידע שניתן לו, השם, הלבוש והכתר, דמותו של מטטרון היא כדמות האל עצמו.

זהות זו היא הבסיס למשבר שהתחולל, הפגישה בין מטטרון לבין אלישע בן אבויה, המתוארת בקצרה במסכת חגיגה שבתלמוד,

ומפורטת יותר כאן:

"אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים הדר מרום כול: בתחילה הייתי יושב על כסא הגדול בפתח היכל שביעי ודנתי את כל בני מרומים, פמליא של מרום, מרשות הקב"ה. וחלקתי גדולה ומלכות רבות ושלטון הדר ושבח ועטרה וכתר כבוד לכל שרי מלכיות כשאני יושב בישיבה של מעלה ושרי מלכיות עומדים עלי מימיני ומשמאלי מרשות הקב"ה. כיוון שבא אחר להסתכל בצפיית המרכבה ונתן עיניו בי והוא מתיירא ומזדעזע מלפני, ונפשו מבוהלת לצאת ממנו מפני פחדו ואימתו ומוראי שרואה אותי יושב על כסא כמלך, ומלאכי השרת עומדים עלי כעבדים וכל שרי מלכיות קושרים כתרים טובבים אצלי, באותה שעה פתח את פיו ואמר: ודאי שתי רשויות בשמים. מיד יצאה בת קול מן השמים מלפני השכינה ואמרת: שובו בנים שובבים חוץ מאחר. באותה שעה בא ענפיאל השר הנכבד נהדר נחמד נפלא נורא נערץ משליחות של הקב"ה והיכני שישים פולסאות של אור והעמידני על רגלי".

כאן מסתיים סיפורו האוטוביוגרפי של מטטרון. חלקו השני של החיבור הנידון עוסק בתיאור כוחות מעלה כפי שגילה מטטרון לר' ישמעאל. מסתבר מתיאור זה שמעמדו של מטטרון כיום, בעה שהוא מגלה סודות אלה לר' ישמעאל, איננו כמעמדו שלפני אותו מאורע שבו נפגש עם אלישע בן אבויה שירד להסתכל בצפיית המרכבה. מטטרון ישב אז על כסא בפתח ההיכל השביעי — ובהקשר זה ברור מה מבקש עורך הדברים לומר: הוא יכול לשבת, בניגוד לכל יתר כוחות מעלה, כי למרות הטרנספורמציה שעבר עדיין הוא אדם ביסודו, ולכן יכול הוא לשבת, בעוד המלאכים, כפי שהזכרנו לעיל, "רגליהם רגל ישרה". ישיבתו של מטטרון היא אחר המפתחות לזיהוי עם חנוך בן ירד ילוד האשה.

למרות הדמיון הרב בהופעה ובתפקיד בין מטטרון לבין האל, אלישע בן אבויה איננו טועה ואיננו סבור כי ניצב לפניו האל עצמו. אילו כך סבר, לא היה אומר "שתי רשויות הן", אלא היה חושב שהוא עומד לפני כסא הכבוד של האל עצמו. הוא קובע כי "ודאי שתי רשויות הן בשמים" משום שהוא יודע שמטטרון הוא הכוח הנגלה לו, אך איננו יודע במה מטטרון זה שונה מן האל עצמו. הקביעה של "שתי רשויות" היא אפוא קביעה של שוויון, יש שני כוחות אלוהיים שווים בעולם האלוהות. על כך נענש אחר שיצא לתרבות רעה ונמנעה ממנו תשובה (ובכך הדברים מתקשרים ל"קיצוץ בנטיעות" של אלישע בן אבויה

הגאונים (דבר הניכר בהיעדר ביטויים יווניים בחיבור, בעוד שביטויים כאלה מצויים בשפע בספרות ההיכלות והמרכבה שנכתבה בתקופות קדומות יותר בארץ ישראל), להציג בפני קוראיו את סיפור הטרנספור-מאציה של חנוך בן ירד למטטרון שר הפנים?

ככל הנראה יש לבקש את התשובה לשאלה זו בדגש הרב המצוי בתיאור שלפנינו במאפיינים של מטטרון בקשר למעשה הבריאה: הענקת סודות מעשה בראשית וחקיקת אותיות שנבראו בהן שמים וארץ על כתר. דמותו של מטטרון כפי שהיא מוצגת כאן היא דמות שעשויה הייתה להיות זו של דמיורגוס, כוח אלוהי עליון שהוא הוא בורא העולם, בצידו של האל העליון, שאיננו הבורא. זוהי תפיסה מיוחדת של "שתי רשויות", לפיה שני כוחות עליונים הם, ואחד מהם — אולי הנחות יותר — אחראי למעשה הבריאה. יש בספרות חז"ל כמה וכמה מאמרי-פולמוס כנגד התפיסה כי היה שותף לקב"ה במעשה בראשית, וייתכן שתפיסות כאלה, שחז"ל נאבקו כנגדן, התבססו על לשון הרבים המצויה בתיאור הבריאה — "נעשה אדם" וכיו"ב. ייתכן מאוד שמצויים היו מיסטיקנים יהודיים אשר פיתחו את התפיסה כי הייתה דמות אלוהית האחראית למעשה בראשית, "יוצר בראשית" נפרד, כפי שראינו גם בלשונו של ספר "שיעור קומה", שניתן לפרשה כמבחינה בין "יוצר בראשית" המתואר באותו ספר לבין הקב"ה, שניתן רק לשבח, אך לא לתת לו גודל ושיעור.

אם הייתה קיימת ביהדות הקדומה אפשרות כזו, ניתן להבין את מקור-היניקה של המיתוס על חנוך-מטטרון. ייתכן מאוד שבעלי התפיסה בעניין "יוצר בראשית" קישרו את דמותו עם זו של מטטרון, "כי שמי בקרבך", ועם "שר העולם", ואולם כל מי שקורא ומקבל את האוטוביוגרפיה של מטטרון ב"חנוך השלישי" איננו יכול בשום פנים ואופן להיות שותף לתפיסה כזו. מטטרון-חנוך אמנם גדול במעלה, ודמותו אדירה ועילאית, ואולם דבר אחד לא יכול הוא להיות — "יוצר בראשית", שכן במקורו לא היה אלא אדם שגולד דורות אחרי הבריאה. קביעת זמנו של מטטרון לדור המבול משמיטה את הבסיס מן האפשרות לזהות את מטטרון עם יוצר בראשית ולראות בו כל שותפות שהיא במעשה הבריאה. דומה שמחבר הדברים ביקש לקבל את כל הנפלא והנשגב שקשרו המסורות שלפניו לדמותו של מטטרון, ואולם לסייגן: כל אלה ניתנו לחנוך בן ירד במתנה מידי האל, ולמעמדו הנשגב כיום אין כל קשר למעשה הבריאה. במעשה הבריאה היה האל העליון לבדו.

במעשה ארבעה שנכנסו לפרדס, ועל כך נענש מטטרון — למרות שלא ברור במה חטא, שכן מילא את מצוות האל ואת התפקיד שהוטל עליו, וכל אבחורי האלוהות שענד היו מתנתו של האל — בשישים פולסאות של אש, שניתנו על ידי אותו כוח עליון מסתורי, ענפיאל, אשר העלה אותו לשמים לפני המבול. העונש העיקרי כנראה איננו פולסאות האש, אלא המלים האחרונות: והעמידני [ענפיאל] על רגלי, ומסתבר שמכאן ואילך אין מטטרון-חנוך יכול עוד לשבת, ובכך הושווה מעמדו לזה של הכוחות העליונים האחרים. מכאן ואילך לא יטעה עוד מיסטיקן המזדמן להיכלות העליונים לחשוב כי שתי רשויות הן וכי מטטרון, למרות שמו, הו"ה הקטן, וכתרו שחקקים בו סודות הבריאה ויתר האבירים, הוא כוח אלוהי.

כשאנו מבקשים לעמוד על טיבו ומטרתו של מיתוס זה שנפרש לפנינו, ברור שיש בו שני רבדים: הרובד הראשון הוא הרחקת האפשרות של ראיית מטטרון ככוח אלוהי בשלמות, והדבר נעשה על ידי ייחוסה של טעות זו לאלישע בן אבויה, והטלת עונשו על כל מי שסבור כך. עצם קיומם של פולמוס כזה ואזהרה חריפה כל כך יש בהם משום עדות כי היו באופק עולמם של חז"ל ושל בעלי ספרות ההיכלות מי שחשבו כך, ואמנם ראו במטטרון כוח אלוהי ממש. הם אלה שהעניקו לו את שם הו"ה, ואת הדמות המפוארת שתוארה לעיל הוזהה בכל לאלוהות. הן חז"ל והן מחבר "חנוך השלישי" אינם מפקפקים בדמותו של מטטרון, בשמו המקודש ובקירבתו לאל, אלא שהם טוענים — למרות זאת אין הוא אלוהות ואין שתי רשויות בשמים, והפולסים של אש של ענפיאל משמשים בידם נימוק מכריע.

רובד זה, כאמור, מצוי בצורה דומה הן בתלמוד והן ב"חנוך השלישי". ואולם בתלמוד לא מצינו את הרעיון, שמטטרון היה מלכת-חילה חנוך בן ירד. רעיון זה מצוי בכמה מקומות בספרותנו, אך דומה שבשום מקום אין הוכחה מובהקת כי הוא קדם לספר "חנוך השלישי". להיפך, נראה יותר שהגיבוש המוצג כאן (המצוי גם בצורה מקוצרת ב"אלפא ביתא דר' עקיבא"), הוא המיתוס המקורי המונה את תולדותיו של מטטרון ורואה בו ילוד אישה שהפך לכוח עליון. למיתוס זה אין כל יסוד ושורש לא בספרות התלמודית והמדרשית הקלאסית, ולא ברבדים אחרים של ספרות ההיכלות והמרכבה — היכלות וזוטרתי, היכלות רבתי, שיעור קומה וחיבורים כיוצא באלה. מה הביא אפוא את בעל "חנוך השלישי", שכנראה היה מאחרוני בעלי ספרות מיסטית זו, שחי בבבל בסוף תקופת התלמוד או בראשית תקופת

כל פולמוס הוא עדות על קיומה ועל תוקפה של התפיסה הנדחית. העובדה שבמאה השישית לערך יכול היה להתחבר חיבור מפורט כל כך שנועד להתנגד לתפיסה שקיים כוח אלוהי שני, "יוצר בראשית", והוא הוא מטטרון, היא עדות על כך כי תפיסה זו אמנם הייתה קיימת. מבחינה זו ספרות ההיכלות שלפנינו, בכמה מחלקיה היא פולמוס של מיסטיקאים יהודיים מתונים ומסויגים כלפי מיסטיקנים יהודיים קיצוניים יותר, שכתביהם אבדו מאיתנו ועקבותיהם ניכרים באופן מטושטש בספרות ההיכלות והמרכבה. ראינו לעיל כי "שיעור קומה" מכיל יסוד של פולמוס כנגד תפיסה מיסטית הרואה בדמות האל שב"שיר השי-רים" אנתרופומורפיזם פשטני וחריף, והמחבר בא להרחיק את הדברים מזה, עם שהוא משמר את עיקרה של התפיסה כי לאל יש דמות, אלא שזו נשגבת מבינתו ותפיסתו של אדם. אף כאן, יש בידינו תיאור דמותו של שר הפנים המגלה סודותיו לר' ישמעאל, ונועד להרחיק תפיסה מיסטית קודמת בדבר הזהות בין מטטרון, הו"ה הקטן, לבין יוצר בראשית.

פרק ח' הפלירומה

במסכת ברכות שבתלמוד הבבלי (ז ע"א) מובאת המסורת הבאה:
 "תניא: אמר רבי ישמעאל בן אלישע, פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונישא ואמר לי ישמעאל בני ברכני, אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך" וכו'.
 רבות הן התמיהות שמעורר קטע זה, היוצא דופן במידה רבה בספרות התלמודית, אך יש לו מקבילות רבות בספרות ההיכלות והמרכבה, ובייחוד ב"היכלות רבתי", "היכלות זוטרתני" ו"ספר היכלות" הוא "חנוך השלישי". ר' ישמעאל בן אלישע מוצג כאן ככוהן גדול (ועל כך נדון בפרק העשירי, בעניין תפיסת ההיסטוריה של מיסטיקנים אלה), שבכניסתו לקודש הקודשים בבית המקדש (שחרב, כנראה, לפני לידתו של ר' ישמעאל), לפני ולפנים, כנראה ביום הכיפורים, נתגלה לו כוח עליון המכונה "אכתריאל יה' צבאות", ובמקום לברך אותו ואת עם ישראל, ביקש ממנו ברכה. ר' ישמעאל אמנם מעניק אותה, ומברך שיסוד הרחמים בהנהגת העולם יגבר על יסוד הכעס והדין.
 מי הוא ומה הוא "אכתריאל יה' צבאות"? הספרות המקראית כוללת בתוכה את התפיסה כי לשירותו של האל עומדים מלאכים, הנשלחים לבצע משימות שונות בעולמם של בני האדם והמצויים, בדרך כלל, סביב כסא הכבוד ומשבחים לאל. ישעיהו ראה אותם (בחזיון שבפרק ו'), וכן נביאים אחרים, כשהם מהווים חלק מן העולם העליון המבטא את מלכותו של האל. לפי המסורת שבתלמוד, שמות למלאכים (שאינם נמצאים בחלקיה הקדומים של ספרות המקרא).

הובאו על ידי שבי הגולה מבבל, ואמנם מוצאים אנו את דמויותיהם של מיכאל וגבריאל במקרא. ואולם אין ספק שהספרות המקראית רואה במלאך שליח ועבד של האל לביצוע תפקידים בעולמות העליונים והתחתונים, ואין בתפיסה זו כל מקום לכנות כוח מלאכי בשם "יה ה' צבאות".

התפתחותה של הספרות הדתית היהודית שלאחר המקרא הדגישה עד מאוד את היסוד האנגלולוגי, דהיינו תיאורים מפורטים של מחנות הכוחות הסובבים את האל עצמו, ומשמשים הן להאדרת גדולתו ומלכותו והן לביצוע שליחויות ותפקידים בתחומים השונים. כבר בספרות החיצונית מצויה התפיסה כי קיימים כוחות מלאכיים הממונים על משימות שונות, על עמים שונים, על תחומים שונים של המציאות, על תופעות טבע וכיוצא באלה. הלכה ונוצרה התפיסה של הירארכיה עליונה, מערכת מדורגת של כוחות המפעילים את כללות ההשגחה וההנהגה האלוהית, כשלכל אחד מהם תפקיד מסוים. ספרות זו מרבה לציין שמותיהם של כוחות כאלה.

ציון השמות יצר אפיק נוסף להתפתחותה של האנגלולוגיה, והוא האפיק המאגי. אם מלאך מסוים ממונה על תחום קבוע ומובהק של ההנהגה בעולם, הרי ידיעת שמו, לפי התפיסה המאגית שבשם טמונה המהות והכוח של נושא השם, מאפשרת פעילות מאגית שתחייב את המלאך לבצע לא רק את דרישות האל אלא גם את דרישותיו של האדם היוודע שם זה. על רקע זה נוצרה ביהדות ספרות מאגית ענפה, שמתבע הדברים הדגישה הרגשה מיוחדת את ידיעת שמותיהם ותפקידיהם של הכוחות המלאכיים הללו. ככל הנראה התקיימו קשרים קרובים מאוד בין המאגיה היהודית בתקופה ההלניסטית לבין המאגיה הנוכרית, ואמנם בספרות העשירה של נוסחאות מאגיות יווניות מן התקופה ההלניסטית שהגיעה אלינו מצויים שמות עבריים רבים, בטרנספורמציה מסוימת לצורות יווניות, והדברים מעידים על הקירבה הרבה בין העוסקים בתחום זה ביהדות ומחוצה לה. חלקים מספרות זו הם אנגלולוגיים במידה רבה, ומכילים רשימות של שמותיהם של כוחות מלאכיים כאלה.

ספרות ההיכלות והמרכבה שימרה אף היא יסוד זה בצורה רחבה ומפורטת, בחיבורים כגון "חרבא דמשה" ובעיקר "ספר הרזים", שאיננו אלא, בעיקרו של דבר, רשימה של הכוחות העליונים השליטים בכל אחד משבעת הרקיעים, מניין תפקידיו של כל מלאך כזה, ולגבי הרקיעים התחתונים – האופן שניתן להשביע כוחות אלה ולנצל את

שליטתם על תחומים שונים לתועלתו של האדם. חיבורים אלה וחיבורים אחרים בספרות ההיכלות והמרכבה מהווים אפוא אוצר בלום של אנגלולוגיה – שמות מלאכים ופירוט תכונותיהם ותפקידיהם.

אין התפתחות זו מסבירה את דמותו של "אכתריאל יה ה' צבאות", אלא להיפך: מקשה עוד יותר על הבנתה. בכל הספרות האנגלולוגית הנידונה, שהיא עשירה ורחבה מאוד, לרבות זו שבספרות ההיכלות והמרכבה, לא מצאנו שכוח מלאכי מסוג זה, ולו גם אם נושא הוא תפקיד נכבד ביותר בהירארכיה העליונה, מכונה בשמו של האל, כפי שאכתריאל מכונה בקטע הנידון, או כפי שמטטרון מכונה ב"חנוך השלישי" – הווי"ה הקטן. בספרות היהודית קיימת הקפדה רבה על כך, כי היסוד האלוהי שבדמותו של מלאך ניתן בתוך שמו, ובעיקר בצורה "אל" – אוריאל, רפאל, ואפילו סמאל וכיוצא בהם לאין ספור. כאשר לפנינו דמות ששם האל כבר רמוז בתוכה – כמו "אכתריאל" (וככל הנראה נתפס השם מטטרון אף הוא כמכיל את שם האל – "כי שמי בקרבו"), כיצד יש לפרש את התוספת של שם – או שורה של שמות, שנתפסו בדרך כלל כמיוחדים לאל, לשם ה"מלאכי" של הכוח המתואר?

נוסף על כך: בתיאורים האנגלולוגיים מתוארים תפקידיהם של הכוחות המלאכיים כשליטים על תחומים מוגדרים ומסוימים, שאין מערבבים בהם תפקידים הנתפסים כאלוהיים מובהקים. אכתריאל מופיע לפני ר' ישמעאל בקודש הקודשים שבבית המקדש, כאשר הוא יושב על כסא הכבוד. אין אלה תנאים שבהם מתגלה כוח השליט על תחום מסוים, שכן בית המקדש וקודש הקודשים, ובוודאי כסא הכבוד, הם מן התחומים המיוחדים לאל העליון עצמו, ולא לאחד משליחיו. משמע, גם אופיו של השם וגם המסגרת שהוא מופיע בה רומזים שהמדובר הוא לא בכוח מלאכי שליח ופונקציונאלי, אלא בכוח אלוהי עליון, מעין האל עצמו.

אחד הביטויים המובהקים לייחודה של התופעה שאנו דנים בה מצויה בקטע שעיינו בו בפרק הקודם, בקשר להתעלותו של חנוך והפיכתו למטטרון. באחד השלבים הראשונים של הטרנספורמציה של מטטרון מצוין מחבר "חנוך השלישי" כי חנוך-מטטרון התעלה ונעשה לשר ונגיד על כל כוחות מעלה, וכולם סרים למשמעתו, מלבד "שמונה שרים הגדולים הקרויים על שם ה' מלכם". משמע, העולם העליון, שחנוך-מטטרון הצטרף אליו זה עתה, נחלק לשני תחומים

נבדלים: האחד הוא של הכוחות העליונים המלאכיים, בעלי התפקידים והשליחויות והשליטים של תחומים שונים בהנהגת העולם, והשני, העליון יותר, הוא קבוצה של שמונה שרים עליונים ביותר, הנבדלים מכל האחרים בשם הו"ה שנוסף לשם, דהיינו מעין "אכת-ריאל יה ה' צבאות". שמונה אלה הם החלק העליון והנשגב ביותר של המערכת העליונה, ובוודאי כינוי "מלאכים" במשמעותו המקראית אינו חל עליהם, שכן הם כוחות בזכות עצמם, לפחות במידה מסוימת, והם נושאים מכוח עצמם את השם הקדוש העליון.

בעוד שבתלמוד נוסף לשמו של אכתריאל הצירוף "יה ה' צבאות", הרי בספרות ההיכלות הצירוף השכיח הוא "ה' אלוהי ישראל", שאף הוא כינוי אלוהי מובהק — כיצד ניתן לכנות בשם "הו"ה אלוהי ישראל" דבר שאינו אלוהי ממש? — ואולם בצדו מצויים גם צירופים אחרים, ולעתים מצוי הצירוף המקורי העלם, ככל הנראה — "יה אלוהים ה' צבאות". כינויים אלה לכוחות מסוג זה מצויים בעיקר בארבעה חיבורים שבידינו בספרות ההיכלות — "היכלות רבתי", "היכלות זוטרת", "חנך השלישי" ו"מעשה מרכבה" — קובץ ההימנונות של יורדי המרכבה. והנה, ארבעת החיבורים הללו הם ארבעת החיבורים היחידים בספרות המיסטית העברית הקדומה שבמרכוזם עומד תהליך הירידה למרכבה. בכל האחרים, שעניינם מעשה מרכבה הדרשני, תיאורי העולם העליון, המאגיה, מעשה בראשית וכיוצא באלה, מצינו רשימות אנגלולוגיות מפורטות מאוד, אך נדיר כינוי כוח עליון בשם הו"ה ובצירוף אלוהי מובהק כפי שמצוי בעקבות בארבעת החיבורים הללו (ובמקומות המעטים שנמצא כינוי כזה, כנראה שאר בים הדברים מן החיבורים העיקריים הללו). לפנינו אפוא תופעה המיוחדת לתהליך המיסטי האקטיבי של התעלותם של נבחרים כר' עקיבא ור' ישמעאל וחבריהם לשבעת ההיכלות ופגישתם עם ה"שיעור קומה" בהיכל השביעי. רק בחיבורים אלה מצויה התפיסה, שקיים מספר מסוים (לא בכל מקום נשמר בעקביות המספר שמונה), של כוחות עליונים הנושאים שמות אלוהיים, יושבים על כסא כבוד ומתנהגים כאל עצמו בכל תחום ומכל בחינה.

אחת האפשרויות להסביר תופעה זו היא לראות בשמות הללו כינויים לאלוהות עצמה. יש לאל שבעים שמות, נאמר במסורת שגם ספרות ההיכלות והמרכבה אמונה עליה (ויש בידינו רשימות של שמות כאלה, כגון ב"אלפא ביתא דר' עקיבא"), ולכן ייתכן ש"אכתריאל" כאן איננו אלא האל עצמו באחד משמותיו האחרים, והכינוי "ה' אלוהי

ישראל" או כיוצא בו הנוסף לשמו איננו נושא כל משמעות מיוחדת, כשם שלא היה כדי להפתיע אילו נוסף לשם האל בלבד. ואולם ניסוחם של הטקסטים איננו מאפשר קבלת מסקנה מעין זו. אילו כך היה הדבר, אי אפשר היה לדבר על "שמונה שרים הגדולים" ששם הו"ה נכלל בשם, ואי אפשר היה לתאר תוספת שם הו"ה לשמו של מטטרון. רשימות הכוחות העליונים בספרותם של יורדי המרכבה מעידה על מודעות עמוקה לחלוקה בין כוחות עליונים חסרי הכינוי "הו"ה" לבין אלה שמצוי בהם הכינוי הזה. כך, למשל, בתיאור ההיכל השביעי ב"היכלות זוטרת", בפסגת התעלותו של ר' עקיבא ועמידתו לפני כסא הכבוד, מצויה רשימה מפורטת של הכוחות העליונים, והיא נחלקת בבירור לשני חלקים: הדיירון, אביריון, שוטרכיאל, אוריאל, אפאל, שרפיאל — ואחרים: רגזאל ה' השר, שקדהוויא ה' השר, סגסגאל ה' השר, שרויילו ה' השר, טטרוסייא ה' השר, ולאחר מכן: אבטח ה' אלוהי ישראל, אובוגה ה' אלוהי ישראל, שתקייר ה' אלוהי ישראל וכיוצא באלה. משמע מוצגות כאן שלוש מדרגות: כינוי מלאכים סתם, שם שמצורף לו הכינוי "ה' השר", ושם שמצורף לו הכינוי "ה' אלוהי ישראל". הדברים מובהקים עוד יותר ברשימה המפורטת ביותר שהגיעה אלינו בתחום זה, תיאור העולמות העליונים שמוסר מטטרון שר הפנים לר' ישמעאל ב"חנך השלישי", בחלק המסיים את הספר לאחר תיאור האוטוביוגרפיה של מטטרון שנידונה לעיל. כאן מנויים הכוחות העליונים בפירוט רב, ועשרות מהם מתוארים על תפקידיהם וכוחותיהם בצורה שאין לה מקבילה מלאה (מקבילה חלקית לרשימה זו מצויה בספר "היכלות רבתי"). הרשימה מתחלקת בבירור לכוחות התחתונים באופן יחסי (הכוללים, למרבה הפליאה, את שמות המלאכים הנפוצים — מיכאל, גבריאל וכיוצא בהם), לבין הכוחות העליונים במכונים בשם הו"ה, המהווים, יחד עם האל, את פסגתו של עולם האלוהות.

תפיסה כזו מכונה מפי חוקרי הדתות בשם "פלירומה". זהו מושג ביוונית שמשמעותו "שלמות" או כוללות של דבר המורכב מכמה וכמה חלקים. המיתוס הגנוסטי של האלוהות הוא שהשגיר מושג זה בתפיסות האלוהות, בייחוד אלה המיסטיות. מושג זה מציין תפיסה שלפיה עולם האלוהות הוא מצד אחד אחדותי ושלם, אולם בתוך שלמות זו מצוי ריבוי של כוחות בעלי ייחוד ותכונות אופייניות, שבשלמותם יחד הם מרכיבים את אחדות עולם האלוהות — ריבוי בתוך אחדות, או אחדות בתוך ריבוי. תפיסה זו מופיעה ביהדות באופן

מובהק ב"ספר הבהיר", הספר הראשון של תורת הספירות הקבלית שהופיע בסופה של המאה השתים-עשרה. בספר זה מתוארים עשרה כוחות אלוהיים, הן הספירות שבתורת הקבלה שבצירופן יחד הן מהוות את האילן העליון, וכנראה לכך מתכוון בעל הספר במונח "מלא" המצוי בכמה ממאמריו, שהוא תרגום נאות של המושג "פלירומה".

בספרות הגנוסטית מהווה הפלירומה במה להתרחשותן של הראי-מות המיתולוגיות שבתחום האלוהות, מקום המאבק וההתגוששות בין הכוחות האלוהיים השונים, שלעתים נתפסים, כפי שראינו לעיל, כטובים וכרעים. תפיסה של פלירומה נעדרת לגמרי, מטבע הדברים, הן מספרות המקרא והן מספרות חז"ל, וקשה למצוא לה עקבות וסימוכין גם בספרות החיצונית של ימי הבית השני ואחריו ואף בספרות המגז-לות הגנוזות. אין למצוא תפיסה כזו של פלירומה אף במרבית ספרות ההיכלות והמרכבה שבידינו, פרט לארבעת החיבורים הנידונים המתארים את עולמם של יורדי המרכבה מחוגם של ר' עקיבא ור' ישמעאל. קשה לפקפק שלפנינו תפיסה חדשה ותופעה חדשה במחשבה הדתית היהודית.

כאשר נשאל גרשם שלום מדוע כינה את ספרות ההיכלות והמ-רכבה בשם "גנוסיס", דבר שהיה שנוי במחלוקת ועורר ביקורת אצל חוקרים רבים, התבססה תשובתו על תופעה זו של פלירומה. הוא ראה בהופעת התפיסה של ריבוי כוחות בעולם האלוהות במחשבה הדתית היהודית משום שינוי וחידוש עקרוניים, שנתפסו על ידו כגנוסטיים במהותם (כוונתו לא הייתה שעצם הרעיונות הללו הם פרי השפעה גנוסטית, אלא שהתופעה היא מקבוצת התופעות המאפיינות גנוסיס, ללא תלות בשאלה האם היה קשר היסטורי ביניהן אם לאו). לא נכריע כאן בשאלה הסמאנטית האם יש הצדקה לתאר את המיסטיקה של ההיכלות כבעלת אפיונים גנוסטיים. ואולם יש לקבוע, כי התפיסה בדבר מציאותם של שמונה או יותר כוחות עליונים המכונים בשם הו"ה אופיינית לספרותם של יורדי המרכבה למרות שאיננה קשורה קשר הדוק לא עם תהליך הירידה למרכבה עצמו, ולא עם תפיסת האלוהות בחינת "שיעור קומה" שהיא מאפיין עיקרי של תורת האלו-הות שלהם. יש כאן קו רעיוני בלתי-תלוי ובלתי הכרחי, שהתפתח דווקא בחוג זה של מיסטיקנים פעילים, שהיקנה צביון מיוחד לתיאורי העולמות העליונים בכתביהם, ומבדילה הבדלה חריפה ביניהם לבין יתר ספרות המרכבה המצויה בידינו.

הטקסטים של יורדי המרכבה אינם מייחדים תפקידים קבועים לכוחותיה של הפלירומה, ולכן אין בידינו תמונה מפורטת כיצד הכוחות הללו משתלבים זה עם זה ויוצרים את השלמות שבעולם העליון. בספר "היכלות רבתי" מתוארים בעיקר שניים מהם – "זהר-ריאל ה' אלוהי ישראל" וטוטרואי ה' אלוהי ישראל, ששניהם יושבים על כסא הכבוד, מקבלים את פניהם של יורדי המרכבה, משמשים כמרכז בשעה שנאמרת הקדושה בעולם העליון, וכל קווי-תיאורם זהים לאלה של האל העליון. ואולם מצוי קטע אחד באותו חיבור שהמחבר מקפיד להדגיש בו כי טוטרואי אינו האל העליון אלא כפוף לו, בצורה שמהדהד בה מעשה השפלתו של מטטרון בשעה שסבר אלישע בן אבויה כי "שתי רשויות הן בשמים". לא ניתן אף להצביע על חוקיות כלשהי מתי מופיעים בחיבורים אלה הכוחות העליונים הללו, ומתי מופיע האל עצמו, הקדוש ברוך הוא, במרכז של התיאור המיסטי. בניגוד לקבלה, שבה נועדו לכוחות הפלירומה העליונה תפקידים מוגדרים ואופי אישי מובהק – בדומה למצוי בפלירומה הגנוסטית – הרי בספרות ההיכלות והמרכבה דומה שהדברים היו-ליים הרבה יותר; זוהי ראשיתה של תפיסה שכנראה לא התגבשה גיבוש מלא, אולי בגלל היסוסים מפני תפיסות של שניות ושל פגיעה במעמדו של האל העליון כשליט היחיד של המציאות.

אף כאן קיימת האפשרות לראות רובדי-התפתחות בתפיסת הפלי-רומה במיסטיקה היהודית הקדומה, ולא מן הנמנע כי ספרות ההיכלות שלפנינו משקפת רק אחת מן התפיסות, אולי המתונה יותר, מבין אלה שרווחו בתקופה הקדומה ביהדות של תקופת התלמוד. ואמנם ניתוח הטקסטים שבידינו מאפשר להוכיח כי בידי בעלי הקבצים שהגיעו אלינו היו מסורות שאת חלקן לא הבינו. זה מעיד כי הייתה שכבת התפתחות קודמת אשר החיבורים שבידינו ממשיכים אותה ללא רציפות רעיונית ופרשנית.

הזכרנו לעיל כי חלקו השני של ספר "חנוך השלישי", החלק הבא לאחר תיאור הביוגרפיה של מטטרון, כולל גילוי מפורט שנמסר לר' ישמעאל מפיו של מטטרון של מבנה ההירארכיה שבעולם העליון. זהו המקור המלא והמגובש ביותר שהגיע אלינו בספרות ההיכלות על תפיסתם של המיסטיקנים הקדומים את דרגותיה של המציאות העל-יונה. מיכאל וגבריאל וכוחות דומים מצויים בשלב התחתון, ועיקר עניינם הנהגת העולם הזה על בחינותיו השונות. לאחר מכן מצויים שבעת הרקיעים ושריהם, שרי האומות לדרגותיהם, הכוחות הממונים

"ענפיאל". והנה, למרבה ההפתעה, מחבר הדברים ב"חנך השלישי" איננו מצליח להסביר את השם. ציור ההוד, הזיו והכתרים בצורת "ענף" הוא דבר מוזר, ואיננו מצוי בתיאורי ההיכלות ולא במקור אחר, וברור שהוא נקבע בצורה מלאכותית לצורך פירוש זה. המחבר אף לא הצליח למצוא פסוק הולם ממש את שמו של ענפיאל, והפסוק שהוא מביא מתאים לשם כמו "ביסיאל" למשל, ולא ל"ענפיאל". ברור למדי שמחברו של ספר זה קיבל את המסורת בדבר מעמדו העליון של ענפיאל בלא לדעת את מקור השם ומשמעותו, שנעלם גם מאיתנו. ניתן היה לטעון כי חיבור זה, שנקבץ ככל הנראה בבבל בשלהי התקופה שנוצרה בה ספרות ההיכלות והמרכבה, לא ידע מסורות שידעו יורדי המרכבה הקדומים יותר. ואולם במקרה זה מצויה בידינו מקבילה מדויקת לקטע הנדון בספר "היכלות רבתי", שהוא בוודאי חיבור שנתחבר בארץ ישראל בתקופה קדומה באופן יחסי, והוא מייצג את תקופת השיא של פריחתה של המיסטיקה העברית הקדומה. ב"היכלות רבתי" נזכר שמו של ענפיאל ופירוש שמו בצורה זהה לחלוטין לזו שב"חנך השלישי", מובא אותו תיאור של "ענף כתרים", ואותו פסוק מחבקוק. ההבדל היחיד הוא, שכאן נאמר כי ענפיאל דומה בכך ל"יוצר עולם", ואילו ב"היכלות רבתי" — "ליוצר בראשית". משמע, שכבת היצירה המיסטית שבה נקבעו שמו של ענפיאל ומעמדו בעולם העליון קדמה לא רק ל"חנך השלישי" אלא גם ל"היכלות רבתי". זה כזה אמונים על מסורת שטעמיה נסתרו מהם.

באשר לענפיאל, יש מקום להרהור שמא דמותו נוצקה בהקשר מיסטי שראה במציאות כוח המסייע לאל בבריאה, כוח המיורגי, המכונה יוצר בראשית בנפרד מן האל עצמו, דבר שכפי שראינו לעיל יש כמה וכמה עדויות לסומכו הן בספרות ההיכלות והן בספרות התלמודית-מדרשית. העובדה שענפיאל עליון על מטטרון בצורה בולטת כל כך, יש בה כדי להעיד כי במקור היה כוחו גדול עד מאוד. הקשר שנוצר כאן — לגבי ענפיאל בלבד, בניגוד לכל עשרות הכחות האחרים ששמותיהם נזכרים ומפורשים — בין ענפיאל לבין יוצר בראשית, ייתכן שהוא מרמז על שכבת-משמעות קדומה שבה היה לכוח זה חלק במעשה הבריאה. אך מדוע נקרא הוא באותה שכבה בשם ענפיאל דווקא? זאת איננו יודעים, שכן ההקשר המקורי שבו נוצרה דמותו אבד מאיתנו, ונתרו רק השריידים הקלושים הללו בספרות ההיכלות והמרכבה, אשר דחתה את התפיסות המיסטיות הקדומות.

על גרמי השמים — כל אלה בשלב התחתון של ההירארכיה, ושם הו"ה לא נכלל בשמם. הכוח הראשון ברשימה המכונה בכינוי זה (הרשימה מצויה בידינו בסדר עולה, מלמטה למעלה), הוא טטרסיאל, שבוודאי אינו אלא טוטרוסיאי שבספר היכלות רבתי, אלא שהמקור הבבלי החליף סיומת יוונית בסיומת העברית "אל". לאחר מכן נזכרים בסדר עולה, נערריאל ה' אלוהי ישראל, שהוא אולי זכר ל"נער", כינוי של מטטרון, והדמות המופיעה, כמצויין לעיל, בספרות הגנוסטית, וכן הלאה. סגנון התיאור הוא שכל שר שליט בכל מה שמתחתיו, וכפוף ונכנע למי שמעליו. כך, למשל, מתואר קטע אחד בהירארכיה ענפה ומסועפת זו:

"ואשרויליו ה' השר, ראש כל פרק בני מרומים, כשרואה את גליצור ה' השר המגלה כל רזי התורה, היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו. וגליצור ה' השר כשרואה את זכוכיאל ה' השר שהוא ממונה לכתוב זכיותן של ישראל שעושים על כסא הכבוד היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו. וזכוכיאל ה' השר הגדול כשרואה את ענפיאל ה' השר שהוא שומר מפתחי היכלי ערבות רקיע היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו".

בדרך זו מתאר המחבר את כל המבנה העליון, לעתים תוך פירוט רב של כל שלב ולעתים בקצב מהיר של חילופי הדרגות, כאשר כל כוח מפגין את שליטתו על מי שמתחתיו ואת כניעתו למי שמעליו. לגבי זכוכיאל בדוגמה שלפנינו יוצר מחבר הדברים קשר בין שמו לבין תפקידו — הוא הכותב את זכויותיהם של ישראל. מדוע אם כן נקרא זכוכיאל? ייתכן שאין בהפרש זה בין השם לבין המשמעות דבר של ממש. ואולם כשהוא מגיע אל דמותו של ענפיאל, שבמרכזיותה וחשיבותה נוכחנו בפרק הקודם, בשעה שכוח זה נשלח להעלות את חנך מבין בני דור המבול וכך פתח את תולדות התעלותו, והוא אשר נשלח להכות אותו בשישים פולסאות של אש, כאשר נראה היה שחרג מתחמומו וגרם לטעותו של אלישע בן אבויה, מקדיש המחבר תיאור מפורט יותר לשמו:

"ולמה נקרא שמו ענפיאל, מפני שענף הודו והדרו וכתרו וזיוו וזוהרו מכסה את כל חדרי ערבות רקיע עליון כיוצר עולם. מה יוצר עולם כתוב בו (חבקוק ג, ג) "כסה שמים הודו ותהילתו מלאה הארץ", אף ענפיאל ה' השר מכסה הודו והדרו את כל חדרי רקיע העליון". קשה למצוא בסבך הכינויים האנגלולוגיים של ספרות ההיכלות והמרכבה דוגמה למבנה פשוט ובהיר כל כך מבחינה לשונית כמו השם

בעייה דומה מוצאים אנו לגבי כמה וכמה מן השמות המרכזיים והעיקריים בהירארכיה העליונה. שמות כגון "זהנפוריי ה' השר הגדול הגיבור והנורא" מפורשים כ"מפני שהוא זועף בנהר דינור ודועכו במקומו", הסבר מלאכותי לגמרי. בולט הדבר ששם שמבנהו ברור מאוד — "אזבוגה ה' השר הגדול הנכבד והנורא" מפורש כ"מפני שהוא אזור בגדי חיים ועוטף מעיל חיים לעתיד לבוא לצדיקים ולחסידי עולם". ברור שרק צליל חיצוני לגמרי מקשר בין "אזבוגה" לבין "אזור בגדי חיים". אלא שכאן יודעים אנו כיצד נוצר השם, זהו שם המצוי הרבה בספרות המיסטית הקדומה והמאוחרת והוא ידוע בשם: "שם של שמיניות", שכן הוא מורכב משלושה זוגות של אותיות שסכומן שמונה: א-ז, ב-ו, ג-ה (ומצטרף אליו בספרות ההיכלות "שם של עשיריות": אטבת, שני זוגות של אותיות שסכומן עשר). מחבר הדברים לא ידע אפוא או התעלם מן המבנה של השם ונתן פירוש דרשני דחוק. ניתן אפוא להסיק כי תפיסת הפלירומה בספרותם של יורדי המרכבה, שהיא אחד החידושים הרעיוניים הבולטים והמובהקים שהביאה מיסטיקה זו לעולמה של היהדות, ניזונה לפחות בחלקה מרבידים קדומים יותר של הגות מיסטית, פרי חזיונותיהם של מיסטיקנים שכתביהם לא הגיעו אלינו ורק מקצת ממסורותיהם השתקעו בתוך ספרות ההיכלות והמרכבה, שבכמה מחלקיה נועדה להתנגד לדערתיהם ולדחותן. תולדותיה של המיסטיקה היהודית הקדומה נבנו איפוא מכמה רבדים של הגות וחזיונה מיסטית, שבחלקם היו מנוגדים זה לזה ודחויים זה לזה. ספרות ההיכלות והמרכבה שהגיעה אלינו היא אסופה של מאמרים ומסורות, שמקורם מפוזר על פני מאות שנים, והם נוצרו בחוגים שונים שחלקם המשיכו זה את תורתו של זה וחלקם שינו והתנגדו זה לתורתו של זה. תופעה זו מוכרת לנו היטב מתולדותיה של המיסטיקה היהודית של ימי הביניים, ואין מקום לפקפק בכך שבתקופה הקדומה לא היו פני הדברים שונים מעיקרם, למרות שדלותם של מקורותינו אינה מאפשרת לנו לתאר תיאור היסטורי את התפתחותן של הכיתות השונות, זמנן ורקען ויחסיהן ההדדיים. ואולם לענייננו של פרק זה יש לקבוע, כי המיסטיקה הקדומה העניקה להגות היהודית את גרעינה הראשון של התפיסה בדבר מורכבותה של האחדות האלוהית מכוחות שונים ומרוכזים, וגרעין זה עתיד להצמיח פירות חשובים במיסטיקה היהודית בימי הביניים.

פרק ט'

המיסטיקה של שר התורה

א.

אחד היסודות המאפיינים כמה וכמה מחיבוריה של ספרות ההיכלות והמרכבה הוא מציאותם של רמזים ותיאורים לפרקטיקה בעלת אופי מאגי של השבעת שר התורה על מנת להקל על הידיעה והלימוד. סוד זה, כך נרמז ב"היכלות זוטרתי", נמסר לר' עקיבא במסורת ממש רבנו, וסוד זה נמסר לר' ישמעאל מפי רבו, ר' נחוניא בן הקנה. יש בידינו טקסט המתאר בפירוט כיצד השתמש משה רבנו בסוד זה בשעת מתן תורה, בהדרכתו של יפהפיה שר התורה. ואולם מלבד קטעים ורמזים אלה, מצוי בידינו חיבור מיוחד המכונה בשם "שר התורה", ובו יתרכזו דיוננו בפרק זה.

החיבור המיוחד המכונה "שר התורה" הוא אחד החיבורים המרכזיים בספרות ההיכלות והמרכבה, אך לא זכה עד כה למחקר מפורט. אחת הסיבות שגרמו לכך היא העוברת, שהחיבור לא נדפס עד כה כחיבור העומד בפני עצמו, אלא הוא מצורף בדפוס לספר "היכלות יבתי", ובמקרים מסוימים נחשב בטעות לחלק ממנו. גרשם שלום עמד על ייחודו במחקריו בתחום זה, אך לא הקדיש לבירור ענייניו מחקר ייחודי. השאלה שנדון בה היא מה אופיו ומה ייחודו של חיבור זה, ומה זעמדו במסגרת ספרות ההיכלות והמרכבה בכללה.

החיבור "שר של תורה" נתפס בראש וראשונה כקובץ של הוראות להודרת שר התורה ממרומים באמצעים מאגיים, תוך שימוש בשמות קדושים, כדי לאפשר לעוסק בדבר להגיע לידיעת התורה וסודותיה. אולם בחיבור המצוי בידינו אין עניין זה מהווה נושא יחיד, ואף לא

היא מסימני-ההיכר המובהקים של שלב מסוים לפחות בתולדותיה של מסורת "שר התורה" (ככל הנראה, שלב מאוחר באופן יחסי). דומה שיש לייחס משמעות למלות הפתיחה של החיבור בכללו ושל כמה וכמה קטעים שבו הקובעים כי המסורת הבאה מר' עקיבא ור' ישמעאל מקורה בדברי ר' אליעזר הגדול. אם נתמיד בהנחה כי החיבור הנידון, "שר התורה" כפי שהוא לפנינו, הוא חיבור מאוחר באופן יחסי, וכי המחבר הכיר במידה כלשהי חלקים מספרות ההיכלות והמרכבה הקודמת (דבר המתאשר מעצם ההסתמכות על ר' עקיבא ור' ישמעאל), הרי יש בכותרת המתייחסת אל ר' אליעזר כאל מקור ראשון משום תגובה וקביעת-ייחוד לעומת החיבורים האחרים. ניתן לראות בקביעה זו טענה, כי בעוד יתר המסורות של הירידה למרכבה מסתמך כות על ר' עקיבא ור' ישמעאל בלבד, הרי בעל "שר התורה" ידע מסורת מוסמכת וקודמת, מסורת שהגיעה מן התנא הקודם לשניהם, ר' אליעזר בן הורקנוס. דווקא השיגרתיות שבפתיחה המתייחסת לר' עקיבא ולר' ישמעאל היא המעידה כי השינוי — תוספת שמו של ר' אליעזר — איננה מקרה או מעשה שגרה, אלא כוונה ברורה להציג מסורת אחרת, חשובה מן המסורת המצויה בחיבורים האחרים וקודמת לה. ההסתמכות על ר' עקיבא ור' ישמעאל מעידה שהמחבר לא התכוון לבטא ניגוד בינו לבין הספרות המיוחסת לשני תנאים אלה, אלא רצה להמשיכה, ולצרף אליה מסורת אחרת החשובה בעיניו, על סמך מקור נכבד וקדום. יש בכך מעין הכרזת-הצטרפות למסכת של ספרות ההיכלות והמרכבה, אך גם הצהרת ייחוד וקדמות המעניקה חשיבות לדברים המובעים בחיבור.

מלות הפתיחה: "אמר ר' ישמעאל כך אמר ר' עקיבא משום ר' אליעזר הגדול" (שפר, s 281), מצויות כמעט ללא שינוי בכל נוסחיו של החיבור, וקשה לפקפק שזו אמנם פתיחתו. הן משפט זה והן החומר הבא אחריו נבדלים לחלוטין מכל המצוי בספר "היכלות רבתי", ואין, במדומה, מקום להטיל ספק שבפסקאות הקודמות נסתיים ספר "היכלות רבתי" ומשפט זה פותח חיבור חדש.

נוסף לייחוד הבולט בייחוס המסורת של "שר התורה" לר' אליעזר הגדול, מצויות בחיבור תכונות אחרות המבדילות בינו לבין ספר "היכלות רבתי" ושאר חלקיה של ספרות ההיכלות והמרכבה. אחת הבולטות בין התכונות הללו היא העובדה, שחיבור זה מיוחס לתקופה היסטורית שונה לגמרי מזו שאנו מוצאים בחיבורים האחרים. ספר "היכלות רבתי" מכיל תמונה היסטורית מזוהה שרקעה עולמם של

עיקרי, בחלקו הראשון. מרביתו של החיבור מוקדשת לתיאור סיפורי של הסיטואציה המיוחדת שבה נתגלו סודותיו של "שר התורה", והדבר נעשה באמצעות תיאור מעין היסטורי מפורט, תוך שימוש באמצעים ספרותיים מובהקים. בכך מצטרף החיבור שלפנינו אל חיבורים אחרים בספרות ההיכלות והמרכבה שבמרכוז מעין סיפורי מעשה: ספר "היכלות רבתי", המכיל את מעשה עשרת הרוגי מלכות ושלוחותיו הסיפוריות כמסגרת המפרשת את טעם עלייתו של ר' ישמעאל למרום וסיורו בהיכלות. מעשה "ארבעה שנכנסו לפרדס" משמש גרעין סיפורי לתיאור עלייתו של ר' עקיבא להיכלות העליונים ב"היכלות זוטרת", ואילו הביוגרפיה של חנוך בן ירד ותהליך הטרנספורמציה שעבר לקראת היותו למטטרון שר הפנים הוא היסוד הסיפורי שבחלק הראשון שבספר היכלות המכונה "חנוך השלישי". בשלושת החיבורים הללו משמש סיפור-המעשה מעין גרעין שסביבו נקבצים תיאורים, הימננות ורשימות אנגלולוגיות, המוסרים אינפורמציה מפורטת על מבנהו ועל דרכי פעולתו של העולם העליון. הוא הדין ב"שר של תורה": אף כאן סיפור המעשה מוביל לקראת גילוייה של אינפורמציה מאגית, שהיא כנראה עיקר עניינם של המחבר ושל הקורא. ההבדל בין חיבור זה לאחרים שנזכרו הוא שכאן מוקדש החלק הראשון — שהוא החלק הגדול בכמותו בחיבור — לפריסתה של יריעה סיפורית רחבה, שכמעט שלא משולב בה חומר שאיננו נוגע במישרין לסיפור-המעשה. העלילה דומיננטית בחיבור זה יותר מאשר בדוגמאות הקודמות, וכנראה היה למחבר עניין רב לספרה ולהעביר באמצעותה מסר חשוב בעיניו לקורא חיבורו.

התכונה המיוחדת הראשונה הבולטת במבנהו של החיבור "שר של תורה" ומייחדת אותו ממרבית החיבורים האחרים שבספרות ההיכלות והמרכבה היא הופעתו של ר' אליעזר הגדול, ר' אליעזר בן הורקנוס, כמוסר המסורת והדובר הראשי בחיבור זה. ר' אליעזר הגדול איננו נזכר כלל בקבוצת החיבורים המרכזית של המיסטיקה של ההיכלות העוסקת בירידה למרכבה — "היכלות זוטרת", "היכלות רבתי", "חנוך השלישי", "שיעור קומה" ו"מעשה מרכבה", שגיבוריה הם ר' עקיבא, ר' ישמעאל ור' נחוניא בן הקנה. לעומת זאת מצויה דמותו במרכז שני חיבורים קצרים אחרים: הקטע בעניין הורדת שר הפנים אשר פירסם פ. שפר, וקטע הגניזה (21) המתאר את עלייתו של משה למרום. שני הקטעים הללו קשורים קשר הדוק עם מסכת המסורת של "שר התורה", ויכולים אנו לקבוע כי ההתייחסות לדמותו של התנא הקדמון

וגאונה זיוה חיוותה עוזה ועיזוזה, ממשלתה וגבורתה — לא נתנו עד שנבנה הבית האחרון שרתה בו שכינה" (שפר, s 281).

בעלי חיבור זה ראו אפוא בבניין הבית השני ושריית השכינה בו את גילוייה האמיתיים של התורה, גילוי מלא ומעוצם מכל שהיה לפני כן, כלומר בימי הבית הראשון. רק בבית השני נתגלו הדרה, תפארתה, זיוה וממשלתה של התורה, ותהליך הגילוי הזה הוא עיקרו של הסיפור שב"שר התורה". הבית השני מכונה כאן בשם "הבית האחרון", על פי לשון הפסוק, וזאת למרות העובדה שבראש הפסקה מובאים שמותיהם של מוסרי המסורת, שהם שלושתם חכמים שחיו לאחר חורבנו של "הבית האחרון". לפנינו אפוא ראייה מיוחדת במינה של ההיסטוריה של העבר, המהווה, ככל הנראה, חלק מעולם הסוד ואולי אף המיסטיקה של חוג היוצרים, ש"שר התורה" הוא שריד מתורתם שהגיע אלינו.

תמונה היסטורית זו מעלה שורה של תהיות: מה היה מעמדם של הנביאים ושל הכוהנים בימי הבית הראשון? האם ידעו הם את התורה כהלכתה, לרבות "זיוה וממשלתה"? האם בא המחבר להכריז כי התורה שניתנה עם בניין הבית השני עומדת במעלה גבוהה יותר מזו שהייתה ידועה לדוד ולשלמה, לישעיהו ולירמיהו? וביותר: מה מעמדו של משה רבנו לאור מסגרת זו? האם לו ניתנה התורה בהר סיני במיעוטה, ורק עתה, עם בניין הבית השני, ניתנת היא במלואה? קשה לפקפק שלפנינו הכרזה נועזת על תפיסת עולם הנבדלת לא רק מן המוסכמות של חז"ל, אלא אף מן המקובל בכתבי-הקודש.

היסודות האחרים המאפיינים ומייחדים חיבור זה, אף הם מובעים בחריפות ובתקיפות מיד עם פתיחתו של החיבור:

"עמדו ישראל לשפוך תרעומות לפני אביהם שבשמים, לומר: הרבה צרות הפלת עלינו, איזו נתפס ואיזו נעזב? השלכת עלינו מורה (!) גדול ומשאו גדול, אמרת לנו: בנה בית, אף על פי שאתם בונים — עסקו בתורה".

אלה הם דברי פתיחה לדיאלוג מפורט בין ישראל לבין האל, דיאלוג המהווה את חלקו העיקרי של הסיפור ב"שר התורה". הדוברים כאן, כבקטעים רבים בהמשך, הם ישראל בתורת ציבור הפונים אל אל-היהם. לא מוצגת לפנינו דמות פרסונאלית מיוחדת המייצגת את הכלל, ומבחינה זו אין גיבור אישי בחיבור זה, אלא דמותו הקולקטיבית של ציבור בוני הבית. אף זרובבל בן שאלתיאל, הנזכר בהמשך כמני-היגם של הבונים, איננו מוצג כדמות המשמשת דובר או הנושאת

התנאים בירושלים בשלהי ימי הבית השני, בחוגו של "ר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול", מתוך התעלמות מן העובדה שהחכמים הללו חיו בתקופה שלאחר החורבן. "שר התורה" מצייר תמונה היסטורית-לכאורה של המציאות שלאחר גלות בבל ושיבת ציון, בשעה שהוחל בבניינו של הבית השני. עיקרו של הסיפור המובא בחיבור זה מתרחש בראשית הבנייה של בית המקדש, וסיומו בשעה שהוכן השלד של הבית השני. הוא כולל ניסוח המעיד בבירור על הנקודה ה"היסטורית" המדויקת שאליה משתייכים הדברים: "לא קבלו עליהם אבותינו לשום אבן על אבן בהיכל עד שכופן מלכו של עולם וכל משרתיו" (שפר, s 297).

הבדל נוסף בין "היכלות רבתי" לבין "שר התורה" מצוי בסגנון הדברים: לשונו של "היכלות רבתי" היא בעיקרה לשון חכמים, משובצת במלים ובמושגים יווניים, ואילו "שר התורה" מספר סיפור בלשון-חיקוי ללשון המקרא, בדרך ניסוח אחרת לגמרי. אין ב"שר התורה" דמות של מיסטיקן בודד, כר' ישמעאל ב"היכלות רבתי", אלא הנושא הארצי של המגע המיסטי הוא הקבוצה, הציבור של בוני המקדש. וזאת נוסף להבדל העיקרי, שאין ב"שר התורה" כל רמז לירידה למרכבה, והמגע המיסטי נוצר על ידי ירידת השכינה מלמעלה למטה, אל הציבור. דומה אפוא שדין הוא לראות ב"שר התורה" יצירה נפרדת, מתוך סיכום העדויות הטקסטואליות, הספרותיות, הלשוניות והרעיוניות המפרידות בין שניהם.

ב.

הטקסט של "שר התורה" רצוף קשיים לשוניים ניכרים, ואין בידינו להבין כוונתו של כל משפט וכל מושג שבו. למרות זאת, עיקרו של הסיפור ברור: זהו תיאור ירידתה של השכינה לשכון בבית שני, מיד עם סיום בניינו (או סיום שלד הבניין), והתגלותם של סודות התורה לבונים. זהו תוכן מוזר מאוד לגבי חיבור שאין ספק שנכתב זמן רב לאחר חורבנו של הבית השני. הוא מכיל תפיסה היסטורית השונה במידה ניכרת מזו המצויה בספרות חז"ל, ומנוגדת לה בהדרגה ובמתכוון.

פתיחתו של החיבור מכריזה על תפיסתו המיוחדת בתקיפות חדר-משמעית:

"אמר ר' ישמעאל כך אמר ר' עקיבא משום ר' אליעזר הגדול: מיום שניתנה תורה עד שנבנה הבית האחרון, תורה נתנה — הדרה לא נתנה, ויקרה גדולתה ותפארת שלה, אימתה פחדה עטרת גאוותה

של האל כלפי מטה, כלפי ציבור מאמיניו, והגילוי המיסטי ניתן בתהליך של התגלות השכינה בירושלים, בבית המקדש הנבנה והולך. דומה שניתן לקבוע כי החיבור שלפנינו שונה באופיו שינוי גמור מספר "היכלות רבתי", וכי ההקשר הרעיוני-תרבותי שהוא שייך אליו נבדל מזה של ספרות יורדי המרכבה. הימצאותו של הספר בכמה כתבי-יד חשובים לאחר "היכלות רבתי" אינה אלא מסורת-מעתיקים אשר צירפו במקרים אלה את החיבור הנדון לספר "היכלות רבתי". ראוי לקחת בחשבון כי כתבי-היד העיקריים שבידינו – כפי שניתן להיווכח היטב כיום, לאחר פרסום מהדורתו הסינופטית של פטר שפר – כוללים רצף עקבי של חיבורים, לרוב ללא כיתרות מפרידות או כותרות משנה. מרבית החיבורים מצויים בידינו בלא אבזנה ברורה של מעמדם הספרותי המיוחד כחטיבות יצירה עצמאיות. חיבור מרכזי כספר "היכלות וותרתי", הנזכר כחיבור מיוחד כבר בתקופה קדומה, אינו מצוי באף כתב יד אחד כחיבור מובחן בעל כותרת, תחילה וסיום. ואין לחוקר אלא להפעיל את מיטב שיפוטו הפילולוגי כדי לקבוע היכן ראשיתו של החיבור והיכן סופו. אופיו הספרותי ותוכנו הרעיוני של "שר התורה" מעידים בבירור על היותו פרי מסורת שונה לגמרי מזו הבאה לידי ביטוי בספר "היכלות רבתי" והחיבורים הקרובים אליו, וחייבים לנו לדון בו כביצירה עצמאית ולקבוע את אופיו מתוכו, ולא על פי צירוף מקרי המצוי בחלק מכתבי-היד.

ג.

החלק הראשון בדיאלוג בין ישראל ואלוהיו, שהוא עיקרו של הסיפור שב"שר התורה", מכיל, בין השאר, מעין חשבון נפש בין ישראל והאל על גלות בבל ותוצאותיה. התרעומת שמביעים ישראל בפסקה הראשונה היא כלפי דרישתו של האל שיעסקו בעת ובעונה אחת הן בבניין הבית והן בלימוד התורה. על כך משיב להם האל:

"כי בטלה גדולה היה לכם בין הגלויות, והייתי מתאוה מתי אשמע קול דברי תורתך מפיכן, כי אם לא עשיתם יפה שחלקתם, וכעסתי עליכם ועמדתי על עירי ועל ביתי ועל בני, ואני לא עשיתי יפה שעמדתי לנגדכם ותתמתי עליכם גזר דין, ובוודאי שהיא עומדת לעולם ולעולמי עולמים תהא לך תמרות, שאין לה אורך, או שתיים או שר ואם בגבורות עד מאה והלכה לה. אלא שאתם הוכחתם אותי, אתם יפה עשיתם, כבר קיבלתי עליי תוכחתכם" (שפר, s 283).

האל מסביר אפוא את דרישתו לעסוק בעת ובעונה אחת בבניין

תפקיד מיוחד בקשר בין העם לבין האל. תכונה זו מיוחדת לחיבור שלפנינו, ושונה שינוי רב מן הציור האישי המובהק של גיבורי החיבורים האחרים – ר' עקיבא בספר "היכלות וותרתי", ר' ישמעאל בספר "היכלות רבתי", וחנוך-מטטרון בספר היכלות המכונה "חנוך השלישי". שלושת התנאים, ר' אליעזר, ר' עקיבא ור' ישמעאל, מובאים כאן אך ורק כמוסרי המסורת, ולא כשותפים בתהליך שהתרחש בתקופה היסטורית שונה.

לכאורה, זו תכונה ספרותית חיצונית המאפיינת את הסיפור, אך אינה משפיעה בהכרח על עיקר תוכנו של החיבור. ולא היא. האופי הקולקטיבי של גיבור הסיפור משפיע בצורה מכרעת על תפיסת-העולם המוצגת בחיבור זה. אנו מכנים את ספרות הסוד הקדומה בשם "ספרות ההיכלות והמרכבה" או "ספרות יורדי המרכבה", משום שהטקסטים העיקריים שבה מתארים את תהליך התעלותו של מיסטיקן, ותמיד מיסטיקן בודד, אל עולם המרכבות וההיכלות, תהליך המכונה בפיהם של המיסטיקנים הקדומים בשם "ירידה למרכבה". בחיבורים העיקריים של ספרות זו תופס תיאור התעלותו של המיסטיקן הבודד מקום עיקרי ומאפיין את היסודות המיסטיים שבחיבורים הללו. עלייתו של ר' עקיבא להיכל השביעי ולפני כסא הכבוד הוא עניינו של "היכלות וותרתי", כשם שעלייתו של ר' ישמעאל להיכלות על מנת למצוא מענה לשאלת רבו, ר' נחוניא בן הקנה, בדבר הטעם למותם הצפוי של עשרת הרוגי מלכות, היא עיקר עניינו של ספר "היכלות רבתי". כך הדבר גם בתיאור לקיחתו של חנוך בן ירד מתוך דור המבול והפיכתו, שלב אחר שלב, למטטרון שר הפנים, שהוא סיפור התעלות אישי מובהק. ב"שר התורה" אין סיפור התעלות אישי, אין גיבור היורד למרכבה, והציבור כולו הוא הדובר העיקרי. לא נזכרו בחיבור זה לא שבעה היכלות ולא מרכבות עליונות, בכללותם או באביזריהם, הגוד-שים את דפיה של ספרות ההיכלות והמרכבה. מבחינה זו, אם מדקדקים אנו במושגים, אין מקום לכלול את "שר התורה" בין חיבורי ספרות ההיכלות והמרכבה ודברי יורדי המרכבה, שכן הן ההיכלות. הן המרכבה והן הירידה למרכבה נעדרים לגמרי ממנו. ואין זו היעדרות שבמקרה, או משום שהמבט מכיון לכיוון אחר (כפי שנמצא בחיבורים קוסמולוגיים, למשל), אלא ההיעדרות היא תוצאה של ראייה שונה לגמרי של התהליך המיסטי, הן מבחינת גיבוריו – ציבור במקום מיסטיקן יחיד – והן מבחינת הכיוון העקרוני: אין זו פנייה של המיסטיקן כלפי מעלה ועלייתו בשלבים לקראת מטרות, אלא פנייה

מלפניו בעת זו תתמלא, "כי אין עת כעת הזאת". בלי ספק באים הדברים כדי להגדיל ולהאדיר את גילוי הסודות המתואר לאחר מכן, שכן גילוי זה בא בשעה שאין שנייה לה, כאשר האל מוכן לפתוח לפני בניו את כל אוצרותיו.

במקום תשובה ישירה של בני ישראל, שם המחבר בפי האל בהמשך תיאור ארוך ומפורט של משאלותיהם של הבונים, ומנוסח הדברים מסתבר כי משאלות אלה נתמלאו וכל מבוקשם הוענק להם:

"אני יודע מה אתם מבקשים ולבי הכיר מה אתם מתאוים. תורה מרובה אתם מבקשים והמון תלמוד ורוב שמועות. לשאל הלכה אתם מצפים ולהמון רווי אתם מחמדין. להרבות תורה הרים הרים, להפלות תושייה גבעות גבעות, להגדיל תלמוד בחוצות ופלפול ברחובות. להרבות הלכות כחול הים ורזוי כעפרות תבל. להושיב ישיבות בשערי אוהלים, לפרש מה איסור והיתר, לטמא בה את הטמא ולטהר את הטהור, להכשיר את הכשר ולפסול את הפסול, ולהכיר בהם את הדמים ולהורות לנידות מה יעשו."

ככל הנראה אין לראות בבקשותיהם אלה של בני ישראל כפי שהן מוצגות בפי האל יסוד של אירוניה, כפי שהציע אחד החוקרים, אלא הבנתו המלאה של האל לשאיפותיהם המופלגות של בוני המקדש. ככל הנראה גם אין להבין את הביטוי "רוים" שאותם מבקשים הבונים לדעת כמכוונים לסודות כמוסים, איוטריים, או לתחום מיוחד כלשהו, אלא הכוונה היא לידיעה מופלגת בהלכה, כפשוטה, כפי שהדברים מובעים בדוגמאות המובאות. תשוקתם של בוני המקדש היא אפוא למצוא דרך להגיע לידיעה עמוקה ושלמה בתורה ובהלכה, בעזרת סודו הנשגב של האל.

ד

בהמשך דבריו מונה האל את בקשותיהם של בוני המקדש, נוסף לידיעת סודותיה של ההלכה:

"לקשור כתרים בראשיכם ועטמת מלכות, לכוף מלכים להשתחוות לכם, לזוקק רוזנים להשתטח לפניכם, להפקיע שמכם בכל כיפה וזכרכם בכרכי הים. להאיר פניכם מזריחת היום, ובין עיניכם ככוכב שחר. אם תזכרו לחותם זה להשתמש בו ככתר, עם הארץ לא ימצא בעולם וכסיל וטפש לא יהיה בכם" (שפר, s 288).

מחציתה השנייה של פסקה זו משלימה את שנאמר בקודמתה: אם יזכו הבונים ל"כתר" או ל"חותם", שהוא התגלות הסוד הנידון, הרי אז

הבית ובתורה בכך, שבמשך הגלות נמנע ממנו לשמוע את קול התורה העולה מפיהם של ישראל, ועתה אין הוא רוצה להמתין עוד. חטאם של ישראל שגרם לחורבן בית ראשון נרמו במלה אחת — "וחלקתם", או בנוסח אחר: "שחלקתם עליי". גזרת הגלות מתוארת במשפט סתום, ואולם בעזרת הנוסחים השונים דומה שניתן לפרשו כך: גזרת הגלות עשויה הייתה להיות עומדת לעולם, ואולם בשל התלות במעשים היא יכולה להימשך שנים אחדות או עשרות שנים עד מאה. אם אמנם זה מובנו של המשפט, כרוכות בו כמה תמיהות: מדוע מתעלם המחבר מן המסורת המקראית בדבר גלות בת שבעים שנה? על שום מה נמסר משך הגלות — שהוא בחינת עובדה מוגמרת, שכן הדברים נאמרים במסגרת ספרותית הקבועה לאחר שיבת ציון — בצורה מעורפלת כל כך? האם ייתכן כי הכותב מדבר על הגלות הראשונה, אך מתכוון הוא לגלות אחרונה? אך אם כן, האם ייתכן שהדברים נאמרו בטרם מלאה מאה שנה לחורבן הבית השני, שכן הוא קובע "ואם בגבורות עד מאה והלכה לה"? (אין מקום, כמדומה, להבדיל בין "גלות" לבין "חורבן", שכן ההקשר שאנו עוסקים בו הוא הקשר שעיקרו בניין הבית, וש הצדקה לקבוע את חורבן הבית כנקודת מוצא כרונולוגית אף אם לא גלו ישראל באותה שעה מעל אדמתם). קשה מאוד לקבל תאריך מוקדם כל כך למסורת הגלומה בחיבור זה, אך שאלת היחס בין הבית השני לבין "הבית האחרון", ובין הגלות הראשונה והגלות האחרונה, עולה וניבטת מכמה וכמה קטעים שבחיבור זה.

בהמשך הדברים מתאר האל את ציפיותיו מן העם ומן המקדש: "כי ערבת עלי אנחת ישראל וכסת אותו תאות התורה, נתחננו באוני דבריכם ומתקבלין עלי אמרי פיכן. אתם עסקו בבית בחירתי, ותורה מפיכן לא תמוש, כי בעל נפלאות אני, אדון פרושות, אני הוא בעל גבורות, לפני מתרגשות נסין ותמהין לפני כסאי. ומי הקדימני ולא שלמתי לו ומי קראני ולא עניתיו. מיד אמרו לפני משאלותיכם ותחאות נפשיכם הרבו עלי. בתי גזוי ובתי אוצרותי אין כל דבר חסר בהם. אמרו משאלותיכם ויינתנו לכם ותאוות נפשכם מיד תיעשה כי אין עת כעת הזאת ואין זמן כזמן הזה שדבקה אהבתכם בלבי" (שפר, s 284—286).

המחבר מציג כאן "עת רצון" עליונה, שבה מקבל האל את תוכחתם של בניו לגבי גזרת הגלות, ועתה מבטיח הוא להם, בכוח הנסים וה"תמיהות" שיש בכוחו לפעול, כי ניתן לבנות את בית המקדש ובעת ובעונה אחת גם "תורה מפיכן לא תמוש". כל משאלה שישראל יבקשו

לא יהיה בתוכם כסיל וטפש, שכן סודות התורה יהיו שווים לכל נפש. כינויים של סודות אלה "כתר" ו"חותם" עשוי להתפרש על פי מקביל לות, הן בספרות ההיכלות והמרכבה והן בספרות חז"ל, אם כי ספק האם יש לניסוח חריף זה מקבילה מלאה במקום אחר. חלקה הראשון של הפסקה, לעומת זאת, הן במה שנראה לכאורה כמעמדם הלאומי של ישראל בתקופת הבית השני, לחוסנם במציאות הפוליטית הארצית ולשלטונם בין הגויים. לפי משפט זה נראה כאילו הציבור שהאל פונה אליו בדברים אלה הוא הקיבוץ הלאומי היהודי של ראשית ימי הבית השני, אשר לו מבטיח האל מעמד פוליטי איתן, ואולם בהמשכם של הדברים מצוי פירוט נוסף, המחייב עיון מעמיק יותר בתמונה ההיסטורית המצוירת כאן.

"אתם שמחים, משרתי, שרז זה, אחד מן הרזים, יוצא מבית גזי. קול ישיבת שלכם כעגלי מרבק, לא בעמל ולא ביגיע אלא בשם הוותם זה ובזכרון כתר התמה תמה מכם, והדווה דווה מכם, רבים מתים באנחתכם יוצאה נשמתם על שמע כבודכם. עושר וממון מתגבר עליכם, גדולי עולם מדבקין בכם, משפחה שאתם נושאים ממנה סובבת אותה יחסות מכל צדדיה. המברך בכם מבורך ומשתבח בכם משתבח. מצדיקי הרבים אתם נקריין, מזכי בריות קורין אתכם, קביעות חדשים מכם תצא ועבור שנים מערמת חכמתכם. על ידכן נשיאים מתמשחין ועל פיכן אבות בית דין עומדין. ראשי גלויות אתם מעמידין, שופטי עיירות מרשות שלכם שתקנת עולם מכם תצא, אין מי חולק עליה."

הפנייה אל ה"משרתים" בראשית הפסקה מכוונת למלאכים, ואין בדברים כאן משום פיתוח הנושא, ואולם יש בכך הכנה לוויכוח עם המלאכים המתפתח בהמשך. ואולם הבעיה העיקרית היא דמותו של הקיבוץ שהמחבר מצויר, הקיבוץ שהאל פונה אליו ומבטיח לו את ההבטחות הכלולות בפסקה.

האל מבטיח לשומעים בקטע זה הבטחות שאינן עולות בקנה אחד עם ציור פוליטי של ריבונות לאומית וקיבוץ גלויות כולל. להיפך, התמונה המצטיירת היא זו של מרכז-תורה עיקרי שכבודו מלא עולם, שממנו יוצאת הלכה אל כל המרכזים האחרים. בו נקבעים החודשים ונפסק עיבור השנים. בניו של ציבור זה מיוחסים ומבוקשים לנישואין על ידי הכול. מהם יוצאים השופטים, הנשיאים ואבות בתי הדין. ולא עוד אלא שראשי הגלויות נקבעים על פי רצונו של מרכז זה. אין זו דמותו של מרכז פוליטי-לאומי, אלא הדברים קרובים יותר לתיאור

של ישיבה מרכזית, רבתי-סמכות, אשר על פיה נפסקת הלכה ונקבעים ראשי הציבור בכל רחבי הארץ ובכל רחבי הגולה. אין הדברים מתיישבים כלל עם פירושה של הפסקה הקודמת כעוסקת בקוממויות ממלכתיות של בוני הבית השני. סביר יותר שהמדובר הוא במרכז תורני, בישיבה ובקיבוץ של תלמידי חכמים, שמובטח להם מעמד מרכזי בעם כולו. דומה, אם כן, שעלינו לפרש את דברי הפסקה הקודמת, "לכוף מלכים להשתחוות לכם, ליוקק רוזנים להשתטח לפניכם" לא כפשוטם הפוליטי, אלא דרך מליצה. כוונת הדברים היא, כנראה, שבכוח התורה גדול יהיה כבודו של המרכז המתואר גם בעיני מלכים ורוזנים, ואין הכוונה לשלטון פוליטי עליהם.

אם יש בחיבור זה התייחסות לעניין העשוי לרמוז על זמן חיבורם של הדברים דומה שכאן הוא, והוא מחייבנו לקבוע את זמנו של החיבור בתקופה שבה קיימים מרכזים גדולים של לימוד התורה מחוץ לירושלים, כאשר ההבטחה מתייחסת למעמדו של המרכז בירושלים ביחס למרכזים הללו. ברור שאין הדבר מתאים מבחינת התנאים ההיסטוריים לתקופה כלשהי הסמוכה לחורבן הבית ולמרד בר כוכבא, וספק אם ניתן למצוא מסגרת מתאימה לפני פריחתן של ישיבות בבל מהמאה השלישית ואילך ואפשר אף מאוחר יותר, כאשר ישיבות אלה קנו לעצמן מעמד מרכזי ביותר בעולמה של ההלכה. א.א. אורבך כבר ציין את הקירבה בין תיאור הישיבה כאן לתיאורים המצויים בידינו של ישיבות בבל בשיא פריחתן. דומה שרק על רקע זה ניתן להסביר את הציפייה להקמתו של המרכז בירושלים ואת התקווה לעליונותו של מרכז זה. ברור שהמדובר הוא אפוא בתקופת התלמוד, ואולי אף בתקופת הגאונים. העולם שבו נכתבו הדברים הוא עולם של תחרות בין מרכזי התורה של עם ישראל, כאשר מעמדה של ארץ-ישראל בכלל וירושלים בפרט נמצא, לפי הרגשת המחבר, בשפל המדרגה. ההבטחה האלוהית אשר המחבר מתאר באה לבטא את תקוותו לעתיד. מבחינה זו קשה אף לייחס את המושג "משיחיות" לתיאור זה, שכן אין המדובר כאן בגאולה מקיפה, אף לא גאולתו של עם ישראל בכללו מן הגלות, אלא להיווצרותו של מצב שבו, אמנם, נמשכת הגלות, ואולם קיים ריכוז גדול של תלמידי חכמים סביב בית המקדש הנבנה מחדש, ובריכוז זה מתגלה "שר התורה" ומאפשר לו ליהנות ממעמד ראשי וקובע לעומת מרכזי התורה האחרים של עם ישראל.

ה.

דבריו של האל בפסקה הקודמת, "אתם שמחים, משרתי, שרו זה, אחד מן הרזים, יוצא מבית גנוז" מעידים כי פנייתו של האל בכלל דבריו שהובאו לעיל, פנייה כפולה היא. מצד אחד הוא פונה אל ישראל העוסקים בבניין הבית, "אני יודע מה אתם מבקשים", ובעת ובעונה אחת זו גם פנייה אל משרתי האל, המלאכים העליונים. ואמנם המשך הדברים מעיד כי לנגד עיני המחבר עמדה תמונה של מאבק בעולמות העליונים על זכותם של ישראל לקבל את סודות שר התורה. האל אומר: "מלחמה רבה נלחמו עמי משרתי וקטיגור, גדול מלאכי השרת", ובפסקה הבאה מובאים דבריו של קטיגור זה, בשם שרי מעלה:

"רו זה אל יצא מבית גנוזך וסתר ועורמה מאוצרותיך. אל תשם כשר ודם כמונו, אל תדמה בני אדם תמורתנו, יגיעי בתורה במידה שהן יגיעין ובאין מן הדורות ואילך יקימות בעמל ובתשנוק(?) גדול. זה הוא כבודך וזה הוא תפארתך, כשהן משבחין וחוזרין ומודרין לפניך. קורין בלב שלם ובתחנונים ובנפש חפיצה. יעמוד בידינו מה שקרינו, יתקיים בידינו מה ששנינו, יתפסו כל מה ששמעה אזנינו, יחזק לבבינו נתיבות תלמוד ששמעו מפי הרב, ויהיו מכבדין זה את זה. אם רז זה יצא לבניך ישו קטן כגדול, וכסיל כחכם" (שפר, 292 s).

נוסח הדברים קשה, ושימושי הלשון והתחביר בלתי-רגילים בכמה מקומות, ואולם טענותיו העיקריות של הקטיגור ברורות למדי: (א) מתן סודות "שר התורה" לישראל ישווה אותם אל מלאכי השרת ויסיר כל הבדל ביניהם. (ב) דין הוא שלימוד התורה של בני האדם יהיה ביגיעה רבה, ובתוך יגיעה זו יתחננו ויתפללו אל האל — מכאן כבודו של האל ותפארתו. אם יינתנו הסודות לאדם, יוכל להגיע אל התכלית בלא יגיעה מרובה, ואז לא יפנו אל האל באותה מידה שהם עושים זאת עתה. (ג) מתן הסודות הללו ישווה את בני האדם זה לזה, ויבטל את ההבדלים בין קטן וגדול, חכם וכסיל, דבר הנתפס כמציאות שלילית בעיניו של הקטיגור, למרות שהדברים נכללו קודם לכן בהבטחה האלוהית: "עם הארץ לא יימצא בעולם, כסיל וטפש לא יהיה בכם." (ד) מאחר שהפסקה אינה מוכנת כל צורכה קשה לקבוע בוודאות את משמעותו של כל משפט, ואולם מביטויים אחדים מסתבר כאילו אם יימסר הסוד לבני האדם, לא יתקיים עוד בין המשרתים: "אל תדמה בני אדם תמורתנו", "יעמוד בידינו מה ששנינו" וכיוצא בזה. קשה לקבוע דבר זה במידה כלשהי של ביטחון, אך דומה שמצוי כאן הציור כאילו עומדים אותם בוני המקדש לרשת את מקומם של השרים, משרתי

האל, וכאילו החכמה הנמסרת להם נגרעת כתוצאה מכך מן המלאכים.

דברי הקיטרוג הללו חוזרים על התבנית הידועה היטב בספרות המדרש לגבי התנגדותם של המלאכים לכוונותיו של האל, בייחוד בשני מקרים: התנגדות מלאכי השרת לבריאת האדם, והתנגדותם למתן תורה למשה רבנו על הר סיני. בשני המקרים מצוי בדברי חז"ל הרעיון המרכזי, שהמלאכים חוששים מפני התדמותו או השתוותו של האדם אליהם, ונסיגנם לשמור על מעלתם המיוחדת. בספרות ההיכ-לות עצמה מצויה סיטואציה מקבילה בכמה מקומות: התנגדותם של מלאכים עליונים לנוכחותם של יורדי המרכבה ביניהם, התנגדותם של כוחות עליונים להבאתו של מטטרון לעולם העליון, וכן מסכת הגוס-חים שבספרות ההיכלות — ובעיקר בהקשר זה של "שר התורה" — להתנגדות למתן התורה למשה רבנו. ואולם כדיאלוג שלפנינו מצויים יסודות שאינם ניכרים במקורות האחרים של פולמוס זה בין האל למלאכים על מעמדו של האדם: לא מצאתי מקבילה לעניין סכנת השוויון בין חכם וכסיל בין בני האדם, ואף לא את הרעיון (אם אמנם מצוי הוא כאן) כאילו נגרעת חכמתם של המלאכים עם מתן הסודות לבני האדם. ברור שאין המחבר חוזר כאן על אחד הטפסים המסורתיים הרגילים בספרות המדרש ובספרות ההיכלות בעניין זה, ודברי הקטיגור מותאמים למסגרת הספרותית ולסיטואציה העלילתית המיוחדת הנב-נית כדיאלוג זה. עם זאת, יש בדברים כדי לקרב את סיפור "שר התורה" הגדון אל המסכת הספרותית המתארת את ההתגלות על הר סיני ומתן התורה למשה. אופייני הדבר שהמחבר איננו מזכיר ולו ברמז סיטוא-ציות אחרות של מחלוקת מעין זו בין האל לבין המלאכים על מתן התורה. הדבר תואם את גישתו הכללית, המתעלמת מהתגלויות קודמות ומתקופות קודמות ורואה בסיטואציה המתוארת על ידו את מתן התורה השלם הראשון. הדבר מסתבר במידה רבה גם מתשובתו של האל לדברי הקטיגור:

"זו תשובת עבדיו. אל משרתי, אל עבדי, אל תטריחו לפני בדבר הזה. רו זה יצא מבית גנוזי, וסתר עורמה מאוצרותי. לעם אהוב אני מגלה עליו, לזרע נאמן אני מלמד אותם להם וגנוז מימות עולם ומימי בראשית להם מתוקן. ולא עלה על לבי לתנות לכל הדורות הללו מימות משה ועד עכשיו. לדור זה היה שמור להשתמש בו עד סוף כל הדורות, כי מרעה אל רעה יצאו, ואותי לא ידעו, שנשמטם לבן מן הגלויות, יהיו דברי תורה קשין כנחושת וכברזל. להם ראוי להשתמש

בו, להביא כמים בקרבו תורה וכשמן בעצמותיו. כך היו ישראל מיום שחרה אפי בו והכיתיו ורגזו הרים והייתה נבלתם כסוחה בקרב חוצות" (שפר, § 293).

תשובתו של האל מנמקת את החלטתו להעניק את הסוד לדור הזה במציאות ההיסטורית המיידית והמיוחדת המתוארת על ידי המחבר. אפשר, לפי זה, שטענותיו של הקטיגור נכונות היו כלפי ציבור אחר ובתנאים היסטוריים אחרים. ואולם קיבוץ זה של יוצאי הגלות ובני בית המקדש — הם אלה שלהם נועד הסוד המתגלה עתה, מששת ימי בראשית ועד סוף כל הדורות. מתן הסוד לציבור זה הוא חלק מתהליך הפיצוי שמייעד האל לבניו בגלל סבלות הגלות. אין הם יכולים עתה ללמוד תורה כפי שיכלו דורות אחרים, שכן "מרעה אל רעה יצאו, ואותי לא ידעו", ובגלל הגלות עתה "יהיו דברי תורה קשין כנחושת וכברזל". משמע, לא זכות מיוחדת של צדקה ועבודת אלוהים עומדת לבני הדור הזה, אלא הכרת האל בסבלותיהם ובמצוקתם היא המקנה להם עתה את גילוייו של הסוד.

בעייה מיוחדת, שיש לה חשיבות ניכרת להבנת החיבור הנדון בכללו, היא השאלה האם ידוע היה סוד זה לדורות קודמים, והאם נתגלה למשה רבנו במעמד הר סיני. משה רבנו נזכר כאן (בפעם היחידה בכל החיבור), ואולם קשה להסיק מן המשפט "ולא עלה לבי לתנות לכל הדורות הללו מימות משה ועד עכשיו", כי אמנם נתגלה הסוד למשה. להיפך, ניתן להסיק מן הניסוח כאן ומכלל משמעותה של הפסקה, שהדבר לא התגלה קודם לכן, שכן הצורך המיוחד המתואר כאן לא היה קיים בשום תקופה קודמת. ההדגשה שהסוד מיועד לבני הדור הזה מששת ימי בראשית אף היא מרמזת כי הסוד לא נתגלה על הר סיני. מסתבר אפוא שהמחבר מביא לפנינו ציור של התגלותו של סוד בפעם הראשונה מימות עולם.

המשפט המתייחס למשה רבנו מרכזי הוא לענייננו, שכן קשה לפקפק שהמחבר ידע את המסורות האחרות שבספרות ההיכלות והמרכבה בדבר גילוי "שר התורה" למשה רבנו, הן בנוסחן הסיפורי והן בנוסחן העיוני. אם כופר הוא אמנם שמשם ידע את הסוד, הרי מעמיד הוא את חיבורו בעמדת מחלוקת והתנגדות למסורות הקודמות, שבהן מודגש מאוד מעמדו של משה רבנו כראשון שהתגלה לו סוד זה, והוא המקור שממנו הגיעו הדברים אל ר' עקיבא.

האל מחזק את הדברים בנימוקיו בהמשך:

"במה ארצנו, במה אנחנו, אך במידה טובה של חמדה במקום

שארציא ואתן לו ואנחנו, כי ציפיתי וראיתי: זהב עמי, זהב בעולם, כסף עמי, כסף בעולם, אבנים טובות ומרגליות עמי, אבנים טובות ומרגליות בעולם, חייטין ושעורין ודבש עמי — כבר נתתין בעולם, אבל מה חסר העולם — רז זה וסתר זה שאינו בעולם, מידה גאוה שיתגאו בה בניי" (שפר, § 294).

אין המדובר במתן מעלה לישראל בזכות מעשיהם הטובים וצדקת תיהם, אלא מגמתו של האל היא לרצות את בניו ולנחמם לאחר תלאות הגלות. אין הוא מוצא דבר אחר באוצרותיו היכול "לנחם" את שבי הגולה, שכן כל אשר היה לו באוצרותיו כבר הילק לעולם — זהב, כסף, אבנים טובות, חייטין, שעורין ודבש. החמדה הגנוזה היחידה שנתרה היא סוד זה של "שר התורה", ועתה עליו לתיתה לישראל, למרות טענותיו של הקטיגור, על מנת לנחמם על סבלותם. נעימה נוספת הכלולה בדברים, כמדומה, היא שיש בגילוי זה משום השלמת תהליך יציאת אוצרותיו של האל אל העולם, בחינת סיום פעולתו של האל בבריאה ובהשגחה. משעה שיביא אל העולם סוד גדול וחתום זה, הרי השלים את התהליך של הנחלת אוצרותיו למציאות הנבראת, ונמצא הוא מעניק את כל טובו לעולמו.

רשאים אנו להסיק מכל האמור כאן דבר לגבי אופיו של הסוד שמדובר בו. אין הכוונה, ככל הנראה, לתוכן כלשהו — לא לתוכן מיסטי ולא לרובד מסוים של התורה, אלא הכוונה היא למיתודה בלבד, למעין "קיצור דרך" בלימוד התורה, בשעה שלימוד רגיל אינו אפשרי בגלל מצבם הירוד והתנאים ההיסטוריים המיוחדים של הלומדים. סודו של שר התורה הוא טכניקה בעלת אופי מאגי שיש בה כדי להקל על לימוד התורה, בדיוק כפי שמצאנו במסורות לגבי לימודו של ר' ישמעאל בנערותו וכפי שנמסר. הסוד למשה על ידי יפהפיה לאחר ששכח את תלמודו, לפי הסיפורים המפורטים במקומות אחרים בספרות ההיכלות. התוכן הנלמד — התורה עצמה — הוא התוכן הרגיל, ללא כל רמז שהמדובר הוא בידיעת סודות במוכן מיסטי או איזוטרי כלשהו, כשהדגש הוא על ידיעת פרטי ההלכה המקנים מעמד ציבורי וחברתי עליון. לימוד באמצעות שר התורה אינו מקנה דעת מיוחדת, ואף לא דרגה מיוחדת של חכמה. אין הוא אלא קובע את מידת המאמץ הדרושה ללימוד. עד כה נאלצו ישראל ללמוד בדרך הקשה והארוכה, ואילו משעה שיתגלה להם הסוד, בזכות ייסוריהם בתקופת הגלות, יכולים הם ללמוד תורה בדרך מאגית, קצרה ונוחה.

מכאן ברור שאין ציבור מקבליו של הסוד אנשים יחידי סגולה בעלי

שאר רוח. להיפך, הזכות המיוחדת ניתנת לבוני המקדש בגלל חסרונו תיהם ולא בגלל מעלותיהם. הציבור של מקבלי הסוד עתיד ליהפך לציבור של יחידי סגולה דווקא בגלל התגלות הסוד להם. בלעדיו, נחותים הם מלומדי התורה האחרים. דומה שמשום כך קשה לקבל את הסברה, כי תיאור מעלותיהם של המשתמשים בסודו של שר התורה בציבור זה דומה לתיאור מעלותיו ויכולתו המופלאה של "יורד המרכבה" המתוארים בפירוט בפרקי הפתיחה של ספר "היכלות רבתי". להיפך, יורד המרכבה רכש את זכויותיו ואת כוחותיו יוצאי הדופן בזכות תכונות המתוארות בספרות זו בהרחבה, מהן תכונות הנובעות מלידתו ומייחוסו, והן בזכות מעלות מוסריות מיוחדות וכן בגלל לימוד התורה וכוחו הגדול בידיעתה. נוסף לכך, כדי להגיע למדרגה המתוארת ב"היכלות רבתי", חייב הוא לעבור את מסלול הנסיונות הקשה והמסוכן של הירידה למרכבה, שלא כל אדם עומד בו, ורבים נכשלו ונפלו. יכולתו וכוחו של יורד המרכבה הם פרי עמלו ותכונותיו האישיות, בעוד שכאן מתוארת דרך מיוחדת שבה גם הטיפש והכסיל יכולים להגיע למעלה הגבוהה ביותר, וכל יודעי הסוד ישוו זה לזה.

אין בתיאור הדברים ב"שר התורה" הצטיירות של קבוצת בני-עלייה מיוחדים, הזוכים למעלה שאינה מסורה לבני אדם אחרים. מקבלי הסוד הם ציבור בוני המקדש, שרידי הגולה, הכואבים עדיין, בייחוד מבחינה רוחנית, את סבלם ומגבלותיהם בתקופת הגלות. על מנת לפצותם נותן להם האל "קיצור דרך" זה שבו יוכלו, למרות מגבלותיהם, להשתוות למעלתם של בתי המדרש הגדולים של ההלכה, ואף לעלות עליהם ולהפוך למרכז הראשון והעיקרי של לימוד התורה. דומה שמבחינה היסטורית ניתן להבין דברים אלה כביטוי לתחושת קוצר-היד של קבוצת אנשים בארץ-ישראל המרגישה שאין היא יכולה בכוחותיה היא להגיע לכלל המעלה הרצויה לה בלימוד ההלכה, וההתגלות המיוחדת של שר התורה מאפשרת לה, למרות זאת, להתמודד בהצלחה עם המרכזים האחרים. תקוותם העזה של אנשים אלה היא כי הודות לגילוי של הסוד תזכה ירושלים זו, שבה כונים הם את המקדש, לגדולה וליתרון על כל המרכזים האחרים. אך תקווה זו דווקא משקפת תחושה עמוקה של נחיתות בהווה, בטרם התרחש הנס המתואר. הקבוצה שאת רחשי ליבה מבטא המחבר רואה את עצמה נחותה, ומנמקת זאת בסבל שהיה מנת חלקה (מבלי לחלוק על עצם עובדת הנחיתות). השאיפה היא להגיע, באמצעות סודותיו של "שר

התורה", להשגת המעמד המגיע לה על פי מקומה וכתמורה וכנחמה על "יסוריה".

התמונה ההיסטורית המוצעת אפוא היא לראות בציבור "שר התורה" חיבור שיצא מתחת ידה של קבוצת בעלי-סוד בארץ ישראל, אשר חשו בנחיתות מעמדם בתחום התורה לעומת מרכזי התורה הגדולים האחרים, וסברו שבדין מגיע להם מעמד עליון בתחום זה, להיות פוסקי הלכה וממני שופטים, נשיאים וראשי גלויות. הם חשו שאינם יכולים להגיע למעמד זה על ידי לימוד שקדני של התורה שלב אחרי שלב, ורק אמצעי מאגי עשוי להביאם למעמד זה. לפי תחושתם עשוי האל לגלות להם סוד המאפשר רכישת מעמד כזה בזכות סבלותיהם וייסוריהם.

אם אמנם נכון פירוש זה באשר לתחושה ההיסטורית המפעמת בציבור שלפנינו, עדיין אין מכאן אפשרות לקבוע קביעה היסטורית אובייקטיבית לגבי המקום והזמן שבהם נכתבו הדברים. לא בכל מקרה משקפת תחושתה של קבוצת אנשים קטנה מציאות היסטורית חיצונית נכונה, וחקר הטקסט יכול להביאנו להבנת רגשותיו של המחבר, אך לא תמיד להבנת המציאות האמיתית שהיה נתון בתוכה. אין אפילו הכרח להסיק מכאן שמחבר הספר ישב בירושלים או בארץ-ישראל. ייתכן שהדברים הם ביטוי לשאיפת התחדשות, מעין חזרה על המציאות של בניין בית המקדש, ואולי שאיפה להתקבצותם של אנשים כמותו בירושלים אף אם אינם יושבים בה עתה. אין לדחות את האפשרות שהמדובר הוא בקבוצת אנשים שעלתה מבבל לארץ-ישראל במטרה לבנות מרכז חדש, בנייה חומרית ובנייה רוחנית, והחיבור מבטא את כמיהתה לנס שיקל עליה את המלאכה. ואולם זו אפשרות בלבד, ולפי שעה אין מקור היסטורי מחוץ לחיבור זה שיוכל לאשש את הדברים. שיקולים אלה אינם מסייעים, לקביעת מועד חיבורו של "שר התורה", שכן הנתונים העולים מכאן כלליים מדי וחלים על תקופות ארוכות. ברור שהדברים נכתבו בזמן שבו פרחו מרכזי תורה גדולים ורבי-סמכות מחוץ לירושלים, וכאשר הביטוי "ראשי גלויות" היה בעל משמעות. אך אין בכך כדי לצמצם את הדברים למאורע היסטורי חד-פעמי כלשהו, מעבר לקביעה הכללית שהמדובר הוא בשלהי תקופת התלמוד או בראשית תקופת הגאונים.

יש בחיבור זה משום עדות, שהעיסוק בתורת הסוד לא היה מוגבל בתקופה זו לאסכולה המיוחדת של "יורדי המרכבה", ומסתבר שבצידם של מחברי ספרי ההיכלות, המרכבה ו"שיעור הקומה" היו קבוצות

נוספות של מיסטיקנים, שידעו לפחות מקצת מן המסורות של יורדי המרכבה, אך פיתחו גישות ותפיסות בכיוונים שונים ומנוגדים, אולי אף מתוך פולמוס והתנגדות למיסטיקנים אחרים. הם קבעו במרכז עניינם את ההשתוקקות להתגלות עליונה, לחשיפת סודות מאגיים נסתרים, שבעזרתם יוכלו לבנות מרכז-תורה גדול ורב-השפעה, למרות התנאים ההיסטוריים הקשים המונעים זאת מהם בהווה.

1.

דברי התשובה של האל לקטיגור, שבהם חוזר הוא ומנמק את רצונו ליתן לבניו את סודו של שר התורה, מסיימים את חלקו הראשון של החיבור. עיקרו של החלק השני הוא ה"סוד" עצמו, אך קודמים לכך שני קטעים: האחד הוא תיאור התגלותה של השכינה בבית המקדש, והשני — דברי הוראה והדרכה כיצד צריך להתנהג המבקש להשתמש בסוד זה. הקטע הראשון, תיאור התגלותה של השכינה, כולל יסודות שיש בהם כדי להבהיר קווים אחדים באיפיו של החיבור בכללו:

"אמר ר' ישמעאל כך אמר ר' עקיבא משום ר' אליעזר הגדול. לא קיבלו עליהם אבותינו לשום אבן בהיכל עד שכופן מלכו של עולם, ולכל משרתיו נזקקו לו, וגילה להם רו של תורה איך יעשוהו ואיך ישמשו. מיד הופיע רוח הקודש במבוי הגדול אשר בבית ה'. שלא ירדה ולא שרתה שכינה בבית קודש הקודשים מפני הגזרה. כיוון שראו אבותינו את כסא הכבוד שנסתלסל ועמד בין האולם ובין המזבח, שאף-על-פי שעד עתה שעת בניין לא בנו אלא על צורות שהיו מציירים לשכלל עליהם האולם וההיכל והמזבח, וכל הבית כולו. וכיוון שראו את כסא הכבוד שסילסול מתוכו ועומד בין האולם ולמזבח, ומלכו של עולם עליו, מיד נפלו על פניהם. ועל אותה שעה הוא אומר: גדול יהיה כבוד הבית, במקדש הראשון לא נזקקתי לבני אלא בקול זה לי ולכסאי ולכל משרתיי. והלואי בניי למה אתם נופלים ומוטלים על פניכם, עמדו ושבו לפני כסאי במידה שאתם יושבים בישיבה ותפסו כתר וקבלו חותם ולמדו סדר שר התורה זה היך עשוהו והיך תדרשוהו והיך תשמשו בו כי היו מעלין נתיבות לבכם היו צופין לבבכם בתורה. מיד נענה זרובבל בן שאלתיאל ועמד על רגליו כתורגמן והיה מפרש שמות שר התורה אחד אחד בשמו שם כתר ושם חותם פלוני" (שפר, s 297 — 298).

לא כל הפרטים בתיאור זה ניתנים להבנה במידה של וודאות, וכמה וכמה קשים לשוניים מכבידים על ניסיון לפרש את כל ביטוייו. מצד

אחד הנוסח שבידינו כנראה משובש, ומצד אחר — נראה שהיו לחוג כותביו של חיבור זה מוסכמות לשוניות שאין להן מקבילות בחיבורים אחרים שבידינו. ואולם עיקרו של העניין מובע בפירוש: בשעה שהוחל בבניין בית המקדש נתרחשה בו התגלות אלוהית מופלאה. התגלות זו לא באה בסיום הבניין, אלא בשעה ש"צורתו" מצויה הייתה אך בניינו טרם "שוכלל". בהתגלות זו "נסתלסל" כסא הכבוד אל אמצעיתו של ההיכל, כאשר האל יושב עליו, ועמד בין האולם לבין המזבח. האל מורה לבונים לשבת לפני כסאו כפי שהם יושבים בישיבה, והוא מעניק להם את ה"כתר" וה"חותם" הפותחים לפניהם את סודו של שר התורה. זהו הגילוי שהאל הבטיח לבונים בדבריו בחלק הראשון, ופסקה זו מספרת כיצד נתבצע הדבר. לגילוי זה קורא המחבר "הופיעה רוח הקודש", אם כי ייתכן שביטוי זה מכוון לשלב מוקדם, חלקי, של תהליך ההתגלות.

חשיבותו העיקרית של קטע זה היא בקביעת היחס בין מקדש ראשון למקדש שני. את הפסוק "גדול יהיה כבוד הבית" מפרש המחבר כמתייחס להתגלותו של כסא הכבוד המתוארת כאן, ואפשר שניתן להבין כי במלה "כבוד" שבפסוק ראה רמז להתגלות כבוד האל. יש בכך משום קביעה ברורה כי בבית ראשון לא הייתה התגלות מקבילה, ומבחינה זו קרוב הבית השני אל האל וכסאו יותר מן הבית הראשון. בבית ראשון לא התגלה האל אלא "בקול זה", כנראה התגלות שבשמיעה (וקשה לדעת כיצד פירש המחבר את ההתגלות לישעיה בפרק ו' של ספרו, שהיא בפירוש התגלות של האל היושב על כסא בתוך בית המקדש), ואילו עתה מופיע הוא, בפעם הראשונה, בכל הדרו בפני בוני המקדש אף בטרם נסתיימה מלאכת הבנייה, מגלה את עצמו לבניו ומביא לפניהם את סודותיו כאילו היה ראש ישיבה המורה תורה לתלמידיו. דומה שאין לפקפק בכך שבעיני המחבר נודעה לבית השני מעלה רוחנית גבוהה יותר מזו של הבית הראשון, לא רק בגלל גילוי סודו של שר התורה, אלא בגלל קרבתו היתרה של האל אל עמו בבית זה, ובגלל שלמותה של ההתגלות שזכו לה בוני הבית, בעוד שבימי הבית הראשון הייתה, לדעת המחבר, התגלות חלקית בלבד. אופיים זה של הדברים מעורר תמיהה. מצויים בספרות חז"ל כמה וכמה דיונים המעמידים בית ראשון לעומת בית שני ומשווים ביניהם, ואולם קשה למצוא מקבילה כלשהי לציור מעין זה המעמיד את הבית הראשון בפירוש כמעלה רוחנית נחותה מזו של הבית השני. לגבי מחברו של "שר התורה" העדפה זו היא נקודה מרכזית המודגשת

לאורך כל החיבור מראשיתו ועד סופו, ולא הערת-אגב. הדברים מצטרפים לנאמר בחלק הראשון בדבר מעלתם של בוני המקדש לעומת מרכזי התורה האחרים לאחר שיוזכו לגילוי העליון, ומסתבר אפוא שהוא מבקש להבליט את מעלתה הרוחנית של תורתם של בני חוגו לא רק לעומת הסובבים אותו והמרכזים האחרים, אלא גם לעומת קודמיו בימי הבית הראשון. מעלה זו מושגת כאן מכוח שלמותה של ההתגלות, שהצהרה אלוהית מפורשת קובעת, לפי הטקסט, כי לא הייתה כמותה בימי הבית הראשון.

הופעתו של זרובבל בן שאלתיאל כמין מתורנמן המוסר את דברי האל לשאר הבונים דרושה למחבר, ככל הנראה, על מנת ליצור שלשלת רציפה של מסורת. בראש הקטע הבא מצויה בכתב-יד מינכן פתיחה בנוסח זה: "אמר ר' ישמעאל כך אמר ר' עקיבא משום ר' אליעזר הגדול, כך אמר זרובבל מפי מלכו של עולם". לאחר פתיחה זו באות הוראות ההתנהגות למבקש ששר התורה יתגלה אליו, ולאחר מכן – הנוסחה שבעורתה ניתן לקרוא לשר זה להופיע. ברור אפוא כי לפחות בנוסח זה מקור המסורת מתייחס לזרובבל בן שאלתיאל, שממנו הגיעו הדברים אל התנאים, ומהם אל מחבר הדברים. בנוסחים אחרים חסר חלקו השני של המשפט המקשר בין ר' אליעזר לבין זרובבל, וייתכן אם כן שהנוסח בכתב-יד מינכן הוא תוספת בלתי-אותנטית. אף אם כך הדבר, עדיין נאמר בפירוש בגוף הדברים המשותף לכל הנוסחים, כי הסודות נמסרו על ידי האל לזרובבל, והוא העבירם לקהל בניו הבית היושבים סביבו.

לפנינו אפוא ענף מיוחד של המיסטיקה העברית הקדומה, שעיקר עניינו איננו העלייה של המיסטיקן אל העולם העליון, האלוהי, אלא ירידתו של האל אל בניו, אל עמו, התגלותו להם ומסירת סודות בעלי תועלת מעשית וממשית לעובדיו. זהו כיוון הפוך של חווייה מיסטית, אמונה כי האל מסר למיסטיקן את סודותיו, והן הגיעו אליו במסורת רציפה מרבותיו, וכי בסודות אלה גנוזים כוחות שיש בהם כדי להביא לכלל מימוש את מאוויו, שהם גם רצונו ודרישותיו של האל מעמו. קיימת כאן קירבה רבה בין היסוד המיסטי ליסוד המאגי, אך דומה שהאפיון הדומיננטי הוא תחושת הקירבה והשייכות של המיסטיקן בן החוג המיוחד הזה אל מאורע ההתגלות הגדול שאת דמותו צייר בסיפורו הדמיוני.

פרק י'

תפיסת ההיסטוריה

אחד המאפיינים הבולטים של דרך-מחשבה מיסטית היא ראייה מיוחדת של ההיסטוריה, העשויה לעתים קרובות להיות שונה במידה ניכרת מזו המקובלת על לא-מיסטיקנים באותה חברה. בכך אין המיסטיקה שונה במידה מהותית מן הדת בכללה: כל מחשבה דתית באשר היא מפרשת את המציאות שסביבה על פי עקרונות המתבססים על כך שהאלוהות מנהיגה את העולם בכיוון שנועד לו, כיוון המובן ומוסבר על ידי מקורותיה הקדושים של אותה דת. הדת חייבת לפרש בפני מאמיניה את טבעה של המציאות, והיא מבקשת אישור לאמירתה מתוך הדרך שבה מנהיג האל את העולם, דרך המבטאה את ייעודיה של אותה דת. אין פלא שמיסטיקנים בכל הדורות, יהודים ולא-יהודים, גיבשו לעצמם תפיסה מיוחדת של משמעות ההיסטוריה. בתולדותינו יש חשיבות רבה לתפיסות ההיסטוריה שפיתחו מקובלים בדורות שונים, ובייחוד בקבלת האר"י, בשבתאות ובחסידות, שלעיתים לא רק פירשו את ההיסטוריה אלא השתתפו בפועל במהלכה.

ייחודם של בעלי ספרות ההיכלות והמרכבה, המיסטיקנים היהודיים של תקופת התלמוד, הוא שהם העניקו לא רק פירוש אחר להתרחש-ויות ההיסטוריות, פירוש המיוחד להם ונבדל מזה של החברה הסובבת אותם, אלא ראו את עצם העובדות ההיסטוריות בצורה שונה מזו שאנו מוצאים במקורות היהודיים הלא-מיסטיים. בספרות ההיכלות והמרכבה ניתן למצוא כמה וכמה תיאורי-מציאות עובדתיים לכאורה, שאינם עולים בקנה אחד עם העובדות ההיסטוריות כפי שהן מקובלות בספרות התלמודית, ואף עם העובדות ההיסטוריות האובייקטיביות.

כאשר ירד ר' ישמעאל למרכבה בשליחות זו, "ביקשתי מסוריא שר הפנים ואמר לי: עשרה כתבו בבית דין של מעלה ונתנו לסמאל שרה של רומי, לומר: לך והכחד מאבירי ישראל כל נתח טוב ירך וכתף להשלים גורת גונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת. ושמורה לו נקמה להינקם ממנו עד שתגיע יפקוד ה' על צבא המרום במרום שנשחט ומוטל הוא [קיסר רומי] וכל שרי מלכיות במרום כגדיים וכבשים של יום הכיפורים" (שפר, s 108).

האינפורמציה שמוסר סוריא שר הפנים לר' ישמעאל בירידתו למרכבה היא, שמספרם של החכמים שנגזרה עליהם גזרה הוא עשרה, וכי בית דין של מעלה בכבודו ובעצמו נתן לסמאל, המתואר כאן כשר הממונה והמייצג את רומי, רשות להמיתם. טעמה של הגזרה נרמז בהתייחסות לפסוק "גונב איש ומכרו מות יומת" (שמות כא, טז), והכוונה היא לסתירה שבין החוק הברור שבתורה, שגניבת אדם ומכירתו לעבד דינה מיתה, לבין הסיפור בבראשית על מכירת יוסף בידי עשרת אחיו, שבו לא נענשו האחים כל עונש. בנוסח המורחב של מעשה זה המצוי בידנו בנוסחאות אחדות של "מעשה עשרת הרוגי מלכות", מעשה המבוסס על נוסחיו של "היכלות רבתי" ויונק ממנו מפורטים הדברים יותר. מסופר שם על הקיסר הרומי שעבר על פתחו של בית המדרש ושמע תינוקות של בית רבן משננים את הפסוק "גונב איש ומכרו" (בלטינית?). בקיאותו של הקיסר בתורה הייתה כה נרחבת עד שעמד מיד על הסתירה למעשה מכירת יוסף, והחליט להשיב את הצדק על כנו על ידי הריגתם של עשרה מגדולי חכמי ישראל כדי לכפר על מכירת יוסף.

לפי סיפורו של סוריא בשעה שנפגש עם ר' ישמעאל היורד למרכבה, דיתרו כוחות מעלה בסמאל שרה של רומי כי אמנם ניתנת לו רשות לפגוע בעשרת החכמים מטעם זה, כדי להשיב את שיווי המשקל הנדרש בתורה, ואולם כתוצאה מכך תיגזר גזרת כליה על רומי. והוא ממשיך ומספר:

"אמר רבי ישמעאל כל התראות הללו וכל התנאים התרו בו והתנו בו בסמאל הרשע והוא אומר: קיבלתי עלי ויכחזו עשרת האבירים הללו. אמר רבי ישמעאל: מה עשה זה וזהריאל ה' אלוהי ישראל באותה שעה לא הספיק לומר לסופר כתוב גזרות ומכות גדולות עזות וקשות נוראות ומבוהלות כבדות ומנחלות על רומי הרשעה מפני חימה שנתמלא על סמאל שקיבל עליו כל התנאים הללו אלא מיד נטל הוא עצמו הנייר וכתב. וכך כתב: ליום נקמה שעתיד ושמור לרומי הרשעה,

יש להעיר כי ייחודה של תפיסת היסטוריה איננו נקבע על פי מידת ההתאמה שלה לעובדות הנחשפות על ידי היסטוריונים מודרניים מתוך עדויות ארכיאולוגיות, פליאוגראפיות ופילולוגיות שונות, שכן נתונים רבים מבין אלה הידועים לחוקר המודרני לא היו ידועים לבני אותם דורות, ואף דרך המחקר והפירוש שלהם שונה כיום מזו שהייתה בעבר. ייחודה של תפיסה היסטורית נקבע לא על פי היותה "נכונה" או "לא-נכונה", אלא על פי מידת ההתאמה שלה לתפיסת ההיסטוריה המקובלת באותה תקופה על ידי החברה הסובבת בכללה. במקרה הנידון, הבעיה היא לא השוואת התפיסה המיסטית של ספרות ההיכ-לות והמרכבה עם זו המצויה היום בספרי לימוד ומחקר, אלא עם תפיסת ההיסטוריה העולה מספרות התלמוד והמדרש.

החיבור המרכזי במיסטיקה של ההיכלות, ספר היכלות רבתי, הוא גם זה המציג בצורה ברורה ביותר את תפיסת ההיסטוריה של מיסטיקי-נים אלה. בעל החיבור מוסר בפירוט את הרקע ההיסטורי להתרחש-ויות המיסטיות שהספר מתאר:

"א"ר ישמעאל אותו היום חמישי בשבת היה כשבאתה שמועה קשה מרומי מכרך הגדול של רומי לאמר: תפסו ארבעה אנשים מאבירי ישראל, רבן שמעון בן גמליאל, ור' ישמעאל בן אלישע, ור' אלעזר בן דמה ור' יהודה בן בבא ושמונת אלפים תלמידי חכמים מירושלים פדיון שלהם. וכיוון שראה ר' נחוניא בן הקנה גזרה זו עמד והורידני למרכבה" (שפר, s 107).

סיפור-המסגרת של "היכלות רבתי" הוא אפוא מעשה בחכמים שנתפסו על ידי הקיסר הרומי, והם עומדים להיות מוצאים להורג (כאן מדובר בארבעה חכמים. בהמשך, כפי שנראה, נקבע המספר לעשרה). סיפור מסגרת זה משמש בתפקיד דומה בחיבור זה למעמדו של "מעשה ארבעה שנכנסו לפרדס" ב"היכלות זוטרתני", במסגרת הירידה למרכבה של ר' עקיבא. כאשר שמע מנהיג חבורת יורדי המרכבה, ר' נחוניא בן הקנה, מזור של ר' ישמעאל, שמועה זו מרומי, "הורידני למרכבה", כלומר שיגר את ר' ישמעאל לעולמות העליונים. מטרת שליחותו של ר' ישמעאל הייתה, לברר האם מקור הגזרה הוא בקיסר הרומי עצמו, ובמקרה זה לא יתקשו יורדי המרכבה, שראינו לעיל את כוחותיהם הגדולים ואת יכולתם להיפרע מכל מי שמבקש לפגוע בהם, לבטלה ולהתגבר על הסכנות הכרוכות בה. ואולם אם יתברר שהגזרה יצאה מלפני האל עצמו, והיא בחינת הכרח שאין ממנו מפלט, אז יוכל יורד המרכבה להיווכח בכך ולהסביר לחבריו את טעמה של גזרה זו.

תעלה ענן אחת ותעמוד למעלה מרומי ותוריד שחין לח שישה חודשים על האדם ועל בהמות ועל הכסף ועל הזהב ועל הפירות ועל כל כלי מתכות. ואחר כך תעלה לה ענן אחרת ותרחח את חברתה ותעמוד במקומה שישה חודשים אחרים ותוריד נגע צרעת וספחת ובהרת וכל מיני נגעים כולם על רומי הרשעה, עד שיש שעה שיאמר אדם לחבירו הי לך רומי הרשעה וכל אשר בה בפרוטה אחת ויאמר לו: אין מתבקשת לי" (שפר, § 110).

בית דין של מעלה נאלץ אפוא לקבל את דרישתו של סמאל למעלה — הוזה להדרישתו של קיסר רומי למטה — בדבר הריגתם של עשרת חכמי ישראל בגלל חטאם של אחי יוסף (מקורות קבליים מאוחרים, מימי הביניים ראו משום כך בחכמים אלה, וביניהם ר' עקיבא ור' ישמעאל, גלגול נשמות של אחי יוסף. בספרות ההיכלות והמרכבה אין כל זכר לאמונת הגלגול, והטעם להריגת החכמים הוא שרק הם גדולים די הצורך כדי לכפר על חטאי אבותיהם הקדומים). ואולם סמאל מוזהר כי יש מחיר להסכמה זו: גזרת חורבן תיגזר על רומי. סמאל מתעקש, ומוכן לקבל כל תנאי ובלבד שיהרגו עשרת החכמים הללו. לאחר התעקשותו של סמאל נוטל "זהרריאל ה' אלוהי ישראל" את העט מידי

הסופר וכותב בעצמו את הגזרה, בדבר השנה שבה יורידו עננים נגעים ומגיפות על רומי, נגעים שלא רק יהרגו כל אדם שבה, אלא גם בהמות ובתים וכלי מתכת יאבדו, עד שרומי לא תהיה שווה עוד אף פרוטה שחוקה אחת.

כאשר נכתבו הדברים הללו, כנראה בין המאה השלישית לרביעית, רומי הייתה העיר הגדולה, העשירה והחזקה בעולם. לומר באותה תקופה כי הנה עתידה רומי להיכחד לחלוטין, להיות חסרת ערך מכל וכל, הוא דבר שמעבר לכל דמיון. זהו חזון אפוקליפטי אכזרי ונועז, רדיקאלי ומסעיר, ואין פלא שהתגובה בין יורדי המרכבה אף היא מתאימה:

"אמר ר' ישמעאל, כשבאתי והודעתי עדות זו מלפני כסא הכבוד שמחו כל חברים ועשו את אותו היום לפני ר' נחוניא בן הקנה יום משתה ושמחה. ולא עוד אלא שאמר נשיא בשמחתו: הכניסו לפנינו כל מיני כלי זמר ונשתה בהם יין הואיל ועתיד וזהרריאל ה' אלוהי ישראל לעשות נקמה ונפלאות בה ברומי הרשעה ונגילה בשמחה כינור ועוגב" (שפר, § 111).

ר' ישמעאל חוזר ממסעו למרכבה ומודיע לחבריו כי הגזרה על הריגתם של עשרת החכמים היא מוחלטת, וכי אושרה על ידי האל

עצמו כדרישת סמאל. בין ההרוגים המיועדים — הוא עצמו, חברו ר' עקיבא, ועוד שמונה מגדולי התנאים. בכל זאת, ר' נחוניא בן הקנה, המתואר כאן כנשיא חברת יורדי המרכבה, חוגגים זאת במשתה, בזמר ובשמחה, משום שקורבנם של הרוגי המלכות, המכפר מצד אחד על חטאיהם של אחי יוסף, עתיד להביא באותה מידה של הכרחיות ושלמות לחורבנה המוחלט של רומי הרשעה. החזיון האפוקליפטי של ההשמדה המוחלטת של רומי בקרב, כתוצאה ממותם של עשרת החכמים, מילא את ליבותיהם שמחה. הנקמה האלוהית ברומי השנואה שקולה ועולה בהרבה על הסבל והייסורים הכרוכים בקידוש השם של עשרת התנאים הללו.

מחבריו של "היכלות רבתי" לא הסתפקו בהבטחה לעתיד, אלא לפי המשך הדברים בא קיסרה של רומי על עונשו מיד:

"אמר רבי ישמעאל מה עשו בית דין של מעלה באותה שעה ציוו למלאכי חבלה וירדו עליו [על קיסר רומין] ועשו עליו על לופיניוס קיסר כלה ונחרצה ולא נשתיר בכל היכלו שריד ופליט. וריפא אשת נעוריו, וכל אמהותיו וכל פילגשו היו מוטלין והיו שרופים ומוטלין לפניו כל בניו וכל בני ביתו וכל מחמדי עיניו" (שפר, § 112).

עיקרה של הנקמה — חורבנה של רומי כולה — נועד לעתיד, ואולם הקיסר האכזר שגזר גזרה זו (למרות ההסכמה העליונה לכך) זוכה בעיני יורדי המרכבה לנקמה מיידית של השמדת כל בני ביתו בידי מלאכי חבלה. לכך נוספו בנוסחים השונים של "היכלות רבתי" עוד סיפורים שעניינם נקמה בקיסרה של רומי, שהבולט בהם הוא המעשה בר' חנינא בן תרדיון, שהקיסר ביקש להורגו ור' נחוניא סיבב את הדברים בכוחו המאגי כך שהקיסר נהרג במקומו.

בחלק מנוסחי "היכלות רבתי" שבידינו, ובמעשה "עשרת הרוגי מלכות", נכלל תיאור מפורט של הריגתם של עשרת החכמים על קידוש השם. זהו הסיפור המרטירולוגי הבולט ביותר בתולדות ספרותנו העתיקה (מצטרפים אליו מעשה עקדת יצחק ומעשה האישה ושבעת בניה, אך כאן הייסורים שנפלו בחלקם של מקדשי השם מפורטים הרבה יותר). "מעשה עשרת הרוגי מלכות" נעשה נדבך יסודי בתולדות חי הרווח היהודיים בימי הביניים, ושימש דוגמה ומופת למקדשי השם בכל הדורות. החומר הסיפורי הכלול בתיאורים מפורטים אלה נערך גם בצורת פיוט ידוע ("אלה אוכרה"). חלק מן הדברים לקוחים מן הספרות התלמודית, הכוללת סיפורים מספר על קידוש השם של התנאים, וחלקם עומדים בסתירה למסורת התלמודית, שכן כאן

מסתבר, כי עשרת הרוגי המלכות הללו הם הם השלמים בכל אלה, וייתכן שזכיייתם בזכות זו של הריגה למען הבאת הגאולה ולמען הנקמה ברומי היא היא העדות לשלמות זו. מצוי כאן שילוב לא מחוור לחלוטין של שלמות מיסטית, שלמות מוסרית, קורבן על קידוש השם, גילוי סודות עליונים וחיוון אפוקליפטי, המצטרפים בעיני המיסטיקנים הללו למסכת אחת.

מקומו של כנס-מיסטיקנים נשגב זה מתואר בפירוט: הוא נעשה בנוכחות סנהדרין גדולה וסנהדרין קטנה, במבוי השלישי אשר בבית המקדש. ר' נחוניא בן הקנה יושב בראש כולם, עשרת הרוגי המלכות יושבים עמו, וסביבם לפידיים של אש המפרידים ביניהם לבין הסנהדרין ולבין התלמידים. במעמד נכבד ונפלא זה מגלה ר' נחוניא בפירוט רב כיצד יורדים למרכבה, מהם השמות שיש להזכיר, כמה פעמים לחזור עליהם (מאה ושנים עשר, וכל המוסיף – דמו בראשו), כאילו קיימת זהות בין קידוש השם שחכמים, אלה עומדים בפניו לבין הירידה למרכבה שאותה הוא מורה להם (כנראה, משום שנוכח, בעקבות הגזרה, בשלמותם המוסרית).

קיימת כנות עמוקה בצירום של הדברים. ניתן להבחין, אף מעבר לאלף וחמש מאות השנים בקירוב החוצצות בינינו לבין הטקסט, בחגיגות ובשגב של המעמד, המקודש בדמם של גדולי התנאים ועטור בתקוות הנקמה והגאולה, ותוכנו הפנימי – שגב הפגישה בין החכם המושלם לבין האלוהות בירידה למרכבה. ואולם ענייננו כאן הוא בצד ההיסטורי, וכאן מתעוררות קושיות טורדות עד מאוד.

מעשה "עשרת הרוגי מלכות", וקטעי "היכלות רבתי" הקרובים לו, זכו למחקרים מפורטים מאוד בשני הדורות האחרונים. כמה וכמה מחוקרי הספרות התלמודית הקבילו אותו לאינפורמאציה (הרכבה למדי) הנמסרת בספרות התלמודית-מדרשית על ההרוגים הללו ועל הרקע ההיסטורי למאורע. אין ספק שהספרות התלמודית שימרה את זכרם של כמה וכמה תנאים אשר קידשו את השם בתקופה הסמוכה למרד בר כוכבא, אם לפני סיומו ואם מיד אחריו. הקיסר הקשור במעשה הריגה זה בספרות התלמודית הוא "הרדיינוס שחיק עצמות", הקיסר שדיכא את מרד בר-כוכבא והרס את ירושלים ואת ביתר, שני החכמים הבולטים ביותר בקבוצה זו הם ר' ישמעאל ור' עקיבא, גדולי התנאים, שהם גם גיבוריה של ספרות ההיכלות והמרכבה. הבעיה העיקרית שהעסיקה את מרבית החוקרים הייתה, שבכל הרשימות המצויות בידנו בנוסחים השונים של "מעשה עשרת הרוגי

נמסרת מסורת שונה לגמרי על אופן מיתתם של אותם חכמים. שני יסודות בולטים כאן אפוא: קידוש השם של חכמי ישראל מצד אחד, והנקמה המיידית והעתידה ברומי מצד שני. לכך יש להוסיף יסוד שלישי, שאיננו בהיר כל עיקר, אך כנראה רבה חשיבותו במסכת המיסטית של "היכלות רבתי":

"אמר ר' ישמעאל: כיוון שראה ר' נחוניא בן הקנה את רומי הרשעה שנטלה עצה על אבירי ישראל לאבד אותם, עמד וגילה סודו של עולם, מידה שהיא דומה למי שראוי להסתכל במלך וכסא בהדרו וביופיו... למה דומה מידה זו, לאדם שיש לו סולם בתוך ביתו לכל מי שנקי ומנוער מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע ושבועת שווא וחילול השם ועזות פנים ואיבת חנים, וכל עשה ולא תעשה שומר. אמר ר' ישמעאל אמר לי ר' נחוניא בן הקנה אשריו ואשרי נפשו שכל מי שנקי ומנוער משמונה מידות הללו... יורד ומסתכל בגאווה מופלאה... אמר ר' ישמעאל, מיד עמדתי והקהלתי את כל סנהדרין גדולה וקטנה למבוי הגדול השלישי אשר בבית ה' והוא יושב על ספסל של שיש טהור שנתן לי אלישע אבי מחפץ יולדתי שהכניסה לו בכתובתה. ובא רבן שמעון בן גמליאל ור' אלעזר הגדול ור' אלעזר בן דמה ור' אליעזר בן שמוע ויוחנן בן דהבאי ונחניה בן חכנאי ויונתן בן עזיאל ור' עקיבא ור' יהודה בן בבא. באנו וישבנו לפניו והיו המון חבירים עומדין על רגליהם כי היו רואים כוכיות של אש ולפידים אור שמפסיקין ביניהם ובינו. ור' נחוניא בן הקנה יושב ומסדר לפנייהם את כל דברי המרכבה, ירידה ועליה, היאך יורד מי שיוורד והיאך יעלה מי שיעלה" (שפר, 198 s – 203).

הדברים הללו (שקיצרנו בהבאתם) משפקים תמונה של אירוע מיסטי רב-משמעות, "גילוי סודו של עולם" על ידי ר' נחוניא בן הקנה, ששעתו הגיעה בגלל הגזרה שנגזרה על ידי קיסר רומי על עשרת הרוגי מלכות, ונתקבצו לקראת בשורה זו אותם עשרה חכמים העתידיים ליהרג בגזרה זו. ר' נחוניא רואה בשעה מיוחדת זו רגע מתאים לגלות את הסודות הגדולים ולפרוש בפני החכמים העומדים ליהרג, ובפני מחנות תלמידיהם, את כללות הסוד של הירידה למרכבה, שהיא "בסולם בביתו של אדם". תהליך מיסטי זה איננו אפשרי אלא מתוך שלמות המידות, ונמנות כאן שמונה מידות מוסריות שאדם צריך להיות מושלם בהן, נוסף למילוי כל מצוות עשה ולא תעשה. הדרישה המוסרית וההלכית המופלגת מביאה את ר' ישמעאל לידי יאוש, והוא טוען שאין אדם מושלם בכלן. מנוסח כללות הקטע שב"היכלות רבתי"

המלכות" ו"היכלות רבתי" לא ניתן בשום פנים ואופן למצוא דיוק היסטורי. עשרת החכמים המנויים ברשימה לא חיו בעת ובעונה אחת, ואין כל אפשרות להניח שנהרגו יחד בתקופה שלאחר מלחמת בר כוכבא. חוקרים שונים ניסו לתרץ סתירה זו בין הרשימה הנתונה לבין העדויות ממקורות אחרים על ידי שינויים ותיקונים ברשימה, ובמקרה אחד נותרו בה רק שניים מאלה המנויים ברשימותינו. ברור שאין כל בסיס להנחה כי לפנינו עדות היסטורית על מעשה שהיה, מאורע הקשור בדיכוי מרד בר כוכבא, לפחות לגבי מרביתם של החכמים המנויים בקבוצה זו. החוקרים גם הצביעו על ההבדלים והסתירות בין המסורת שמקורה בדבריהם של בעלי הסוד הקדומים לבין המסורת התלמודית שבמקרים אחדים שימרה ידיעות שונות לגמרי על מועד מותם ואופן מותם של חכמים אלה.

בתקופה האחרונה נתקבלה הדעה שאין לראות במעשה עשרת הרוגי מלכות ובאינפורמציה הקשורה בכך המצויה ב"היכלות רבתי", משום עדות היסטורית, אלא יצירה ספרותית-רעיונית שאין לה כל כוונה להציג בדייקנות מאורעות שאירעו. אין כל טעם בניסיון ליישב את הסתירות הכרונולוגיות שברשימת ההרוגים, שכן אין הדברים מעיקרם מעוגנים במעשה שאירע, אלא ביצירה שנועדה לתכלית שונה לגמרי. ואמנם, המסגרת הספרותית-רעיונית של "היכלות רבתי", שבה המקור למעשה זה, אינה כוללת שום זיקה אל המציאות ההיסטורית שבתקופת הרדיפות והשמד הקשורה במרד בריכוכבא ובדיכוי.

הבעיה הכרונולוגית של רשימת הרוגי המלכות מתגמדת לאור הבעיה הכרונולוגית החריפה פי כמה, המוצגת בקטע המתאר את כנס יורדי המרכבה, בנשיאותו של ר' נחוניא בן הקנה, יחד עם סנהדרין גדולה וסנהדרין קטנה "במבוי השלישי אשר בבית ה'". לפי דברים אלה נראה כאילו כל ההתרחשויות המתוארות אירעו בשעה שבית המקדש עדיין קיים. הזכרת "ספסל השיש" של ר' ישמעאל, שאביו אלישע קיבל מאמו, רומזת לתפיסה המצויה הן בספרות ההיכלות והן במאמר שדנו בו לעיל במסכת ברכות, שר' ישמעאל היה כהן גדול בנו של כהן גדול, וכי כיהן במקדש ביום הכיפורים. תיאור זה לא רק שאיננו היסטורי, אלא ככל הנראה יש בו, ביודעין, משום סתירה חריפה למבנה ההיסטורי הידוע לכל מי שמצוי בספרות התלמוד והמדרש. ר' ישמעאל ור' עקיבא פעלו שני דורות לאחר החורבן, בימי מרד בריכוכבא, ומתו על קידוש השם בקשר לאותו מרד. ר' ישמעאל לא יכול היה לכהן במקדש, שכן או שלא נולד בזמן שחרב הבית או שהיה ילד קטן. ברור שלפנינו

אגדה, ציור ספרותי-רעיוני, שאין לו כל בסיס במציאות, ולא עוד אלא שיש בו מעין מרד מודע בתפיסה ההיסטורית המסורתית.

נעשו מספר נסיונות ליישב את הדברים, ובייחוד חשוב נסיונו של יצחק בער, אשר הציג בפירוט את האפשרות שר' ישמעאל בן אלישע שנכנס לפני ולפנים כמתואר במסכת ברכות איננו אלא ר' ישמעאל בן פיאבי, אחד הכוהנים הגדולים האחרונים לפני החורבן. להצעה זו אין כל סימוכין. היא מסתמכת רק על בידוד הקטע במסכת ברכות מן ההקשר של ספרות ההיכלות בכללה והיכלות רבתי בפרט, והתעלמות מאופי הדברים, ומדמותו של "אכתריאל יה' צבאות", שהיא אופיינית לספרות יורדי המרכבה. אם מקשרים — כפי שהטקסטים דורשים — בין המאמר בברכות לבין היכלות רבתי, ברור שר' ישמעאל איננו ישמעאל בן פיאבי אלא ישמעאל בן אלישע חברו של ר' עקיבא ותלמידו של ר' נחוניא בן הקנה, ועל כן אין מקום לזהותו עם כוהן גדול כלשהו מתקופת הבית.

אפשרות אחרת שהועלתה היא לראות בכינוסם של יורדי המרכבה בבית המקדש, ואולי גם בכהונתו של ר' ישמעאל ביום הכיפורים, דברים שאירעו באותו פרק זמן קצר שבו שוחררה ירושלים בידי בריכוכבא בראשית המרידה. קשה מאוד להניח שאמנם כך הדבר, שכן התיאור ב"היכלות רבתי" הוא תיאור של מעשה שבשיגרה, ההתכבדות סות בבית המקדש היא כביכול דבר טבעי שאיננו ראוי לציון ולהדגשה מיוחדים. אילו היה זה מאורע הקשור בשחרור ירושלים בידי בר כוכבא, רשאים היינו לצפות להתייחסות כלשהי לרקע יוצא-הדופן ולמשמעות העמוקה של כנס זה בעיצומו של מרד ובשעת-כנס של הניצחון (הזמני) על הרומאים וחיזור העבודה בבית המקדש.

היוצא מדברינו: לא כמישור של תירוצים היסטוריים יש לחפש את משמעותם של הדברים שלפנינו, אלא כמישור של התפיסה המיסטית של המציאות. שני אספקטים בתפיסה זו, שהאחד, דומני, ניתן להבנה, והשני — רק מקצת משמעותו ניתן לחשוף. האספקט האחד הוא המודע המודע בתפיסה ההיסטורית כפי שהיא מגובשת בספרות התלמוד והמדרש. אין ספק שכותבי הדברים הללו, שתיארו את ר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול מכהן במקדש ביום הכיפורים ומקהיל את הסנהדרין למבוי השלישי בבית המקדש, ידעו היטב שהם חורגים ואף מנפצים את המוסכמות ההיסטוריות העולות מספרות התלמוד והמדרש. העובדה שעשו זאת, חוזר ועשה, מעידה כי התכוונו להתעלם ממוסכמות אלה, ולהכריז בכך על השתייכותם לעולם מושגים אחר לגמרי.

יש דמיון מסוים, מבחינת התופעה העקרונית, בין דברים אלה לבין פתיחתו של ספר היכלות, הוא "חנוך השלישי", הדורשת את הפסוק בבראשית בדבר התעלמותו של חנוך, פסוק דמות שחז"ל התעלמו ממנו ומן הספרות הקשורה בו. ספרות ההיכלות והמרכבה, באופן מדוע וגלוי, מתעלמת ואף מורדת בחלק מן המוסכמות המהוות את עולם המחשבה והתרבות של חז"ל. יש בעובדה זו כדי לתרום להבנת מעמדה של ספרות זו בתוך העולם התרבותי של זמנה: ההצעה לראות ביורדי המרכבה חלק אורגאני, בלתי נפרד, מעולמם של חז"ל איננה יכולה להתקבל כפשוטה וללא הסתייגויות, קודם כל משום שיורדי המרכבה עצמם, ככל הנראה, לא ראו את עצמם בדמות כזו.

האספקט השני, המורכב והעלום יותר, הוא זה המציג תחליף לתפיסה של חז"ל. מה טיבה של ההיסטוריה כפי שראו אותה יורדי המרכבה? כיצד יישבו הם את הסתירה הכרונולוגית בתיאוריהם, סתירה שבוודאי ידעו אותה היטב? האם בית המקדש המתואר על ידם הוא בית שחרב בירושלים בשנת 70 על ידי טיטוס, או שמא זהו בית אחר? אין מקום להניח שהכוונה היא לאותו "בית המקדש של מעלה", המתואר בספרות חז"ל, שכן הקטעים שהובאו לעיל, וקטעים אחרים בספרות ההיכלות, מציינים בפירוש את בית המקדש הארצי שבירושלים, וכל ההתרחשות היא ארצית, ובמרכזה קידוש השם הממשי של עשרת החכמים בגזרת קיסרה של רומי. ואולם אף אם אין זה בית המקדש של מעלה, האם ייתכן שהכוונה למדור אחר כלשהו של המציאות?

ראינו לעיל את הקושי הגדול בהבנת "הבית האחרון" שבנינו מתואר ב"שר התורה", שהוא, מצד אחד, בית המקדש השני שנבנה על ידי שבי הגולה בימי זורובבל בן שאלתיאל, ומצד אחר הוא בית מקדש שזכה לגילוי שכינה בצורה שלא זכה לו הבית הראשון, והמחבר טורה להדגיש היטב את מעלתו המיוחדת לעומת הבית הראשון. כפי שצוין שם, קשה מאוד להבין מדוע יטרח מיסטיקן להגדיל ולהאדיר את דמותו הרוחנית של בית מקדש אשר חרב מאות שנים לפני כתיבתם של הדברים. מדוע לא יתייחסו הדברים לבית המקדש האחרון ממש, זה של תקופת הגאולה? הדבר היה סביר, אך בעזרת דמותו של זורובבל ובהקשר הטרוניות על גלות בבל מונע המחבר מאיתנו להגיע למסקנה מעין זו.

בקיסרה של רומי שגור על מותם של עשרת התנאים, והיסוד השני — ההקשר שבו גילה ר' נחוניא בן הקנה את הסוד הגדול של דרכי הירידה למרכבה והאמצעים שבעזרתם ניתן להצליח בתהליך המיסטי הזה. כללות היסודות הללו מרכיבה תמונה שאיננה מנוערת לגמרי מכל זיקה להיסטוריה, אך היא חסרה כל זיק של נאמנות למבנה ולכרונולוגיה ההיסטוריים המקובלים במסורת התלמודית. דומה הדבר כאילו מיסטיקנים אלה ראו את אותו תהליך היסטורי שראו חכמי התלמוד, ואולם מזווית מיוחדת, מוטה כמה מעלות לצד בלשהו, ומתוך כך רצף האירועים והקשר ביניהם נראה בעינינו, עיניהם של לא-מיסטיקנים, כמעוות ובלתי הגיוני. אין זו מטא-היסטוריה ממש, היסטוריה מיסטית שהיא תחליף להיסטוריה הארצית הרגילה החושפת משמעות פנימית עמוקה של ההיסטוריה הרגילה הנסתרת מעיני מי שאיננו מיסטיקן, אלא מעין "ערוץ שני", משעול בצד הדרך, שהוא המשעול שהמיסטיקן בוחר ללכת בו, וממנו נראים פני הדברים בצורה שונה מאשר בדרך המלך של החברה והתרבות התלמודית-מדרשית. אין בידינו מפתח שיפענח את תפיסת ההיסטוריה שלהם ויתן אפשרות לפרשה במושגים הניתנים לתפיסתנו, אך ודאי שבשלמות הכוללת את גילוי "סודו של עולם", את קרבנם של עשרת הרוגי מלכות, את משמעותו המיוחדת של בית המקדש שלא חרב, או חרב אחרת, ואשר עדיין מכהן בו ר' ישמעאל, ואת ירושלים שאמנם חרבה אך עדיין מיסטיקנים מתכנסים בה יחד עם הסנהדרין במבוי השלישי של בית המקדש, חבויה הייתה משמעות מיסטית שפרנסה את עולמה הרוחני של הכת המיסטית הקדומה של יורדי המרכבה.

יש להדגיש גם את שני היסודות הנוספים הכלולים בתמונה: הנקמה הקיצונית החזויה ברומי ובכל אשר בה, והנקמה המיידית

קירבה ל"מלך ביופיו", ל"שיעור קומה", שמיעת ההמנונות העליונים והשתתפות בטקס הקדושה יחד עם מלאכי השרת בהיכל השביעי, ליד כסא הכבוד.

חוג מיסטיקנים כזה, מטבע הדברים, לא נטה לפעילות היסטורית, ובעיות עתידו של עם ישראל תפסו מקום משני ומוצנע בהגיגיו. יוצא מכלל זה הוא מעשה עשרת הרוגי מלכות הכרוך יחד עם הנקמה העתידה ברומי ועם גילוי של הסוד העליון של הירידה למרכבה. כנראה, תופעה יוצאת מן הכלל זו נובעת מן הקשר האישי ההדוק בין המסורת על הרוגי המלכות בדורו של בר כוכבא והמסורת על האישים שיסדו את חוג יורדי המרכבה ומהווים מקור סמכות של מרבית מסורותיו — ר' עקיבא ור' ישמעאל בן אלישע. אך מלבד זאת, כמעט שאיננו מוצאים בספרות זו התייחסות לעולם הארצי ולבעיותיו, בין בהווה ובין בעתיד. הדבר משתקף היטב בעובדה ע במעט שאין בספרות זו דרשות פסוקים, סוג ספרותי דומיננטי בתקופה הנידונה וכלי עיקרי שבאמצעותו קישרה היהדות באותם דורות בין מקור הסמכות הדתי הקדמון לבין המציאות הסובבת על כל מיגוון צרכיה.

נוכח אפיונים אלה, לא ייפלא שאיננו מוצאים בספרות ההיכלות והמרכבה היוקקות מרובה לנושא המשיחי. יורד המרכבה, כך נראה, מגיע למלוא ההישג הדתי שהוא מבקש באמצעות התהליך המיסטי, ואילו הגאולה הכוללת של העם ושל העולם תופסת מקום משני בהגיגיו. לאור זאת דווקא מפתיעה העובדה שלנושא המשיחי מקום חשוב בעולמם הרוחני של יורדי המרכבה, ולא עוד אלא שהספרות שצמחה ביניהם וסביבם תרמה תרומה רבת חשיבות לגיבושה של התפיסה המשיחית שעתידה הייתה לשמש מיסטיקנים ולא מיסטיקנים יהודיים בימי הביניים ובזמן החדש.

קטע רביענין בסוגיה זו משולב בספר "היכלות רבתי":

"מחמד ומצפה טטרוסיאיה אלוהי ישראל במידה שמצפה לגאולה ולעת ישועה ששמורה להם לישראל אחר חורבן הבית השני האחרון: אימתי ירד היורד במרכבה, מתי יראה בגאות מרום, מתי ישמע קץ הישועה, מתי יראה עין לא ראתה, מתי יעלה ויגיד לזרע אברהם אוהבו" (היכלות רבתי פרק י, א, שפר פסקה 169).

הקטע איננו מחזור כל צרכו, אך דומה שנקשר בו קשר בין התהליך המיסטי של ירידה למרכבה לבין בואה של הגאולה. "אימתי ירד היורד במרכבה" מובא כאן במקביל ל"מתי ישמע קץ הגאולה". אם אמנם זו משמעותם של הדברים, הרי הירידה למרכבה אינה באה רק למלא את

פרק י"א

המשיחיות

בין התופעות המיסטיות המלוות את תולדות ישראל, מעטות הן הדוגמאות לחוג מיסטיקנים שהתרכזו במידה גדולה כל כך בחזון הרוחני של הירידה למרכבה ומיעט על כך לעסוק בכל מיגוון הנושאים של החיים הדתיים היהודיים. הקבלה של ימיה הביניים, דרך משל, הקיפה בעיוניה את כל המכלול של בעיות הפרשנות של כתבי הקודש, הדרשנות לכל ענפיה, בעיות הלכה מרכזיות ומשניות, ובעיות המוסר היהודי על כל גווניהן. מבחינה זו הציגה הקבלה מעין אלטרנטיבה מיסטית לתרבות ישראל בכללותה, כמעט בלא להותיר פינה שאליה לא הגיעו רעיונותיה ותפיסותיה המיוחדות. לעומת זאת ספרות ההיכלות והמרכבה, כפי שהיא נמצאת בדינו, מוקדשת רובה ככולה לתיאורו של העולם העליון על כל רבדיו, על הכוחות הפועלים בו, ועל הדרכים שבהן יכול המיסטיקן להגיע אליו. היסודות הנוגעים למציאות הארצית הם מעטים באופן יחסי: ראינו לעיל את הצד המאגי בתפיסתם של יורדי המרכבה, את המאמרים המעטים מאוד המתייחדים לתחומי ההלכה, ואת תפיסת ההיסטוריה שלהם, שאפילו היא נראית כמנותקת במידה מפתיעה מן המציאות הארצית ומן התפיסה הרווחת בספרות חז"ל לגבי ההתרחשויות ההיסטוריות. חוגם של יורדי המרכבה מצטייר, במידה רבה של ודאות, כחוג של מיסטיקנים שפרשו מן החברה הסובבת מבחינה רוחנית ותרבותית (אך לא מבחינה דתית): אין כל יסוד להניח שתפיסת ההלכה והמוסר שלהם היו שונות מתפיסות היהדות התלמודית בכללה, והשקיעו עצמם בספקולציות מיסטיות מפורטות שנועדו להגשים את מטרתם האישית — השגת

המחקר בחיבור זה נטה לראות בו חיבור המתבסס על מציאות היסטורית מסוימת, שנתקשרה, לדעת חלק מן החוקרים, עם התנאים ששררו בארצות המזרח בדור שקדם לכיבושי האיטלאם. ברור למדי שהחיבור נתחבר לפני שכיבושיהם של הערבים שינו את פני המזרח התיכון, וכנראה הוא נוצר על רקע המאבק הממושך שבין האימפריה הביזאנטית לבין האימפריה הפרסית. היו שראו בו השתקפות של נצחונותיו של הקיסר הביזאנטי היראקליוס, שהביא את הממלכה הנוצרית לשיא התפשטותה וכוחה ממש ערב נצחונותיהם של המוסלמים שקרעו מעליה את מרבית שטחיה. נתונים היסטוריים וגיאוגרפיים הכלולים בספר נתפרשו בצורות שונות, אבל אין כל ודאות שיש בהם כדי להאיר את הרקע ההיסטורי לחיבורו של הספר. ראוי יותר להתייחס אל הדברים באותה דרך שאנו מתייחסים לרשימת החכמים שנהרגו על קידוש השם ב"עשרת הרוגי מלכות": זוהי יצירה ספרותית, שדמויותיה — לרבות הנתונים ההיסטוריים-לכאורה, מבוססים על מסורת ספרותית, ואין בה כל כוונה להציג מציאות אמיתית בצורה מדויקת או בצורה מוסווית. זהו חזיון אפוקליפטי השאוב מחומרים המצויים בספרי המקרא ובמקורות אחרים, והניסיון ליישמו לתקופה מסוימת או למלך מסוים איננו יכול לעלות יפה, משום שהוא מנוגד לאופיו הפנימי.

הספר פותח בתיאור ההתגלות לזרובבל:

"בעשרים וארבעה לחודש שבט הראני ה' המראה הזאת, כחזיון המראה אשר ראיתי על נהר כבר. ואני הייתי מתפלל לפני ה', ובאומרי "ברוך אתה ה' מחיה המתים" נהם לבבי עלי לאמור: מה תהיה צורת בית העולמים? ויצא אלי קול וידבר עמי כאשר ידבר איש אל רעהו — קול שמעתי ומראה לא ראיתי — ויענני מדלתות השמים ויאמר לי: האתה זרובבל פחת יהודה? ואמר: אני עבדך..."

בהמשך הדברים מבקש זרובבל התגלות אלוהית ותשובה לשאלתו תיו מאחר שיום מותו קרב, ובתשובה:

"ותישאני רוח בין השמים ובין הארץ ותליכני לנינווה העיר הגדולה, היא עיר הדמים. ויאמר אלי: לך אל בית התורף, ואלך כאשר ציווני. ויאמר אלי: פנה לך הלאה, ואפן. ותגיע בי יד. וראיתי: איש נבזה ופצוע. ויאמר אלי האיש הפצוע והנבזה: זרובבל, מה לך פה? ואען ואומר: רוח ה' נשאני כאשר לא אדע ויליכני למקום הזה. ויאמר אלי: אל תירא. כי למען הראותך הובאת הנה. וכשומעי דבריו ניחמתי ושאלתי לו: מה שם המקום הזה? ויאמר אלי: זאת היא רומה רבה.

הצרכים הרוחניים-מיסטיים של היחיד, ואף לא את המגמות המאגיות שמצאנו בכמה מן ההתבטאויות הקשורות בתהליך זה, אלא היא מרכיב בתהליך הכולל של הבאת הגאולה לאחר "חורבן הבית השני האחרון". האל מצפה להבשלתם של התנאים שיביאו את הגאולה, והוא מונה כראשון בהם את הופעתם של יורדי המרכבה לפני כסאו. לפי זה, מיסטיקנים אלה ראו משמעות לאומית וקוסמית, משמעות של ייעוד חברתי כולל, במאמציהם המיסטיים להגיע לעולם העליון ולהשתלב בו.

אין מקבילות רבות לקטע זה בספרות יורדי המרכבה, אם כי מצויים בה כמה וכמה תיאורים של הגאולה העתידה, שתכניה מתגלים ליורדי המרכבה בשעת סיוריהם בעולם העליון. הפגישה עם המשיח או עם הייעוד המשיחי היא חלק ממערכת החזיונות של ההיכלות העליונים שצופה בהם יורד המרכבה. הדבר בולט במיוחד בקטע נרחב הקשור במשיח שנכלל בכתב-יד ניריורק של "היכלות רבות" ושובץ בקשר למעשה עשרת הרוגי מלכות והנקמה ברומי. עם זאת, עדיין מדובר בהתבטאויות המצויות מבחינה כמותית ומבחינה עניינית במעמד משני, בכללותה של ספרות ההיכלות והמרכבה.

בעיית מעמדה של הגאולה המשיחית בתפיסת עולמם של המיסטיקנים הקדומים קשורה בבעיה ביבליוגרפית קשה: שאלת זמנו, מקומו ורקעו הרעיוני של אחד הטקסטים המשיחיים החשובים ביותר בתולדות ההגות היהודית, שאם קשור הוא בספרות ההיכלות והמרכבה, אין ספק במרכזיותה של החזיונה המשיחית בעולמם הרוחני. הכוונה היא לחזיון האפוקליפטי המפורט, מן המרכזיים בסוג ספרותי זה בתולדותיה של דת ישראל, הידוע בשם "ספר זרובבל".

"ספר זרובבל" הוא קובץ חזיונות שנתגלו לזרובבל בן שאלתיאל פחת יהודה, השליט האחרון של יהודה מבית דוד, בעניין אחרית הימים וביאת המשיח. הוא כתוב בסגנון מקראי, זרובבל דובר בו בגוף ראשון, ובחלק מן הנוסחים הכוח העליון המתגלה לפניו ומדריך אותו בחזיונות הקץ הוא מטטרון (בנוסחים אחרים הוא נקרא מיכאל, או סתם "שר צבא ה'"). אין בחיבור זה כל זכר לירידה למרכבה או למושגים המיוחדים למיסטיקה של ההיכלות והמרכבה, אך בכל זאת יש כמה נתונים המקשרים בינו לבין המיסטיקנים הקדומים. מהדורה חשובה של חיבור זה ושל חיבורים הקרובים לו נכללה בקובץ "מדרשי גאולה" מאת יהודה אבן-שמואל קאופמן (מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ד), וממנה המובאות להלן.

לתקופה של ראשית תקופת הגאונים, שלהי התקופה הביזנטית. בתיאור הקץ עצמו כולל הכוח העליון המתגלה לזרובבל דמות בלתי-רגילה בחזיונות משיחיים יהודיים: דמותה של אם המשיח, אמו של מנחם בן עמיאל, הנקראת בשם חפצי-בה. לפי המתואר בחיבור זה, בידי חפצי-בה מצוי למשמרת "מטה ישועות" נפלא, הוא המטה אשר פרח באוהל מועד, מטה שהיה בידי אדם הראשון, בידי נוח ובידי שם, ועבר לאברהם, יצחק ויעקב עד דוד המלך, ובתהליך הגאולה הוא עתיד להימסר לאמו של המשיח.

עשרות רבות של עיבודים של "ספר זרובבל" מצויים בידינו – החל מעיבודים פיוטיים וכלה בעיבודים פילוסופיים (תיאור אחרית הימים בספר "אמונות ודעות" לרב סעדיה גאון, החיבור הפילוסופי על דת ישראל, מכוסס במידה רבה על ספר זה), ובכולם נשמטה מן הדברים דמותה של חפצי-בה, אם המשיח. קשה לפקפק בכך שיוצרים יהודיים מכל הזרמים בימי הביניים ראו בדמות זו קירבה מביכה לדמותה של אם המשיח שבנצרות, ובחרו להתעלם ממנה. קשה לפקפק בכך שמחבר "ספר זרובבל" ידע על מעמדה של מרים, אם ישו בנצרות, אך הדבר לא הרתיעו מלייחד לה מקום מרכזי בדרמה המשיחית המתוארת על ידו.

הפרק הראשון בדרמה משיחית זו טובב סביב שתי דמויות: דמותו של נחמיה בן חושיאל בן אפרים בן יוסף, שהוא משיח בן יוסף – דמות הרמוזה בספרות התלמודית כתור הגיבור המשיחי העתיד ליהרג במלחמות הקץ בטרם יופיע משיח בן דוד, ודמותו של אויבו, השטן, שליטה של רומי. את נחמיה בן חושיאל מציג בעל "ספר זרובבל" גיבוש ספרותי מלא לעומת דברים המצויים בצורה בלתי-בהירה במקורות קודמים, ומכאן ואילך עתידה דמותו של המשיח-הנהרג לתפוס מקום חשוב עד מאוד בתולדות ההגות המשיחית היהודית. באשר לכמה וכמה מגדולי ישראל בימי הביניים ובזמן החדש יסופר הסיפור כי בעצם להם נועד התפקיד של משיח בן יוסף (בין האישים הידועים ביותר שזכו לכך יש למנות את האר"י, ר' יצחק לוריא). אך בעוד שלענין משיח בן יוסף המחבר מסתמך על מקורות יהודיים מסורתיים, הרי ביחס לדמות השטן מצויה בחיבור חדשנות נועזת:

"יחזק בי [מטטרון] ויביאני אל בית התורף, ויראני אבן שיש בדמות אישה, ומראָה נאה ותוארה יפה עד מאוד, ויאמר אלי: זרובבל, מה אתה רואה? ואומר אליו: אבן שיש אני רואה ודמות פניה כאישה יפהפיה. ויען ויאמר אלי: אבן זאת יבוא שטן וישכב עמה, ויצא ממנה

ואומר לו: מי אתה ומה שמך ומה אתה עושה במקום הזה? ויאמר אלי: אני משיח ה', ואני אסור פה בכלא עד עת קץ". (מררשי גאולה ליהודה אבן-שמואל [קאופמן], 72–73).

הכוח העליון המביא את זרובבל למקום חזיון זה מזהה את עצמו בהמשך בתור מיכאל או מטטרון, שהוא המלאך שנהג את אברהם בכל ארץ כנען, והוא שלחם בסנחריב, והוא שהיכה את סדום ואת עמורה, ומצהיר: "ואני הוא שנהגתי את ישראל במדבר ארבעים שנה בשם ה', כי שם ה' את שמו בקרבי", משמע, אין ספק שהכוונה היא לדמותו של מטטרון כפי שהיא מצוירת הן בספרות התלמודית והן בספרות ההיכ"לית והמרכבה. הוא מביא את זרובבל הישיש אל מה שנידמה לו כ"נינווה העיר הגדולה", שכן זרובבל בן התקופה הבבלית לא הכיר את רומי כלל, אך לאחר מכן מזוהה המקום כרומי הגדולה. הוא פוגש את המשיח הפצוע בשערי רומי, משיח שהוא, בלי ספק, אחד מצאצאיו העתידיים של השליט האחרון מבית דוד.

מטטרון-מיכאל שר צבא האל מציע לזרובבל:

"ואתה זרובבל בן שאלתיאל בן יכניה מלך יהודה שאל ממני ואגיד לך את אשר יקרה את עמך באחרית הימים. ואשאל ואומר: מה שם משיח ה' זה, ומה מעשהו במקום הזה? ויאמר לי: זה הוא משיח בן דוד, ושמו מנחם בן עמיאל, והוא נולד לבית דוד מלך ישראל בבוא נבוכדנצר על ירושלים, וישימהו ה' להיות נגיד ברית לעם. ואשאהו ברוח ה' ואצפננו במקום הזה עד עת קץ".

לאחר שנודע לזרובבל כי המשיח נולד ויועד לתפקידו המשיחי בעת ובעונה אחת עם ראשית חורבנו של הבית הראשון, וכי הוא נסתר ברומי ומצפה לעת הגאולה, מציג הוא את השאלה העיקרית, הן בעיניו והן בעיניו של כל קורא בספר זה במשך מאות שנים רבות: "מתי יהיה הדבר?" והתשובה שמוסר מטטרון היא: "משיבנה המקדש נעל ידי זרובבל" לארבע מאות ועשרים שנה ייחרב בשנייה, כלומר הוא מספר את אותו פרק בהיסטוריה שאיננו ידוע לזרובבל, אך ידוע היטב לקורא הדברים במאה החמישית או השישית, מאות רבות של שנים לאחר חורבן הבית השני. הוא מוסיף ומתאר את עלייתה של רומי ומלכיה, ובסופו של דבר קובע תאריך – "ולסוף תשע מאות ותשעים שנה... תהיה ישועת ה'". קשה לייחס משמעות רבה לתאריך זה מבחינת זמן חיבורו של הספר, שכן מעתיקים נהגו לשנות את התאריכים והישובי הקץ שמצאו בחיבורים קדומים כדי להתאימם למציאות. בכל זאת, מתוך השוואת הנוסחים השונים, סביר להניח כי לפנינו חישוב קץ

לא יגיעו אליו. ואז, לאחר שיכבוש ארמילוס ומלכי הגויים המשרתים אותו את העולם כולו, ומבני ישראל ישארו שרידים מעטים בלבד, ועבודת האלילים בהנהגתו של ארמילוס תתפשט בתבל כולה, אז יופיע מנחם בן עמיאל, יקבל את מטה הישועות מאמו, ותתחיל מסכת מלחמות הגאולה.

ספר זרובבל מציג בפירוט את השלבים השונים בתהליך הגאולה – תחיית המתים, בניין בית המקדש, קיבוץ גלויות, כאשר כוחות רבים מסייעים בידו, ובראשם אליהו הנביא מכאן וחפציבה אמו מכאן. תהליך הגאולה המפורט מתואר בשלבים, ולכל שלב ושלב ניתן תאריך מדויק: "בעשרים ואחד לחודש הראשון יבוא מנחם בן עמיאל ואיתו נחמיה בן חושיאל ואליהו הנביא ויעמדו על הים הגדול ויקראו, ויצאו כל הפגרים של בני ישראל שהשליכו את עצמם בים מפני שוביהם, ויעל גל הים ויפיצם וישליכם חיים בנחל השיטים. ובחודש השני, הוא חודש אייר, תעלה עדת קורח בערבות יריחו על נחל השיטים... וביום אחד לחודש השלישי הוא חודש סיוון יחיו מתי מדבר ויעשו חבורות עם אחיהם בנחל השיטים" וכן הלאה, בפירוט ובצירוף תיאורים ציוריים מגוונים. התאריכים, כמובן, הם תאריכים פנימיים של שנת הגאולה, ללא ציון התאריך המוחלט של השנה עצמה, מועדה של הגאולה המשיחית.

אחד הקווים המאפיינים את האפוקליפסה של ספר זרובבל הוא ההיעדר הגמור של מסגרת דתית ורעיונית לדברים. התיאור הוא תיאור תהליך הגאולה כמציאות היסטורית אובייקטיבית הנגזרת על ידי האל, שאיננה תלויה משום בחינה לא במעשיהם של בני אדם בכללם ולא במעשיהם של יחידים. כל אשר עושים חפציבה, אליהו הנביא, נחמיה בן חושיאל ומנחם בן עמיאל, והוא הדין בארמילוס ובשטן אביו, נגזר וקבוע מראש – המעשה, זמנו, מקומו ותוצאותיו. לא נאמר דבר על כך שתהליך זה יתרחש רק אם יעשו אישים אלה דברים מסוימים, או אף אם בני ישראל יקיימו מצוות, יחזרו בתשובה וכל כיוצא בזה. בואה של הגאולה הוא גזרה עליונה בלתי-מותנית, הן בכללה והן בכל פרט ופרט שבה, ואין דבר שיוכל למנוע את בואה או לעכבו, כשם שאין דבר היכול לרזח ולהחישא.

תפיסה מעין זו מנתקת את חזיון הגאולה מן המסגרת הדתית-רעיונית, שכן אין ההתרחשויות תלויות באמונתם ובמעשיהם של בני האדם. הציפייה לגאולה משיחית בנוסח זה איננה מעודדת ואיננה דורשת מן האדם לנהוג בדרך זו או אחרת, לחשוב בדרך זו או אחרת,

ארמילוס. הוא יעלה וימלוך באימים, מדינת השטן אביו, ואלה אותו-תיו: שיער ראשו כזהב ירוק, וידיו מגיעות עד פעמי רגליו, ורוחב פניו זרת, ועיניו עקומות, ושניים הם קדקדיו, וכל רואיו יזעו ממנו, וכל גויי הארצות יטעו אחריו, חוץ מישראל שלא יאמינו בו. ויבוא על אנשי קדושי עליונים בירושלים בחיל ובכוח גדול."

דמותו של ארמילוס נזכרת בספרותנו גם במקורות אחרים (כגון בתרגומי המקרא), אך אין בירינו הוכחה כי היא קדמה ל"ספר זרובבל". לא מן הנמנע כי הקונספציה של מאבק איתנים בין משיח לבין שטן נוצרה בספר זה, וממנה נתפשטו הדברים למקורות אחרים. ארמילוס איננו אלא סירוס שמו של רומולוס, בונה ומלכה הראשון של רומי, שעתידי, לפי המסופר, להיות גם מלכה האחרון. דמות זו מגבשת בתוכה שני יסודות: יסוד ארצי, שלטון עולמי של קיסר רומי על עולם ומלואו המגשים את חזונה הארצי של האימפריה, והיסוד השני – שלטון רוחני, מעין משיחיות שטנית, של ליכוד העולם כולו תחת אמונה כוזבת אחת, שהכול יאמינו בה פרט ליהודים. קיימת הקבלה רבה בין דמותו של ארמילוס כאן לבין דמותו של האנטי-כריסט בספרות הנוצרית, הכוח האדיר שיקום באחרית הימים וילכד את העולם כולו נגד הכנסייה, והיא תיוושע, לפי אמונתם, על ידי הופעתו השנייה, המשיחית והגואלת, של ישו. קשה לדעת מה המקור הראשון של מסכת-תיאורים זו ומי הוא שהסתמך עליה. החזון האפוקליפטי של הופעתו השנייה של ישו נושא בקרבו מטבע הדברים יסודות של משיחיות יהודית, ולעומתו, אין פלא אם יהודים נעזרו במוטיבים אפוקליפטיים נוצריים בתיאור אחרית הימים בחזיונות עבריים.

התיאור המפלצתי של השטן חוזר בנוסחים שונים ב"ספר זרובבל" ובחיבורים המסתמכים עליו ומפתחים את תפיסתו, וזהו אחד המקורות הקדומים של תיאור דמותו של כוח הרע האויב לאלוהות וליהדות בספרות העברית. תפקידו הוא לרכז לחטיבה אחת את הרע הארצי והשמימי, להביאם לשיא כוחם לפני מפלתם הסופית בידי המשיח. כדי שהגאולה המשיחית תהיה מוחלטת ושלמה חייב המשיח לגבור על הרע במיצויו, לא על תופעה או אספקט שבו, ומשום כך יש צורך ששלטון הרע יגיע לשיאו לפני שיתאפשר נצחונו הסופי של המשיח. לפי התיאור ב"ספר זרובבל", מחנות הרע כובשים את העולם כולו, עולים על ירושלים וכובשים אותה, ובמלחמה אדירה זו נהרג נחמיה בן חושיאל, הוא משיח בן יוסף. נותרת רק חפציבה שבידה מטה הישור-עות, והיא נשארת בשער המזרחי של ירושלים, שכוחותיו של השטן

שכן תהליך הגאולה נגזר ובלתי תלוי, וכל אשר יעשה או יחשוב לא ימנענה ולא יחישנה. האפוקליפסה בצורה זו איננה גורם תומך בתפיסת עולם כלשהי, לא מיסטית ולא בלתי-מיסטית. זה הטעם לכך שחזיונות ספר זרובבל מצאו להם מקום בעולמם הרוחני של כל הזרמים הרעיוניים שביהדות ימי הביניים, שהרי הדברים לא סתרו (ואף לא עודדו), שום מערכת רעיונית (פרט אולי לזו של הרמב"ם, שדחה את היסוד הניסי המובהק שבגאולה).

משום כך אין לראות ב"ספר זרובבל" אפוקליפסה העומדת לשי-רותם של מיסטיקנים, בין אם הם הללו הידועים לנו מספרות יורדי המרכבה ובין אם הם משתייכים לחוג אחר. החזיון עומד בפני עצמו, בחינת בשורה ערטילאית, שאין ממנה שום פועל-יוצא מעשי או רוחני להווה ולדרך ההנהגה האנושית. אי אפשר אף לטעון כי חזיון זה משתלב בתורתם של המיסטיקאים הללו, שכן חזיון כזה מטבע אופיו איננו משתלב בשום תפיסה, כשם שאיננו מנוגד לכמעט שום תפיסה אפשרית של החיים הדתיים היהודיים. לכן קשה עד מאוד לקבוע האם צמחה אפוקליפסה זו בחוגיהם של יורדי המרכבה או בחוגים מיסטיים יהודיים קרובים להם, אם לא.

בכל זאת יש טעמים אחדים המטים את הכף לאפשרות של קירבה בין "ספר זרובבל" לבין ספרות ההיכלות והמרכבה. האחד הוא הקשר ההדוק הקיים, הן בכתבי יד והן בסגנון וברוח הדברים, בין ספר זה לבין "שר התורה", המתאר את בניין בית המקדש השני בימיו של זרובבל, ושזרובבל הוא גיבורו. לא ברור האם בגלל הקירבה צירפו מעתיקים של כתבי-יד נוסחים של חיבור זה ל"שר תורה" (ובכך גם ל"היכלות רבתי", ש"שר תורה" נמצא לעתים קרובות כנספח אליו), או שמא מלכתחילה מצוי היה קשר כזה. הסגנון הפסבדו-מקראי של ספר זרובבל קרוב במידת-מה לזה של "שר התורה", וההפלגה הדמיונית חסרת-המעצורים אף היא משותפת לשניהם. נוסף על כך, ניכר במחבר "ספר זרובבל", שבדומה לבעלי ספרות ההיכלות לא עמדו בפניו מעצורים האופייניים לספרות התלמוד והמדרש. העובדה שהמחבר לא היסס להשתמש בדמויות התופסות מקום נכבד בעולם ההגות הנוצרית, אם המשיח והאנטי-כריסט, מעידה על ביטחון עצמי רוחני מופלג, שאיננו מבקש להיעזר בהשמטת יסודות רוחניים מסוימים בגלל קירבתם לדתות צוררות. וכאמור, גם דמותו של מטטרון מקרבת את שתי חטיבות היצירה. אך קיים גורם שלמעלה מן הפרטים הללו: ספרות ההיכלות והמרכבה היא היא היורשת של הספרות החיצונית,

האפוקריפית והאפוקליפטית, בעולמה של תרבות ישראל בתקופת התלמוד והמדרש. יסודות רבים שנידחו על ידי חז"ל מתוך ספרות זו, כגון דמותו של חנוך בן ירד, תופסים בה מקום מרכזי. "ספר זרובבל" מבחינות רבות הוא המשך המסורת של הספרות האפוקליפטית היהודית (שהספרות האפוקליפטית הנוצרית נוצרה ממנה) של ימי הבית השני ותקופת חורבנו. שרשיו של ספר זרובבל מצויים בספרות החזונית האפוקליפטית שבחיבורים כגון "ספר היובלים" וצוואות השבטים, ואף פרקים מספרות חנוך, ועוד הרבה. מותר להניח שאותו צינור ששימר רעיונות אחרים שבספרות ימי הבית השני שלא נקלטו בעולמם של חז"ל, והיקנה להם צורה חדשה, הוא ששימר גם את הרוח האפוקליפטית השודרת ב"ספר זרובבל".

אין להסיק מכך שהיסוד המשיחי הוא מרכזי בעולמם המיסטי של יורדי המרכבה. סקירותינו בפרקים הקודמים על המוטיבים העיקריים המעמידים את העולם המיסטי של ר' ישמעאל ור' עקיבא הראו כי עיקרה של ספרות זו הוא הדרכת יורד המרכבה היחיד להשגת השלמות של החווייה המיסטית, בתוספת יסודות מאגיים מסוימים המסייעים לחיי העולם הזה. בתורה מיסטית כזו אין מקום לשילובה של הגאולה המשיחית. הדגש הוא על השגת השלמות הדתית האישית ולא על הגאולה הקוסמית. היוצא מכלל זה הוא מעשה עשרת הרוגי מלכות ומשמעותו כאשר לגורלה של רומי, אשר ראינו לעיל, אך שם דווקא לא נקשר הדבר לחזיון משיחי כולל באופן ישיר.

המשיחיות היהודית והמיסטיקה היהודית בעת העתיקה הן תופעות נפרדות שיש ביניהן קשרים מסוימים, אך אין הדברים מגיעים לכלל אחדות, ובוודאי שלא לכלל יניקה של הלהט המשיחי ממקורות מיסטיים. אותה הפרדה קיימת גם במיסטיקה היהודית המופיעה בימי הביניים, בשלהי המאה הי"ב, בפרובאנס, בספרד ובאשכנז. רק בשלהי המאה השלוש-עשרה אנו מוצאים ראשיתה של התקרבות בין שני יסודות אלה, התקרבות המתגבשת בספר הזוהר בסוף אותה מאה. בחיי התרבות והחברה היהודיים במובן רחב יותר נוצר קשר הדוק בין מיסטיקה למשיחיות רק בשלהי המאה הטי"ז, בקבלת האר"י.

העולה היא, שמחברו של ספר יצירה היה הוגה דעות בודד, בלא אסכולה ובלא תלמידים, שלא השאיר את רישומו על סביבתו, ורק מאות רבות של שנים לאחר חיבורו זכה ספרו לתשומת לב ולהשפעה. איננו יודעים מתי נתחבר ספר יצירה. לעתים נוהגים לנסות לקבוע את זמנו על פי מאמר במסכת סנהדרין בתלמוד הבבלי, שמסופר בו כי ר' חנינא ור' אושעיא היו עוסקין ב"הלכות יצירה" ונבראה להם "עגלה תולתא" (עגל משולש: הביטוי נתפרש בשורה של פירושים, החל מעגל בן שלוש שנים ועד עגל בן שלושה ראשים), והם אכלוהו לסעודה חגיגית. "הלכות יצירה", היה מי שסבר, איננו אלא ספר יצירה, ומאחר שר' לחנינא ור' אושעיא חיו במאה הרביעית, ייתכן שהספר נתחבר בזמן סמוך לה. ואולם אין מכאן כל ראייה: ספר יצירה איננו דן בבריאת עגל משולש או כל סוג אחר של עגל, אלא בעקרונות עיוניים של בריאה, ואין כל הוכחה כי קיים קשר כלשהו בין אותו מאמר בתלמוד לבין הספר שלפנינו, שיכול היה להתחבר מאתיים שנה לפניו ומאתיים שנה אחריו.

יש בספר יצירה שניים-שלושה ביטויים המעידים על קשר כלשהו לספרות ההיכלות והמרכבה, ואולם זוהי לכל היותר השפעה לשונית שולית. מבחינת תפיסת העולם, מושגי היסוד, והגישה העקרונית להבנת תופעות קוסמוגוניות וקוסמולוגיות. קשה למצוא נקודות-מגע של ממש בין שתי חטיבות היצירה. עובדה זו בולטת במיוחד אם משווים אנו את "ספר יצירה" לחיבורים אחרים העוסקים בסודות מעשה בראשית, ובראשם "ברייתא דמעשה בראשית". באלה, הקירבה לספרות ההיכלות והמרכבה, ובעיקר לדרשות "מעשה מרכבה" המתארות את מבנהו של העולם העליון, גדולה עד מאוד, וניכר כי הם משתייכים לפחות לענפיו של זרם רוחני-תרבותי אחד. לא כן ספר יצירה: אין כמעט דבר משותף בינו לבין היצירות הקוסמוגוניות האחרות שבספרות העתיקה, וככל שבדקים אנו בעיות זהות הנידונות גם כאן וגם שם, מתבלט ההבדל ומאפיל על כל אפשרות של קירבה והשפעה. ייתכן מאוד שגם "ספר יצירה" הוא פרייה של אותה תסיסה רוחנית שהולידה את הספרות המיסטית הקדומה, ואולם מחברו בחר לעצמו אפיק מיוחד ונבדל, וגיבש טרמינולוגיה שאין לה מקבילות כדי לבטא בה את עולמו הרוחני.

בגלל היקפו המועט של הספר ובגלל ייחודה של הטרמינולוגיה שלו, אין הספר בחלקו הגדול מוכן לנו. חסרים לנו מושגים מקבילים למונחים, ואנו נדרשים לפרשם על פי היריעה הצרה עד מאוד של

פרק י"ב

ספר יצירה

אחת התרומות רבות החשובות ביותר שהעניקה ההגות בעלת הנטייה המיסטית בעת העתיקה למיסטיקה היהודית בימי הביניים ובזמן החדש היא ספר קטן, קומץ עמודים בלבד, המכונה בשם "ספר יצירה", העוסק בעקרונותיה של בריאת העולם ודרך קיומו, והיינו קוסמוגוניה וקוסמולוגיה. חיבור זה, שרקעו, זמנו ומקומו עלומים מאיתנו, נעשה לאחד מאבני היסוד של המחשבה היהודית בימי הביניים: בין מחברי הפירושים עליו ניתן למצוא את רב סעדיה גאון, ר' שבתאי דונולו, ר' יהודה הלוי (במאמר הרביעי בספר הכוזרי), ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני ורבים אחרים מכין הרציונאליסטים היהודיים, ובעידם - מוריה של חסידות אשכנז, כר' יהודה החסיד, ר' אלעזר מוורמס ור' אלחנן בן יקר, וראשוני המקובלים בפירוש (ר' יצחק סגי נהור), חכמי גירונה ומקובלים אחרים. מושגים שנתחדשו ב"ספר יצירה", ובראשם המושג "ספירות", נעשו אבני יסוד טרמינולוגיות בהגות היהודית בימי הביניים. קשה למצוא מקבילה להשפעה נרחבת כל כך של ספר יחיד, שאיננו מייצג אסכולה או זרם ושהיקפו קטן כל כך.

השפעה נרחבת זו מן המאה העשירית ואילך מנוגדת ניגוד חריף למצב ששורר קודם לכן. בספרותנו העתיקה, בספרות התלמוד והמדרש על כל ענפיה, ובספרות המיסטית, ספרות ההיכלות והמרכבה על כל חיבוריה, אין למצוא כל זכר לספר יצירה ולמערכת מושגיו המיוחדת. בקצת מדרשים שנערכו בימי הביניים ניכרים עקבי תיו, אך בחיבורים שנתחברו ונערכו בעת העתיקה עצמה לא נמצאה מקבילה אף לשמץ מן העולם הרעיוני המוצג בספר זה. התמונה

את שנאמר בפרק א' דבראשית בשינוי צורה. במקום למנות את דברי האל אחד לאחד, מסכמת המשנה ואומרת — "בעשרה מאמרות נברא העולם". זוהי הדרך הרגילה של חז"ל לדרוש ולסכם את דברי המקרא, ואין הכוונה כאן להוסיף עליהם. זהו תיאור של מה שיוכל אדם למצוא בשעה שהוא קורא בספר בראשית — את מניין מאמריו של האל שבראו את העולם. ספר יצירה, לעומת זאת, מבקש את העקרונות היסודיים: בעזרת שלושים ושניים אמצעים, שהם האותיות והספרות, ברא האל את עולמו. אין זה תיאור של פרק א' בבראשית, אלא קביעה מדעית, כי צירוף מסוים של שלושים ושניים העקרונות הללו מביאים לידי בריאה. אין זה דרוש או תיאור, אלא ניסוח המבקש לחשוף את האמת המדעית בדבר הדרך שבה נברא העולם — ואם זו אמת מדעית, הרי חשיפתה יש בה כדי להביא שניתן יהיה לחזור על התהליך, כולו או חלקו, ומי שיוודע את סודן של אותן ל"ב נתיבות יוכל אולי להשתתף בתהליך של בריאה, בין של עולם ובין של יצור.

המסגרת שבתוכה נתונים הדברים ב"ספר יצירה" רומזת, כנראה, שסודותיו של ספר זה הם שנתגלו לאברהם אבינו, ובאמצעותם גילה את מציאותו של האל האחד, והבין אותו והגיע מתוך כך לאמונה באל לפני מתן תורה. בסיום הפרק (פרק ו' משנה ד') נאמר: "זכיון שצפה אברהם אבינו עליו השלום והביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב ויצרף ויצר ועלתה בידו, אז נגלה עליו אדון הכול ברוך הוא והושיביו בחיקו ונשקו על ראשו וקראו אהבי וכרת לו ברית לזרעו והאמין בה" וחשבה לו לצדקה". משמע, אברהם הבין בעצמו, בכוח "צפייתו", את הדרך שנברא בה העולם, וכך הבין גם שיש לו בורא אחד. ההתגלות האלוהית אליו והברית בין האל לבין באו לאחר מכן, בעקבות אותה הבנה עצמית ומחקר עצמי של אברהם. ספר יצירה, שבין משפט הפתיחה למשפט הסיום, הוא כעין חזרה על אותו תהליך שעבר על אברהם והביאו להיות בעל האמונה הראשון באל אחד.

המושג "ספירות" בראשית ספר יצירה איננו רק המספרים הראשונים ותו לאו. חלקו הראשון של הספר מוקדש לשורה של הסברים על משמעותו של מושג זה, הנקרא בשלמותו "עשר ספירות בלימה", ועל חלקן של הספירות הללו בתהליך הבריאה. בתוך כך מציג בעל הספר שורה של הסברים למושג "ספירות", ואלה הסברים שאף אם אינם סותרים לחלוטין זה את זה, בוודאי הם שונים זה מזה במידה רבה. מספרן של הספירות הוא עשר, לא פחות ולא יותר, קובע בעל הספר: "עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה,

הספר עצמו. משום כך רבו עד מאוד ההצעות מרחיקות הלכת למצוא בתוך ספר זה משמעויות מופלגות שקשה עד מאוד לסתורן, אך בוודאי אין הן מוכחות מתוכו.

"ספר יצירה" מבטא תעוזה רוחנית מופלגת, ומבחינה זו, ולא רק בגלל השפעתו הרבה, נודע לו מקום בכותל המזרח של היצירה הרוחנית העברית. מחברו ראה זכות לעצמו לבדוק מחדש כמה מן המוסכמות העמוקות ביותר של ההגות היהודית, זו המקראית וזו המבוטאה בספרות התלמוד והמדרש, ולהציג להן תחליף וללכת בדרכו האינדיבידואלית בלא להתחשב שמקורות מקודשים כל כך מציגים עמדה אחרת. אין ספק שבעיני עצמו היה בעל ספר יצירה מי שחושף רבדים סמויים ועמוקים של דרכו של האל בבריאת העולם וקיומו, רבדים שהיו סמויים מעיניהם של גדולים וטובים.

משפט הפתיחה של ספר יצירה מגלם בתוכו את מלוא המשמעויות של היחס המורכב של מחברו אל עולם המחשבה שקדם לו: "בל"ב נתיבות פליאות חכמה חקק יי' ה' צבאות אלוהי ישראל אלוהים חיים... וברא את עולמו".

שלושים ושתיים נתיבות אלה, שהן "פליאות", כלומר נעלמות ונסתרות, מורכבות משתי קבוצות, כפי שמפורש בהמשך: עשר ספירות וכ"ב אותיות האלף-בית. פשט המושג ספירות במשמעותו הראשונה הוא "ספרות", המספרים מאחד עד עשר (הספרה אפס לא הייתה ידועה בעת העתיקה, וגם היוונים והרומאים, כמו היהודים, כתבו אותיות במקום ספרות. הספרה הקטנה ביותר הייתה אחד. רק התרבות הערבית הביאה למזרח ולאירופה את מושג האפס, שמוצאו כנראה מהודו). משמע, בריאת העולם נעשתה בעזרת שלושים ושניים אמצעים, שהם מעין מכונת-כתיבה: עשרים ושתיים אותיות ועשר ספרות.

אין רעיון זה חדש כל עיקר במחשבה היהודית, לפחות בצורתו הראשונית. במסכת אבות נאמר: "בעשרה מאמרות נברא העולם" והכוונה היא לעשר הפעמים שבהן נאמר בפרק א' בבראשית "ויאמר אלוהים". משמע, מתחילה לא היה עולם כלל. עשר פעמים אמר האל דבר, דבר המורכב מאותיות האלף-בית העברי, והנה — היה העולם. מכאן ניתן להסיק כי צירוף כוחן של האותיות עם המספר עשרה הוא הוא שיצר עולם יש מאין.

ואולם קיים הבדל נכבד מאוד בין המאמר במסכת אבות לבין משפט הפתיחה שבספר יצירה. המאמר במשנה הוא מאמר דרשני, המסכם

הֵבֵן כַּחֲמָה וְחֶכֶם בְּבִינָה בַחֹן בְּהֵם וְחֶקֶר מֵהֶם וְהַעֲמֵד דָּבָר עַל בִּרְיָ וְהַשֵּׁב יוֹצֵר עַל מַכּוּנֵי. חֲשִׁיבוּתוֹ שֶׁל הַמְּסַפֵּר עֲשֵׂה מוֹבֵעַת בַּפְּסָקָה אַחֲרָת: "עֲשֵׂר סְפִירוֹת בְּלִימָה, מְסַפֵּר עֲשֵׂר אֲצַבְעוֹת חֲמֵשׁ נֶגֶד חֲמֵשׁ וּבְרִית יָחִיד מַכּוּנֹת בְּאֲמֻצֵּי כְּמֹלֶת הַלְשׁוֹן וְכְמֹלֶת הַמַּעֲוֵר". מִשְׁמַע, חֲשִׁיבוּתוֹ שֶׁל הַמְּסַפֵּר נּוֹבֵעַת מֵהִיּוֹתוֹ מַעֲטֵר אֶת הַבְּרִית, חֲמֵשׁ מוֹל חֲמֵשׁ. חֲמֵשׁ אֲצַבְעוֹת בְּכָל אַחַת מֵהִיֵּדִיִּים וּבְאֲמֻצֵּי הַלְשׁוֹן, מְקוֹר הַמְּלָה, וְחֲמֵשׁ מוֹל חֲמֵשׁ אֲצַבְעוֹת הַרְגָלִים כְּנֶגֶד מִלַּת הָעֲרוּזָה. יֵשׁ כֵּאֵן מִשְׁחָק בְּשֵׁתֵי הַמְּשַׁמְעוּיּוֹת הַשּׁוֹנֹת שֶׁל הַמְּלָה "מִלָּה", אֲךָ יֵשׁ גַּם קְבִיעָה כִּי קִיַּמְתָּ מִשְׁמַעוֹת קוֹסְמִית לְדַמּוֹתוֹ הַפִּיִּסִית שֶׁל הָאָדָם.

כִּיצַד מִמְּלֵאוֹת הַסְּפִירוֹת הַלָּלוֹ אֶת תְּפִקִּידָן בְּהִיּוֹתָן בְּשֶׁלְמוֹתָן, דְּהִיּוֹתָן בַּמְּסַפֵּר עֲשֵׂרָה? עַל כֵּךְ מִשִּׁיב הַמַּחְבֵּר בְּבִירוֹר:

"עֲשֵׂר סְפִירוֹת בְּלִימָה מִיִּדּוֹתָן עֲשֵׂר שְׁאִין לְהֵן סוּף. עוֹמֵק רֵאשִׁית עוֹמֵק אַחֲרִית, עוֹמֵק טוֹב וְעוֹמֵק רַע, עוֹמֵק רוּם וְעוֹמֵק תַּחַת, עוֹמֵק מִזְרַח וְעוֹמֵק מַעֲרָב, עוֹמֵק צֶפּוֹן וְעוֹמֵק דְרוֹם, אֲדוֹן יָחִיד אֶל מֶלֶךְ נֶאֱמָן מוֹשֵׁל בְּכֹלָם מִמַּעוֹן קוֹדְשׁוֹ וְעַד עַדֵי עַד".

מִקְטַע זֶה וּמִמְקַבְּלֹתָיו בְּסֵפֶר נִיתָן לְהַבִּין אֶת הַתְּפִיסָה הַקּוֹסְמוֹלוֹגִית הַיִּסוּדִית שֶׁל בַּעַל סֵפֶר יִצִּירָה: בְּמִרְכּוֹ הַקּוֹסְמוֹס מִצְוֵי "הֵיכַל הַקּוֹדֵשׁ" אוֹ "מַעוֹן קוֹדְשׁוֹ", בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בִּירוּשָׁלַיִם (אוֹ מְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ, טֵרֵם שׁוֹה נִבְנָה). מִמֶּנּוּ מִתְּפַשְׁטִים עֲשֵׂרָה כִּוּוֹנִים אֵינְ-סוּפִיִּים, שֶׁהֵן הֵן "סְפִירוֹת בְּלִימָה". כִּוּוֹנִים, אוֹ "עוֹמֵקִים" אֱלֹהֵי מְצַטְרָפִים לְחַמִּישָׁה מְמַדִּים: שְׁלוֹשַׁת הַמְּמַדִּים שֶׁל הַמַּרְחָב, דְּהִיּוֹתוֹ אוֹרֵךְ, רוּחַב וְגוֹבָה (צֶפּוֹן, דְרוֹם, מִזְרַח, מַעֲרָב, מַעֲלָה וּמַטָּה). וְאֵלֵיהֶם נּוֹסֵף הַמְּמַד הַרְבִּיעִי הַמְּקוּבֵּל גַּם בְּפִיִּסְקָה שֶׁל יָמֵינוֹ – הַזְּמַן, כְּלוֹמֵר רֵאשִׁית וְאַחֲרִית. אַרְבַּעַה מְמַדִּים אֱלֹהֵי יוֹצְרִים אֶת הַמְּצִיאוֹת הַפִּיִּסִית. הַמְּמַד הַחַמִּישִׁי לְפִי "סֵפֶר יִצִּירָה" (שְׁטֵרֵם נִתְּגַלָּה עַל יְדֵי הַפִּיִּסְקָה) הוּא הַמְּמַד הַמּוֹסְרִי – טוֹב וְרַע.

קֶשֶׁה לְדַעַת לְמָה בְּדִיּוֹק הַתְּכוּוֹן בַּעַל סֵפֶר יִצִּירָה בְּמַמְד חַמִּישִׁי זֶה. פִּרְשָׁנֵי יְמֵי-הַבִּינָיִים, שֶׁלֹּא יָדְעוּ יוֹתֵר מֵאֵיתָנוּ מֵה פְּשׁוּטוֹ שֶׁל הַסֵּפֶר, נִהְגוּ לְפָרְשׁוֹ כְּמַכּוּוֹן לְרַעָה הַשְּׁמוּרָה לְרַשְׁעִים וּלְטוֹבָה הַשְּׁמוּרָה לְצַדִּיקִים, דְּהִיּוֹתוֹ – גֵּן עֵדֶן וְגִיהֵנוֹם. וְאוֹלָם פִּירוּשׁ זֶה אֵינְנוּ מֵתֵאִים לְקְבִיעַת הַאֵינְ-סוּפִיּוֹת שֶׁל הַמְּמַדִּים הָאֲחֵרִים. גֵּן הָעֵדֶן וְהַגִּיהֵנוֹם הֵם מְקוֹמוֹת תַּחְמוּמִים, וְאֵף מוֹשְׁגֵי הַשְּׂכָר וְהָעוֹנֵשׁ יֵשׁ בְּהֵם בְּדֶרֶךְ כֻּלָּל גְּבוּלוֹת, וְאֵילוֹ כֵּאֵן הַצִּיּוֹר מְרַמֵּז לְכִוּוֹנִים אֵינְ-סוּפִיִּים. אֲפִשְׁרוֹת אַחֲרַת הַמְּצִוִּיהַ בְּפִרְשׁ-נּוֹת הַיְמִי-בִּינָיִיתִית, שֶׁהוֹשְׁפַעָה מִן הַפִּילוֹסוֹפִיָה הַנִּיאֻר-פְּלַטוֹנִית, הִיא לְרֵאוֹת בְּ"טוֹב וְרַע" אֶת הַרוּחַנִיּוֹת וְהַחֹמְרִיּוֹת: רוּחַנִיּוֹתוֹ הַאֵינְ-סוּפִיּוֹת הַטוֹבָה שֶׁל הָאֵל, לְעוֹמֹת נּוֹכַחֹתוֹ בְּתוֹךְ הַחֹמֵר שֶׁהוּא הָרַע. אֵינְ בְּסֵפֶר

יִצִּירָה גּוֹפּוֹ הַנּוֹכַחַה שֵׁשׁ יִסוּד לְפִירוּשׁ מַעִין זֶה. אֵינְ סְתִירָה בֵּין תְּפִיסַת עֲשֵׂר סְפִירוֹת הַבְּלִימָה בְּתוֹרַת עֲשֵׂר־הַמְּסַפֵּרִים הָרֵאשׁוֹנִים לְבֵין תְּפִיסַתָם כְּכִוּוֹנֵי הַהִתְּפַשְׁטוֹת הַאֵינְ-סוּפִיִּים שֶׁל הַיְקוּם, אִם כִּי אֵינְ הָאֲחֵר מִתְּחַיֵּיב מִן הַשָּׁנִי, וְאוֹלָם מַחְבֵּר הַסֵּפֶר מוֹסִיף לְפִירוּשׁ זֶה עוֹד פִּירוּשׁ אַחֵר, שׁוֹנֵה לְחֻלּוּטֵין בְּאוּפִיו:

"עֲשֵׂר סְפִירוֹת בְּלִימָה אַחַת רוּחַ אֱלֹהִים חַיִּים בְּרוּךְ וּמְבוֹרָךְ שְׁמוֹ שֶׁל חַי הָעוֹלָמִים קוֹל וְרוּחַ וְדִיבּוּר וְזֶהוּ רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ. שְׁתֵּיִם, רוּחַ מְרוּחַ, חֶקֶק וְחֻצֵב בְּהֵן וְחֻצֵב בְּהַ עֲשָׂרִים וְשְׁתֵּיִם אוֹתִיוֹת... שְׁלוֹשׁ, מִים מְרוּחַ, חֶקֶק וְחֻצֵב בְּהֵן תְּהוֹ וּבוֹהֵן רַפְשׁ וְטִיט חֶקֶקֶן כְּמִין עֲרוּגָה... אַרְבַּע, אֵשׁ מְמִים, חֶקֶק וְחֻצֵב בְּהַ כְּסֵא הַכְּבוֹד שְׂרָפִים וְאוּפְנִים וְחַיּוֹת הַקּוֹדֵשׁ וּמְלֹאכֵי הַשֶּׁרֶת וּמִשׁ-לוֹשְׁתָן יִסֵּד מַעוֹנֵי".

הַסְּפִירוֹת מוֹצְגוֹת כֵּאֵן כְּשִׁלְבִים בְּתַהֲלִיךְ הַתְּהוּוֹתָם שֶׁל הַיִּסוּדוֹת, שֶׁהֵם שְׁלוֹשָׁה לְפִי תְּפִיסַתוֹ שֶׁל סֵפֶר יִצִּירָה: רוּחַ, מִים וְאֵשׁ. מְקוֹרָה שֶׁל הַרוּחַ שֶׁהִיא בְּבַחֲנַת יִסוּד שֶׁל הַהוּוּיָה הוּא בְּרוּחַ הָעֲלִיוֹנָה, רוּחַ אֱלֹהִים חַיִּים, הַמְּתוֹאֲרָת כְּסְפִירָה רֵאשׁוֹנָה מִבֵּין עֲשֵׂר סְפִירוֹת הַבְּלִימָה. הַסְּפִירָה הַשְּׁנִיָּה הִיא הַשְּׁתַּלְשֻׁלּוֹתָה שֶׁל הַרוּחַ הַיִּסוּדִית, הַרוּחַ שֶׁהִיא מְרַכֵּיב בְּהוּוּיָה הָעוֹלָמִית, מְרוּחַ אֱלֹהִים חַיִּים. הַסְּפִירָה הַשְּׁלִישִׁית הִיא הַתְּהוּוֹתָם שֶׁל הַמִּים מִתּוֹךְ הַרוּחַ הַיִּסוּדִית, וְאֵילוֹ הַסְּפִירָה הַרְבִּיעִית בְּמַנְיֵן זֶה הִיא הַהִתְּהוּוֹת שֶׁל הָאֵשׁ מִתּוֹךְ הַמִּים.

הַסְּפִירוֹת בְּתִיאּוֹר זֶה אֵינְן אֲפּוֹא כִּוּוֹנִים, מְמַדִּים אוֹ מְסַפְרִים, אֲלֵא שְׁלִבִים בְּתַהֲלִיךְ הַתְּהוּוֹתָם וְהַשְּׁתַּלְשֻׁלוֹתָם שֶׁל הַיִּסוּדוֹת הַמְּרַכֵּיבִים אֶת הַמְּצִיאוֹת. אֵינְ אֱלֹהֵי יִסוּדוֹת בְּדִיּוֹק בְּמוֹבֵן הַמְּצוּי בְּמַדַּע הַיּוּוֹנִי, הַרּוֹאֵה בְּמַצִּיאוֹת אַרְבַּעַה יִסוּדוֹת (עֵפֶר הוּא הַיִּסוּד הַחֹסֵר כֵּאֵן). מִשׁוֹם שְׁבַת-פִּיסָה הַמְּקוֹרִית שֶׁל תּוֹרַת הַיִּסוּדוֹת אֵינְ אֱלֹהֵי מִתְּהוּוּיִם אֲלֵא קִיַּמִּים בְּאוּפֵן קְבוּעַ. מִטְּרַתוֹ שֶׁל הַמַּחְבֵּר בְּקַטַּע זֶה הִיּוֹתָה דוּקָא לְהַדְגִּישׁ אֶת הַיּוֹתָם שֶׁל הַיִּסוּדוֹת נִמְצְאִים מִשְׁנַיִם, שֶׁהַשְּׁתַּלְשֻׁלוֹ וְהַתְּהוּוֹ מִתּוֹךְ הַהוּוּיָה הָאֱלֹהִית הָעֲלִיוֹנָה, הִיא רוּחַ אֱלֹהִים חַיִּים.

הַיְעִירוֹ שֶׁל הַיִּסוּד הַרְבִּיעִי מְנוּמֵק בְּהַמְּשָׁךְ בְּ"סֵפֶר יִצִּירָה": לְדַעַתָּה, הַעֵפֶר אֵינְנוּ אֲלֵא צוּרָה אַחַת שֶׁל הַשֵּׁלֶג, לְפִי לְשׁוֹן הַפְּסוּק: "כִּי שֵׁלֶג יֵאֵמֵר הוּא אֶרֶץ" (אֵיּוֹב לז, ו). וּמִשׁוֹם כֵּךְ אֵינְ הַעֵפֶר יִסוּד מְמַשׁ, שֶׁהִרִי הַשֵּׁלֶג אֵינְנוּ אֲלֵא מִים. וְאוֹלָם, כְּפִי שֶׁנִּרְאָה לְהֵלֵן, הִיוּ לְמַחְבֵּר נִימוּקִים נּוֹסְפִים לְקְבוּעַ שְׁלוֹשָׁה יִסוּדוֹת וְלֹא אַרְבַּעַה.

מִשְׁמַעוֹתוֹ שֶׁל תַּהֲלִיךְ הַתְּהוּוֹת זֶה מֵתְּבַרְרַת אִם בּוֹדְקִים אֲנִי מֵה הִיוּ תְּצַאוֹת יִצִּירַתָם שֶׁל הַיִּסוּדוֹת הַמְּתוֹאֲרִים בְּתַהֲלִיךְ זֶה שֶׁל הַשְּׁתַּלְשֻׁלוֹת הַסְּפִירוֹת. הַסְּפִירָה הָרֵאשׁוֹנָה, רוּחַ אֱלֹהִים חַיִּים, אֵינְנָה רַק רוּחוֹ שֶׁל

האל, אלא היא גם "קול ורוח ודיבור וזהו רוח הקודש", דהיינו הספירה הראשונה משמעותה התהוות היסוד הקומוניקטיבי של האלוהות, שהרי "קול ורוח ודיבור" הם מרכיבי הפנייה האלוהית אל הנביא, אל המציאות, ואולי גם מקור המאמרות שזעולם נברא בהם. "רוח הקודש" היא לא רק רוחו של האל בפני עצמו, אלא הרוח המפעמת בתוך המציאות, במקום שהאל בוחר להתגלות אליו, בין בליבו של הנביא ובין בבית המדרש. הספירה הראשונה היא אפוא בבחינת פנייתו של האל אל העולם, ראשיתו של התהליך שהביא להיווצרותו של יקום שלא לאל יש נוכחות בו.

הספירה השנייה, "רוח מרוח", היא זו שבה נוצרו אותיות האלף-בית: "חקק וחצב בה עשרים ושתיים אותיות יסודות שלוש אמות ושבע כפולות ושתיים עשרה פשוטות ורוח אחת מהן". קשה מאוד להבין את הביטוי האחרון, "ורוח אחת מהן", ואולם עיקרו של התיאור ברור: הרוח שמדובר בה כאן, הספירה השנייה "רוח מרוח", היא הרוח המאפשרת את ביטויין של עשרים ושתיים אותיות האלף-בית. אם בשלב הראשון, "רוח אלוהים חיים" או "רוח הקודש", נוצרה פנייתו של האל כלפי העולם, כאן נוצרו הכלים שבאמצעותם מתבצעת פנייה זו, הרוח המפעילה את הדיבור האלוהי באמצעות אותיות האלף-בית. אותיות אלה נחלקות לשלוש קבוצות, שתיים מהן דקדוקיות מובהקות — שבע כפולות (בג"ד כפר"ת, והן מתוארות בהמשך: אלה האותיות המקבלות דגש קל, ולכן יש להן שני מבטאים שונים. יש במקרא מקרים אחדים של דגש קל באות רי"ש), ושתיים עשרה אותיות "פשוטות" במובן "רגילות". התפיסה כי יש שלוש אותיות שהן "אמות" (ואין אלה אמות הקריאה), היא מיוחדת לספר יצירה, וכנראה אין יסודה בתכונות לשוניות אלא ענייניות-רעיוניות. האמות הן האותיות אל"ף, מ"ם ושי"ן, המייצגות את שלושת היסודות — אויר (רוח), מים ואש, בהיותן האותיות העיקריות בשמותיהם של יסודות אלה. גם היסודות, לפי תפיסתו של ספר יצירה, הם בראש וראשונה פרי אותיות מיוחדת באל"ף ביי"ת, שהוא מקור כל המציאות.

שני השלבים הראשונים הללו אינם מייצגים אפוא התהוות ממשית, אלא פנייתו של האל אל העולם ויצירת המכשיר שבאמצעותו הוא מתקשר אליו — הלשון. השלב השלישי, "מים מרוח", מייצג כבר סוג מסוים של מציאות: "חקק וחצב בהן תוהו ובוהו, רפש וטיט, חקקן במין ערוגה הציבן כמין מעשיבה". ככל הנראה הכוונה היא להיווצרותה של המציאות המתוארת בפסוק השני של בראשית.

הקודם למאמר הראשון של הבריאה, "יהי אור", והוא הפסוק הקובע "והארץ הייתה תוהו ובוהו... ורוח אלוהים מרחפת על פני המים". המים, לפי הסבר אפשרי לפסוק זה, לא נבראו בתהליך הבריאה המיוצג על ידי עשרת המאמרות, אלא בתהליך קודם שהוא הספירה השלישית, ויצירת המים, לפי ספר יצירה, היא היא יצירתם של התוהו והבוהו, שאף הם מופיעים בספר בראשית כמציאות שקדמה לתהליך הבריאה. כנראה, הבין בעל "ספר יצירה" את הציור המיוצג על ידי התוהו והבוהו כמין עמודים וערוגות של מים, מים ראשוניים, היוליים, ששימשו לאחר מכן כמעין חומר גלם בתהליך הבריאה.

השלב הרביעי, הספירה הרביעית, "אש ממים" מיוצג על ידי הנמצא-אים העליונים שהם אש במהותם — כסא הכבוד, השרפים, האופנים, מלאכי השרת, דהיינו כוחות המרכבה שיחזקאל ראה והמלאכים שהם אש מטבעם, ויחד עם כולם יסד האל בשלב זה של ההשתלשלות הקוסמית את "מעונו", שמסתבר מכאן שאף הוא בנוי מאש לודתה. מה הם אפוא שלבים אלה המיוצגים על ידי ארבע הספירות המשתלשלות זו מזו? האם אלה שלבים בתהליך הבריאה, אם לאו? דומה שניתן לקבוע כי בעל ספר יצירה בא להשלים בדבריו אלה תיאורם של תהליכים שאינם נזכרים בספר בראשית. אין הוא מייעד את התיאור הקוסמוגוני שלו לחזרה על הנאמר במקרא, ואין הוא מונה בכלל הספירות את עשרת המאמרות שבהם נברא העולם. בעיניו, הספירות הללו הן שלבי תהליך הבריאה שקדמו לבריאה עצמה, שהכינו את המציאות לקראת ה"יהי אור" שהוא ראשית הבריאה גופה. כל מה שמוכר "ספר יצירה" בהקשר ארבעת שלבי ההשתלשלות הללו הם דברים שלא נזכרו בריאתם בהמשך, בתיאור מעשה בראשית המקראי. יש אפוא להבין שבחיבור זה אנו מוצאים ניסיון להשלים את תיאור הבריאה הקלאסי של ספר בראשית, ולקבוע יסודות משותפים לתהליכים שקדמו ל"יהי אור" ולתהליכים שאחריו.

קושי חמור מצוי בעובדה שלאחר מניינן של ארבע "ספירות בלימה" אלה, אין המניין נמשך. בנוסחי ספר יצירה שלפנינו מצוי ניסיון לתקן את הדבר, על ידי תוספת ששת ה"עומקים" שנזכרו לעיל: צפון, דרום, מזרח, מערב, מעלה ומטה, כאילו הם משלימים את הרשימה לכלל עשרה. ואולם ייתכן שזהו ניסיון של מעתיק או עורך מאוחר ליצור הרמוניזאציה בטקסט הקשה, שכן אין שום טעם, לפי ספר יצירה, להכדיל בין שישה אלה לבין הארבעה האחרים — ראשית ואחרית, טוב ורע, כיוון שיחד הם מהווים את עשר הספירות בפירושו כממדי

המציאות. דומה שעלינו להתייחס למניין זה של ארבעה שלבים כגוליו של אספקט אחר בתפיסת הספירות של ספר יצירה, כי אין בידינו נתונים המאפשרים ליצור מסכת אחת המלכדת את התפיסות השונות לאחדות עניינית פנימית מובנת לנו.

ואולם בכך לא מסתיימת רשימת האספקטים השונים והנבדלים זה מזה של עשר הספירות בספר יצירה. בעל הספר קובע: "עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת, שארון יחיד ואין לו שני, ולפני אחד מה אתה סופר". למרות ריבוי הפירושים וההשערות בקשר לפסקה זו, דומה שאין בידינו מפתח להבינה. מה הקשר בין הספירות לבין "ארון יחיד", ומה הקשר ל"לפני אחד מה אתה סופר" — אלה קשיים גדולים. ואולם יהיה פירושו של דבר אשר יהיה, "נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת" איננו בדיוק תיאור לא של ספירות, ולא של ממדי המציאות, ואף לא של שלבי השתלשלותם של היסודות זה מזה. הפסקה רומזת בפירוש שיש לספירות הבלימה אפיונים נוספים שאינם מובהרים. לזה מוקדשת גם פסקה אחרת:

"עשר ספירות בלימה צפייתן כמראה הבזק, תכליתן אין להן קץ, ודברו בהן ברצוא ושוב, ולמאמרו כסופה ירדפו, ולפני כסאו הם משתחווים".

לדיון הקוסמוגוני פורץ בדברים אלה, כמלוא עוזו, ציור המרכבה העליונה של יחזקאל, ואף הד מטרמינולוגיה אופיינית לספרות ההיכ"ל ות המרכבה — "צפייתן כמראה הבזק". "צפייתן" משמעו פשוט "מראיתן", ומסתבר, אם כן, שלספירות הבלימה יש מראה כמראה ברק. דבר זה איננו הולם את עשר הספירות הראשונות, ולא את כיווני ההתפשטות של הקוסמוס, ואף לא את שלבי ההשתלשלות של היסודות. כאן מדובר בספירות כנושא להתבוננות ולחזוייה, דבר שניתן לצפות בו. יש בספירות הללו, בתיאור זה, יסוד של דינאמיות, של פעילות במסגרת הכוחות האלוהיים, "למאמרו כסופה ירדפו", לפני כסאו הם משתחווים" — אלה דימויים שאין לקשרם עם העקרונות המדעיים של התפיסות הקודמות של הספירות. ברור שאין לפנינו קוסמוגוניה מדעית בלבד, אלא בתוך הקוסמוגוניה מצויים אלמנטים היכולים לשמש מרכיבים בחזוייה מיסטית ובתיאורה של פעילות דינאמית בחביונה של האלוהות. אין כל פלא בדבר, שהמקובלים בימי הביניים אימצו את המושג "ספירות" שבספר יצירה ועשאוהו לאבן יסוד בתורת האלוהות שלהם, שכן מושג זה עשיר ומורכב עד כדי כך,

שניתן היה למצוא בו מקום לסימבוליקה המיסטית שנתחדשה בבתי המדרש של המקובלים בפרובאנס ובצפון ספרד בשלהי המאה השתים-עשרה. גם חוגים אחרים של מיסטיקנים יהודיים באירופה בימי הביניים, כגון החוג המכונה "חוג העיון", בעל מיסטיקה ניאופלטונית מעמיקה של מערכות אורות וצירופים מספריים ולשוניים, נבנו על יסודות שהונחו בספר יצירה, וכן חוגים אחרים. הערפול והמסתורין המזונועים מאיתנו להבין את פשט תפיסתו של מחבר הספר שימשו אבן שואבת לפרשנים, רציונאליסטים ומיסטיקנים, בימי הביניים.

בלי למעט כלל במעמדו של היסוד המיסטי הנביט אלינו מתוך דפיו המעטים של "ספר יצירה", עדיין חייבים אנו לקבוע כי עיקרו ומרכזו של הספר הוא ניסיון לגבש גיבוש מדעי תפיסה קוסמוגונית יהודית. קביעה זו חשובה היא, שכן לעתים קרובות ניהגים אנו לראות כאחד המאפיינים של המיסטיקה היהודית בכלל את המיסטיקה של הלשון. ואמנם אין ספק כי בקבלה של ימי הביניים נתגבשה תפיסה מיסטית מופלגת ומורכבת של הלשון העברית, תפיסה שינקה הרבה מאוד ממסורות קדומות, ביניהן מסורות של ספר יצירה. ואולם מטרתו של בעל הספר לא הייתה, בתחום זה, ליצור מיסטיקה, אלא להבין הבנה עקרונית שיטתית את מבנהו של היקום ואת דרך התהוותו. מאחר שמקור היצירה של הקוסמוס הוא מלותיו של הקדוש ברוך הוא, ומלים אלה מורכבות מאותיות עבריות, הרי בהן יש לבקש את מקור כוח היצירה וכוח הקיום של המציאות בכללה. זו גישה מדעית ולא מיסטית, ובייהודי כאשר עצם התפיסה כי הלשון היא מקור הקוסמוס משותפת לספר יצירה ולדברי חז"ל — "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ", ו"בעשרה מאמרות נברא העולם", ואף לדברי המיסטיקנים הקדומים, אשר תיארו, למשל, את סודות היצירה שניתנו לחנוך-מטטרון בתורת "אותיות שנבראו בהן שמים וארץ". הנדבך שהוסיף בעל ספר יצירה הוא נדבך של חשיבה מדעית שיטתית ולא של מיסטיקה. היסוד המיסטי טמון, ככל הנראה, בתפיסת הספירות, שהיא בהלקה מדעית מובהקת, אולי אפילו מתמאטית ופיסיקאלית, אך מעבר לגבול מסוים יש בה מיסוד הצפייה המיסטית.

המציאות. דומה שעלינו להתייחס למניין זה של ארבעה שלבים כגוליו של אספקט אחר בתפיסת הספירות של ספר יצירה, כי אין בידינו נתונים המאפשרים ליצור מסכת אחת המלכדת את התפיסות השונות לאחדות עניינית פנימית מובנת לנו.

ואולם בכך לא מסתיימת רשימת האספקטים השונים והנבדלים זה מזה של עשר הספירות בספר יצירה. בעל הספר קובע: "עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת, שארון יחיד ואין לו שני, ולפני אחד מה אתה סופר". למרות ריבוי הפירושים וההשערות בקשר לפסקה זו, דומה שאין בידינו מפתח להבינה. מה הקשר בין הספירות לבין "ארון יחיד", ומה הקשר ל"לפני אחד מה אתה סופר" — אלה קשיים גדולים. ואולם יהיה פירושו של דבר אשר יהיה, "נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת" איננו בדיוק תיאור לא של ספירות, ולא של ממדי המציאות, ואף לא של שלבי השתלשלותם של היסודות זה מזה. הפסקה רומזת בפירוש שיש לספירות הבלימה אפיונים נוספים שאינם מובהרים. לזה מוקדשת גם פסקה אחרת:

"עשר ספירות בלימה צפייתן כמראה הבזק, תכליתן אין להן קץ, ודברו בהן ברצוא ושוב, ולמאמרו כסופה ירדפו, ולפני כסאו הם משתחווים".

לדיון הקוסמוגוני פורץ בדברים אלה, כמלוא עוזו, ציור המרכבה העליונה של יחזקאל, ואף הד מטרמינולוגיה אופיינית לספרות ההיכ"ל ות המרכבה — "צפייתן כמראה הבזק". "צפייתן" משמעו פשוט "מראיתן", ומסתבר, אם כן, שלספירות הבלימה יש מראה כמראה ברק. דבר זה איננו הולם את עשר הספירות הראשונות, ולא את כיווני ההתפשטות של הקוסמוס, ואף לא את שלבי ההשתלשלות של היסודות. כאן מדובר בספירות כנושא להתבוננות ולחזוייה, דבר שניתן לצפות בו. יש בספירות הללו, בתיאור זה, יסוד של דינאמיות, של פעילות במסגרת הכוחות האלוהיים, "למאמרו כסופה ירדפו", לפני כסאו הם משתחווים" — אלה דימויים שאין לקשרם עם העקרונות המדעיים של התפיסות הקודמות של הספירות. ברור שאין לפנינו קוסמוגוניה מדעית בלבד, אלא בתוך הקוסמוגוניה מצויים אלמנטים היכולים לשמש מרכיבים בחזוייה מיסטית ובתיאורה של פעילות דינאמית בחביונה של האלוהות. אין כל פלא בדבר, שהמקובלים בימי הביניים אימצו את המושג "ספירות" שבספר יצירה ועשאוהו לאבן יסוד בתורת האלוהות שלהם, שכן מושג זה עשיר ומורכב עד כדי כך,

ונעזת, ומשום כך — רבת חשיבות הן מבחינה רעיונית והן מבחינה ספרותית.

אין ספק שהגורם שעיכב במידה רבה את ההבעה המיסטית הישירה והמעוצמת בספרות המיסטית העברית של ימי הביניים והזמן החדש הוא המסגרת המסורתית-הדרשנית שחלק נכבד מאוד מן המיסטיקה היהודית של אחר העת העתיקה נתונה בו. במקום להביע חזיונות אישיים, נהגו רוב המקובלים לבטא את עולמם באמצעות מדרש ופירוש פסוקים ומאמרי חז"ל, תוך הדגשה כי הדברים הגיעו אליהם במסורת קדומה ("קבלה"), ואין הם פרי חווייתם האישית המחדשת. ספרותם של יורדי המרכבה, כפי שראינו, משתמשת אך במידה מעטה בכלי הבעה פרשני-דרשני זה. ואולם יש להדגיש, כי אותם לחצים ומסגרות שהביאו את המקובלים להתכנסות במעטה הפרשני-דרשני קיימים היו גם לגבי יורדי המרכבה: גם הם לא הביעו את אמיתותיהם המיסטיות בשם עצמם, אלא ייחסו אותן לגדולי התנאים — ר' עקיבא, ר' ישמעאל, ר' נחוניא בן הקנה ור' אליעזר הגדול. הם יצרו את יצירותיהם בתוך עולם התרבות התלמודי-מדרשי, שהמיתודה הדרשנית שלטה בו שליטה מלאה. הדרך שבחרו בה, דרך של הבעה חזיונית ישירה, מקבלת משמעות של פריצה נועזת פי כמה לאור עובדות אלה: ישירות זו של הבעה גרמה לקיפוח הצד הרעיוני-דיסקורסיבי בספרות זו, ומתוך כך לעמימותן של כמה וכמה סוגיות תיאולוגיות מרכזיות בתפיסת האלוהות ובתפיסת הכוחות האלוהיים שהייתה מקובלת על החוגים השונים שפעלו במסגרת ספרות ההיכלות והמרכבה. ואולם ההבעה המיסטית שדפוסייה נוצקו כאן, לרבות ההבעה השירית והסיפורית-עלילתית, שימשה מקור לא-אכזב לדורות מאוחרים יותר של מיסטיקנים.

המיסטיקה הקדומה ויצירותיה הספרותיות מעידות על הגיוון הרוחני שאפיין את תקופת התלמוד בתולדותינו. מדובר מצד אחד בקבוצת אנשים שהקפדתה על ההלכה, המוסר, לימוד התורה וכל הכרוך בהם איננה שונה מזו של חז"ל, והערצתה את ראשי התנאים גדולה עד כדי כך שקבעה אותם כמקור לפסבדו-אפיגראפיה שלה. אך היא נבדלת מעולם חז"ל בהימנעות מדרש, ביצירת טרמינולוגיה משלה, בדרכי התבטאות דתית, בתפילות (שאלוי השפיעו מאוד גם על הסידור הכללי), ולעתים — היא בעלת אמביציה לרכוש מעמד של עליונות על החברה של חז"ל. ייחודם של המיסטיקנים הקדומים לעומת עולמם של חכמי התלמוד

פרק י"ג

לדמותה של המיסטיקה היהודית הקדומה

בשנים עשר הפרקים הקודמים סקרנו נושאים אחדים, מתוך מבחר רב שאי אפשר להקיפו במסגרת זו, המאפיינים ומייחדים את המיסטיקה היהודית הקדומה שהגיעה אלינו בקונטרסים הקטנים של ספרות ההיכלות והמרכבה. בפרק-סיכום זה ראוי לעמוד על תכונותיה העיקריות של מיסטיקה זו, על דמותה ההיסטורית, על יחסה להיסטוריה של זמנה ועל השפעתה על הוגי דעות יהודיים בדורות הבאים, ומתוך כך לעמוד על תרומתה לעיצוב תפיסת הדת והתרבות של עם ישראל לדורותיו.

המאפיין הראשון שראוי לאומרו בהדגשה רבה הוא, שספרות ההיכלות והמרכבה — לא כולה, אך חלק מרכזי ומובהק שבה — שימרה בידנו את אחת התופעות המיסטיות המעמיקות ביותר שידע עם ישראל מעולם. היצירה המיסטית בתרבות ישראל התנהלה מאז המאה השלוש-עשרה כמעט כולה בתחומי הסימבוליקה וערוצי-הביטוי שיצרה הקבלה. ספרות הקבלה לא עודדה התבטאויות מיסטיקות מובהקות, ונטתה להליבש חוויות מיסטיות במעטה של דיונים דרשניים נושאי אופי תיאוסופי. משום כך, מעטים באופן יחסי המקרים בספרותנו בימי הביניים ובזמן החדש שבהם ניתן לחווייה המיסטית ביטוי גלוי ומעוצם, המבטא את עומק תחושותיו והתרשמויותיו של המיסטיקן הזוכה לגילויים עליונים בצורה ישירה, עתירת צבעים ועוז רגש. העיכובים והמסגרת אשר הצרו צעדיה של הבעה מעין זו בספרות הקבלה לא עמדו בפני בעלי ספרות ההיכלות והמרכבה. הם חשו חופשיים לגמרי להביע את תחושותיהם המיסטיות בצורה ישירה

והמדרש ניכר במיוחד בכך, שהם הביאו בספרותם לתחייתם של מקורות יהודיים מימי הבית השני — ובעיקר ספרות חנוך והספרות האפוקליפטית, ששובצו בספרות ההיכלות והמרכבה הן בחיבורים מיוחדים, כגון "חנוך השלישי" ו"ספר זרובבל", והן במוטיבים מרכזיים המרכיבים את תפיסת עולמה, וביניהם, כנראה, עצם הרעיון של ההתעלות המיסטית והסיוור בעולמות האלוהיים, רעיון שגרעינו מצוי בספרות הבית השני. בדרך זו הפגינו בעלי ספרות זו את עמדתם הרוחנית העצמאית, הכוללת בעיקר למקרא אופיים של מדרשי חז"ל שהגיעו אלינו. יש להניח כי בעת היווצרותם של מדרשים אלה נכללו בהם יסודות מגוונים שהושמטו ונדחו במהלך הדורות, וייתכן כי ייחודה של ספרות ההיכלות והמרכבה בתקופתה ובזמנה היה בולט פחות מאשר בהתבוננות היסטורית בפרי העריכה והברור שעברו מדרשי חז"ל בתקופות מאוחרות יותר.

למראה חשיבותם של יסודות אלה, אין להעריך ולאפיין את ספרות ההיכלות והמרכבה אלא על פי עיקרה, על פי הנושאים והרעיונות העומדים במרכז עולמה הרוחני. בתחום זה עיקר ההדגשה הוא בהעוה שהעו מיסטיקנים אלה כשהיו נכונים לעיין עיון ישיר בסודותיה של האלוהות, מתוך התמודדות מחודשת עם טקסטים מקראיים ששולבו בחווייה מיסטית עזה. ראשיתו של העיסוק בסודות האלוהות בתולדות תיה של דת ישראל מצוי בספרותם של יורדי המרכבה, והוא הטביע את חותמו על דמותה הרוחנית של היהדות לדורי דורות. שלוש פנים לו לסוד האלוהות של יורדי המרכבה: (א) סודו של יוצר בראשית, הכרוך בדמותם של מטטרון, "שר העולם" ודמויות אחרות. (ב) סוד ה"שיעור קומה" ודמותה העליונה של האלוהות. (ג) תפיסת הפלירומה, ריבוי הכוחות בחייוני האלוהות.

קשה לדעת מה היה הגורם המכריע בהיווצרותה של התפיסה בדבר מציאותו של "יוצר בראשית" לימינו של האל העליון במעשה הבריאה: האם קדם רעיון הפרדה בין האל לבין הבורא, או שמא יסוד הדברים הוא בקשיים הנעוצים בפסוקי המקרא, המדברים על הבריאה בלשון רבים ("נעשה אדם"). האם הפרשנות היוותה מקור לתיאולוגיה, או התיאולוגיה היא שביקשה אסמכתא בפרשנות. בתולדות המחשבה הדתית ניתן למצוא דוגמאות רבות גם לכאן וגם לכאן, ושני התהליכים אפשריים. ואולם תהיה ראשיתה של תופעה זו אשר תהיה, עובדה היא שהן ספרות חז"ל והן ספרות ההיכלות והמרכבה מצויות במאבק כנגד תורת "שתי הרשויות", כנגד התפיסה הרואה "יוצר בראשית" השותף

לאל במעשה הבריאה, ומתוך פולמוס זה הן מעידות על מציאותה של התפיסה ועל השפעתה בחוגים מסוימים בין חכמי ישראל בתקופת התנאים.

בעוד שהתנגדותם של חז"ל לתפיסת "שתי רשויות" היא מוחלטת, הרי יורדי המרכבה מבקשים לשמר את אחרותו הגמורה של האל מצד אחד, אך לא לוותר על דמותו של כוח עליון ונשגב הניצב לידו, מצד אחר. מרכזיותה של דמותו של מטטרון בספרות ההיכלות והמרכבה, והשתקפותה של דמות זו גם בדמויות אחרות המכוננות "שר הפנים", היא עדות שבתפיסתם המיסטית ראו יורדי המרכבה בדמות של "משנה" לצד האלוהות יסוד חייוני במערכת הכוחות העליונים. הטקסט טים שבידינו משקפים, ככל הנראה, את התפיסה המתונה והמאופקת ביותר בתחום זה, שיש בה יסודות של פולמוס כנגד תפיסות קיצוניות יותר. ניתן אפוא להסיק כי בחוגים יהודיים בתקופה שלאחר החורבן רווחו רעיונות דתיים מיסטיים רדיקאליים, שרובם נידחו הן על ידי בתי המדרש התנאיים והן על ידי המיסטיקנים שכתביהם הגיעו אלינו, אך רסיסי תפיסותיהם השפיעו השפעה של ממש על עיצוב עולמה הרוחני של המיסטיקה היהודית.

קשה להפריז בחשיבותה של העובדה שבחוגיהם של יורדי המרכבה מושג האלוהות איננו מיוחד לאל העליון האחד והיחיד לבדו. עצם העובדה שמטטרון מתכנה בכינוי "הוי"ה הקטן", יש בה משום שינוי עמוק ומהותי בתפיסה הדתית היהודית לעומת התפיסה הרווחת במקרא ובמרבית המקורות של ימי הבית השני. כל המאפיינים המה" וים את האלוהות העליונה — הבריאה, השם הקדוש, הכוח הבלתי מוגבל — ניתנו גם למטטרון, או ל"יוצר בראשית", או ל"שר העולם" בכינויהם השונים. עולם האלוהות הופקע מאחדותו הגמורה, ונמזג לתוכו יסודות דינאמיים, הפותחים פתח לציוניות מיתולוגית. בספרות שהגיעה אלינו אין ניצול מלא של אפשרויות אלה. ייתכן שהדבר נובע מאובדנה של יצירתם של החוגים הרדיקאליים יותר, וייתכן גם שהמיסטיקה היהודית של אותה תקופה לא ניצלה במלואן את האפשרויות שנפתחו בפניה, ואולם הדברים שימשו תשתית להתפרצות הציוניות המיתית היהודית במיסטיקה של ימי הביניים, בקבלה של שלהי המאה הי"ב ואילך.

היסוד השני ב"סוד האלוהות" של המיסטיקה הקדומה הוא ההעוה להתמודד במישרין עם דמותו של האל עצמו, בחיבור "שיעור קומה" ובהדיו רסיסיו בחלקים אחרים של ספרות זו. דמותה של האלוהות

המלכדים את המיסטיקה היהודית על כל תולדותיה לחטיבה בעלת מאפיינים משותפים.

היסוד השלישי — הפלירומה האלוהית, היא כנראה המשך לפריצה הרעיונית-המיסטית שמייצגים שני היסודות הקודמים. משעה שנפרצה אחרותו הפשוטה של עולם האלוהות, נמצא בו מקום למערכת מרוכבת ומגוונת מאוד של כוחות המהווים יחד את האל-הות העליונה בפנייתה לעולם ובשליטתה בו. "אכתריאל יה ה' צבאות", "זהרריאל ה' אלוהי ישראל", "טוטרוסיאי ה' אלוהי ישראל" ודומיהם, מעידים כי עולם האלוהות של יורדי המרכבה הלך והתעשר במערכת כוחות עליונים גדלה והולכת. כנראה המסורת הקדומה בחוגים אלה ראתה "שמונה שרים עליונים הנקראים על שם ה' מלכם", ואולם מנינם של הכוחות הללו בטקסטים של יורדי המרכבה גדול יותר בדרך כלל, ומשקף התפתחות דינאמית בתחום התפיסה של הריבוד בעולם העליון.

דווקא תפיסה זו של פלירומה לא זכתה להדים עמוקים בהמשך תולדותיה של המיסטיקה היהודית. הפלירומה המצויה בתורת הספירה של הקבלה נסמכת על יסודות שונים לגמרי. הדעת נוחתת שהמיסטיקנים המאוחרים יותר ראו בכוחות אלה דמויות מלאכיות, ולא נתפסו לאופיים האלוהי. עם זאת, לא מן הנמנע כי הכוח העליון ביותר במערכת הסמלים הקבלית — הספירה הראשונה, המכונה בספר הבחיר ובכל המקורות הקבליים שלאחר מכן בשם "כתר עליון", איננה אלא גלגל דמותו של אכתריאל של ספרות ההיכלות והמרכבה.

פלירומה זו מבטאה בבירור את התפיסה כי שמותיו המקודשים של האל, השמות המקראיים, אינם מיוחדים לאל העליון עצמו אלא גם כוחות משניים מכונים בהם. פריצה רעיונית זו, שראשיתה בכינויו של מטטרון בשם הוי"ה, היא שזכתה להדים אין ספור בעולם המחשבה של המיסטיקנים המאוחרים יותר. שמותיה המקראיים של האלוהות חולקו על ידי המקובלים בתוך מערכת הספירות, ואף אותיות בודדות מן השמות הללו נתפסו כמתייחסים לכוחות הפלירומה. קדושת שמו של האל היא אחד היסודות המהותיים ביותר במחשבה הדתית היהודית על מרבית גווניה, ומשעה שבתוך השמות הקדושים נמצא מקום לריבוי ולריבוד, הרי נפתח גם כאן פתח רחב לתפיסות מיתיות המקנות אינדיבידואליות לאפיונים מיוחדים לכוחות האלוהיים המהוים במשותף את הפלירומה העליונה.

שלושה "סודות" אלה של בעלי ספרות ההיכלות — שכנראה

עצמה, שיש היוקקות שירית-מיטאפורית אליה בספרות המקראית, נעשתה בפעם הראשונה נושא לעיון ולתיאור בחוג יורדי המרכבה. ראינו בדיוגנו בנושא זה שאין ביטחון שהציוור של הדמות המיתית הענקית ב"שיעור קומה" היה מתחילה ציוורו של האל עצמו: ייתכן שהדברים משקפים תפיסה של "יוצר בראשית" כדמות נפרדת. ואולם מבחינת ההעוזה הדתית קשה להבחין בין שתי התופעות, ושתיהן מצטיינות בחדשנות יוצאת דופן: יש העוזה רבה בציוור דמות אדירה ונשגבה כל כך של יוצר בראשית, ויש העוזה רבה לא פחות בהפניית התיאור אל האל עצמו ובטענה כי יכולים אנו לדעת לפחות מידות מסוימות ושמות מסוימים של חלקיו ואיבריו של האל. המיסטיקן הניצב מאחרי חיבור זה מביע בחריפות רבה את אמונתו בכוחו לדעת ידעה סודית נשגבה, לחזור אל נבכי המבנה הפנימי של האלוהות ולחשוף שם סודות של שמות ושל שיעורים.

גם כאן ניצבת השאלה מה קדם למה: האם יסודו של ה"שיעור קומה" בפרשנות שיר-השירים, כדרך שהדברים מצויים כיום בטקסט שלפנינו, או שמא קדמו ציורי הדמות האלוהית הענקית ליסוד הפרשני, ורק לאחר מכן הוצמדו לטקסט של "שיר השירים" בחינת בקשת אסמכתא. לשאלה זו חשיבות היסטורית רבה, שכן, בדומה לבעיית "יוצר בראשית", יש לדברים השלכה על תולדות היחס בין עולם המחשבה היהודי הקדמון לעולם המחשבה הנוצרי מכאן והגנוסטי מכאן.

דמותו של ה"שיעור קומה" היא, כנראה, התרומה המהותית העיקרית של יורדי המרכבה למחשבה היהודית לדורותיה. דווקא בגלל התמודדותה הישירה עם בעיית האנתרופומורפיזם, בעיה שעמדה במרכז ההגות הדתית בימי הביניים בגלל הסתירה בין האחדות המופשטת וחסרת הדמות של האל העליון כפי שנתגבשה בפילוסופיה הרציונאליסטית לבין הציוריות האנתרופומורפית שבמקרא ובמאמרי חז"ל, שימש האפיק המיסטי מוצא מתאים ואפשרי מן הסתירה, למי שהייתה לו נטייה לכך, בהצגת דמות רוחנית עילאית, שעל דרך הסמל ניתן ליחס לה נתונים אנתרופומורפיים. העובדה שמסורת ה"שיעור קומה" נסמכה על שמותיהם של גדולי התנאים, ר' עקיבא ור' ישמעאל, היא שאפשרה למיסטיקנים של ימי הביניים לעשות בה שימוש יוצר. הסימבוליקה הקבלית שונה בעיקרה מזו של ספרות ההיכלות והמרכבה, ואולם מרכזיותו של הסמל "שיעור קומה" ומערכת איבריו, מידותיו ושמותיו משותפת לשתיהן ומהווה אחד הגורמים העיקריים

לכולם שורשים בתקופה קדומה יותר, ושלושתם קשורים בתופעות דתיות שגלשו אל מחוץ ליהדות, לנצרות ולגנוסיס הנוצרית — מייחדים את ספרות ההיכלות והמרכבה לעומת עולמם הדתי של חז"ל, אם כי קיימות פה ושם נקודות מגע ביניהם. תחייתם התוססת של רעיונות אלה בקבלה של ימי הביניים מציינת את הופעתה של המיסטיקה המגובשת והמורכבת ביותר שידעה תרבות ישראל.

לא התרכזנו בסקירה זו ביחס שבין ספרות ההיכלות והמרכבה לבין התופעות הדתיות שקדמו לה או שהתפתחו בד בבד עמה. חמש תופעות כאלה צריכות עיון ומחקר: (א) היחס לספרות החיצונית, האפוקריפית והאפוקליפטית, (ב) היחס לספרות היהודית ההלניסטית ולעולמה הרוחני המשלב מסורות יהודיות ויווניות, הן פילוסופיות והן מיתולוגיות, (ג) היחס לספרות הכיתתית שנתגלתה במדבר יהודה, (ד) היחס לנצרות הקדומה ולעולמה הרוחני התוסס, (ה) היחס לגנוסיס. הדיון בבעיות אלה כרוך במכלול מורכב ביותר של שאלות טקסטואליות ופילולוגיות, היסטוריות ורעיוניות, שקשה עד מאוד להתירו ולהגיע למסקנות מגובשות.

המגע בין ספרות ההיכלות והמרכבה הוא הגלוי ביותר בין חמשת היסודות הללו, והערנו עליו פעמים אחדות לעיל. אשר למגע האפשרי בין עולמם המיסטי של בעלי ספרות ההיכלות לבין העולם היהודי הלניסטי, רבות השאלות מן התשובות. יש הכורכים אותם יחד בכינוי "יהדות הטרוודוקסית", וגם הנצרות הקדומה נכללת לעתים בכינוי זה. ואולם מעטים עד מאוד הפרטים הענייניים שניתן להצביע בהם על קשר כזה, ולא ברור האם זה משום מיעוט המחקר בתחום זה או משום שקשרים כאלה לא היו קיימים. אבל, אין ספק כי קיים היה קשר הדוק עד מאוד בין היסודות המאגיים שבספרות ההיכלות לבין המאגיה היוונית של התקופה, וריבוי המלים והצורות היווניות בספרות ההיכלות והמרכבה הוא עדות מובהקת לו.

אשר למגילות הגנוזות, תגליות של התקופה האחרונה הוסיפו הוכחות שבני הכת הקדומה הכירו, לפחות במידה מסוימת, את הציוויות שהתפתחה ביהדות בפרשנות חזיון המרכבה של יחזקאל וטקסטים מקראיים קרובים, ואף השתמשו בה — כיורדי המרכבה — במערכת הליטורגית שלהם. ואולם הבחנו לעיל בין מסורת "מעשה מרכבה", שעיקרה דרשנות על בסיס פסוקים שעניינם העולם העליון, לבין המעשה המיסטי של הירידה למרכבה, ולפי שעה כל נקודות המגע שבין כת המגילות לבין ספרות ההיכלות והמרכבה מתרכזות

במישור של הדרשנות, "מעשה מרכבה". לא מצאנו עד כה הוכחות מובהקות שדבר הקשור בפרקטיקה של הירידה למרכבה, או בסודות האלוהות הקשורים בה, היו ידועים לבני כת המגילות.

הערנו פעמים אחדות במהלך הפרקים הללו על בעיית היחס לגנוסיס ולנצרות הקדומה, בעיה חמורה במיוחד כיוון שאיננו יודעים במידה מספקת מה היה היחס בין שתי אלה לבין עצמן: האם הגנוסיס היא תוצאה של הנצרות וצמחה מתוכה (תוך שימוש במקורות יהודיים מסוימים), או שמא שתייהן התפתחויות עצמאיות, ואולי — שתייהן מתוך היהדות צמחו. לא כאן המקום להרחיב בדיון בבעיה זו, ואולם דומה שבדבר אחד אין מקום לפקפק: ספרות ההיכלות והמרכבה בכלל, והמיסטיקה של יורדי המרכבה בפרט, מכילים יסודות שעשויים היו להיות ברקע התפתחותן הן של הנצרות והן של הגנוסיס. כל שחזור של עולם הסמלים והחוויה שממנו צמחו שתי התנועות אשר עיקר התפשטותן והשפעתן מחוץ ליהדות, חייב לקחת בחשבון את האפשרות (אך לא ודאות), שהרעיונות המאפיינים את תפיסת האלור הוות והעולם של יורדי המרכבה קיימים היו במחצית השנייה של המאה הראשונה, והשפיעו את השפעתם על עיצובן של שתי דתות אלה.

הנקודה האחרונה שיש להעלותה בסיכום זה שייכת במידה ידועה לתחום הסוציולוגי, אך בתולדות הדתות יש לעתים חשיבות רבה גם לצד הארגוני-חברתי והוא תורם לעיצוב דמותה הרוחנית של תרבות דתית. אם נכונים הדברים שלעיל, ואם אמנם הקימו יורדי המרכבה מערכת רעיונית-מיסטית לצידם של בתי המדרש של חז"ל, בלא הזדהות גמורה עם חז"ל אך בלא ניגוד וסתירה ביניהן בעיקר בתחום המעשה הדתי, ההלכה — הרי לפנינו התגבשות כיתתית מובהקת, שאיננה הופכת לפירוד ולפילוג.

אף כאן חשובה ההשוואה לחמש התופעות הנזכרות לפני ספרות ההיכלות ובמקביל לה. בתי המדרש של חז"ל היפנו עורף, במידה רבה, לספרות החיצונית והאפוקליפטית, וכנראה לא טופחו הקשרים בינם לבין התרבות היהודית שנוצרה ביוונית באלכסנדריה ובמקומות אחרים. כת המגילות, כמובן, הייתה כת פורשת שהתבדלה נפשית ופיסית מעל בתי המדרש הללו. הנצרות והגנוסיס פנו בעיקר אל העולם שמחוץ ליהדות. משמע, בחמש הדוגמאות הללו עדים אנו להבדלים רעיוניים עמוקים הכרוכים בהתבדלות ובפירוד בעלי אופי תרבותי וחברתי. בעלי ההיכלות, לעומתם, לא פרשו מעל היהדות

המיוצגת על ידי בתי המדרש של התנאים, למרות ההבדלים העמוקים בתפיסת האלוהות, למרות היחס השונה לספרות הבית השני, למרות שפיתחו טרמינולוגיה ולשון השונים במידה ניכרת מאלה של חז"ל, ובעיקר – למרות עיסוקם הנמרץ בחווייה מיסטית שכנראה הביאה אף ליצירה של תפיסת היסטוריה נבדלת ומיוחדת. הבדלים אלה לא הביאו את בעלי ספרות ההיכלות ליצור מערכת אסמכתות מקורית משלהם, כדרך שעשו הזרמים האחרים, והם מסתמכים על המסורת (הפסבדו-אפיגראפית) של חז"ל. ככל הנראה בתחום ההלכה לא ניבעו כל הבדלים בין המיסטיקנים לבין הדרשנים ובעלי ההלכה. משמע, למרות ההבדלים הללו והייחוד המובהק של יורדי המרכבה, עדיין הם בכללותם חלק מעולמה של היהדות המסורתית של תקופת התלמוד, שספרות חז"ל מייצגת אותה.

מבנה זה של כת מיוחדת אך לא נפרדת, של תרכובת עדינה מאוד של קווייחוד תוך שמירת עיקר השיתוף, מאפיין במידה רבה את תולדותיה של המיסטיקה היהודית גם בדורות הבאים, ובעצם – עד משברה של התנועה השבתאית, דהיינו כאלף וחמש שנה. מתח מתמיד היה קיים בין עולמם הרוחני של המיסטיקנים היהודיים, חסידי אשכנז והמקובלים לחוגיהם – לבין העולם הרוחני של הלא-מיסטיקנים, שנשען על יסודות ההלכה והפרשנות הדרשנית. לעתים קרובות השתלבו המיסטיקנים השתלבות הדוקה בעולם רוחני זה, והיקצו ליסודות המיסטיים אך פינה מיוחדת בעולמם. לעתים התרחבו הדברים עד כדי ביקורת ההלכה וביקורת החברה היהודית על בסיס הסימבוליקה המיסטית והתביעות הרוחניות של המקובלים. ואולם בכל מיגוון היחסים והמתחים, לא נפרדו המיסטיקנים מעולמה של התרבות היהודית הכללית, כשם שלא איבדו את ייחודם הרוחני. מבחינה זו התוותה ספרות ההיכלות והמרכבה כיוון של קיום יחד של מיסטיקה בתוך המסגרת הכללית של תרבות לא-מיסטית, תוך שמירה על ההבדלים וקביעתם בממדים שלא יביאו לכלל פירוד וניתוק.

כללו של דבר: ספרות ההיכלות והמרכבה היא תופעה מיוחדת, בעלת צביון חדי-פעמי בתולדותיה של המיסטיקה היהודית, ועם זאת היא חוליייה בשרשרת, נדבך ראשון בעולם רוחני שהלך והתפתח בכיוונים שונים במשך מאות רבות של שנים. העמקת הבנתו במהותה ובתולדותיה של היירידה למרכבה תורמת גם להבנת התרבות היהודית בתקופת התלמוד, וגם להבנת התגבשותו של המרכיב המיסטי בעולמה של דת ישראל ודרכי השתלבותו בתוכה.

הערות

הערות לפרק ראשון

1. קובץ של הקטעים מן הגניזה הקאהירית הקשורים בספרות ההיכלות יצא לאור על ידי פטר שפר במהדורה המכילה את תצלומיהם, את הטקסטים וכן הערות, הסברים והשוואות למקורות אחרים (טיבינגן 1984).
2. החשוב שבמקורות הקראיים הוא ספר "מלחמות השם" לסלומון בן ירוחם, יריבו של רב סעדיה גאון, המצטט קטעים נרחבים מספרות זו כדי לנגח את הגאון הבבלי. הספר יצא לאור במהדורתו של רויטסון, 1934.
3. ראה בעיקר מאמרו: המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים, שנתפרסם בקובץ: מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, מאגנס, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח.
4. החיבור יצא לאור בידי מ. גאטטר, בלונדון 1896.
5. יצא לאור בתל אביב, תשכ"ו.
6. החיבור נדפס בספר היובל של "תרביץ", כרך נ, ירושלים תשמ"א, עמ' 243-281.
7. החיבור נדפס על ידי גרשם שלום ב"ספר אסף", ירושלים תשי"ג, עמ' 459-495, וקטעים נוספים מסוג זה פורסמו על ידי א. גרינולד ב"תרביץ", כרך מ, תשל"א, עמ' 301-319.
8. ספר זה נדפס על ידי א. גרינולד ב"טמירין", כרך א, ירושלים.

הערות לפרק שני

1. ויקרא רבה, טז, וראה: י. דן, חדרי המרכבה, תרביץ, מ"ז, תשל"ח, עמ' 49-55. מ"ז, תשל"ח, עמ' 49-55.
2. ראה: ד. הלפרין, The Faces of the Chariot, טיבינגן 1988, עמ' 47.
3. בכך דן בהרחבה ד. הלפרין בספרו (ראה ההערה הקודמת).
4. דיון מפורט במכלול סוגיות זה, והתייחסות לספרות המחקרית הקודמת, מצויים בספרו החדש של י. ליבס: חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרס

- וטבעה של המיסטיקה התלמודית, הוצאת המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז.
5. יש להדגיש שהפירוש המסורתי המאוחר לפרדס בראשי תיבות — פשט רמו דרש וסוד — איננו אלא דרוש מאוחר שנפוץ בימי הביניים, והוא מבטא דווקא את המבוכה ואי־הידיעה באשר למשמעותו המקורית של מושג זה בהקשרו שבתוספתא ובתלמוד.
6. מאמרי חז"ל אלה נידונו בהרחבה ובהעמקה רבה על ידי ש. ליברמן, במאמרו: "משנת שיר השירים" שנדפס כנספח לספרו של ג. שלום על ספרות ההיכלות והמרכבה, בעמ' 118 — 126.

הערות לפרק רביעי

1. גרשם שלום דן בכך בפירוט במאמרו "שיעור קומה — הדמות המיסטית של האלוהות", שנכלל בספרו "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ז, עמ' 153 ואילך.
2. נוסחאות "שיעור קומה" בדפוסים ובכתבי־יד נקבצו על ידי מ.ש. כהן בספר מיוחד: "שיעור קומה — טקסטים ונוסחאות", טיבינגן 1985.
3. ראה על כך במאמרי על תפיסת הדעת ב"שיעור קומה" בספר היובל לאלכסנדר אלטמן, אלכמה 1979, עמ' 67 — 73.
4. היחס בין "שיעור קומה" לשיר השירים נחקר על ידי ג. שלום בפרק השישי של ספרו על ספרות ההיכלות, ובנספח של ש. ליברמן לאותו ספר, "משנת שיר השירים".

הערה לפרק חמושי

1. ראה על התפיסה החברתית של ספרות ההיכלות:
I. Chernus, Individual and Community in the Redaction of the Hekhalot Literature, Hebrew Union College Annual LII, 1981, pp. 253—274.

ביבליוגרפיה

1. אבן־שמואל יהודה, מדרשי גאולה, פרקי האפוקליפסה היהודית, דית, מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת, מוסד ביאליק ע"י מסדה, ירושלים-תל־אביב תשי"ד.
2. אורבאך, אפרים א., המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים, מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, הוצאת מאגנס, ירושלים תשכ"ח, עמ' א — כח.
3. אידל, משה, חנוך הוא מטטרון, דברי הכנס: המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א — ב (תשמ"ז), עמ' 151 — 170.
4. אידל, משה, תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א, תשמ"א, עמ' 23 — 84.
5. אלטמן, אלכסנדר, שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה, פנים של יהדות, מסות נבחרות, ספריית אופקים, עם עובד; תל־אביב תשמ"ג, עמ' 44 — 67.
6. אליאור, רחל, היכלות זוטרתי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א, ירושלים תשמ"ב.