

ואליו הצטרף, לאחר היסוסים במשך שנים אחדות, גרשם שלום. כיום חקר הקבלה מבחין היטב בין המסורת המדרשית לבין תורת הקבלה, וכמוהו חקר התלמוד והמדרש. במקומות אחרים דנתי בשאלה זו, ואני רואה בה אבן מבחן להבדלה בין חוקר לבין מקובל. ניסיונות שנעשו בשנים האחרונות לטשטש הבחנה זו העידו בכירור, כי משעה שאדם מוצא בתלמוד את המיתוס הקבלי ורואה בקבלה פירוש נסתר אמיתי של התלמוד, הרי הוא מצטרף אל מחנה המקובלים גם מבחינות אחרות, ודבריו מתבססים על אמונה ולא על מחקר. מכל מקום, מי שמוצא כיום בספרות התלמודית-המדרשית את תורת הספירות הקבלית, את הדואליזם של טוב ורע, את יסודות הזכר והנקבה באלוהות וכיוצא בהם, איננו מצוי בתחום המחקר המדעי.

נותרה השאלה הרביעית, האם התלמוד עצמו פיתח מיתוס תלמודי מיוחד ומובחן, שאיננו זהה לאחד משלושת התחומים הנזכרים.⁷² ברור שבמקרה זה הדרישה הראשונה היא להגדיר מהו מיתוס, והגדרה זו תהיה בהכרח סובייקטיבית ובעלת משמעות מחקרית מעטה. ברוב הדיונים החדשים בנושא זה אין בהגדרת המיתוס המוצעת לגבי המיתוס התלמודי שום דבר החורג מתחומו של האנתרופומורפיזם, והדוגמאות המובאות הן כולן מאלה שנידונו בהרחבה רבה בכל הספרות המסורתית המפרשת – לחיוב או לשלילה – את הציורים האנתרופומורפיים שבתלמוד. מי שהולך בדרך זו, אין דבר שחוצץ בין קביעתו בדבר קיומו של מיתוס תלמודי לבין הרחבת הדברים לגבי המקרא וראיית האנתרופומורפיזם המקראי כמיתוס.

האם אנתרופומורפיזם הוא מיתוס? אין להשיב תשובה מלאה על שאלה זו, שכן, כפי שחזרנו וצינינו לעיל, לא תיתכן הגדרה קבועה של מיתוס בלא תלות בהקשר ובתרבות מסוימת, וכשאין הגדרה כזו, כשם שאי אפשר לקבוע שדבר הוא מיתוס, אי אפשר לקבוע שדבר אינו מיתוס. אם יש נטייה כיום בין חוקרים להתנער מן הטרמין אנתרופומורפיזם ולהעמיד במקומו את מושג המיתוס הנשמע מעודכן ופוסט-מודרניסטי יותר, ניחא. ראוי רק להעיר כי אנתרופומורפיזם הוא מושג בעל אופי סטטי, בלתי עלילתי, המתאר דמות אחת כפי שהיא (לעתים עם ניגודיה הפנימיים), בעוד שברוב התיאורים המיתיים יסוד עלילתי רב-ממדי, דהיינו יותר מדמות אחת פועלת במעשה. משום כך מעדיף אני את המושג המסורתי יותר, ואינני סבור שהשימוש ב'מיתוס' לגבי תופעות אנתרופומורפיות מקדם את המחקר או ההבנה בנושא זה. ואולם יודגש שב'מיתוס' זה אין כל חידוש, והוא שימש נושא לדיון מפורט של חכמי ישראל מאז תקופת הגאונים, ויריעה רחבה של מחקר נארגה סביבו, לרבות ספר סיכום של יעקב נוזנר שיצא לאור לאחרונה.⁷³ כל דור נוהג לנסח מחדש בעיות ופתרונות שנידונו בדורות קודמים, ואם נגזר על האנתרופומורפיות התלמודית להיקרא מיתוס בדורנו, הרי היא ככל גזרה שאין לנו אלא לקבלה.

פרק שמיני

גילוי 'סודו של עולם': ראשיתה של המיסטיקה העברית הקדומה

[א]

אם מצוי בלשונם של חוקרים מושג שהוא קשה ומורכב עוד יותר מאשר המושג מיסטיקה, הרי זה המושג ראשית, שהוא העמום והמוקשה בין המושגים השגורים בפי היסטוריונים. עצם השימוש במילה זו מעמיד מיד אתגר בפני הקורא, אתגר שבדרך כלל הוא שש להיענות לו ולהתמודד עמו: כל מי שטוען ל'ראשית' ימצא מיד שורה של טוענים שיש בידם דוגמה קודמת לאותו עניין, והרי 'ראשית' אין כאן. אני מבקש להתמודד עם שני מושגים קשים אלה, ראשית ומיסטיקה באמצעות המכשיר רב-המשמעות ביותר הנתון בידי של היסטוריון: ההקשר. אשתדל להלן להשתמש במושג מיסטיקה בתוך הקשר היסטורי מסוים וספציפי, דהיינו מתוך תפיסה קונטינגנטית של¹ ובמושג ראשית במסגרתו של אותו הקשר, מתוך טענה, כי שני מושגים אלה מסתברים ומשמעותיים בתוך הסיטואציה ההיסטורית המתוארת. אם יימצא בניתוח זה סיוע כלשהו להבנתם ולשימושם של מושגים אלה גם בהקשרים אחרים – מה טוב; ואולם פרק זה מיועד לבירורה של הסוגיה הנתונה בלבד. שני המושגים אינם פנימיים, אלא כפויים מבחוץ על ידי החוקר. האנשים שפעלו ויצרו במסגרתה של התופעה המתוארת לא ידעו שהם 'מיסטיקנים' – מושג זה איננו מצוי לא בלשון העברית ולא בתודעה העברית – ובוודאי לא ראו עצמם כמבטאי 'ראשיתה של מיסטיקה'. המבחן לשימוש נאות במושגים כאלה הוא, האם תורמים הם להבנתה של התופעה הנבדקת, האם מוסיפים הם לה בהירות או עמימות, האם הם משתלבים שילוב אותנטי בהוויה הרוחנית של השלב בהיסטוריה שלגביו מפעילים אותם. משום כך, למרות הקשיים, אני מבקש להשתמש בהם ולנסות להדגים את תקפותם לסוגיה הנידונה.

גלוי וברור שאין בהיסטוריה 'ראשית', וכי לכל דבר קדם דבר אחר. כל מעשה וכל רעיון הם תוצאה של מה שקדם להם, חוליות בשלשלת אין-סופית. ומה שגלוי לגבי היסטוריה פוליטית או פיסית גלוי שבעתיים לגבי היסטוריה של רעיונות: בכל מקום שמשמשים בלשון, ברור, שאף כאשר העיצוב חדש המילים ישנות, והן מגיעות אל מערכת ההבעה החדשה רוויות במטעני המשמעות של שימושיהן הקודמים. כל הוגה דעות וכל יוצר ספרותי משתמשים לא רק במילים ישנות, אלא במושגים ובציורופים שקיבלו את משמעותם בתוך הקשרים היסטוריים-רעיוניים קודמים. כיצד ניתן אפוא לדבר על 'ראשית' בתוך מסגרתן של תופעות לשוניות?

הניסיון לקבוע נקודת ראשית לתופעה מיסטית קשה עוד יותר, שהרי מושג זה ותחומיו לא הוגדרו מעולם הגדרה מקובלת על הכול, וייתכן אף שאין הוא ניתן להגדרה כזו. כאשר תוכנו של המושג אינו ברור (והוא חייב להיות בלתי ברור, שאם לא כן לא היה מכונה 'מיסטיקה'),

72 לדוגמה מפורטת לניסיון מסוג זה ראה: M. Fishbane, '“The Holy One Sits and Roars”: Mythopoesis and Midrashic Imagination', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991), 1–22; והשווה 'ליבס, De Natura Dei: על המיתוס היהודי וגלגולו', בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, 243–297.

73 ראה לעיל סוף הערה 8.

כיצד ניתן לטעון, כי כאן נעוצה ראשיתו וכי לא קדם לו דבר מקביל או דומה? ברור אפוא, שהמדובר הוא בניסיון שסיכויי הצלחתו אינם גדולים. עם זאת, אם נימנע מן הניסיון ההיסטורי לברר את תופעת הראשית של האספקט המיסטי שבחיים הדתיים של קבוצה, חוג או זרם כלשהו, נימצא מקבלים את נקודת השקפתם של המיסטיקנים עצמם לגבי חווייתם שלהם ולגבי כל הסובב אותם.

המיסטיקן איננו יכול להכיר באמת שאיננה נצחית. התגלותה של האמת המיסטית יכולה להיות קטעים קטעים, בזמנים שונים ולאנשים שונים, ולהיכתב בצורות שונות ובתנאים היסטוריים ותרבותיים נבדלים, אך האמת הפנימית היא אחת ונצחית, והיא מסותרת בכל הגוונים ובכל הרבדים של הקשר בין האדם לאל, בין האדם לאמת. מבחינתו של המיסטיקן לא תיתכן ראשית למיסטיקה, כשם שאין ראשית לאמת ואין ראשית לאלוהים. הבוחר בדרך המיסטית אין לו דבר אפוא עם המחקר ההיסטורי המבקש את ראשיתן של תופעות.

הבחירה היא בידינו: הימנעות מן המחקר בהיסטוריה הרעיונית, הדתית והתרבותית, ובמיוחד בתחום המיסטיקה, מתוך תיאור, כמיטב יכולתנו, של שלבי התפתחותם של דברים, לרבות קביעת מועד וראשית להופעתם, פירושה קבלת דינם של המיסטיקאים וכניעה לתפיסת עולמם. קבלת דין זו פירושה זניחת הבסיס המחקרי והצטרפות למחנה המיסטיקאים בתפיסת התרבות והדת. רבים הלכו בדרך זו, ויש ההולכים בה גם כיום. ואולם מי שמבקש, גם בעיסוקו בתחום המיסטיקה, לדבוק בעקרונותיו של המחקר ההיסטורי הפילולוגי, המבחין בין תופעות ומבקש להגדירן, שאיננו מתייחס לאמת טרנסצנדנטית נצחית אלא מתאר את כוח היצירה של יחיד וקבוצה בתוך מסגרת ההתהוות וההתקמות של מציאות תרבותית אנושית, המכבד את החד-פעמיות של יצירה ומבקש להבינה על יסוד עצמה ומתוך כבוד לייחודה (ולא רק כהשתקפות נוספת של אמת נצחית חוזרת על עצמה), אין לו אלא להתמודד עם זו הקשה בשאלות, שאלת הראשית של התופעה המיסטית בקונטקסט תרבותי מסוים ומוגדר.²

שאלת ה'ראשית' בחקר המיסטיקה היהודית, וכך גם בתחומים אחרים ביצירה הרוחנית, כוללת שאלה נוספת, מן המורכבות ביותר בחקר תולדות דת ישראל: שאלת המסורת שבעל-פה. האמונה הישראלית טוענת בכירור ובתקיפות כי אין היא מיוסדת על תורה שבכתב בלבד, אלא על מסורת שבעל-פה, ששורשיה במעמד סיני, והיא עוברת בצורה ממוסדת מדור לדור בידי מנהיגיו וחכמיו. המשנה הפותחת את מסכת אבות נותנת ביטוי מובהק לתפיסה עצמית זו. יודעים אננו, שאין זו אמונה בלבד: חקר המשנה והתלמוד מעיד בכירור, שלפנינו טקסטים אשר עברו תקופה מסוימת של מסירה בעל-פה. אם כך הדבר לגבי הלכה ומדרש, כיצד יכולים אנו לדבר על 'התחלה' או 'ראשית' לגבי נושא כלשהו במיסטיקה היהודית? בימי הביניים טענו

2 יש עניין בעובדה, שבעיה זו של 'ראשית' איננה מטרידה כל עיקר את חקר המיסטיקה המוסלמית. מיסטיקנים הרושמים את תולדותיו של זרם מיסטי כלשהו באסלאם מתחילים את דבריהם בדרך כלל בציון ראשיתה של התנועה שאליה הם משתייכים, ולא כל שכן שחוקרים נוהגים כך. כל דיון על הצופיות יפתח בתיאור דרכי חייהם ומנהגיהם של הצופים הראשונים, וכך במיסטיקה השיעית והאיסמאעילית וכיוצא בהן. במיסטיקה הנוצרית, לעומת זאת, אין הדברים מחוורים כל עיקר, והקו המפריד בין האוונגליונים, כתבי פאולוס, כתבי אבות הכנסייה ומפעלם של ראשוני המיסטיקנים איננו מבורר. בפרשה זו בולט היטב כוחה של הגישה הקונטינגנטית. וראה לאחרונה ביטוי לכך אצל בנצרות ככלל ובנצרות הלטינית בפרט, ונקבעים העקרונות להבחנה בין התאולוגיה של אבות הכנסייה לבין ראשיתן של תופעות מיסטיות, הן בכתב והן בהוויה הדתית החברתית, כגון בהתגבשות הנוצרות הנוצרית.

המיסטיקנים בתקיפות רבה, כי תורתם 'קבלה' היא, מסורת עתיקת יומין שעברה מפה לאוזן, מרב לתלמיד, מאב לבנו, במשך דורות רבים. אם כך הוא הדבר, אין כל אפשרות לקבוע נקודת 'ראשית' כלשהי לגבי תופעה רוחנית יהודית, ועלינו לקבל את התפיסה העצמית של המיסטיקאים, ולראות בתורתם יסודות נצחיים בתוך תרבות ישראל, נצחיות שאיננה מותנית ואיננה מושפעת מן הטקסטים שבידינו, שהופעתם בתוך הרצף ההיסטורי היא בחינת מקרה בלבד שאיננו מלמד דבר על תקופת התהוותם.

תפיסה זו של המיסטיקאים והמקובלים עצמם אומצה, אמנם, על ידי רבים מחוקריה של המיסטיקה היהודית במאה ושבעים השנים האחרונות. מלנדאואר ועד ויינשטוק, ממש גסטר ועד גרשם שלום בצעירותו, מוצאים אנו חוקרים שאינם יכולים לקבוע נקודת ראשית בתולדותיה של המיסטיקה היהודית, והם נוטים להקדים את התופעות שספרות מאוחרת – הקבלה בימי הביניים – מציגה בפניהם לתקופות קודמות וקדומות. כנגדם עמדו חוקרים אחרים, מהם נוטרי איבה לקבלה כהיינריך גרץ ומהם נוטים לה חסד כאהרן ילינק, וביקשו למצות את האפשרויות לקבוע 'התחלות' לתופעות אלה, ובמיוחד להופעת הקבלה בימי הביניים ולכתיבתו של ספר הזוהר. כבר בכתביהם ניכר היטב, שאין המדובר אך ורק בקביעת תאריכים להיווצרותן של תופעות, אלא בתוך כך בהצבעה על הרקע ההיסטורי והמציאות הרוחנית שבהם הן הופיעו, ולתת על ידי כך הסבר ל'ראשית'. ואמנם כך הוא הדבר: כל עיגון של היווצרותה של תופעה רוחנית בתוך מציאות היסטורית-תרבותית מסוימת יש בו משום מענה, ולו חלקי, לשאלה: מדוע הופיע רעיון זה בתקופה זו דווקא? התפיסה המנוגדת, זו הרואה את המסורת המיסטית כקבוצה ונצחית בדת ישראל, איננה כפופה לשאלת הטעם והרקע, שכן תופעה נצחית איננה צריכה הסבר היסטורי: היא ניצבת מעל להיסטוריה, בחינת גזרה קבועה של האל, ואין לנמקה על פי תנאים מקריים אלה או אחרים. קביעת נקודת 'ראשית' מעלה בהכרח את השאלה, מדוע לא הופיעו הדברים שני דורות קודם לכן או שני דורות לאחר מכן, ואף אם אין בידי החוקר תשובה מלאה ומספקת לשאלה זו (ובדרך כלל לא תיתכן תשובה כזו, שכן תופעות רוחניות בעלות אופי אינדיבידואלי מובהק אינן קשורות תמיד בצורה הדוקה עם תופעות היסטוריות מסוימות), הרי עצם העלאת השאלה קושרת את התופעה הרוחנית הנידונה בתוך מארג היסטורי מיוחד, המשמש מכאן ואילך תשתית לניתוחו ולהבנתו.

הבעיה היא אפוא כיצד לגבש יחס מחקרי מבוסס ומנומק לטענתם של המיסטיקנים בדבר קדמותה של המסורת שבידיהם ומסירתה בעל-פה. ואמנם נמצאים בידינו כלים מחקרניים שעמדו במבחן ואשר יש בכוחם להתמודד בהצלחה עם משימה זו. נקודת המוצא לדיון מחקרי בשאלת המסורת שבעל-פה היא העובדה, שנבחנה היטב במחקר, הן זה הכללי והן זה שבמדעי היהדות, שאין רעיונות ערטיילאיים. מסורות העוברות מדור לדור נושאות עמן את סימניה של המסורת שבעל-פה. כפי שהוכח היטב בחקר האפוס העתיק ובתולדותיהן של מסורות ספרותיות שבעל-פה, קיימים סימנים מנמוניים מובהקים המייחדים דברים העוברים מדור לדור בדרך זו. המבנה הלשוני, אוצר המילים, אורך המשפטים, מבנה הדיאלוג, מושגי מפתח ומילות מפתח, הנטייה לחזרות מדויקות על מילים וסיטואציות, הקיצור המופלג בתיאורים, הנטייה לניסוח דברים ב'שלוש' וקווים רבים אחרים מעידים בכירור על התגבשותן של מסורות בצורה הניתנת למסירה בלא מיצוע הכתב. חוקר בתחום זה לא יחסס בדרך כלל זמן רב לפני שיבחין בסימנים הפנימיים שהותירה מסירה בעל-פה בעיצובו של טקסט כלשהו – שירי, סיפורי, משפטי או רעיוני. מסורת הדיאלוג התלמודי היא דוגמה מובהקת ליציקת דברים לצורך מסורת כזו: החזרה המתמדת על 'אמר לו' עשרות פעמים בלא שינוי, ניסוח הדברים בתמציתיות נוסחאית החוסכת במילים ומעדיפה מילים חוזרות, ועוד כהנה וכהנה, מעידים בכירור על כך. מסכת אבות עצמה

היא דוגמה מובהקת ביותר להתעצבותו של טקסט בתוך מסורת שבעל־פה: המבנים המשולשים הקבועים של פתגמים, הניסוח החוזר על עצמו בשינויים קלים של המסגרות, וכיוצא באלה, מדגימים היטב כי רעיונות אינם עוברים מדור לדור בצורה ערטילאית: הם נושאים עמם בצורה ברורה את סימניו של הצינור שדרכו עברו.

העובדה שבספרות המיסטית העברית, הן זו שבתקופה הקדומה – ספרות ההיכלות והמרכבה – והן זו שבימי הביניים, של חסידי אשכנזי ושל המקובלים הראשונים, איננו מוצאים סימנים מנמוניים מסוג זה מטילה ספק מלכתחילה בטענה של מסורת מוצקה שבעל־פה. אך לכך נוסף נדבך מחקרי אחר, שאף הוא ניתן לבחינה מדוקדקת: בגלל רוחב היריעה של המסורת הדתית־הרעיונית הכתובה המצויה בידינו, בעיקר בספרות התלמוד והמדרש, יש בידינו להשוות מושגים ומנחים כפי שהם מופיעים בספרות המיסטית המאוחרת יותר עם הופעתם בספרות הכתובה. כך, למשל, המושג שכינה מצוי מאות פעמים, ושמה למעלה מזה, בגוונים רבים ושונים, בספרות העברית שבין המאה הראשונה לבין המאה השתי־עשרה. מחקרים רבים דנו באספקטים השונים וברובדי המשמעות הנבדלים של מושג זה, ששימש למעלה מאלף שנים הוגי דעות רבים כל כך. והנה, בין כל גוני המשמעות הללו אין גם אחד הרומז לכך, שהשכינה היא דמות נקבית נפרדת בעולם האלוהות. נקביותה של השכינה והטרנספורמציה של האלוהות לישות דרמינית מצויות רק בספרות הקבלה שהופיעה בסוף המאה השתי־עשרה. במקרה זה הטענה, כי השכינה עצמה היתה בחינת 'תורה שבכתב', ואילו נקביותה 'מסורת סוד' הנמסרת בעל־פה, היא טענה שההיסטוריון יכול לדחות בלא היסוס כמופרכת ממנה ובה. עצם ההצעה, שמאות יוצרים במשך אלף ומאתיים שנה השתמשו במושג מרכזי ורב משמעות והצליחו להימנע מכל רמז לעיקר משמעותו של מושג זה, היא טענת שווא, שאם יש לה בסיס כלשהו, הרי הוא בתחושה שכל ההיסטוריה קשרה קשר כנגד החוקרים להטעותם ולהוליקם שולל (ופרצה גדר זה דווקא בסוף המאה השתי־עשרה). זו תפיסה פרנואית של ההיסטוריה, והפיכתה של תרבות בת למעלה מאלף שנים לשקר מכונן.

משעה שנדחית טענה מעין זו לגבי השכינה, מוטל ספק באותה טענה לגבי המכלול שבתוכו ארוגים הדברים. כיצד ייתכן שפסוק כגון 'לך ה' הגדולה הגבורה' וכו' שבדברי הימים יידון בספרות התלמודית־המדרשית וייכלל בתפילה בלא כל רמז לכך שהוא מתאר את מבנהו של עולם האלוהות כמבנה של עשר התאצלויות אלוהיות, ורק בסוף המאה השתי־עשרה או בראשית המאה השלוש־עשרה תבצבץ המשמעות ה'סודית' שלו? אילו היו בפירוש החדש סימניו של 'צינור מסורת', כגון שימוש בשפה קבועה שבה נתגבשה המסורת והועברה בתקופה ארוכה כל כך, היה מקום לדון על שאלה זו. אך אין כל סימנים לכך: פרט למילות הפסוק הכתוב עצמו אין שום תופעה לשונית המייחדת את ההתייחסויות החדשות לפסוק זה. אף כאן מחוור הדבר כי לפנינו תופעה חדשה, ולא מסורת שבעל־פה הצפה ועולה מנבכי האזטריוקה שבה היא היתה כמוסה מאות שנים.

יסוד נוסף בטענה בדבר מסורת שבעל־פה שיש לדחותו מכול וכול הוא היהירות המופלגת הכרוכה בטענה זו. לא די בכך, שמי שמעלה אותה 'יודע' שאמנם היתה מסורת שבעל־פה; הוא גם יודע בדיוק מה היה בה ומה לא היה בה. עצם ההסתמכות על מסורת שבעל־פה מהווה טענה של אי־ידיעה מצד האומר. הקביעה, כי 'רעיון זה עבר במסותרים, מדור לדור, בליחשה מפה לאוזן, מרב לתלמיד ומאב ולבנו, מארץ לארץ בשעה שנדדו יהודים ואף מיבשת ליבשת, ותמיד נשמר בסוד ולא הועלה על הכתב', וזה מבחינת תוכנה לקביעה 'אין לי כל מושג מנין זה בא'. טענת המסורת שבעל־פה היא הצגה חיובית־לכאורה של קביעה שלילית: אין לנו טקסטים, הדברים לא נכתבו מעולם, אי אפשר להוכיחם הוכחה מדעית בשום פנים ואופן. ולא כל שכן בשעה

שבעל הטענה 'יודע' גם מה היה במסורת זו ומה לא היה בה: זו הבעת היהירות המופלגת המכריזה על ידיעת דבר שהמשפט הקודם קבע שאי אפשר לדעתו, משום שאין בנמצא טקסטים להוכיחו. הדרך היחידה שבה יכול הטוען לדבוק בטענתו – וכך הם פני הדברים ברוב המקרים – היא על ידי הוספת הטענה כי מסורת זו הגיעה גם אליו, וכי דבריו מבוססים על קבלת מסורת כזו (בין במסורת שבעל־פה ובין כגילוי משמים). אם כך הוא טוען, אין הוא חוקר אלא מקובל.

הגישה המחקרית האפשרית היחידה היא קבלת הטקסטים כמקור יחיד לידיעה, וניתוחם של הטקסטים כאפשרות יחידה לקביעה מה היה ומה לא היה. אין ההיסטוריון יכול להימנע משני הצדדים של המטבע בשעה שהוא מבחין 'ראשית' של תופעה כלשהי: הוא מציע לראות בנקודה מסוימת התחלה, ובעת ובעונה אחת הוא מציע, כי תופעה זו לא היתה קיימת קודם לכן. בצד הקביעה החיובית מצויה קביעה שלילית: מה שהוזהר מכאן ואילך לא היה קודם לכן. טענה שלילית, כמוכן, אי אפשר להוכיח: ייתכן שמחר יתגלה טקסט חדש אשר יוכיח, כי תופעה זו אמנם היתה קיימת קודם לכן. משום כך כל קביעה היסטורית מסוג זה מתנגשת במצב המחקר ברגע נתון, והיא תקפה אך ורק לרגע זה. החוקר חייב למצות את ידיעותו בסוגיה הנידונה בנקודת הזמן שבה הוא עומד, ולהסיק מסקנות, לרבות מסקנות שליליות, על פי המצב הנתון. דבר זה מחייב את החוקר לצניעות מופלגת: כל אשר אני אומר נכון, לפי מיטב שיפוטי, לרגע זה. ייתכן מאוד שמחר יתברר שפני הדברים שונים לחלוטין. אין לי בעולמי אלא הניסיון העיקש למצות את הבנתנו בשלב הנוכחי של המחקר, ובמקרה הטוב ייצא שהוספתי נדבך כלשהו, הוספתי סימן דרך במבוך, אך בוודאי אין בדבריי 'אמת היסטורית' מוחלטת שתעמוד בכל מבחן ואיננה ניתנת לשינוי. מן החוקר נדרש אפוא הלך רוח של צניעות. ואילו הלך הרוח של בעל מסורת, מקובל או מיסטיקן, הוא היהירות: הרי לפניך האמת כמות שהיא, כשם שניתנה למשה בסיני וכשם שגילו לי אותה בלימודי בישיבה של מעלה, ואין לך אלא לקבל זאת, כי כך היה וכך יהיה לעולמים. בתחום המחקר ההיסטורי מי שטוען כי האמת מצויה בידו מעיד על עצמו שאיננו היסטוריון.

בדיון זה, בעניין ראשיתה של המיסטיקה היהודית, נמצאים הטקסטים מסייעים בידינו בצורה שאיננו מוצאים בספרות ימי הביניים: הטקסט עצמו מכריז על 'התחלה', על 'גילוי סודו של עולם', בתנאים 'היסטוריים' מסוימים ועל רקע המתואר בפירוט. כאן איננו צריכים להתמודד עם טענת המסורת שבעל־פה, משום שבעלי הטקסטים הללו לא העלו אותה. הם הטוענים לחידוש, והעיון המפורט בתוכם של הדברים נוטה לאשר את טענתם.

אם אמנם כמעט שנבצר מאתנו להגדיר הגדרה מדויקת את התופעה המיסטית בכל גווניה ובכל היקפה בתרבויות שונות ובזמנים שונים, עדיין לא ננעלו השערים מהגדרתו של תחום מובחן ומחוויר יותר, ובכך בלבד עיסוקנו במסגרת זו: תופעה מיסטית היסטורית, הופעתו של המוטיב המיסטי בתוך סיטואציה היסטורית מסוימת. דבר זה, כמדומה, איננו מעבר לכוחו של המחקר ההיסטורי. כמה תנאים דרושים לשם כך:

ראשית, עלינו להימנע מהרחבתו של התחום והחלתו על ריבוי כה גדול של תופעות עד כדי כך שהמושג תופעה מיסטית יאבד את משמעותו. כך, למשל, יש המבקשים לכלול בין התופעות המיסטיות גם נבואה, חזיונות, אפוקליפטיקה וכיוצא בהם. מבחינה מתודולוגית אין תבונה רבה בהכללה מסוג זה. המושג נבואה, למשל, איננו מושג סתום. תחום התופעות שעליו הוא חל מובן וידוע, בדרך כלל, למרות קשיים ידועים המצויים בכל הגדרה ובכל תחום. תוספת הכינוי מיסטי איננה מעמיקה את הבנתו במושג נבואה, ובוודאי איננה תורמת להבנת המושג מיסטיקה. הצירוף אינו אלא תוספת ערפול לשני המושגים כאחד. הוא הדין במושגים האחרים: בדרך כלל יודעים אנו למה הכוונה בשעה שהמונחים חזיון או אפוקליפסה עולים לפנינו, וקטלוגם בין

התופעות המיסטיות איננו תורם להבנת אלה או אלה. המושג מיסטיקה דין הוא שיהיה מיוחד לאותן תופעות שמושגים אחרים, בהירים יותר ומוכחנים, לא יצלחו עליהן.

שנית, דומה שראוי להקפיד היטב על ההבחנה בין תופעה מיסטית היסטורית לבין מוטיבים מיסטיים בתוך טקסטים ספרותיים-דתיים. כך, למשל, השאלה האם פסוק פלוני בתהלים או חיזיון כלשהו של זכריה הוא 'מיסטי' עשויה להיות שאלה רבת עניין, אך אין לה דבר עם הניסיון להבחין בתולדותיהן של תופעות מיסטיות במסגרת היסטורית. דיון בן שעות רבות בשאלה האם 'ממעמקים קראתיך' הוא ביטוי מיסטי או לא איננו אלא תרגיל סמנטי, שבשיאו, לכל היותר, יובן כיצד הדן בכך מגדיר מיסטיקה, והאם הגדרה זו תואמת את הפסוק אם לאו. תרומה של ממש לתולדותיה של המיסטיקה אין בדיון סמנטי מסוג זה.

שלישית – וזו התביעה החיובית העיקרית בנושא זה – היא המאמץ לאבחן את התופעה המיסטית ההיסטורית כתופעה יוצאת דופן וחורגת מן המוסכס והמקובל בסביבה התרבותית-הדתית שבתוכה היא צומחת. המיסטיקה היא תופעה דתית, אך הדת איננה תופעה מיסטית. משום כך התופעה המיסטית בולטת ומובחנת על רקע המציאות הדתית של זמנה. כתופעה מיסטית-היסטורית נגדיר קבוצה של אישים ושל טקסטים המיוחדים בפני עצמם, שונים מסביבתם ומוגדרים היטב בתוך עצמם. כל חיזיון הוא חיזיון מיסטי: עלינו לצפות שהחיזיון הנושא אופי מיסטי יהיה מובחן ונבדל מן החזיונות האחרים, הדתיים, הנבואיים, האפוקליפטיים, שבתרבות הדתית הסובבת.

כלל זה נחלק לשני אספקטים עיקריים: ראשית, עלינו לבקש בקבוצת מיסטיקנים, כדי לאבחנה כתופעה מיסטית היסטורית, תודעה עצמית של ייחודם ונבדלותם. לא רק אנחנו, הצופים בהם ממרחק של דורות רבים, חייבים להיות ערים לשונותם של נושאי המחקר מסביבתם; הם עצמם יגדירו את עולמם הרוחני במושגים המבחינים ביניהם לבין בני דתם ובני זמנם. ושנית, הבחנה ונבדלות אלו נושאות בתוכן מידה כלשהי של מתח כלפי התרבות הסובבת. אין המדובר בהכרח במתח ניגודי, בעוינות או בפילוג, אלא בקיומה של תודעה משני הצדדים הקובעת לקבוצה הנידונה מקום מיוחד ונפרד בעולם הרוחני של הזמן והמקום. ייחוד ומתח אלה, של קבוצת אנשים וקבוצת טקסטים, הם המקנים מעמד היסטורי לחוג מיסטיקנים, מעמד שונה לגמרי מזה של פסוק כאן ומאמר שם המתפרש, מבחינה סמנטית, כמיסטיקה.

אחד התחומים הקשים ביותר להבחנה ולבירור בנושא הנדון הוא היחס בין הדת לבין המיסטיקה. אין ספק שהמיסטיקה שייכת לתחום התופעות הדתיות, ואולם ההגדרות הרבות של המיסטיקה נוטות, בעיקרו של דבר, לזהותה עם הדת. ניסוחים שבמרכזם דברים כגון 'המיסטיקה היא ההתעלות השלמה אל האלוהות' או 'התאחדות עם האלוהות' או 'תחושה מתמדת של קרבה אל האלוהות' וכל כיוצא בהם – שכולם נכונים בלי ספק – קובעים יחס כמותי בין הדת לבין המיסטיקה, שכן קרבה, התעלות והתאחדות אלה מובטחות בדרך כלל על ידי הדת עצמה. לפי זה המיסטיקה היא היא החיים הדתיים, בהבדל כמותי בלבד, שמתבע הדברים איננו ניתן להבחנה במידת דיוק כלשהי. המיסטיקנים, לעומת זאת, תמיד ראו את עצמם ניצבים, במידה מסוימת לפחות, בדרך שונה ונבדלת מזו של בעלי הדת הרגילים, לא רק מבחינת העצמה של החוויה, אלא מבחינת עצם תפיסת העולם, היחס למציאות, היחס לאלוהות ותפיסת האדם ודרכו. המיסטיקה היא איכות אחרת, ולא רק כמות, המוצאת את ביטויה במעמדם הנפרד של המיסטיקנים, ביחסם המיוחד אל בעלי הדת וביחסם של אלה אליהם. כל בדיקה היסטורית של תופעה מיסטית חייבת אפוא לבקש בראש ובראשונה את יסוד המתח בין הדת לבין המיסטיקה, מתח הנובע מן השונות המודעת בין המיסטיקנים לבין בעלי הדת, והמעצבת את היחסים ביניהם.

אין פירושם של הדברים שלעיל, שלפי דעתי מוגבלת המיסטיקה לתופעות המתאימות לקריטריונים שתוארו לעיל. אני סבור בביטחון רב, כי יש יסודות מיסטיים ביצירות ספרותיות דתיות כגון ספר תהלים. לפי דעתי צורות ספרותיות דתיות, כגון האפוקליפטיקה, משמשות לעתים כלי ביטוי גם למיסטיקנים (מבלי לזהות את הצורה בכללה עם מיסטיקה). ולא זו בלבד; אני סבור, שיש מיסטיקנים גם מחוץ למסגרתה של ההבעה הדתית המועצמת. הנטייה למיסטיקה היא מן היסודות המוצקים בהוויה התרבותית האנושית, והיא מחפשת לה ביטוי בעשרות ומאות משעולים מרכזיים וצדדיים בשירה לצורותיה, במוסיקה, בציור, בפסול, במחול וכיוצא באלה. כל מי שחש שאמת עמוקה בוערת בקרבו, והיא מעבר למילים ומעבר לתחושות האנושיות הרגילות, והוא מחפש, לעתים מתוך ייאוש ותסכול עמוקים, דרך להביע את הבלתי ניתן להבעה, ומחדש מתוך כך דרכי ביטוי באמנות, בריקוד, במוסיקה הפורצים את גדרי המקובל ומבקשים להגיע אל תחומי ביטוי שלא נוסו עדיין – עשוי להיות מיסטיקן המרוצץ את ראשו אל הכותל של מחסומי הלשון ודרכי ההבעה השגרתיות שקצרה ידן מהביע את שהוא מבקש להביע. מבחינה זו המיסטיקה היא נתון קבוע בתרבות האדם, והיא אחד הדחפים העמוקים והחריפים לקראת פריצת מסגרות, חדשנות והעזה בחיפוש דרכי הבעה.

ואולם לא זה נושא הדיון בסקירה זו. הנושא הוא המיסטיקה כתופעה היסטורית במסגרת המציאות הרוחנית הדתית. תופעה היסטורית מיסטית ניתנת להבחנה בכלים מדוקדקים הרבה יותר, וסימניה המובהקים הם קבוצת אנשים, קבוצת טקסטים, טרמינולוגיה חדשה, מתח בין הקבוצה הנידונה לבין התרבות הסובבת, תחושה חריפה של גילוי אמת חדשה (הטוענת שהיא ישנה נושנה, נצחית)³ וחוויה דתית היצוקה בכלי הבעה חדשים. תופעה מיסטית היסטורית כזו היא המבשרת את ראשיתה של המיסטיקה היהודית, ותיאור מאפיינים אלה הוא הנושא הנדון בדפים שלהלן.

[ב]

המחקר בן זמננו בתולדותיה של המיסטיקה היהודית הקדומה מסתמך במידה רבה על ספרו של גרשם שלום המוקדש לנושא זה, שהוכתר ככותרת 'גנוסיס יהודית, המיסטיקה של המרכבה והמסורת התלמודית'. בספר זה ניתח שלום תופעות מרכזיות בספרות הידועה בתור 'ספרות ההיכלות והמרכבה', והציג את כולה כשלב הקדום ביותר בתולדות המיסטיקה היהודית, המשולב שילוב עמוק בתופעות ובפרקים בספרות התלמודית-המדרשית. השפעתו של ספר זה נתחזקה הודות לנספח שהוסיף לו שאול ליברמן, ובו ניתח מאמרי תלמוד ומדרש בצורה המחזקת את חידושו של גרשם שלום בנושא זה.⁴ חלפו כמעט שני עשורים מאז פרסומו של ספר זה לפני

3 כדי לסבר את האוזן ניתן להעלות את האנלוגיה של היחס בין אהבת ארץ-ישראל לבין התנועה הציונית. אהבת הארץ והגעגועים אליה הם בבחינת נתון קבוע בתודעה היהודית, ואולם אם אנו מבקשים תופעה היסטורית, התנועה הציונית היא תופעה מעין זו. בדומה לכך, ערגות מיסטיות וביטויים להתעלות שמעבר לגדרי הדת הרגילים מצויים כתופעת קבע, ואולם ענייננו במאמר זה הוא בתופעה ההיסטורית, 'בתנועה הציונית' הראשונה של המיסטיקנים. הקדשתי לנושא זה בירור רחב בספרי על הלשון המיסטית, שאני מסיים את כתיבתו.

4 ראה Scholem, *Jewish Gnosticism*; הנספח של ש' ליברמן, שכותרתו 'משנת שיר השירים', שם, 118-126. יש לציין את העובדה המעניינת שספר זה עורר עניין רב, ביקורת ופולמוס, בעוד שהפרק בספרו של שלום עשרים שנה קודם לכן, *Major Trends*, שיצא לאור בשנת 1941, הכולל את מרבית

שניכרה השפעתו במלואה, ואולם בתריסר השנים האחרונות מתפרסמים בכל שנה שניים או שלושה ספרים ועשרות מאמרים המוקדשים לחקר ספרות ההיכלות והמרכבה. חקר המיסטיקה היהודית הקדומה הוא כיום, כמדומה, התחום המתפתח במהירות הרבה ביותר במדעי היהדות בכללם.

מפעלם של שלום וליברמן משנת 1960 העמיד כמה קביעות מדעיות מרכזיות. החשובה ביניהן היא קביעת זמנה של ספרות ההיכלות והמרכבה לתקופת התלמוד, וביתר דיוק לשלהי תקופת התנאים ולתקופת האמוראים, מסוף המאה השנייה לספירה ועד המאה הרביעית בקירוב. תפיסה זו החליפה את תפיסתו של צ' גרץ, אשר ייחס ספרות זו לתקופת האופל, שלהי תקופת הגאונים, וראה בה השתקפות של השפעה ממקורות מוסלמיים וגנוסטיים בשוליה של היהדות.⁵ התפיסה הכרונולוגית החדשה, שנתקבלה על דעת כל החוקרים כמעט,⁶ שינתה את פניו של המחקר בתחום זה.

הקביעה השנייה, השלובה עם זו הכרונולוגית, שהעלו שלום וליברמן, היא העמדתה של ספרות ההיכלות והמרכבה בקשר הדוק וקרוב עם הספרות התלמודית-המדרשית. כמה וכמה מאמרי חז"ל, משלים ופירושי מקראות תלמודיים פורשו בידי החוקרים על בסיס השילוב שבין הרעיונות המצויים בספרות ההיכלות לבין עולם המחשבה התלמודי. בעקבותיהם הלכו חוקרים רבים בשני העשורים האחרונים, הצביעו על הקרבה הרבה בין שני התחומים, ובעיקר השתמשו בחומר שבספרות ההיכלות כדי לפרש סתומות ולגלות נדבכי משמעות חדשים בספרות חז"ל. דעה מקובלת היום בין מרבית החוקרים בתחום זה היא, שהמיסטיקה של ההיכלות והמרכבה היתה מעין תשתית אוטורית של עולמם הדתי של חז"ל, וכי שתי התופעות הללו אינן אלא אחת, כאשר רק גורמים חיצוניים יוצרים אשליה של הפרדה ביניהם: הדיונים בענייני העולמות העליונים בכלל ועולם האלוהות בפרט לא נכללו בספרות התלמודית-המדרשית הגלויה, אלא הוצנעו בספרות מיוחדת ליודעי סוד, והדברים הגיעו אלינו במסגרתה של ספרות ההיכלות והמרכבה.

הסתייגות תקיפה מתפיסה מקובלת זו העלה א"א אורבך עוד בשנת 1967, במחקרו על מסורות הסוד בתקופת התנאים.⁷ אורבך טען במאמר זה, כי היסוד המיסטי שבא לידי ביטוי בספרות ההיכלות לא היה חלק אינטגרלי של העולם הדתי של חז"ל. הוא דימה את יחסה של ספרות ההיכלות והמרכבה לספרות התלמוד והמדרש ליחס שבין הספרות החיצונית לבין המקרא: היא מאוחרת באופן יחסי, היא שונה ממנה, אך במידה ידועה, בכמה אספקטים, היא המשך לקודמתה.

תפיסתו של שלום בנושא זה (ראה שם, עמ' 40-78), לא זכה כמעט להדים. על התפתחות תפיסתו של שלום לגבי המיסטיקה היהודית הקדומה ועל הביקורת שהופנתה כלפיו ראה Dan, *Gershom Scholem*, 38-76

5 מחקריו של גרץ בנושא זה פוזרים בכמה פרקים בספרו היסטורי, וכן בספר מיוחד *Judaismus und Gnosticismus*, Krotoschin 1846

6 היוצא מכלל זה הוא הספר *M. Cohen, The Shiur Komah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Latham 1953. כהן מאמץ את גישתו של גרץ לנושא מבלי להביא נימוקים של ממש כנגד עמדותיהם של שלום וליברמן.

7 ראה אורבך, מעולמם של חכמים, 513-486. מאמר זה ('המסורות על תורת הסוד בספרות התנאים') נתפרסם לראשונה בשנת תשכ"ז, בספר היובל לגרשם שלום למלאת לו שבעים שנה, והיה תגובה ישירה לספרו של שלום משנת 1960. ראה בעיקר את הסיכום שבעמ' 513, המכוון כנגד סיכומו של ליברמן במשנת שיר השירים (שם נקבע כי 'הוא מדרש שיר השירים, הוא מעשה מרכבה, הוא שיעור קומה').

תפיסה דומה במידה רבה לזו של אורבך העלה דוד הלפרין בספרו הראשון על נושא זה,⁸ אך בספרו השני, המקיף יותר,⁹ ניכרת קרבה רבה לתפיסה המאחדת את שני התחומים לכלל מקשה אחת.

יש עניין רב, לדעתי, בעובדה, שבעוד שגרשם שלום הקדיש מאמצים עילאיים לחשיפת התהליך ההיסטורי והרעיוני של היווצרות הקבלה הימי-ביניימית והתפתחותה בשלביה הראשונים – אולי יותר מאשר לכל נושא אחר במערכת הענפה של מחקריו¹⁰ – הוא לא העלה את השאלה של ה'ראשית' לגבי המיסטיקה של ההיכלות. הקורא את מחקריו על המיסטיקה הקדומה מקבל את הרושם כי רעיונות אלה, המוצאים את ביטויים בספרות שהחלה, לדעתו, להתפתח בשלהי המאה השנייה לספירה, היו מצויים תמיד, משולבים בתהליך ההתפתחות של המשנה והמדרש. גישה זו ביטאו ביתר בהירות חוקרים אחרים, ובעיקר א' גרינולד.¹¹ הוא הציג שלשלת התפתחות רצופה של ספרות זו מתוך העולם של הספרות החיצונית והאפוקליפטית ומגילות מדבר יהודה, ומצא לכך מקבילות בספרות הקדומה של הנצרות והגנוסיס, ואף קשר רצוף אל הספרות המקראית עצמה. הקורא במחקרים אלה מקבל את הרושם, כאילו המיסטיקה של ההיכלות היא תופעה קדומה ביהדות, חלק משלשלת ההתפתחות המובילה מן המקרא אל התלמוד, והיא קשורה ושלווה באופן הדוק בכל התופעות הדתיות המרכזיות של תקופה ארוכה זו. נראה לי שתפיסה זו מרחיקה לכת הרבה יותר מכפי ששלום וליברמן ביקשו להציג, אך עובדה היא שאין למצוא לה סתירה בכתביהם, וחוקרים בני זמננו זכאים לראותה כמיוסדת על מחקריהם וממשיכה את דרכם.

מטרתי במחקר זה להציג תפיסה שונה לגמרי, אשר הוצגה, בקיצור רב, בדברים קודמים שכתבתי בתחום זה.¹² הצעתי, שעיקרה בקשת ה'ראשית' ההיסטורית של המיסטיקה העברית הקדומה, מיוסדת בראש ובראשונה על הבחנה פנימית בתוך מרכיבים שונים של ספרות ההיכלות והמרכבה עצמה.

8 הבחנה ברורה בין המסורת הדרשנית (האוטורית) בענייני מרכבת יחזקאל לבין המיסטיקה שבספרות ההיכלות. ראה ביקורתי על ספר זה במחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), 307-316.

9 D. Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1989. ועיין מאמר ביקורת על ספר זה: R. Elior, 'Merkabbah Mysticism', *Numen* 37 (1990), 233-249

10 מחקרו המפורט הראשון של שלום על ראשית הקבלה נמצא במאמר הנרחב 'התחלות הקבלה', שנתפרסם בכנסת לזכר ביאליק, כרך עשירי, תל-אביב תש"ו. מחקר זה הוא עיקרו של הספר ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח, שבו נוספו כמה נספחים חשובים. המחקר המגובש והמסכם בתחום זה, המרחיב מאוד את שנכלל בספר העברי, הוא *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962. ספר זה יצא לאור גם בצרפתית, בשם *Les origines de Kabbala*, ולאחרונה גם באנגלית, בשם *Origins of the Kabbalah*. לאחר שיצא לאור הספר בגרמנית הקדיש שלום סדרת שיעורים בת ארבע שנים לנושא זה באוניברסיטה העברית, והרצאותיו יצאו לאור בארבעה כרכים בהוצאת אקדמון, ירושלים, בעריכתם של ר' ש"ץ ו' בן-שלמה. על הנושא בכללו ראה Dan, *Gershom Scholem*, 147-187

11 I. Gruenwald, *Apocalypticism and Merkabbah Mysticism*, Leiden 1980. המחבר פותח את דיונו בספר זה בניחות פרקים בספרות החכמה המקראית, ומציג שלשלת התפתחות רצופה עד ספרי ההיכלות ועד בכלל. ראה ביקורתי על ספר זה בתרביץ נא (תשמ"ב), 685-691.

12 העילתי מקצת מבעיות אלה בסקירה אלה בסקירה *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*, University of Cincinnati 1986, וכן בספר המיסטיקה העברית הקדומה.

הגורם העיקרי למבוכה באשר לתולדותיה והתפתחותה של המיסטיקה היהודית הקדומה נעוץ, לדעתי, בחוסר ההבחנה בין תופעה זו לבין מעשה המרכבה הנזכר בספרות חז"ל. מושג זה, מעשה מרכבה, כפי שהודגש כבר בעבר,¹³ אינו אלא ביטוי משנאי המתייחס לפרשנות דרשנית של פרק א בספר יחזקאל, כשם שמעשה בראשית הוא הפירוש הדרשני של פרק א בספר בראשית. אין כל ספק כי תיאור המרכבה ביחזקאל היה נושא קבוע לדרשנות, שהתפתחה בד בבד עם התפתחותו של המדרש העברי בכללו, וכשם שקשה עד מאוד לקבוע נקודת ראשית למדרש בשום תחום מתחומיו של המקרא, כך אין לקבוע 'ראשית' למעשה מרכבה' כנושא לדרוש. דרשות אלה נחשבו אזוטריות ונשמרו בסוד, ואמנם גם בספרות התנאים נשמר יחס זה, הבא לידי ביטוי בדברי המשנה בריש חגיגה פ"ב ובתיאורי הדרשות בנושא זה בין ר' יוחנן בן זכאי ותלמידיו בתוספתא.¹⁴ אם מגדירים אנו כך את 'מעשה מרכבה', המופיע כבר במשנה במושג קדום, שתוכנו ידוע (אם כי סודי), הרי רוב החומר המצוי בידינו בשני תריסרי החיבורים הנכללים ב'ספרות ההיכלות והמרכבה' שייך לתחום זה של פרשנות דרשנית אוטורית למרכבת יחזקאל ולהתגלויות אחרות המתוארות במקרא (בייחוד בישעיה ובדניאל). אחד מסימני ההיכר המובהקים של דרשנות זו, הן במסגרת ספרות חז"ל והן בספרות ההיכלות והמרכבה, הוא העדרו של המושג היכלות בתיאורים דרשניים אלה.

אינני רואה יסוד מיסטי מובהק בדרשות אלה על מרכבת יחזקאל וכל שהתפתח במסורת אוטורית זו. עצם ההתייחסות לנושא זה כאל תורת סוד איננו מחייב את היותה מיסטיקה. המיסטיקה אמנם אוטורית לעתים קרובות, אך לא כל סוד הוא מיסטי, ולא כל מיסטיקה היא אוטורית (ראה, למשל, חסידות הבעש"ט). ספרות ההיכלות והמרכבה מכילה גם יסודות מרכזיים אחרים שאינם מיסטיקה, ושקדמותם במסורת היהודית ברורה, כגון היסודות המגיים הרבים המצויים בספרות זו והדיונים הנרחבים בענייני קוסמולוגיה וקוסמוגוניה, דהיינו 'מעשה בראשית'. שלושה נושאים אלה – הפרשנות הדרשנית של מרכבת יחזקאל ופסוקי התגלות מקראיים אחרים, המגיה ו'מעשה מרכבה' – הם רובו הגדול של החומר המצוי בספרות ההיכלות והמרכבה שלפנינו, ולגבי מרביתם של החיבורים הכלולים בספרות זו, שלושה נושאים אלה ממצים את אשר יש בהם. גם רוב המקבילות בין ספרות התלמוד והמדרש לבין ספרות ההיכלות והמרכבה מתייחסות לשלושה תחומים אלה. המשותף לשלושתם, כאמור, הוא שורשיותם במסורת היהודית מקדמת דנא. אין הם תופעה חדשה לא בספרות התלמודית-המדרשית ולא בספרות ההיכלות והמרכבה, וכל המבקש לעקוב אחרי התפתחותם נזקק אמנם לכל השרידים המצויים בידינו של הספרות וההגות היהודית הבת-ר-מקראית, הספרות החיצונית לענפיה, מגילות מדבר יהודה, הספרות היהודית ההלניסטית והמקורות היהודיים שנשתלבו בספרות הנוצרית הקדומה ובספרות הגנוסטית. מובן מאליו, שבשעה שעוסקים ברעיונות ומוטיבים בודדים בתחום זה ניתן לנסות לעקוב אחרי מקורותיהם והשתלשלותם, ואולם הנושאים הללו בכללם הם נושאים של קבע הנידונים בכל רחבי ההגות היהודית בעת העתיקה.

שונים לגמרי פני הדברים בשעה שאנו מצמצמים את מבטנו לאותם יסודות הנושאים אופי מיסטי מובהק שבספרות ההיכלות. בשעה שדרך זו נקוטה בידינו, מתברר מייד, כי בין שני

13 ראה אורכך, מעולמם של חכמים, 496–497.

14 בתופעה זו של דרשנות דנו בפירוט אורכך כמאמרו הנזכר (הערה 5) וד' הלפרין (הערה 6), בייחוד בעמ' 107. ראה גם J. Neuser, 'The Development of the Merkabah Tradition', *Journal for the Study of Judaism* 2 (1971), 149–160; N. Sed, 'Les Traditions secrets et les disciples de Raban Yohanan ben Zakkai', *RHR* 184 (1973), 49–66; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, כרך ה, ניו יורק תשכ"ב, 1286–1288.

התריסרים של כתבי ההיכלות והמרכבה שבידינו חמישה הם יוצאי דופן, ונוגעים במישורין לענייננו: היכלות רבתי,¹⁵ היכלות זוטרת, ספר היכלות המכונה 'חנוך השלישי', החיבור המכונה 'מעשה מרכבה' וספר שיעור קומה. אף בחמשת החיבורים הללו רוב החומר המצוי בהם בעריכתם שלפנינו מתייחס לשלושת הנושאים הנזכרים, המגיה, 'מעשה מרכבה' ו'מעשה בראשית'. ואולם נוסף לאלה מצוי בהם יסוד שאיננו מצוי באחרים, והוא יסוד חדש המבטא פעילות רוחנית ולא רק דרשנות ועיון, הוא הירידה למרכבה של חכמים בני הזמן (להבדיל מדמויות מקראיות) וציורו של חוג מיסטיקנים מובהק, 'יורדי המרכבה'.

הירידה למרכבה מייצגת תופעה דתית שונה לגמרי מזו המתבטאת בדרשנות על מבנהו של העולם העליון על פי תיאוריו של יחזקאל הנביא. יוצריהם של חיבורים אלה – ובעלי החוויות המשמשות להם נושא – מבטאים בחטיבת יצירה מיוחדת זו את אמנותם ויכולתם להשיג התעלות לתחומים הנעלים ביותר שבעולם האלוהות ולהשתתף שם בפולחן העליון, כאילו היו בני עליונים בעצמם. ולאחר שהשיגו הישג זה יכולים הם לחזור לעולם המציאות הארצית ולתאר בפני תלמידיהם את אשר ראו ואת אשר חוו. למעלה מזה, יכולים הם להורות לתלמידיהם כיצד ניתן להשיג מעלה יחידה במינה זו, להזהירם מפני הסכנות האורבות להם ולהעמיד לרשותם סודות ואמצעים שבכוחם להביאם להשתתפות באותה חוויה. טקסטים אלה מבטאים אפוא תופעה חסרת תקדים, תופעה שבמרכזה תחושה של פעילות רוחנית עמוקה, שאיננה מצויה כלל בטקסטים שעיקרם פרשנות ודרשנות של פסוקים או תיאורים מופשטים של תהליכים בעולם העליונים. הם שונים לגמרי מן החיבורים האפוקליפטיים והפסבדו-אפיגרפיים, שאינם מתירים לעצמם להציג את תהליכי ההתעלות כדבר הנוהג בזמננו וניתן ללימוד ולהוראה, אלא מייחסים התעלות כזו לדמויות מקראיות קדומות, כאברהם, משה וישעיה. גיבוריהם של תהליכי הירידה למרכבה הם ר' עקיבא, ר' ישמעאל ור' נחוניא בן הקנה, שהיו קרובים בזמן לתקופה שבה נתחברו החיבורים הנידונים, ובעלי החיבורים הללו הסתמכו על מסורת ישירה מפייהם של תנאים אלה, שהיא שהקנתה אוטוריטה ואמינות להוראות הגלומות בחיבורים הללו. ניתן לומר, כי הבחירה בתנאים אלה לצורך הפסבדו-אפיגרפיה של ספרות ההיכלות מבטאה את ייחודה של התופעה: דבריהם של התנאים הללו בספרות ההיכלות דורשים אותה התייחסות שיש לדבריהם במשנה

15 חמשת החיבורים הללו נכללו במהדורת כתבי-היד של ספרות ההיכלות והמרכבה של פ' שפר, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, וכן בקונקורדנציה לספרות זו שערך שפר (*Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, 1985–1987). שפר אף הוציא לאור את מרביתו של חומר זה בתרגום לגרמנית בסדרה (*Literatur*, 1985–1987). היכלות רבתי נכלל בסינופסיס בסעיפים 280–81, ותרגומו לגרמנית הוא הכרך השני של סדרת התרגומים. קודם לכן נדפס הספר בבית המדרש לא' ילינק, חדר שלישי, תל-אביב תרצ"ח, 83–104 ובבתי מדרשות ל"א ורטהיימר, כרך א, ירושלים תש"י, 63–135. גרעינו העיקרי של חיבור זה הוא סיפור ירידתו של ר' ישמעאל בן אלישע למרכבה בהקשר למעשה עשרת הרוגי המלכות. החיבור נידון במקומות רבים. ראה למשל Gruenwald, *Apocalypticism and Merkabah Mysticism*, 150–173, וכן תכופות בחלקיו השונים של הספר. הוא מכיל גם פרקים הדנים בחיבורים האחרים בקבוצה זו. ראה גם M. Smith, 'Observations on Hekhalot', in A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Mass. 1963, 142–160; I. Chernus, 'Individual and Community in the Reduction of Hekhalot Literature', *HUCA* 52 (1981), 253–274; פ' שפר, 'לבעיית הזהות העריכתית של ספר היכלות רבתי', בתוך: 'דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז, א–ב [תשמ"ו]), 1–12. פרקים על היכלות רבתי ועל הספרים האחרים בקבוצה זו נכללו גם אצל Schäfer, *The Hidden and Manifest God*

ובתוספתא: זוהי הלכה נוהגת, אקטואלית ומדויקת, מה שאין כן בדברים הנמסרים מפיהם של חנוך, ישעיהו ואף אברהם ומשה.

הקווים הרעיוניים המיוחדים את חיבוריהם של יורדי המרכבה הם עניין לדיון מפורט, שמקצתו הצגתי במקום אחר.¹⁶ כאן יובאו רק נקודות אחדות בקצרה, כמסגרת לענייניו של דיון זה.

חמשת החיבורים הללו (וכמה קטעים פזורים הקשורים בהם) מיוחדים בכך, שרק בהם נמצא דמויות של כוחות עליונים, המכונים לפעמים בשם המשותף מלאכים, אך נבדלים במידה רבה מן המאפיינים של האנגלולוגיה של ספרות המרכבה, בכך שלשמה מצטרף בפירוש שם הו"ה. כוחות אלה יוצרים יחד תופעה שאין להימנע מלכנותה בשם תפיסה של פלירומה אלוהית. שם הו"ה איננו תואר בלבד, אלא מאפיינים מפורטים המתארים דמויות אלה הם אלוהיים במלוא מובן המילה. דוגמאות לכך הם ציוריהם של זהרריאל וטוטרוסיאי בספר היכלות רבתי,¹⁷ שהם כוחות היושבים על כיסא הכבוד וגוזרים את גורלו של העולם. בספר חנוך השלישי ניכר היטב, כי קיימת תודעה בדבר ייחודם של כוחות אלה כרובד נפרד במציאות של עולם האלוהות.¹⁸

מאפיין שני המיוחד לקבוצת חיבורים זו הוא ציורה של קבוצת חכמים הפעילה בתהליך הירידה למרכבה. בספר היכלות זוטרתו קבוצה זו אינה אלא אותם ארבעה שנכנסו לפרדס, הנזכרים בתוספתא, ובמידה רבה גיבורו של הספר הוא ר' עקיבא לבדו. לעומת זאת, בספר היכלות רבתי בולט במיוחד אופייה של הפעילות המיסטית הנעשית בקבוצה, שבמרכזה ר' נחוניא, ר' ישמעאל ור' עקיבא, ושותפים לכך חכמים אחרים, ואותה קבוצה היא המצויה במרכון של המסורות המובאות בטקסט המכונה 'מעשה מרכבה'. בשיעור קומה דוברים ר' עקיבא, ר' ישמעאל ור' נתן, ואילו בחנוך השלישי מגלה חנוך-מטטרון את סודותיו לר' ישמעאל. איננו יוצאים תופעה מעין זו בחיבורים הדורשים את מעשה המרכבה, ובוודאי לא בספרות האפוקליפטית והפסבדו-אפיגרפית.

מאפיין שלישי הוא הזיקה המיוחדת המצויה בחיבורים אלה לנושא 'שתי הרשויות', לאפשרות שכוח עליון נוסף היה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, דהיינו – לקיומה של דמות דמיונית נפרדת לצדו של האל העליון. ייתכן שדמות כזו היא המתוארת בצורה אנתרופומורפית חריפה בשיעור קומה, והיא מכונה 'יוצר בראשית'. ניתן לפרש את הדברים, כפי שהדגיש גרשם שלום, כאילו יוצר בראשית הוא דמות נפרדת מהקדוש ברוך הוא.¹⁹ אף ייתכן שדמותו של חנוך-מטטרון בחנוך השלישי קשורה בנושא זה: דמות זו ניחנה, בתיאורים בספר זה, בכל המאפיינים של כוח דמיוני, וזיהויו של חנוך עם מטטרון נועד, כנראה, למנוע מסקנה מעין זו, שהרי חנוך נולד כמה דורות לאחר הבריאה, ולא יכול היה אפוא לסייע במעשה בראשית.

קבוצת טקסטים זו מובחנת גם בהתייחסותה חסרת התקדים לפסוקי שיר השירים, בעיקר פסוקים י-טז שבפרק ה. שלום הראה שפסוקים אלה משמשים תשתית לדמות האנתרופומורפית שבשיעור קומה, ואילו בהיכלות זוטרתו הם שמותיו הנשגבים ביותר של האל.²⁰ המאפיין הרביעי

16 ראה בספרי המיסטיקה העברית הקדומה, 32-20, 102-59.

17 על כוח עליון זה, טוטרוסיאי יה"ה אלוהי ישראל, ראה Shcholem, *Major Trends*, 56.

18 ראה על כך בפירוט י' דן, 'לתפיסת הפלירומה בספרות היכלות והמרכבה', קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יב), בעריכת ר' אליאור ו' דן, ירושלים תשנ"ז, 61-140.

19 Shcholem, *Jewish Gnosticism*, 36-43.

20 ראה י' דן, 'חדרי המרכבה', תרביץ מזו (תשל"ח), 51-54; J. Dan, 'The Religious Experience of the Merkabah', in A. Green (ed.), *Jewish Spirituality*, I, New York 1986, 289-311; והשווה

McGinn, *Foundations of Mysticism*, 20-22.

של טקסטים אלה הוא אפוא הוספת נדבך טקסטואלי מקראי שאיננו תופס מקום בספרות העוסקת במעשה בראשית ובמעשה מרכבה – תיאורי שיר השירים המתייחסים לאל, משעה שגיבורו של ספר זה מזוהה עם האל.

טקסטים אלה, ובמיוחד היכלות זוטרתו והיכלות רבתי, מיוחדים בכך, שהם מייחדים תיאורים מיתיים מפורטים לסכנות מסתוריות, חסרות פשר, המאיימות על יורד המרכבה, ובמיוחד בפתחו של ההיכל השישי.²¹ סכנות כאלה נזכרות גם בספרות התלמודית, אך בספרות הדורשת במעשה מרכבה ובספרות המגית והקוסמולוגית הקשורה בה אין יסוד זה מצוי. הדבר מובן, שכן סכנות אלה יש להן משמעות רק במקום שנעשית פעילות של ממש, התעלות בדרך תחתיתם, דבר שאין לו מקום בדרשנות פסוקים.

יש לחזור ולהדגיש, כי המושג היכלות איננו מצוי אלא בטקסטים המנויים כאן. יתר החיבורים העוסקים במעשה מרכבה, במגיה ובמעשה בראשית אינם מכירים מושג זה, והוא מצטרף – עם מושגי שיעור קומה, שיר השירים ושם הו"ה ככינוי לכוחות עליונים, ויחד עם הכוחות (המנוגדים?) המאיימים בפתח היכל השישי – לכלל מערכת טרמינולוגית מיוחדת, המפרידה בין חיבורים אלה לבין יתר ספרות הסוד העברית הקדומה.

עם כל חשיבותם של מאפיינים אלה אין הם אלא בני-לוויה לרעיון המרכזי המלכד ומאחד חיבורים אלה למקשה רעיונית-חזונית אחת, והוא מושג הירידה למרכבה עצמו.²² שאף הוא איננו מצוי בשום טקסט אחר מן הספרות הקדומה (לרבות הספרות התלמודית). גם קבוצת החכמים הדוברת בטקסטים אלה איננה מרכזית אלא בהם, ובספרות התלמודית הקשורה בהם. ייתכן שמלכתחילה היתה תופעה זו קשורה בדמותו של ר' עקיבא לבדו, ורק בשכבה מאוחרת יותר נוספו לגיבוריה דמויותיהם של ר' ישמעאל ור' נחוניא בן הקנה.²³

דומה שדי בהצבעה חטופה זו על תופעות דתיות, חזוניתיות, טרמינולוגיות וספרותיות אלה בקבוצת טקסטים מיוחדת זו שבתוך ספרות ההיכלות והמרכבה כדי להיווכח, שחיבורים אלה מייצגים תופעה חדשה, שהכינוי מיסטיקה הולם אותה. אולם עיקר ענייניו בדברים שלהלן איננו בכך. מטרתנו היא להראות, שלא זו בלבד שהתחוללה בחוגים אלה תסיסה מיסטית מסוג שלא היה ידוע לנו לפני כן, אלא שהוגיה ומחולליה של תופעה זו היו ערים לחידוש אשר בידם, ולחיץ הנוצר עקב כך ביניהם לבין חוגים אחרים ביהדות. משמע, לא אנו, במרחק של אלף שנים ומחצית האלף, מאבחנים שינוי; אלא יוצריו עצמם ידעו, כי הם פותחים עידן חדש ומיוחד בעולם הדתי היהודי. נראה לי, שניתן להוכיח זאת מתוך קבוצת פרקים מרכזית שבספר היכלות רבתי.

21 לניתוח מפורט של אספקט זה בספרותם של יורדי המרכבה ראה י' דן, 'פתח ההיכל השישי', דברי הכנס הבינלאומי הראשון (לעיל סוף הערה 15), 197-220.

22 השאלה, מדוע מכנים המיסטיקנים העולים למרכבה האלוהית את עצמם יורדי המרכבה, נידונה הרבה במחקר, והוצעו הצעות רבות. מצב המחקר בנושא זה סוכם במאמר A. Kuyt, 'Once Again: Yarad in Hekhalot Literature', *Frankfurter Judaistische Beiträge* 18 (1990), 45-70. דעתי בנושא זה היא, שהדבר נובע מלשון שיר השירים א, ג, 'אל גנת אגוז ירדתי', על יסוד זיהוי האגוז עם המרכבה.

23 לתיאורים כוללים של תפיסת האלוהות והמיסטיקה של בעלי היכלות ראה ר' אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות היכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', דברי הכנס הבינלאומי הראשון (לעיל הערה 15), 13-64; הנ"ל, 'מיסטיקה, מאגיה ואנגלולוגיה – תורת המלאכים בספרות היכלות', בתוך: מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, 15-56. סיכום אחרון בתחום זה הוא Schaefer, *The Hidden and Manifest God*, 139-147; והשווה מאמרו של שפר על הנושא Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur', *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988, 250-295.

[ג]

הפרקים הנידונים בהיכלות רבתי ניתנים לאפיון בתור הכינוס הראשון של מיסטיקנים יהודים, המקיימים בצוותא מערכת טקסים מיסטיים כיתתיים ושומרים את תיאורם בטקסט מיוחד. זהו כינוס ראשון, אך בשום פנים לא אחרון: תולדותיה של המיסטיקה היהודית בימי הביניים ובזמן החדש יודעות כמה וכמה כנסים כאלה, רובם ספרותיים ומיעוטם היסטוריים. ידועים ביותר הכנסים שפורטו באידרות שבזוהר, אידרא רבא ואידרא זוטא.²⁴ הם הטביעו חותם על כל שבא אחריהם, וייתכן שביום מן הימים יוכח, כי הטופס הראשון של כינוס חסידים סביב רבם, נוסח חצרו של ה'מגיד' ממזריטש, איננו אלא הכנס הזוהרי ושורשיו שבהיכלות רבתי. תיאורו של הכנס בחיבור המיסטי הקדמון מוכיח, כי בעלי הסוד הללו ידעו היטב עד כמה נפלא ומיוחד הוא הסוד הנתון בידם, וחשו בכיבוד רב כי בפועלם נפתח אפיק חדש, חסר תקדים, של קשר בין האדם לבין אלוהיו. יש בתיאור זה מידה רבה מאוד של ביטחון עצמי רוחני, והעיצוב הספרותי של הדברים מבקש להציג את התופעה כעומדת בלב-לבה של ההיסטוריה של עם ישראל. האלוהות מיוצגת בתיאור זה בדמותו של אחד הכוחות המהווים את הפלירומה האלוהית במשנתם של מיסטיקנים אלה, טוטרוסיאי, המנצח על ריטואל מפורט ומורכב.

המסגרת הסיפורית של חלק זה שבהיכלות רבתי היא זו של מעשה עשרת הרוגי מלכות, שקידשו את השם בפקודתו של קיסר רומי. המעשה, למרות היותו מבוסס על המציאות ההיסטורית בתקופת הגזרות שלפני ואחרי מרד בר-כוכבא, הוא סיפור דמיוני, שצירף יחד כמה סיפורים תלמודיים על קידוש השם של חכמים באותו דור עם סיפורים אחרים, מהם בדויים, כדי ליצור מערכת מרטיריולוגית חדשה, שאיננה משקפת מציאות היסטורית.²⁵ בעל הסיפור בהיכלות רבתי קבע את המספר עשרה לחכמים מקדשי השם, אם כי ייתכן שהיתה נוסחה קודמת, ששריד ממנה נשתמר בספר, שידעה על ארבעה חכמים בלבד, כמספרם של אלו שנכנסו לפרדס.²⁶ המספר עשרה מבוסס על ההנמקה שניתנה לקידוש השם של חכמים אלה: הם הוצאו להורג בעוון של אחי יוסף שמכרוהו לעבדות, ולא נענשו על כך, כפי שמצווה התורה. סמאל, שרה של רומי, דרש את מיתתם בעוון השבטים, ו'טוטרוסיאי ה' אלהי ישראל' נאלץ להסכים לכך. כאשר הגיעה השמועה על הגזרה לחוג המיסטיקנים בירושלים, נשלח ר' ישמעאל, המתואר כצעיר שבחבורה, לרדת למרכבה ולברר בעולם העליון, האם הגזרה יצאה מלפני הקיסר בלבד, ובמקרה זה לא יתקשו בעלי הסוד רבי העצמה להתגבר עליה ולבטלה, או שמא גזרה היא מלפני האל, ובמקרה זה חייבים החכמים לציית לה. הקטע המתאר מעשה זה הוא המרכזי שבהיכלות רבתי (פרקים יג-טז במהדורת ילינק, על פי כ"י אוקספורד 1531), והוא מוצג כתגובתו של מנהיג החבורה, ר' נחוניא בן הקנה, לידיעה שהביא ר' ישמעאל, כי אמנם האל הוא שגזר את מותם של החכמים:

24 עיין Scholem, *Kabbalah*, 214–215; Y. Liebes, *Studies in the Zohar*, Albany 1993, passim
 25 ספרות המחקר על מעשה עשרת הרוגי מלכות עשירה עד מאוד. הטקסטים העיקריים, לרבות היכלות רבתי, פורסמו במהדורה סינופטית: G. Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern*, Tübingen, 1985, ושם ביבליוגרפיה מפורטת בעמ' 97–99.

26 בנוסח הראשון של הגזרה על החכמים בהיכלות רבתי (סינופסיס, סעיף 107) מספרם של החכמים המועמדים להוצאה להורג הוא ארבעה, ורק בנוסחים המקבילים לאחר מכן הוא עשרה. ברור שאם הנוסח ארבעה איננו שיבוש ויש לו בסיס, הרי שלא ייתכן קשר בין מעשה זה לבין מכירת יוסף ביד עשרת אחיו. ייתכן שזהו שריד לנוסח קודם, בלתי מעובד, של המעשה, שאולי עוצב על פי דברי התוספתא על ארבעה שנכנסו לפרדס.

א"ר ישמעאל: כיון שראה ר' נחוניא בן הקנה את רומי הרשעה שנטלה עצה על אבירי ישראל לאבדם, עמד וגילה סודו של לעולם. מידה שהיא דומה למי שראוי להסתכל במלך וכסא בהדרו, כיופיו, וחיות הקודש, בכרובי גבורה ובאופני שכינה, בבוק מבוהל בחשמל נורא, ברגיון שמוקף סביב לכסא, בגשרין ובשלהביות שמתגברות ועולות בין גשר לגשר ובאבק עשן. ובריה זו שהיה מעלה כל אבק גחליו שהיה מחופה ומכסה את כל חדרי היכל ערבות רקיע בערפלי גחליו, וסוריא שר הפנים עבד טוטרכיאל ה' גאה. למה דמה זו, לאדם שיש לו סולם בתוך ביתו, לכל מי שנקי ומנוער מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע ושבועת שוא וחילול השם ועזות פנים ואיבת חנם וכל עשה ולא תעשה שומר.

א"ר ישמעאל: אמ' לי ר' נחוניא בן הקנה: בן גאים,²⁷ אשריו ואשרי נפשו שכל מי שנקי ומנוער משמונה מידות הללו, שטוטרכיאל ה' וסוריא עבדו מואס בהם, יורד ומסתכל בגאווה מופלאה ושררה משונה, גאווה של רומימה ושררה של זיהיון, שהן מתרגשות לפני כסא כבודו שלש פעמים בכל יום ויום במרום מיום שנברא העולם ועד עכשיו לשבת, שטוטרכיאל ה' מתנהג בה במרום.²⁸

הסיטואציה המתוארת היא פרי היצירה הדמיונית, הפסבדו-היסטורית, של חוג יורדי המרכבה. ר' ישמעאל ור' נחוניא בן הקנה, בדמותם התלמודית, אינם מגלים כל זיקה לתורת הסוד: הם צורפו לתיאור זה של החוג המיסטיקנים ככל הנראה בגלל קרבתם לר' עקיבא, ונרקמו סביבם אגדות, בייחוד זו הרואה בר' ישמעאל 'כהן גדול בנו של כהן גדול', תואר שנוסף כדי להגביר את סמכותו הרוחנית, כפי שמתברר בהמשכו של קטע זה.²⁹ דמותו של ר' נחוניא איננה בולטת בין התנאים, והעמדתו בראש חוג המיסטיקנים הונעה, ככל הנראה, מן המסורת שהיה מורו של ר' ישמעאל. ר' עקיבא, שבוודאי דמותו והמסורת המיוחסות לו עומדות במרכז של תופעת הירידה למרכבה, איננו נזכר כאן אלא כאחד מבני החבורה. אופיו של סיפור עשרת הרוגי מלכות מגביר את היסוד הדמיוני שבסיטואציה זו: קיסרה של רומי עובר על פתח בית מדרש ושומע ילדים לומדים ומגיעים לפסוק 'גונב איש ומכרו' (בלטינית?), ומייד הוא מתעורר לנקום את נקמת מכירתו של יוסף. בוודאי אין כאן אלא דמיון ספרותי חסר כל יומרה לעיגון במציאות היסטורית.

למרות זאת, הקטע שהובא לעיל, שאופיו ספרותי ולא היסטורי, קובע במסר הדתי שלו עובדה היסטורית רבת משמעות. דמותו של זקן המיסטיקנים העומד בפני חבורת תנאים המסורה לו, בשעה קשה שבה נגזר על מרבית בני החוג למות בייסורים קשים על קידוש השם, והוא ניצב ומגלה את 'סודו של עולם' – זו תמונה שיש בה משמעות היסטורית מופלגת, זהו מעמד חגיגי ונשגב, שיש בו משום הצהרה על התחלה חדשה, על פתיחתם של אופקים שהיו סמויים עד כה,

27 איננו יודעים את טעמו של הכינוי בן גאים לר' ישמעאל. ייתכן שהדבר קשור בתפיסתו ככוהן גדול בן כוהן גדול. ועיין ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרך א, תל-אביב תשכ"ז, 313–319.

28 הטקסט מובא על פי הסינופסיס של שפר, 198–200, ונוסח היסוד הוא כ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 1531. במקום שנדרש הדבר תיקנתי על פי נוסח כ"י ניר-יורק, בית המדרש לרבנים, 8218. מחלוקת היא בין החוקרים איזה משני כתבי-היד הללו, שהם בלי ספק המהימנים והחשובים ביותר לגבי ספרות ההיכלות והמרכבה, הוא הטוב יותר. פרופ' שפר ופרופ' אליאור נוטים להעדיף את כ"י ניר-יורק, אך לדעת דווקא בכ"י אוקספורד נשתמרו נוסחים קדומים ומדויקים.

29 ראה על כך בפירוט דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', בתוך: צ' מלאכי (עורך), באורח מדע: מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לפרופ' אהרן מירסקי, לוד תשמ"ו, 117–130.

על גילוי ממד חדש ברבדיה של המציאות: זוהי התווייתו של אפיק חדש ביחסים שבין אדם ואלוהיו במסגרתה של היהדות.

שלושה הם המרכיבים את ייחודו של קטע זה: (א) יצירתה של מסגרת היסטורית ספרותית בדויה שבה התרחש הגילוי. (ב) קביעת עמדה חד־משמעית וחרפה כלפי דרך ההשגה התלמודית־המדרשית השליטה בזמן שנאמרו הדברים הללו. (ג) אופיים של התנאים שבאמצעותם ניתן להשיג את החווייה המתוארת. נתאר כל אחד מאלה בקצרה.

הבדיוניות שבסיטואציה ההיסטורית יש בה משום קביעת מסגרת המייחדת את בני החבורה המתוארת ואת קוראיהם מחוץ למסגרת ההיסטורית המקובלת של היהדות. יתר התנאים, משעה שחרב בית המקדש, הרי הם מתאבלים על חורבנו ופועלים את פועלם במקום שהם פועלים, מחוץ לירושלים. בני החבורה המתוארת, למרות חורבן הבית וגורות המלכות, ממשיכים להתכנס בירושלים, בבית המקדש שכאילו לא חרב, והנבחר שביניהם, ר' ישמעאל בן אלישע, ממשיך לכהן בתפקידו ובתפקידו של אביו, דהיינו כוהן גדול. תנאים שחיו בזמנים שונים ובמקומות שונים מקופלים במעשה זה יחד, חיים יחד ופועלים פעולה מיסטית יחד, ומומחים על קידוש השם על ידי הקיסר ביחד, לעתים מתוך סתירה חריפה לסיפורים התלמודיים על חייהם ומותם. קבוצת אנשים זו מגדירה הגדרה חדשה את המציאות שסביבה ואת מקומה בתוך מציאות זו, והיא איננה חלק מן העולם הדתי הסובב אותה: היא פורשת ממנו, וגודרת לעצמה תחום מיוחד ונפרד מן הכלל.

איננו מבינים כיצד ייתכן הדבר, וכיצד יכולים אנשים להתעלם לחלוטין מן העובדות הגלויות ולחוות מציאות מטא־היסטורית מעין זו. זוהי יכולת שניחן בה המיסטיקן, ויש גבול ליכולתו של החוקר להיכנס לעולם רוחני זה ולפרשו בכלים הגיוניים והיסטוריים. ואולם אני מבקש להדגיש את העובדה, שעיקרו של תיאור זה איננו היכולת לחיות בירושלים החרבה ולכהן בבית המקדש שאיננו. העיקר הוא, לענייננו כאן, היכולת להתגבר ולדחות את תפיסת המציאות השוררת בעולם הרוחני ובחברה שאנשים אלה חיים בתוכה. אין הם מתעלמים רק מחורבנו של בית המקדש; הם מתעלמים מן המודעות של חורבן הבית, ובכך הם קובעים את ייחודם הרוחני. המוסכמות המקובלות על המציאות ההיסטורית וגורמיה, אלה שהגיעו אלינו בספרות התלמודית, הן המסגרת שאותה פורצים התיאורים הללו. גילוי 'סודו של עולם' נתון אפוא בתוך מבנה התובע תפיסה חדשה לגמרי, מטא־היסטורית, של העבר ושל ההווה, מתוך הסתייגות לכל הפחות, אם לא מרד גמור, כלפי תפיסת המציאות השוררת בעולמה של היהדות התלמודית. יש להדגיש, שאין בדברים הללו משום דחייה מכול וכול של המציאות הרוחנית המצוירת בספרות התלמודית־המדרשית. מי שמבקש דחייה כזו לא יקבע את ר' עקיבא ור' ישמעאל כגיבוריו, ולא ייתן את גילוי של הסוד בפיו של ר' נחוניא בן הקנה, הפונה אל גדולי התנאים. מבחינת היחס אל עולם התנאים יש כאן משום קבלת קווים אחדים של המסגרת ויניקה מן הסמכות הנכבדה הקשורה בשמותיהם של תנאים אלה. יורדי המרכבה נמצאים, משום כך, בתוך המסגרת הכללית ביותר של העולם הרוחני הזה, אך בתוכו מבקשים הם לגדור לעצמם תחום מיוחד, נפרד, בעל חוקים משלו, שבו המציאות מעוצבת לפי כללים שונים מאלה המצויים בספרות התלמודית־המדרשית. ניתן לומר, כי יורדי המרכבה הללו חושפים רובד משמעות חדש בדמויותיהם של ר' עקיבא, ר' ישמעאל ור' נחוניא, מבלי לנפץ כליל את המסגרת הרחבה המקנה לדמויות אלה את סמכותן הדתית.

היסוד השני הבולט בקטע זה מהפכני ומרדני יותר מקודמו. ר' נחוניא בן הקנה מגלה את 'סודו של עולם' מבלי להסתמך על מקורות הסמכות הנורמטיביים של העולם הדתי שבתוכו הוא חי. שני היסודות הבלעדיים של סמכות דתית המצויים בעולם התלמוד והמדרש (לרוב

במשולב) – מסורת הדורות ופרשנות המקרא – נעדרים כאן לגמרי. היכולות רבתי נכתב, ככל הנראה, בתקופה שבה שלט המדרש שלטון מוחלט בהגות הדתית היהודית המשתייכת לאפיק המרכזי של היהדות התלמודית, שספרות ההיכלות והמרכבה קשורה בו. מדרש משמעותו, בראש ובראשונה, האמונה, כי האמת כולה גנוזה בתוך פסוקי המקרא, בתוך פרייה של ההתגלות הקדומה שבתקופת המקרא, והיא נחשפת על ידי השילוב של מסורת פרשנית העוברת מדור לדור, מרב לתלמיד, ומקורה בהתגלות למשה בסיני, דהיינו התורה שבעל־פה מעוגנת על ידי הדרשן בפסוקי המקרא הנדרשים על פי הכללים הקבועים (שאף להם סמכות מסורתית). ר' נחוניא מצביע בדבריו אלה בפני קבוצת התנאים יורדי המרכבה על גילוי של סוד נשגב מאין כמותו, בלי כל מקור סמכות, בלי הסתמכות פרשנית־דרשנית על פסוק כלשהו, כאילו אומר הוא לשומעיו: הייתי שם, ראיתי זאת, וכאלה הם פני הדברים.³⁰ הסמכות היא אישית־חווייתית, ולא מסורתית־דרשנית.

בתופעה זו גלומה התביעה, כי ניתן לאדם ליצור קשר ישיר עם האמת האלוהית, בלי תיווכם של פסוקי ההתגלות הישנה ובלי הסתמכות מלאה וגלויה על מסורת הדורות. תביעה זו עומדת בניגוד חריף לעקרון היסוד בעולמה של היהדות התלמודית, כי האמת כולה נתגלתה למשה בסיני, והיא נמסרת מאז מדור לדור בעל־פה, לרבות כל מה שתלמיד חכם עתיד לחדש,³¹ וכי ההתגלות האלוהית איננה משמשת עוד מקור סמכות דתי, שכן 'כבר ניתנה תורה לישראל ואין משגיחין בבת קול'.³²

ר' נחוניא בן הקנה תובע, בגילוי 'סודו של עולם', חזרה אל הקשר בין ישראל לאלוהיו כפי שהיה בזמן המקרא. תקופה זו מתוארת במקרא כתקופה של התגלות מתמדת, שבה האל נוכח במישרין בתחום התודעה האנושית ומתגלה למי שבו בחר בכל מקום ובכל שעה. בשעה של צורך פנו העם, מנהיגיו ונביאיו במישרין אל האל, וביקשו את עזרתו והדרכתו. תקופה זו נסתיימה, לפי תפיסתה של היהדות הרבנית, בשעה שפסקה הנבואה. מאז, מימיהם של שבי ציון, אין האל מתגלה עוד במישרין, ותורתו ואמיתתו נמסרות במסורת התורה שבעל־פה ובפרשנותה של ההתגלות הישנה.³³ התגלות זו איננה נתפסת עוד כדבר האל לעם וליחידים בשעה מסוימת ולצורך מסוים, אלא כהתגלות המגלמת בתוכה את האמת הנצחית כולה, ובכל שעה יכול כל אדם, באמצעות המדרש, לדלות ממעיניה של אמת נצחית זו את הדרוש לו לצרכיו במציאות ההיסטורית שבה הוא נתון. דיוני ההלכה והפרשנות המדרשית כולם מבוססים על ההנחה, שההתגלות הקדומה היא מקור שופע ונצחי של אמת לדורי דורות. התגלות אלוהית עתה, לאחר מתן התורה שבכתב והתורה שבעל־פה, פירושה הצגת אמת קדומה זו כאילו היא חסרה וזמנית, כאילו היא דורשת השלמה מפעם לפעם על ידי התגלות ישירה, וכך יתערער הביטחון בכליות של האמת הגלומה בתורה שניתנה בסיני. היהדות בתקופה זו (וכמוה הנצרות והאסלאם לאחר הדורות הראשונים של ההתגלות הישירה אצלם) לא רק שאיננה מצפה להתגלות אלוהית, אלא יכולה לראות בה סכנה לשלמותה וסמכותה של האמת המסורה בידה בתורה שבכתב ובעל־פה.

30 או, בנוסח המקובל על מגלה נסתרות אחר שקדם לר' נחוניא בכמאה שנה – 'אמן אני אומר לכם'.

31 עניין זה נידון בפירוט בידי א"א אורבך. ראה ספרו 'חז"ל, 271–276.

32 ברכות נב ע"א.

33 ועיין בדיוניו של א"א אורבך על נושא זה והקשורים בו בקובץ המאמרים 'מנבואה להלכה' שנכלל

בראש ספרו מעולמם של חכמים, 9–95.

מסגרת זו מסבירה במידה רבה את אופייה של הספרות החיצונית והפסבדו־אפיגרפית של ימי הבית השני, ומבליטה את ההבדל בינה לבין ספרות ההיכלות והמרכבה.³⁴ הספרות החיצונית מקבלת את הטענה העיקרית של היהדות התלמודית, דהיינו סיומה של הנבואה וחוסר האפשרות לחוות בהתגלות אלוהית ישירה בימים שלאחר חגי, זכריה ומלאכי. אין היא מקבלת את הטענה השנייה של היהדות התלמודית, דהיינו מיצוי האמת האלוהית מתוך המסורת ומתוך מדרש הכתובים. בעיקרו של דבר היא משתוקקת להתגלות ישירה, מתמדת, בת־הזמן; אולם מאחר שפסקה הנבואה, יש צורך לייחס את ההתגלות האלוהית לדמויות מן העבר, לדמויות מקראיות שחיו בתקופה שבה ההתגלות הישירה עדיין היתה אפשרית. מכאן הפסבדו־אפיגרפיה: הספרות החיצונית מייחסת את ההתגלות לאדם הראשון, לחנוך בן ירד, לאברהם אבינו, למשה, לשלמה, לישעיהו, לברוך, ובמידה רבה – ולא במקרה – לעזרא, בתקופת הסיום של ההתגלות הישירה. משמע, יוצריה של ספרות זו, במקום לחשוף אמת חדשה מתוך הפסוקים והמסורת, 'חושפים' פרקים חדשים של ההתגלות הישנה שכביכול לא נודעו קודם לכן.

ייתכן מאוד, שמניעיהם הפנימיים של אחדים מיוצריה של הספרות החיצונית דומים מאוד לאלה של יורדי המרכבה (ובייחוד קרובים הדברים למחבריהם של החיבורים המתארים את עליותיהם למרום של חנוך, אברהם וישעיהו); אולם הם לא העזו לעשות את אשר עשה ר' נחוניא בהיכלות רבתי: לטעון בגלוי טענה של התגלות אלוהית בת הזמן, שאיננה מסתמכת על ההתגלות הישנה שבתקופת המקרא. הם הביעו את חוויותיהם הדתיות בדרך פסבדו־אפיגרפית, כאילו מצויים הם עדיין בתקופת המקרא, מבלי לכפור בעיקרון של 'סוף נבואה'. ר' נחוניא כופר בעיקרון זה בגלוי: יורדי המרכבה עומדים במקום שעמדו ישעיהו, יחזקאל ודניאל, בלא התנצלות ובלא כיסוי. לגביהם ההתגלות האלוהית נמשכת וקיימת, והאדם איננו חייב להסתפק במסורת התורה שבעל־פה ובדרשנות הכתובים. דומה שכאן מצויה פרשת דרכים דתית־רוחנית, היוצרת חיץ בין יורדי המרכבה לבין עולמם של חכמים הסובב אותם, ואף מבדילה אותם בכירור מן הספרות החיצונית, הפסבדו־אפיגרפית.

היסוד השלישי תורם אף הוא להבחנה בין יורדי המרכבה לבין הספרות החיצונית, האפוקליפטית והפסבדו־אפיגרפית. הסוד שמגלה ר' נחוניא מצוי לכל אדם הראוי לכך, 'כסולם בתוך ביתו'. הקורא את ספרות חנוך או את תיאורי עלייתם של אברהם וישעיהו איננו קרוב יותר להתעלות כזו בעצמו מאשר מי שקורא את תיאורי האלוהות שבישעיהו או ביחזקאל. כולם מתארים התרחשויות חד־פעמיות, מעוגנות היטב באישיות שנבחרה לשם כך בידי האל ובמציאות היסטורית־דתית מיוחדת. ההוראה הניתנת הן בספרות המקרא והן בספרות החיצונית היא זו הגלומה בתוכנה של ההתגלות, במסר האלוהי שהגיע אל החווה ושהוא מעבירו, במצוות האל, אל שומעיו וקוראיו. גילוי של ר' נחוניא בן הקנה הוא גילוי של מתודה, של *via mystica* שבאמצעותה יכול האדם להגיע לאותה מדרגה עליונה שאליה הגיע ר' נחוניא. במילים אחרות, זוהי ההתגלות המצביעה על דרך, ויש בה יסוד נורמטיבי: כך צריך לנהוג כל אדם הנמצא בקבוצה

34 ייחס בין שני תחומי יצירה אלה מורכב מאוד, ושימש נושא לדיונים רבים במחקר. כך, למשל, א' גרינולד ראה בספרות ההיכלות והמרכבה המשך רציף ועקיב של הספרות האפוקליפטית והפסבדו־אפיגרפית (ובה עצמה ראה המשך ישיר למקרא), ולכן לא הבחין כלל בשינויים המהותיים שחלק מהם גידונום כאן. ראה ספרו *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, וראה ביקורת על ספר זה (לעיל הערה 11).

הראויה לכך. דומה שאין תקדים בתרבות ישראל לתופעה זו הנמצאת במרכזו של היכלות רבתי: גילוי עליון של מתודה להשגת האלוהות, והוראתה של המתודה הזו לרבים בגלוי, כציווי נורמטיבי. בתחום זה מתמוססת כל הקבלה בין יורדי המרכבה לבין התעלותו של חנוך או כל דוגמה קדומה אחרת.

הביטוי 'כסולם בתוך ביתו' הוא כפול־משמעות, ודומה שהוא מייצג היטב את החידוש המופלג שבתופעה הנודעת. 'סולם' זה הוא, מצד אחד, 'סולם העלייה', שאב־הטיפוס שלו הוא סולם יעקב, הסולם המוביל מן העולם הארצי אל עומקם של העולמות העליונים. אך מצד שני נוסח הדברים מדגיש את הפשטות והארציות של סולם זה, סולם ארצי המצוי בכיתו של כל אדם, חלק מן הציווד הדרוש לחיי היום־יום, כפי שהמילה משמשת בספרות התלמודית. מחבר הדברים, במתכוון או שלא במתכוון, הופך את הסולם הנשגב, סולם העלייה המיסטי, לחפץ יום־יומי. אם יקשיב הקורא היטב לדברים הנאמרים לו, ויקפיד לבצע את כל אשר הוא מצווה, הרי ה־*via mystica* תהיה לגביו כסולם פשוט המצוי בביתו של אדם ומשמש אותו בכל שעת צורך. קשה לתאר תפיסה רחוקה יותר מן התפיסה המוצגת בתיאורי ההתעלות המקראיים ואלה שבספרות החיצונית, ודווקא משום כך חריף עוד יותר הניגוד בין גילוי של ר' נחוניא לבין הספרות התלמודית־המדרשית והסתמכותה על מסורת ועל פרשנות. לא זו בלבד שר' נחוניא טוען שיש דרך נוספת להשגת האלוהות, אלא הוא רואה דרך שווה לכל נפש, או לפחות לאותם אנשים העומדים בתנאים שהוא קובע בכירור. הדרך המיסטית איננה נסתרת ולוטה ערפל, ואין היא שמורה ליחיד סגולה שאינם ניתנים להגדרה; היא גלויה ופתוחה, וכל הראוי לכך יכול וצריך ללכת בה. המידע כיצד להיות ראוי לכך, וכיצד לבצע את הדבר, צעד אחר צעד, נמסר בקטעים אלה ובקטעים העוקבים בהיכלות רבתי.

התנאים המכשירים את האדם להיות יורד המרכבה מפתיעים, בשלבם הראשון, באופיים המינימלי, המובן מאליו. אותו אדם חייב להיות 'נקי ומנוער מעבודה זרה', משמע להיות יהודי. עליו להימנע מן העברות החמורות ביותר שבתורה – שפיכות דמים, גילוי עריות, לשון הרע ושבועת שווא, חילול השם, עזות פנים ושנאת חנם, ומלבד זאת לשמור את כל המצוות, עשה ולא תעשה כאחת. קשה לראות ברשימה זו מיסטיפיקציה וערפול, ניסיון להרחיק את החוויה המתוארת מתחום התנסותו של כל אדם. התביעות הללו הן תביעות יסודיות שהיהדות התלמודית מציגה כשלב ראשון ומינימלי לכל החי בתוכה. אורח החיים הנדרש, של הימנעות מעברות חמורות ומפגיעה קשה בעקרונות מוסריים, ושל קיום מצוות, הוא אורח חיים נורמלי, הנתפס כמובן מאליו בעולמם של חכמים. קשה לתאר דרישות אלה כאילו הן מכשירות אדם להיות חנוך או ישעיהו ולחוות את חוויותיהם. גילוי 'סודו של עולם' כאן ותיאור הדרישות הללו איננו בא להרחיק, אלא לקרב; לא לעטוף במסתורין, אלא להורות כי הדרך פתוחה בפני כמעט כל אדם ללכת בה. והדברים מובלטים בהמשך:

א"ר ישמע' אמ' לי נחוניא בן הקנה: בן גאים, אשריו ואשרי נפשו שכל מי שנקי ומנוער משמונה מידות הללו שטוטרוכיאל ה' וסוריא עבדו מואס בהם, יורד ומסתכל בגאווה מופלאה ושררה משונה וגאווה של רומימה ושררה של זיהיון שהן מתרגשות לפני כסא כבודו שלש פעמים בכל יום ויום במרום מיום שנברא העולם ועד עכשיו לשבת, שטוטרוכיאל ה' מתנהג בה במרום.

א"ר ישמע': כיון ששמעו אזני התראה הזאת תשש כחי. אמרתי לו: ר', אם כן, אין לדבר סוף, שאין לך אדם שהנשמה בו שנקי ומנוער משמונה מידות הללו. אמ' לי: בן גאים, ואם לאו – עמוד והבא לפני כל גבורי חבורה וכל אדירי ישיבה ואומר לפניהם הרוים

הסתורין הכבושים, נפלאות וערוגת המסכת ששכלול העולם וסילסולו עומד עליה³⁵ ושפיר שמים וארץ, שכל כנפי ארץ ותבל וכנפי רקיע מרום קשורין, תפורין ומחוכרין תלויין ועומדין בו ונתיב סולם מרום שראשו אחד בארץ וראשו אחד על רגל ימין כסא הכבוד.³⁶

חגיגות רבה ופתוס נשגב מתבטאים בדברים אלה, המבטיחים גילוי של סוד כה עליון וכה עמוק (שניתן לכנותו בדרך האנלוגיה גנוסיס, דעת חדשה המשנה את תפיסת המציאות ואת מהלך החיים של כל יודעיה). מפליא הדבר שר' ישמעאל רואה בתביעה לעמוד ב'שמונה מידות הללו', שהן יסודות מינימליים של חיי הדת והמוסר היהודיים, תביעה שאין לך אדם שהנשמה בו שנקי ומנוער משמונה מידות הללו. מבחינת התיאור הדרמטי של האירוע בוודאי יש ברתיעתו של ר' ישמעאל משום הדגשת הייחוד והחשיבות של המאורע. יסוד החידוש שבדברים מתבטא גם בכך, שהחכמים הנאספים (ששמותיהם נמנים בפסקה העוקבת), המייצגים את המסורת היהודית במלואה, הם גדולי התנאים ואבות המשנה. אם לגביהם הדברים הם בחינת חידוש, הרי מובן שלא נודעו קודם לכן מעולם. הטקס מגיע לשיאו בשעה שר' ישמעאל ממלא את מצותו של ר' נחוניא ומכנס את 'גיבורי חבורה וכל אדירי ישיבה':

א"ר ישמעאל: מיד עמדתי והקהלתי את כל סנהדרין גדולה וקטנה למבוי הגדול השלישי אשר בבית ה', הוא יושב על ספסל של שיש טהור שנתן לי אלישע אבי מחפץ יולדתי שהכניסה לו ככתובתה.

ובא רבן שמעון בן גמליאל ור' אלעזר הגדול ור' לעזר בן דמה וא' אליעזר בן שמוע ויוחנן בן דהבאי וחנניה בן חכניאי ויונתן בן עוזיאל ור' עקיבא ור' יהודה בן בבא. באנו וישבנו לפניו והיו כל המון חבירים עומדין על רגליהם כי היו רואים כוכיות של אש, לפידי אור, שמפסיקין ביניהם וכינו. ור' נחוניא בן הקנה יושב ומסדר לפניהם את כל דברי מרכבה, ירידה ועליה, היאך יורד מי שירוד והיאך יעלה מי שיעלה.³⁷

התפיסה המטא-היסטורית של המציאות מגיעה בקטע זה למיצויה בשלוש בחינות עיקריות: (א) כינוס החכמים מתקיים בירושלים, בבית המקדש, אף על פי שהמקדש נשרף והעיר נחרבה שני דורות לפני זמנם של החכמים הנמנים כאן. (ב) ר' ישמעאל מוצג ככוהן גדול בנו של כוהן גדול, בעוד שהמסורת התלמודית איננה יודעת אפילו על היותו ממשפחת כוהנים. (ג) רשימת עשרת החכמים, הנועדת להיות רשימת עשרת הרוגי המלכות, איננה עולה בקנה אחד עם הנתונים ההיסטוריים ועם המידע הנמסר עליהם בספרות התלמודית.

פומביותם של הדברים מדגישה עוד יותר את הסתירה שבין התמונה המטא-היסטורית לבין תפיסת ההיסטוריה המצויה בתלמוד. לא רק הפרטים ההיסטוריים שונים מן המקובל, אלא הטקסט כאילו קובע כי ר' עקיבא הנוכח כאן איננו אותו ר' עקיבא שבספרות התלמודית, שבוודאי איננו יושב ולומד את 'סודו של עולם' מפיו של ר' נחוניא בן הקנה 'במבוי הגדול השלישי אשר בבית ה"'. וכן רבן שמעון בן גמליאל איננו זה המוכר מספרות המשנה, וכן הלאה. זוהי סיטואציה אחרת, עולם אחר, תפיסת עולם אחרת, מציאות היסטורית ורוחנית אחרת לגמרי. יש כאן הכרזה

35 הביטוי ערוגת המסכת איננו מחוור; ועיין P. Schäfer, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, II, Tübingen 1988, 146

36 סינופסיס, 201-200.

37 סינופסיס, 203-202.

פומבית על קיומו של רובד אחר של המציאות האישית, ההיסטורית והרוחנית, הרובד המיוצג על ידי יורדי המרכבה.

לאחר פתיחה חגיגית זו, ותיאור הסוד העומד להתגלות בתורת 'הרזים הסתורין הכבושים נפלאות וערוגת המסכת ששכלול העולם וסילסולו עומד עליה', סוד המתואר בתורת 'נתיב סולם מרום שראשו אחד בארץ וראשו אחד על רגל ימין כסא הכבוד', בולטת פי כמה העובדה שעצם הסוד הנמסר הוא טכני: האמצעים שבהם יש להשתמש בתהליך הירידה למרכבה, 'היאך יורד מי שירוד והיאך יעלה מי שיעלה':

וכיון שהיה אדם מבקש לירד למרכבה היה קורא אותו לסוריא שר הפנים ומשביעו מאה ושנים עשר פעמים³⁸ בטוטרוסיאי ה' שהיה נקרא טוטרוסיאי צורטק טוטרכיאל טופגר אשרויליא זבודיאל וזהריאל טנדאל ושקדהוויאי דהיבירון ואדירירון ה' אלהי ישראל.³⁹ שלא יוסיף על מאה ושנים עשר פעמים ולא יגרע מהם: או מוסיף או גורע – דמו בראשו, אלא פיו יוציא שמות ואצבעות ידיו מאה ושנים עשר יספרו. מיד יורד ושולט⁴⁰ במרכבה.

מעטים הקטעים בספרות המיסטית הקדומה המוסרים מידע כה מדויק לגבי הדרך שבה מושג ההישג המיסטי. במקומות אחרים נמסרות הנחיות כלליות, כגון תפילה, טהרה, צום וכיו"ב, ואילו כאן נדרשת חזרה, מאה ושתיים-עשרה פעמים, על שורת שמות קדושים עליונים. הדיוק בביצוע מתואר כהכרחי להצלחה, ולכן אף נמסר כיצד על האדם למנות את מספר הפעמים שבהן חזר על ההשבעה – באמצעות אצבעותיו.

בעיית היחס למגיה מתעוררת, מטבע הדברים, למקרא הנחיה מסוג זה. קיומו של יסוד מגי הוא תופעה קבועה בספרות הסוד הקדומה, ולא בספרות הסוד בלבד. היסוד המגי בולט בספרות ההיכלות והמרכבה, כשם שהוא תופס מקום נכבד בספרות התלמודית-המדרשית. אולם כאן מצויים הדברים בצורה מיוחדת: אין האמצעים המגיים משמשים כדי להשיג הישג ארצי כלשהו, לזכות בעזרת הכוחות העליונים בתועלת ממשית, אלא בתורת כלי להשגת המעלה הרוחנית של הירידה למרכבה. בולט הדבר, שלגבי בעליה של ספרות זו המיסטיקה והמגיה הן מקשה אחת. אותה גישה מצויה בהמשך התיאור של דרכו של יורד המרכבה:

א"ר ישמעאל: כך אמ' ר' נחוניא בן הקנה: בשבע היכלות יושב טוטרוסיי יהו"ה אלהי ישראל' חדר בתוך חדר ובפתח כל היכל והיכל שומרי הסף שמונה... ארבעה מימין המשקוף וארבעה לשמאל המשקוף. אלה שמותם של שומרי הפתח היכל הראשון: דהבאל וקשריאל... ובפתח היכל השביעי זעופין ועומדין כל הגיבורים עריצים עזים וקשין נוראים ומבוהלים גבוהים מהרים ולטושים מגבעות, קשתותם דרוכות והן בפנים, חרבות לטושות והן בידיהם, וברקים טורדין ויוצאין מגלגלי עיניהם וכוכיות של אש מחוטמם ולפידי

38 זו דוגמה נוספת לקשר ההדוק שבין מגיה למיסטיקה בספרות ההיכלות והמרכבה. בעלי הטקסטים הללו לא הבחינו כלל בין שני התחומים. השווה חדרי המרכבה (לעיל הערה 20), 54-55.

39 יש חילופי נוסחאות ניכרים ברשימת שמות זו, ובכ"ז אוקספורד עצמו כלולות שתי נוסחאות מקבילות, אך בעיקרה זו רשימה של השמות הנכבדים ביותר המצויים בין השמות העליונים בהיכלות זוטרתי ובחנוך השלישי: צורטק, אשרויליו ושקדהוויי. וראה מאמרי על הפלירומה בספרות ההיכלות והמרכבה (לעיל הערה 18).

40 סינופסיס, 204-205. הביטוי שולט במרכבה, המצוי בכל הנוסחאות, הוא נדיר ומתמיה: יש בו ביטוי לתפקיד אקטיבי יותר של המיסטיקן מאשר בביטוי השגור יותר, **צופה במרכבה**.

גחלים מפיהם וכובעים ושיריונות הן מעוטרין ורמחים וחניתות תלויות להן בזרועותם. סוסייהם סוסי חשך, סוסי צלמות, סוסי אפילה, סוסי אש, סוסי דם וסוסי ברד, סוסי ערפל, סוסי שרוכבים עליהם העומדים על אבוכי אש ומלאים גחלי רתמים, ואוכלים גחלים מתוך אבוכיהם כשיעור מ' סאה בפה אחד. לשעור פה כל סוס וסוס שלשה כשיעור פתח מאבוכי של קיסרי. ונהרי אש בעד אבוכיהם, והיו שותים כל סוסייהם כשיעור אמת המים שיש בנחל קדרון שמוציאה ומחזקת כל מימי גשמים של ירושלים. והיה שם ענן למעלה מראשם, שלהם ושל סוסייהם, וזהו סימן ומידה של שומרי פתח היכל השביעי וסוס כל פתח כל היכל והיכל.

והיו עולין כל בעלי יורדי המרכבה ואינם ניזוקים, אלא שהיו רואים כל חבל זה ויורדים בשלום ובאים ועומדים ומעידין ראייה נוראה ומבוהלה ומה שאין בו בכל היכל של מלכי בשר ודם, מברכין ומשבחין ומקלסין ומפארין ומרוממין ומהדרין ונותנין כבוד ותפארת גדולה לטוטרוסיאי⁴¹ יוי אלהי ישראל, ששמח ביורדי מרכבה, והיה יושב ומצפה לכל אחד ואחד מישראל אימתי ירד בגאווה מופלאה ושררה משונה, בגאווה של רוממה ושררה של זיהיון, שמתרגשות לפני כסא הכבוד שלשה פעמים בכל יום במרום משנברא העולם ועד עכשיו לשבח.⁴²

זהו תיאור המגלם מידה רבה של גאווה וביטחון עצמי.⁴³ דרכו של יורד המרכבה איננה קלה, המכשולים שעליו להתגבר עליהם כבדים ומאיימים, אך אם ראוי הוא למעמדו, הצלחתו מלאה, וכל העולם הנשגב והעילאי של ההיכלות העליונים נפתח לפניו.⁴⁴ ר' נחוניא מציג בפני שומעיו בקטע זה ובדומים לו בהיכלות רבתי יריעה רחבה של עולם אלטרנטיבי, של מציאות הנוגדת את זו של גזרותיו של הקיסר הרומי. 'סודו של עולם' פותח בפני המיסטיקן אופקים אחרים, בעלי ממדים ושגב שלא שוערו קודם לכן.

אופקים אלה כוללים, ככל הנראה, גם יסוד בעל משמעות לאומית ואף אוניברסלית בפרקטיקה של הירידה למרכבה – רמז, ולו מועט, להשפעה של תהליך מיסטי זה על דרכה של האלוהות בהנהגת העולם:

מחמד ומצפה טוטרוסיאי ה' אלהי ישראל במדה שמצפה לגאולה ולעת ישועה ששמורה להם לישראל אחר חורבן הבית השיני האחרון, אימתי ירד היוורד למרכבה, מתי יראה בגאות מרום, מתי ישמע קץ הישועה, מתי יראה עין לא ראתה, מתי יעלה ויגיד לזרע אברהם אוהבו.⁴⁵

41 קשה מאוד לראות, כיצד ייתכן תיאור מעין זה לכוון שאיננו אלוהי. תיאורים כאלה של טוטרוסיאי חוזרים פעמים אחדות בחלק זה של היכלות רבתי.

42 סינופסיס, 206–207, 213–216.

43 ראה הדיון בנושא זה בספרי המיסטיקה העברית הקדומה, 91–102. הפסקה המשמעותית ביותר לעניין זה מצויה בהיכלות רבתי, סינופסיס, פסקה 96.

44 בחנוך השלישי, באחד השלבים הראשונים של הטרינספורמציה של חנוך לדמותו של מטטרון, נקבע כי הוא הגיע, באותו שלב, למדרגה הגבוהה מזו של כל כוחות מעלה, מלבד 'שמונה השרים הגדולים הקרואים בשם הוי"ה מלכ' (שפר, סינופסיס, 13). התייחסויות אחרות לקבוצה זו אינן כוללות מספר מסוים של כוחות כאלה (אם כי המספר שמונה נזכר כאן, בהיכלות רבתי, לגבי שומרי הפתחים). מטטרון עצמו נכלל בה משעה שנקבע שמו להוי"ה הקטן. ייחודה של קבוצת כוחות זו, שהכינוי פלירומה נאות לה, היה מודע היטב לבעלי הטקסטים של ספרות ההיכלות.

45 סינופסיס, 218.

קשה לעמוד על משמעותו המדויקת של קטע זה, שרק מקבילות מעטות לו בספרות ההיכלות.⁴⁶ אולם ניתן להבין מכך, כי לירידה למרכבה יש משמעות לא רק לגבי המיסטיקן אלא גם לגבי האל המצפה לו, ומשמעות זו קשורה בגאולה המשיחית. אין היכלות רבתי יוצר קשר מלא בין גילוי 'סודו של עולם' לבין פעילות משיחית, אולם ניתן להבין מן הניסוח הסתום שלפנינו, כי הפעילות המיסטית קשורה להחלטתו של האל לגבי מועדו של גילוי הקץ.

יסוד אחר בדברים אלה הראוי להבלטה הוא, שבתיאורים מקבילים של הירידה למרכבה בהיכלות רבתי ובהיכלות זוטרתיות מודגש עד מאוד יסוד הסכנה שבדברים, בעקבות מאמרי התלמוד על הסכנות שבעיסוק במרכבה. סכנות אלה מצויות בעיקר בפתח ההיכל השישי, וניתן להבחין בכמה שלבי התפתחות כתפיסת סכנות אלה בספרות ההיכלות (דנתי בכך בפירוט במקום אחר).⁴⁷ בתיאור שלפנינו, לעומת זאת, ההצלחה כמעט מובטחת. בשעה זו של התרוממות רוח, שישודה בסכנות ארציות אכזריות אך עיקרה הבטחה לגאולה, מושם הדגש ביכולת המיסטית ולא בסכנות הגלומות בה: שעריה של ההתגלות המיסטית נפתחים לרווחה, 'כסולם בתוך ביתו', והאל 'מחמד ומצפה' לבואו של יורד המרכבה, תוך רמז להשתלבות הדברים ב'קץ הישועה'.

דומה שברור הדבר שקטעים אלה, במרכזו של ספר היכלות רבתי, מבטאים תחושה של הישג רוחני חדש, של פתיחתו של עידן בחוויה הדתית היהודית. הפרטים, מטבע הדברים, נעוצים עמוק במסורות קודמות של דרשנות במעשה מרכבה, של הספרות האפוקליפטית המתארת את עלייתם למרום של אישי המקרא, במסורות מגיות נושנות וכיוצא באלה. ואולם הצירוף המצוי לפנינו צירוף חדש הוא: בפעם הראשונה ניתן לנו תיאור של קבוצת חכמים שאיננה סגורה, המגלה סוד הניתן לשימוש בידי רבים, וסוד זה עשוי להביא את המאמין להתעלות מיסטית נשגבה, בעלת משמעות אישית, לאומית ואוניברסלית. הדברים יצוקים במתכונת ספרותית חדשה, מרדנית באופייה, הכופרת בכמה מן המוסכמות היסודיות של היהדות התלמודית, ומחליפה חוויה ישירה של מגע עם עולם האלוהות בחוויה המתרחשת מתוך מיצוע הטקסטים הקדומים של ההתגלות מתקופת המקרא. כתוך כך נוצרת טרמינולוגיה חדשה של מערכת היכלות עליונים, של פלירומה אלוהית מורכבת שיש בה כוחות הנקראים בשם האל העליון, ונוצר המושג הפרדוקסלי של ירידה למרכבה, ובצדו תפיסה מזורה, מטא-היסטורית, של תולדות ישראל בתקופת התנאים. כל אלה יחד, היסודות המיוחדים והיסודות החדשים, מרכיבים תופעה מהפכנית, יוצאת דופן, המבטאה את הופעתה של המיסטיקה היהודית כגורם היסטורי-ספרותי מגובש בתרבות הדתית של עם ישראל.⁴⁸

46 ראה הדיון המפורט בעניין זה בספרי המיסטיקה העברית הקדומה, 134–136.

47 ראה לעיל הערה 21.

48 אין זה מן הנמנעות, כי התופעה שנבדקה בפרק זה היא ראשיתה של המיסטיקה בכלל (לפחות בתחומי הדתות המונותאיסטיות). ראשיתה של המיסטיקה הנוצרית קרובה מאוד בזמן לראשיתה של המיסטיקה של ההיכלות, אך נראה כי זו העברית קדמה, ולו במקצת, להתהוות הקבוצות הראשונות של מיסטיקנים בנצרות המזרחית והמערבית. וראה בירוורו המפורט של מקגיין, McGinn, *Foundations of Mysticism*.