

פרק ד: ראייה, נפילה, שירה – השתוקקות ראיית האל והיסוד הרוחי במסתורין היהודי הקדום

בדברים הבאים אנסה לבחון דפוס מסוים של החוויה הדתית האקסטטית הקיים בצורה ברורה בספרות ההיכלות ושורשיו נעוצים בספרות האפוקליפטית הקדומה ואף בנבואה. הציר סביבו נעה חוויה דתית זו הוא המתח הכרוך בראיית האל. דחף ראיית האל בזיקה לאיסור ראיית האל הם שני הכוחות שביניהם מיטלטלת החוויה הדתית. אנסה לתאר את הקשר בין המרכיב ה'רוחי' בחוויה זו לבין דחף הראיה.

מוקד התוכן והיש בחוויה הדתית לעולם מגדיר עצמו בזיקה ל'לא'. לתופעה זו היבטים הקשורים במתח של החוויה הדתית של היחיד והיבטים של זיקה לנורמה חברתית-דתית. בדיון שלהלן ננסה להצביע על אפשרות של זיקה של התפתחות ורציפות של הדחף הדתי בו מדובר במעברים מן המקרא לאפוקליפטיקה ולספרות ההיכלות. השאלות שמניעות את הבירור הן, אפוא, שאלות מטיפוס החקירה הפנומנולוגי, אך עשויות, אולי, גם לפתוח פתח לדיונים בשאלת הגורם הדתי כדחף חי ופעיל בתוך הקשר חברתי-היסטורי.

מבנה החוויה הדתית קשור ב'דחף אל' וב'מנוסה מפני'. היחס המהותי בין שני מרכיבים אלה מתבטא ביחוד הפילולוגי של השורש קד"ש במקרא¹ במשמעות של המצוי מעבר, והכולל בתוכו מעצם היותו מופרש, נבדל, שונה, אחר, מוגבל – את הקריאה אליו ואת המנוסה מפניו.² אנסה לברר היבט מסוים של דחף הקרבה, כמו גם רתיעת האימה, בזיקה לבחינת תכניה של מערכת דתית ספציפית שמרכיביה הם הראיה והאקסטזה; כמה מתבטאת חסימת נגישותו של האל בתוך החוויה הדתית של התגלותו ומהן ההשלכות של המחסום הפועלות כהיזון חוזר על אופי ההתגלות.

הרצון לבוא בקשר, במגע או לחוות חוויה של האלוהות קשור במהותו לפן המתגלה, כביכול, לפן הבלתי חסום של האלוהות, ואולם יחד עם גילוי זה יורד כרוך במתח דיאלקטי הצו 'הגבל...וקדשתו'.³ קיום המחסום נוגע ממהותו לשני הקשרים בולטים: (א) זהו מתח אימננטי לחוויה הדתית של האינדיווידואל הקשור ברצון להגן על עצמו. (ב) זהו אינטרס דתי-חברתי מובהק לשמור על הגבולות הנורמטיביים של המערכת. כלומר, יש לנו כאן עניין עם מנגנון הגנה של המיסטיקאי על תודעתו מצד אחד, ועם מערכת פיקוח והגנה של החברה על גבולות הנורמה הדתית מצד שני. בהמשך לכך, דחף הפריצה יכול

1 עיין גם מאיר גרובר, 'הקדשה, מה תפקידה', באר שבע: כתב עת של המחלקה למקרא וללימודי המזרח הקדום ג (תשמ"ח), עמ' 45-51; וראה גם: Mary Douglas, *Purity and Danger, An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London-Boston-Henley 1979, p. 8.

2 יצוין מלכתחילה, כי אינני עוסקת במסגרת זאת בעניין היחסים המהותיים של קרבה ונסיגה לאל כקשורים לעומקם בכל המבנה הבינארי של הישות הדתית. אינני סבורה שניתן להבינם 'כשלעצמם', אלא על-ידי דיון בהקשרים מסוימים המאירים אותם, ועם זאת עדיהם אינם ניגשים.

3 'הגבל אל ההר וקדשתו', שמות יט, כג.

להיבחן מתוך ההקשר של נורמה דתית אשר בזיקה אליה קיים מתח ורצון לחרוג מן הגבול. קשר זה מדגיש את המתח החברתי. השנייה – מתוך הדחף הפנימי האימננטי לעצם החוויה הדתית, השואף ליתר קירבת האל, ליתר השגתו וליתר חוויה אותו.

הנבואה המקראית הקלאסית היא נבואה המבוססת על תפיסה מסוימת של ההתגלות; נגישותו וקרבתו של האל לשיחה ולדיאלוג היא ברורה,⁴ ואילו המחסום הבולט שבקרבה זו הוא חוסר הראיה. על כן, לפי הנחות היסוד שבהן פתחתי, ומנקודת המבט שהיא ענייננו כאן אפשר לטעון בהכללה, שהביטוי העיקרי במקרא לקדושתו של האל במסגרת תפיסת ההתגלות, הוא היותו בלתי ניתן לראיה. הגדרה זו של קדושת האל מלווה מבחינה נורמטיבית חברתית בהכרה ובאזהרה שפריצת גדר זו משמעה מוות.

תגובת הפחד היא תגובה הקשורה בעצם המגע בכלל עם האלוהות. אולם קיימת אפשרות לבחון דפוסים ספציפיים של תופעה זו. ברצוני לסייג ולהגדיר טיפוס מסוים של פחד הקשור בטיפוס מסוים של הגבלה והתגלות. כלומר, לטענתי יש קשר בין אופי התפיסה של האלוהות לבין עיתוי התפרצות הפחד מן הנורא ואופי ביטויו. כיוון שיש עניין בהבהרת המתח הן בזיקתו לנורמה דתית חברתית והן בהקשר החוויה האינדיווידואלית, ברצוני לפתח את הדיון בשני כיוונים: מצד אחד, בחינת והגדרת מאפייניו של דפוס דתי מסוים, הדפוס האקסטאטי, והצעת המודל שלו מתוך מה שהחומר מכתוב ולא דווקא על פי מודלים אקסטאטיים בדתות אחרות. מצד שני, הדוגמאות תובאנה ברצף כרונולוגי מן הנבואה לאפוקליפטיקה ועד לספרות ההיכלות. בכך לא אתכוון לנקוט עמדה מבחינה היסטורית, אלא להעלות את שאלת הדיאלוגים בין טיפוסים אלה לאורך רצף היסטורי בעת ובעונה אחת.

מוטיבים שונים המוזכרים כאן, כגון: עין, פנים, אש, ישיבה, דחיפה, מוות, ניתנים להימצא גם בספרות המדרש והתלמוד בחלקים המקבילים לחומר המרכבה המצוי בספרות ההיכלות. ענייננו אינו במוטיבים בודדים אלא בעדויות על דפוס ותהליך שלם, על האופן שבו מאורגנת קבוצה של מוטיבים בתוך מבנה החוויה הדתית. ועוד, שאלת היחס בין ספרות חז"ל לספרות ההיכלות היא שאלה שנויה במחלוקת ומסובכת.⁵ מטבע הדברים, הדיון שלהלן יעסוק במקורות מורכבים ועמוסים ובראשם יחזקאל א, א, אך מסגרת הדיון תאלץ אותנו להצטמצם ולהתמקד רק במעקב אחר הדפוס החווייתי המסוים. יש להדגיש, שעיסוקנו העיקרי הוא בדחף הראיה ככוח או כיצר דתי⁶ ולא בשאלת תוכן הראיה. כל נסיון שיערך להלן לדון בטבעו של הדפוס האקסטאטי במקרא ייערך מתוך נקודת מבט שמוצאה דפוסים אקסטאטיים המוכרים מן הספרות האפוקליפטית ומספרות ההיכלות ומתוך כך בקשת שורשיהם במקרא. השאלה אם מדובר ברצף חי של דפוס

4 עיין בובר, דרכו של מקרא, ירושלים תשל"ח, עמ' 41-58. והשווה: Gerhard Von Rad, *The Message of the Prophets*, New York 1965.

5 באשר לכיוונים העיקריים לשאלת היחס בין ספרות חז"ל להיכלות ראה: א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לג' שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח; י' ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרסו וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 1-10.

6 לצורת דיון כזו, השווה: י' ליבס, חטאו של אלישע, עמ' 93-94.

חווייה אלה או בגיבושם על-ידי לימוד דרשני-מיסטי של ספר יחזקאל, אינה מצויה בתחומי הדיון שלהלן.

פרק א: המקרא

במקרא יש שני סוגים עיקריים של עניינים הנוגעים לראיית האל. הסוג הראשון משקף מקורות בהם ראיית האל או מלאכו או מראות הקשורים בו אינה כרוכה בקונפליקט עז. מקורות אלה אפשר לחלק לשני חלקים: (א) התגלות הכרוכה בראיית האל ללא איזכור מעצור כלשהו, וללא דפוסים נבואיים ספציפיים כלשהם. למשל, ההתגלות בהר סיני, שמות כד;⁷ (ב) דפוסי נבואה הקשורים בחזונות ובמראות – אלה אינם קשורים כלל, כנראה, בראיה לא של האל עצמו ולא של עולמו, אלא בעיקר עתידות וכרוכים לפעמים בדפוסים אקסטאטיים, אם מטיפוס השגעון ואם מטיפוס ההתעלפות.⁸ כאלה הם סיפורי בלעם,⁹ אקסטאזה נרמזת גם לגבי חבל הנביאים אותו פוגש שאול אם כי לא מוזכרת כלל ראייה,¹⁰ שמואל המתואר כ'רואה' ללא איזכור דפוסים אקסטאטיים הקשורים בו עצמו,¹¹ אלישע ובני הנביאים בימיו,¹² ובמובן מסוים אולי אפילו אליהו.¹³

ענייננו יהיה בסוג השני, הקשור יותר לעיצוב הנבואי הקלאסי, הדוחה את אפשרות ראיית האל. להנחתה, כאן קשור פחד המוות באופן ספציפי בפריצת סייג הראיה. בהקשר זה יש במקרא לקשר בין מוות וראיה ביטויים בשלוש דרגות שונות: (א) איסורים על ראייה: קביעת נורמה ועונש בצידה;¹⁴ (ב) תגובה מאוחרת ביחס למפגש עם מלאך;¹⁵ (ג) ביטויים

7 שמות כד, י-יא: 'זיראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו'. ועיין: ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 100-107 (להלן: הנבואה הקדומה).

8 עיין, לדוגמא: אלכסנדר רופא, ספר בלעם, ירושלים תש"ם, עמ' 97, הערה 42.

9 ראה, למשל: 'נאם שמע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים' (במדבר כד, ד). עיין: רופא, שם. השווה ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה, עמ' 45-52.

10 שמואל א י, ה-ו: 'ופגעת חבל נביאים יורדים מהבמה ולפניהם נבל ותף וחליל וכנור והמה מתנבאים וצלחה עליך רוח ה' והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'.

11 שמואל א ט, י: 'לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים לכו ונלכה עד הראה כי לנביא היום יקרא לפנים הראה'. עיין אופנהיימר, הנבואה הקדומה, עמ' 138-154.

12 מלכים ב ג, טו: 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה''. וראה: ב' אופנהיימר, שם, עמ' 276-277.

13 מלכים ב ב, יא: 'והנה רכב אש וסוסי אש ויפרידו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים'. ועיין: ו'פ אולברייט, מתקופת האבן ועד הנצרות, ירושלים 1962, עמ' 182-184.

14 שמות יט, כא: 'ויאמר ה' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב'. כאן זוהי הגבלה של ההר, אתר ההתגלות, הגבלה של מקום. הפסיעה מעבר למותר מתוארת בצירוף לשוני מיוחד 'להרוס אל', המתאים להבעת חילול האיזור המוגדר כ'טאבו'. דחף ההריסה קשור בראיה. העונש הוא מוות. במדבר ד, כ: 'ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו'. כאן אין מדובר בהתגלות האל אלא ב'טאבו' המונע מן הכהנים המשרתים במשכן – שהיה נתון לטלטולים ואריזה – לחזות בתהליך זה הגורע מתחושת הקודש. עבודת האריזה היא רק של אהרן ובניו. שוב חוזר הקישור ראייה – מוות, ושוב הקשר קביעת הגבול הוא מהותי. יש התאמה מסוימת בין ההגבלות הקשורות במשכן לבין הגבלת הר סיני הקשורות בתפיסת אתר ההתגלות.

למתח הראיה בתוך חוויה דתית נבואית. הסוג הראשון חשוב לנו לשם הבהרת העובדה, שאכן היתה כאן נורמה חברתית-דתית הנוגעת בהתגלות ובפולחן, אך לא נוכל להשתמש בו לשם הבנת מבנה החוויה הדתית של האינדיווידואל. הוא הדבר באשר לקריאת הפחד המשקפת הבנה וקליטה מאוחרת של הראיה הקשורה במלאך ולא באל עצמו, וחשש מהתלוות המוות אליה. גם תופעה זו משקפת את ההבנה בדיעבד של סכנת הגלישה מעבר לגבול, הנשמר, מכל מקום, מאחר שאין מדובר אלא במלאך. ואולם אצל משה וישעיה באים לידי ביטוי מתחים פנימיים שאינם אימננטיים לחוויה הנבואית-דתית. נתעכב, אפוא, על הדוגמאות העיקריות בטרם נפנה לדיוננו ביחזקאל. ההתגלות הראשונה אל משה היא דווקא מתוך ראייה: הסנה הבווער באש מושך את משה לבדוק את פשר העניין. נעיין בדברים:

ויאמר משה אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה
מדוע לא יבער הסנה
וירא ה' כי סר לראות
ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה
ויאמר משה משה ויאמר הנני
ויאמר אל תקרב הלם
של נעליך מעל רגליך
כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא
ויאמר אנכי אלהי אביך
אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב
ויסתר משה את פניו כי ירא מהביט אל האלהים.¹⁶

הגורם הראשון למשיכה: מראה חיצוני של הסנה. ההתוודעות של אלוהים המציג עצמו כאלוהי אבותיו גורמת מיד להסתרת הפנים והיראה מן ההבטה.¹⁷ רגש עמוק של פחד הכרוך בעצם הראיה, למרות שאין כאן איזכור מוות. משה עצמו, שירא מהביט אל האלוהים, מבקש כעבור זמן לראות את פני האל:¹⁸

15 שופטים ו, כב-כג: 'וירא גדעון כי מלאך ה' הוא ויאמר גדעון אהה אדני ה' כי על כן ראיתי מלאך ה' פנים אל פנים ויאמר לו ה' שלום לך אל תירא לא תמות'. שופטים יג, כא-כב: 'ולא יסף עוד מלאך ה' להראות אל מנוח ואל אשתו אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא ויאמר מנוח אל אשתו מות נמות כי אלהים ראינו'. דפוס זה אופייני גם לתקופה היסטורית מסוימת. עיין אלכסנדר רופא, האמונה במלאכים במקרא, ירושלים תשל"ט, ח"א-ח"ב.

16 שמות ג, ד-ו.
17 יש לציין שהפסוקים המקדימים לאירוע מדברים על התגלות מלאך ה': 'וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וירא והנה הסנה בער באש והסנה איננו אכל', שמות ג, ב.
18 דבר שנשמע אמין מאד מבחינת הפסיכולוגיה הדתית, שכן בינתיים חלה התוודעות, התקרבות והתחזקות הקירבה עם האל והבטחון. השווה שמות רבה, פרשה מה, ה: 'ויסתר משה את פניו – ר' יהושע בן קרחה אמר: לא עשה משה יפה שהסתיר פניו, שאלולי שהסתיר פניו היה מגלה לו הקב"ה מה למעלן ומה למטן. ומה שהיה ומה שעתי דלהיות. ובאחרונה בקש לראות שנאמר: הראני נא את כבודך. אמר הקב"ה: כשבקשתי לא בקשת, עכשו שבקשת אינני מבקש'. השווה: אורבך, המסורות על תורת הסוד (לעיל, הערה 5), עמ' יח-יט.

ויאמר הראני נא את כבודך
 ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך
 וקראתי בשם ה' לפניך
 וחנותי את אשר אחון
 ורחמתי את אשר ארחם
 ויאמר לא תוכל לראות את פני
 כי לא יראני האדם וחי
 ויאמר אלהים הנה מקום אתי
 ונצבת על הצור
 והיה בעבור כבודי ושמתך בנקרת הצור
 ושכוחי כפי עליך עד עברי
 והסירותי את כפי
 וראית את אחרי ופני לא יראו¹⁹

כאן קטע מסובך ומורכב שזכה לביאורים רבים במסורת היהודית, עד כדי כך שקשה, אולי, להבחין בין פשט ודרש בפרשנותו. מכל מקום, לפנינו הקביעה: 'לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי'. לשונות אלו השפיעו על טקסטים אחרים במקרא, שעומדים כלפיו בזיקה דיאלוגית פרשנית או חווייתית, וכמובן על תולדות המחשבה היהודית בכללה. כלומר, מנקודת מבט אינטרטקסטואלית אפשר לשאול: כיצד נתבאר קטע זה שבתורה על ידי יוצרים אחרים, השייכים מבחינתנו כיום לקודקס המקראי, וכיצד ביחד השפיעו אלו גם אלו, בתוקף היותם מכלול כתבי הקודש, על המסתורין היהודי הקדום?²⁰ נראה לי כי יש בקטע זה רמז בולט לקשר בין כבוד ופנים. משה רבינו מבקש: 'הראני נא את כבודך', ואילו התשובה: 'לא תוכל לראות את פני'. בהמשך, בעיצומו של חלוף הכבוד על פני משה – 'כפו' של האל מסוככת על משה רבינו, ורק כאשר הכבוד חולף – האל מסיר את 'כפו' ואז: 'וראית את אחורי ופני לא יראו'. דהיינו: ה'כבוד' בשאלת משה רבינו מזוהה בתשובת האל עם ה'פנים'.²¹ בהמשך נשוב ונידרש למרכזיותה של התגלות זו במסתורין היהודי הקדום.

חזון ההקדשה של ישעיהו מתבלט בעצם המראה שבו בניגוד לרוב נבואותיו. המראה והקול משולבים בחזון זה באופן הדומה בכמה יסודות שבו למצוי מאוחר יותר בחזון המרכבה של יחזקאל.

19 שמות לג, יח-כג.

20 הזיקה הפרשנית הפנימית בתוך המקרא היא עניין ברור לחוקרי המקרא, ולעתים גם מדובר בזיקה דרשנית ממש, כמו בספר דברי הימים. ועייין: יאיר זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים מקראית, אבן יהודה תשנ"ג. סביר, אפוא, להניח שזיקה פרשנית פנימית זו כוללת גם פרשנות מסוג ההתבוננות והעיון המיסטיים. המקרא בתוך עצמו משקף ענפים שונים של פרשנויות מעין אלה. יחד עם זאת, קיימים ענפים שונים של כתבים הקשורים בהתבוננות מיסטית בחלקים אחרים ומסוימים של המקרא, כפי שהדבר ניכר גם בספרות האפוקליפטית. מאוחר יותר נטמעו רובם לתוך המאגר הגדול של ספרות ההיכלות. גיבוש כלים ספרותיים לאבחנה בין אלה הוא עניין לדיון במקום אחר. יש לשים לב למרכזיות הפנים בקטע זה, גם על רקע הדגש על פני משה עצמו, ועל רקע הפסוקים שלעיל: 'פני ילכו והניחותי לך...אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה'.

נוכחים כאן: ההיכל; ה' יושב על כסא; שרפים מיוחדים פלאיים (עם שש כנפיים); השרפים מצויים בזיקה פולחנית אל האל ('וקרא זה אל זה'); ובזיקה של תיווך כלפי הנביא; מלאות עשן וקול (יסודות המאפיינים גם את ההתגלות בהר סיני), וכמובן הקריאה: 'קדוש קדוש קדוש', שבתשתית הקדושה וההקדשה בהיכלות.²² בתגובה למראה זה אני שומעים את קריאתו של ישעיהו:

ואמר אוי לי כי נדמיתי
כי איש טמא שפתים אנכי
ובתוך עם טמא שפתים אנכי ישב
כי את המלך ה' צבאות ראו עיני

הפחד וההבנה קשורים בראיה. יש לשאול – זעזוע זה – מדוע תקף את ישעיהו בעיתוי זה דווקא. מדוע אין הוא מעיד עליו בנבואות אחרות.²³ לעניות דעתי, הזעזוע קשור בחריגה המוחלטת מכל דפוסי הנבואה המוכרים עליו ובהחשפותו ליתר קריבת האל אשר כביכול אין לו הכלים המתאימים לספוג אותה. המראה של האל גורם לישעיהו להגיב ביחס לעצמו. זוהי תגובה רפלקטיבית. המגע עם הקודש גורר כאן תובנה של האדם לגביו עצמו.²⁴

מעניין כי פרשני המקרא מציעים 'נדמתי' כקשורה בשורש ד.מ.ם., שמשמעויותיו במקרא הן שתיקה והיכרות, היינו, מוות. המלה 'נדמתי' נושאת בחובה ריבוי משמעות של מוות, שתיקה ודימוי. תגובתו של ישעיהו יש בה מפחד המיתה²⁵ ומפחד השיתוק והשתיקה שיאחזו בו בשל המראה שראה ולא היה ראוי לו, וכן מן ההתבוננות הרפלקטיבית על עצמו, ואולי אף ההרגשה שדימה את עצמו למה שאיננו. היכן שהנורמה וה'מובנה' הם ההתגלות כמבוססת על שמיעה, מהווה ההתגלות שיש בה מן הראיה חריגה או מתיחת הנורמה עד קצה גבול היכולת, ולכן דווקא כאן באה התפרצות הפחד העמוקה, הקשורה במסורת איסור הראיה ובמסורת קביעת קדושה כסייג לראיה באמצעות אזהרת המוות, הקשורה במתח הפנימי של המצוי מעבר לגבול. הפחד העמוק הכרוך בראיה בא לידי ביטוי דווקא במסגרת שבה חוויית ההתגלות מבוססת על שמיעה. אי האפשרות לראות מהווה את הסייג דרכו נחוה האל כקדוש. יש בכך פרדוקס מסוים, שבהקשר שבו האל נחוה באופן רציף באמצעות שמיעה, הרי חוויית האינטנסיביות של האל הבלתי ניתנת לספיגה נחוית דווקא באמצעות הראיה.

22 עיין: א' אלטמן, שרי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה, מלילה 2 (1946), עמ' 1-24; א' גרינוולד, שירת המלאכים, ה'קדושה' ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות, פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, יד בן צבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 459-479.

23 עיין: Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford 1928, pp. 52, 63-65 (להלן: רודולף אוטו, הקדושה). וראה גם קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ו-ז, עמ' 206-208.

24 החשיפה לנוכחות האל המזעזעת גוררת שלושה דפוסי תגובה אפשריים: הרפלקטיבי, המזדהה והאקסטרורטי. ואין בזה עניין לדיוננו זה.

25 אופנהיימר, הנבואה הקדומה, עמ' 136.

דברינו הם בזיקה למושג 'האחר הקדוש' של רודולף אוטו,²⁶ ויחד עם זאת גישתנו שונה בשל הגדרתנו שנתייחדה לקדושה ובחינתה בזיקה לתפיסת התגלות מסוימת: האחר המשמעותי של השמיעה הוא הראיה. אי הראיה קובעת את הגבול. בכך האל נגדר כאחר, כשונה, כמצוי מעבר. על כן פריצת הגבול היא הראיה. הנכונות להחשף לאחרותו של האל קשורה בהעזה לראותו. לא המראה כשלעצמו מזעזע כמו פריצת המחסום. התודעה חוצה את גבולות המערכת הדתית המובנית ונכנסת לתחום הבלתי מובנה, ועל כן גם פחות מוגן.²⁷

מן הראוי שנבהיר את עצמנו. אין בדעתנו 'לצמצם' את חוויית הזעזוע הדתי של המפגש באל ולקבוע כי היא ניתנת להסבר. ברצוננו להאיר את הזעזוע מכמה נקודות מבט אפשריות המשלימות זו את זו, בעוד שאינן מתיימרות לפרק את ליבת החוויה. פריצת הגבול, פריצת המחסום, בתהליך חוויית האל – כמו שהיא מושא שאיפה היא גם מקור איום עצום. יש צורך דתי פנימי כמו לנוח ממנו, לסגת, לספגו בדממה ובמרחק מסוים. מעניין שבהקשר חוויית הראיה של ישעיהו נרמז המונח כבוד. הפעם בזיקה עמוקה למושג המלאות החוזר בקטע שלוש פעמים: 'שוליו מלאים את ההיכל', 'מלא כל הארץ כבודו', 'הבית ימלא עשן'. נראה כי אפפה את ישעיהו במקדש חוויית 'מלוא' אשר ממנה קרא את קריאתו 'מלא כל הארץ כבודו'. בטרם נידרש למגמה האקסטטית בספר יחזקאל, כמה מילות הקדמה. המקרא ניצב בתוך קונטקסט שלם בתוך הזמן והמקום הקרובים אליו. קויפמן, קאסוטו ואף אופנהיימר הדגישו בעניינים שונים ומגוונים את הזיקה הדיאלוגית של המקרא עם אמונות, תפיסות ומיתוסים שקדמו לו, בדרך כלל על דרך הביטול וההדחקה. למעשה מעין דיאלוג פולמי. וכן גם באשר לנבואה.

אופנהיימר מיקם את הנבואה המקראית בתוך רצף דיאלוגי המתמודד מצד אחד עם יסודות המאנטיקה והמאגיה המסופוטמית, ומצד שני עם יסודות אקסטטיים ששורשיהם בחברה של שבטי בני עבר.²⁸ אולם בעיקרו של דבר ראה את הנבואה כך: 'דרכה ההיסטורית של הנבואה הישראלית שביקשה להתפרק מן הניצוצות והזיקים המאגיים

26 ראה לעיל הערה 23.

27 מובנה ובלתי מובנה – טרנר משתמש במושגים אלה ברבות מעבודותיו, וראה, למשל: Turner, *Pilgrimages as Social Processes, Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London 1974; idem, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1978, pp. 1-39; I. Chernus, 'The Pilgrimage to the Merkavah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism', המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (א-ב), תשמ"ז, החלק האנגלי, עמ' 1-35. מאמר זה מיישם את תפיסותיו של טרנר אודות עליה לרגל על יורדי מרכבה ובוחר אותם כדפוס מסוים של 'עליה אל'. הקשר היישום של צ'רנוס הוא יותר סוציולוגי באופיו ומשווה בין שתי קבוצות חברתיות, חז"ל ויורדי המרכבה. זהו, אפוא, חתך רוחב. אני מיישמת את הקטיגוריות שמציע טרנר בהקשר אחר שמוקדו הוא הפנומן הדתי, תוך הגדרת מוקדי הדחף ומוקדי חציית הגבול. השוואתי היא בין המקרא לאפוקליפטיקה ולירודי המרכבה, וזהו, אפוא, חתך אורך.

28 בנימין אופנהיימר, הנבואה הקדומה, עמ' 45. השווה עמ' 50-52.

והמאנטיים שהיו דבוקים בה בתוקף זיקתה ההיסטורית אל תרבות המזרח הקדמון, עד שהיתה למוסד של שליחים אשר הושם בפיהם דבר ה' הבלתי מבוקש.²⁹ הטענה כי פיתוח הנבואה הקלאסית קשור בהדחקה ובנצחון על יסודות מאנטיים, מאגיים ואקסטאטיים, מובילה לשאלה כיצד לראות ולהעריך, ואיזה משקל להעניק לגילויים מסוג זה משהם מופיעים במקרא.³⁰ הדיון שאנו נציע יהיה פנומנולוגי, כלומר, נסיון לתאר דגם ותהליך של חוויה מתוך בחינת רכיביה הפנימיים ובחינת הקשר בינם לבין עצמם, ומתוך הערכת השלכותיו על התפתחויות מאוחרות יותר.

בדרך כלל קיימת נטיה לאפיין את הנבואה הקדומה בישראל כאקסטאטית, ויש התופסים כך גם את הנבואה הקלאסית. סקירה מקפת של מצב המחקר בעניין זה ניתן למצוא אצל בנימין אופנהיימר יחד עם מחקרים יסודיים בעניין זה, המתווים כיוון לכל מחקר בעתיד.³¹ דומה שמחלוקת זו בתחום המקרא טרם הגיעה למצב של דיון ענייני בבעיה. מחד גיסא, לא נשתחררה כליל מן הפולמוס היהודי-נוצרי.³² ומאידך גיסא, טרם נשתחררה מנטיה כללית הקימת במדעי הדתות, בהשפעת גישות אנתרופולוגיות וסוציולוגיות שונות, שטבעו חותמן בראשית המאה לתאר את שורשיהן הפרימאליים של דתות 'ממוסדות' באמצעות דפוסים שנצפו בדתות שבטיות.³³

השאלה מה אופיים של הדפוסים האקסטאטיים הקדומים ובאיזו מידה חלחלו ועלו לפני השטח בנבואת יחזקאל, היא שאלה מרתקת כמו גם שאלת רצף חוויות אלה ככוח דתי חי ופעיל עד לאפוקליפטיקה.

חזון יחזקאל השפיע עמוקות על כל דרשות מעשה מרכבה אצל המיסטיקאים היהודים הקדומים – אפוקליפטיקאים כיורדי מרכבה, ועמד על כך כבר גרשם שלום.³⁴ לא יאה זה אלא סביר לבדוק שמא סיפק יחזקאל אף דפוס חוויה ולא רק תכנים לחזון.

אם יורשה לנו לפתוח באחת מהקביעות החשובות של בנימין אופנהיימר: 'דיונונו על האקסטאזה יוצא מן ההנחה, כי זוהי תופעה החובקת את כל גילויי היצירה הספונטנית של אדם, כשהיא לובשת צורה ופושטת צורה. לפיכך הבעיה איננה אם יש אקסטאזה בנבואה הישראלית אם אין, אלא זאת: מהם סוגי האקסטאזה המצויים בה ומה משקלם הסגולי

29 אופנהיימר, הנבואה הקדומה, עמ' 51.

30 אופנהיימר, שם, מציע הסברים של קדמות ושל שוליות. למשל, אצל הנביאים הקדומים דוגמת אליהו ואלישע, אין הפרדה בין מאגי לאקסטאזה. גילויים אקסטאטיים הא רואה כשוליים וכקשורים לשעה היסטורית מיוחדת.

31 בנימין אופנהיימר, 'אקדמות לשאלת האקסטאזה הנבואית', ספר בר-אילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 52-45 (להלן: אקדמות). הנ"ל, חזונות זכריה, מן הנבואה לאפוקליפטיקה, ירושלים תשכ"א (להלן: חזונות זכריה), הנבואה הקדומה.

32 על נקלה יובן מדוע החוקרים הנוצרים, פרוטסטנטים כקאתולים, מדגישים את יסוד ה'רוח' בנבואה הישראלית. הדבר מעמיד את הברית החדשה ברצף נבואי מסוים עם הנבואה הקדומה, ומאותה סיבה נוטים לעתים חוקרים יהודים להמעיט בכך.

33 ההשלכה של גישה זו היא, שתיאור הדפוס האקסטאטי אינו נבנה, ראש לכל, מתוך החומר עצמו ומתוך חתיירה להגדרת ייחודו על רקע דפוסים שונים ממנו. לבעיה זו אדרש במקום אחר.

34 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, third revised edition, New York 1954, pp. 43-44.

במבנה תודעת הנביא.³⁵ המחקר שלהלן מקווה לשמש כפתח לבחינת התפתחויות באפוקליפטיקה ובמיסטיקה היהודית הקדומה הקשורה בדפוס זה הנעוץ בנבואת יחזקאל. על ראשית ביטויים של יסודות הנובעים באפוקליפטיקה בספר יחזקאל עמדו כבר בבחוקר המקרא. ניתנו ביטויים רבים לצד האקסטאטי שבנבואת יחזקאל, לגורם הרוח, להשפעת אקלים הזמן והמקום, להשוואות אל הנבואה האקסטאטית הקדומה או הפרימיטיבית.³⁶ הדגש העיקרי של קויפמן ושל אופנהיימר הוא, שיחזקאל הנביא שרוי בתחומה של הנבואה הקלאסית. לדעת קויפמן, יחזקאל השפיע על האפוקליפטיקה, אך נבואתו עצמה נעדרת יסודות אפוקליפטיים.³⁷ לעומתו סבר אופנהיימר, שמקומו של הנביא הוא בין המבטאים העיקריים של חוליות מעבר בין הנבואה לאפוקליפטיקה.³⁸ תיאורי להלן יתבסס על תפיסת יחזקאל כנביא הפועל בתוך המסגרת הנורמטיבית של הנבואה הקלאסית, אך המשלב בתוכה יסודות אקסטאטיים הקשורים בהשתוקקות ראיית האל. עיקר ענייננו הוא בדחף ראיית האל עצמו ולא בתוכן המראה הכללי המקיף אותו. נעיין, על כן, בדברים הבאים בסיום חזון המרכבה המפורט ובשיאו:

וממעל לרקיע אשר על ראשם
 כמראה אבן ספיר
 דמות כסא
 ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה
 וארא כעין חשמל כמראה אש בית לה סביב
 ממראה מתניו ולמעלה
 וממראה מתניו ולמטה
 ראיתי כמראה אש ונגה לו סביב
 כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום גשם
 כן מראה הנגה סביב
 הוא מראה דמות כבוד ה'
 ואראה ואפל אל פני
 ואשמע קול מדבר
 ויאמר אלי בן אדם

35 אופנהיימר, אקדמות, עמ' 53.

36 על נבואת יחזקאל ראה: C.G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphia 1960, pp. 69-84; Keith W. Carley, *Ezekiel Among the Prophets*, London 1975, pp. 6-8, 23-37; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962, pp. 122-141.

37 קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ו-ז, עמ' 504-505, 547, 550.

38 בנימין אופנהיימר, חזונות זכריה, עמ' 161-171. אנו לא נעסוק במסגרת זו בזכריה על אף נקודות המגע עם האפוקליפטיקה. אין הוא מעמיד לרשותנו חומר אודות התחושות הקשורות בחווייה הנבואית והדתית עצמה. מחקריו של אופנהיימר לימדו על כך, שיש סימנים ברורים לחלום בנבואת זכריה. זכריה מתנבא באמצעות חלום ובאמצעות מלאך הדובר בו, אך אין חתירה לראיה ממש של האל, על כן אין הדברים רלבנטיים לחיפושנו אחר המרכיבים של הטיפוס המונע מכוח השתוקקות ראיית האל.

עמוד על רגליך ואדבר אותך
ותבוא בי רוח כאשר דבר אלי

ותעמידני על רגלי ואשמע את מדבר אלי³⁹

אם ננסה להשוות את חוויות ותחושות הנביא ביחס להתגלות הפוקדת אותו נראה, כי יש כאן כמה שלבים ברורים: יש חזון המתקדם מראיית המרכבה לראיית האל עצמו הנצפה, כפי הנראה, בדמות אדם היושב על הכסא. אמנם זה נרמז בזהירות, מראה דמות כבוד ה' עיקרו מראה אש, ואזי באה התגובה 'ואראה ואפל על פני'. כלומר, יחזקאל אינו נופל על פניו כדי לראות, אלא בתגובה למראה האל. תחילה אין זה ברור מה אופיה של הנפילה, האם היא התעלפות או סוג של השתחויה, ואולם מן ההמשך 'ותבא בי רוח' אפשר להניח, כי היתה זו כעין התעלפות. לו נאמר רק 'ותבא בי רוח' היו הדברים עשויים להיות מובנים כמוסבים על רוחו הוא עצמו, אולם ההמשך 'ותעמידני על רגלי' מלמד, כי זו רוח הנתפסת כחיצונית לו. הוא עומד ומתחיל לשמוע את דבר האל. כלומר, המבנה הכללי שלפנינו: ראיית האל בדמות אדם; תגובה עלפונית; עמידה ומעבר לדיבור ושמיעה.

יש להדגיש את הפרטים הבאים באשר לחזונו של יחזקאל:⁴⁰

א. הראיה של מראות אלהים היא ראייה טבעית ומובנת מאליה

ב. המראה הוא שוטף ומרובה בפרטים.

ג. המראה מתקדם באופן הירארכי כלפי מעלה, ואף הראיה הספציפית של דמות האדם מתקדמת מפלג גופו התחתון לפלג העליון

ד. לאורך תיאור המראה אין עדות על פחד או חרדה והתיאור שוטף בלא להיכנס לשאלת מצבו הרגשי של החוזה.

ה. שיא התיאור – בראיית מראה דמות כבוד ה'.

השאלה היא, מה היתה המשמעות הספציפית ל'כבוד ה'' אצל יחזקאל הנביא? האם הוא עומד בזיקה פרשנית לתפיסת הכבוד והפנים בהתגלות שבנקרת הצור? האם המראה, המתקדם באופן הירארכי כלפי מעלה, נפסק עם ההגעה לחלק העליון של המראה האנתרופומורפי, לקראת הפנים, או שמא זהו סיכום כולל לכלל הגוף, לכלל המראה בדמות אדם? רק אז, במפגש עם הקרוב ביותר לאל, יש ביטוי להתרגשות נפשית. כאן הראיה נפסקת ויחזקאל עובר לשמוע קול.

מבחינת המבנה של החוויה הדתית, קיים אצל יחזקאל הנביא טיפוס חוויה הקשור ברצון לראות את האל. כיוון שהראיה והחתיירה אליה קיימת במודע – הוא אינו עוצר כאשר הוא מגיע לחיץ אלא תמיד מעט אחר כך. הגבול זו. הוא מצוי מעתה בראיית מראה דמות כבוד ה'. זהו מראה המפיל אותו ארצה. מכאן ואילך אינו מסוגל להמשיך ולחזות.

39 יחזקאל א, כו-כח.

40 אינני מתייחסים במסגרת זו לחזונות של משל ואף לא לחזונות דרמטיים. אלה עשויים להשתייך גם לתחום הנבואה הקלאסית, וזאת מתוך ההגדרה הפשוטה, שאין בחזונות אלה דבר הנוגע למגע ישיר עם מהות האל וסביבתו השמיימת.

זהו ההבדל המכריע בינו לבין דפוסי הנבואה הקלאסית.⁴¹ פרשנותי ליחזקאל הנביא מדגישה את החוויה הדתית היחודית לו. חיזוק לאותנטיות של החוויה אנו יכולים לקבל מן ההתאמה הבולטת של מבנה החוויה הדתית ובין תיאור האלוהות אצלו.⁴² יחזקאל מתרוקן כישות פאסיבית בזמן המראה ורוח באה ומעמידה אותו על רגליו: בראייתו את המרכבה הוא תופס אותה ככלי רכב שאינו נע מכוח גלגליו אלא מכוח הרוח הבאה בו, וכן הוא בחזון העצמות היבשות שלו. השניות העצומה בין כלי לרוח, המתבטאת הן בעדריותו שלו על חווייתו הדתית והן בתוכן חזונו ותפיסתו – אם את האלוהות ואם את העם – מעידה על טיפוס ההתנבאות המהותי לו. זהו דפוס אקסטאטי מסוג העלפון, אבל מהותי לענייננו להדגיש לא רק את העלפון, שהוא התופעה הפיסית הנצפית מבחוץ על-ידי המתבונן האובייקטיבי, ואין די בו כדי ללמד על אופי החוויה הדתית עצמה, אלא להדגיש את העובדה, שמוטיב הרוח הממלאת והמניעה חוזר אצלו גם כשאינו מתכוון כלל להעיד על טיפוס חווייתו הדתית. הדבר מעיד, לדעתי, עדות של ממש על חווייתו הדתית, שמשמעותה החשפות לראיית האל עד לרגע שבו המראה בלתי נסבל ומזעזע. אז הוא חש שרוח אלוהים ממלאת אותו, מקימה אותו, והריהו ככלי פאסיבי בידיה, מעין מדיום.⁴³ עניין זה מחזק את האימננטיות של גורם זה בתיאור חזון הנבואה שלו ואין לראות כאן מסגרת ספרותית אלא תיאור חוויה אותנטית.⁴⁴

41 על אף החזרה של חזון המרכבה ביחזקאל פרקים ח-יא, במסגרת החוויה והחזון של המרכבה האלוהית כנוטשת את המקדש, אין חוזר שם המבנה החווייתי המדויק המופיע בפרק א. כלומר, לא נזכרת ההדרגה שבשלבי הראיה, הנפילה והעמדת הנביא כפתח לדיבור ושמיעה. מכל מקום, אין אנו רואים בכך עניין המחליש את טענותינו, שכן אפשר שהחוויה תואר במסגרת תיאור החזון ואפשר שעניין זה לא יוזכר (ועיין להלן התייחסותי לכך שאיזכור חד פעמי של החוויה עצמה הופך למוסכמה ספרותית). ביחזקאל ח ראיית הדמות היא אקדמה לחזון ולנבואה, שבמהותם יש בהם כל המאפיינים של הנבואה הקלאסית, אך אין להקל ראש בכך שהפתיחה איננה משל או דימוי או חזון של סמלים כלשהם, אלא חזון הקשור באל עצמו. יחזקאל ח, א-ג: 'ויהי בשנה הששית בששי בחמשה לחדש אני יושב בבית וזקני יהודה יושבים לפני ותפל עלי שם יד אדני ה' ואראה והנה דמות כמראה אש ממראה מתניו ולמטה אש וממתניו ולמעלה כמראה זהר כעין החשמלה. וישלח תבנית ידו ויקחני בציצית ראשי ותשא אותי רוח בין הארץ ובין השמים ותביא אותי ירושלימה כמראות אלהים'. יחזקאל יא, כד-כה: 'ורוח נשאתני ותביאני כשדימה אל הגולה במראה ברוח אלהים ויעל מעלי המראה אשר ראיתי'.

42 התייחסתי לכך גם במחקר אחר: פדיה, פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סגי נהור, בתוך ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו (תשמ"ז), עמ' 179, הערה 69.

43 השווה גם: ישראל רוזנסון, 'עיונים בנבואת יחזקאל – הפאסיביות ומשמעותה', שמעתין, כד, גליון 90 (תשמ"ז), עמ' 21-24.

44 בכלל יש להסתייג מן המגמה להפריד בטקסטים דתיים ומיסטיים בין התכנים ובין המסגרת הספרותית, ובין לבין אבדה החוויה. שלמות האמירה בטקסטים כאלה קשורה, לעתים קרובות, ביחסים העדינים בין שתי שכבות אלה, וסביר יותר לדרוש מן הטוען לתפלות המסגרת להוכיח את חוסר ההתאמה או חוסר יחסי השלמה בינה לבין התוכן. ועיין 'ליבס, כיוונים חדשים בחקר הקבלה, פעמים, תשנ"ב; הנ"ל, 'המשיח של הזוהר', הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, למשל עמ' 103-104, 109-110, 207. הנ"ל, 'טרין אורזילין דאיילתא' דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, קבלת האר"י, בעריכת ר'

אם נשווה בין תגובת יחזקאל למראה לבין חזון ההקדשה של ישעיהו, נראה כי התגובה של הנפילה, כמוה כפחד המוות, קשורה בהבנה של המפגש עם האלוהי. תגובה זו באה ברגע שבו הנוכחות האלוהית מציפה את התודעה המאיימת לקרוס; ברגע הקרוב ביותר לחציית הגבול של האיסור הנורמטיבי-דתי. עם כל זאת, קיימים הבדלים רבים בין נפילתו של יחזקאל על פניו בעקבות המראה לבין קריאתו של ישעיהו 'אוי לי כי נדמית'.

מה שמאפיין את ישעיהו, אף בזמן חוויית הראיה, הוא שמירה על תודעתו העצמית ולא רק בזמן הדיאלוג עם האל. רק מתוך השמירה על התודעה מתאפשר המצב של קליטת הרושם, של המשקע הרפלקטיבי שמוחיר האל בתוך תודעת האדם. מתוך מלאות החוויה והמראה עוברת הסתכלותו של ישעיהו ממראה אדוני בהיכל אל הסתכלות בעצמו. מבחינה זו הרי כאן אב טיפוס לתגובה רפלקטיבית, אלא חשוב לציין: הרפלקטיביות מתאפשרת כל עוד התודעה אינה בטלה לחלוטין נוכח האל. חוסר התבטלות מוחלטת הוא המאפשר את התגובה החווייתית של האדם על המפגש עם האלוהי כקליטת עצמו בהשתקפות חוזרת כאפסי, כטמא וכמיועד למות.

אצל יחזקאל הנביא לא נמצא אף אחד ממרכיבים אלו. אמנם ישעיהו אומר 'ואראה את אדני יושב על כסא רם ונשא', אך אין פרטים נוספים על ראייה ממשית של האל על כל פרטיו, ואפשר להסיק מן העשן הממלא את הבית, כי ראיית דמות ה' קשורה, בדומה להתגלות בסיני, ובדומה לחזון יחזקאל מאוחר יותר, למראות אש. לעומת זאת, הראיה הפרטנית היא מרצונו ומגמתו של יחזקאל, ודווקא הסתרת העניין במונח 'דמות כבוד ה' מלמדת על כך ביתר תוקף. אם אמנם נבין את ביטויי הכבוד של יחזקאל בזיקה להתגלות בנקרת הצור, הריהו רואה מצד אחד את כבוד ה' שלא ניתן לראיה, ומצד שני אינו רואה אלא את דמות כבוד ה'. יחזקאל חווה מראה מפורט וספציפי, ששיאו מגיע לדמות כבוד ה'. אין הוא חרד ממוות, אין מתוארת תפיסה רפלקטיבית של עצמו ביחס לאל, אין הוא מסוגל לרפלקסיה, שכן הוא איבד לחלוטין את תודעתו העצמית, את רוחו. ישעיהו מביע במילים את חששו שימות. יחזקאל מאבד את רוחו. ישעיהו עומד על עומדו. יחזקאל נופל על פניו. ישעיהו אף הוא זקוק למעבר בכדי להיכנס לדיאלוג של שמיעה ודיבור, אולם אין זה מעבר מן הטיפוס האקסטטי ואינו קשור לגורם הרוחי.⁴⁵ לעומתו יחזקאל זקוק לרוח שתעמידו על רגליו.

הנפילה המגשרת בין הראיה לשמיעה היא משמעותית ביותר. הנפילה כוללת את שתי הקצוות של יציאת הרוח וכניסת הרוח. יש כאן רמז לתבנית מהותית של חזונות ראייה

אליאור וי' ליבס, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 113-169: שני המאמרים מוכיחים את חשיבות 'המסגרת הספרותית' ככלי לפענוח שכבות איזוטריות, בהיותה תוכן מהותי של העולם והחוויה המיסטית המתוארים. שימוש מכיוון אחר במסגרת הספרותית של הזוהר, עיין: הנ"ל, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר?', ספר הזוהר ודורו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ח (תשמ"ט), עמ' 1-71.

45 ה'חיטוי' קשור לתובנה הרפלקטיבית של ישעיהו, ששם עצמו כ'טמא שפתיים'. אך הינו אף הוא אקט של 'מעבר', כפרה, המבטא את המצב הלימינאלי שבו מצוי הנביא, והמסייע לו לעבורו.

היוצרים מצב של היפעלות 'רוחית'⁴⁶ המעניקה את יכולת הדיבר או השמיעה. אמנם מן הנקודה שיחזקאל עומד על רגליו הוא עובר לשמיעת תוכן נבואי ('קלאסי') באופיו על פי הסיווג שבמחקר), אבל באופן עקרוני זהו מעבר לתחום הדיבר.⁴⁷ הגורם הרוחי העולה בצורה עזה כל כך אצל יחזקאל, מתבטא לאורך נבואותיו השונות גם בהינשאותו ברוח ובביאת הרוח בתוכו. הדגשתי היא, כי היסוד הרוחי קשור אצלו תמיד ביסוד הראיה, ובהמשך נראה כיצד פותח הקשר בין שני יסודות אלה במיסטיקה היהודית הקדומה. לסיכום דיוננו ביחזקאל הנביא נוכל לומר, כי כל נבואתו שרויה בין התחומים. השתקקות הראיה היא עצומה יחד עם קיומו החזק של המעצור ויחד עם טיפוס חויה אקסטאטי במהותו. הגבולות בין אקסטאזה למיסטיקה עודם צריכים עיון, שהלא נראה כי זהו סוג אקסטאזה שבו התודעה והגוף כולם נשטפים או מתמלאים בנוכחות האל. בדיון מעין זה חשוב להבדיל הבדלה חדה בין התכנים המושגים בהתגלות לבין מבנה החוויה. מבנה החוויה הוא טיפוס מסוים של חוויה אקסטאטית מיסטית. התכנים הנלווים לחוויה זו הם שונים על פי החזון, בעוד שלפריצה ולהעזה לראות נלווים תמיד דפוסים אקסטאטיים. אלה מופיעים בעקבות המראה ולא כתהליך הכשרה מוגדר מקדים האמור להשיגו. הופעת התגובה האקסטאטית בעקבות המראה וכחלק מהתשישות שהמראה גורר אחריו, עשויה להיות מוסברת בראשונות הקרבה אל הגבול. העובדה שיחזקאל הוא, יחד עם זאת, מייצג נאמן בחלק אחר של נבואותיו של ה'נבואה הקלאסית', היא דווקא המסבירה את כוח השפעתו. מבחינה חברתית-דתית 'משיג הגבול' – במידה והוא נשאר נטוע בחלק מהווייתו במסגרת הבסיסית ממנה הוא יוצא, רהיה מרחיב על-ידי כך את מסגרת הגבול. נסיונו מרחיב את תחום ההגעה וכולל אותו בתחום ה'מובנה'. כלומר, מספק למעשה סטרוקטורה של חוויה, המפחיתה מן האימה שבנסיון בלתי ידוע.⁴⁸ המתח הפנימי הגדול המצוי בתוך נבואותיו של יחזקאל, הוא מתח בין פעולות וגישות אופייניות לנביא המייצג את הנבואה הקלאסית, לבין דפוס אקסטאטי המקיים נקודות מגע עם החזון

46 מובינקל, במאמר חשוב שלא נס ליחו, על אף שכמה הכללות והבחנות קיצוניות משעבדות לעתים תכנים ללא אבחנה לתוך תבנית קבועה רק בשל קיום המונח רוח ה' או יד ה' – מבחין בין דבר ה' כמאפיין את הנבואה הקלאסית לבין רוח ה' כמאפיין הנבואה האקסטאטית, וממקם את יחזקאל ביחס לדפוסים שנחקו וביחס לספרות האפוקליפטית ול'רוח הקודש' בנצרות. ראה: S. Mowinckel, 'The "Spirit" and the "Word" in the Pre-Exilic Reforming Prophets', *Journal of Biblical Literature* 53 (1934), pp. 199-264; ביקורת על גישתו של מובינקל והאסכולה שהוא מייצג, עיין: אופנהיימר, אקדמות, עמ' 47-48. שימוש מעניין מכיוון אחר בגישתו של מובינקל עיין: 'Topics in the History of the Spirituality of', J. L. Kugel, *Jewish Spirituality*, ed. A. Green, New York 1986, pp. 113-144; ראה גם: D. S. Russel, *The Method of the Jewish Apocalyptic*, Philadelphia 1964, esp. pp. 140-175.

47 הביטוי לדיבור כהפעלה מתבטא אף בצורה רמוזה בביטוי כמו 'ואשמע את מדבר אלי'.

48 באופן פרדוקסאלי, דווקא זה הנשאר נטוע בשני עולמות, עשוי הרבה יותר לשמש כפורץ מסלולים חדשים, ככל שמדובר בטווח ההיסטורי-החברתי הקצר. השווה: רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב 1988, עמ' 1601-58, על תפקידו המיוחד של ר' סעדיה גאון בתהליכים שהיא מתארת.

האפוקליפטי. חשוב לאפיין קיומו של מתח זה בנבואתו של יחזקאל בכדי להדגיש, שיש לנו כאן עניין עם חוויה דתית אותנטית. בחיפוש הזיקה בין יחזקאל לאפוקליפטיקה יש לבדוק קיומו של קשר אפשרי לא רק ברמה של השפעה ספרותית, אלא בעיקר מנקודת מבט המתחשבת בדחף הדתי ככוח חי ופעיל. יחזקאל אינו רק 'מקדים' את האפוקליפטיקה ואף לא רק חותם, אלא בעיקר הריהו חוליה מתקדמת בתהליך שבו דפוסים אקסטאטיים עולים אל פני השטח.⁴⁹ מבחינה זו, מקור עיקרי להבנת ההתנבאות במסופוטמיה הוא האגרות שנתגלו במארי.⁵⁰ באשר לשאלת רציפותם של דפוסים אקסטאטיים מאוחרים עם יחזקאל, הרי זו תהיה במוקד ענייננו להלן.

פרק ב: הספרות האפוקליפטית

ההתגלות המפורסמת המתוארת בחנוך הראשון פרק יד נדונה כבר במחקר.⁵¹ אולם יש מקום לבחינה מחודשת שלה מתוך הנסיון להצביע על קיומו של דפוס חוזר בדחף ראיית

49 לשאלה העקרונית של אופן הבנת עלייתו והתבלטותו של הדפוס האקסטאטי איני מתייחסת במסגרת זו.

50 עיין א' מלמט, מארי וישראל, שתי תרבויות שמיות מערביות, ירושלים תשנ"א, עמ' 123-145; ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה, עמ' 18-42. הוא ניתח בהרחבה איגרות אלה והשווה אותן לנבואה במקרא. הוא עמד על ההבדלים הרבים והעמוקים בין אגרות אלה לנבואה המקראית (עמ' 33-42). על אף ההבדלים העמוקים שלימד עליהם, ברצוננו להצביע על כמה פרטים העשויים להיות בעלי עניין בהקשר זה, והם: ההתנבאות היא במקום פולחן, לפני פסל האל במקדש. יש קשר מסוים במסגרת זו בין נבואה לכהונה. הנוסחים השונים מעידים על כך, שלפני שדיבר הצטרך הנביא 'לקום'. ההתעוררות, הקימה לנבואה היא ממצב של כריעה השתחויה, ואולי גם נפילה והתעלפות. במקרים מסוימים אלה, הדיבור בא אחרי הקימה! (אופנהיימר, עמ' 8-27; מלמט, עמ' 139). החל מיחזקאל, נראה כי הדפוסים האקסטאטיים הקשורים בראיה יש להם זיקה כלשהי למקום; אם לא למקום פולחני, כי אז למקום הנבחר כמקודש. לעולם בדפוסים אלה, אצל יחזקאל, דניאל, ברוך וחנוך, קיים המוטיב של קימת המתנבא לפני השמעת הדיבור. יש מקום למחשבה בעניין הדמיון בין הפסל כנוכחות האל כגורם אקסטאטי לבין ראיית דמות האל בדמות אדם כגוררת תגובה אקסטאטית עלפונית המהווה שער לדיבור. עוד מעניין, שאופנהיימר מציין, כי קיים דמיון מפתיע בין האווירה במכתבים אלה לבין זו שבספר בראשית (שם, עמ' 36). הדבר היחיד הקרוב לעניין זה קירבה מהותית, הוא דווקא חזונו של אברהם בבית בין הבתרים (בראשית טו). 'אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחזה לאמר אל תירא אברהם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד... והיה השמש לבוא ותדמה נפלה על אברהם והנה אימה חשכה גדולה נפלת עליו ויאמר לאברהם ידע תדע כי גר יהיה זרעך...' הבאנו את הדברים במקוטע ותוך כדי דילוג על ברית בין הבתרים בכדי להדגים את האפשרות להבנת כל הברית כמתרחשת במחזה, בתוך תהליך הברית שבו אברהם רואה, אולי, את הבתרים הפגרים והעיט במחזה. הוא נרדם ומתחיל לשמוע את דבר האל. אפשרות זו הוצעה דווקא על-ידי כמה מפרשנינו בימי הביניים, אך הוכחת קיומו של תהליך מדויק בטקסט זה אינה אפשרית או הכרחית לשם הטענה המינימלית כי יש כאן תופעה שאפשר לסווגה כקשורה לעלפון האקסטאטי הקשור בראיה כלשהי. עוד יש לציין, כי 'נפילה על' היא אחד מן המונחים המעידים, לעתים, על מצב אקסטאטי. כך אצל יחזקאל: 'ותפל עלי יד ה', וכך מאוחר יותר בספרות ההיכלות.

51 ראה: Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Köln (להלן): אפוקליפטיקה ומרכבה). 1980, pp. 32-37.

האל. הדיון בחנוך חשוב לא רק מפאת הזיקה הספרותית הברורה ליחזקאל הנביא, אלא גם מפאת הסמיכות ההיסטורית שמחקרים אחרונים לימדו עליה והצביעו על משמעותה.⁵² בהבדל בולט מיחזקאל הנביא, אשר מדגיש לעתים את היסוד הפתאומי, ההשראתי של נבואותיו וחזונותיו, ובמובן זה חולק עם הנבואה הקלאסית אחד מן הבולטים שבמאפייניה, קשורים כל החזונות האפוקליפטיים ביסוד מסוים של הבנה, גם אם אין מדובר בתהליך הכשרה מגובש ומובנה. הכנותיו של חנוך, הנשלח על-ידי בני האלוהים לבקש בעדם מחילה מן האל, הן כאלה: הוא כותב את 'זכרון בקשתם'. הוא הולך לשבת 'על מימי דן בארץ דן'. כלומר, זהו מקום שהוא בוחר בו, בהקבלה לברוך הנשלח למקום מסוים.⁵³ הוא קורא ומעיין בדברים עד אשר הוא נרדם.⁵⁴ לאחר מכן הוא חולם, ועלייתו השמימית היא במסגרת תרדמה זו. כלומר, זוהי תופעה הדומה למדי לשאלת חלום. גורם נוסף בתוך תהליך ההתכוננות לחווייה חזונית אקסטטית, הוא גורם התפילה. קיימת תופעה של החלשות אחר התפילה,⁵⁵ אם כי חנוך הכין אותה מראש והיא לא 'אחזה' אותו.⁵⁶ אבל נראה שיסוד התפילה עדיין רופף ואין לו מקום מגובש בתוך תהליך ההכשרה. נעיין בדברים:⁵⁷

והמראה נראה אלי ככה
הנה במראה עבים קראוני וערפל בקשני
ומהלך הכוכבים והמאורות הריצוני ויבהילוני
והרוחות במראה העיפוני ויעלוני וישאוני אל השמים
ואבוא עד אשר קרבתי אל חומה⁵⁸ בנויה אבני בדולח

- 52 ראה: Martha Himmelfarb, 'From Prophecy to Apocalypse: The Book of Watchers and Tours of Heaven', *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*, ed. A. Green, New York 1988, pp. 148-149.
- 53 למשמעות המקום כתנאי להשגה מיסטית, עיין גם: א' גרינולד, מסורות כהניות, עמ' 89, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), המיסטיקה היהודית הקדומה. למשמעות ראיית חזונות ליד מקומות מים, עיין הנ"ל, 'ראויות יחזקאל', טמירין א (1972), עמ' קיב-קיד והערה 44; האספקלריה והטכניקה של החזון הנבואי והאפוקליפטי, בית מקרא, מ (תשל"ל), עמ' 95-97; השווה גם: אידל, לגלגוליה של טכניקה קדומה של חזון נבואי בימי הביניים, סיני, מד (תשמ"ם). הוא קורא ומעיין בדברים עד אשר הוא נרדם. 'השווה: ברוך, פרק פו. הוא מבקש לעיין באיגרתו בזמן הצומות.
- 54 השווה: ברוך, פרק פו. הוא מבקש לעיין באיגרתו בזמן הצומות.
- 55 בדומה לברוך.
- 56 גם אצל דניאל מאוד מודגש ההקשר של התפילה: 'ועוד אני מדבר ומתפלל ומתודה חטאתי וחטאת עמישראל ומפיל תחנתי לפני ה' אלהי על הר קדש אלהי ועוד אני מדבר בתפלה והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מעף ביעף נוגע אלי כעת מנחת ערב'. דניאל ט, כ-כב.
- 57 חנוך א, יד, עמ' לו-לז במהדורת כהנא-פייטלוביץ.
- 58 עיין גרינולד, המיסטיקה של האפוקליפטיקה והמרכבה, עמ' 32-33, שם הוא דן בקשר בין תיאור זה לבין יחזקאל א, כב. באשר למוטיב הקיר מעניין להזכיר את חזונו של יחזקאל (פרק מח) אודות המקדש. הוא מתארו כמוקף קיר. ראה מה שכתב על חזון זה ועל משמעות הקיר בתוכו כמתווה תחום קדושה: Jonathan Z. Smith, *To Take Place*, Chicago and London 1987, pp. 47-50. על ההשפעה של יחזקאל מח על חזונות ירושלים של אחרית הימים, ראה גם פלוסר, יהדות

ומוסבה לשונות אש
ויחל המראה להפחידני...

נתרכז במאפייני עלייתו של חנוך. הוא מדגיש כמה פעמים כי הוא ראה מראה, וכי עלייתו נצפית במראה. הוא מועף השמיים בסערה, שאחד ממרכיביה העיקריים הוא הרוח: 'והרוחות במראה העיפוני ויעלוני וישאוני אל השמים'. העליה למרום על גבי הרוח היא מהותית ועומדת בזיקה לתיאורי יחזקאל את הינשאותו ברוח. מובן שיחזקאל מתאר את מעבריו ממקום למקום על פני הארץ, ואין כאן כלל עניין של עליה לשמיים, אך מכל מקום על פי תיאוריו הוא עולה ונישא ברוח. כך הוא רואה את עצמו ומעיד על עצמו. הוא מהווה חלק מן המראה שהוא רואה.⁵⁹ לאחר תיאור הבית מבחוץ חנוך מתקרב אל תוך הבית:

ואבוא אל הבית ההוא
ויהי חם כאשר וקר כקר
כל תענוג חיים לא היה בתוכו
פחד כסני ורעד אחזני
ועד אני מתחלחל ורועד
ואפול על פני וארא מראה

בזמן המראה חווה חנוך רגשות מנוגדים במקביל. זוהי תחושה איכותית אחרת של החיים. הפחד והרעד באו מעצם חוויה זו ולא כתוצאה מראיית האל. חשוב ביותר לשים לב לכך, שברגע זה כאשר עוצמת הפחד היא בלתי נסבלת, חנוך – המצוי בחלומו בבית הראשון ברקיע – נופל על פניו ואת הבית השני הוא רואה במראה ולא קראיה ישירה: 'ואפול על פני וארא מראה'. בתוך הבית השני יושב הכבוד הגדול. וזה המראה שהוא רואה:

ואביט וארא שם כסא רם
מראהו כבדלח וסביבו כשמש זורח ושם מראה כרובים
ומתחת לכסא יצאו נהרות אש לוהטת עד לאין יכולת להביט⁶⁰
כל מלאך לא יכול לבא ולא יכול לראות את פני הכבוד וההדר
וכל בשר לא יכל לראותו⁶¹

59 ומקורות הנצרות, תל אביב 1982, פשר ישעיהו, עמ' 289. הנושא חשוב לבחינת הקשר בין תוכנית המקדש של יחזקאל לבין תפיסות הקשורות למקדש של מעלה או ירושלים של מעלה. יש לבדוק באשר ליחזקאל אם אמנם כוונתו לטעון שער 'רק ברוחו' לירושלים (קויפמן, תולדות האמונה, כרך ג, ספר ב, עמ' 505, עמ' 547). יחזקאל יא, כד: 'ורוח נשאתני ותביאני כשדימה אל הגולה במראה ברוח אלהים ויעל מעלי המראה אשר ראיתי'. שם, מ, א-ב: '...אחרי אשר הכתה העיר בעצם היום הזה היתה עלי יד ה' ויבא אותי שמה במראות אלהים הביאני אל ארץ ישראל...'. יש עדיין להקדיש מקום למחשבה: המעבר 'במראה' מה משמעו. המעבר 'רק' ברוח אינו ברור לי. ניתן לנסח זאת כך: יחזקאל הנביא מתאר כי הוא רואה את עצמו, בגופו ובנפשו, עובר למקום אחר. לעתים המילים המקדימות תיאור אירוע זה הן 'ורוח נשאתני' או 'ותשאני רוח'. ולעתים נוספת ההדגשה 'במראה', העשויה לרמז על מודעות לחזון או חלום. זיווג המונחים 'במראה ברוח' מצריך עיון.

60 מעניין לבחון את המוטיב שאין יכולת להתבונן במה שמתחת לכסא הכבוד. בספרות ההיכלות מסתבר ששם מצויות החיות או שנהרות האש מזוהים כשתי עיניים.

האש הלוהטת היתה מסביב לו
 ואש גדולה עמדה לפניו
 ואיש מסביב לא יכול לקרב אליו
 רבי רבבות עמדו לפניו ולא היה לו חפץ בכל יועץ
 וקדושי הקדושים הקרובים אליו לא התרחקו בלילה
 ולא הלכו מפניו
 ועד אז הייתי נופל על פני ורועד
 ויקראני ה' בפיו
 ויאמר אלי קרב הנה חנוך ואל קול קודשי
 [ואחד הקדושים נגש אלי ויעוררני]
 ויעמידני ויקריבני אל הפתח
 ואני הורדתי פני למטה
 ויען ויאמר אלי
 ואני שמעתי את קולו...

בולט בהתגלות זו הרצון לראות את האל, רצון הכרוך במתח רב ובמודעות לחציית הנורמה הדתית הכרוכה בכך. מה שחנוך מדגיש בהתגלותו הוא את המסגרת המקיפה את האל, תוך כדי הגבלות ברורות. המעבר לראיית הבית השני, הוא הבית שבתוכו יושב הכבוד הגדול, הריהו מעבר לראיית מראה בתוך מראה. חנוך ממילא ישן ורואה את מראהו בזמן השינה, אולם תוך כדי החלום הוא רואה את עצמו נופל ועובר מראה בלתי אמצעית במסגרת חלום לראיית מראה בעיני הרוח אף היא במסגרת חלום. ניתן לראות בכך אמצעי הגנה מוגברים של התודעה בהתקרבותה לגבול ההשגה. המעבר לראיית מראה משמעו קביעת מעצור נוסף בהגעה אל האל. תיווך זה משמש כמנגנון הגנה ומבליט את העובדה שראיית המראות מאיימת עדיין מאוד במסגרת הנורמטיבית המקובלת.

הראיה קשורה במראות אש ואור שונים.⁶² התיאור היחיד הנוגע לאל עצמו הוא התיאור 'מעילו הזהיר משמש והלבין מכל שלג', והריהו שוב תיאור אשר באיכותו קשור לאור, ובדימויו הממשי נוגע לבגד ולא לפנים.⁶³ קיימת הדגשה כי: 'כל מלאך לא יכול לבוא ולא יכול לראות את פני הכבוד וההדר וכל בשר לא יכול לראותו' – ניתן להבין זאת כאילו בניגוד למלאכים, חנוך כן ראה את פני האל, אך מצד שני נאמר גם, כי 'כל בשר' לא יכול לראותו. חנוך אינו אומר בפירוש שראה את האל או אינו מעז לומר בפירוש שאכן ראה את כולו, כולל פניו. שוב, הדגש על הפנים הוא בזיקה ישירה להתגלות בנקרת הצור: 'וראית את אחרי פני לא יראו', ובזיקה לפירושו הנבואי של יחזקאל להתגלות זו. אנו שומעים שהכבוד הגדול ישב על כסא, שומעים תיאור של מעילו הזוהר וטענה שפני

61 על הדגשת יחודו של חנוך מעבר ליכולת המלאכים עמד גרינולד, אפוקליפטיקה מרכבה, עמ' 36-7, וכן עמ' 42.

62 עיין גרינולד, שם, עמ' 29-31, שם הוא סוקר את ההתגלויות המתוארות במקרא ומכלול מתוך כך את מאפייני מראות האל במקרא וכיניהם יסוד האש.

63 שני דפוסים עיקריים בתיאור האופף את האל בדמות אדם בספרות האפוקליפטית: הלבוש, שנציגו העיקרי דניאל, והאש, שנציגו יחזקאל. וראה: גרינולד, אפוקליפטיקה ומרכבה, עמ' 64.

הכבוד וההדר אינם ניתנים לצפייה על-ידי מלאך או בשר ודם. מטענה זו עשוי להשתמע, שחנוך עצמו זכה והביט בפנים אלה, או שהוא כולל עצמו עם בני אנוש ומרומים באי ראייתם. עם זאת, עם כל הטענה לראיה וההעזה, יש מודעות לפריצת הגבול ואינה אלא רמוזה. כל מראה האל נחוה למעשה בנפילה. לעצם הראיה קדם זעזוע קשה: חוסר תחושת חיים, פחד, רעד, חלחלה ונפילה. בתום המראה שנגדירו כמראה מסוים של האל בדמות אדם, שומע חנוך את הקול הקורא לו לקרב אל 'קול קדשו'. חשוב מאד שחנוך שב ומעיד, כי: 'ועד אז הייתי נופל על פני רועד'. משמע, כל המראה נחוה במצב של נפילה ורעד. ואז, על פי אחד מנוסחי הספר, 'ואחד הקדושים נגש אלי ויעוררני', ובהמשך: 'ויעמידני ויקריבני אל הפתח ואני הורדתי פני למטה'. כלומר, חנוך זקוק לעזרה המעמידה אותו על רגליו. המעבר מן הנפילה אינו מתבצע בכוחות עצמו. הוא מוריד את פניו למטה, כנראה בגלל שאינו מסוגל לספוג ישירות את ראיית פני האל. מכאן מעבר לדיאלוג מילולי בין אל לאדם.

לדעתי, בתיאור זה יש קירבה ברורה לשלבי החוויה בחזון המרכבה שבספר יחזקאל. גם אצל יחזקאל הנביא מצינו תיאור של האלוהות מתוך מסגרת המקיפה ומתקרבת לאל עצמו; גם אצלו מצינו נפילת אפיים בראותו את דמות כבוד ה'; גם אצלו הופיעה בשלב זה פנייה התובעת ממנו לעמוד על רגליו לשם פתיחה של שלב שמיעה ושיחה עם האל. בשני המקרים החוויה הדתית מגיעה לשיאה בתגובות אקסטטיות על ראיית מראה זוהר מסוים של האל. מיד עם ראייה זו, התגובה האקסטטית מגיעה לשיאה. מגיעה, למעשה, לסף הסיבולת, ועל כן יש מעבר לנפילה, התעלפות או שינה – דפוסי תגובה המשקפים כולם, בו זמנית, גם זעזוע וגם אמצעי הגנה מידי על התודעה. עם ההקלה, יש מעבר לשמיעה. זוהי נקודה משמעותית מאד. יש, כמוכן, הבדלים רבים בתוכן, שהוא אצל יחזקאל תיאור המרכבה. יחזקאל מתאר ביתר פירוט אפילו את דמות הכבוד:

יחזקאל	חנוך
הוא מראה דמות כבוד ה'	ואפול על פני ואראה מראה.
ואראה ואפול על פני	ויקרא ה' בפיו
ואשמע קול מדבר	ויאמר אלי קרב הנה חנוך ואל קול קודשי
ויאמר אלי בן אדם	ואחד הקדושים נגש אלי
עמוד על רגליך ואדבר אותך	ויעוררני ויעמידני...
ותבוא בי רוח כאשר דבר אלי	ואני שמעתי את קולו
ותעמידני על רגלי	
ואשמע את מדבר אלי	

ההבדל הבולט: יחזקאל רואה ממש את דמות כבוד ה' – אם כי יש גם במראה אש – ואזי נופל על פניו, ואילו חנוך נופל על פניו במעבר מן הבית הראשון לשני ואת דמות ה' כבר רואה במראה. הבדל עקרוני כמוכן נוסף הוא שנבואת יחזקאל בזמן יקיצה, ואילו חנוך

חולם ואף רואה מראה בתוך מראה. את יחזקאל מעמידה הרוח; את חנוך מעיר אחד המלאכים.

נעיין במקבילה לתיאור ההתגלות של חנוך האתיופי בחנוך הסלאבי, פרק ט, המקיים זיקה ברורה להתגלות המתוארת בחנוך האתיופי יד, אם כי המסגרת הסיפורית, ותהליך ההכשרה המשתמע ממנה, שונה כידוע.⁶⁴ גם העליה שלאחר מכן היא שונה במהותה.⁶⁵ חזרתו של חנוך לאדמה לפני הלקחותו הסופית, היא חזרה המיועדת רק לשם סיפור קורותיו בשמיים, סיפור המהווה הורשת ידע והנחלת צוואה במובן הרחב של העניין.⁶⁶ נתמקד בתיאור חזונו של חנוך ברקיע השביעי שהוא עיקר עניינו:

וישאוני האנשים ההם משם
ויעלוני לרקיע השביעי
וארא שם אור כביר מאד וכל צבא אש של שרי המלאכים וכוחות לא גוף
ושלטונות שרים ומושלים כרובים ושרפים כסאות
ומלאו עינים עשרה גדודים מעמד אור האופנים
ואירא ואפחד פחד גדול
ויקחוני האנשים ויוליכוני אל תוכם
ויאמרו אלי חזק חנוך אל תירא
ויראוני מרחוק את ה' היושב על כסאו הרם מאד

64 'בחדש הראשון ביום מועד לחדש הראשון ביום הראשון אני חנוך לבדי הייתי בביתי ואנוח על משכבי ואישן וכאשר ישנתי ויעל עצב גדול על לבי ואבך בעיני בשינה ולא יכלתי להבין מה העצב הזה או מה יהיה לי ויראו אלי שני אנשים גדולים מאד אשר לא ראיתי כמוהם מימי על הארץ ופניהם היו מזהירים כשמש עיניהם בוערות כלפידים אש מפיהם יוצאת בגדיהם נוצות שונות למראה רגליהם כארגמן כנפיהם מזהב מזהירות וידיהם משלג זכות. ויעמדו על ראש מיטתי ויקראו לי בשמי ואני הקיצותי משנתי וארא בהקיץ את האנשים ההם בעמדם על ידי ואמהר והשתחוה לפניהם ואפחד ומראה פני שונה מפחד'. המסגרת הכללית אינה מציינת לפנינו דפוס מיסטי מובנה, ואולי יש לדון בה יותר על רקע נושא המוות. העצב, הבכי ואף ראיית המלאכים הם כולם תופעות הפוקדות אותו בזמן שינה, ללא שמוזכר כי נקט מלכתחילה דפוס הכשרה מסוים, אם כי מודגש כי היה לבדו בבית. יש בתיאור זה, לדעתי, מאפיינים אנדיים מובהקים יותר, המעוצבים באופן סיפורי ונגיעתם הראשונית עשויה להיות מוסברת על רקע תחושת מוות מוקדמת, המתבטאת בבכי הקשה ובתחושה: 'ולא יכלתי להבין מה העצב הזה או מה יהיה לי'. הקריאה בשמו ואף הפנייה: 'צו אל בניך', ממקמת את העניין ברמיזה בספרות הצוואות. מצב זה באופיו קרוב לדפוס הכשרה מן הטיפוס הסגפני. השווה: M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven and London 1988, pp. 76-77. אולם לעניות דעתי, יש להיזהר מלהגדיר זאת כטכניקה. לדיונו של אידל יש להוסיף מקבילה בולטת בדניאל (ראה להלן הערה 72).

65 ויקראוני האנשים ההם וישאוני על כנפיהם ויעלוני אל הרקיע הראשון...
66 ואל האנשים אשר העלוני בתחילה אמר: ירד חנוך אתכם על הארץ וחכיתם לו עד יום המועד וישימוני בלילה על מיטתי ומתושלח היה מצפה לבואי ביום ובלילה היה משמר על יד מיטתי ויתפחד כשמעו את בואי ואגיד לו כי יתאספו כל בני ביתי ואדבר אליהם... חנוך ב, יב, והשווה גם פרק יד.

לפנינו ראייה כללית של הנוכחים ברקיע השביעי, הדגשת האור, האש ומלאות העיניים. ראייה ראשונה זו מובילה לפחד, ובעקבותיה – חיזוק מצד המתווכים. לאחר החיזוק, ראייה מרחוק של אלוהים. יש כאן העזה רבה לגבי ראיית האל מאשר בחנוך הראשון, שם ראיית האל מופיעה במסגרת מראה בתוך מראה. הראייה השניה כוללת ראייה של צבא השמיים בעבודתו של האל.⁶⁷ נמשיך לעיין בכתוב:

ויראוני מרחוק את ה' היושב על כסאו הרם מאד
 וכל צבא השמים קרבים ועומדים בעשר מעלות על סדרם
 ומשתחווים לה' ושוב מתרחקים למקומותיהם
 בשמחה ובששון באור אין סוף
 אומרים שירה בקולות דקים ורכים
 ובהדר הם עובדים לו
 אינם נסוגים בלילה ואינם סרים ביום
 ועומדים הם לפני ה'

נדלג על חלק מהתיאור, הכולל בהמשך אמירת קדוש.⁶⁸ האנשים עוזבים את חנוך ברקיע השביעי בשלב זה.⁶⁹ בהישארו לבדו, אווזו בו גל נוסף של פחד, והמלאך גבריאל בא לעודדו. חנוך טוען לפניו כי: 'נפשי יצאה מקרבי מיראה ופחד'. גבריאל נושא ומעמיד לפני האל. חנוך מעיד על עצמו שראה את פני האל, אך אינו מתאר תיאור חזותי מוחשי וציורי, אלא מתאר תיאור רגשי של פניו, וטוען שלא ניתן לתאר את המראה. המתח בין רצון הראייה לבין המתח שלא לראות והאיסור לראות, בולט מאד במקום זה, ודומה שהוא גם בעל דגש נורמטיבי ברור:

וארא את ה' בפניו
 ופניו חזקים ונכבדים נפלאים ונוראים זועפים ומבהילים
 מי אני אשר אספר את תכונת ה' שאינה מושגת
 ופניו הנפלאים מאד ואינם מתוארים
 והמקלה המלומדה מאד ובעלת קולות הרבה
 ואת כסא ה' הגדול מאד ואשר נעשה לא בידים...
 ודמות תפארתו שאינה משתנה ושאינה מתוארה
 וגודל כבודו מי יספר
 ואפול על פני ואשתחוה לה'

ההשוואה בין שתי גרסאותיו של חנוך עם שהיא מלמדת על הקבלות מלמדת גם על הבדלים מהותיים. מדובר במעין שני דפוסים קרובים אך בעלי וריאנטים שונים, המחלחלים אחר כך לתוך קבצי ספרות ההיכלות. האופייני לדפוס האחד הוא, כי האדם

67 בכלל, תבניות מספריות בולטות ומפותחות יותר בחנוך הסלאבי: שבעה רקיעים, עשר מעלות וכו'. לעניין הרקיעים עיין גרינולד, המיסטיקה של האפוקליפטיקה והמרכבה, עמ' 48.

68 עיין גרינולד, אפוקליפטיקה, שם, עמ' 39 ואילך.

69 דבר המקביל למבחן המעבר בפתח היכל שיש או שביעי בהיכלות. עיין: 'דן, פתח היכל ששי', המיסטיקה היהודית הקדומה = מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו (תשמ"ז), עמ' 197-220.

נמשך אל הראיה ומתחלחל בהגיעו אל שיאה, עובר חוויה 'רוחית' כלשהי הפותחת את שיחו עם האל. ואילו האופייני לדפוס השני הוא, כי האדם נרתע פחות מן הראיה, מתאר יותר בהרחבה את תכניה, הנפילה היא נפילה רצונית על פנים לשם השתחויה, ובהמשך לכך שאינה נובעת מטעמים 'רוחיים' גם אינה מהווה חוליית מעבר לדיבור. יש מקום להניח, שזהו אחד המקורות הקדומים לענף הנפילה הטקסטית,⁷⁰ נפילת ההשתחויה בספרות ההיכלות. זוהי נפילה השונה מן הנפילה האקסטטית בכך שלא קשור בה זעזוע נוראי ואיננה חוליה מהותית בהתפתחות חוויית שמיעה או דיבור.

כדוגמא נוספת מן הספרות האפוקליפטית ישמש דניאל כנציג של ספרות זו בתוך המקרא. בחזונוותיו קיימות דוגמאות מעניינות הקשורות בדפוס האקסטטטי. ההקשר: דניאל מתאבל שלושה שבועות, מתנזר מלחם, בשר, יין ומסיכת הגוף.⁷¹ לאחר מכן, הוא רואה את המראה, ומציין זמן ומקום שבהם ראה את המראה:

וביום עשרים וארבעה לחודש הראשון
ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חידקל
ואשא את עיני ואראה
והנה איש אחד לבוש בדים ומתניו חגורים בכתם אופז
וגוויתו כתרשיש
ופניו כמראה ברק
ועיניו כלפידי אש
וזרועותיו ומרגלותיו כעין נחושת קלל
וקול דבריו כקול המון
וראיתי אני דניאל לבדי את המראה
והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה
אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא
ואני נשארתי לבדי ואראה את המראה הגדול הזאת
ולא נשאר בי כח
והודי נהפך עלי למשחית
ולא עצרתי כח
ואשמע את קול דבריו ובשמעי את קול דבריו
ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה
והנה יד נגעה בי
ותניעני על ברכי וכפות ידי
ויאמר אלי דניאל איש חמודות
הבן בדברים אשר אנכי דבר אליך
ועמד על עמדך
כי עתה שלחתי אליך
ובדברו עמי את הדבר הזה עמדתי מרעיד

70 ענף זה פותח רבות בקובץ המכונה היכלות רבתי ובאפוקליפטיקה היהודית-נוצרית מן הסוג המשתקף, למשל, בחזון יוחנן.

71 השווה סיפור המסגרת בחנוך השני, לעיל הערה 64.

ויאמר אלי אל תירא דניאל
 כי מן היום הראשון
 אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך
 נשמעו דבריך ואני באתי בדבריך.⁷²

מבנה החוויה שמתואר כאן על-ידי דניאל יש בו זיקה ברורה וכוללת לחוויה שבחזיון המרכבה של יחזקאל. שם אף כאן קיימים המרכיבים הבאים: ראייה, תופעה הדומה לנפילה, התעלפות או שינה, פניה אל האדם וציווי לעמוד על רגליו כפתיחה לדיאלוג של שמיעה ודיבור. אולם אצל יחזקאל נאמר בקיצור 'ואראה ואפול על פני', ואילו דניאל חושף ביתר הרחבה ופירוט את כל הדקויות הנוגעות לחוויית המפגש. הריהו מדגיש הדגשה יתרה, שלא נשאר בו כוח, שהוא עבר חוויה גופנית מתישה: 'והודי נהפך עלי למשחית'. הוא ראה, ולעומתו חבריו פחדו מאד וברחו. עיקר חשיבות התנהגות החברים הוא השימוש בהם כקנה מידה לבחינת התנהגות דניאל. הוא לא ברח ובכך קבע שאינו פוחד לראות. הוא התמסר למצב ולא נרתע או נסוג ממנו, אך 'שילם' על כך באופן אחר – בזעזוע גופני ונפשי. עם זאת, יש הבדל מהותי בין יחזקאל לדניאל. אצל דניאל יש עמעום מסוים הקשור בשאלה האם ראה את האל ממש ואחר פנה אליו מלאך שליח, או שהאיש מעורר החלחלה הוא המלאך המדבר עמו לאחר מכן. מכל מקום, הדמיון הוא בחוסר האפשרות המנטאלית לשמעו בזמן המראה המזעזע. בזמן זה עצמו הוא נופל על פניו נרדם ומזועזע ושומע 'קול המון'. היד המגיעה אותו היא במקרה הזה המחווה המקבילה לכניסת הרוח. זהו מעשה החסד הרומז לו על היותו רצוי ומאפשר לו לעמוד על רגליו. נמצאנו למדים, שהקישור בין ראייה למוות עשוי להיות מובן בשני הקשרים בולטים: אפשר להבינו כאזהרה מעונש המוות הקשור בהעזה לראות את אלוהים, ואפשר להבינו כקביעה, שנסיון הראיה מלווה בחוויה שהיא מעין חוויית המוות. בהמשך ננסה לפתח קביעה זו ולטעון, שהאזהרה הנורמאטיבית קשורה בנבואה הקלאסית, והנכונות לחוות מעין חוויית המוות קשורה בדפוסים אקסטאטיים וכוללים התעלפות.⁷³

הבדלים רבים ושונים אפשר להציע בין החוויה הנבואית הקלאסית במקרא לבין דפוס חוויה קדומים לה מחד, או דפוסים אפוקליפטיים או מיסטיים מאידך, ונדמה שאחד הבולטים שביניהם הוא הרצון לחוות באופן ממשי, ולעתים טוטאלי, את האלוהות. רצון זה, כאשר הוא אינטנסיבי, מלווה כמעט מניה וביה בפיתוח דרך מוגדרת בעלת שלבים מובחנים. במקרה המסוים של דניאל, הסגפנות היא כלי עיקרי המתגבש כדרך להשגת התגלות.⁷⁴ ישנן דרכים רבות להסביר את תפקידה של הדרך המובנית בחוויה הדתית,

72 דניאל י.

73 השאלה אם דפוס מסוים קודם למשנהו אינה רלוונטית. אלה שני דפוסים שיש ביניהם זיקה דיאלוגית. היחסים ההיסטוריים ביניהם עשויים להיות שונים על פי התנאים והנסיבות.

74 ראה התענותו של דניאל מיוזמתו ומתוך אבל על שוממות העיר והעם. דניאל י ב: 'בימים ההם אני דניאל הייתי מתאבל שלושה שבועים ימים לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי עד מלאת שלושת שבועים ימים... איש מופלא לבוש בדים מתגלה לדניאל במראה המרעיד את נפשו וגופו, ואומר אליו בתחילת דבריו כך: 'ויאמר אלי: אל תירא דניאל כי מן היום הראשון אשר נתת לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך ואני באתי בדבריך' (דניאל י,

ואחת מהן, בהקשר עיסוקנו, היא כמסייעת למנגנון ההגנה. בעוד שהחוויה הנבואית, בין זו מן הטיפוס הקלאסי ובין זו מן הטיפוס האקסטאטי המודגם ביחזקאל, באה בהשראה ובפתע, החוויה האקסטאטית או המיסטית בספרות האפוקליפטית משקפת שלב מעבר של נסיון לפיתוח שליטה, התכוונות וכלים מובחנים. אין משתמע מכך כלל, שלא ייתכנו מצבים של השראה בעולם זה. התופעה המיסטית קיימת עם או בלי דרך מובחנת, אך בהקשר התפתחות חברתי והיסטורי, על פי רוב עולה הנטייה לגיבוש דפוסיים קבועים. בכך הרינו מתקרבים לאחד ההבדלים העיקריים שבין דפוסי החוויה הדתית של הנבואה המקראית הקלאסית לבין דפוסי החוויה המיסטית הקדומה, שגילויה המובהקים בספרות ההיכלות, אך יסודות הקשורים בה באים לידי ביטוי גם בשלהי הנבואה ובאפוקליפטיקה. בעוד שמושג הפחד בהקשר החוויה הדתית קשור גם בפתאומיות ובחוסר ההתכוונות, הרי בספרות האפוקליפטית הקודמה יש עדויות לנסיון להגיע מתוך כוונה, התכוונות ושלבים מובחנים, אל החוויה הדתית. יש נסיון מלכתחילה לספוג מראה מזעזע. על כן, מוקד הפחד מתקדם והופך להיות חלק מהותי מתוכן הראיה עצמה. אין לפסול את האפשרות, שחלק מהנסיונות לפיתוח דרך בעלת שלבים מובחנים קשורה בהתכוונות ובעיון מיסטיים בקטעים במקרא שנתפסו על-ידי האפוקליפטיקאים, לא רק כמתארים או כמדווחים על התגלות מסוימת, אלא גם ככוללים בעקיפין מידע כיצד להשיג התגלות זו. כלומר, צורת הלימוד והעיון בכתבי הקודש של מיסטיקאים מסוימים הונעה גם על-ידי הרצון המודע למצוא בתוכם הנחיות והכוונות לדרך המיסטית. כך ייתכן, לדוגמא, שדבריו של יחזקאל: 'ואני בתוך הגולה על נהר כבר נפתחו השמים ואראה מראות אלהים', נתפסו כעדות מצומצמת על הכלי להשגת החוויה של החזון כקשורה בקירבה למקור מים.⁷⁵ יחסים פרשניים אלה אפשר למצוא כבר בתוך המקרא, למשל בין ההתגלות בסיני לבין הליכתו המכוונת של אליהו להר חורב.⁷⁶ ייתכן שאף ביטויו של יחזקאל 'מראות אלהים' נדרש מלכתחילה כרומז למצב של תרדמה או חלום. אין כאן המקום להרחיב בסוגיה זו, אך די להציע כי יש מקום לבדוק אם אין זה אחד האופנים בו התפתחה ההבנייה של ה"דרך" בתולדות המיסטיקה היהודית הקדומה: עיון מדוקדק בחוויה הנבואית המתוארת בכתבי הקודש ופרשנותה ככלי מכוון לקביעת הדרך המיסטית. נסיים פרק זה של עיונו בדברים הבאים מתוך חזון יוחנן:⁷⁷

ואהי ברוח ביום האדון
ואשמע אחרי קול גדול כקול שופר

(ב). כאן נקבע קשר אפשרי בין ההתעלות והרצון להבין ובין הזכיה בתשובה אלוהית. אפשר לתרגם יחסים אלה כיחסים בין הכשרה לבין השגה התגלותית. דניאל מתענה ומתאבל, אמנם לא מתוך מטרה מוגדרת לזכות בהתגלות, אך העינוי תמיד מוביל אליה. עניין התחנונים והתפילה חוזר אצל דניאל בכמה מקומות, לדוגמא: ט, ג; ט, כב. גם שם נקבע יחס ישיר בין תחנוני דניאל לבין זכייתו במענה.

75 אין ספק, שכך נתפס הדבר בחיבור ראויות יחזקאל, ראה לעיל הערה 51.

76 עיין אולברייט, מתקופת האבן ועד הנצרות, עמ' 182-184.

77 לניתוח חומר מהרכבה המצוי באפוקליפסה יהודית-נוצרית זו, עיין: גרינולד, אפוקליפטיקה ומרכבה, עמ' 62-69.

ויאמר...
 ואפן לראות את הקול המדבר אלי
 ויהי בפנותי וארא שבע מנורות זהב
 ובתוך שבע המנורות דמות בן אדם
 לבוש מעיל וחגור אזור זהב על לבו
 וראשו ושערו לבנים כצמר צחר כשלג
 ועיניו כלבת אש
 ומרגלותיו כעין נחשת קלל כצרופות בכור
 וקולו כקול מים רבים ויהי לו ביד ימינו שבעה כוכבים
 ומפיו יוצאת חרב פיפיות חדה
 ופניו כשמש המאיר בגבורתו
 וכראותי אותו
 ואפול לרגליו כמת
 וישת עלי יד ימינו
 ויאמר על תירא
 אני הראשון והאחרון והחי
 ואהי מת והנני חי לעולמי עולמים אמן
 ובידי מפתחות שאול ומות
 ועתה כתוב את אשר ראית
 ואשר נעשה עתה ואשר עתיד להיות אחרי כן...⁷⁸

כאן לפנינו דפוס מסוים של חזון, הקרוב מאד לתיאורו של דניאל, ואלה הם שלביו: רוח, קול, מראה דמות אדם, זעזוע אקסטטי-עלפוני, הרגעת החוזה על-ידי מגע יד של הדמות, מעבר להכתבת הבשורה. שוב אנו שמים לב, כי הסיפורים הפנימיים, על פי רוב, עקביים בתבנית של ראיית האל בדמות אדם, זעזוע ונפילה, ושמיעה. לעומת זאת, הסיפור החיצוני או המסגרת, הינם שונים. כאן, למשל, יש לתהות מה טומן בתוכו הביטוי 'ואהי ברוח' – האם הכוונה שהוא 'מלא' ברוח לפני החזון, כלומר, מצוי מלכתחילה במצב של השראת רוח הקודש? האם הוא נישא ברוח? בנקודה מיוחדת זו ההקבלה הספרותית ליחזקאל היא בולטת: 'ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו',⁷⁹ וביוחנן: 'ואהי ברוח ביום האדון ואשמע אחרי קול גדול כקול שופר'. אף בהמשך, כאשר מתוארת עלייתו השמימיה, אנו שומעים 'וכרגע הייתי ברוח והנה כסא נראה בשמים ואחד יושב על הכסא...'. שוב אולי בזיקה ספרותית מסוימת ליחזקאל: 'ותשא אותי רוח'.⁸⁰

78 חזון יוחנן א, 10-20.

79 יחזקאל ג, יב.

80 למשל, יחזקאל ח, ג(אם כי שם מודגש 'במראות אלהים') ועוד מקומות. הזיקה ליחזקאל בולטת גם שם, 10-9, באכילת הספר שטעמו כדבש למתוק.

בכל חומר המרכבה המצוי בחזון יוחנן לאחר העליה, ברור כי הנפילה היא נפילה טקסית על הפנים מטיפוס ההשתחויה, הקשורה לעתים בהסרת הכתר. מוטיב זה מוחפיע יותר מאוחר בצורה אינטנסיבית בענפים מסוימים של ספרות ההיכלות.⁸¹

פרק ג: ספרות ההיכלות

הדיון בחוויה המיסטית הבאה לידי ביטוי בספרות ההיכלות, הריהו בעייתי מכמה פנים. יש לנו כאן עניין עם טיפוס חוויה קדומים, הן במובן הכרונולוגי והן במובן של טיפוס חשיבה וחוויה קמאית. הקדמות ההיסטורית מוכחת מכך, שרכיבים שונים של חומר מרכבה מצויים בספרות האפוקליפטית היהודית והנוצרית הקדומה, בספרות חז"ל, במגילות ים המלח ובכתבי כת מדבר יהודה, ומכך שעניינים שונים המהותיים להבנת החוויה הדתית נעוצים בשלהי הנבואה, בדומה לספרות האפוקליפטית בכלל. עם זאת, לפנינו קבצים ספרותיים שונים⁸² שעברו עריכה, וקיימת השאלה, מה המשקל שיש לייחס לקובץ בו הם מופיעים ומה הן אמות המידה לקביעת החומרים הקדומים. במובן הקמאיות של החוויה בה מדובר, לכל דת יש טיפוס חשיבה וחוויה קמאיים. טיפוסים של החוויה הפרימיטיבית נחקרים על ידי אנתרופולוגים בשבטים שונים במקומות מבודדים. אולם גם לדתות הממוסדות, הקשורות, בדרך כלל, להתפתחויות יותר מוקדמות של הכתב, ישנן טיפוסיהן הפרימיטיביים, ויש לפתח את הכלים לדיון בהם.⁸³ הבחנה קטגוריאלית זו היא מהותית לדיון בחוויה המיסטית של ההיכלות. בעיה נוספת, שאינה ייחודית דווקא לספרות זו, היא שאלת הכלים לדיון בחוויה המיסטית. מחקרים שונים בתחום הקבלה מראים ומלמדים על גיוון החוויה המיסטית היהודית. ההבדל המהותי והעמוק בין חוויות מיסטיות שונות אינו צריך כלל להיתפס גם כהבדל של דירוג איכותי או דירוג של עוצמה. חוויה מיסטית איחודית איננה 'פסגה' גבוהה יותר מאשר חוויה מיסטית לא איחודית. בשני טיפוסים החוויה עשויים להיות מצבי שיא בהם המיסטיקאי חווה את האלוהות בעוצמה ובאופן אינטנסיבי ובלתי אמצעי. חוויה אינטנסיבית זו אינה עמוקה פחות אצל הטיפוס הלא-איחודי. היא שונה. מובן שהשוואת הטיפוס הלא איחודי לטיפוס האיחודי

81 כך, למשל: 'ומדי תת החיות כבוד והדר ותודה ליושב על הכסא אשר הוא חי לעולמי עולמים, אז יפלו עשרים וארבעה הזקנים על פניהם לפני היושב על הכסא והשתחוו לחי עולמי העולמים, ושמו את עטרותיהם לפני הכסא...' ד, 9-10, והשווה גם: ה, 14; ז, 11-12; יד, 7; יט, 4, 10; כב, 8 (שני מראי המקום האחרונים על דרך הניגוד).

82 לתיאור ספרות זו עיין: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, Second revised edition, New York 1965, pp. 5-7 (להלן: המיסטיקה של המרכבה). תיאור מורחב מצוי אצל: איתמר גרינולד, אפוקליפטיקה ומרכבה, עמ' 134 ואילך; לשאלת משמעות האבחנה בין הקבצים ולבעיות העריכה, עיין: Peter Schäfer, 'Tradition and Redaction in Hekhalot Literature', *Journal of Jewish Studies* 14 (1983), pp. 172-181; reprinted in Idem, *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988 'בעיית הזהות הערכית של ספר "היכלות רבתי"', דברי הכנס: המיסטיקה היהודית הקדומה, תשמ"ז (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, חוב' א-ב).

83 לכך אקווה להקדיש מחקר לעצמו.

צריכה להתבסס על עדויות שקולות הדנות שתיהן בחוויה האינטנסיבית של האל. אחד הכלים הבולטים שיש להציע בהקשר הדיון בחוויה מיסטית לא איחודית, הוא בחינת המבנה והתהליך של החוויה המיסטית. בדיון בחוויה המיסטית האיחודית הדגיש אידל רבות את המטאפורה האיחודית ככלי לדיון בחוויה זו.⁸⁴ לעומת זאת ניתן לומר, כי קיומו של תהליך בחוויה הלא איחודית הוא המקבילה למעמדה של המטאפורה בחוויה האיחודית. הדבר תואם והולם מאפיינים נוספים של שתי חוויות אלה. בחקר הדתות קיים הנסיון לאפיין קטיגוריאליה שני טיפוסים חוויה מיסטיים. כפי שסקר זאת דניאל מרקור,⁸⁵ רודולף אוטו מדבר על מיסטיקה הניתנת להבעה, אינטרוספקטיבית, ומיסטיקה בלתי ניתנת להבעה, איחודית.⁸⁶ סטיס הציע להבחין בין מיסטיקה אינטרוורטיבית ואקסטרורטיבית.⁸⁷ לינדבלום מדבר על מיסטיקה פרסונאלית ומיסטיקה לא פרסונאלית.⁸⁸ להנחתי, בכל זרמי הקבלה נתקיימו דפוסים אקסטראטיים והשאלה היא רק מהם הטיפוסים והאופנים השונים שבהם באו לידי ביטוי. במסגרת היהודי הקדום הדחף האקסטראטי אינו מונע על-ידי השאיפה להיות באל, אלא להיות כאל, והריהו קשור מתוך כך דווקא בדפוסים אקסטרורטיים, שהראיה התמונתית והסיפורית המפורטת היא ביטויים המובהקים. דפוסים מעין אלה המשיכו להתקיים מאוחר יותר גם בקבלה. ובכך נוסף, כי ברמה של תיאור החוויה המיסטית על-ידי המיסטיקאי עצמו, זהו אפיזודי די מהותי לשני טיפוסים חוויה אלה, שהטיפוס האיחודי מביע עצמו באמצעות מטאפורה, והדבר קשור לאיבוד טוטאלי של התודעה של הפרסונאליות, ואילו הטיפוס הלא איחודי מדבר על תהליך. יש להדגיש, כי בהקשר זה איננו כוללים את הכלים, שנועדו להשגת החוויה, בתוך המבנה עצמו או בתוך תהליך החוויה המיסטית. השימוש בכלים משותף הרי לשני הטיפוסים. אלא אנו מדברים על כך, שהחוויה האינטנסיבית של האל אשר מבחינת הטיפוס הלא איחודי, הריהי ניתנת לתיאור, מתוארת בדרך כלל כתהליך הדרגתי או כתהליך של פרישה, לעתים קרובות בעל מאפיינים ודפוסים קבועים.

לא כל הקבוצות והאנשים שעסקו בירידה למרכבה הלכה למעשה או בלימודה העיוני נזקקו לאותם כלי הכשרה, או חוויה בעלת מאפיינים זהים לחלוטין. עם זאת, ניתן לנסות ולבודד ואף לעקוב אחר מאפיינים חוזרים מתוך נסיון לבחון אם אין הם משקפים טיפוס חוויה דתי מסוים. בחינת מוטיבים קבועים ובחינת המבנה העקבי שבו הם נקשרים זה בזה בספרות ההיכלות, עשויה לסייע לבודד אופני הכשרה מסוימים וחוויות מסוימות שהיו שותפות לפחות לקבוצות מסוימות.

מן הטקסטים של ספרות המרכבה עולה בבירור, כי המדובר בקבוצות מיסטיקאים שהיה בידם תהליך הכשרה מגובש גם אם עליו עצמו אין הם מרחיבים את הדיבור. קיימות

84 ראה אידל, קבלה, עמ' 59-73.

85 ראה: Daniel Merkur, 'Unitive Experiences and the State of Trance', *Mystical Union and Monotheistic Faith*, ed. M. Idel and B. McGinn, New York 1981, pp. 133-135.

86 אוטו, הקדושה, עמ' 39; הנ"ל, pp. 57-88, *Mysticism East and West*, New York 1923.

87 ראה: W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960, pp. 61, 110.

88 עיין: לינדבלום (לעיל, הערה 36), עמ' 302.

עדויות מעטות מאוד המתבלטות בתוך ספרות זו, כמו עלייתו המפורסמת של ר' נחוניא בן הקנה, שממנה הוחזר על-ידי החברים.⁸⁹ עוד רסיסי עדויות פזורים לאורך ספרות זו ועל רובם עמד גרינולד.⁹⁰ כמו כן, קיימות עדויות שונות מאוחרות יותר על תהליך הכשרה זה. המפורסמת ביניהן היא תשובת רב האי גאון, אולם על אף שתשובה זו נפתחת במשפט: 'דעו כי אנו מעודנו אין דרכנו לחפות על דבר ולפרש אותו שלא מדעת מי שאמרו כדרך שאחרים עושים'⁹¹ – עדיין לא ברור המקום היחסי של כל אחד מיסודות הפרשנות, השחזור והמסורת בדבריו אלה.⁹² קו מנחה עיקרי בדיון שלהלן בספרות ההיכלות היא בחינתה באמות מידה של תופעה דתית אקסטטית.⁹³ רווחות במחקר דרכי שימוש שונות במונח אקסטטזה בקשר לספרות ההיכלות. פעמים רבות אין הכוונה אלא למצבי התפעלות, התלהבות דתית וזעזוע עצומים. לשם בהירות דיוגנו כאן ניצמד להגדרות מסוימות ונשתמש בהן בעקביות. אנו נציע שהדפוס המסוים של החוויה האקסטטית אותו בדקנו בספרות ההיכלות מכיל במכלולו כמה שלבים. לכל שלב נתייחס בכינוי ספציפי המתאים לו ורק לחוויה במכלולה נתייחס כאקסטטזה. בכך אין משום טענה או התחייבות כלפי תופעות אקסטטיות שאינן אופייניות לדגם זה שבספרות ההיכלות. ייתכן שמרכיבים אלה, חלקם או מילואם, יצטרפו בדרך שונה לגמרי בחוויות דתיות אקסטטיות מטיפוס אחר. מטרתנו היא לעקוב אחר דפוס מסוים בתוכה, ששייך לענף מסוים המקיים נקודות מגע רציפות עם הדפוס שתואר עד כה.

השלבים שאנו רואים הם:

הכשרה מקדימה	מידטאטיבית, לעתים אקסטית, עיונית, או כרוכה בטקסי היטהרות.
טרנס	מעבר למצב תודעה שונה, הפרדות הגוף האסטרלי ועלייתו לשמים.
חזון	דמות הגוף משוטטת בעולמות עליונים וצופה במראות שונים ובשיאם ראיית האל או המרכבה.

89 עיין: היכלות רבתי, פרק יד; שלום, גנוסטיציזם יהודי, עמ' 10-12; דן, המיסטיקה העברית הקדומה, הרצאות האוניברסיטה המשודרת, 1989, עמ' 77-80; גרינולד, אפוקליפטיקה ומרכבה, עמ' 163-165; עיין: *Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial: Golem*, 285-286. *Anthropoid*, Albany 1990, pp.

90 גרינולד, אפוקליפטיקה ומרכבה, בעיקר עמ' 99-109.

91 ב"מ לוי, אוצר הגאונים, ח"ד, מסכת חגיגה, עמ' 13-15.

92 עיין: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 49; ליבס, חטאו של אלישע, עמ' 2-6. וראה גם: אידל, קבלה, עמ' 88-92.

93 הספרות בנושא האקסטטזה היא מרובה. ראה, לדוגמא: M.I. Lewis, *Ecstatic Religion*, Middlesex, England 1978; M. Lasky, *Ecstasy*, New York 1968; F. E. Goodman, J.H. Henney, E. Pressel, *Trance, Healing and Hallucination*, New York, 1974; כללית, נעשה מעט מאוד בתחום איפיון הדגם האקסטטטי המיוחד לדת היהודית, ועל כן גם חלק מהמחלוקות אף בנוגע לחקר המקרא הוא כה לא ממוקד.

זעזוע רעד נפילה ויציאת הנפש מהגוף בדרך כלל, כתוצאה מראיית האל בדמות האסטרלי (affliction) אדם או לעתים מראיית השרפים.
 נתינת כוח השראה או רוח (possession) אלה מאפשרים למיסטיקאי הפעלת כוח הדיבור והשמיעה, היינו, מתן שירה או השגת ידע.

הקווים המשותפים הכלליים בין התופעה האקסטאטית בהיכלות ובין תופעות אקסטאטיות שתוארו בחקר הדת הם – ברמה של הסימפטומים הגופניים והתודעתיים: (א) ניתוק מן הסביבה והמציאות. (ב) זעזוע גופני, רעד, נפילה, או התעלפות. (ג) דיבור לא רצוני, נבואי מלא השראה, אם בעל משמעות ואם נראה כחסר משמעות. ואילו ברמה של התפיסה והחוויה המיסטית מדובר ב: (א) יציאת רוחו של האדם או נפשו, אובדן נשמה, אובדן תודעה. (ב) כניסת רוח באדם.

אלה הן ההקבלות הכלליות, ואולם נסיונו לבחון את ההקבלות, לא רק על רקע השוואת מוטיבים, אלא על רקע תפיסת מבנה החוויה בכללותו, הוא המהותי להבנת ההבדלים, כמו גם לעצם איפיונו הספציפי של הפנומן הדתי של ההיכלות. רשימת השלבים מורה, למשל, כי בחוויה הדתית המתוארת בספרות ההיכלות קיימים שני מחזורים בולטים של יציאה וכניסה. הראשון: נטישת המצב הנורמלי של התודעה, וכניסה לעולמו של מעלה. קיימים כאן שני גורמים: א. יציאת הגוף האסטרלי, היפרדותו ונטישתו את האדם. ב. כניסתו לעולם של מעלה, שפירושה למעשה הוא כניסה למצב של חזון וספיגת מראות ותכנים. מחזור יציאה וכניסה זה הוא ראשוני ומיידי, ועקרונות לשם התרחשותה הכללית של החוויה. לאחר מכן, וכאן אנו מתייחסים רק לדפוס המסוים שאנו עוקבים אחריו, בא מחזור נוסף של יציאה וכניסה. הפעם זהו זעזוע גופני קשה ביותר, המוביל למחזור נוסף של יציאה וכניסה: א. יציאת ונטישת ה'רוח' את האדם. ב. כניסת רוח או כוח מיוחד המעמידים את הגוף האסטרלי על רגליו ומאפשרים לו לשמוע או לשיר. הדבר המהותי הבולט כאן הוא ההבדל שבין הזעזוע הגופני המופיע כאן כתגובה לא רצונית, לבין תופעות שמאניות או פגאניות שבהן הזעזוע הוא, למעשה, האמצעי, הכלי, ולעתים המקבילה להכשרה מובנית, שדרכה מושג הטראנס. אין זאת אומרת שלא נתפתחו במיסטיקה היהודית דפוסים של זעזוע והרעדה מכוונים כאופן הכשרה מובנה של כניסה למצב הטראנס,⁹⁴ אנו מעיינים כרגע אחר דפוס בולט במיסטיקה היהודית הקדומה, שבו הזעזוע מהווה תגובה ולא ננקט כאמצעי ליצירת השתלהבות.

94 דוגמא בולטת לכך ניתן למצוא בספר סולם העליה לר' יהודה אלבוטיני. המסגרת הכללית היא דפוס הכשרה שבבסיסו מעין דמיון 'מונחה', המשתמש בתמונה המתוארת בספרות ההיכלות: 'ואז, במצב ההוא, יעצום עיניו בחזקה ויסתום בחוזק גדול וברתת וברעד ויזעזע כל גופו, וארכובותיו דא לדא נקשן, ויארין בנשימה שלו כל מה שיכול, עד שכמעט יחלשו אבריו כלם החיצונים והפנימים...' סולם העליה לר' יהודה אלבוטיני, ירושלים התשמ"ט, פרק עשירי, עג ע"ב. דוגמאות לדפוס זה אפשר למצוא אצל מקובלי צפת, אצל החסיד מן הטיפוס הישן ואצל ראשוני החסידים. אני מתייחסת לכך במאמרי העתידיים: החסיד מן הטיפוס הישן; התמונה המיתית והחוויה האקסטאטית.

במקרים בהם הזעזוע הוא אמצעי, אנו עדים לשימוש בתהליך הולך וגובר של השתלבות על-ידי ריקוד, תנועות, רעד או שירה כאמצעי להגיע אל הטראנס, אל מצב הניתוק החושי מן המציאות, ואל ספיגת כוח עליון כלשהו. ואילו במקרה של הזעזוע כתגובה, כמו במקרה שלפנינו, זוהי תגובה שאינה פוקדת את הגוף הגשמי כי אם את הגוף האסטרלי הנתון מלכתחילה במסגרת כוללת של טראנס לאחד שימוש בהכשרה מדיטטיבית, הדורשת ריכוז תודעתי ומפעילה למעשה כישורים שכליים כאמצעי הראשוני לכניסה אל הטראנס. לאחר הכניסה לטראנס ובמסגרת השגת התכנים, קיים רגע של שיא הגורר אחריו תגובות לא רצוניות, שמבטאות את הזעזוע מפני 'השגת יתר'. תגובות אלה הן אינן מאמץ מודע ורצוני מלכתחילה של האדם המשתמש בגופו כדי להגיע לסערת חושים שתוביל אותו לבסוף להשראה רוחנית. אלא להיפך, של אדם הנוטש את גופו הארצי, אך הצופה בעצמו במרום בדמות גוף, וברגע מסוים של עומס על התודעה, רגע הקשור על פי בראיית האל בדמות אדם, גופו האסטרלי מגיב בצורה מסוימת אשר יש בה הקבלות מעניינות גם לתופעות מן הסוג הראשון. המעניין הוא, כי ההקבלה נמשכת וכי מיד מופיע כאן מצב שאולי ניתן לכנות 'אחוז ברוח' או 'אחוז בדבור',⁹⁵ שאכן התיאורים של הקמת הגוף האסטרלי על רגליו תוך כדי חוויה מדהימה של כוח או רוח חדשים המאפשרים יכולת שירה או השגה, היא המקבילה המדויקת למצב המתואר בחקר הדתות כ־possession.

ספרות ההיכלות אינה מכילה פירוט של התפיסות התיאוסופיות והמיסטיות המנחות את מעשה העליה. אם כן, אפוא, מדוע החומר של ספרות ההיכלות נראה כמשקף תפיסה של גוף אסטרלי? העובדה שהעליה היא בדמות גוף מזדקרת משפת התיאור של העליה. לעניות דעתי, התיאורים הם קונקרטיים לגמרי. מדובר על גוף המיטיקאי, על ידו הימנית או השמאלית ועל ליבו; מדובר על חוויות של נפילה ורעד; מדובר על אמירת שירה; מדובר על סכנת דחיפה והשלכה מן השמיים; כל אלה הם תיאורים המשתמשים בשפה קונקרטית לגמרי, שיש לה משמעות רק באופן קונקרטי ולא ניתן להבינה אל נכון באופן מטאפורי, למשל. מה משמעות מטאפורה של יד ימין של הנפש? האדם הנכנס, אפוא, למצב של חזון במרומים, רואה את דמותו הגופנית כמשוטטת במרום, והדבר עשוי לשקף או תפיסה של גוף רוחני, או תפיסה של הנפש בדמות מוחשית בצלם האדם. אני נוטה לתפיסת הגוף הרוחני, האסטרלי, בשל תופעות הזעזוע הקשות הפוקדות את גוף זה בעלייתו למרומים, הקשורות בתחושת יציאת הנפש ממנו, עניין שהוא בלתי מובן אם מדובר בעליית-נפש. רעיון זה של הגוף האסטרלי הועלה כבר על-ידי משה אידל ביחס לספרו המפורסם על ר' נחוניה בן הקנה.⁹⁶ אידל מדגיש בקשר לכך, כי בספרות ההיכלות הרעיון כי האדם יכול להיות נוכח בשני מקומות במקביל הוא רעיון מהותי. הוא מתייחס לתיאור של ר' נחוניה בן הקנה היושב בתנוחת אליהו בעולם התחתון בעודו מתואר כיושב

95 'אחוזים בדבור', זוהי מטאפורה שאני שואלת מן המקובל הספרדי ר' עזריאל מגירונה, בן המאה הי"ג. עיין: פדיה, 'אחוזים בדבור' – לבירוורו של הדפוס הנבואי המתפעל בידי ראשוני המקובלים (יראה אור בתרביץ).

96 עיין: אידל, גולם, עמ' 285-286.

לפני כסא הכבוד במקביל.⁹⁷ אידל מבקש ללמוד מכך, כי אין מדובר רק בעליית נשמה, אלא בכך שהגוף הרוחני של המיסטיקאי נוטל חלק במסע השמימי, בעוד הגוף הגשמי נותר בתנוחה ספציפית בעולם של מטה. כל אופיו של תיאור חוויית המרום מורה על כך, שהמדובר בכך שדמות אדם של המיסטיקאי נשמרת, ועל כן נראה לי, כי אמנם מדובר בגוף אסטרלי, ברוב המקרים. גם נושא החותמות קשור קשר מהותי לעניין הגוף האסטרלי. בדיוננו שלהלן בספרות ההיכלות נשמור על מודעות לקובץ הספרותי שבו אנו משתמשים. מודעות זו אין משמעה כי הקובץ הוא המקנה את התפיסה האחדותית של הקטעים הנדונים.⁹⁸ ההנחיה העיקרית לדיון תהא בחינתם של מוטיבים במידה והם מופיעים כמאורגנים בתוך דפוס קבוע המתאר תהליך דתי. נעיין עתה בכמה קטעים מספר חנוך השלישי. בכמה מחקרים מקובל לראות ספר זה כאחד מן הטקסטים המאוחרים של ספרות ההיכלות.⁹⁹ אולם להנחתי, רב מאוד החומר הקדום בספר זה. חוסר ההבניה, חוסר המורכבות, יחד עם העדר אנגלולוגיה מפורטת, העדר תיאורגיה ואופן עליה מוגדר, עשויים להיות סימן דווקא לקדימות החומר. כלומר, מה שנראה כביכול כשלב מנוון, עשוי למעשה לשקף מצב היולי הדומה למצב של חומר המרכבה המצוי בספרות האפוקליפטית.

בביקורת הטקסט יש להפעיל אמות מידה של ביקורת חיצונית ופנימית. במקרה שלפנינו, קיימת זיקה ברורה לפחות לשני מקורות ברורים: ספרות ההיכלות והספרות האפוקליפטית. ביקורת הטקסט החיצונית התרכזת בהשוואת הטקסט לספרות ההיכלות ה'קלאסית' הנתפסת כמוקדמת יותר, מתוך כך אי ההתאמות נתפסו כשיבושים ואי הבנות. ההשוואה למקור האחר – הספרות האפוקליפטית – הונחה. השוואה לחומר המרכבה שבספרות זו היתה מגלה דמיון עקרוני ומעוררת כמה סימני שאלה. חסרה, אפוא, סימטריה בטיפול בשני המקורות העיקריים השונים, כל אחד לגופו.

באשר לביקורת פנימית של הטקסט – על פי בחינת מבנה ספרותי, בחינת הקוהרנטיות בשימוש במוטיבים, מונחי מפתח, ואף בתיאורים שלמים – המאפיינים אשר תוארו כסימנים לאיחורו של ספר חנוך השלישי על פני ספרות ההיכלות הם: אין תיאורגיה; אין אופן עליה מוגדר; אין הימננות; אין שבעה היכלות; אין חותמות. והנה, מאפיינים אלה כולם הריהם גם מאפייניו של חומר המרכבה בספרות האפוקליפטית! קרוב, אפוא, לשער, כי חומר זה שבחנוך השלישי, ממנו זיקה לספרות האפוקליפטית, יותר מן ההנחה כי אין זו אלא תופעה מנוונת של ספרות ההיכלות, שדומה במקרה דמיון רב לספרות האפוקליפטית שבה הורתה של ספרות ההיכלות.

לעומת היסודות הנעדרים הן מחנוך השלישי והן מן הספרות האפוקליפטית, קיימים גם יסודות משותפים ביניהם: אפותיאוזיס של חנוך; היכל אחד או שניים; עליה לשמיים בדרך כלל על-ידי הינשאות. ולעומת זאת, הסכנה, היא סכנת השלכה או נפילה מן

97 היכלות רבתי, סעיף 20, עמ' 98 במהדורת שפר, סעיפים 225-228.

98 השווה גם גישתו המתודולוגית של אידל במאמרו חנוך הוא מטטרון, המיסטיקה היהודית הקדומה, עמ' 159-161.

99 זוהי גישתו של ג' שלום המיוצגת גם אצל גרינולד.

השמיים. כפי שנראה, קיים גם דמיון באופיין של חוויות ההזדעזעות במהלך הצפייה באל או במרכבה.

לסיכום: קריטריונים של ביקורת ספרותית השוקלת יחס חנוך השלישי לשני מקורות ספרותיים, כל אחד לעצמו, מובילים למסקנה, כי ביחס לחומר המרכבה שבספרות האפוקליפטית, קיים דמיון רב, ואילו ביחס לספרות ההיכלות קיימות אי התאמות. סביר כי חומר זה מהווה אחת העדויות החשובות לחוליית מעבר בין הספרות האפוקליפטית לבין ספרות ההיכלות. קיימת בעיה בתפיסת רוב הספר כמאוחר, כאשר על פי אותם קריטריונים ניתן לקבוע היוליות של החומר הנדון, האופיינית גם לחומר המרכבה שבספרות האפוקליפטית. מכל מקום, יש להבחין הבחנה מהותית בין שאלת איחור העריכה לבין שאלת קדימות רובו של החומר. נפתח בתיאור עליית ישמעאל:¹⁰⁰

אמר ר' ישמעאל
 כשעליתי [ל]במרום להסתכל בצפייתי במרכבה
 הייתי נכנס בששה היכלות חדר בתוך חדר
 וכיוון שהגעתי לפתח היכל שביעי
 עמדתי בתפיל הלפני הבה' ונשאתי את עיני מעלה
 ואמרתי ריבוננו של עולם...
 באותה שעה נכנסתי להיכל שביעי
 והדריכני למחנה שכינה
 והציגני לפני כסא הכבוד להסתכל במרכבה
 וכיוון שראוני שרי המרכבה ושרפי להבה
 נתנו עיניהם בי
 מיד נרתעתי ונזדעזעתי ונפלתי מעומדי
 ונרדמתי מפני זוהר דמות עיניהם וזיו מראה פניהם
 עד שגער בהם הב"ה ואמר להם
 משרתי שרפי כרובי ואופני כסו עיניכם
 מלפני ישמעאל בני אהובי חביבי וכבודי
 שלא ירתע ושלא יזדעזע
 מיד בא מטטרון שר הפנים
 והחזיר לי את נשמתי
 והציגני על רגלי
 ועדיין לא היה בי כח לומר שירה
 לפני כסא כבודו של מלך הכבוד
 אדיר כל המלכים זוהר כל הרוזנים
 עד שכלתה שעה
 לאחר שעה פתח לי הב"ה
 שערי שכינה שערי שלום שערי חכמה שערי כח

100 מראי המקום שלהלן כוללים הפניות למהדורת אודברג: H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928 וראה גם שלום, המיסטיקה של המרכבה, עמ' 7, הערה 19.

שערי גבורה שערי דבור שערי שירה שערי קדושה שערי נעימה
 והאיר את עיני ואת לבי
 באמרי תהלה ושבח ורנה ותודה
 וזמרה פאר ונאוה הלילה עז
 וכשפתחתי את פי ושבחתי שירה לפני כסא הכבוד
 חיות הקדש מתחת כסא של מלך הכבוד
 ולמעלה מן הכסא עונים אחרי ואומרים קדוש וברוך כבוד ה' ממקומו.

ייחודו של הקטע שלפנינו בכך, שהוא מביא תיאור מפורט של חוויה על כל שלביה, יחסית נדיר הוא בספרות זו. התיאור על דקויותיו משקף חוויה דתית אותנטית ומיוחדת, ובשל שלמותו יש לנו אפשרות לבחון את החוויה המיסטית כתהליך התפתחותי בעל שלבים. נתעכב על השלבים: עליה; כניסה בששה היכלות; עמידה בתפילה [ריצוי התפילה והתקבלות על-ידי מטטרון]; כניסה להיכל השביעי, למחנה שכנה לפני כסא הכבוד; נעיצת עין של שרפים ושרים; רתיעה; הזדעזעות; נפילה; תרדמה [גערה בשרים על-ידי הקב"ה וכיסוי עיניהם]. החזרת הנשמה [על-ידי מטטרון]; עמידה על רגליו [על-ידי מטטרון]. חוסר כוח; שעה חולפת; פתיחת שערים מצד הקב"ה; אמירת שירה, חיות הקודש עונות קדוש.

הדברים שלפנינו נתונים במסגרת כוללת של עליה מקדימה. ה'הכשרה' המובילה לעליה לא מוזכרת במקרה זה. התיאור הוא, אפוא, תיאור של אדם המצוי כבר במצב של טראנס. גופו הגשמי המרוקן מצוי בארץ. גופו הרוחי נמצא ברקיע ומכוון כלפי צפייה במרכבה. ניתן דעתנו על החוויה ה'פנימית', הנתונה בתוך המסגרת של העליה. כמוכנת מאליה, מוזכרת בקטע זה מטרת העליה, שהיא הסתכלות וצפייה במרכבה. דבר זה בולט גם בסגנון אמירת הדברים ובהבעה. מבחינה תחבירית זהו משפט תפל: 'אמר ר' ישמעאל: כשעליתי במרום להסתכל בצפייתי במרכבה הייתי נכנס... ההסתכלות והצפייה במרכבה הן נורמה, המונח המסוים 'צפייה' ידוע לשומעים. על ההכשרה אין התעכבות, יש התעכבות על החוויה. אין כל רתיעה מלהודיע על כך, שהראיה הריהי מהווה מלכתחילה מטרת העליה. אם כן, רבי ישמעאל עולה למרום כדי להסתכל בצפייתי במרכבה. מטטרון בא לקחתו, כפי שישמעאל מתאר: 'הציגני לפני כסא הכבוד להסתכל במרכבה'. והנה, במקום שתתואר לנו ראייתו של ישמעאל את המרכבה, מתואר לנו הזעזוע המידי שעבר עליו משנחשף אל המבט שנועצים בו שרי המרכבה:

וכיון שראוני
 נתנו עיניהם בי
 מיד נרתעתי ונזדעזעתי ונפלתי מעמדי
 ונרדמתי מפני זוהר דמות עיניהם וזיו מראה פניהם.
 עד שגער בהם הב"ה... כסו עיניכם... שלא ירתע ושלא יזדעזע.

אפשר לראות את נעיצת העין הקשה של שרפי המרכבה ביורד המרכבה כמעין מבחן הגומל ליורד המרכבה על רצונו המוצהר להתבונן ולראות, ועל כן בטרם יראה הוא נחשף

לראיה חוזרת. אם יתבונן בהם, זו תהיה מעין ראייה של עין בעין.¹⁰¹ בהתאם לתפיסת ההיכלות את בני מרום כיצורי אש, הרי שלהתבונן עין בעין בשרפי המרכבה משמעו להחשף לזוהר וזיו עצומים. הדגשת העין המתבוננת של בני מרום עשויה להיות קשורה גם במאמץ המוטל על העין האנושית בזמן ריכוז מדיטטיבי, אולם ייתכן מאוד שנתנת העין של שרפי מרכבה ביורד המרכבה קשורה כבר בתהליך התבוננותו הוא עצמו בהם ובפניהם. כבר בזיקה ליחזקאל מדובר בחיות בעלות דמות אדם: הן בעלות פנים, כנפיים, רגליים וידיים. הפנים מכילים שילוב מרובע של פני אדם, אריה, שור ונשר. זוהי התבנית האנתרופומורפית. המדובר הוא באיכות הקשורה ביסוד האש (אש לפידים, נוגה, ברק, בזק), ויותר מאוחר בדמות האדם. מבחינת מקור התנועה, הריהו, כאמור, הרוח. הפירוט הספציפי היחיד המוזכר הוא 'וגבתם מלאות עינים סביב לארבעתן'. מוטיב מלאות העין הוא המשמעותי כל כך בספרות ההיכלות. בהשוואה לספרות הנבואה והאפוקליפטיקה, בה מידת השליטה בעיתוי הראיה היא נמוכה יותר ולעתים קרובות היא 'נופלת' במפתיע, אפשר לומר כי הפחד מהראיה והנחשף אליה בפתע, נבהל ממה שהוא עצמו רואה, ואילו המיסטיקאי המתכונן במחשבה תחילה לראיה ומצפה למראה, עובר חוויית בהלה הקשורה בשמשו אף הוא כמושא צפייה. כאן באה על יורד המרכבה תגובת זעזוע קשה:

וכיון שראוני שרי המרכבה ושרפי להבה
נתנו עיניהם בי
מיד נרתעתי ונודעזעתי ונפלתי מעומדי
ונרדמתי מפני זוהר דמות עיניהם וזיו מראה פניהם

נתעכב על מרכיביה של תגובה זו: רתיעה, זעזוע, נפילה ותרדמה. תגובה גופנית ונפשית קשה. המעניין הוא, שמדובר בתגובת זעזוע של גוף רוחני, אסטרלי. הזעזוע הוא, כפי הנראה, לא רק תדהמה נפשית אלא גם בעל מרכיבים גופניים של תחושת הלם חזקה, זעזוע זה מוביל לנפילה ותרדמה. אפשר להבין זאת כ: א. נפילה. ב. שקיעה בשינה. או כ: נפילה ותרדמה = התעלפות. מכל מקום, המשמעות המיידית של הנפילה והתרדמה היא סוג של יציאת הנפש כפי שמתברר בהמשך. למעשה תגובה זו משמש גם כאופן התנתקות מן החוויה הנדונה, עצירת ההתבוננות במרכבה, עצירת ספיגת מבטי השרפים. אם כן, אפשר בהקשר זה לראות את היסודות האקסטטיים שכאן כתגובת זעזוע המופיעה בשיא התרגשות דתית ומסמנת, למעשה, את סוף היכולת לספוג מראה מסוים. חשוב לזכור, כי אחד המאפיינים המידיים של שינה או התעלפות הוא, כמוכר, עצמת עיניים, אי קליטת מראות חיצוניים. יש כאן, אפוא, תופעה שזירת ההתרחשות שלה הוא העולם

101 יש לציין, שראיה עין בעין נחשבת קשה מבחינה פסיכולוגית גם בין בני אנוש, ובין חיות היא מייצגת לעתים קרובות קריאה למלחמה או קביעת טרף. ראה ר' יוסף בן שלום אשכנזי, בפירושו לספר יצירה (מיוחס בדפוסים לראב"ד): 'מכאן אמרו בעלי הסוד אם תראה אדם שמביט בך ומיד מביט לארץ וחוזר ומביט בך ומביט בארץ דע כי הוא מפחד ממך, ואם עינו לא סר מעליך ואינו מביט בארץ דע כי הוא מבזה אותך בלבו, ועל דרך זה נאמר כי לא יראני האדם וחי, ואמרז"ל אפילו חיות הקודש. וזהו סוד צפייתן כמראה הבזק' (פ"א מ"ו).

האלוהי והיא מתחוללת בגוף האסטטלי שנפשו יוצאת ממנו. יחד עם זאת, זהו תיאור שיש בו הקבלות רבות לעצם הכניסה למצב של טראנס כפי שהיא נצפית בעולם של מטה. נעבור לשלב הבא המתואר לפנינו:

עד שגער בהם הב"ה ואמר להם
 משרתי שרפי כרובי ואופני כסו עיניכם
 מלפני ישמעאל בני אהובי חביבי וכבודי
 שלא ירתע ושלא יזדעזע
 מיד בא מטטרון שר הפנים
 והחזיר לי את נשמת
 והציגני על רגלי
 ועדיין לא היה בי כח לומר שירה
 לפני כסא כבודו של מלך הכבוד
 אדיר כל המלכים וזהר כל הרוזנים

המשך הדברים מעיד כי הנפילה והתרדמה היו מסוג התעלפות. לאחר שהקב"ה גוער במלאכים ומצווה עליהם לכסות עיניהם, מופיע שוב מטטרון, המתווך. הוא מחזיר לר' ישמעאל את נשמתו ומציגו על רגליו. מטטרון, המתואר כאן כשר הפנים, הוא כבר דמות מתווכת בעלת זהות מוגדרת, בעוד שאצל חנוך, דניאל, ברוך ויוחנן, המתווך היה מלאך סתמי או אחד הקדושים.¹⁰² תפקידו הוא כמעין תומך בו ומאוששו מהתעלפותו. ישמעאל עומד אך עדיין נמצא במצב של חוסר כוח. כמובן מאליו מוזכר לנו שוב, כי מטרת השלב הבא היא אמירת שירה, אלא שישמעאל עדיין חלש מדי. נשמתו אמנם חוזרת אליו, אך הוא איננו מסוגל להיות אקטיבי, לומר שירה. פתיחת שערים באה מצד האל: התרחבות, שפע, ואמירת שירה:

עד שכלתה שעה
 לאחר שעה פתח לי הב"ה שערי שכינה שערי שלום שערי חכמה שערי כח
 שערי גבורה שערי דבור שערי שירה שערי קדושה שערי נעימה
 והאיר את עיני ואת לבי
 באמרי תהלה ושבח ורנה ותודה
 וזמרה פאר ונאוה הלילה עז
 וכשפתחתי את פי ושבחתי שירה לפני כסא הכבוד
 חיות הקדש מתחת כסא של מלך הכבוד
 ולמעלה מן הכסא
 עונים אחרי אומרים קדוש וברוך כבוד ה' ממקומו.

כפי שהצענו בראשית דברינו, נראה שיש כאן הקבלות רבות לתיאור התופעה הדתית האקסטטית. אואן לואיס מציין בספרו, כי מצבי האקסטטאזה הדתית קשורים, בדרך כלל, ביציאת הנפש או הרוח של האדם, לעומת נסיונות לטעון כי מצבים אלה קשורים לחילופין או בטיפוס של יציאת רוח או בטיפוס של כניסת רוח. לדעת לואיס, לעתים קרובות אלה

102 לנושא מטטרון איננו נדרשים במסגרת זו. ועיין: משה אידל, 'חנוך הוא מטטרון', עמ' 151-170.

מופיעים במשולב.¹⁰³ מרגניתא לסקי, אשר חקרה את האקסטאזה בצורותיה החילוניות והדתיות על-ידי מיון וניתוח עדויות של אנשים שחוו מצבים מעין אלה, מיינה את העדויות לתופעות של אובדן והתמלאות, loss or gain of. מכל מקום, היא ניסתה גם לבחון את הקשר בין השתיים בהציעה, כי רגש האובדן (למשל, של הסבל, של הריבוי, של החטא) חייב להקדים את רגש המלאות (למשל, באור, באחדות, בטוהר).¹⁰⁴ היא עונה במישור פסיכולוגי, אולם היא עשויה להשלים את טענתו של לואיס, כי יציאת רוח או כניסת רוח אינם שני טיפוסים שונים אלא מתקיימים זה בצד זה.

להנחתי, ככל שהדיון נוגע למיסטיקה של יורדי מרכבה, מדובר בשני שלבים עוקבים: העדות הקיימת לפנינו בספרות ההיכלות מובילה להבנה, כי ראשית מסתלקת נפשו של הגוף האסטירלי ולאחר מכן היא מוחזרת אליו. החזרה זו, שאדם אינו יכול לבצעה בעצמו, מבטאת את ההכרה שהוא רצוי. זהו מעשה מובהק של חסד. למרות שאין טענה לכך כי נכנסה באדם רוח האל או רוח מלאך, בכל זאת קיימות איכויות בנפש המוחזרת, שכנראה לא היו קיימות בה קודם לכן. אם נדייק נראה, שלאחר החזרת הנפש על-ידי המלאך, האדם עודנו חסר כוח למשך זמן מה. רק לאחר מכן, כך הוא מספר: 'פתח לי הב"ה שערי... והאיר את עיני ואל לבי...' תחושות הפתיחה וההארה מאפשרות לו לשיר באופן כזה, שהחיות עונות אחריו, תוך הדגשה כי העונה הוא פחות במדרגתו מ'שליח הציבור'. מכאן, שנפשו המוחזרת היא בעלת איכויות רחבות ועמוקות יותר. יכולת דיבור מועצמת פוקדת את האדם לאחר הזעזוע.

בקטע זה מצב הזעזוע הקשה ויציאת הנשמה מהווים, למעשה, את החיץ בין הראיה לדיבור. הראיה מובילה ליציאת הנשמה, ובהיפוך לכך, החזרת הנשמה מובילה לדיבור. לפני הזעזוע צפה ר' ישמעאל במרכבה, לאחר הזעזוע הוא פותח פיו ושר לפני כסא הכבוד.

לעומת תופעות אקסטאטיות בדתות שמאניות שבהן הרוח של האליל או רוח מת אוחזת את האדם,¹⁰⁵ כאן אוחזת את האדם רוחו עצמו, המוחזרת אליו על-ידי האל. הדבר קורה רק לאחר תהליך מורכב שראשיתו ביציאת הגוף האסטירלי בעקבות הכשרה מדיטאטיבית, המשכו בנוכחות גוף זה לפני המרכבה, ובתוך תהליך החזוני במרכבה הוא מגיע לזעזוע קשה וחווה את רוחו כנפרדת ממנו. לאחר מכן הוא שומע ציווי להתזיר לו את נפשו. עם החזרת הנפש, המלווה בפתיחת שערים והארה מצד האל, הוא פותח בשירה ובדיבור.

שאלה חשובה ומעניינת היא שאלת היחס בין שני הגופים, הגוף הרוחני והגשמי. ייתכן מאוד שבזמן הזעזוע העמוק והנפילה הפוקדת את הגוף האסטירלי, עוברת הגוויה הגשמית המוטלת בארץ זעזוע עז. ייתכן שרגע יציאת הרוח של הגוף האסטירלי נתפס כרגע סכנת מוות גם לגוף הגשמי, וסביר שהכניסה למצב של הנפש המוחזרת והתחלת

103 ראה: M.I. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, New York 1978, p. 46.

104 ראה: Laski Marghanita, *Ecstasy*, New York 1968, pp. 16-36, 279-288.

105 יש לציין, שגם דגם זה קיים ביהדות ועלה בעוצמה בתקופה מאוחרת יותר של המיסטיקה היהודית, בקבלת צפת ובחסידות.

השירה הוא הרגע שבו הצופים בגויית המיסטיקאי הגשמית היו עדים לדיבור ה'רוחי' ורשמו מפיו את המנונותיו. לפנינו שילוב עמוק בין הבניה והכוונה לבין ספונטניות. למעשה, האדם מעפיל לעולם של מעלה כאשר הוא מצויד ב'דימוי מונחה', הכולל הדרכה מפורטת למראה, למבנה, לדמויות מאכלסות. ההכשרה המקדימה דורשת מאמץ התבוננות לא קטן. יש נטישה של הגוף הגשמי, וגם ההכשרה המקדימה קשורה לעתים במיתון הגשמיות. לאחר מכן, עם כל ההבניה הרבה, בא רגע של איבוד שליטה. הפעם הרוח יוצאת כתוצאה מאיבוד שליטה, ולא כתוצאה ממאמץ מדיטטיבי מכוון. כאן באה תופעה של 'השתוללות הגוף'. העובדה שתגובה זו קשורה בעלפון, תרדמה ורעד גופני לעתים, תואמת את צמצום הגשמיות הקיים בכל טיפוס חוויה זה. העובדה שמדובר בזעזוע בלתי רצוני, מחייבת לבחון בתגובה למה בא הזעזוע. ואמנם, מתברר שזעזוע זה בא כמעט תמיד בתגובה לראיית האל או לראיית המרכבה או לראיית השרפים, כשהזיקה הממוקדת הבלתי נסבלת ביותר היא, על פי רוב, לעין. כלומר, במסגרת של החזון קיים שלב שבו הראיה היא בלתי נסבלת. דבר זה קשור, לדעתי, במתח העצום בין השתוקקות ראיית האל לבין המודעות לאיסור ראיית האל. היחס בין שני המחזורים של כניסה ויציאה בהם דנו לעיל, או ריקון והתמלאות, אינו רק יחס בין שלב ראשון לשלב שני ולא רק יחס בין שלב המעבר מעולם של מטה לעולם של מעלה, אלא גם יחס בין סיפור מסגרת כולל שיש בו הבניה מקסימלית ומתרחש מתוך שליטה והכוונה מדיטטיבית רבה ככל האפשר, לבין ההגעה המוחלטת אל מחוץ היעד, המתאפיינת במעבר נוסף הקורה באופן לא רצוני מצד אחד, אך משהוא עובר בשלום מצד שני, הוא מאפשר פרץ חופשי של התודעה, שהריהו פחות מונחה ויותר ספונטני ובלתי צפוי באופיו, המתפתח, בדרך כלל, בשני מסלולים הקשורים שניהם בדיאלוג מילולי, או שירת האדם או הקשבתו לתורות הנמסרות לו על-ידי המלאכים.

כאמור לעיל, תיאור מעין זה של החוויה הוא יחיד במינו בספר חנוך השלישי. אולם יחידות התיאור אינה מלמדת כשלעצמה על מידת התדירות או אי התדירות של חוויה זו. דומה שהאנשים אשר הלכו בדרך זו במטרה לצפות באל ולגלות רזי ידע, היו מעוניינים יותר בתוכן החזון שיפקוד אותם מאשר תיאור הרגשתם במהלכו. הם לא ראו חשיבות בדיווח על מסגרת החוויה, אלא רק בידע שהשיגו במהלכה, או בשירים ובהימנונות אשר נבעו ממנה. יש לציין, שיחידות התיאור היא גם מאפיין ז'אנרי. כמעט בכל קובץ של ספרות ההיכלות, ואף בסתומים ביותר כמו היכלות זוטרת ושיעור קומה, ניתן להצביע על תיאור יחיד של חוויית עליה. אולם בכך אין כדי לסתור את מהימנות העדות על החוויה. אין זו המצאה של מסגרת ספרותית. בה במידה אין לתפוס את חזון יחזקאל בפרק א כהמצאה לשם המסגרת הספרותית, ואף לא את חזון ישעיהו. אני רואה בכך תופעה עקבית, שבה נביאים ובעלי סוד לא ייחסו את עיקר המשקל לתיאור מה שהרגישו כשחוו את דמות האל, אלא את הפתח שנפתח בכך למסרים, השגות ובשורות, ואף חזונות של העולם המקיף את האל.

השלמה מסוימת לטיפוס החוויה הנדון כאן, וביותר למוטיב החזרת הנשמה או הרוח כתנאי ליכולת המיסטיקאי לשיר לפני האל, אפשר למצוא מתיאורם של בני מרום. נעניין בכמה דוגמאות:

אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים
 ארבע מאות ותשעים וששת אלפים רבבות מחנות
 יש לו להקב"ה ברום ערבות רקיע
 וכל מחנה ומחנה ארבע מאות תשעים וששה אלפים מלאכים...
 ובשעה שהגיע זמן לומר קדוש
 בתחלה רוח סערה יוצא מלפני הב"ה
 ונופלת במחנה שכינה
 ויהי סער גדול ביניהם
 שנאמר הנה סערת יוי חמה יצאה וסער מתחולל¹⁰⁶
 באותה שעה אלף אלפין אלפין מהם נעשין זיקין אלף אלפים נעשים מהן לפידיים
 אלף אלפים מהן נעשין לוחשין
 אלף אלפין מהן נעשין להבין
 אלף אלפין מהן נעשים זכרים
 אלף אלפים מהן נעשין נקבות
 אל[פ]ף אלפים מהן נעשין רוחות
 אלף אלפים מהן נעשין אש דולקת
 אלף אלפים מהן נעשין שלהבת
 אלף אלפים מהן נעשין זיקוקין
 אלף אלפים מהן נעשין חשמלי אור
 עד שמקבלים עליהם עול מלכות רם ונשא יוצר כולם
 באימה ביראה ברתת ובזיע
 ברעם ובחלחלה
 בפחד וברעדה
 ואח"כ מחזירין אותן למדתן ראשונה
 להיות יראת מלכם לפניהם בכל שעה ושעה
 כדי שיכוונו את לבם לומר שירה בכל שעה
 שנאמר וקרא זה אל זה ואמר.¹⁰⁷

לפני אמירת זמן קדוש קורה אירוע מדהים בעוצמתו – יוצאת רוח סערה מאת האל – אשר
 בעטייה כל מלאכי מרום עוברים שינוי עמוק ומהפכה.
 לאחר ההתהפכות, מחנות מלאכים אלה מקבלים עליהם עול מלכות רם ונשא תוך כדי
 מגוון רגשות הקשורים בפחד: אימה, יראה, רתת, זיע, רעם, רעד, זעם, חלחלה, פחד,
 רעדה. לאחר שלב זה של קבלת עול מלכות שמיים מתוך חלחלה והזדעזעות עמוקים
 הכרוכים בשינוי המהות והצורה שעברו המלאכים: 'מחזירין אותן למדתן ראשונה'.
 כביכול הם 'חוזרים לעצמם' לצורתם ולמצבם, אך מעתה תהיה עליהם בכל שעה יראת
 מלכם. כעת הם ראויים ומוכנים לכוון ליבם לאמירת שירה 'כדי שיכוונו את לבם לומר
 שירה בכל שעה'. גם כאן יש הקבלה בולטת להתרחשות הפוקדת את יורדי המרכבה. יש
 כאן תהליך הכולל: יציאת רוח, מהפך, זעזוע, חזרה למידה ראשונה, כוונת השיר. שוב אנו

106 ירמיהו כג, יט.

107 חנוך השלישי, פרק לה במהדורת אודברג; שפר, סעיפים 52-53, עמ' 27.

רואים, שהתרחשות מזעזעת, הכוללת תחושות רעד וסערה, קודמת לשלב הדיבור לפני האל.

לעניות דעתי, הדרך העיקרית להבנת קטע זה, וקטעים רבים אחרים בספרות זו הדומים לו, היא לראותם כמעוצבים על פי חוויותיו של יורד המרכבה. הוא רואה יצורים מיתיים וכוחות קוסמיים כמתנהגים כמוהו. עובדה היא, שיש מכנה משותף בולט לתיאורים אלה ושהם מקיימים קירבה רבה לתיאור החוויה הדתית של יורד המרכבה. אין כאן טענה שיש לקחת תיאורים אלה ולהניח בפשטנות שכאן חוויה אישית של אדם, או שאין כאן אלא השלכה (פרוייקציה), אך במידה ומאתרים חוויות ותיאורים מסוימים אצל יורדי המרכבה, אפשר להשתמש בקטעים דומים הדנים ביצורים שמיימיים לשם השלמת ההבנה של העולם הדתי של ההיכלות. יש כאן, ללא ספק, אותנטיות מבחינת תיאור שלבי החוויה. אפשר להשתמש בתיאורים אלה כהד וזרקע, ככלי, להבנת ה'אטמוספירה' הדתית של עולם המרכבה ומאפייניה הבולטים. נשווה את חווייתו של ר' ישמעאל, תיאור המלאכים:

ישמעאל	מלאכים
1. עלה כדי להסתכל	1. (כשמגיע זמן אמירת קדוש)
2. שרי המרכבה נעצו בו מבט	2. רוח יוצאת מלפני הב"ה ונופלת במחנה השכינה
3. נרתע, הזדעזע, נפל, נרדם	3. נעשים זיקים, נעשים לפידים, סער גדול ביניהם.
4.	4. מקבלים עול מלכות בפחד ורעדה
5. החזרת נשמה	5. מחזירין אותן
6. לא היה בו כוח לומר שירה	6. כדי שיכוונו לבם לומר שירה

מעניין לבחון את הרוח היוצאת מלפני הקב"ה וגורמת לסערה העצומה. אצל המיסטיקאי האקסטאטי הגורם ה'רוח' הוא גורם ראשון במעלה. רוחו יוצאת ממנו מול כסא הכבוד ונלוות לכך תגובות זעזוע קשות של רעד, נפילה ואף של תרדמה. והנה, המלאכים לא רוחם יוצאת מהם אלא רוח האל נכנסת ביניהם ו'מערבבת' אותם. הרוח 'נופלת' (ביטוי המזכיר את נפילת יד ה' אצל יחזקאל הנביא). למעשה, פוקדת אותם מעין 'השתוללות' אקסטאטית. היציאה של גורם כלשהו מכיוון האל הגורמת למהפך, עשויה להזכיר את נעיצת המבט של השרפים. המבט היוצא מהם אל יורד המרכבה גורם לו לזעזוע עז. השינוי והמהפכה קשורים קשר הדוק בהחזרה, ב'נטיעה' מחודשת של רוח האדם או המלאך בתוכו. היכולת לשורר כראוי לפני האל מותנית, אפוא, בקונברסיה עמוקה, כאשר הרוח הניתנת באדם או במלאך ומאפשרת להם לדבר, נחוות כרוחם הם עצמם לאחר הקונברסיה ולא כרוח האל או רוח גורם עליון אחר.

לעומת התיאורים המורכבים – אם של אדם ואם של מלאכים – הכוללים, בדרך כלל, עדות על תהליך או קטעי תהליך, ישנם תיאורים פשוטים יותר בספרות ההיכלות שאינם מתארים את הדקויות המקבילות לחוויה המיסטית של יורד המרכבה על כל שלביה כתהליך שלם, אך מבטאים בדרך מיתית וליטראלית את חוויית הפחד הדתי. נעין בקטע המופיע גם הוא בספר חנוך השלישי, סמוך לקטע בו עיינו לעיל:

בשעה שמלאכי השרת אומרים קדוש

כל עמודי רקיעים ואדניהם מתרופפין
 ושערי היכלי ערבות רקיע מתרעשין
 ויסודי תבל ושחקים מזדעזעין
 וחדרי מעון וחדרי מכון מתחוללים
 וכל סדרי רקיע מזלות וכוכבים נבהלים
 וגלגל חמה וגלגל הלבנה נחפזים
 ונסין ממסילותם
 ורצין לאחוריהם
 שנים עשר אלפים פרסאות
 ומבקשים להשליך עצמם מן השמים
 מפני רעמת קולן נעימתן ורעש רוממותם
 וזיקוקין וברקים שיוצאים מפיהם
 שנאמ' קול רעמך בגלגל האירו וגו' עד שקורא להם שר העולם ואומר להם
 שתקו במקומכם ואל תתיראו
 שמלאכי השרת אומרין שירה לפני הב"ה
 שנאמ' ברוך יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים...¹⁰⁸

כידוע, זמן אמירת שירה הוא ציר סביבו סובבים הרבה מן האירועים בצבא מרום. אמירת שירה היא גם מרכיב מהותי בחווייתו של יורד המרכבה, וראינו כי הוא מוכשר אליו לאחר חוויה מרעישה של פחד. הכוונה להבעה פולחנית הקשורה במראה ומתבטאת במהלכו. מבחינת תיאור סדרי העבודה במרומים מסתבר, כי הרבה מן האירועים במרום סובבים סביב זמן אמירת קדוש ואמירת שירה: ישנם המשוררים עצמם, העוברים חוויית היפוך טרם יוכשרו לשיר, וישנם המקשיבים, שעצם שמיעת השירה מעוררת בהם פחד נוראי. כך, למשל, בדברים שקראנו זה עתה, כל היסודות המזוהים עם יציבות – גרמי השמיים, עמודים, שערים, יסודות – כולם מזדעזעים ויוצאים מגדרם. במיוחד כובש הוא התיאור הנפלא של השמש והירח. הם 'נחפזים ונסין ממסילותם ורצין לאחוריהן, ומבקשים להשליך עצמן מן השמים! כמעט התאבדות. זהו קטע המבליט בצורה בלתי רגילה את הנסיגה לאחור בבהלה מול הקודש. תיאורים כה עקביים ברגשות ובתגובות בעלי אותו מבנה חוויה כשהם מוסבים על שמש, ירח ומלאכים, אין להם, לדעתי, הסבר אחר אלא הרציפות עם החוויה הדתית של המיסטיקאי עצמו.¹⁰⁹

108 שפר, סעיף 56.

109 עדות משלימה בחומר מספרות המרכבה, הבא לידי ביטוי בפסיקתא רבתי, משה עולה בענן ומהלך ברקיע: 'עד שהגיע למקום הדרניאל המלאך שהוא גבוה מחבירו ששים רבוא פרסאות וכל דיבור ודיבור שיוצא מפיו יוצאים בדיבור שנים ברקים של אש. פגע במשה. אמר לו מה לך במקום קדושי עליון. כיון ששמע קולו נבהל מפניו וזלגו עיניו דמעות וביקש ליפול מן הענן', פרשת מתן תורה, פרשה כי צו ע"ב – צו ע"א. והשווה חגיגה טו ע"ב: 'ואף ר' עקיבא בקשו מלאכי השרת לדוחפו'.

אמרנו שנוסף לדחף הראיה בעולמם של יורדי המרכבה גם הדחף הפולחני. לכך מתקשר גם הקוטב השני המנוגד לפחד בחוויה של יורדי המרכבה, והוא השמחה.¹¹⁰ בקטע נוסף אנו עדים להתרגשות הקשורה באמירת שירה, המודגמת דווקא דרך הפסוק 'עלזו לפניו':

וכשמגיע זמן לומר שירה
 רועשים המון גלגלים
 רועדים המון עננים
 רועשים כל שלישים
 רוגשין כל פרשין
 נרתעים כל גבורים
 מזדעזעים כל הצבאים
 כל הגדודים נחפזים
 כל הממונים מתבהלים
 כל השרים וחיילים נמוגו
 כל המשרתים מתחוללים
 כל המלאכים והדגלים קול ישמיעו
 גלגל לגלגל כרוב לכרוב חיה לחיה אופן לאופן שרף לשרף
 סלו לרוכב בערבות ביה שמו ועלזו לפניו.¹¹¹

מעניין להשוות חלק מתגובות גרמי ומלאכי השמיים לתגובותיו של יורד המרכבה: התרעשות, רעד, התרגשות, רתיעה, הזדעזעות, חיפזון, בהלה, נמוגות, התחוללות. דומה שחלק מן הביטויים כאן הם אותם ביטויים ממש בהם מתוארת חוייתו של ר' ישמעאל: 'מיד נרתעתי ונזדעזעתי ונפלתי מעמדי ונרדמתי...לא היה בי כח...' ועתה כמה הערות משוות כלליות.

א. חילוף בין שלבי ההתעלפות והראיה

בחזון יחזקאל, גם בספרות האפוקליפטית וההיכלות, קיימת התופעה של העלפון, הזעזוע או התרדמה, בעקבות הראיה. האדם מתואר כמושא צפיי הלשרפים בעת שהוא עצמו מתבונן במרכבה, בשרפים ובעיניהם. אולם בהיכלות כל תופעת הזעזוע והמראה היא נתונה כולה ומלכתחילה במסגרת של מעין התעלפות הקשורה באופן הכשרה של עליית נשמה. כזכור, ראינו כבר בספר ברוך את התופעה של ראיית מראה בתוך מראה, ואמרנו שניתן להסביר תופעה זו גם כהגברת אמצעי ההגנה בספיגה של החוויה הדתית. בהמשך לכך ניתן לומר לגבי יורדי מרכבה, שבמובן מסוים הם הרחיבו את התהליך של הראיה.

110 קוטב העונג מתחיל לבצבץ בספרות האפוקליפטית ובכל זאת, לעתים קרובות מודגש חוסר קיומו יותר מאשר קיומו. והשווה חנוך א, יד: 'וכל תענוג חיים לא היה בתוכו'. קוטב העונג והשמחה קשור בספרות ההיכלות הן בפולחן והן בשירה. השווה לסוגיה זו מאמרו של קוגל שהוזכר לעיל, הערה 44.

111 חנוך השלישי, פרק יט, מהדורת אודברג.

למעשה, הם נכנסים במודעות למצב של עלפון כמצב המאפשר ראייה. למעשה, יורדי המרכבה נוקטים הכשרה לעליית נשמה.¹¹² אנו מבקשים להוסיף לכך את זווית הראיה המתקבלת מתוך מודעות לרציפות הדתית וההיסטורית עם האפוקליפטיקה והנבואה החזונית. ייתכן שקבוצות בעלות עניין מיסטי ודחף ראייה, שקיימו, אולי, רציפות היסטורית, ואולי רק זיקה של השפעה ספרותית, עם הספרות האפוקליפטית, גיבשו בהדרגה את חוויות החזון המזעזעות והבלתי נשלטות לכלל אופן הכשרה, שבו העלפון והתרדמה נתפסו מלכתחילה כמצב המאפשר את עצם הראיה. ייתכן, אפוא, שבתהליך גיבוש זה נעשה מעבר המאמץ את התגובה בדיעבד ככלי וכאמצעי המאפשרים מלכתחילה השגה. בשום אופן אין זו הדרך היחידה להסביר דפוסי הכשרה של עליית נשמה. סביר כי הן קיימות גם כשלעצמן, אך ייתכן והן אומצו מסיבה זו עצמה של הקשר העמוק הקיים בין תגובות אקסטאטיות לבין חזונות, ומתוך רצון לפתח יתר הגנה על המיסטיקאי המעוניין לצפות באל.

מעבר להרחבת המסגרת, בתוך ההתרחשות עצמה, יש הקבלה מדויקת למדי באשר לשלושת שלבי השיא: ראייה, זעזוע, דיבור. בעוד שהנביא מצפה ליכולת הדיבור כדי לבשר את דבר האל, יורד המרכבה מצפה לכוח הדיבור כדי שיוכל לשיר לפני האל. מעניין שנשמר יחס זה בין הראיה והדיבור כאשר הזעזוע והעלפון מצוי ביניהם כשלב מעבר. דיבור הנביא הופך לשירת היורד במרכבה.

ב. הרחבת תחומי החוויה הדתית בהיכלות

בהשוואה לדיון באפוקליפטיקה ובנבואה החזונית, קיימת הרחבה של תחומי החוויה בהיכלות. זאת מתבטאת בכמה דרכים.

1. התגובה האקסטאטית על ראיית האל באפוקליפטיקה ובנבואה החזונית, כרוכה רק בזעזוע ובפחד איום. בספרות ההיכלות מוצב הקוטב הנגדי – העונג העילאי. אמנם יסודות שונים של עונג, שמחה ושירה מתוארים בצורה מסוימת גם בספרות האפוקליפטית, אבל אינם מוסבים ישירות על האל או על האדם אלא, בדרך כלל, קשורים בתיאור שירת המלאכים.

2. בספרות האפוקליפטית והנבואה החזונית בולט דחף הראיה. בספרות ההיכלות בולט גם הדחף הפולחני. אפשר, אולי, להכליל ולומר, כי הראיה כשלעצמה הריהי פאסיבית יותר, ואילו הפולחן הינו מעין פעילות אקטיבית של נתינה לאל. הדבר נראה לי קשור גם לקיומו של קוטב העונג בחוויה הדתית. זוהי קטיגוריה מסוימת נבדלת של יחס לאל.

3. בספרות האפוקליפטית ובנבואה החזונית הזעזוע קשור באופן יותר מהותי לראיית האל בדמות אדם. בלבד, ובהעזה להעפיל ממראה גופו אל פניו. בספרות ההיכלות הזעזוע עשוי להיות גם בזיקה למלאך. תפקיד המלאך כמתווך הריהו בולט יותר, הן כמושא צפייה והן כגורם מתווך ומעורר.

4. בספרות ההיכלות יש תיאור ספציפי של איום המוות. לעיל הרחבנו את הדיבור על איסור הראיה. ככרוך בעונש מוות בנבואה הקלאסית. בספרות ההיכלות, והכוונה כאן לא לכל ספרות זו אלא רק לקבוצות של טקסטים שבהם בולט מבנה החוויה שבו אנו דנים, כלומר, ראייה והתעלפות, המוות מוגדר כסוג של בערה. אמנם קיימים תיאורים בספרות ההיכלות שבהם תיאור הסכנות הוא בזיקה למלאכים עזי נפש הממלאים, פחות או יותר, תפקיד של הוצאה להורג, אולם סוג זה של טקסטים אינו נוגע לטיפוס החוויה שבו אנו דנים. הגדרת המוות כשריפה הריני ראשונית יותר והולמת את מבנה החוויה בכללו. הדבר קשור לעומקו בדימוי העיקרי של האלוהות כאש ברוב החזונות הנשענים על ראייה במקרא. ההתגלות בהר סיני, שמות יט, יח: 'והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל ההר מאד'. ושם כד, יז: 'ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל'. אפילו בחזון ברית בין הבתרים נראה שעושה דברו של האל בכריתת הברית היה מראה אש: 'ויהי השמש מבאה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגורים הלאה'. בחזון ההקדשה של ישעיהו אנו שומעים על עשן: 'וינעו אמות הספים מקול הקורא והבית ימלא עשן'. דימוי האש הוא הדימוי העיקרי בתיאור מוחשיותם של חיות המרכבה ומראה דמות האל: 'ודמות החיות מראה כגחלי אש בערות כמראה הלפדים היא מתהלכת בין החיות ונגה לאש ומן האש יוצא בריק' (א, יג). וכן: 'וארא כעין חשמל כמראה אש בית לה סביב ממראה מתניו ולמעלה וממראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה אש ונגה לו סביב' (שם כז). מוטיב האש והאור הוא בולט, כמובן, בחזונות האפוקליפטיים, אולם יש להדגיש, כי כבר במקרא, במידה ויש איזו התייחסות למראה האל, היא כוללת – מבחינה איכותית ללא קשר לתבנית הצורנית – כמעט תמיד מראה אש או אור או בריק.¹¹³ בהמשך לכך חשוב ראוי להדגיש, כי יורד המרכבה העוסק בעליית נשמה נבחן באש ובשריפה. אולם הזיו והזוהר העצומים שהוא צופה בהם מעוררים בו פחד ועונג. נראה לי, כי יש מקום לשער, שאחד היסודות בחוויה האקסטאטית שבהיכלות היה קשור בתחושת עונג של בעירה – המבטאת צורה של הצטרפות לאיכותם הקיומית של בני מרום – כאשר מנגד קיימת הסכנה של ההישרפות.¹¹⁴

113 מעניין הקשר בין: חזון האל כאש, הקשור לעתים בקודש הקודשים, לבין הפולחן הקשור להקרבת קרבנות באש ולהקטרת קטורת. כמובן, זה רק היבט אחד בלבד הקשור בחזון האש.

114 דימוי האלוהות כאשר הוא בעל השלכות שונות לחלוטין מדימוי האלוהות כמים, דימוי שבו דן משה אידל ביחס לחויית האיחוד המיסטי, בשאיפה להיגרף אל תוך האל, המומשלת לחזרת הטיפה אל האוקיאנוס. ומעניין להשוות בין שניהם גם מבחינה פנומנולוגית וגם מבחינה היסטורית (מה מקום דימוי זה בקבלה של ימי הביניים על רקע הדומיננטיות של דימוי האלוהות כאש במיסטיקה היהודית הקדומה). אולם הקבלה הנבואית לא רק מכילה יסודות אקסטאטיים, אלא מעוגנת לעומקה בטיפוס זה של ספרות בו אנו דנים, ובה מופיע לעתים קרובות מוטיב הבערה כאחד מן היסודות האקסטאטיים. השווה גם: אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, עמ' 57-59, עמ' 77-78. מכיון אחר, אני דנה בדימויים של האלוהות כמים במאמרי (לעיל, הערה 93).

5. ראייה חיובית וראייה שלילית.

דווקא בספרות המרכבה, שבה ניתנת מירב הלגיטימציה לראיית האל, מתפתח מושג הראייה השלילית. שהרי במקום שיש פסילה מוחלטת של הראייה אין משמעות לאבחנה בין חיובי לשלילי בתוך הראייה. פורץ הגבול, אשר מפנים תוכן שנחשב טאבו, מעלה את הטענה שלא כל התוכן כשלעצמו הוא טאבו אלא יש להבחין בין שני היבטים בתוכו. כללו של דבר, אופנים אלה של הרחבת החוויה הדתית קשורים, לדעתי, לנסיון להבניה מכוונת של דחף הראייה ולמיקומו בתוך מסגרת מגובשת של פעילות דתית. כל אופני ההרחבה, מנקודת המבט של התפתחות דפוסים רופפים של ראייה, משקפים הגברת מנגנוני ההגנה, המאפשרים למיסטיקאי מצד אחד לזכות לראיית האל, ומצד שני להתמודד עם ראייה זו על-ידי מיתון הזעזוע, המובנה מן הגיבוש של דפוס עליית הנשמה, המאפשר את הנינוחות או המרחב הדרושים בכדי להתמודד עם ראיית האל גם מתוך רגשות עונג ושמחה וביטוי דרך פולחן. ישנם היבטים נוספים לתהליכי התפתחות אלה, למשל, כמו חידוד ופיתוח מפורט של מרכיבים שהיו רופפים יותר בספרות האפוקליפטית ובראשם מוטיב המלאך המתווך.

סוף דבר

במחקר זה התעניינו בקשר הפנימי המהותי בין שלבים שונים בחוויה הדתית או בחוויה המיסטית, וניסינו להבין כיצד הם נובעים זה מזה ותואמים זה את זה. ניסינו להצביע על דפוס בעל שלושה מרכיבים עיקריים העוקבים זה את זה: ראיית האל עצמו או ראייה הכרוכה בעולמו; נפילה, הזדעזעות והתעלפות; שמיעה או דיבור. הראייה היא ספיגה של תמונה, הדיבור הוא אמירת שירה והלל הקשורים בתמונה שנצפתה. בין שניהם עומדת הנפילה, כאשר היא מכילה הן יציאת הרוח בעקבות המראה והן את כניסת הרוח המחודשת, שממנה נובע הדיבור. הרוח היוצאת מחמת הזעזוע קשורה להתעלפות, דהיינו, לעצימת עיניים, ובכך למיתון מסוים של המראה או ביטולו לגמרי. אך הרוח המחודשת היא מקור נביעת הדיבור והשירה. בכך לא ניסינו לקבוע שמרכיבים אלה בהכרח יופיעו לאולם כמאורגנים באופן זה, אלא ניסינו לאפיין דפוס אחד מסוים. שלושת המרכיבים האלה: ראייה, נפילה, שירה, מופיעים לעתים כמקושרים באופן שונה כבר בספרות ההיכלות, ובצורה בולטת יותר בהמשך תולדות תורת הסוד היהודית. היכולת לפרוץ גבולות עד כדי התמוססות התבניות ולאחר מכן עד כדי התלכדות מחודשת, היא, לעתים קרובות, מאפיין של החוויה המיסטית. זהו מאפיין פנימי האימננטי לחוויה הדתית העזה. עם זאת, ביקשנו להאיר תופעה זו גם על רקע העובדה, שבמסגרת דתית בה חוויית ההתגלות מבוססת על שמיעה, הרגשתה הממשית עשויה להיות על-ידי הראייה. בהקשר זה הראייה היא המספקת את השבירה, את התנועה, הקודמת לליכוד המחודש. 'ויזעו' אמות הסיפים, אומר ישעיהו. השפה הגופנית, הריגשה והרעדה העצומות, מבטאות את המצב הפנימי שבו טולטלו כליל כל התבניות הפנימיות. ואכן הן מצויות ברעדה. בעוד הראייה היא ספיגה עצומה פנימה, הדיבור הוא הוצאה החוצה.

הספיגה וההוצאה מתבטאות ברמות נוספות של שפת הגוף, במראה האקסטאטי וראש לכולן – התנועה וההזעה הקשורות בזעזוע באופן מהותי. מעבר לכל דיון מחקרי, נחתום בשורות המשקפות את חרדתו של הבא לעיין בשירת ההיכלות. עומד הוא נפעם מן היופי ששוררו יורדי מרכבה בעת ששמו נפשם בכפם והיו נכונים גם לחוות אובדן:

והוא עומד על פתח ראשים
ומשמש בשער הגדול
וכשראיתו נשרפו ידי ורגלי
והייתי עומד בלא ידים ובלא רגלים.¹¹⁵

115 סינופסיס להיכלות, שפר, סעיף 420. זהו קטע שהקשרו המלא סתום ואינו מחזור לי, אך בחרתי לסיים בו כדי להותיר את הפרוץ מרובה על העומד.