

מטטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות

משה אידל

[א]

את סוגי המיתוסים המשתקפים במקרא אפשר לחלק לשני סוגים עיקריים: (א) המיתוס המרכזי, הרואה בהיסטוריה ובפרט מערצת המצוות התרבות והרצון האלוהי; (ב) המיתוס הנדחה, שעסוק כנראה בשאיפתו של האדם לחזור לספירה האלוהית, להפרק למלאך או בן-אללים. גילויו הרצון האלוהי הוא הסיבה המרכזית של התגלות האלה, הופעת האל, התיאופניה, שבאה לחזק את תוקף הציורים הדתיים. ידיעתם, הפטצטם ושמירתם של הציורים, דהיינו: המצוות, זה המסר המרכזי של המקרא, מהות הברית בין האל ועמו. מבחינה זו אני רואה בהגדרת המיתוס שהציג ריקר נקודת-מוצא חשובה לחקר המיתוס המרכזי. ואלה דברי ריקר על המיתוס:

המיתוס הוא ... סיפור מסורתי אשר עוסק באירועים שקרו מקדמת – דנה, אשר מטרתו להציג בסיס למשמעותו של האדם כיום, ובצורה כללית יותר, למסד כל צורות העשייה והמחשבה שבאמצעותם האדם מבין עצמו בעולם.¹

בעקבות הפרנקפורטאים² ניסיתי להציג, כי המיתוס המרכזי כගילוי רצון האל התפתח בדמותם מסוימות בהגות הרובנית וכמה לפיתוח רחב נוסף במיסטיקה היהודית.³ אך גם המיתוס הדתי בידי ערכי המקרא שקבע במרקזו את העפלת האדם למשור עלי-טבעי, לא נעלם מן הרבדים האחרים של היהדות. גם אם ההגות הרובנית הסתיימה במפורש מהערכה חיובית לדמותו של חנן, הרי בספרות-ההיכלות הפכה האופתיואזה של חנן לאידיאל בעיני המיסטיון היהודי.⁴ כמובן, אין

Allan Cooper, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, p. 5 1
."Ps 24:7-10, Mythology an Exegesis", *Journal of Biblical Literature*, vol. 102 (1983), pp. 37-60
"Rabbinism versus Kabbalism", *Modern Macamari* Judaism, vol. 11 (1991) pp. 283-284, 293, notes 6-7
על המיתוס המרכזי ראה את הביבליוגרפיה שהבאתי במאמריו 172-156. ראה גם Yehuda Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, Albany 1993, pp. 1-64
בספרי (להלן, העדרה 3), עמ' 172-156. 2

H.A. Frankfort, H. Frankfort et al/ (eds.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago & London 1977, pp. 17-18 3
משה אירל, קבלה: היבטים חדשים, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 181. 4
על היותה בין המיסטיות של חנן בספרות-ההיכלות ובין קרירה לספרות האפוקוליפטית והתלמוד ראה, Martha Himmelfarb, "Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature", *Hebrew Union College Annual*, vol LIX (1988), pp. 73-100; P.S. Alexander, "3 Enoch and the Talmud", *Journal for Study of Judaism*, vol. XVIII (1987), pp. 40-68

להיטל ספק בעובדה שספרות-ההיכלות פיתחה אכן יסוד שהייתה ידוע יפה בספרות היהודית, והידועה כיום כפסוי-אפיקרטית; ואף זו אין בה חידוש יש מאין, אלא היא ינקה מהיבורים עברים על חנן, ששרידיהם נתקלו בספרות שרדה בקומראן.⁵ המיתוס ה"ירוד" התיאופני המבקש לעצב עם, אורחות-חיים ذاتי בעולם הדין, שונה במהותו משאיפתו של המיסטיון לגדיע לאופתאיות, למועד-על החורג מתוכנותיה של התוויה האנושית. חורתו של המיתוס ה"עללה" – האופתאיות – בתחום המתרבota היהודית מאו שליה והעת העתיקה יצר עשור במודלים המיתיים שעמדו לעיני המיסטיון היהודיים בימי-הביבניים. דומני, כי אפשר לגורר את שתי המגמות העיקריות של המיסטיקה היהודית, היוזעה בשם קבלה, מגelogיהם ומשינוייהם של המיתוסים התיאופניים והאופתאיוזים. אם הקבלה התיאו-סופית-יאורגית מפתחת מיתוסים אנטרופומורפיים הקשורים למצאות ולהשפעתן על האלוות, הרי שהקבלה הנבואה שואפת להגשים את המטרה של המיתוס האופתאיוזי. אולם אין ספק שעם כל הדמיון שבין המיתוסים הקדומים לגelogיהם המאוחרים, הרי שניינוים של משך חלול במהלך ההיסטוריה שלהם, ועל שניינוים אלה עומד בהמשך. אך לפני שנעבור לדון בנושא זה, ברכזוני לעמד על המשמעות המקופלת בתיאור המיתוסים היהודיים דלעיל.

הציגות של מיתוסים אלה כחוזרים תקופות היסטוריות וסוגי ספרות יהודים מרוכבים שונה מהותה מן הגישה המקובלת על כמה מגדרלי החוקרים בתחום המיסטיקה היהודית. הערכתו המפורסמת של גרשם שלום כי שני סוגים חשובים של ההגות היהודית – המקראית והרבנית – אינם מתיימים, אלא אנטי-ミתיים מובהקים,⁶ יוצרת תמונה חדה של התפתחות המיסטיקה היהודית המוצגת כתחיהית והשيبة המיתית כתוצאה של מעין מרد בכוחות שדיقا את המיתוס.⁷ להבדיל מהשיטה הדוגלית ברציוניות ובשינויים – כפי שהצעתו לעיל – העמיד שלום היסטוריוגרפיה של דיובי ומרד, הדחקה ומפהכה. השינויים הדרמטיים הכרוכים בחזרות המיתוס בקבלה הימי-ביניימית תוארו אצלן כחרירותם של יסודות גנוסטיים שהועברו בסטרם משך דורות אל מרכז היצירתות המיסטית היהודית.⁸ שלום הביא במקומות רבים הסבר היסטורי לדמיון שהוא עצמו חשף בין הגנוסטים הלא יהודי העתיק לבין הקבלה הימי-ביניימית. במקומות אחרים גרס שלום דמיון פינומנולוגי מבלי להגין ויזה היסטורית בין התופעות. הוא יצר, ובוצעמה הרבה, נקודת-התהיותות אחת כדי להסביר את האופי המיתי של הקבלה: הגנוסיס העתיק. בין אם היו דיוני ההיסטוריים ובין אם היו אלדי דיונים פינומינולוגיים, המשיכה המכמעט-בלעדית של שלום הייתה תהותות הגנוסטיות. משומך-כך לא התפתחה טיפולוגיה מפורשת של המיתולוגיה הקבלית שתנסה לבדוק מקוות ניקה שונות עושים היו להציגו סוגים שונים של מיתוסים קבליים.⁹ כך,

J.T. Millik, *The Book of Enoch – Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976

5

ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 113–116, 93–92, 87–86.

6

שם, שם.

7

M. Idel, "Subversive Catalysts – Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism" על נושא זה ראה מאמרי

8

(בדפוס).

ראה מ' אידל, "לבית חקר מקורותיו של ספר הבהר", מתוך: י' דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 71–72. ראה עוד מחקרה של חביבה פרידה, העוסק ביחס בין תפישות מיתיות-אסטטולוגיות של ר' יצחק סג'נגור ומשכיו ובין חומר רבני משלחי העת העתיקה וימי-הביבניים,

9

"פנים וחיקון של האלוות בקבלה ר' יצחק סג'נגור", שם, עמ' 157–285.

מטטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות

למשל, כמעט שלא נבדקה תרומה הכוולת של המיתולוגיה היוונית למיתוסים קבליים.¹⁰ כמו כן, היסודות האסטרטולוגיים שחדרו, לעיתים בעוצמה רבה, למרכז החשיבה הקבלית, הביאו את משרדי המיתוס היווני ואולי גם הbabelי – אל הקבלה.¹¹ כפי שהראה ס'ינק¹² במהלך ימי-היבנים ובקופת הרנסאנס, הדחו זעירים מיתוסים יווניים בנדירות¹³ בתיווכן של האסטרטונומיה והאסטרולוגיה; ואילו התרומה המכרצה של היסודות המיתויים במקורות היהודים, של המיתוס הרבני ושל הרצון למיתוס הקבלי גוטר בשולי המחקר. דומני, כי לאחרונה הולכת ומתרבת אפשרות סבירה ביותר להינתך מן והסביר ההגליاني שנitin על-ידי שלום להתפתחותה של ההגות היהודית לטובת הסבר מורכב יותר המניח מרחב של רצפים ושינויים.¹⁴

את הביעות העיקריות בהבנת התהילכים שהווידו את המיתוסים בחשיבה היהודית המיסטית בימי-היבנים הוא הטיעון הפשטי, כי כל סוג הקבלה מבטא מגמה מיתית.¹⁵ ככל שכולתי לבדוק את ניסוחיהם של החוקרים, ניתן להתרשם כי לקבלה בכללתה יש מגמת חשיבה מיתית. לעתים אפשר למצוא עזנה, כי יש "טרנספורמציה עזנית של המיתוס"¹⁶ למדנו, כי המיתוס הוא מרכיב בסיסי של הקבלה, ובמסגרתו ניתן למצוא רק תנודות בין הכוון הריאליסטי של המיתוס לבין הגישה העיונית יותר אליו. למעשה, מה שלא מצוי בתיאורי רוב החוקרים זו האפשרות שבקבלה יש מגמות אנטי-מיתיות. אמנם, שלום גרש כילוסופיה הניאופלאונית יש תפקיד חשוב בהיווצרות דרך החשיבה הקבלית, אך לפי אחד הניסוחים שלו לאופיה העיונית של חשיבה זו הייתה השפעה שלילית על הקבלה.¹⁷ טענתי היא, כי יש סוגים שונים של קבלה שאינם תלויים זה בזה, כגון הקבלה של ר' יצחק בן אברהם אבן-לטיף ור' אברהם בן שמואל אבולעפה,

10 וראה מ' אידל, "המסע לנין עדן – גלגוליו של מوطיב מהמיתוס היווני לתהום היהודות", מתקרי ירושלים בפלקלור יהודי, ב (תשמ"ב עמ' 7–16; וכן, פרמייטיאס לבוש עברי", אשכבות, סדרה חדשה, 5–6 תש"ם–תש"א), עמ' 119–127; ליבם, Studies (לעיל, העра 1), עמ' 65–92.

11 וראה G.H. Dix, "The Seven Archangels and the Seven Spirits", *Journal of Theological Studies*, vol. 28 (1926–1927), pp. 233–250; Ronald C. Kiener, "Astrology in Jewish Mysticism From Sefer Yesira to the Zohar", in J. Dan (ed.), *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe*, Jerusalem 1987, pp. 1–42.

12 Jean Seznec, *The Survival of Pagan Gods – The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton 1972

13 על מערכם של מיתוסים קלסיים אל חיבורו של ר' יהודה ארבנאל ראה ספרו שיחות על האהבה, מרגם וערך מ' דורמן, ירושלים 1983; וראה: Marco Ariani, *Imago Fabulosa Mito e Allegoria Nei "Dialoghi di amore" di Leone Ebreo*, Bulzoni, Roma 1984

14 ראה יהודה ליבם, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", פעים, 50 (תשנ"ב), עמ' 154–156; וראה לעיל, הערא 9, ולהלן, הערא 71.

15 שיעון מוביל זה מצוי ב厯考ים רבים. ראה, למשל, גרשם שלום, פרקי יסוד (לעיל, הערא 6), עמ' 86–112, וביחורו בעמ' 94: "כגערעה הפנימי של הקבלה אוו מוצאים אפוא את המיתוס על האלות כמעיכת כוחות קמאים של הרוח ואת המיתוס של תורה כמל' איסטפא". וראה גם ישעה תשבי, נתיבות אמונה ומנינה, רמת-גן 1964, עמ' 23, המונה את "שרידי צירום מיתויים גנוסטיים" בין "אבני בנין בעולם המשבבה" של המקובלים. תשבי, בעקבות שלום, מגדיש שם את תרומה הניאופלאונית למגמות הופשתה בקבלה, אך אין זו בתורת ההגות האристוטלית. וראה להלן, בדיעון המרמזו לד' הערא 18.

16 שם, עמ' 92–93.

17 ראה תשבי, שם, עמ' 27.

18 וראה שלום, עוד דבר, תל-אביב תש"ג, עמ' 36.

שקשה מאוד למצוא בהם יסודות מיתתיים ממשמעתיים.¹⁹ כמובן, אין למצוא בסוגים אלה של קבלה מוטיביים שלום היה מכנה אותו גנוטיטים. למדנו כי התפישה והכוללת המגדירה את המיסטיות הירודית כמיתת היא מטעה. בראצוני לטען כי כניסטם של יסודות אריסטוטליים לחשיבה הקבלית הייתה, מחד גיסא, אחד הגורמים לא רק לדוחיקת מקומו של המיתוט, כפי שהוא נמצא בטקסטים יהודים בתקופה העתיקה ובימי הביניים, אלא גם להופעתה של מיסטיות יהודית קיינית, מאייך גיסא. מבחינה זו אני מציע להבחין בברור בין קבלה מיתת – מיסטיות בין קבלה מיסטיות וחירפה שאינה מיתת. אם כן, הדינמייה של התפתחות הקבלה אינה יכולה להיות מוסכמת עליידי קיודהפתחות אחד ביוזמת – מן החשיבה שהיתה כביכול לא-מיתת אל המיתוט הקבלי – אלא יש לקחת בחשבון כיוני התפתחות שונים, ולעתים סותרים זה את זה, באוֹתָה תקופה ממש.

[ב]

ברצוני לבחון תחילתה דגמ אחד של פרשנות מיסטיות – פילוסופיה של תפישה מיתתית קודומה: דורך הבנתו של ר' אברהם אבולעפה את המהפק באופיו של חנוך המשנה מאדם למלאך. בМОדק האופטיאוּזה כפי שהיא תוארה בספרותיה היכלות, עומדת הטרנספורמציה הגוףנית. המעתיק, *Translatio*, של האדם אל מישור קיום אחר עיקרו בשינויים החלים בגופו: ממדיו מתעצמים, טבעו משתנה מהומר ל"אורוּי" או ל"אשי"; הוא זוכה ללבוש, לכיסא ולשבעים שמות.²⁰ אגב מבין את המעבר והחל על חנוך בהתאם הגוג לפטיבו של העולם שאליו והוא נלקח. כיוון שהתיאולוגיה השלט בספרותיה היכלות היא אנטרופומורפית, המעתיק הגוףני מבטא את האידיאל האנתרופומוריFY הקשור – כפי שנוווכת בהמשך – בטבורו ברעיון "הגוג". המיתוט – כפי שתואר בספרות זו – מבטא את השαιפה לטרנסצנטנדיות של הקיום האנושי התולף עליידי ה"מלאכה" – שהוא לא היפיכה למלאך בלבד, אלא גם הידמות לאלהות אנטרופומורפית. השינוי הפנימי, הנפשי או הרוחני אינו תופש מקום של ממש במאהף זה.

נושא אחר האופייני לספרות זו הוא היסוד הדרומי: מדובר לא רק במעבר מישור מציאות נマーク לגובה, בהיפיכת אדם למלאך, בשינויו של בזילולוּף לבן אל-מוות, אלא באירוע שמשמעותים

¹⁹ בראצוני להציג כי מקובלם אלה, כמו הרמב"ם לפניו, מיעטו לזהותו ליסודות המיתתיים שכוננות יהודים שקורמה לו. מבחינה זו יש לראות בהם חופה שעונה מזו המתוארת אצל חבוי ונתבי אמונה ומנות, ע' 23–29). שם הינה היא, כי יש פירושים עיוניים וופשטים של המיתוטים שחדרו בראשית הקבלה. אפשר לנசח את השוני בין הגישה המוצגת כאן לו של תשבי כך: בעוד שמנגת ההפשטה שהוא תואר משמעה העברת המוקרד של ההתיחסות המיתתית אל המחשבה האלית, אוזן בהמשן בתהיליכים והשוררים למחשבה האנושית. כמו כן אין מתקבל את התנתנו – שיש משלים – כי כל הקבלה היא מיתתית, ולבן והפשטה היא מיתון עיוני של מיתוט הקבלה. אגנוטה לגורס, כי יש לקבל שהיא אנטרמייתית מושגית והיא מפרשת בזרה פסycולוגית מיתוטים לא-קבליים. כמו כן, בעוד שתשבי זו רק בתופעה קבלית זאת – הקבלה התיאוטיתיאורגית – ובתנדות בדורכי היבטי שבמנגרת, חרויו כאן מביא בחשיבותן הן סוג אחר של קבלה – הקבלה האקסטטית – הן כיוני התפתחות מן מקרוא ועד הקבלה במאה ה"ד".

²⁰ ראה משה אידל, "חנוך והוא מטטרון", בטור: "דן (עורך), המיסטיות העברית הקדומה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 151–170.

בו הקב"ה, המלאך ענפי אל וחנוו.²¹ "המלאכתו" של הנוך מזכירה במידה מסוימת את המלכתו של מלך בדתיות המורח-תיכונית הקודמה. האל מעניק מגודלו לברושים ומשנה בכך את מעמדו. הגם שיש כאן הידמות לאל בתכונות חיזוניות רבות, האופתיות אינה מביאה לירוי תיאzosים: האלהה, השינוי הגדול מתרחש בהדרגה: ממדדים של גוף מישתנים; טבע-האדם משתנה, אך לא צורתו הבסיסית. יש כאן מהפרק, אך לא קרע גמור מבחינת ההוראה. במילים אחרות: על-אף שהשינויי הגדול, אין כאן מעתק מקטיגוריה קיומית אחת לקטיגוריה קיומית שונה לחלוין, מעתה כוה אינו אפשרי כיון ששיאו של המציגות – דהיינו: אופן הקיום האללי – הוא אנטרופומטרי. גם אם קיים פער עצום בין האדם לאלה, עדין אין קרע מוחלט באופני הוויתם: האלהות משקפת את ההוראה האנושית הבסיסית, הגוף בעולם אחר, או להיפך: האדם משקף במבנה גוףו את השגש של המבנה הגופני האללי.

ראיית המציאות כמורכבת מעולמים גופני ונחות, מחד גיסא, ומועלם רוחני נשגב, מאידך גיסא, שחוורה לחשיבה היהודית בימי-הכינים, אפשרה סוג של שינוי קטיגורי-אלי במשמעותו. בתפישות מסימיות שוב לא מדובר על הגדלת ממדי הגוף, בשינוי טיב חומרו ובהענקת כיסא ולבוש – הכל הייגרים הקשורים בגוף – אלא היופיע עמוקה המשטיקון שואף אליו ויכול לעבור אותו: ממהות גופנית בפועל ושלילת בכוח, אל שכל בפועל – שכל גמור, נצח, אל-אנושי, אלהי. ההנגדה בין שבעה הרוחניים המוחלט של האלהות לבין החומריות או הגוף הוגנית הרגילה יצירתת את הרקע להיפך הקיצוני. השוני בין אופני ההוראה הוא כל-כך גדול, עד שהיסוד הדרמטי של המעבר לא ייכר מקומו. בעולם החשיבה האリストטלי נראים הייגרים של האופתיות המיתית כשייכים למישור הגוף גודיא ומשומס-יך הגוף גודיל-ההמדים של המשטיקון, שהוא עלדרגת מלאך, רוחוק מן המהף הרוחני מרווח רב. בעודו שהמהפך בספרות ההיילולות מתרחש בגופניות, הרי שתורת-ההכרה האリストטלית העמידה מערכתי-ערכיים שוניה הראה בשכל את شيئا' שלימוטו של האדם. מכאן, שהמהף במסגרת האリストטלית הוא פנימי, רוחני או שכלי – הוא שינוי באופני ההכרה. תיאור זה עשוי היה להתבלט על דעתו של הרמב"ס, אך הוא נזהר מלוזן בסוגיות חנוו, הוא מטטרון, בשם שהוא נזהר מהזוכיר את שם המלאך מטטרון,²² ככל הנראה חלק מהתנדותו המפורשת והמובלעת בספרות-ההיילולות.²³ אולם דחיה זו של המיתוס לא חייבה את ממשיכיו מבין הפילוסופים,²⁴ ועוד פחות את אלה שהיו מוכבלים באסכולה הקבלית הנבואה. אביה אכן דוגמאות אходות שמנן מתברר האופי המיסטי המובהק של הפרשנות האבולעפיאנית למיתוס האופתיות הקדומות. וכן מתאר אבולעפיה את השלב המיסטי האחרון, בפירושו לאחד מספרי הנבואה שלו:

21 ראה את הטקסטים המוכרים אצל אידל, "עולם המלאכים" (להלן, הערה 38), עמ' 25–26, ובעיקר בהערה .90.

22 ראה מורה נבוכים ב, ס.

23 M. Idel, "Maimonides and Kabbalah" in: I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass. 1990, pp. 33–35

24 ראה, למשל, בספר לויית חן של ר' לוי בן אברהם, כ"י מנגן, 58, ור' 11א; ר' יצחק אלבלג, תיקון הדעות, מהדורות י"א ויהוד, ררושלים תש"ג, עמ' 56, 60. וראה גם ג'orges Vajda, "Pour le Dossier de Metatron" בתוך: ל' שיטין ו' הילוי לועזון (עורכים), עין ח'ה (חכמה דעה והיסטורייה) – מחקרים בתולדות עם ישראל והגותו, מוגשים לה' פרופסור שמעון צבי אלכנדר אלטמאן, אלאג'מה תש"ש, עמ' 354–346.

התפעיל והשיג שותתפעיל²⁵ דין הוא אצלו ואצל כל שלם להקרא בשם מורה על היהות שמו כשם רבו²⁶ אם בשם אחד או יותר ואם בכל שמותיו²⁷ מפני שהוא לא נפרד מרבו. והנה והוא רבו ורבו והוא שכבר דבר בו דיבוק שאפשר להפריזו ממנה בשום סבה כי הוא הוא וכמו רבבו הנפרד מכל חמר יקרא תמיד שכל משכilm מושכל, אשר שלשתם ענין אחד בו לעולם בפועל²⁸ כן והמיוחד בעל השם המיוחד יקרא שכל בעת שישיג בפועל ואו יהיה מושכל المشכilm שכל בפועל כרכבו ואין הבדל ביניהם.²⁹

והנה, דזוק החפרזה מן החומר היא המפתח לחוזהות עם השכל הפועל או האל, בדיבוק אמריך. הפיכת האדם למאות שכליות היא המפתח לחוזהות עם העולם העליון, שהוא עצמו שכלי נפרד מן החומר. כמובן, אין מדובר כאן באליה, ולא רק בעולית הגוף אלא גם בעולית הנשמה. המוטציה מתהשתת פגניות המיסטיון תוך כדי חוויתו האינטלקטואלית-אקסטטיבית. הדרומה על מלאך המעללה גוף ומושיבו על כסא-הכבד ומלבשו מלבושים מפואר זהה לגמורי לאורה-מחשבה זה. בעוד שמתטרתו של המיתוס האפותיאו-זימתי היא לשמר את האישות גם לאחר "המלאה" ולהפוך את האדם לחלק קיים לנצח של הפמלי של מעלה, הרי שבאותו זמן "

"המלאה" גורם לאחד בינם:

"של האלהות"

ונעשית הוא והascal דבר אחד כ绍וף כד מים במעין נובע שנעשה הכל אחד והוא סוד כוונת רוז'ל באומרים תנו'ך הוא מטטרון.³⁰

השימוש בפועל והצורך לתיאור חוויה מיסטיות הוא מעניין, כיון שהוא מלמד על מערכת סימניabicyon מיסטי מאות שנים לפני החסידות במאות הד"ה-ה"ט. והשותה גם לטקסת של המקובל האונוני בעל ספר שערן צדק, והשייר לקללה הנבואה, הנורא כי המיסטיונים ומוסלמים, "שאחר שם ווכרים אותן ומנקים מחשבת נפשם לגורמי מני הוצאות הטעויות הקייזוניות מבטלת במידה רבה מהודע את המיתוס והקודם. כרך הדבר גם בקטע מעניין של ר' יצחק דמן עכו, הגורם כי איחוד הנפש עם

25. שנדרין לח, ע"ב.

26. הכוונה למיסטיון והגיון לרוגנות על מטטרון שנדרין בשמות האל, על סוגיות ושותות התיאופוריים אצל אברהם אבולעפה בהקשר לחוויותו המיסטיות ראה מ' אידל, החוויה המיסטיות אצל ר' אברהם אבולעפה, ירושלים תש"ה, עמ' 155-156.

27. תיאור כוהה המדגיש כי יהדותו יוסף פרוש, ירושלים תש"ט, עמ' כב.

28. הגורת האל אצל הרמב"ם. וראה מורה נבוכים, א, סח: "שהשם יתעלה והוא שכל בפועל תמיד".

29. פירוש בספר היישור, כ"י רומה-אנג'ליהקה, 38, דף 32b-32a; כ"ז מגנן, 285, דף 22b. וראה מ' אידל, פרקים בקבלה נבואה, ירושלים 1990, עמ' 21-20 וההערות שם. אצל אבולעפה, בעקבות תורתה הכרה האリストטליות והרמב"ם, אין יסודות דרמטיים חיוניים בחווית היהודות. על האופי הבלתי-דרמטי של

30. הרמב"ם ראה מדריך אלטמן, "Maimonides' Attitude toward Mysticism", in: A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought*, Detroit 1981, p. 211

ספר אוצר חיים, כ"י מוסקבה-גינזבורג, 775, דף קיא, ע"א. וראה אפרים גוטליב, מוחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י. הקר, תל-אביב, תש"ל, עמ' 237. וראה אידל, "תנו'ך הוא מטטרון" ולעיל, הערכה 20), עמ' 159.

מטטרון – העדרות על התפתחות המיתוס ביהדות

ושוב אנו קוראים אצל ר' רואבן צרפתני, מקובל שפועל באיטליה במהלך התקופה הנוצרית, דהיינו: מטטרון: יש בידו המפתחו וכאשר האדם התהtronן מוציאו שכלו מן הגוף אל הפה, או מתדק בשר, מאחר שDMA הזרה ליצרה³¹ שהיא השם הרודו³².

לפנינו דוגמא מובהקת לגלגול המתיחות שבין המיתוס והלוגוס לעולם של מיסטיكونים יהודים ביניים. המיסטיקה שלהם אינה תוצר של התפוצצות המיתוס, אלא דווקא תוצר של הכרעתו באמצעות הלוגוס. ואולם אין לתאר את מערכת-זהבטים שבין הוגות הפילוסופית הימני-ביבנית ובמיותם קדומים כבעלות גוף אחד בלבד. אמן, הלוגוס יכול להציג מיסטיקה מובהקת על חשבון המיתוס שתתפרש פירוש אליגורי, אולם הלוגוס יכול גם להציג מיתוס חריף שקשה לתאר את היוצרתו ללא השאייה הקיצונית להבנת האלהות באמצעות הקטיגריות האристוטליות. נקדים ונאמר, שהמיתוס הקבלי מתרחש בדרכ-כלל בין הכותחות האלוהים – הספירות – לבין עצמן. האדם מלא תפקיד מכריע בהוכנות אופיה של הפעולות – או שמא התהפעלות – בעולם הספריות, עלי-ידי המעשה התיאולוגי, אך הויזוג והקדוש או הקיצוץ מתרחשים בעולמות של מעלה. האלהות הדינמית הסובלת מן הקיצוץ או נהנית מן האיחודה – יהוד – יכולה להיכנס למגנרט הדין התיאולוגית. מכאו שמכיוון של המיתוס הקבלי הוא פנים – כמובן, יש גם מגמה מיתית מובהקת אחרת – זו הרואה באדם הרתי השלם ישות העשויה אלה. אולם רק להשפיע על העולם של מעלה בצורה סימפטית, עלי-ידי הריטואל התיאולוגי, אלא גם באמצעות קשר ישיר, לעיתים מיני, בין כורך ובין הגוף האלקי התהtronן – השכינה, נקבה.³³ לענייננו, סוגיא זו פחות חשובה, כיון שמטוסת היא להשתמש בדמותו של מטטרון כאבן בוחן לתהיליך מיתולוגיזציה ודיה-מיתולוגיזציה. משומך ברצוני להתרכו עתה בסוגיא אחרת שבנה למטטרון יש מקום חשוב, אף כאן הפילוסופיה מלאת תפקיד מכריע, גם אם בכיוון הפוך מה שבנו דנו לעיל.

[ג]

ראינו לעיל את התהיפות בתפישה האפואיתו, שהתרחשו עם הפרשנות האריסטוטלית והספיריאלית בימי-הביבניים. בטקסטים אלה יותר והמלאך מטטרון משמש גושה הזוהר מיסטית אשר ישות מתגללה, ומגלה סודות כפי המצוי בספרות-ההיכלות. אולם ברצוני לפנות עתה

31 Michael Fishbane, "Some Forms of Divine Appearance in Ancient Jewish Thought", in: J. Neusner, E.S Frerichs, N. Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism, Intellect in Quest of Understanding – Essays in Honor of Marvin Fox*, Atlanta, Georgia 1990, vol. II, pp. 261-270.

32 וראה בפירשו לפער מעכבות האלהות, הנדפס בשם פ'.י., במחורתו מנזאה, שיח, דף צז, ע"ב. השווה לנאמר בספר הצירוף האנונימי שנתחבר בחוגו של ר' אברהם אבולעפיה, כי מינכן 22, דף צז-186-186ב:

נקרא שר ופנים כי בהגיון המגייע לאות המעלת או הוא מוסר בידיו המפתחות ונקריא כמו כן השכל הפועל כי אי אפשר לאדם ליעילות לאות המעלת בלתי שיפעל הוא הדבר ... אין לנו כח להגיון למעלת זידעטו מבתלי שיפעל השכל הפועל והוא יצא מה שבכח השכל אל הפועל ואו תוכל להיות מאותם שיש להם מעלה גבולה ותרכב על הכרוב.

33 ראה יהודה ליבס, "המשיח של הווזר", *הreview המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב*, עמ' 205-207.

لتפישה התיאופנית המתבטאת בטבעו ובתפקודו של מטטרון. הכנויים הידועים ביותר של מלאך זה בספרות ורבנות וביתר-שות בספרות-ההיכלות הם "שר-הHENIM" ו"גער". נפנה תקופה לכינוי "גער": לדעתו של שלום, יש לפреш כינוי זה כמצבי על מטטרון כמושת או כשם של האל.³⁴ ואולם, פירוש זה מסתבר מכמה אמריות בספרות-ההיכלות. אולם דומני כי יש לדיק יותר ולהציג כי הכינוי "גער" איננו מושת – סתם, אלא מושת שהוא שר. כך, למשל, אנו למדים מן היזמי שבין "שםש" ו"שר" בהקשר למטטרון: "אם" ל' מטטרון שמשא רחימה, שרא רבא אסחותתא".³⁵ זיהוי עקיף זה בין "זיהוי עקיף זה בין גער לשר", שהוא תוצאה של הזיהויים מטטרון = גער; מטטרון = שםש; מטטרון = שר. McCabe, שימוש הזה לשור מלמד גם שנער הוא שר מתברר גם מהבנה מסוימת של המונח "גער". "גער" אינו דוקא ילד. "גער" יכול להיות שם נרדף לפקיד, בדומה לנער בועז (רות ב, ט), או לאליקם גער יוכן" שטביעת חותם שלו נמצאה בכמה תלים ביהודה.³⁶ אבל גם שר עשוי להיקרא גער, כגון "גער מלך אשור" (מל"ב יט, ו). אם השערה זו נכונה, הרי שהכינוי "גער" לגבי מטטרון מלמד על תפקידו כ"שר" כמו כינויים אחרים "שר-העולם" ו"שר-הHENIM".

הביטוי האחרון ראוי לעין מפורט יותר: הוא מזכיר את הביטוי "מלך פניו" שבישעה סג, ט. משמעו של הביטוי המקרה איינו חד-משמעות; יש המבינים אותו כמלך המציג את הנוכחות האלהית, כפי שהתרגום ושל"י מפרשים על אחר, אולם דומני כי פירוש מיטפורי והוא איננו הולם את השימוש במונח "פניהם" שבמקרא. דומני כי פירוש תיאופני של המונח תואם יותר פסוקים רבים במקרא. כך, למשל, הדיון בשמות לג, כ: "לא תוכל לראות את פנִי". כאן משמש מונח זה בתורת ה"כבוד" האלקי שראיתו והרטנית. גם הפסוק המוקדם יותר בפרק זה, פסוק יא: "וזכר אליהם אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעו", איננו סובל פירוש מיטפורי. יתכן גם כי הפסוק בדברים לא, יז: "והסתתרתי את פני מהם", איננו מיטפורה גרידא אלא מבטא ניתוק מקור הכוח האלקי המשגיח על עם ישראל. כך, למשל, אנו קוראים בדברים ד, לו: "ויזצ'ך בפנֵיך בכוcho הגדול מצרים"; או בשמות לג, יד: "פנֵי ליכו", או שם, פסוק כג: "וראית את אחורי ואני לא יראו". McCabe, שפירוש דבריו של ישעיו, "מלך פניו", או שם, פסוק יב: "ויזצ'ך בזרעך וזרעך ימושט לנטות מוחלך פרשני על דרך הפטש. פנֵי האל שבוחטם הם ההתגלות האלהית ההורכת לפני בני ישראל, ובפנים אלה מתוארם באחד ומוקומות כ"מלך". מכאן שצירוף המלים המואחר "מלך פניו" מנשה לאחרו בשני הכנויים ההתגלותיים "פניהם" ו"מלך". יתכן שמהלך זה ייש בו משמעויות אף יותר מדויקות: המלך של הפנים האלקיים הוא שיגאל את בני ישראל. דומני כי אפשר להציג, בעיקר לפי ההתפתחויות בתיאולוגיה היהודית שנעסוק בה בהמשך, כי בישעיו והשני נוצרה האפשרות לפרש את הקשר בין "פניהם" ל"מלך", סביר להניח כי הן מילים נרדפות במקרא, בסמיכות הקורשת בין שני שמות-עצמם שווים: "מלך פניו" הוא המלך הקשור או המונח או התליין או המיציג את הפנים האלקיים. אפשרות זו מומשה הלכה למעשה

34 Gershon Scholem, *Jewish Gnosticism – Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960, pp. 49-50; Gedaliahu G. Stroumsa, *Savoir et Salut*, Paris 1992, pp. 56-58
וזאת אידל, שולם (לעיל, העירה 26), עמ' 100-102.

35 David Halperin, *Faces of the Chariot – Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988, pp. 421-427
וזאת ש' אידטוב, אוסף כתובות עבריות, רישלים תשע"ג, עמ' 128.

בספרות ההיכלות ובספרות המדעית, בציירוף המילים "שר-הפנים" או "מלך-הפנים", כיוון שלפחות במקום אחד מופיע מונח העשויל שפוך או על הצירוף "מלך-הפנים": בחגיגת יג' שב, מתואר המלך סנדלפון כמו שהוא המרכיב וקשר כתרים לקונו.³⁷ דומה כי בעוד שמטטרון ממונה או משרות את הפנים על-פי כמה טקסטים – דהיינו: את דמות פניו של האל – הרי שנדלפון ממונה על הנחת כתר העשויל מתפלות ישראל על ראשו של הקב"ה, וזהי הסיבה שהוא עומד מארורי המרכבה. זאת ועוד: כפי שהראיתי במקומות אחרים, סביר מאד להניח כי בספרות-ההיכלות היה מזויה דעתו שגורסה כי מלאכים מסוימים ממנונים על האיברים השונים של הגבורה.³⁸

לאחרונה התבירה הוויקה הודהה בין המלך לאלהות, בחינת "האללה" הנובעת מן המקור והזרות אליו, כתפישה שהיתה ידועה בין היהודים בתקופה העתיקה. שלמה פינס הראה כיצד אנו עשויים לזכור זאת מקטע בתוך ויכוח של יוסטינוס מרטר.³⁹ זומני כי אפשר להקדים תפישה זו בתקופה של מעלה ממאה שנים ולקבועה שלפחות בטקסט אחד של פילון האלכסנדרוני הייתה במציאות דעה הרואה במלך מעין האצללה היוצאת מותו "ארכיטיפ" וחזרה אליו.⁴⁰ איןני חושב שאפשר לקבוע האם אצלם או במסורות היהודיות שהיה לפני יוסטינוס מאטריר היהת ויהה בין המלאכים השונים לאבירי האל, כפי שתתברר מכמה מקורות יהודים עתיקים ומטקסטים קבליים רבים בימי-הכנים. לעומת זאת, אולם הבנת הביטוי "שר-הפנים"

³⁷ בעיתת ה"פנים" במקרא היא סבוכה ואין אני מוסמך לעסוק בה כבעיה בפני עצמה.מן הביבליוגרפיה הענפה ראה P. Dhorme, "L'Emploi Metaphorique des noms de parties du corps en Hebreu et en Akkadien", *Revue Biblique*, 30 (1921), pp. 374-399; Walter Eichrodt, *The Theology of the Old Testament*, tr. by A.J. Baker, London 1972, vol. II, pp. 35-40; Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp. 329-334; Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, tr. by D.M.G. Stalker, Edinburgh 1970, vol. I, p. 285 העירני יידי פרופ' יהודה ליבכ', בספרות המכונתי, ראה במקראות המכונתי לתפישה זה, שעלינו Bezalel Porten, *Archives from Elephantine*, ראה במקראות המכונתי לתפישה זה, שעלינו Berkeley 1968, p. 171; H. Donner & W. Rolling, *Kanaanaische und Aramaische Inschriften*, Wiesbaden 1964, vol. III, p. 20 שריה – השותקות ראיית אל והיסוס הדורי במסורת היהודי הקדומה" עומדת לדאות או בזוכן: אסופות, בערךת מ' בניה.

³⁸ וראה משה אידל, "עולם המלאכים בדמות אדם", בטור: (עורכים י. זנ' ו. הקר (עורכים), מחקרים בקבלה בפילוסופיה היהודית ובספרות המוסר המוגשים לישעה תשבי, ירושלים תשמ"ז, עמ' 6-12; ד"ר אסי גינט' רבר העריה לי בטובה על קטע גנואה והקרוב מאוד לספרות-ההיכלות של לאה ברדפוס כאשר כתבתי את מאמרי הנ"ל ואשר יש בו קורצתה בין מלאכים ובין איברים של נוף, בכרה גוף האדם. וראה גם Peter Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Heikhalot-Literatur*, Tübingen 1984, p. 177 מאגי קופט, והמתארת את מיכאל כדי ימין של האל. ראה מזאתים גם עדות נוספת, בטקסט Terence DuQuesne, *A Coptic Initiatory Invocation: PGM IV (1-25)*, Thame Oxou 1991, p. 33

³⁹ וראה שלמה פינס, "אל, הכבוד וממלכים לפ' שיטה תיאולוגית של המאה השניה לספירה", ראיית המיסטייה היהודית באירופה, בערךת י. גפני ו. ריבצקי (עורכים), *קדושים החיים וחירוף הנפש*, ירושלים תשנ"ב, עמ' 1-12. משה אידל, "מלך-הפנים", ראיית י. גפני ו. ריבצקי (עורכים), *קדושים החיים וחירוף הנפש*, ירושלים תשנ"ב, עמ' 208. על זומר מיבניממי נספח, הפעם של הרמב"ן, המבטה תפישה קרובה לו שהובע בחומר שנוטה אצל פינס ראה ולפסון ומופסק (וללאן, הערכה 58) ומ' אידל, "על תהליכי מושג האמורים בקבלה ובמחקר", ר' אלאדור י. ליבס (עורכים), *קבלה הא"י*, ירושלים תשנ"ב, עמ' 67-68.

כמלך הממונה על ה"פנים" ומשום-כך נמצא בזיקה או רגנית עם האל העשויה להסביר את הביטוי "קייזץ בנטיעות" שנזכר בתיאור חטאו של אלישע בן אבואה בהקשר להפרדה שהפער בין מטטרון ובין האל. כפי שהציג כבר שלום מופסיק,⁴⁰ ייתכן שאת הקטע המפורט שבסכת חגיגה בדבר הקיזץ בנטיעות יש לקשור להשכה שתוארה על ידי שלמה פינס על המלכים כישיות הנbowות או קופצות מן האל וחזרות אליו. כמו כן, הצביע מופסיק על הזיקה ההדוקה בעניין תוארי מטטרון השוניים ובין האל.⁴¹ דיווגנו לעיל על הביטוי "שר-הפנים" מוכיחים את הזיקה הזאת על-ידי תוספת של "דיוק": הזיקה בין איננה כולנית אלא מצטמצמת, במקורה של מטטרון, לקישרו לפניו של האל.

דברינו עד כה מלבדים על היוצרות של מיתולוגיה אングלו-גרמנית המבנה אנטרופומורפי לכל מלך ומלאך, אך גם זיקה בין חלק מהם ובין הגוף האلهי. לפי תפישות מסוימות, האל מתגלה באמצעות מלאכי, שהם מעין השכלת של איברי הדמות האלהית כלפי מטה. משומ-כך מתוואר מטטרון תיאור כפול: הוא דמות חיובית, אך מאיין יש בו מידת שליליה הנובעת מתקמידו בספר של מעלה הכותב את עונותיהם של ישראל.

[ד]

הסוגיא של "שר-הפנים" או "מלך-הפנים", בדרך שתיארנו לעיל, משפה, במידה מוגבלת לפחות, על ההבנה הנכונה של נושא אחר. בספורט-ההיכלות חורת הטענה בדבר הזיקה המיוחדת שבין פניו – או דיוקנו או דמותו – של יעקב אבינו ובין פניו האל. כך, למשל, אנו קוראים בהיכלות ווטראטי:

א"ר עקיבא, כך יארו אור פניו של יעקב אבינו לפני אדרירון יהוה אלהי ישראל, אבינו שבשמי לפניו האדרירון יהוה אלהי ישראל אבינו שבשמי, יך תתקבל אהבתם אם אהוב לפני יהודרירון יהוה אלהי אבינו שבשמי.⁴²

מקבילה מסוימת לטקסט זה מצויה בהיכלות-ירבת:

מה אני עושה בתפילת שחרית ובתפילת המנחה, בכל יום ויום ובכל שעה ושעה שישראל אמר' לפני קדוש: למדו אתם ואמרו להם: Shaw עינייכם לרקיע כנגד בית תפילהם, בשעה שאתם אמר' לפני קדוש, כי אין לי הנאה בכל עולם שבראתי אותה שעה שעינייכם נשואות בעני ועני נשואות בענייכם בשעה שאתה אומ' קדוש לפני, כי הבל היוצא מפייכם באוועה שעה עולה לפני כריח ניחוח. והעידו לי מה עדות יש לכם, אתם רואים מה אני עושה לקלסר פניו של יעקב אבינו, שהוא חוקה לי בכסא כבוד, כי בשעה שאתה אומר' לפני קדוש, אני כורע עליה ומגפּ ומנשך ומחבק אותה.⁴³

- | | |
|---|----------|
| Charles Mopsik, <i>Le Livre Hebreu d'Henoch ou Livre des Palais</i> , Lagrasse 1990, pp. 36-37
שם, עמ' 43-28. | 40
41 |
| מהר' רחל אליאור, <i>ירושלים תשמ"ב</i> , עמ' 32, וראה עמ' 73 בהערה לשורה 317; פטר שפר, <i>סינופסис</i> , עמ' 173-172, פיסקה 411. הארת פניו של יעקב מוכירה את הדיון בפסיקתא דר' כהנא שאביה מיד בהמשך. על הארת הפנים במקרא וראת פישביין (לעיל, הערה 37), עמ' 330.
וראה שפר, <i>סינופסיס</i> , עמ' 72-73, פיסקה 164. | 42
43 |

למדנו, כי קיומו ההיופטטי של יעקב בעולם המרcka, דהינו: בכיסא-הכבוד, מתואר באמצעות המילה "פנוי". בהיכלות-ירבת מתרבר, כי הקב"ה מרכין עצמו כדי לנשך ולהתקב את קלסטר-פנוי של יעקב. בשני הטקסטים מופיעה התיבה "לפנוי", כאשר משמעוֹתָה אינה ברורה די צורכה. אפשר לטעון, כי מדובר על פעולות "הארת" פנוי יעקב בהיכלות-זוטרטן או אמירת הקדושה בהיכלות-ירבת, המתרחשות בנוכחות האלהות, והתיבה "לפנוי" משמעה מיטפורי. לעומת זאת ניתן לטעון, בעיקר לפני נסוכם הדברים בהיכלות-ירבת, כי קשר העין שבין ישראל לבין יעקב"ה מלמד על פניה מיוחדת לפניו של האל ולא לנוכחותו. הבנה מעין זו מצויה בין חסידי אשכנז – כפי שהראה לאחרונה איבן מרכוס⁴⁴ בתבסס על המובאה מהיכלות-ירבת. אם הפניה היא דוקא לפניו האל בצורה ספיציפית, ולאו דווקא לנוכחותו בתפילה, שכן קיימת לפני ניסוחים מסוימים בספרות הרבנית – והרי שפעולות הרכינה של פנוי האל על פני יעקב שככיסא-הכבוד עשויים להשתלב למען פולחן של הפנים המצוי כפי שראינו כבר במקרא. במילים אחרות: בהיכלות-ירבת מסתברת הדאייה של התבוננות בפני האל בתפילה כפושטה, אמרת "קדוש" אל הפנים הללו, ובעקבות ריטואלי-ליטורגי זה יש נשיקה וחיבור של פנוי של יעקב. יתכן כי גם הביטוי "פני השכינה"⁴⁵ עשוי להתפרש במקרים מסוימים כצורה יותר מדוייקת. יתכן גם יתכן כי במקרים רבים שייעקב נזכר בהקשר לקיום דמותו בעולם של מעלה – דמות, איקונין, דיזון, צורה – הכוונה לפניו בלבד כל גופו. כך, למשל, מסתבר בפרק דר' אליעזר, פרק לה, כי המלאכים העולים וירודים "ורואים פניו של יעקב ואומרים זה הפנים מפני החיים שכיסא-הכבוד", למדנו, ש"חיה" – דמות מלאכת שחשפה בלי ספק מחzon יחזקאל על המרcka – דומה לפיצוף פניו של יעקב ולא לכל גופו. וייתכן כי גם מקורות מסוימים הדנים בדמותו של יעקב כוונתם זהה, דהינו: הם מציינים רק את הפנים של יעקב ולא את כל גופו.

על הבנה זו של המונח "דמות" אנו למדים מדורש אחר, שאולי קשור לתפישה הנדונה כאן מעבר לשיסמנטי שאני מעוניין בו. בפסיקתא דרב כהנא אנו קוראים:

מי כהחיםומי יודיע פשר דבר, חכמת אדם תאיר פניו (קהילת, ח, א) מי כהחים – וזה הקב"ה, דכתבי ביה יי' בחכמה יסיד ארץ כונן שמים בתבונה (משליל, ג, ט) ומי יודיע פשר דבר שפרש התורה ליישר. חכמת אדם תאיר פניו: א"ר יוזן: גדול כוונן של נבאים שהם מדים דמות גבורה של מעלה לדמות אדם... ועל דמות הכסא דמות כمرאה אדם (יחזקאל, א, כו) וועו פניו ישונה. (קהילת, ח, א).⁴⁶

אין כל ספק, שהomonah "דמות" הובא כאן כדי לפרש את המונח "פנים", המופיע פעמים בפסוק המפורש בקהילת כמו במדרשים השונים, ובכלל זה במובאה דלעיל מפרקיו דרבי אליעזר. המלאכים משווים את דמות יעקב למטה לדמות החוקקה על כיסא-הכבוד. ההשוואה בפסיקתא לא נעשית בידי המלאכים, אלא בידי הנביאים, אולם בשני המקרים מדבר בהשוואה בין הפנים למטה לבין פנים למעלה. וזאת: מיכאל פישביין הציע להשווות בין דברי הפסיקתא ובין תפילה

44. Ivan I. Marcus, "Prayer Gestures in German Hasidism" (בדפוס).

45. ראה המקורות שהבאתי ב"עולם המלאכים", עמ' 29 וביחסו הערה 106.

46. פסיקתא דרב כהנא, מהר' ד' מדלברים, ניו יורק תשכ"ב, א, עמ' 66-65; וראה פישביין, "צורות" (לעיל, העירה, 30), עמ' 267-265. על "הארת פנים" ראה לעיל במובאה מהיכלות-זוטרטן. והשווה קהילת רבה, ח, א, שם מופיעה התיבה "צורה" במקום "דמות" ומכאן שאף מלאה זו והבנה בהקשרו לקב"ה כמוינית את הפנים.

גוצרית קדומה שנשתמרה בקוליסים א – 20 – 15, ובה מתואר ישו כ"איקונין" – של החל הבלתי-בראה (פרק 15). לדענו, המונח איקון משטאף את המלה העברית "דמות". בפרק 18 שם מתואר ישו כ"ראש של הגוף".⁴⁷ מכאן, שהaicicon, או הדמות, עשויים להתרפרש בראש, ומכאן סיווג מסוים לטענתי כי יתכן שהדמות מצינית, לעיתים לפחות, פנימית. אך ישו נטפש – כפי שעוד נראה לדוגמה – גם כ"פנים".

יתירה מזאות: כפי שהראה לאחרונה אליאו וולפסון, רעיון דמותו של יעקב אבינו קשר קשור קשר הדוק לקיומו של מלאך, או חיה, ששמו ישראל.⁴⁸ כמו כן הצביע וולפסון על הזיקה הקימית, אמן לעתים ורוחות, בין דמותו של יעקב ובין שריה הפנים, בהקשר למטרתו. בטקסט אחד, פירוש לשבעים שמותיו של מטטרון נאמר שם אחר משמותיו של שריה הפנים – "הוא מטטרון והוא אביך יעקב";⁴⁹ ואילו בטקסט אחר, שולפeson רואה בו טקסט קדום, נאמר "מטטרון שריה הפנים בשכמלו ייעקב".⁵⁰ בימי'הביבנים הוורים ויהודים שונים בין מטטרון, דמות יעקב ויישראל, אולם אין זה מעניינו להזכיר בונשוא.⁵¹

מכאן שיעקב, בקיומו ההייפוסטי בעולם של מלחה, הזודה – לפי מקורות אחדים – הפנים או שר' הפנים או מטטרון. מתברר שיעקב שבכיסא' הכבוד מצין, מחד גיסא, את המלאך המתואר כפנים, ומאידך גיסא, את מושג הפנים. ייתכן שתוואר של מטטרון כשר' הפנים עשוי להפרש ממשינו אם המלאך הבשוו ליפוי הכל. בeginning: מטען פיאונר אלג'היט.

קשר מעניין אחר בין שרי-הפטנים, שהוא מלך בעל שם אחר, ענפיאל,⁵² ובין רעיזון ה"ראש או ה"דמות" במקומות בנייניים אחדים, המשקפים ככל הנראה תפישה קדומה בהרבה. בשירדים מהשקבתו של תיאודוטוס, שהשתמרו בידי קלמנטינוס ואשר יש בהם השפעה של דעות מספורות-החילות,⁵³ ישו הוא המנהיג של מערכת של שמותה מלאכים – והוא המלך השני והగבורה מבנייהם ומוגדר כ"פנימ".⁵⁴ מכאן שישו הוא מעין מלך-הפטנים. והנה, ענפיאל, המלך הגבוה המתגלה עם שמותה המלאכים שמעל מטרון, מתואר בטקסט ימי-ביניימי כמו "יש" בו

⁴⁷ פישביין, שם, עמ' 267. וראה במיוחר סטרומזה, לעיל, הערה (33), עמ' 80. הוא רואה בקטע שבקובליסים השפעה של התפיסה היהודית לגבי יצור בראשית.

48 דמות יעקב חוקה בסא הכבוד – עין נספַּה בדורות הסוד של חסידות אשכנז", בתוך: מיל אורה ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות – מהקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטלב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 185–131.

שם, הערכה 76, מתיוך כ"י ג'יו יורק בהמ"ל 2026, דף 48-ב.
שם, הערכה 82, מתוך מוחור מן רשות השנה והם היפורים עם פירוש קרבן אהרון, לUMBURG תקכ"ה, יג, ע"א.
ראה שם, העורת אידל, כתבי ר' אברהם אבלעעפה ומונטו – עבדות דוקטור, ירושלים

⁵² על מלארך והראמה משה אידל, "עולם המלאכים" (לעיל, הערכה), עמ' 25–30; יון ענפיאל, מטטרון ויצר בראשית", *תרביזן*, נב (תשמ'ג), עמ' 447–457.

ראה שלום, גnostיות יהודית (לעיל, הערכה 10).
 וראה שולם, גnostיות יהודית (לעיל, הערכה 10).
 Clement D'Alexandria, *Extraits de Theodote F. Sagnard*, Paris 1984, vols. X, 5-XI, 2, pp. 78-81; vol. XII, 1, pp. 82-83; vol. XXXII, pp. 130-131.

פרצוף פנים כאדם ויש בו כח לדבר כאדם ולשמו כאדם והוא אדם עליון מלמעלה ולא אדם ממש".⁵⁵

ואילו במקבילה לקטעה זה, נאמר כי הספרה הראשונה היא

כח מושכל שנעשה מלאך ... והוא המלאך הנקרא ענפיאל ... והוא תמונה מסורתית, מדה שיש בה פרצוף פנים ופתיחהפה ותמונה ולשון ... שהוא מדה שדומה שיש בה פרצוף אדם פנים כאדם ועליו מלמעלה".⁵⁶

מכאן שמלאך גבוח מאוד, אולי הגבוח בהיררכיה האנגלולוגית של ספרות-ההיכלות, הוא ענפיאל – תואר ימייבניי כפני השכינה או כדמות פני השכינה.

סקרטרי והתפתחויות אלה כדי להראות כיצד החשיבה הקונקרטית והמרקראית הלכה והתחזמה בהודגה – וספרות-ההיכלות היא שלב חשוב בתהליך זה – והוא זו שהניבה את תיאוריו של ענפיאל שהוא "ראש", "דמות" ו"פרצוף-פנים" של האלהות בקבלה המאה הי"ג. יחד עם תפישתו של מטטרון כשר-הפנים, התפתחות זו הייתה רצוף למדוי, עד שקשה לראות את הצורך בהשפעות גנטטיות אשר דרבנו את התפתחות המכשבה היהודית. דומני כי המהלך ה"ירוד", התיאופני, הצמיח בכך את ההיפוטזות הן את הקשר ביןין לעלייד' המצאות – במקופה שלנו: הליטורגיה – הגורמת לחבר המיען-איורתי בין האל למלאך הממונה עליו פנוי.⁵⁷ בתקופה שבאולעפה מפרש פירוש ספריטואלי גמור את טبعו של מטטרון וסוג הויקה האנושית אליו מפתחים מקובלים אחרים את רעיון "פרצוף-הפנים".

[ה]

המיתוס התיאוסופי במרחב חיבורו הקבלה מפנהים את שתי המידות האלוהיות, רחמים ודין בטור המבנה האלקי. הקוטביות וההתגברות עליה הם בין מאפייניה של התיאוסופיה הדינמית, בייחודה כפי שהיא מתגלית בשכבה המכונה גוף ספר הווורה. בגישה תאיסופית זו, בעקבות תפישות קובליות מוקדמות, מטטרון זהה לשכינה, והוא מייצג את הכוח האלקי שיש בו מו הטוב והרע גם יחד.⁵⁸ ואולם בתיאוסופיות שנוצרו בשליה המאה הי"ג ובראשית המאה הי"ד – זו של ספר תיקוני זוהר ורעיון מהימנא וזוז של ר' מנחים הרקינטי, חלה תפנית של ממש, שעיקרה ספיגה של תפישות תיאולוגיות מן העולם הפילוסופי-ידרמי במ. אצל הרקינטי מתבטאת השפעה זו בהרחיקת כל דין אנטropומורפי מן האינטוף והעברתו אל הספרות, בחינת תוארינו פועלה רם"במים.⁵⁹ כיון זה ניכר

55 גוסח מיוחד של ספר העיון, כי' מוסקבה-גינזבורג 283, דף 63ב'. וראה אידל "עולם המלאכים" (לעיל, הערת Mark Verman, *The Books of Contemplation – Medieval Jewish Mystical Sources*, 38, עמ' 26).

Albany 1992, pp. 65, 67, n. 122

56 אריל "עולם המלאכים" (לעיל, הערת 38, עמ' 29).

57 על תפיקת היראוני של האפילה בהקשר זו ראה במאמרו של ולפטון (לעיל, הערת 48).

58 ראה מופסק, שם, עמ' 36; פניס (לעיל, הערת 39), עמ' 12–11; Elliot Wolfson, "The Secret of the ;Garment in Nahmanides", *Da'at*, 24 (1980), pp. XXXiv-XI. הבא משוחן הבירה", דעת, 21 (תש"ח), עמ' 49–52.

59 ראה א' אידל, "תארים וספרות בתיאולוגיה הרווחית", בטור: ש' הלויזילנסקי ו' אידל (עורכים), מחקרים

יפה אף כי הוא מורכב הרבה יותר בשכבה המאוחרת של ספר הזוהר. באחד הדיויניט מנסה המקובל האנוניימי לזרזק כל תכמה שלילית מעולם הספרות האלוהיות ולקבוע את תחולתם של התיאורים השיליליים בעולם החוץ אליה. המלאך מטטרון מזודה בשיטה זו עם רובד מציאות נמוך מזו הספרית האהרונה בשל תוכנות שליליות שבדקו בו, ואביא תחילתה את דברי ספר תיקוני זהה בסוגיא זו:

ונחר יוזא מעדן⁶⁰ בודאי לעילא. בעץ חיים תמן לית קליפין נוכראין הת"ד לא יגורע רע. אבל בעץ דלתתא אית קליפין נוכראין זראי, ואיהו בטוע בגנטא דעתן. דועיר אפין⁶¹ דאייה חנוך מטטרון. דג"ע דלעילא דב"ה – לית תמן ערטומה למיהו תמן נפהל ועייש. ובגין דא: "ינחר יוזא" גור. ויכילנא לימייר במטטרון יוזא מעדן – מעדן דיליה, להשkont את הגן, גן דיליה, פרדס דיליה, דתמן עאלו בן עזוי וכן זמאן ואלייש. וקליפין דיליה מסטרוא דא ט"ב ומסתרא דא ר"ע ודא אסור ותגר כשר ופסול, טומאה וטהרה.⁶³

האמביבנויות באשר לחנוך-מטטרון, דהינו: ישות הווה לעצם הדעת טוב ורע, נוצרה, לדעת, מתוק ניסין להבחן בין התחום שהוא שליט בו, העולם של פירוד וקליפות, ובין התחום האלמי, שם שלוט עץ החיים, ואין ניכר בו שם פירוד. ההדגשה על אחיזתו של עולם הספרות איננה כМОון דבר יוצאי-דין בקבלה, גם לפני בעל ספר תיקוני זהה.⁶⁴ אולם הניסין לשולן מן האלהות כל זיקה לטוב ולרע הוא צעד מעבר הבבלת האחדות. השלמות הגמורה של הפרדים ואלמי, לעומת הפיצול של הפרדים של מטטרון מלמדת על מגמה להחליל את כוחו של מטטרון על עולם מיחיד, כדי לטהר את העולם הספריטרי מכל ריבב. לדעת, יש כאן מגמה להציג את השלמות האלמית ו מגמה זו גורמת להעצמת תפקיזו של מטטרון בתחומו, שם הוא הופך מעין מושנה-מלך, שהוא שליט על עולם בפני עצמו. עולם זה הוא מקור ההבחנה בין טוב לרע, אך גם של הקטינורות הדתיות של טורה וטומאה, כשר ופסול. העולם ההלכתי, המשנאי,⁶⁵ נרמו כאן בדמותם של

.בrought יהודית, ירושלים תש"ט, עמ' 91-94.

בראשית ב, 60
תולדות, ה, 61
62

הдуיה כי מטטרון הוא ועיר-אנפין היא הריגה בספרות הקבלה. היא מצויה ברין' השוב על מטטרון, הנמצאת בכ"י רומא-קונטנה 186, דף 68: "שנקרא למש"ה ונקרא בלשון הור זעיר אפין כלם/י' קטן". שמא פירשו של ויטאל בשער הכותנות על פומון והאר", שם נזכר "שמשא" – המשמש – כינוי המצויר למטטרון בספרות ההיילוט. ראה שלום, גnostisiot יהודית (לעליל, הערתא 34, עמ' 50, שם נראה כי "יעדר אנפין" קשור לחומר שהאנון כאן. ראה גם יודה ליבס, "ומירות לסעודות שבת שסדר הא"י", מולן, 23 (233) (תשל"ב), עמ' 552; הנ"ל, "המשיח של הזוהר" (ולעליל, הערתא 133), עמ' 184, הערתא 333, וראה לעיל, ליד הערתא 35.

וזהר ח"א, כ, ע"א. יש להעיר על תופעה מעניינת החומרה בספרות הזוהר כמו במובאה דלעיל. גם ברין' ארון נספח השמות מטטרון וחנוך מופיעים יחדיו כדי להציג על ישותם בעלת שתי פנים. וראה זהר ח"ג, קפט, ע"א-ע"ב. עצם הופעתם של שני השמות יחד מולדת על מרחק מסוים שבין הגזק בין מטטרון, שלא תתאחד לגדמי למות את כפי שריאנו לעיל בקבלה הגבואית.

ראאה, למשל, גרשム שלום, "התפתחות תורת העולמות בקבלה ראשונים", תרכז, ג (תרצ"ב), עמ' 37. 64
וזהר דוגמא מעניינת לזהלך, שאני מקווה להזכיר לו עיון נפרד, של קביעה מעמד נמוך יותר ללימוד ההלכה בהשווואה לקבלה, שמקורה לה בא ביסודות אנטיגומיים-גנוסטיים, אלא בהפתחות פנימית, שדוקא הפילוסופיה היהת נקודת-המוחツא של תhalbין: האלוות הטהורה, מתגלית לר' עקיבא שנכנס לפדרס העליון – לעומת עולם היבוי של מטטרון ופדרסו – הקשורים ללימודו והילכה.

התנאים שנכנים לפידוטו של מטטרון.⁶⁶ לפי דיוון מקדים לוה שהבאוו לעיל, רק ר' עקיבא נכנס לפידוטו של הקב"ה.⁶⁷

נחוור לדמותו של חנוך-מטטרון: בקבלה האקסטטיבית הוא מתואר כSAMPLE להישג המיסטי הגבוה ביותר – הרכבות באל במקורה של אבולעפה ור' יצחק דמן עכו, או בשכל הפעול אצל ר' רואבן צרפתי ובספר הצירוף. בשני המיקרים הפילוסופיה הרם"ב מתרמה לנישה מיסטיבית שעברה הרבה מעבר לקובודת-המוחआ הפילוסופית. בגוף ספר הזוהר, בקטעה שדנתה בו במקום אחר⁶⁸ תגונך מקבל את הנשמה העליונה – וזהראعلاה – שפרחה מאדם והראשן עקב חטאו. מדובר על טרנספורמציה המעללה את האדם לדרגת קיום אחרת באמצעות תוספת של מעין הילה אורית, אך אין בה ממש דבקות אינטלקטואלית. למרות ההבדלים בין שתי הגישות, הרי יש בהן מכנה משותף חשוב: חנוך הוא דמות מיסטיבית חיובית ביותר, המצלילה למשם את מירב הפוטנציאלי האנושי. לא כן בקטעה שבספר תיקוני זהה: ר' עקיבא, יותר מאשר חנוך, הוא יהוא המצליח להעפיל להישג הגבולה ביתר. בעקבות היחס הדוער-ערכי המצויה בספרות הרבועית כלפי חנוך האדם, נחשף גם קיומו ההייפוטטי כמגלם תוכנות שונות וביהם יש גם תוכנות שליליות. משומס-יך היסוד המלאכית משמשת נקודת-השווה החשובה לשיטת האלות. יצירה ההנגדה בינוון והשפעת היסוד השילילי על הרובד הנמוּך יוצרות, מחוד גיסא, תיאולוגיה יותר אחותית, ואנגלולוגיה עשרה ובבעל מגון גדול יותר של תוכנות, מאידך גיסא. דמותו של מטטרון כבעל פרדס משלו גם אם פרדס זה מאופיין על-ידי פירוד ומאוכלים "קליפין נוראיין" – הופכת למעלה מיתית עוד יותר: הוא אינו רק שליח אלא שליט בתחוםו המחקה את האלהות הטהורה, מעין תפישה דמיורגית מעין-גנטוטית, ללא חוכרת הבריאה בידי מטטרון. הן המערכת האלהית – הספירות – והן מטטרון עצם-הדתם הם שלבים בהתגלות האלהיות הרבה יותר מאשר מושא לדבקות מיסטיבית בהם. הלימוד, הקבלי כדי להיכנס לפידוטו של הקב"ה, וההLECתי, לאלה הנכנים לפידוטו של מטטרון, היא הדרך העיקרית להתעלות. לפניינו דרך נומיסטיבית מובהקת לעומת הדריכים האנומיות ששימושו

את מקובליה הקבלה הנבואית כדי להגיע לדבקותם באלו או בשכל הפעול.⁶⁹

אין ספק כי בעל ספר תיקוני זהה, בהדגישו את כפילותות טבעו של מטטרון לא חידש הרבה.⁷⁰ אינם את חידשו אפשר להבין בכיסו לנטק את המיתוס אודות מקורות הטב והרע, הכלש והטמא, המותר וה אסור, מהבחנות באלהות עצמה. ההיררכיה שהוא יצר מתרתת היה להרחק את המיתוס מן הרובד האلهי של המציגות, אך באותה עת לחת פורקן למטען המתולוגי הקשור למטטרון מדרך שונה מזו של הרם"ב, או של מחבר גוף הספר הזוהר. הזיקה ההדוקה בין מטטרון למאלך-הפנים ובין האלהות התורופפה ביותר דזוקא לאחר התעצומות הקבלה במאה הי"ג. אך בשחררו את האלהות מן התוכנות המיתיות לדעת, כתוצאה מן העימות עם הפילוסופיה, החלה הקבלה לפתח מיתוסים אנגלולוגיים מסווגים.

66 השווה לביטוי "משכון הנער" המופיע בספרות-ההיכלות. וראה שלום, גנטוטיות יהודית (לעיל, הערת 34), עמ' 49.

67 וראה והור' ח"א, כו, ע"ב.

68 ראה מדורש הנעלם על שר השירים, זהר חדש, מהדורות מרגליות, סט, ע"א-ע"ב; אידל, "חנוך הוא מטטרון" (לעיל, הערת 20, עמ' 155-155).

69 ראה אידל, הקבלה: דיבטים חדשים (לעיל, הערת 3), עמ' 74-75.

70 ראה אידל, שידורים נוספים (לעיל, הערת 57), עמ' 49-52.

ברצוני להציג להבוחן יפה בין התפתחות המיסטיקה לבין עלייתם של היסודות המיתיים. דומני, כי התיו המפורטת של שלום על הופעת המיסטיקה בשלב השלישי של התפתחות הדת,⁷¹ מעורבת יסודות שונים – ולפעמים נוגדים ומתפתחים בעת ובעונה אחת. במקום ההנחה הרווחת, הרואה בהופעת הקבלה תחיה בלתי מוסכמת מבחינה היסטורית של מיתוסים גnostיים וודומיים לגנוטיות, מושב לפנות להסברים מרכיבים יותר שיקטו בחשbon תרומה גדולה יותר של יסודות יהודים מיתיים ומיסטיים, מחד גיסא, ותנועות תרבותיות כלויות – כגון ורנסנס של המאה ה"ב" בתרבות מערב-אירופה, מאידך גיסא. כל אלה, לצד השפעות צפויות, אריסטוטליות וニアופלטוניות ימי-ביניימות וסוגי מגיה שונים, עשויים לתרום לשורת הסברים מרכיב יותר מן הסבירים הקיימים כוון.⁷² רק הבנה מורככת זו שאינה שבואה בהרגשת חשיבותו של סוג אחד של מקורות – דהיינו: לרעיון הגנוסטיים – עשויה להזמין ראייה חדשה של גלגול המיתוס ביהדות. ניסינו להביא דוגמא אחת – לדעת, מרכזית – כיצד דמותו המיתית של מטטרון נדונה מכיוונים שונים במיסטיקה היהודית: התפתחות תפישה הייפוסטיט של מלאך-הפנים והתייאופניה האלהית שהפכה במהלך תולדות הרעיון לנפרדת מן האלהות, כמו בדיון על פרדטו של מטטרון; ואילו במרקם אתרים והרגשה הייתה על האפותיאזה שהיא לפעם מיתית ולפעמים מופנתת לכדי תהליך פנימי אפיסטמי.

⁷¹ ראה אידל, הקבלה: – היבטים חדשים *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1967, pp. 7-8 ועליל, הערא (3), עמ' XII-XIX; ולבס (עליל, הערא 14).

⁷² על היבט אחר של הפיכת חנוּן למטטרון, בשל דבקותו בתופר מנעלים, המבטא סוג מחשבה שונה מן המיתולוגיה הייפוסטיטית זו מן הספריטואלייזציה של התהילך – ארחיב במאקו נפרד. ראה יוסי טוב ליננסקי, "חנוּן-מטטרון תפוף מנעלים", ידע עם, יב (1967), עמ' 17-22. על מקומו של מטטרון במאגיה היהודית Steven M. Wasserstrom, "The Magical Texts in the Cairo Genizah", in: Blau & S.C. Rief (eds.), *Genizah Research after Ninety Years – The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge 1992, pp. 160-166. על מטטרון אצל חסידי אשכנז ראה Shi'ur Komah in the Writings of Haside Ashkenaz" (בדפוס).