

"חנוך הוא מטטרון"

א

עיהן בנושא הสองים של המיסטיות היהודית לתקופותיה השונות מעלה פליות מסוגים שונים. אחת מפליאות אלה היא העדרן של תפישות מיסטיות מפותחות אודות מהותו של האדם הראשון בספרות ההיכלות. הקושי הכרוך בהעדר זה כפול: מחד גיסא, התיאוסופיות הגnostיות השונות בנות התקופה של ראיית ספרות ההיכלות, פיתחו תפישות מפורטות למדי על דמותו הקוסמית של האדם הראשון: במקרים אחדים דינמים אלה הינם פירושים לפסוקים מן המקרא, וטקסטים אלה משתמשים בשם העברי "אדם" או שם נגזר הימנו אדמאם.¹ מאידך גיסא, רבים עד מאור הדיוונים אודות דמותו המיסטי של האדם העליין או הקדמון בספרות הקבליות מראשתה בפרובאנס ובמיוחד בקבלה הספרדית.² מדובר כאן על תפישה שהיא בין מאפייניה של התיאוסופיה היהודית הפרובאנסלי-ספרדית לעומת העדר תפישה מקבילה בכתיביהם של חסידי אשכנז³, המקדימים את התחפחות המוצעת של הקבלה בספרד.⁴ העדר התפישה המיסטי של האדם במיסטיות היהודית בנוסח בספרות ההיכלות ואצל חסידי אשכנז ובכירות הקראית על ספרות ההיכלות תמורה עוד יותר. אם נשווה כמה מהפרטים אודות האדם הקבלי העליון או הקדמון לתפישות גnostיות מסוימות. כפי שניסתי להראות במקומות אחרים, יש זיקה הדוקה למדי בינהן.⁵ ואפשר להוסיף תמייה על תמייה: הרוי בספרות התלמודית-מדרשית אפשר למצוא תפישות רבות מהותו המיחודה של אדם הראשון — ונחזור עוד לעניין זה — וזאת בקורפוסים ספרותיים שאינם מיסטיים במשמעותם. זאת ועוד אחרת: אף אצל פילון האלכסנדרוני אפשר למצוא היפוסטה של האדם כלוגוס.⁶ למןרו, בספרות ההיכלות — להוציא את המדרש המאוחר אותוית דר' עקיבא — התעלמה במכוון, לפחות בעריכת הטקסטים שהגינו אלינו ולידי חסידי אשכנז, מאחד הנושאים הכלוטים שהיו כמצו, כנראה, במסורת היהודית המיסטי. עליינו לזכור, כי ספרות ההיכלות קשורה קשור הדוק לפרשנות מרכבת חזקאל, שם נזכרת "דמות האדם".⁷ כמו כן, ספרות ההיכלות רצופה תיאורים אנטרופומורפיים הן של האל עצמו והן של עניינים מרכזיים אחרים בתיאולוגיה של ספרות ההיכלות;⁸ ולמרות הכל לא פיתה ספרות זו את תפישת האדם הקדמון הקוסמי.

מה עשו להיות ההסביר לכך? התנגדות לגנוזיס כגורם לבילמת חשבותו הקוסמית של האדם הראשון עשויה אמונה להסביר העדר דיונים על האדם הראשון בספרות הילכיות, אולם הנחה זו נתקלה בבעיה סבוכה: מני לגנוזטיים דמות מיסתית של אדם הראשון? התשובה שכמה מחוקרי הגנוזיס נותרנים כוון לשאלת זו מוקהה ביהדות⁹; ואם אכן כך, צריכה היהתה התנגדות לגנוזיס להתחטא בראש ובראשונה בדיכוי של המסורת היהודית הקדומה, שהיו למקור התפישות הגנוזטיות. לפי השערה זו, אם כן, מתייחסות פנימית בין מגמות שונות במטיטיקה היהודית הקדוםת הביבאה להדחתן של מסורות מיסטיות על האדם הראשון בספרות הילכיות, שדוגמתן מצוית בגנוסיס; נראה כי הדקה זו הצליחה משך מאות שנים, ורק בימי הביניים צמחו ועלו מסורות אלה מחדש בספרות הקבליות. ההדקה עשויה להיות קשורה בהדגשת התחנוניות בצפיה במרקבה ובשעור קומה במקום במיסטיקה של האדם הקדמון. אפשר להעלות גם הסבר אחר להדחתת המיסטיקה של אדם הראשון, עשויי להיות קשור להתנגדות לנצרות ולדמותו של ישו¹⁰; אולם עובדה היא כי הקבלה, שפיתחה את דמות האדם העליון, צמחה דווקא באזרחים נוצריים, בעוד שבאזורים שהיו תחת השפעה איסלמית¹¹, הרכיב לא עלה על פני השטח במאות השנים שלפני צמיחת הקבלה באירופה. כאשר החלה פריחת הקבלה, עלתה חשבותו של האדם העליון או הקדמון נושא להתחבוננות וירדה בהדרגה חשיבותה של התבוננות במרקבה, עד שהפכה לתחום נחות ביחס לאדם העליון.

ההסבר הראשון, על אף כל הקשיים שבו, עשוי להוות אלטרנטיבה נוספת יותר לסברה כי מסורות גנוזטיות חדרו ליהדות בתקופת האמוראים או לאחר מכן והפכו, משומם מה, חלק מן המיסטורין היהודי ונמסרו כסתרי תורה, עד שהועלו על הכתב בספרי המקובלים¹². שני המקרים — בין אם מניחים מוצא יהודי ומסורת רצופה של תפישות אודות האדם הראשון, ובין אם אנו מניחים השפעה גנוזטית עלינו להניח כי יש מסורת נסתורת, ארוכה למדי, שאין בידינו עדויות מפורחות אליה. ההסבר של רציפות המסורות היהודיות מפחית קושי גדול אחד: כיצד הפכו מסורות גנוזטיות לסדרות יהודיות.

ברצוני להצביע על שרידים של מיתוס. המשמרים את תפקידו של האדם הקדמון, אשר במקומו הרומד חנוך, שהapk להיות מטטרון: שרידים אלה מצויים בספרות הילכיות ובקבלה.

ב

השווואה בין דינומים אודות ירידתו של אדם הראשון מגודלה ובין עלייתו של חנוך והפיקתו למטרון מלמדת על דמיון רב בפרטים. כך, למשל, אנו קוראים במדרשי¹³:

”Զיעשה ה' אלהים לאדם ולאשתו כתונת עור וילבשים; בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב: כוותנות אור, אילו בגדי האדם הראשון”

לעומת אובדן בגדי האור בידי adam הראשון זוכה חנן לבוש מair אחר עלייתו¹⁴:

"עשה לי לבוש של גיאה שכל מני מאורות בו והלבישני בו ועשה לי מעיל של כבוד שכל מני חאר וויא ווואר הדר קבושים בו".
תפישה זו חופפת, בחלקה, את התיאור בספר חנן הסלאבי, הקדום יותר שם מתקין המלאך מיכאל לבוש של כבוד לחנן¹⁵. עד כמה שידיעתי מגעת, רק במקרה של חנן למדים אלו על התקנת בגדי מאורות, המזכירים את בגדי adam האביריים של adam הראשון, לאדם ח'י. גם בפרט חשוב אחר למדים אלו על השלהם שבניגוד בין קורותיהם של adam הראשון וחנן: במדרשו בכתלמוד אלו קוראים¹⁶:

"ויאמר אלהים נעשה אדם... מלא כל העולם בראשו מזרחה ועד מערב... מצפון לדרכם... אף בחלו של עולם".

סופה של adam הענק ידוע: הוא הוקטן למדיו האנושיים. לעומת זאת, חנן זוכה לעבר תהליך הפוך¹⁷:

"וירומני והגבני כשייר או רכו ורוחבו של עולם"

הדמיון בין גודליהם העצומה של adam לפני הקטנה ושל חנן אחר ההגדלה לא נעלם בנסיבות המיסטית היהודית. על שניהם נאמר כי גromo לטעות של אמונה בשתי רשויות; כך למשל נאמר על מטטרון, שהסתכלות בו הביאה את אליעש בן אביה לאמונה בשתי רשויות¹⁸; דבריהם דומים נאמרים על adam הראשון באותיות דרך עקיבא¹⁹:

"מלמד שבתחילה נברא adam מן הארץ ועד הרקיע וכיון שראו אותו מלאכי השרת נזדעו ונרתעו מפניו. באotta שעשה עמדו כלם לפני הקב"ה ואמרו לפניו: רבש"ע שתי רשות יש בעולם האחת בשם ואותה בארץ. מה עשה הקב"ה באotta שעשה: הניח ידו עליו והמעיטו והעמידו לאף אמה".

בשני המקרים מתחуור חשש של קיצוץ בנסיבות: משום כך נענסים הן adam הראשון והן מטטרון בשל טעותם של אחרים.
שלוחת המוטיבים שהזכרנו: לבוש האור, הגודל העצום והאפשרות של קיצוץ בנסיבות, משותפים לאדם הראשון ולחנן כמטטרון. הם מלמדים על זיקה משמעותית בין שתי הדמויות וזיקה זו מצויה באותיות דרך עקיבא בספר חנן²⁰:

"אמר הקב"ה: איברתיו, ללחתיו, פקדתיו למטרון עבדי שהוא אחד מכל בני מריםם כולן. אברתו: בדורו של adam הראשון... וללחתיו — לחנן בן ירד מביניהם והעליתיו... ופקדתיו על כל גנדים ואוצרות שיש לו".

במוכאה זו, מתוארים שני שלבים בתולדותיו של מטטרון: האחד בדורו של אדם הראשון, השני בדור המבול, כאשר הוא "גולך" ואחר כ"הופך". לא ברור לי די הצורך מהו מעמדו של מטטרון ביחס לדור הראשון הראשוני: ייחוץ שהוא נרפא מהות שונה מאדם הראשון, כפי שאנו למדים גם ממקור אחר²¹. אולם, גם הינה זו אין בכוחה לטשטש את הזיקה בין שני הממצאים של מטטרון. מבחינה היסטורית: מצבו בדור הראשון הראשוני ואחר כ"ה בדור המבול. הזיקה בין אדם הראשון ובין חנוך כתהנות בקורותיו של מטטרון מצויה כאן, גם אם פשרה אינה ברור.

מפורשת יותר היא הדעה שהובעה על ידי רוד"ק²²:

כי חנוך (ו) אליו הכנסם האל חיים בגין עדן בנפש ובשר ועודם שם חיים, אוכלים מפרי העץ ועובדים את הארץ כמו שהיה אדם הראשון קודם שחטא, והוא שמו עד ימות²³ המשיח".

ברור בReLUיל כי חנוך חזול מצבו של אדם הראשון לפני החטא; קביעה זו אינה דעתו האישית של רוד"ק אלא היו לה מהלכים, כפי שהוא מעיד, בחוגים ורחבים²⁴: "ודעת המונינו גם חכמיינו כי הכנסו (את אליו) האל בגין עדן עם גופו כמו שהי' אדם הראשון קודם לחטא וכן הכנס חנוך שם".

-domini, כי רוד"ק מעד על קיום של חפישה מפותחת יותר מאשר זו המופיעיה במדרשיים אודות כניסה של חנוך חיים לגן עדן²⁵, כיוון שבמקורות המדרשיים לא מדובר על האדם לפני החטא. פיתוח מעניין של הקשר בין אדם הראשון ובין חנוך בן יירד מצוי אצל ר' שלמה מולכו; לדעתו²⁶, כוונת האל:

"היתה לברווא האדם שלם שהיה מושל על כל הנבראים... ומלאכי השרת נתקנו בו, מזה הצד הילך הנחש לפתחתו... ואמ רצונו היה שהאדם ימושל על כל הנבראים כבר נשלה מה רצונו ית' שעוזרו היה מושל בו אדם על כל שרי מעלה והוא חנוך כמו שאמי' בספר היכלות²⁷ על פסוק ויתהלך חנוך את האלקים. אמר ר' ישמעאל: אמרתי למטרון מפני מה אתה נקרא בשם קונו' בשביעים שמות אתה גדול מכל השרים וגבוה מכל המלאכים... מיד נהפק בשורי וכו'... ובשביל זה לכך הקב"ה את חנוך לשתי סיבות: אחת כדי שתתשלם וצונו וכוונתו שהיתה לברווא האדם שלם והשנייה לפי שאם יאמר אדם ויתנצל שבסכת חטאיו הוא בשכיל שנברא מיסודות אוומר לו הקב"ה הנה חנוך שלא חטא אף"י שנברא מיסודות".

ובכן, חנוך החזיר עטרה לישנה, בהשיגו את המעד שירוד מלכתחילה לאדם הראשון. אולם, ברור כי מולכו לא הילך בדרך של ספרות היכלות — למרות היציאות מספר חנוך — ולא בעקבותיו של רוד"ק; השלמות של אדם הראשון היא,

לדברי מולכו, ביכולתו המאגית²⁸ ולא בגודלו או בזоро, ושלמות זו חוזרת לידי חנוך. דומני, כי מולכו הכיר בקשר האידיאי בין שני אישים אלה כפיסגת המין האנושי והוא הוסיף הסבר משולו להשלמת רצונו של האל כבירה את האדם השלם המשוגל למשול על הנבראים. לפי השערה זו, החלה מוסורת שונות אודורית הזיקה בין אדם וחנוך, ומ嗣ותה אלה זכו לפירושים שונים.

ג

תפישת חנוך כתלית שכולה תכלת שונה,ديدען, מן הדרך שחוז"ל רוא את חנוך: רשע, חנף ועוד. אולם דומני כי ספרות ההיכלות שימרה מסורת עתיקה, שינוקת מבון מן הספרות הפסויידואpigrafית על חנוך, אך השתרמה בכל זאת בספרות הרובנית: ממדרשי אגדה אנו למדים²⁹:

"ויאינו כי לך אותו אלהים: לפי שהיה צדיק, הקב"ה לקחו מבני אדם ועשה אותו מלאך והוא מטטרון. ומחולקת בין ר' עקיבא וחבריו בדבר זה. וחכמים אומרים חנוך היה פעם צדיק פעם רשע".

לلمדרנו, כי ר' עקיבא חשב את חנוך למי שהיה תמיד "צדיק", קלשון הרישא של המאמר. האם מקרה הוא כי דודקא ר' עקיבא הגורס כלשון ספרות ההיכלות? יתכן כי תפישתו החיבוטית של ר' עקיבא את חנוך, עשויה להשתלב בගירסת תלמידו ר' מאיר על כתנות האור של אדם הראשון. מכל מקום, קשר זהה קיים בברור בשני מקורות שנראים לי בלתי תלולים האחד בלשון חברו. בחיבורו הארמני, המכונה "דבורי אדם ושת", אנו קוראים³⁰:

"(האדם). כיון שלא שמר את המצוות, וכיון שהוא הופשט מהאור האלוהי וגורש אל מחוץ גן העדן, התדמה לבהמות... וחנוך חשב על דבריהם אלה ובמשך 40 ימים ולילה לא אכל³¹ ולא שתה כלל. ואח"כ הוא נטע גן מריהיב ונטע בו עצים נושא פרוי. והוא היה בגין לשנים 542 שנה ואח"כ הוא נלקח לבגופו לשמים ונמצא ראוי לזרו האלוהי ולאור".

הריא אבדן האור מאת האדם הראשון בגין האכילה בגין עדן, ועלומתו חנוך צם, עומד בנסיון האכיליה מהעצים המفاتים וזוכה באור האבוד. מעניינת הקביעה כי אדם הראשון נדמה "לבהמות". זאת ממש מוסורת על חנוך המזוהה בכ"י אוקספורד 1947. שם נאמר³²:

"הפק בשרו לפלידי אש — מורה זה העניין כאלו נתפסת מעור הבהמות הטבאי ושב לבוש תכונת הרוחניים".

מוטיב "הבהמות" של חנוך כאן מזוכר ביותר את דברי הטקסט הארמני. הדבר המעניין בטקסט זה, היא העובדה כי חנוך הוא שמכפר על חטאיהם הראשון ולא

שת. משומך כך הוא ולא שת זוכה לזרע האلهי. בולט המעבר מאדם הראשון לחנוך
במיישרין.

הרעיו שchanוך מכפר על חטאו של אדם חורש שוכן במקורות ארמניים; כאשר
שת מספר לחנוך כי האדם הראשון עזוב, כי גורש מן הגן, אומר חנוך³³:
"חובבו של האב חייב להפרע על ידי הבן". ואכן chanוך נוטע גן, משך זמן הרבה
אוכל דבר, והוא זוכה בזכות זה כי מלאכים יעלוהו חולגן עדן. חנוך זה איננו chanוך
בן ירד, אלא chanוך בן קין. אך ככל זאת מעניין לציין, כי "chanוך" רואה עצמו כ"בן".

אשר בגרסאות האחרות אמנים ירושת אביו: זיו של אורה.
למהלך זה מادرם הראשון במישרין לחנוך יש מקבילה במדרש, שנשתמר
בפרק דר' אליעזר³⁴.

"(הקב"ה) היה מעבר את השנה ואות"כ מסרו לאדם הראשון בגן עדן שנאמר
זה ספר תולדות אדם... אדם מסר לחנוך ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה
שנאמר ייתהלך chanוך את האלים"".

נעין עתה בדברי ספר הזוהר, במדרש הנעלם על שיר השירים³⁵:

"וכד ברא קב"ה לאדם הראשון עיל ליה בגנחא דעתן בחד לבוש יקר
דנהורה דג"ע ... ופרחו אינון לבושין מניה וסליק' נשמתא והרא"³⁶ ...
ושתחאר ערום מכלא... וההוא זהר או רנשmeta עילאה דפרחה מניה סליקא
עלילא והות גנייזא בחד אווצר דאייזו גוף עד דאוליד בנין ונפק chanוך לעלמא.
כין דאתה chanוך, ההוא זהר או רנשmeta קדרישא נחתת ביה והוה chanוך
בזההוא רבו עילאה דשבק מניה אדם".

השווות דברי הזוהר למקורות הארמניים מלמדת על מסורת על מעבר הזוהר
מן האדם הראשון אל chanוך כבר לפני בעל ספר הזוהר. במקור היהודי, כמו בטקסט
הארמני, הירוש הטבעי "בניין", איננו מקבל את הזוהר או הנשמה הקדושה, אלא
chanוך.

ויתכן אמנים, שבבעל הזוהר הכיר נוסח של ספר אדם הדומה לנוסח הארמני, וכן
חרודה תפישה נוצרית של כפרת החטא של אדם הראשון על ידי chanוך³⁷. ואולם, לא
פחות סבירה היא הישרودותה של תפישה יהודית, כנראה Kadim-Nוצרית, שמצוה את
ביתויה הנפרד במקורות שהבאו לעיל.

7

בספרות ההיילוט לא מצאתי זיהוי מפורש בין chanוך או מטטרון וכיין אדם הראשון.
אף במסורות המאוחרות שהבאו לעיל אין זיהוי זה במציאות. אולם,סביר להניח כי
מסורת הרואה את הזיהוי מטטרון-אדם היהת קיימת לפני אמצע המאה הי"ב. כבר
הראב"ד גורס באחת המובאות הבודדות המשמרות מסורת מיסתית בשם כדברים
האללה³⁸:

"מןין"³⁹ שהקב"ה מניח תפילין, על שר הפנים ששמו⁴⁰ בשם רבו... והוא שנראה למשה בסנה והוא שנראה ליוחזקאל⁴¹ כمرאה אדם עליון מלמעלה... כל⁴² הידע שיערו של יוצר בראשית מובהך לו שהוא בן העולם הבא וזהו שנ⁴³ געשה אדם בצלמו".

הקשר בין האדם הנזכר בפסוקים בכראשית וביחזקאל ובין שר הפנים — הוא מטטרון⁴⁴ — הוא סביר ביותר. מעניין במילוי זה הייחודי בין שר הפנים ובין הכהן שהתגלה למשה בסנה; לפידורי הראב"ד, היה זה מטטרון. תפישה דומה מצויה בתיאורו של סאהראסטאני את דעתויה של כת המאג'יריה; לפידורי, מלאך הוא שהתגלה למשה ודיבר אליו⁴⁵. כנראה ללא תלות בדברי הראב"ד, חווור הזיהוי בין מטטרון והאדם העליון בקבלה הנכואית. יתכן שבעקבות ר' אברהם אבולעפיה⁴⁶, כותב ר' נתן תלמידו⁴⁷:

"עולם הנשומות רומו לאדם העליון שהוא מטטרון שר הפנים".

מיודעו או תלמידו של ר' נתן, ר' יצחק דמן וכו. כותב בספריו מאירת עיניהם⁴⁸: "רל"ז זה גדור אדוננו ורב כה, כאשר אמרנו. וככלתי קבלת אמת כי השיעור הזה אינו אלא על מטטרון הנברא שהוא האדם העליון". משלחי המאה הי"ג הזיהוי מטטרון — אדם עליון הופך להיות רוחה מאד בקבלה⁴⁹. ביחסו נפוץ הזיהוי בין מטטרון ואדם העליון בספר תיקוני זהה⁵⁰, ולדעתי יש להבין את דבריו המקובל האונומי על רקע דבריו של ר' יוסף הבא משושן הכירה⁵¹: "שאדם האמור בסדר בראשית רומו למטטרון אשר הגדול שנקרא אדם העליון... וזה המרכיב שראה חזקאל דכתבי דמות מראה אדם עליון מלמעלה".

סביר לדעתו להניח, כי לפניו גלגול של מוטיב שקדם בהרבה לדברי הראב"ד, ומוטיב זה גרס זהות בין מטטרון ובין האדם הראשון. נעצור עתה לסקירה קצרה של תיאורי המיסטיים היהודיים את התאחדות האדם עם השכל הפועל או עם מלאך עליון כהתאחדות בין חנן ומטטרון. ובמלים אחרות, התאחדות המיסטיון בימי הביניים עם מטטרון מקפתת בתחום גם התאחדות עם "האדם" האידיאלי. בדרך המזכירה את הזדהותו של חנן עם "בן האדם" בבחנו החכשי.

מן הרואין לעמוד על מקומה של עליית חנן ב Misstika היהודית. אין ספק שספרות ההיכלות ממשיכה תפישה, הקימת כבר בחשיבה היהודית, שלפי הופך חנן למלאך⁵². הדעת נותרת, כי תפישה זו היא חלק מראיה רחבה יותר אודות הערך האסכטולוגי של היושר והצדיקות⁵³; אולם המאפיין את החשיבה בספרות ההיכלות הוא הדגשת השינוי או הטראנספורמציה הגוףנית של חנן על חשבון הדין בשינוי נפשי. שינוי מעין זה אמן קיים. והוא בולט בהדגשת המסירה של סודות העליונים והתחתונים למטטרון⁵⁴, אולם מדובר בספרות-יזו בעיקר במקרה הדור של אופתיואסה. כפי שהעיר כבר ג' שלום, התואר של התהילה העובר על חנן דומה לחוויותיהם של יורדי המרכבה⁵⁵. מכאן, שדרמותו של חנן, שנזכתה כאידיאל בספרות הרבנית, עליה מתחדש בספרות ההיכלות כתיפוי של מיסטיון.

הקבלה המשיפה לפתח את דמותו כמייסטיקון אידיאלי, אך היא הרגישה יסוד אחר: החוויה המיסטית אינה עוד טראנסומוטאציה של הגוף אלא מהפך של הנשמה; חנוך נזכר במטטרון — שנפתח כישות קיימת⁵⁶ — ועל ידי דבוקת זו הוא מזדהה עמו. כך למשל כותב מקובל אנונימי בחיבורו המכונה סוד ויסוד הקדמוני⁵⁷:

"ומדה הזאת⁵⁸ הייתה מסורה ביד חנוך בן ירד והוא מחזיק בה והיה משתREL להכיר הב"ה באורה מדרה עצמה. וכשהיה דבק בה נכספה נשמו למשוך שפע הגבהות⁵⁹ מהחכמה עד שעלה נשמו והיתה נקשרת בלבנה ונעשה כאלו היא והוא דבר אחד⁶⁰. וזה שכתר⁶¹ ויתהלך חנוך בן ירד את האלים וגוו. ובאלפא ביהם דר' עקיבאה כתור הפק את בשרו לפידי אש ונעשה כאלו הוא היה אחד מן הרוחניים".

nicرت בעיליל הטרנספורמארציה המיתולוגית העלייה הגופנית תוך כדי מהפך כתונות העור לכחות האור למיסטיקה העוסקת בדבוקות הנשמה. קטע זה קרוב קירבה רעיון וטרמינולוגית דבה לחairo מהפכו של חנוך בן ירד, שמקצתו הבנו כבר לעיל, ומן הדין לצטט את הדברים בשלמותם⁶²:

"חנוך בן ירד היה משתמש בכך מטטרון להשיג ולידע ממשות ישיבתו ולזעת ולהשיג מתחנות חוכמו ועל זה נקרא על שם וונעה כבן בית כשנגלו לו כל הסתרים וכל הסודות הנטוועים מחינויות (!) סביבות השכינה. ומה שהוא אומר הפק בשרו לפידי אש, מורה זה העניין, כאלו נפשט מהעוז הבהירונות הטבעי ושב לבוש חכונה הרוחנית וסוד האלהות היה מחלבש בו ובכל מושכל היה מתגבר בכל יום ובכל עת ובכל שעה עד שנחשב כאלו הוא והוא מתחן השגתו ועל זה אמרו בפרק מרכבה כי חנוך הוא מטטרון ויוצאים ממנו ברק ובזק ואתה דעתך ועל דרכיך נגה א/or". כמו בסוד ויסוד הקדמוני, מודגשת כאן השכלהו של חנוך כגורם מרכזי לדבוקתו בכוח המכונה מטטרון והפיקתו לרוחני. מעניין במיוחד לציין את תיאורו של אברהם אבולעפיה להרגשה הגופנית של מיסטיקון בעת האקסטזה⁶³:

"ויראה לו כאילו משחו כל גופו מראש ועד רגליו בשמן המשחה ויהי משיח ה' ושלחו ויקרא מלך אלhim יכונה שמו בשם רבו והוא שדי אשר כנווה מטטרון שר הפנים".

לפנינו שני מישורים: הרגשה הגופנית מחד גיסא והחויה הרוחנית של הפיכה למלך מאידך גיסא. הפיכה זו משמעה דבוקות השכל האנושי בשכל הפועל, הוא מטטרון; אבולעפיה רום לדבוקות זו בהשתמשו בbijot⁶⁴ "חנוך זה מטטרון כן הוא הוא". אבולעפיה ראה בהפיכתו של האדם למלך או ל"אישים"⁶⁵ את מטרת

התורה בכלל. וכך ליראות כיצד הפק חנן — מטטרון לאידייאל דתי מובהק⁶⁶. בעקבותיהם של מקובלים אלה הלך מקובל חשוב. הוא ר' יצחק דמן עכו⁶⁷. וabei ויק דוגמה לرأית העליה של חנן כ'אוני מיסטייה⁶⁸.

"חדרק בשכל האלוהות והוא ידרק בה... ונעשית היא והשכל דבר אחד כושופך כד מים במעין נובע שנעשה הכל אחד וזה סוד כוונת רוז'" בואורם חנן הוא מטטרון".

די בדוגמאות אלה כדי להבחין בקיומה של מסורת פרשנית מיסתית קיצונית לעליית חנן. מסורת אשר מפתחת יסוד מסוים, המצוין בספרות הקדומה — מטטרון כיוודע כל הסודות — לידי תפישה של איחוד מיסטי על-ידי פועלות ההשכלה האידיאלית. אין ספק, לדעתו, כי יש במושא זה המשכיות מסוימת בין המיסטייה היהודית הקדומה ובין זו של ימי-הביבנים. אף שנכנסו יסודות מרכזיים חדשים, דוגמת התפישה האריסטוטלית של איחוד המשכל והמוסכל בזמן פועלות ההשכלה וכן תפkidיו המרכזי של השכל הפועל כמטטרון. אולם הן הקבלה הנבואה, המתרכזת בתחום השכליים. והן הקבלה החיאוסופית. העוסקת בתיאו-סופה של אדם העליון או הקדמון; מוצאים מן הכוח אל הפועל אפשרות מיסטיות, הגלומות בספרות ההיכלות. העדר ריגשות למשותף בין רבדיה השונות של המיסטייה היהודית יפגום בעיקר בהבנתם של שלבייה האחרונים של מיסטייה זו, אך גם הבנתה של ספרות ההיכלות לא יצא נשכרת מכן.

אצין בהקשר זה את רציפותה (חוך שינויים, כמובן) של מסורת, שהיא Kadoma, לדעתו, הרואה בחנן סנדღר, העולга למלצת מטטרון בזכות עבודת המסורה, תון כדי יחיד שם האל — מספרות ההיכלות ועד החסידות. בדיקת הטקסטים המשמרם מסורת זו — שמצויה אין-יכולים להידון לכך, והדבר ייעשה במקומ אחר — מלמדת על קירבה רבה בין שלבייה הראשונים והאחרונים של המסורת המיסתית היהודית.

ה

ולסום בראוני להוסיף כמה העורות מתודולוגיות, הקשורות לחומרים שהשתמשו בהם לעיל להוכחת טענותיו. אין ספק כי מדובר בטקסטים ממוקורות מגוונים, המשתייכים ל גופי ספרות שונים: ספרות ההיכלות, הספרות התלמודית-מדרשית, הספרות החיצונית וספרות הקבלה. ודמנוי, כי למאות ההבדלים הגדולים בין אופיים של מקורות אלה, הכרחי, לדעתו, להשתמש בהם כדי להשלים תמונה מסוימת של חפישה יהודית עתיקה שהודקה ושירידה נתפזרו לכל עבר. למרות של מרαιות עין אין בין המקורות שהובאו לעיל קשר ארגני, קשר כזה אمنם קיים. ספריות אלה הינן שלוחות של המחשבה היהודית הקדומה, שהתגלגה בצורות שונות ובמסגרות ספרותיות שונות. לעיתים קרובות, ביטוייה של מחשבה זו

השתנו. התעוותו, הוצאו מהקשרם המקורי וושובבו למסגרות הרעיונות החדשנות. אולם אין בתחוםיה אלה משום היבדרות מוחלטת בין המוטיבים, שמקורם בספרות היהודית העתיקה. כפי שראינו לעיל, טקסט קבלי מימי הביניים, ובמקרה שלנו ספר הזוהר, קרוב יותר לספר אגד הארכני מאשר בספרות ההיכלות, לעניינו, הספרות הכתלאו-מדרשית של לילמה את החפישה של ספרות ההיכלות, בשمرة את המסורת על המעתה גודלו של אדם הראשון ואובדן לבוש האור. דומני, כי הבנת החומר המצויר בכל אחת מן הספריות השונות זו מזו שונות רבת עשויה לתורם לשיחזור תפישה קודמה; רק נסונן ללקט את החומר הולוני מתחן גופי ספרות רכימ ונסון לשחזר תפישה או מערכת רעיונות, שאינה מציה במפורש באף לא אחד מן הטקסטים.

לгинשת "שחזרו" מוצא אני תיומין במקור בלתי צפוי; לאחרונה, החלו חוקרם של ספרות ההיכלות להציג את חשיבותה של חיבוריו ההיכלים, כשהם מוצבאים על כך שרדו נוסחים שונים של הכתבים, השיכים בספרות ההיכלות⁶⁹.

נטיה זו ניכרת יפה אף בחיבורו של דוד הלפרין, המנתה את החומר הדן בענייני המרכבה בספרות הרכנית, וגם הוא מבחין בין שכבות שונות, שיש בהן גישות שונות למשמעות של מעשה המרכבה⁷⁰. אם כך הדבר, ולדעתי יש אמת בטענה זו, הרי ערכיה של החומר העוסק בנושא ההיכלות והמרכבה החשובה עד כדי כך, שאין לראות בהכרח בஸגורת הספרותית של החיבורים עובדה בעלת משמעות מכרעת לגבי החומר האידיאלי הכלול בהם. על כרחך אתה למדר שיחידות המצוירות בחיבורים שונים קרובות ביניהן, יותר מאשר חלקיו השונים של היבור אחד. למدرك כי מבחינה אידיאלית השוואת מוטיבים מסוימת להבחיר את ממשותם על ידי "שחזרו" מערכת חשיבה, שאינה מפותחת באופן שיטתי.

שכן אין הם נתונים מלכתחילה לדorder את משנתם התיולוגית. אין ספק כי שחזרו זה בעיתמי מבחינות רכבות. מתווך פירורי פירורים של טקסטים יש סכנה להרכיב תמונה שמעולם לא הייתה קיימת במציאות, או תמונה מעוותה. קושי זה נועז לא רק לצורך לעשות שימוש בחומרים ממוקרים שונים, אלא גם בעובדה שהספרות העברית הקדומה לא הצטינה בשיטות הבלתיה על הכתב את תפישותיה התיולוגיות; אין זאת אומרת שההיוצרים לא החזיקו בתפישות תיאולוגיות אלא שאין להשווות את האינטנס להעלותן על הכתב עם המזוי בתרבות היוונית, למשל. משום כך, שחזרו רעיונות, העומדים מאחוריו טקסטים מסוימים. אין הוא רק העלה מחדר של דרכי חשיבה, שכבר סוכמו והועלו על הכתב בחיבורים שאבדו, אלא שחזרו של תפישות. שאלה הובכו מפורשות בתקופה העתיקה. שחזרו זה אינו תמיד לכשرون הוחרק או לאינטואיציה מיוודת. יכולים אנו להסתהיע בשלבים המפותחים יותר של החשיבה היהודית, ובמקרה שלנו בקבלה. לעניות דעתך, במקרים רבים שימורה הספרות הקבילתית תפישות עיוניות קדומות יותר והעלתה אותן, לעיתים לרשותה, על הכתב⁷¹. שימוש

ביקורתם במסורתיהם של המקובלים על דרכי הבנת החומר היהודי קדום עשו היהודים לעוזר בנסיך לשחוור תפישות יהודיות קדומות יותר. ברצוני להציג כאן את היבטיו ”ביקורתה“, לא כל תפישה קבלית קדומה היא, וגם תפישות קדומות עברו שינויים במסגרת המחשבה הימביבניינית. אולם במרקם מסוימים יש לבדוק את הפרשנות הקבלית לטקסטים מדרשיים-תלמודים ולטקסטים בספרות ההיכלות כמקור השראה לשחוור, שצורך להתבסס על החומר המקורי, ולהסביר אותו כקנה-מידה עיקרי לתקפות.

כמובן, ככל שהtekstים שעליהם יתבסס הנitionה אמינים יותר ומוסברים יותר ככל עצםם, הנitionה הכלול יהיה מדויק יותר⁷²; אולם, הצעה להציג לבירורם השלם של כל הטקסטים הנוגעים לדבר, נבונה ככל שתיהה, הינה חיאורטיבית במידה רבה. המוגנה מהדרורות מדיעות של כל הטקסטים המדרשיים, התלמודיים, של ספרות כת ים-המלח, של הספרות האפוקלייפיטית לשונותיה השונות, של הכתבים הגנוסטיים ל민יהם, בתנאי להתחלה נitionה רעויוני של ספרות ההיכלות, כמהוה בדיחה ביודען של נסיך להבינה. אם נוסיף עוד כי עדיף להתבסס על נitionה כוללים של כל הקורופוסים, נitionה שבמה ייקבע מקומו המדויק של מוטיב זו או אחר במבנה הרעויוני של ספרות מסוימת⁷³, עלולה הצעה נבונה להפוך לעצת אחיחופל⁷⁴. כי דרך הרוח היא שאין תוצאות ”סופיות“, כאשר מדובר בנitionה כולניים, ומוקמו של מוטיב זה או אחר הוא, לעיתים, תוצאה של תפישה מיוחדת של חוקר זה או אחר.

במקומות להמחין עד אין קץ לסייעים מוסמכים בתחוםם הקורוביים בספרות ההיכלות בתנאי להתקדמות לעבר נitionה רעויוני. אני מציע לנשות לגשת אל החומר השיך בספרות זו בעורת מסורת, שהשתמרו בספריות הקרובות אליה בזמן או בזמנם או אחרת⁷⁵. מעצם טבעה של ספרות מקוטעת זו שהיא מעמידה בעיות חמורות, שאין בכוחו של המחקה הטקסטולוגי להתגבר עליהן. טיבו של מחקר בתחום הרעויונות יכול להיבחן אך ורק על-פי היישגיו בקשרו להבירה את החומר שהוא עוסק בו, ושיקולים מתודולוגיים, מעניינים ככל شيء, הינט בדרך כלל השתקפות של הדרך שחוקרבחר לכלת בה מלכתחילה. ואסימ בדרכו ספר הבחירה:

”שכל הרגיל במעשה בראשית ובמעשה מרכבה אי אפשר שלא יוכל שנאם‘ והמכשלת הזאת תחת ידיך דברים שאין אדם יכול לעמוד בהם אלא אם כן נכשל בהן.“.

1. נושא זה נדון הרכה בספרות המחקר, ואביא כאן רק את הביבליוגרפיה החשובה ביחס:

Gilles Quispel, “La conception de l’homme dans la gnose valentinienne” *Eranosjahrbuch*, vol. 15 (1947), pp. 249-286; idem, “Der Gnostische Anthropos und die Jüdische Tradition” *Eranosjahrbuch*, vol. 22 (1953), pp.

195-234; Michel Tardieu, *Trois mythes gnostiques* (Paris 1974), pp. 85-139; Gedaliahu A.G. Stroumsa, *Another Seed — Studies in Gnostic Mythology* (Leiden 1984), p. 51, n. 63

- ומאמרו של קיספל הנזכר למטה, הערא 9 ל�מן. .2
 ראה מ' אידל, "דמות האדם שמעל הספירות" דעת 4 (תשס"ט), עמ' 41-55; הנ"ל.
 "הספרות שמעל הספרות" תרביין נא (תשמ"ב), עמ' 239-277. .3
 דומני כי גelogל של חפישת האדם העליון התגלל בספרות חוג הכרוב המיוחד, אך אין חסידי אשכנו משתחמים בכתו אDEM עליון או קדמון. .4
 על הקשיים בין הספרות הייאולגית האשכנית ובין ראשית הקבלה אני מקווה להרחיב במקום אחר; ראה בין היתר מ. אידל, "הספרות שמעל הספרות" (הערה 2 לעיל), עמ' 279-278. .5
 מ. אידל, "דמות האדם" (הערה 2 לעיל), עמ' 46-47; הנ"ל, "הספרות שמעל הספרות" (הערה 2 לעיל). עמ' 277-274. .6
 W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1948), pp 47-49
 וראה גם ש"א הורודצקי, "אדם קדמון", הגורן י' (טרפах), עמ' 107-109. .7
 א,כו: השווה لكمן את דבריהם של הראב"ד ור' יוסף הבא משושן הבירה, שיבוא בהמשך; וכן במאמרו של קיספל, הנרמז בהערה 9 ל�מן. .8
 ראה מ' אידל, "חפישת החורה בספרות היכלות וגולגוליה בקבלה", מחקרים ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-49; הנ"ל, "עולם המלאכים בדמות אדם", ספר תשבי, א' (ירושלים תשמד), עמ' 1-15. .9
 ראה קיספל במאמר השני (בהערה 1 לעיל) ובמיוחד במאמרו:
 "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *Vigiliae Christianae*, vol. 34(1980), pp. 1-13.
 על היחסים בין ספרות המרכבה והספרות הרבנית לגנוסיס ראה:
 Ithamar Gruenwald "The Problem of the Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature" in eds. R. Van Den Broek- M.J.Vermaseren, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Leiden 1981), pp. 171-189.
 והביבליוגרפיה הרשומה שם, בעיקר בעמ' 188-189; וכן:
 idem, "Jewish Sources for the Gnostic Texts from Nag Hamadi?
 דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג' (ירושלים תשל"ז), חלק אנגלי, עמ' 45-56.
 idem "Knowledge and Vision", *Israel Oriental Studies*, vol. 3 (1973), pp. 63-107. P.S.Alexander, "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism. An Essay in Method", *JJS*, vol. 35 (1984), pp. 1-18.
 בהקשר זה יש לציין גם את המאמר המعنין:
 E. Peterson, "La libération d'Adam de l'*Αναγέκη*", *Revue Biblique* vol. 55 (1984) pp. 200-214
 ובמיוחד עמ' 209. שם רמזו המחבר על אופיה היהודי של חפילת אדם, המבקש לחזור למצבו בגין עדרן על-ידי הזוחתו עם כל העולם — דמות מקבילה למטרון. רמזים לקשר בין מטטרון ובין האדם הקדמון, ראה אורברג מבוקאו בספר חנוך, עמ' 122-123; ובעקבותיו Sjoberg (הערה 20 ל�מן), עמ' 178.

10. על קשרים בין אנתרופומורפיות יהודית, המשתקפת אחר כך בספרות המרכבה וכיין הנצורה הקדומה, ראה: Jarl Fossum, "Jewish-Christian Christology and Mysticism", *Vigiliae Christianae*, vol. 37 (1983), pp. 260-287; Gedaliahu Stroumsa, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ" *HTR*, vol. 76 (1983), pp. 269-288. יתר על כן, כפי שהראה יידי יהודה במאמרו בקובץ זה "מלacci קול השופר וישוע שר הפנים", במלטיקה היהודית יש שרידים לחשיבה יהודית-נוצרית, בכינויו "ישוע שר הפנים" בהקשר למוחתו של חנוך ומטרון; וראה גוריינולד בחיבורו (הערה 18 לקמן). עמ' 200-201.
11. כידוע, תפישות מיסטיות של "אדם שלם" רוחות במיסטיקה האיסלמית. ראה: H.H. Schaeder, "Die islamische Lehre von Volkommenden Menschen", *ZDMG*, vol. 79 (1925), pp. 192-268; Louis Massignon, "L'Homme Parfait en Islam et son Originalité Escatologique", *Eranosjahrbuch*, vol. 15 (1947), pp. 287-314; Henri Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism* (London 1978).
12. זו דעתו של ג' שלום: ראה *Kabbalah* (Jerusalem 1974), p. 45.
13. בראשית רבבה כ. יב (מהדר' תיאודור-אלברק), עמ' 196-197. והשווה לדבריהם המובאים בשם מדרש בתי מזווהה בדרשותיו של ר' יהושע אבן שעיב. כי תשא (קראקו שלג), דף לט ע"ג. על אדם הראשון שתואר פניו מוזהרים כוורת הרקיע, או על זהותו של האדם המכחה את גלגול החמה. וראה: Alexander Altmann, "Gnostic Themes in Rabbinic Cosmology", *Essays Presented to J.H. Hertz* (London, 1942), pp. 28-32.
14. ספר חנוך, מהדר' אודכרג, פרק יב, עמ' ז. וראה גם שם. עמ' טו: והשווה לדברי ר' בחמי בן אשר על בראשיתה ה. כד. על דבקות חנוך באור העליון. וראה גם באותיות דר' עקיבא, בת מדרשות ב' עמ' שנ"ב. מעניין לציין כי במודואה בשם אותיות דר' עקיבא אצל ר' יהודה הדרסי, אשכול הכהן, דף לו, ע"ג, התמזג מוטיב גודלו של האדם עם מוטיב הזוהר, וראויה תפישה זו לחשומת לב מיוחדת ואכם".
15. פרק כב ח; והשווה להומר המעניין על הלבשת הצדיקים בלבד וזוהר, כאשר ניכנסים לגן עדן. שנאסף על-ידי ישראל ויונשטייך "אלפא ביתא של מטטרון ופיירושה", טמיירין ב (ירושלים תשמ"ב), עמ' סב, הערה 3; וראה גם את הערהו של מופסיק בתרגומו של תומר דברוה: Ch. Mopsrick, *Le Palmes de Deborah* (Paris 1985), pp. 134-135, n. 83.
16. בראשית רבבה, ח. א (עמ' 55-56); חגיגה, דף יב, ע"א; פסיקתא דר' כהנא (מהדר' מנדרלברים), עמ' 2. על גודלו העצום של אדם והתקפתו שרויעין זה מילא במחשבה הרובנית ראה: Allan F. Segal, *Two Powers in Heaven* (Leiden 1977), pp. 110-115; B. Barc, "La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive Rabbinique des trois premières siècles après J.C." *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 49 (1975), pp. 173-185. Susan Niditch, "The Cosmic Man: Man as Mediator in Rabbinic Literature", *JJS*, vol. 34 (1983), pp. 137-146.

- לדעת המחברת, יש להבין את רעיון גודלו העצום של האדם הראשון בהקשר החשיבות הרובנית וambilי לקשרו אותו למחלוקת הגנוסטית, כפי שעשו זאת א' אלטמן וא"א אורבן, ראה שם, עמ' 139-137; וראה גם גרשム שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (ירושלים תשלו), עמ' 385; וקיספל במאמרו הגרמני (הערה 1 לעיל), עמ' 225-226. השפעת התפישה הגנוסטית על התפישה הרובנית של האדם הראשון הורגשה על ידי אלכסנדר אלטמן, פנים של יהדות (תל אביב תשמג), עמ' 43-31, וראה במאמרו הנזכר בהערה 13 לעיל.
17. ספר חנוך, פרק ט עמ' יד-טו; והשווה לשיעור קומה. שם נאמר על מטטרון "והנער הזה קומו מה לא העולם":
M.S. Cohen, *The Shi'ur Qomah-Texts and Recensions* (Tübingen 1985), p. 159; See also M.S. Cohen, *The Shi'ur Qomah — Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (University Press of America 1983), p. 162, n. 147.
18. הギגה דף טו, ע"א; ספר חנוך, פרק טז, עמ' כג; וראה דבריו של שאל ליברמן בנספח לספרו של:
Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden 1980), pp. 239-240
שם הוא מביא את מראוי המקומות האלה, יחד עם תיאורו של אדם הראשון כמי שנעבד על ידי המלאכים, על פי בראשית רבבה, ט. אך אין הוא מסיק כל מסקנה מן הקיימה בינהם, למרות שהוא קובל: "This passage of the Talmud and the parable in the Midrash reflect the same situation".
- המצב הדומה הוא: אדם הראשון לפני החטא ומטרון — זהינו תנך אחרי העלייה — והנים סינתרונוס. לדעת אחד החוקרים, תפישה יהודית קדומה ייחסה גם לדמותו של משה תפקיד סינתרוני: ראה:
- Pieter W. Van Der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", *JJS*, vol 34 (1983), pp. 24-27.
ואן דר הורטט מדגיש (עמ' 24) את הדמיון בין חנוך ובין משה.
19. בתים מדרשות של ורטהיימר, ב' תיב בראשית רבבה ח, ט, עמ' 63; לפי גרסאות אחרות, הקשורות לשמו של ר' מאיר, שייעור קומו האדם היהת למאה אמה: ראה בכואבתה דף עה, ע"א; סנהדרין דף ק, ע"א; מסורות קדומות על פולחן האדם בידי המלאכים נרשמו אצל קיספל במאמרו הגרמני (הערה 1 לעיל), עמ' 226 הערה 57.
20. בתים מדרשות של ורטהיימר, ב, ע' שנא וספר חנוך פרק מה, עמ' סו-סז נוסח 1/C.
- בראשית בתי, מהר' ח' אלבן (ירושלים תש), עמ' 27. על פיסקה זו ראה Phillip Alexander in: ed. James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* (New York 1983), vol. I, p. 311, n.3.
בהערה זו מביא אלכסנדר את הפירושים השונים לפועל "אברתו", כפי שהביאם כבר ורטהיימר במקומם. לדעת אלכסנדר, הביטוי "זרו של אדם הראשון" מרמז לעובדה שהחנן חי עדין בשלתי חייו של אדם הראשון: אולם למרות שיש מסורת כזו, אני משוכנע כי אכן פירוש זה מצאה את ממשמעות הביטוי; זאת כיון

שבסමוק לזה מתוואר חנוך גם כמי שחי בדור המבול. לדעתו, רומו המחבר האנוניימי לקיוימו של מטטרון במקביל לאדם הראשון. יתכן — והשווה לשימוש בפועל "אבר" באותיות דר' עקיבא, כתה מדרישות ב, עמ' חדד — שימושו בריהה בהקשר ליעוד שנועד לאדם: כך הזכר לגבי "משה" וכך לגבי חנוך: והשווה בחנוך החבשי, פרק עא, שם, נאמר לחנוך: "אתה בן אדם אשר נולדת לצדקה", לפ"י:

Erik Sjoberg, *Der Menschensohn in Äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946), pp. 56, 152.

במיוחד חשובים דבריו של סיירברג בעמ' 173-177, המכוסים על מאמר על מטטרון מאות אודברג, שנדפס בלשון שודית לאחר חיבורו על חנוך ג; לפ"י דבריו סיירברג, "אברתיו" רומו לקיוימו הקדום של מטטרון כגון "נפש כליה", תפישה שהושפעה בלי ספק מן הקבלה, שם מטטרון הוא אדם עליון וכלל הנשומות כאחת.

וראה שchanוך נועד להפקייד מיוחד מראש, וזאת לפי מסורת קדומה; ראה Erwin Goodenough, *By Light, Light* (New Haven, 1935), pp. 330.

21. **ילקוט שמעוני**, בראשית, סימן מא: "הביבא את השטר וכותב עלייו שטר מתנה וחותם עלייו הקב"ה ומטטרון ואדם". ראה, לעומת זאת, את דעתו של י"ד הקובע, שמטטרון לא יכול היה ליטול חלק בבריאה, כיון שהופיע רק לאחר האפואיאוסה של חנוך: "ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית", תרביץ נב (תשמג). עמ' 456. ראה G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York, 1965) pp. 49-51.

22. וראה בספר ערוגת הבושים (מהדר' א"א אורבן, ירושלים חרצט), א עמ' 240, 241.

23. הופעת chanוך ואליהו לפני המשיח הוא רעיון שוכן לתפוצה רבה אצל הנוצרים, על בראשית ז, כד.

24. והנושא טעון דיון נפרד.

25. בפירשו למלכים ב, ב, א.

26. דרך ארץ זוטא, פרק א, **ילקוט שמעוני**, בראשית, סימן מב. ספר המפואר (ירושלים, תשככ), דף קו, ע"ב-ע"ג. מקבלה מעניינת לדעתו של מולכו מצויה אצל דמות משיחית אחרת, שפעלה באיטליה כدور לפני מולכו, והוא ר' אשר בן מאיר לעמלין: תחילתה הוא קבוע כי "שגברא האדם נברא שיעמוד נצחית" (כ"י קופמן-ברודפסט 179, עמ' 165); אחר כך הוא מזכיר את עלייתו של אליהו, מציין את דבריו אילפה ביתא עקיבא על chanוך ומטטרון ומה אחר כך הוא מסכם "והבאתי לך וזה המאמ' של להראותך כי גם ראיינו בספרי בעלי העבודה מנשמה הוכחה והטהורה ואחדיו אשר הוכחנו כי כוונת הש' י"ת הייתה בתחלת בריאות האדם שהיה נצחי וקיים לעד ושישלים בעבדתו והנה שמחשבותו לא יצא לפועל בסכת ובגרמת המקביל המחייב חבלו מנעים מ"מ לא יבצר ימצע עבור זה כי בזמן מהזמנים צריכה שתצא לפעול כי עצת י"ה היא תקום ומחשבותו לבו לדור ודור כי תחולת מחשבותו היא סוף המעשה" (שם, עמ' 166).

27. ספר chanוך, אודברג, עמ' ז.

28. ראה מ' אידל, "שלמה מולכו כמאגין", **ספרונות ג** (יח) (תשמה), עמ' 216-213.

29. מהדר' ש' בובר. וויען תrndנ, עמ' טו.

Michael E. Stone, *Armenian Apocrypha Relating to the Patriarchs and Prophets* (Jerusalem 1982), pp. 12-13; 85. וראה גם שם, עמ' 85.

31. על תאורות המאכל כחתאו של האדם בנסיבות הקדומה ראה :
F.F. Church, "Sex and Salvation in Tertullian", *HTR*, vol. 68 (1975), p. 86.
32. דף 10. הקטע יודפס בשלמותו למטה.
33. J. Issaverdens, *The Uncanonical Writings of the Old Testament* (Venice 1901), p. 65.
34. פרק ח'. וראה גם *ביבליות שמעוני*, בראשית, סימן מא ; והשווה שם, סימן מב : "מאדם ועד המבול אלף וחמש מאות נחנוך קבר את אדם, וחיה אחיו נח שנים". והשווה לדברים שהובאו על ידי יעקב גليس, ספר *תוספות שלם* (ירושלים תשמ"ב), א, עמ' קעה, בשם כי אוקספורד 268 (אולי של ר' אלעזר רוקח) :
"חנן חינך עצמו לעבד לברוא והוא קבר אדם זה והוא תחלה חנן את אלהים,
זהו אדם שנברא בדמות אלהים".
35. וראה גם את דברי ר' שם טוב בספר האמונה (פירארה שני) דף כ, ע"א ;
והן א"א אורבן, חז"ל – אמונה ודעות (ירושלים תשכט), עמ' 295 .
סביר להניח כי רמז לקשר ההדוק בין אדם וחנן מציין גם במיירה הנפוצה שהקב"ה חיבכ שבעיות וחנן שבייע היה לאדם הראשון : ראה לדוגמא במדרש הגדול, בראשית, עמ' קלב, והעורתו של מ' מרגליות שם. על פי תפישה זו, מהו הינה חנון סיום של מחוזר, שראשיתו אדם הראשון. וראה את הדברים שהובאו בתוספות השלם א, עמ' קעה, הגורסים :
- "חנן זה מטטרון וכחיר בו הקב"ה שהיה דור שביעי".
36. על בחירותו של חנן ראה גם בסיום העירה 20 .
37. זהה חדש מהר' מרגליות, דף סט ע"א-ע"ב. והשווה בספר עמק המלך לר' נפתלי צבי בכרכ' (אמשטרדם ת"ח), דף כ, ע"ב : "דיינו של יעקב היה כשל חנן ושל חנן היה כשל אדם הראשון כי חנן קבל נשמה של א"ה שפרחה ממנו וזה עלהה" ;
וראה בהערה 47 ל�מן : וראה גם ישעיה תשבי, תורה הרע והקליפה בקבלת הארץ" (ירושלים תשמד), עמ' צה, קג .
38. עניין ה"זירה" קשור, בלי ספק, לרעיון "חלוקת דרבנן", כפי שהדבר הודגש בקבלה הלוריאנית, והדבר טעון עין מפורט. וראה גם אודברג, בהקדמתו לספר חנן, עמ' 122-123 ; וראה גם את השימוש בביטוי "מטטרון" כחלק הנ אצל ביזור בנפש האדם, במובאה בשם "מדרש" בביבליות ראובני (ירושלים, תשככ) דף כ ע"א :
"יibrוא אלהים את האדם בצלם והצלם של מטטרון. זכה האדם זוכה לצלם...
אליהם ראשון הוא אלהים חיים רמז למטטרון".
39. כדיוע, ספר הזוהר מזכיר פעמים רבות הן את ספר אדם והן את ספר חנן אך נטיית החוקרים המודרניים להתייחס בחשדנות לעובדה שלענינו בעל הזוהר היו מkorות כללה, השיכים, אליבא דמחקר המודרני – לספרייה של מעלה, והדבר טעון עין מחדיש. על השפעות נוצרניות על ספר הזוהר ראה יהודה ליבס "השפעות נוצרניות על ספר הזוהר" מהקרי ירושלים במחשבת ישראל כ (תשmag) עמ' 74-43 .
40. נדפס באוצר נחמד ד' (תרגן) עמ' 37 . על קטע זה ראה
Gershom Scholem, *Les origines de la Kabbale* (Paris 1966), pp. 226-230.
41. ברכות דף ו, ע"א .
42. סנהדרין דף לח, ע"ב .

.41 א. כו.

.42 שיעור קומה. מהדר' מ' כהן (הערה 16 לעיל), עמ' 52.

.43 בראשית א. כו.

.44 לולא התיאור של הכוח המתגלה כשר הפנים, אפשר היה להציג גם את האפשרות כי הראב"ד מתכוון כאן למלאך ענפיאל, אך מלאך זה אינו מכונה בטקסטים הידועים לי בכינוי שור הפנים.

.45 ראה

H.A. Wolfson, "The Preexistent Angel of the Magharians and al-Nahawandi", *JQR* (NS), vol. 51 (1960-61), p. 92.

וראה גם שלום (הערה 38 לעיל), עמ' 226. מעניין הדבר שגם ר' יצחק דמן עכו ידע על מסורת של התגלות מטטרון למשה — במקום שכפשוטו מדבר על הקב"ה — ראה מאידת עיניהם (הערה 48 לכאן). עמי' קטז. סביר להניח כי מסורות אלה קשורות לכינוי של מטטרון כ"הוה קטן". וכן התפרש שם בן ד' אחרות במקרא על מטטרון. .46 אבולהפה משתמש בביטוי "אדם עליון" ככינוי לשכל הפועל, זהה במקומות אחרים בכתביו למטטרון: ראה ספר סתורי תורה, כ"ז פריס 774, דף 134 א-ב; ספר חי הנפש. כ"ז מינכן 408, דף 6. יש מקום לעיין האם אין קשר בין המסורת שאנו דנים בה לבין הכינוי "אישים", המופיע אצל הרמב"ם במשנה תורה, הלכות יסודי תורה ב, ז. ומתיחס לכתח העשירית של המלאכים, המכילה לשכל הפועל, שהוא שר העולם במורה נבוכים (חלק ב, פרק ו): כיוון שהעולם זomo למטרונו, ייתכן שהקשר בין מטטרון ו"אישים", שהוא אמן עקייף. נובע מסורת הקושרת את מטטרון לאדם. מצד אחר, גם במורה הנבוכים יש מקום להזדהות את אחת המשמעויות של "אדם" כשכל פועל, עם שור העולם, הוא מטטרון ראה.

Warren Z. Harvey, *Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect* (Ph. D. dissertation Columbia Univ. 1973), pp. 205-212.

אם כן, הרי שיש להניח כי היה קיימת תפישה דומה לגבי אדם-מטטרון לפני הרמב"ם והראב"ד.

.47 ראה מ' אידל, "עולם הדמות וליקוטי הרא"ן", אשלאר שבע ב (תש"ס), עמ' 166, הערה 6; וראה גם בספר עמק המלך דף ב, ע"ב: "וזע שועיר (אנפין) הוא אה'ה וחנוך הוא מטבورو ולמטה דהינו ח"ת של צער כי איה כולל כל נשמות ישראל... והוא אוור נשמות ישראל".

ראשית המובאה נדפס בהערה 35 לעיל.
מהדר' עמוס גולדרייך (ירושלים תשמ"ד), עמ' מ. האם מקור הקבלה בדברי ר' נתן שהבאו לנו לעיל או בדומים להם. שר' יצחק למד מمنו? אם אכן ר' נתן השפיע על ר' יצחק, הרי שהכיר את השקופתו כבר בראשית חיבורו את ספר מאירת עיניים; ראה לעומת זאת דעתו של ע' גולדרייך, שם, עמ' 100; וראה גם מ' אידל, לעומת זו, דעתו של ר' גולדרייך, שם, עמ' 50: "ההבחודדות כרכיב בקבלה האקסטטיבית וגלגוליה", דעת 14 (תשמה). עמ' 50: וראה גם שם, עמ' כז: "והאדם קודם אכילתו היה כלו רוחני ולובש מלאכות חנוך ואליהו". זהה דעתו של ר' עזרא מגירונה, המועתקת על ידי ר' יצחק; ראה ג' שלום, פרקי יסוד (הערה 16 לעיל) עמ' 196. יש לציין כי הביטוי "מטטרון נביא" חזר במאירת עיניים, עמ' קיב. קיד.

- .49. ראה מ' אידל, "עולם המלאכים" (הערה 8 לעיל), עמ' 53 ואילך, וביחור הערכה 198.
- .50. ראה ראובן מרגליות, מלאכי עליון (ירושלים תש"ה), עמ' צד-צד.
- .51. ראה מ' אידל, "עולם המלאכים" (הערה 8 לעיל), עמ' 53.
- .52. ראה ספר חנוך החבשי, פרקים סט-עא וספר חנוך הסלאבי:
- A. Vaillant, *Le livre des Secrets d'Henoch* (Paris 1952), 26.18-27.2; Madeleine Scopello, "The Apocalypse of Zostriano (Nag Hammadi VIII. 1) and the Book of the Secrets of Enoch", *Vigiliae Christianae*, vol. 34 (1980), pp. 376-385.
- על השפעות אחרות של עלילית חנוך והפיכתו למלאך בגנוסיס. ראה Francis T. Fallon, *The Enthronement of SabaOTH* (Leiden 1978), p. 35.
- וכן במאמרו של פ' שפר, שנזכר لكمן (הערה 73), על חוויתו של פאולוס.
- .53. ראה פאלון (הערה הקודמת), עמ' 35-36; מגילת ההודיות (מהדר' יעקב ליבט, ירושלים תש"י), עמ' 84; שיר השירים רבבה. דברי ר' מאיר על פסוק ב. ז (מהדר' ש' دونסקי. ירושלים — ת"א תש"מ), עמ' סד: מדרש הגadol על בראשית ה. כד (מהדר' מ' מרגליות, ירושלים תש"ז), עמ' קלב; וראה עתה את המעבר מ"נכיא" ל"מלאך" במחקרה של Naomi G. Cohen, "From Nabi to Mol'ak to 'Ancient Figure'", *JJS*, vol. 36 (1985), pp. 12-24. 188.
- .54. ראה ספר חנוך, עמ' יד, טו, סח; על הקשר בין האdam העלוני בספר חנוך החבשי ובין החכמה, ראה במאמרו של פוסום (הערה 10 לעיל), עמ' 279-280. יתכן שיש זיקה מסוימת בין תפישת האדם הראשון כמלך חכמה ובין מסורת כל סתרי החכמה לחנוך.
- دمין אחר בין אדם הראשון ומטרונו הוא שלשנים יש כיסא מייחד: ראה מאיר בר אילן "בסא ה' — מה שמתחתיו, מה שכונגו ומה שאצלו", דעת 15 (תשמה), עמ' 33-32.
- .55. גnostיות יהודית (הערה 21 לעיל), עמ' 60. במקום אחר אני ממחקון להשווות את תיאורי "הזהור" של חנוך — מטרונו לאלו של הכהן הגדול לפי טקסטים יהודיים קדומים. אפשר להוכיח את המשכחה של מסורת קדומה של הפיכת הגוף לאור — או בלשון המקובלים ספריות — מן הטקסטים הקדומים ועד הקבלה הלאויאנית.
- .56. ראה הערה 21 לעיל.
- .57. כי"י ירושלים 1959¹⁸ דף 200א. החיבור נכתב, נראה, במחצית השנייה של המאה הי"ג.
- .58. הספירה בינה. קשר מסוים בין מטרונו ובין ספרית בינה נרמז בדריא מהימנא, זהור ג, דף ריז, ע"ב.
- .59. המונח זהה הקשור בחיבורו זה בפעולה התפילה: ראה שם, דף 198ב, אך משמעותו המדעית טעונה ליבן, שאין מקומו כאן.
- .60. נסח זה מלמד על תפישת החוויה של חנוך כ-*mystica unio*; הביטוי הזה חור עפמים אחדות בימי-הביבניים והוא מלמד על קיומה של תפישת ה-*unio mystica*.
- יתר מאשר ניכר בספרות המחקר. ראה:
- M. Idel, "Abraham Abulafia and *Unio Mystica*", *Studies in Medieval Jewish*

History and Literature, vol. III (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass), forthcoming.

- .61. בראשית ה, כד.
 - .62. כ"י אוכספורד 1947, דף 10 א-ב. על טקסט זה ראה גולדריין, מאירת עינים (הערה 48 לעיל), עמ' שצז.
 - .63. ספר חמי העולם הבא, כ"י פריס 777, דף 109. ניתוח תוכנו של הקשר המובאה זוatta, ראה מ' אידל, "אברהם אבולעפיה ואוניו מיסטייה" (הערה 60 לעיל). יש להזכיר את הנימה המשיחית, המתלווה כאן להפיכת מלאן, ביחס על הרקע המשיחי של הזדהות חנוך עם בן האדם בספר חנוך החבשי. ראה:
- Matthew Black, "The Throne-Theophany Prophetic Commission and the "Son of Man" "Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquities: Essays in Honor of W.D. Davies (Leiden 1976), pp. 57-73.
- .64. על הקשר בין האופתיואסה של חנוך ומשיחה בשמן. ראה חנוך הסלאבי כב, 8.
 - .65. ספר סתירי תורה. כ"י פריס 774, דף 123 א; וראה גם שם דף 129 ב; על מטטרון אצל אבולעפיה ראה מ' אידל, כתבי ר' אברם אבולעפיה ומשנתו (אונ' עברית, ירושלים תשל"ז), עמ' 321-320.
 - .66. ראה מ' אידל, כתבי ר' אברם אבולעפיה (הערה 64 לעיל), עמ' 335. מעניין לציין כי אפשרות שחנוך הפך למלך הובאה כדוגמה לאפשרות של "אוניו מיסטייה" אצל Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man* (tr. A.R. Caponigri, Chicago 1967), p. 9.
 - .67. ראה אידל, כתבי ר' אברם אבולעפיה (הערה 64 לעיל), עמ' 230; גולדריין, מאירת עינים (הערה 48 לעיל), עמ' שצז.
 - .68. ספר אוצר חיים. כ"י מוסקבה – גינזבורג 775, דף 111 א.
 - .69. ראה:
- Peter Schäfer, "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature", *Journal for the Study of Judaism*, vol. 14 (1984), pp. 172-181.
- David J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven 1980).
- .70. ראה במאמרי לעיל, העיטה 2, 8.
 - .71. בהקשר זה יש לציין את התרומה הגדולה שתרמו פטר שפר וארכולד גולדברג בהדפסת טקסטים מספרות ההיכלות ונתחום מבנים הספרותיים.
 - .73. ראה:
- Peter Schäfer, "New Testament and Hekhalot Literature", *JJS* vol. 35 (1984), pp. 34-35; idem "Merkavah Mysticism and Rabbinic Judaism" *JAOS*, vol. 104, no. 3 (1984) p. 541.
- .74. מעניין שחוקרי הספרות הגנוסטית ואלה של ספרות יס-המלח לא מתינו להשלמת הסקירה הכלולית של ספרות המורשת וההיכלות בטראם ניגשו לכתיבת ספרות מחקר הענפה על החיבורים מגן חמדי. למורת הביעות הפילולוגיות וההיסטוריה הקשות, קידמו חוקרי הגנוסיס את הבנת רעיוןותיה של ספרות זו והרבה יותר מאשר זאת חוקרי ספרות ההיכלות עד עתה. כמו כן יש לציין כי הדגישה להישגים מסוימים

בתהומותים קרובים הינה טענה מעגלית, כיוןSCPת חום עלול לקפוא על שמוינו
בציפייה לפירצת דרך של חוקרים מתחום אחר.
75. קנה-מידה חשוב ביותר לנכונותו של שחזור הוא כמות החומר הרלוונטי התומך
בתמונה המוצעת. יש הבדל עצום בין רעיון מסוים, הנרמז בשניים או שלושה
טקסטים בלבד לבין עשרה מוכאות, המשקפות בעורות שונות רעיון מסוים. במקרה
זה, טענת "ה-"*parallelomania* (ראה ספר, מאמר הראשון, העלה 73, עמ' 33)
איןנה סבירה.