

תפיסת הפלירומה בספרות ההיכלות והמרכבה

יוסף דן

[א]

בשעה שנתפרסם ספרו האנגלי של גרשם שלום על ספרות ההיכלות והמרכבה, אשר הוכתר בכותרת 'גנוסיס יהודית',¹ זכתה כותרת זו לדיון ביקורתי נוקב מצד חוקרים כדוד פלוסר, הגס יונס ואיתמר גרינולד, אשר טענו, איש איש בדרכו, שאין הם מוצאים בספרות המיסטית של תקופת התלמוד יסודות המאפיינים את הגנוסיס הידועה לנו ממקורות לא-יהודיים.² גרשם שלום, לפי מיטב ידיעתי, לא השיב מעולם לביקורת זו במישרין, ולא נימק בצורה מפורטת את הסיבות שהביאוהו לכנות ספרות זו – בעקבות גרץ ואחרים – בשם 'ספרות גנוסטית'. במקום אחד העלה את הטענה הכללית כי אופיה הפנימי של ספרות ההיכלות והמרכבה הוא גנוסטי,³ אך לא פירט אילו מאפיינים רעיוניים וספרותיים משמשים בסיס לקביעה זו.

שלום נשאל בעניין זה שאלה ישירה בדיון על היהדות בתקופה הקדומה, שהתקיים ב-1965 בארצות הברית.⁴ הוא נשאל על שום מה מכונה המיסטיקה של ההיכלות בכתביו

- 1 Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*,² The Jewish Theological Seminary, New York 1965 (להלן: שלום, גנוסיס יהודית).
- 2 David Flusser, 'Scholem's Recent Book on Merkaba: ראה: פלוסר על הספר, ראה: I. Gruenwald, 'Literature', *JJS*, XI (1960), pp. 59-68. דיונו של גרינולד בנושא זה, ראה: הגס יונס, ראה: E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism – A Survey of Proposed Evidence*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1973, pp. 149-151.
- 3 G. Scholem, *Kabbalah*, Keter, Jerusalem 1974, pp. 3, 11-13.
- 4 שלום סירב לפרסם את הרצאתו בדיון זה, שנערך בדארטמות קולג', וגם את פרוטוקול הדיון שנערך בעקבותיו. הטקסט מצוי בספריית שלום בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ומספרו 966 (הקטע הנדון כאן מצוי בעמ' 4-5). הנוסח האנגלי של הדברים פורסם בחוברת בהכפלה: *Judaism and Gnosticism – Report of the 1965-1966 Seminar on Religions in Antiquity*, Comparative Studies Center, Dartmouth College, 1967, pp. 139-145. הנוסח העברי של הדברים, ראה: ג' שלום, עוד דבר (תרגום: שלמה צוקר; עריכה: אברהם שפירא), עם עובד, תל-אביב תש"ן, עמ' 183-176.

בשם 'גנוסטית'. תשובתו של שלום מעלה כנימוק ראשון: הפלירומה האלהית המתוארת בספרות ההיכלות והמרכבה היא מעין הפלירומה הגנוסטית.⁵ לא מצאתי התייחסות מפורטת של שלום לנושא זה במקומות אחרים בכתביו, ואף השימוש במושג 'פלירומה' נדיר בחיבוריו העוסקים במיסטיקה זו. עם זאת, יש בפרוטוקול הדיון עדות כי תפיסת עולם האלהות המורכב והדינמי של יורדי המרכבה השפיעה במידה ניכרת על השימוש שעשה שלום במושג 'גנוסיס' בתיאורה של תופעה מיסטית זו. הדברים הבאים לא נועדו להצדיק את גישתו של שלום או לבקרה, ואף לא לקבוע אם המושג 'גנוסיס' מתאים לספרות זו אם לאו,⁶ אלא לברר בצורה מפורטת את תפיסת עולם האלהות בספרות ההיכלות והמרכבה לעצמה.⁷ מפעם לפעם תצוין מקבילה למקורות הגנוסטיים, במידה שעלה בידי למוצאה, אך עיקר הדברים שלהלן נועדו להבהיר במיטב היכולת את הסוגיה גופה.

שלושה מוקדים הם לבידור תפיסת עולמם של המיסטיקנים היהודים הקדומים בתקופת התלמוד לגבי המכלול של עולם האלהות. המוקד האחד הוא בעיית ה'שיעור קומה', הדמות הנשגבה העליונה, המתוארת במושגים אנתרופומורפיים חריפים, ושמות איבריה ומידותיהם מנויים בנוסחים הרבים של החיבור הנושא שם זה שהגיעו לידנו.⁸ דמות זו,

5 הנימוק השני המובא לאחר מכן הוא סולם העלייה רבי-הסכנות של הירידה למרכבה, המקביל להתעלות הנשמה לעולמות העליונים בספרות הגנוסטית. הנימוק השלישי הוא השימוש באמצעים מאגיים בהכנות למסע המיסטי. ראה: עוד דבר, שם, עמ' 181.

6 נוסח דבריו של שלום בעניין זה מבהיר ללאפק פוק שמדובר באנלוגיה פנומנולוגית ולא בקביעה היסטורית. שלום ראה בפלירומה של ספרות ההיכלות והמרכבה ביטוי לשיפוס של חוויה תית שבחר לכנותו בשם 'גנוסטי', ולא בקביעה היסטורית בדבר קשר כזה או אחר בין יורדי המרכבה לבין הגנוסטיקנים הקדומים.

7 נושא זה לא נדון עד כה בהרחבה בספרות המחקרית הגדלה במהירות המוקדשת למיסטיקה היהודית הקדומה, אך שלושה מחקרים שנתפרסמו לאחרונה מקדישים לו מקום מיוחד: P. Schäfer, *The Manifest and Hidden God*, SUNY Press, Albany NY 1992 (להלן: שפר, האל הנסתר); רחל אליאור, 'מיסטיקה, מאגיה ואנגלולוגיה—תורת המלאכים בספרות ההיכלות', בתוך: מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה—ספר היובל לשרה הלר-וילנסקי, מאגנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 15–56. נוסח אנגלי, ראה: R. Elior, 'Mysticism, Magic and Angelology – The Perception of Angels in Hekhalot Literature', *JSQ*, vol. 1, no. 1 (1993), pp. 3–53; ד' דימנט, 'בני שמים—תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן', מנחה לשרה, שם, עמ' 97–118; ד' דן, המיסטיקה העברית הקדומה, האוניברסיטה המשודרת, תל-אביב תשמ"ט (להלן: דן, המיסטיקה העברית הקדומה), בעיקר עמ' 93–102.

8 על 'שיעור קומה' נכתבה ספרות ענפה. ראה בעיקר: M. Cohen, *The Shiur Qomah – Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, Lanham MD 1983. הטקסטים נקבצו בכרך שני של עבודתו של המחבר: M. Cohen, *The Shiur Qomah: Texts and Recension*, Mohr (Seibach), Tübingen 1985; וכן: שפר, האל הנסתר, עמ' 99 ואילך; J. Dan, 'The Concept of Knowledge in the Shiur Qomah', in: S. Stein and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, University of Alabama Press, 1979, pp. 63–73. וראה על כך לאחרונה: א' פרבר-גינת, 'עיונים

שלפניה מבקש להתייבב יורד המרכבה בהגיעו להיכל השביעי העליון, נקראת בחיבור זה בקביעות בשם 'יוצר בראשית' או 'יוצרנו', ושלום רמז כבר לשאלה אם קיימת זהות גמורה בין דמות זו לבין האל העליון, הקדוש ברוך הוא. בטקסטים המצויים בידנו קיים ככל הנראה ויהי כזה, אך ייתכן שהיו שכבות קודמות של הגות מיסטית, המשוקעות ב'שיעור קומה', שבהן היה 'יוצר בראשית' דמות משנית הניצבת לצד האל ומסייעת בידו במעשה בראשית.

המוקד השני הוא מכלול הבעיות הקשורות בדמותו של מטטרון.⁹ אלישע בן אבויה הכריז בפירוש, בשעה שראה את מטטרון בהיכל השביעי, 'שמא שתי רשויות הן' (בבלי חגיגה טו ע"א).¹⁰ הדברים מתועדים במקור התלמודי ובספרות ההיכלות. בתיאור דמותו של מטטרון קיימים יסודות המאפשרים להעמידו כדמות משנית בצד האלהות, וכנראה קיים היה פולמוס בחוגי המיסטיקנים עצמם בעניין זה. ענישתו של אלישע בן אבויה על דבריו, והעונש שקיבל מטטרון עצמו מידי ענפיאל על כך שנדמה לאל עצמו, מעידים כי שכבת הטקסטים המצויה בידנו נערכה על-ידי מי שביקש לדחות בתקיפות הענקת ממד של 'רשות שנייה' למטטרון, אך עצם חריפתו של הפולמוס יש בה כדי להעיד כי היה מי שסבר שמטטרון הוא אמנם דמות אלהית משנית, בצדו של האל העליון. מכלול הבעיות הקשורות בנושא זה אינן מקיפות את הדברים המצויים במקורותינו אך ורק על מטטרון עצמו, אלא גם על דמויות אחרות או שמות אחרים,¹¹ וכן את מסכת המסורות המוזרות על 'שר העולם' שבמקורות התלמודיים.¹²

שני המוקדים האלה – 'שיעור קומה' ו'מטטרון' – אינם מתייחסים אל מכלול הכוחות האלהיים מן הסוג המכונה בשם 'פלירומה', אלא לתפיסה מיוחדת ומגובשת יותר המכונה במקורותינו בשם 'שתי רשויות', תפיסה שמניעה (החיצוני לפחות) הוא לשון הריבוי המצויה במקרא בתיאור הבריאה, בעיקר בריאת האדם. מאמרים רבים בספרות המדרשית נועדו להרחיק את האפשרות לפרש כמה מפסוקי מעשה בראשית כמתייחסים להימצאותו

בספר שיעור קומה', בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות—מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' א' גוטליב, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד, עמ' 361–394.

9 על מטטרון ראה: שפר, האל הנסתר, עמ' 29–32, ועוד הרבה; דן, המיסטיקה העברית הקדומה, עמ' 81–92. הסקירה המפורטת ביותר על נושא זה, ראה: H. Odberg, *Third Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928. מהדורה חדשה עם מבוא מאת י' גרינפלד יצאה לאור בהוצאת 'כתב', ניו יורק 1973 (להלן: אודברג), עמ' 79–146. וראה: שלום, קבלה, עמ' 377–381; י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעו של המיסטיקה התלמודית,² אקדמון, ירושלים תש"ן, עמ' 18 ואילך, ותכופות. והשווה: A. Segal, *Two Powers in Heaven*, Brill, Leiden 1977. חנוך השלישי, מהדורת אודברג, פרק טו, עמ' כב–כג (בחלק העברי).

10 ראה: דן, 'ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית', תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 447–457.

12 הרינונים על 'שר העולם' במחקר מובאים בדרך-כלל במסגרת ניתוח דמותו של מטטרון. ראה לעיל, הערה 9, בייחוד בדבריהם של אודברג וסיגל.

של יותר מבורא אחד, ומסתבר שהיתה כתובת לפולמוס כזה בחוגים יהודיים מסוימים. אולם אין מכאן מסקנה כי רווחו ביהדות תפיסות הרואות בעולם האלהות ריבוי מובהק, מערכת של כוחות נבדלים בעלי תפקידים מיוחדים, המצטרפים יחד למכלול שהוא הוא האלהות הפועלת במציאות. תופעה כזאת מצויה כמדומה לראשונה בספרות יורדי המרכבה, ולבדיקתה מוקדש מאמר זה.

בטרם נפנה אל הטקסטים שבספרות ההיכלות והמרכבה, הנוגעים לנושא הפלירומה, ראוי להדגיש כי בתקופה שקדמה להתהוותה של המיסטיקה היהודית הקדומה, כפי שהיא מיוצגת לפנינו בטקסטים הללו, נוצרו על גבולה של היהדות תפיסות מובהקות יותר ומובהקות פחות של פלירומה אלהית. הבולטות שבהן הן אלה שמצאו ביטוי בכתביו של הכיתות הגנוסטיות של המאה השנייה ושל המאה השלישית, ובעיקר הגנוסיס הֶלְנְטִינִית והמקריזנית, ובחריפות יתרה בקבוצת הטקסטים שיש המכנים אותה בשם 'הגנוסיס השתי'.¹³ בכיתות אלו מצוי מיתוס מובהק המתאר כוחות אלהיים נפרדים, שלעתים הם מכונים בשמות ערכיים, מוסריים ופונקציונליים, המצטרפים יחד (אם כי לעתים מתוך ניגודיות) לכללות האלהות, ומכאן הדגם המשמש עד היום בעיון ובמחקר למושג 'פלירומה'. יש להדגיש כי מיתוסים מובהקים אינם נוצרים יש מאין, ואין ספק שהמיתוס הגנוסטי המתאר פלירומה שאב ממקורות רבים, מזרחיים ויווניים, אך אין להוציא מכלל אפשרות מלכתחילה כי היו גם מקורות יהודיים ששימשו ביצירתה של הפלירומה הגנוסטית. פלירומה זו איננה תלויה מבחינה מהותית בקיומו של דואליזם גנוסטי: יש בין הכיתות הגנוסטיות ציורים מיתיים נועזים של פלירומה מבלי שיתלווה לכך היסוד הדואליסטי של מאבק בין כוח אלהי טוב לכוח אלהי רע. גם כאן ניתן לערוך את ההבחנה, הברורה מאוד במקורות היהודיים, בין תפיסת 'שתי רשויות' (שביהדות אין עניינה כמוכן כוח אלהי טוב וכוח אלהי רע, אלא כוחות המשלימים זה את זה ומשתפים פעולה בבריאת העולם) לבין ציורים של פלירומה, לבין המקבילה הגנוסטית – דואליזם של טוב ורע

13 הגיבוש המחקרי של תפיסת זרם זה בגנוסיס, בבחינת 'גנוסיס שתי', ניתן בכנס לחקר הגנוסיס שהתקיים באוניברסיטת ייל בשנת 1978, שדיוניו נתפרסמו בשני כרכים. הכרך השני, בעריכת ננטלי לייטון, מוקדש כולו ל'גנוסיס שתי'. ראה: Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism – Proceedings of the International Conference on Gnosticism*, vol. II: *Sethian Gnosticism*, Brill, Leiden 1981. על תפיסת הפלירומה בגנוסיס נכתבה ספרות ענפה מאוד, ראה בייחוד: Violet MacDermot, 'The Concept of Pleroma in Gnosticism', in: M. Kraus (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, Brill, Leiden 1981, pp. 76-81. באותו קובץ ראה: R. van der Broek, 'Antogenes and Adamas – The Mythological Structure of the Apocryphon of John', *Simone Pétrement, Le Dieu Sèpre – Les Origines: du gnosticisme*, Cerf, Paris 1984, pp. 16-25. על תפיסת האלהות חשוב במיוחד: המחברת כופרת בכמה מן ההנחות המקובלות ביותר לגבי מקורותיה של הגנוסיס, וטענותיה מבוססות בדרך כלל על גישה ביקורתית מוצקה. השווה עם הספר הקודם, *Le Dualisme chez Platon – Les Gnostiques et les Manichéens*, Gérard Monfot, Brionne 1983.

במישור אחד, ותפיסת ריבוי מיתי של כוחות אלהיים במישור אחר, ללא תלות בין שני המישורים.

הגנוסיס איננה לבדה בתקופה זו בהיווצרותו של רעיון הפלירומה ובגיבושו בכלים ספרותיים. מגמות דומות רווחו גם בנצרות הקדומה. קיים קושי רב בשאלה כיצד לשייך מבחינה טיפולוגית את השילוש הנוצרי: האם ניתן לראות בו 'שלוש רשויות' – שלושה כוחות המשלימים זה את זה בתחום האלהות – או שמא קיים הבדל מהותי בין שניים לשלושה, והשילוש איננו אלא דמות מצומצמת של פלירומה. ניתן לטעון כי תורת השילוש היא תופעה בפני עצמה, שאיננה מתאימה לשייך טיפולוגי מבחינת הבחנתנו הקודמת. אך ניתן גם לטעון כי בהעלאתו של ישו לתחום האלהות ממש יצרה הנצרות מעין שתי רשויות במובן היהודי, ואילו תוספת רוח הקודש הפכה את השניות לריבוי של פלירומה. אלו בעיות סמנטיות שיש להן משמעות מבחינת הטיפולוגיה הדתית, אולם לענייננו חשובה הדוגמה: בשכנותם הקרובה של התנאים ושל ראשוני יורדי המרכבה התגבשה והלכה דמותו של עולם האלהות בתורתם של אבות הכנסיה על בסיס של ריבוי. ואם היתה לכך השפעה – דבר שלא הוכח עד כה – השפעה זו לא היתה צריכה להיות בדיוק באותו מבנה ועל אותו בסיס שנתגבשו בהם הדברים בנצרות. זאת ועוד: בדומה לפלירומה הגנוסטית, ניתן לשאול אף לגבי הנצרות אם חלק מן ההתפתחות הזאת לא נבע ממקורות יהודיים קדומים יותר שהמיסטיקנים היהודים יכלו לשאוב מהם ולפתחם בצורה שונה מכפי שעשו קרוביהם שיצאו לנצרות.

אין להתעלם מן העובדה כי ניתן למצוא בכתבי אבות הכנסיה שמן המאה השנייה ואילך מגמות של התפתחות פלירומה, או לפחות מודעות לקיומם של כוחות נוספים, אלהיים באופיים, מחוץ לשילוש שבפסגת האלהות. הנתונים והמחקר בתחום זה רחוקים מאוד משלמות, אך די בהם כדי להעיד כי נטיות כאלה היו קיימות בנצרות ובסביבתה, ואף אלה עשויים היו להתבסס על מקורות קודמים, שחלקם יכולים היו להיות יהודיים.

בין הכוחות שיכולים היו לעצב תפיסת אלהות המיוסדת על פלירומה בתקופה הנדונה, אין להתעלם מהשפעתו של פילון האלכסנדרוני. אף-על-פי שתורת הלוגוס שלו שזורה כולה במרקם רעיוני וטרמינולוגי מובהק של הפילוסופיה האפלטונית, וצרכיה של פרשנות דברי אפלטון היו גורם מחייב ומכתיב ביצירת רבים מרעיונותיו – כנראה ללא קשר לעולם ההגות היהודי – אי-אפשר לפסול לחלוטין מצד אחד, את האפשרות שתפיסתו ינקה ממניעים ומשברי רעיונות שהגיעו אליו ממקורות יהודיים, ומצד אחר, ואת האפשרות שלמרות האופי הפילוסופי המובהק של דבריו היו מי שהושפעו מהם ועיצבו אותם בכיוון מיתולוגי דווקא, דבר שיתכן שהתרחש בנצרות,¹⁴ ולא מן הנמנע כי השפעתו יכולה היתה

14 על הלוגוס של פילון והנצרות, ראה: Gregorius D. Farandos, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria*, Rodopi, Amsterdam 1976; Joseph Pascher, *He Basilike Hodos – Der*

להגיע גם אל חוגיהם של מיסטיקנים יהודים. עצם נוכחותה של תורת הלוגוס במרקם הרעיוני של המציאות הרוחנית של שלהי המאה הראשונה וראשית המאה השנייה מחייבת לקחתה בחשבון בשעה שעוסקים בהתפתחותה של רעיון הפלירומה, שהקרב המהותית בינו לבין תורת הלוגוס מובהקת למדי.

הדינמיקה חסרת-התקדים בתיאורו של עולם האלהות המצויה בכתבי פילון, בנצרות הקדומה, בגנוסיס ובספרות ההיכלות והמרכבה – כל אחת מהן על-פי דרכה המיוחדת, ומבלי שהוכח קשר של תלות בין זרמים שונים אלו – יש בה בלי ספק מיסוד ההמשך של הדינמיקה המתונה יותר, אך המצויה בבירור, בתחום זה בספרות ימי הבית השני: בספרות החיצונית והאפוקליפטית (ואף בחלקים מאוחרים שבמקרא, כגון בספר דניאל) ובספרותה של כת מדבר יהודה. התפתחותה של אנגלולוגיה מקיפה, מרובדת ומפורטת היא בלי ספק תרומתה של ספרות זו,¹⁵ והצטיינותו של העולם העליון כמערכת מורכבת שגורמים שונים פועלים בה מצויה בספרות זו בבירור. הקשר בין ספרות חנוך לספרות המיסטית של התקופה הנדונה הוא קשר גלוי וברור, ויסודות אחרים שפותחו בספרות הבית השני, כגון התעלותו של האדם לעולם העליונים,¹⁶ תרמו תרומה מעצבת לא רק לספרות ההיכלות והמרכבה אלא גם לספרות הנוצרית והגנוסטית.

היוצא מדברינו: הבא לבדוק את תפיסת הפלירומה בספרות ההיכלות והמרכבה עוסק מבחינה היסטורית בנדבך התפתחות שלישי; הנדבכים שקדמו לו נוצרו בספרות הבית השני ולאחר מכן בספרות התוססת והסוערת של המאה הראשונה ושל המאה השנייה. כל אחד משלושת הנדבכים הגדולים הללו מורכב מגורמים משניים רבים, ובאף אחד מהם לא

Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandria, Johnson Reprint Corp., New York 1968; David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Hebrew Union College, Cincinnati 1985
 לבשורה על-פי יוחנן ראה המחקר הקלאסי של Jean Reville, *La Doctrine du Logos dans le quatrieme Evangile et dans les oeuvres de Philon*, G. Fischbacher, Paris 1881
 חדש ומעודכן, ראה: Thomas H. Tobin, 'The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation', *The Catholic Biblical Quarterly*, 52 (1990), pp. 252-269

15 ראה על כך לאחרונה S.M. Olyan, *A Thousand Thousands Serve Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1993, ושם ספרות מפורטת. וראה: מ' מאך, 'קדושים מלאכים – האל והליטורגיה השמימית', משואות (לעיל), הערה 8, עמ' 298-310.

16 תיאורה של ספרות ההיכלות והמרכבה כהמשך רציף של ספרות המקרא, הספרות החיצונית והאפוקליפטית והמגילות הגנוזות הוא המאפיין את מחקריו של א' גרינוולד. ראה במיוחד: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden 1980. והשווה ביקורתי על ספר זה, תרביץ, גא (תשמ"ב), עמ' 319-325. על היחס בין הספרות החיצונית וספרות חז"ל לבין הגנוסיס, ראה בין השאר: B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press) 1990; G.G. Stroumsa, *Another Seed, Studies in Gnostic Mythology*, Leiden (Brill) 1984, pp. 19-30 et passim

התקיימה אחדות של בית-מדרש או זרם הכפוף למסגרות רעיוניות מגובשות ומחייבות. רסיסי רעיונות, דימויים, ציורים ומיתוסים פזורים היו במרחב שבעלי ספרות ההיכלות והמרכבה פעלו בו, ומהם יכלו ללקט ולעבד דברים לפי רצונם. אין מקום גם להניח אחדות כלשהי בקרב יורדי המרכבה עצמם: אין בספרותם אחדות טרמינולוגית ורעיונית, ואין שום מסגרת מחייבת מבחינה עקרונית שהם כפופים לה. משום כך, מה שנמצא בקטע אחד איננו מחייב קטע אחר, ומגמות שונות ומנוגדות מצאו בלי ספק ביטוי בכללותה של ספרות זו.

על רקע התסיסה הרעיונית המתוארת לגבי תפיסת עולם האלהות, בולט במידה רבה ייחודו של עולם המחשבה המיוצג על-ידי ספרות התלמוד והמדרש, ובעיקר ספרות התנאים. הדים עמומים לתסיסה זו מצויים ברחביה של הספרות התלמודית, אולם עמדתה שלה עצמה איננה מוטלת בספק: דחייה גמורה, חד-משמעית ותקיפה של כל נטייה לתפיסה נוסח פלירומה (או 'שתי רשויות') בתחום האלהות. ההתייחסויות המעטות לתחום זה המצויות בספרות התלמוד והמדרש הן לרוב פרי פולמוס שכנגד, שמטרתן לדחות ולבטל מגמות כאלה. אחדות מרשימה זו אין בה כדי להוכיח כי היא משקפת מציאות היסטורית, וכי בעולמם של התנאים אמנם היתה קיימת אחדות כזו. ייתכן מאוד שבעיקרה זו היא אחדות שנוצרה על-ידי העריכה הקפדנית, הצנוורה העצמית וההתעלמות של עורכי הקבצים שבידנו מן התסיסה שניכרה במקורותיהם לגבי תפיסת עולם האלהות. העובדה שעולמות רוחניים שלמים נעדרים כליל או כמעט כליל מתחומה של ספרות התלמוד והמדרש – ספרות חנוך, הספרות האפוקליפטית, רעיונותיה של כת מדבר יהודה, הגנוסיס על ריבוי כיתותיה ומגמותיה, רעיונותיה של הנצרות הקדומה, פילון והיהדות ההלניסטית וספרותה, ואף מרבית מושגי היסוד של המיסטיקה של ההיכלות והמרכבה – יש בה כדי להעיד כי האחדות הפנימית בתפיסת האלהות בספרות חז"ל איננה משקפת מציאות היסטורית, אלא היא פרי התגבשות רבת-שנים של בתי-המדרש של חז"ל לכלל תפיסת מוצקות וברורות הדוחות, בעיקר על-ידי התעלמות ובמקצת על-ידי פולמוס, את הגוונים הרבים והשונים של העולם הרוחני שצמחו ממנו. גיבוש אחדות זה הוא שניצח בעולמה של דת ישראל ושלט בכיפה במשך מאות שנים, עד אשר בשיאם של ימי-הביניים ובשעה שהפילוסופיה הרציונליסטית היהודית הגיעה למלוא גיבושה וכוחה חזרו זרמים קדומים אלו ופרצו מתוך לבה של היהדות במאות הי"ב והי"ג והחזירו את רעיון הפלירומה כרעיון לגיטימי בתחום תפיסת האלהות היהודית.

לקביעת המצע הטקסטואלי של הדיון, יש להבהיר את ההבחנה בין ספרות ההיכלות והמרכבה בכללה, וענייני 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' הכלולים בספרות התלמוד והמדרש, לבין הטקסטים המיסטיים של יורדי המרכבה, שרק בהם ענייננו במחקר זה.¹⁷

17 ביררתי נושא זה בפירוט בכמה מחקרים: 'גילוי "סודו של עולם" וראשיתה של המיסטיקה העברית

'מעשה מרכבה' הוא כינוי תנאי לדרישה המיוסדת על פרק א ביחזקאל (כשם ש'מעשה בראשית' הוא הדרישה בפרקי הבריאה בבראשית), ובהרחבה – כינוי לדיון דרשני בסודות עולם האלהות, המלאכים וההתגלויות האלהיות לנביאים. חלק גדול מאוד מספרות ההיכלות והמרכבה המצוי בידנו עוסקת בנושא זה בצורה זו, דהיינו: ספקולציה דרשנית על מבנה העולמות העליונים. ספקולציה זו מהווה ללא ספק המשך רציף לדיונים קודמים מסוג זה בספרות החיצונית והאפוקליפטית (בעיקר בספרות חנוך), במגילות הגנוזות, ובמקורות שניזונו ממקורות בנצרות הקדומה ובגנוסיס הקדומה.¹⁸ לספרות זו נספחו שני ענפים שהצטרפו עמה לכלל מקשה אחת בטקסטים של ספרות ההיכלות והמרכבה (ובמידה רבה אף בספרות התלמוד והמדרש): ספרות מאגית העוסקת ביישום מעשי של הידיעה הספקולטיבית לגבי מבנה העולמות העליונים,¹⁹ וספרות קוסמולוגית-קוסמוגונית הדנה בבריאת העולם ובמבנהו, ובכוחות המניעים אותו.²⁰ צירופם של שלושת התחומים הללו – מעשה מרכבה, מאגיה, וקוסמולוגיה – ממצה את התכנים של מרבית הטקסטים הכלולים בספרות ההיכלות והמרכבה. בשלושתם אין חידוש, שכן הם מצויים בספרות

הקדומה, דעת, 29 (תשנ"ב), עמ' 5-25 (נתפרסם גם באנגלית: *The Revelation of the Secret of the World and the Beginning of Jewish Mysticism in the Late Antiquity*, Brown University 1991; המיסטיקה העברית הקדומה, עמ' 20-32. ראה גם: 'לדמותו של חכם ח"ן', דברי הקונגרס העולמי האחרון עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1-8.

18 על שימושם של גנוסטיקנים בספרות המרכבה, ראה: I. Gruenwald, 'Jewish Sources for the Gnostic Texts from Nag Hammadi?', *The Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, III, Jerusalem 1977, pp. 45-56

19 הדוגמה המובהקת לכך הוא ספר הרוים, שהשתלבו בו ספקולציות על מבנה שבעת הרקיעים והכוחות השליטים בהם עם הפעלה מאגית של הכוחות הללו, בייחוד ברקיעים התחתונים. ראה: מ' מרגליות, ספר הרוים, תל-אביב תשכ"ו. וראה ביקורת על ספר זה, תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 214-218. יש להשוות גם את החיבור המכונה 'הבדלה דר' עקיבא' שנתפרסם על-ידי ג' שלום, ספר היובל, תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 243-281. בחיבור המאגי העיקרי בספרות זו, 'חרבא דמשה', היסוד הספקולטיבי מצומצם באופן יחסי. ראה מהדורת גאסטר, לונדון 1898. שלושה החיבורים האלה מיוחדים בכך שהמאגיה מצויה במרכזה, אולם כל החיבורים האחרים כוללים אף הם יסודות מאגיים מובהקים, לרבות הטקסטים המיסטיים של יורדי המרכבה. וראה: P. Schäfer, 'Jewish Magic Literature in the Late Antiquity and Early Middle Ages', *JJS*, 41 (1990), pp. 75-91

20 החיבור העיקרי בתחום זה הוא 'סוד רבה דבראשית'. ראה מהדורתו של סד, *N. Sed, REJ*, 123 (1964), pp. 259-305; 124 (1965), pp. 23-123; N. Sed, 'Une cosmologie juive du Moyen Age', *La Mystique cosmologique N. Juive*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris 1981. איננו כולל בכך את ספר יצירה, שאיננו שייך לספרות ההיכלות והמרכבה. ראה על כך: P. Hayman, 'Sefer Yezira and Hekhalot Literature', בתוך: 'דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לחקר המיסטיקה היהודית – המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 71-86 (בחלק האנגלי); י' דן, 'המשמעות הדתית של ספר יצירה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא, ירושלים תשנ"ג, עמ' 7-35.

היהודית הקודמת בהתפתחות ישירה מן המקרא, ואין בהם ייחוד, שכן הם מצויים בצורות קרובות מאוד בספרות התלמוד והמדרש.

היסוד המיסטי שבספרות ההיכלות והמרכבה, הנוסף על שלושת התחומים הללו והוא המכונה כאן בשם 'ספרותם של יורדי המרכבה', הוא תיאורה של פעילות אקטיבית שנועדה להביא להתעלות מיסטית ולפגישה בין המיסטיקן לאלהות, פגישה המתוארת בטרמינולוגיה ויזואלית. יסוד זה הוא חדש, שכן איננו מצוי בספרות הקודמת, והוא מיוחד, שכן איננו מצוי כמעט בספרות התלמוד והמדרש.²¹ עיקרו של דבר איננו בעצם תיאורה של התעלותו של אדם לעולמות העליונים – זהו יסוד מרכזי בספרות החיצונית לגבי אברהם, ישעיהו, חנוך ואחרים, ובספרות התלמוד והמדרש לגבי משה, דרך משל; העיקר הוא שתיאור זה מוצע לא כמסורת נושנה על הישגיהם של גיבורי עולם המקרא, אלא כדרך חיים של אישים בני-הזמן כר' עקיבא, ר' ישמעאל ור' נחוניא בן הקנה, וסודו של תהליך זה מוצע לקורא בטקסטים אלו בבחינת דרך עבודה דתית רצויה ואפשרית. ספרות חנוך, למשל, מתארת בפרטי פרטים את חזיונותיו של חנוך בן ירד בעולמות העליונים, אך אין היא מתווה דרך לקורא כיצד יוכל הוא עצמו לחוות חוויות אלו. לעומת זאת, ספרותם של יורדי המרכבה היא ספרות דידקטית המנחה את המעיין בצורה מפורטת ומדוקדקת בדרכים ובאמצעים שבעזרתם יוכל להגיע לאותה מדרגה של עמידה מיסטית נוכח 'מלך ביופיו'. יש כאן יסוד של אקטיביות מיסטית הנתפסת כדרך דתית גורמטיבית לגבי אלה הראויים לכך. אין בידנו דוגמה קודמת ביהדות להתווייתה של דרך מעין זו.

זהו הגרעין העיקרי של הטקסטים המיסטיים של יורדי המרכבה, אך טקסטים אלו מיוחדים גם במערכת טרמינולוגית וקונספטואלית המיוחדת להם בלבד. ציורו של העולם העליון כמערכת של שבעה היכלות הנמצאים בתוך הרקיע השביעי מיוחד לטקסטים אלו, ואפילו הביטוי 'היכלות' בהקשר מעין זה איננו מצוי לא בספרות התלמוד והמדרש ולא בחלקים האחרים של ספרות ההיכלות והמרכבה. ציורו של ה'שיעור קומה', הוא 'וצר בראשית', כדמות טיטאנית אנתרופומורפית מיוחד לטקסטים אלו, ואף לו אין מקבילה לא בתלמוד ובמדרש ולא בספרות שעניינה מעשה מרכבה, מאגיה או קוסמולוגיה. יש בספרות זו תפיסת היסטוריה יחידה במינה החורגת מכל הנורמות המקובלות בספרות התלמוד והמדרש,²² והיא מיוחדת רק לטקסטים אלו. חשובה במיוחד העובדה שרק בטקסטים אלו,

21 המאמרים הספורים בספרות התלמוד והמדרש שיש בהם קשר כלשהו לפרקטיקה המיסטית של יורדי המרכבה הם בחלקם עמומים וסתומים (כגון, מעשה ארבעה שנכנסו לפרדס, או אמרו של ר' עקיבא: 'שאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים'), או לקוחים בבירור מספרות זו (כגון מעשה כניסתו של ר' ישמעאל כהן גדול לפני ולפנים, בברכות ו' ע"א). השימוש המפורט בהם לתיאורה של 'גנוסיס יהודית' החל עוד במאה שעברה. ראה: M. Friedländer, *Der Vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Dandenhoef uprecht, Göttingen 1898

22 ראה: י' דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', בתוך: צ' מלאכי (עורך), באורח מדע: ספר היובל לאהרן מירסקי, לוד תשמ"ו, עמ' 117-130.

בעיקר בספר היכלות רבתי, נמצא תיאור של חבורת מיסטיקנים הפועלים במשותף והם המהווים את 'הכנס המיסטי' הראשון בתולדות ההגות והספרות היהודית. טקסטים אלו חמישה הם: ספר 'היכלות זוטרת', שעיקרו תיאור הירידה למרכבה של ר' עקיבא, שסיפור המסגרת שלו הוא ארבעה שנכנסו לפרדס;²³ ספר 'היכלות רבתי', שמסגרתו הסיפורית היא מעשה הריגתם של עשרת הרוגי המלכות;²⁴ 'מעשה מרכבה', הטקסט שהדפיס גרשם שלום כנספח ל'גנוסיס יהודית';²⁵ החיבור 'שיעור קומה', שאמנם איננו כולל תיאור של ירידה למרכבה, אך הוא מתאר את פסגתו של ההישג המיסטי, והוא שותף למרבית התכונות הרעיוניות והטרמינולוגיות של טקסטים אלו; וספר 'היכלות', המכונה 'חנוך השלישי', 'חנוך העברי' או 'האפוקליפסה העברית של חנוך'.²⁶

יש להדגיש כי חלקים נרחבים בחמשת החיבורים הללו משתייכים מבחינה עניינית לתחומים שנמנו לעיל כלא-מיסטיים: לדרשות 'מעשה מרכבה', לענייני מאגיה, ולענייני קוסמולוגיה וקוסמוגוניה. ייחודם איננו בכך שהם עוסקים רק בהתעלות מיסטית, אלא בכך שהם עוסקים גם בהתעלות מיסטית שאיננה נדונה בטקסטים האחרים.²⁷ היסודות שנמנו לעיל – האקטיביות המיסטית, ההוראות הנורמטיביות להשגת מעלה זו, תיאור שבעת ההיכלות, התפיסה ההיסטורית המיוחדת, חבורת המיסטיקנים המתוארת, וכיו"ב – הם יסודות שנוספו על היסודות הקודמים ולא כאלה שדחו או החליפו אותם. בין אלה, היסוד המרכזי שהדיון כאן מוקדש לו הוא תפיסת הפלירומה, דהיינו: הכוחות העליונים המכונים

- 23 ראה: מהדורת ר' אליאור, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א, 'ירושלים תשמ"א'; וכן: P. Schäfer, 'Aufbau und redaktionelle Identität der Hekhalot Zutarti', *Hekhalot-Studien*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1988, pp. 5-62.
- 24 על היכלות רבתי, ראה: שפר, האל הנסתר, עמ' 11-54, ושם ספרות מפורטת.
- 25 שלום, גנוסיס יהודית, נספח ג: 'מעשה מרכבה', עמ' 101-117. שני ספרים מוקדשים לטקסט זה לאחרונה: N. Janowitz, *The Poetics of Ascent – Theories of Language in a Rabbinic Ascension: Text*, SUNY Press, Albany New York 1989; M.D. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1992.
- 26 על חנוך השלישי, ראה: שפר, האל הנסתר, עמ' 123-138. זהו החיבור היחיד בספרות היכלות והמרכבה שזכה עד כה לשלושה תרגומים (לאנגלית ולגרמנית) ולפירושים מפורטים. מהדורת אודברג היא עד היום המהדורה המפורטת ביותר (ראה לעיל, הערה 9). פיליפ אלכסנדר כתב לספר מבוא מפורט, תרגומו מחדש לאנגלית והוסיף עליו פירושו. ראה בתוך: James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Doubleday, Garden City, NY, 1983, pp. 223-316. לאלה עומד להיתוסף עתה תרגום לגרמנית בסדרת תרגומי ספרות היכלות בעריכתו של פ' שפר בהוצאת Mohr (Siebeck) בטייבנגן. וראה גם: H. Hofmann, *Das sogenannte hebräische Henochbuch*, Verlag Peter Habstein, Bonn 1984.
- 27 יסוד מהותי אחר המייחד טקסטים מיסטיים אלו הוא הויקה המיוחדת לשיר השירים, דבר שעמדו עליו שלום (גנוסיס יהודית, עמ' 36 ואילך, 118 ואילך) וש' ליברמן. והשווה: B. McGinn, *The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York 1991, pp. 21-23 et passim.

בשם הוי"ה, המוצגים רק בחיבורים אלו, ובמיוחד בספר היכלות, בהיכלות רבתי ובהיכלות זוטרת.

[ב]

הטקסט העיקרי המשמש בידנו לחשיפתה של תורת הפלירומה של ספרות היכלות והמרכבה הוא אחד המאוחרים שבספרות זו: ספר היכלות, המכונה חנוך השלישי. חיבור זה, היחיד מבין ספרי היכלות שזכה לשני פירושים מדעיים יסודיים ומקיפים, מתואר לעתים קרובות כאנתולוגיה אקלקטית. תואר זה מתייחס בעיקר לחלקו השני של החיבור, הבא לאחר תיאור תולדותיו של חנוך-מטטרון בפרקים ג-טז. לפי דעתי, הספר מורכב משלוש חטיבות מובהקות, מגובשות למדי, שיש רק חריגות מעטות בתוכן מן המאפיין הכללי. החטיבה הראשונה, פרקים א-טז, מתארת את עלייתו של ר' ישמעאל למרום ואת פגישתו עם מטטרון, וכן ביוגרפיה מפורטת של חנוך-מטטרון ותיאור מעמדו בעולם העליון. הבעתי במקום אחר את הדעה, שחטיבה זו היא בעיקרה חטיבה פולמוסית, ומטרתה הרעיונית היא להרחיק ולמנוע את האפשרות לזהות את מטטרון עם 'יוצר בראשית' המסייע בידי האל בבריאת העולם.²⁸

בחטיבה השנייה, פרקים יז-ל, מתוארת הפלירומה העליונה – עיקר ענייננו במאמר זה. זהו התיאור המפורט והמגובש ביותר שהגיע אלינו מידי המיסטיקנים היהודים הקדומים המתאר, שכבה אחר שכבה, הייררכיה רבת-פנים של העולם העליון, לרבות עולם האלהות עצמו. כפי שאנסה להראות להלן, יש בה מודעות מסוימת להבחנה בין הפלירומה האלהית לבין הכוחות השונים הפועלים בעולם העליון שאינם אלהיים. פרט לאינטרפולציה קצרה (פרקים כג-כד), פרקים אלו מכילים תיאור רציף וקוהרנטי, לפחות במושגים של ספרות היכלות והמרכבה שאיננה מצטיינת בתכונות אלו, של מערכת הפלירומה האלהית.

החטיבה השלישית, שעיקרה בפרקים לא ואילך (להוציא את בעיית התוספת בפרק מח²⁹), עניינה 'מעשה מרכבה': זהו אחד התיאורים המפורטים ביותר של מרכבת יחזקאל

- 28 ראה: דן, המיסטיקה העברית הקדומה, עמ' 81-92. וכבר הרגיש בכך אלכסנדר במאמר על חיבור זה: P. Alexander, 'The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch', *JJS*, 28 (1977), pp. 156-180.
- 29 בעיית מבנהו של פרק מח, על ארבעת חלקיו, ויחסו לחיבור בכללו ולאותיות דר' עקיבא שבו מצוי חלק ממנו, היא מורכבת מאוד וקשורה בשאלת התהוותו של החיבור כולו. אין בידנו תשובה לשאלה מה קדם למה: הנוסח המפורט של סיפור חנוך בחלק הראשון של החיבור הגדון, או הנוסח הקצר המצוי בפרק מח ובאותיות דר' עקיבא. כן בעייתית שאלת היחס בין דמותו של מטטרון בגוף החיבור לבין רשימת שבעים-תשעים ושניים שמות מטטרון בפרק זה. ראה דבריהם של אודברג ואלכסנדר בעניין זה, וכן: J. Dan, 'The Seventy Names of Metatron', *J. Dan*, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"ב, עמ' 19-23 (בחלק האנגלי).

ככוח המעצב את דמותו של העולם העליון. אני נוטה לראות בה שריד מאוחר של דרשות 'מעשה מרכבה' קדומות, שאין בהן השתקפות מובהקת של המיסטיקה של הירידה למרכבה ושל תורת האלהות המיוחדת שפיתחו בעלי מיסטיקה זו. יש בחטיבה זו משום תימוכין לתפיסה המבדילה בין הדרשנות במעשה מרכבה, שהיא המשתקפת, למשל, בסיפורים על דרשות כאלה בחוגו של ר' יוחנן בן זכאי, לבין הפעילות המיסטית של התעלות להיכלות העליונים המתבססת במידה מסוימת על דרשות בענייני מרכבה, אך מהווה תופעה דתית שונה ונבדלת.

ספר היכלות או חנוך השלישי תואר בפירוט על-ידי אודברג, גרינפילד, גרינולד, אלכסנדר, שפר ואחרים.³⁰ נדגיש כאן רק נקודות אחדות הרלוונטיות לנושא הדיון שלפנינו.

מוסכמה היא בין החוקרים, וזוהי גם דעתי, כי חנוך השלישי הוא בין החיבורים המאוחרים ביותר שהגיעו אלינו מספרות ההיכלות והמרכבה, וזמן חיבורו, דהיינו: עריכתו הסופית בנוסח שלפנינו, הוא ראשית תקופת הגאונים – במאה השישית או במאה השביעית. ההוכחה המובהקת ביותר לכך היא העדרם של מושגים ומונחים יווניים מן הטקסט, הרווחים עד מאוד בחיבורים אחרים, ובייחוד בהיכלות רבתי. משום כך יש להתייחס בדרך כלל אל הקטעים המשותפים שבחיבור הזה ובהיכלות רבתי, לפחות אל אלה בעלי הזיקה ההדדית, כאל מקור משני; הנוסח בהיכלות רבתי הוא כנראה הקדום והמחייב יותר, בייחוד כשמדובר במסגרת ובעריכה. לעומת זאת, דווקא שיתוף זה בקטעים חשובים בין חנוך השלישי להיכלות רבתי מעיד כי היו לפני העורך מקורות קדומים, ואין מקום לדחות את דבריו כנוסח מאוחר שאיננו משקף את ההוויה הקדומה של יורדי המרכבה. כפי שנראה להלן, רבות העדויות בתוך הטקסט לכך שהמחבר נהג קדושה מופלגת במקורות שלפניו והביאם אף בשעה שנקטעה המסורת המחברת בינו לבינם, בשעה שלא הבין את משמעותו המקורית של הטקסט או אף בשעה שהיתה סתירה מבנית בין החומר כשהוא לעצמו לבין המבנה שביקש המחבר לעצב בספרו. זהו קובץ מאוחר, שניזון ממקורות קדומים המובאים בדיוקנות ובנאמנות אף בשעה שלא עלו בקנה אחד עם מגמותיו של העורך האחרון.

יש לציין נקודה נוספת: ניתן להבחין בקובץ זה מגמה שמרנית מובהקת הממתנת את המגמות המיסטיות הקיצוניות, ולעומתה תעוזה הפורקת עול של מוסכמות רעיוניות.

המגמה הממתנת ניכרת בעיקר בעיצוב דמותו של מטטרון כמי שהיה חנוך בן ירד, ובכך מרחיקה כל אפשרות של השתתפותו במעשה בראשית. לעומת זאת, פתיחת הספר בלשון הפסוק 'יתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים' (בר' ה, 24)³¹ מעידה על

30 ראה לעיל, הערות 9, 26.

31 ועיין: בר"ר כה ודברי תיאודור שם. קיבוץ מדרשים לעניין זה, ראה: מ"מ כשר, תורה שלימה, ב, ניו

תעוזה ניכרת. מעט מאוד עיסוק בדמותו של חנוך ניתן למצוא בספרות התלמוד והמדרש (אשר עיקרה נתגבש לפני חיבורו של חנוך השלישי), ואין למצוא כל התייחסות לאותו סיפור נרחב ועשיר שמציגה ספרות חנוך של ימי הבית השני על עלייתו של חנוך השמימה, סיוריו והחזיונות שראה. כיום, לאחר שנגזז כל ספק הן בדבר קדמותה של ספרות חנוך והן בדבר מקורה היהודי המובהק, עם גילויים של קטעי ספרות זו בארמית בין מגילות מדבר יהודה,³² לא ייתכן עוד לפקפק כי חכמי התלמוד נהגו בנושא זה צנזורה מכוונת ומודעת, והשמיטו במתכוון כל זכר לנושא שהיה מרכזי כל-כך בספרות היהודית של שלהי ימי הבית. עורך חנוך השלישי כתב את הדברים מאות שנים לאחר שנתגבשה מוסכמה זו של השמטת כל זכר לחנוך ועלייתו השמימה, מוסכמה שעשורת עורכי קבצים של מדרשים היו נאמנים לה. עצם פתיחת החיבור בהצהרה חד-משמעית כי נושא הוא מאורעותיו של חנוך לאחר עלייתו יש בה העזה ניכרת, והכרזה שהחיבור שלפנינו איננו חוליה נוספת במסורת התלמוד והמדרש.

בשעת הדיון בפיסקאות הבודדות של חנוך השלישי יש אפוא לקחת בחשבון הן את איחורה של העריכה שלפנינו והן את הימצאותם של מקורות קדומים המובאים בדיוקנות ובנאמנות. יש לקחת בחשבון מגמה שמרנית ממתנת, מזה, והעזה רעיונית ותרבותית משמעותית בנושאים מסוימים, מזה. ניתוח קפדני של כל פסקה ופסקה על-פי מה שיש בה רק הוא יכול להעמידנו על מגוון הרעיונות בעולם הרוחני שמסורות חשובות ממנו נשתמרו בספר זה.

[ג]

החטיבה השנייה של ספר היכלות, הוא חנוך השלישי, נפתחת בראשיתו של פרק יז במהדורת אודברג.³³ קיים מעבר ברור מבחינת התוכן בין ראשיתו של פרק זה לבין הפרקים הקודמים: בפרקים אלו שימש מטטרון נושא הדיון והתיאור, ואילו מכאן ועד סוף החיבור מטטרון מוסר אינפורמציה ומגלה סודות, אך איננו נוטל כל חלק לא באירועים ולא בתמונה המצוירת. עד כאן היה מטטרון גיבורו של הסיפור, ואילו מפרק יז ואילך גיבורי הסיפור הם הכוחות העליונים שאת סודותיהם הוא מוסר לר' ישמעאל. חילופי התפקידים הללו

יורק תשי"ט, עמ' שנו-שס, שם נאספו גם הקטעים העיקריים שבהם מוזנה חנוך עם מטטרון. אין בהם גם אחד שניתן לקבוע בוודאות לגביו שהוא קרום לחנוך השלישי ולאותיות דר' עקיבא (אין להסיק דבר מלשון תרגום יונתן, שם נוספו המילים 'וקרא שמה מיטטרון ספרא רבא' בצורה שלא ניתן לקבוע את זמנה). וראה: כשר, שם, עמ' שסו-שסח. לעומת זאת השווה: מ' אידל, 'חנוך הוא מטטרון', דברי הכנס: המיסטיקה היהודית הקדומה (לעיל, הערה 20), עמ' 151-170.

32 T. Milik and M. Black, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, The Clarendon Press, Oxford 1976

33 שפר, סינפסיס, סעיף 20.

מובנים, שכן בפרק טז מסתיים סיפורו של מטטרון סיום מלא, ומעמדו בעולם העליון נקבע בבירור: מצד אחד, נגמר תהליך המטמורפוזה של חנוך לכלל מטטרון, הכוח העליון שרק האל עצמו נשגב ממנו; ומצד אחר, תוקנה טעותו של אלישע בן אבויה שראהו וסבר 'שתי רשויות הן', ולאחר שהיכה ענפיאל את מטטרון 'ששים פולסאות של אור' נקבעו גם גבולות כוחו, ונתגלה לכול מעמדו כעבד – ולו גם עבד מרומם ועליון. בכך תמה תשובתו של מטטרון לשאלתו של ר' ישמעאל על שום מה מכונה מטטרון בשם 'נער', ומכאן ואילך הוא ממלא את תפקידו כמדריכו של יורד המרכבה, ר' ישמעאל, וחושף לפני התנא את מבנהו של העולם העליון.

מושג המפתח בחטיבה זו הוא הביטוי 'למעלה מהן' (ומקבילותיו) המקשר בין רבים מן הפרקים ואף בין הפיסקאות בתוך הפרקים עצמם. מסתבר ממנו, ומכללות אופיו של התיאור, כי לפנינו סיור מפורט במערכת הכוחות העליונים, המתחיל למטה ועולה והולך, ופסגתו – בסופו. פרק יז מתאר אפוא את המדרגה התחתונה בתחום הכוחות העליונים, ואילו פרק ל כולל את השיא שתיאור זה מגיע אליו. עיסוקו של פרק יז הוא בתחום שבעת הרקיעים, ובראשית פרק יח מצויה חזרה קצרה על שרי שבעת הרקיעים ומעבר לתיאור הכוחות שבשבעת ההיכלות, שכולם מצויים ברקיע השביעי. הדיון בשבעה ההיכלות אף הוא איננו רחב ביותר, וכבר ברבע הראשון של הפרק מגיעים ר' ישמעאל ומדריכו אל פתח ההיכל השביעי. מכאן ואילך, ממרביתו של פרק יח ועד פרק ל, מצויים כל הכוחות המתוארים בהיכל השביעי, ודרגותיהם הרבות מציינות את ההיררכיה העשירה והמפורטת של הכוחות המצויים לצד האל בהיכל השביעי.

מעניין שהכוחות העליונים העתיקים ביותר במסורת היהודית, המלאכים מיכאל וגבריאל – התופסים מקום נרחב עד מאוד באנגלולוגיה היהודית לדורותיה (ואף בנוצרות) – מצויים אמנם בפסגת ההיררכיה של הכוחות השולטים בשבעת הרקיעים,³⁴ אולם מבחינת המבנה הכולל של התיאור הם בתחתיתו של הסולם:

34 רחל אליאור (לעיל הערה 7, עמ' 46, הערה 80) הסבה לאחורונה את תשומת הלב לתיאור האמונות היהודיות אצל אבן-חנן במאה ה"א, בקטע חשוב שפרופסור חזה לצרופי-פה הואילה בטובה לתרגם ולהמציא לעוסקים בנושאים אלו. הקטע חשוב לעניין האמונה ב'שיעור קומה', לאנתרופומורפיזם התלמודי, לעבודה למלאכים, ובייחוד למטטרון. נראה לי שקטע זה, שרבים בו הדברים הבלתי-מובנים, שייך מבחינה ספרותית לז'אנר שהדוגמה העברית הידועה ביותר ממנו היא הפארודיה החריפה על ספר 'שיעור קומה' ועל האגדות האנתרופומורפיות שבתלמוד המובאות עליידי סלומון בן ירוחם בחיבורו 'מלחמות השם' (מהדורת דוידסון, ניו-יורק תרצ"ו). אנו מוצאים כאן אותה התייחסות אירונית לשיעורים ולמידות של איברי האל ב'שיעור קומה', אותה התייחסות עוינת לר' ישמעאל כפי שהוא מצויר בספרות ההיכלות וכפי שהוא מתואר בבחינת כוהן גדול בקודש הקודשים ביום הכיפורים (ברכות ז' א"א). מכאן כנראה הדברים המייחסים ליהודים עבודה למלאך בעשרת הימים המסתיימים ביום הכיפורים, שכן הכוח המתגלה לר' ישמעאל, על-פי מסכת ברכות, הוא 'אכתריאל יה' ה' צבאות' (שהחלף עליידי אבן-חנן או מקורו לסנדלפון). כל המקורות שמזכיר אבן-חנן הם מקורות ידועים: מספרות ההיכלות, מן הספרות התלמודית וממקורות נוצריים. דבריו של סלומון בן ירוחם מכוונים

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים הדר מרום כל: שבעה הם שרים הגדולים, נאים, נוראים, נפלאים נכבדים, שהם ממונים בשבעה רקיעים, ואלו הן: מיכאל, גבריאל, שתקיאל, שחקיאל, ברדיאל, ברקיאל, סדריאל [או: פחדיאל] – וכולם שרי צבא רקיע הן ועם כל אחד ארבע מאות ותשעים ושישה אלפים רבבות מלאכי השרת.

זהו התיאור הכללי של חלק זה במערכת העליונה – לכל רקיע יש 'שר צבא' משלו, ומחנתו של מלאכי השרת העומדים לפקודתו. קשה לעמוד על משמעותו של המספר, ארבע מאות ותשעים ושישה, אך בדומה למספרים האחרים שבקובץ זה דומה שיש לו יסוד אסטרונומי כלשהו.³⁵ מיכאל וגבריאל כלולים כאן ברשימה אחת עם חמישה שמות מלאכים אחרים הידועים הרבה פחות מהם. אולם מבנה שמותיהם, במידה שהוא מובן, זהה לשלהם. להלן מתאר המחבר כל אחד משרי שבעת הרקיעים, ששמותיהם מבוססים על הרשימה המסורתית שבמסכת תגיגה יב ע"ב:

מיכאל שר הגדול ממונה על רקיע שביעי של עליון שבערבות. גבריאל שר הצבא ממונה על רקיע הששי שבמכון. שתקיאל שר הצבא ממונה על רקיע חמישי שבמעון. שחקיאל שר הצבא ממונה על הרקיע הרביעי שבזבול. ברדיאל שר הצבא ממונה על רקיע השלישי שבשחקים. ברקיאל שר הצבא ממונה על רקיע השני שברום רקיע. סדריאל שר הצבא ממונה על רקיע ראשון שבולון שבשמים.

יש לשים לב למתינותו של תיאור המלאכים, שנעדרים ממנו תוארי הכבוד המופלגים המאפיינים שלבים עליונים יותר. גם התארים שבראשית הרשימה ('נאים, נוראים, נפלאים נכבדים') הם תארים מתונים לעומת המצוי בהמשך. אשר לשמות שרי הרקיעים, שרבים

אישית נגד רב סעדיה גאון שאותו הוא תוקף בכינוי 'אלפיומי', והם כתובים עברית בפרוזה חרוזה. בין מקורותיו של סלומון בן ירוחם מצוי החיבור 'שר תורה'. השוואה בין הטקסט המקורי שבספרות ההיכלות לבין הטקסט של סלומון בן ירוחם, ראה: David Halperin, *The Faces of the Chariot*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1988, pp. 518-522. לעניין כולו, ראה: י' דן, 'התיאופאניה של שר התורה', בתוך: ת' אלכסנדר וג' חוין-רוקם (עורכות), ספר היובל לדב גוי (מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג-יד), ירושלים תשנ"ב, עמ' 127-157. ההתייחסות של סלומון בן ירוחם לטקסטים העבריים מן התלמוד ומספרות ההיכלות מדויקת למדי, אולם יש לקחת בחשבון שמדובר בטקסט פולמוסי עברי המכוון במישרין בצורת איגרת אל רב סעדיה גאון. מותר להניח שהיתה ספרות פולמוס קראית בערבית, אשר התייחסה לאותם נושאים בצורה מדויקת פחות וכללה האשמות חריפות יותר נגד הרבנים. נראה לי שבדברי פולמוס מעין אלו הם ששימשו מקור למסורות המובאות עליידי אבן-חנן. כל ניסיון לראות בכך השתקפות של אמונות קדומות ושל מנהגים של מיסטיקנים יהודים איננו עומד, לדעתי, בפני הביקורת: אין הוכחה שאבן-חנן שאב את הדברים מתוך התבוננות ישירה או ממקורות ראשוניים. ובוודאי שניסיון לראות בדברים אלו מקורות לתפיסת אלוהות יהודית, המשמשת מקור לתורת האלהות הקבלית, הוא מופרך מכול וכול.

35 על כך ראה אלכסנדר, עמ' 269. והשווה אודברג עמ' 45-51 (בפירוש הטקסט).

בהם חילופי הנוסחאות, דומה שמבחינת העניין עדיף 'ברקיאל' על 'ברכיאל' ו'ברדיאל' על 'בדריאל', שכן מדובר בכוחות הממונים על תופעות הניכרות בארץ. אולם במקרה זה מתעוררת השאלה מדוע ישנה מעתיק כלשהו שמות מובנים ופשוטים לשמות מוזרים וקשים. אמנם לגבי 'בדריאל' זוהי שאלה של קריאה בלבד, שכן כמעט לא ניתן להבחין בכתיב יידי רבים בין רי"ש לדל"ת, ואולם בין 'ברקיאל' ל'ברכיאל' יש גם שינוי מובהק בכתיבה וגם שינוי של ממש במשמעות.

המשכו של תיאור זה מפרט את דרכי השלטון וההשפעה של הכוחות העליונים על התופעות הארציות, הטבעיות וההיסטוריות:

למטה מהם גלגליאל השר הממונה על גלגל חמה, ועמו תשעים וששה מלאכים רבים ונכבדים שהם מריצין את גלגל חמה ברקיע שלש מאות וששים וחמשת אלפים פרסאות בכל יום ויום. למטה מהן אופניאל השר, שהוא ממונה על גלגל הלבנה, ועמו שמנים ושמונה מלאכים שהם מריצים את גלגל הלבנה שלש מאות וחמשים וארבעת אלפים פרסאות בכל לילה ולילה, כל זמן שהלבנה עומדת במזרח בתקופתה. ואימתי עומדת במזרח בתקופתה, הוי אומר בששה עשר בכל חדש וחדש. למטה מהן רהטיאל השר שהוא ממונה על המזלות ועמו שבעים ושנים מלאכים גדולים ונכבדים. ולמה נקרא שמו רהטיאל, מפני שהוא מרהיט המזלות בגלגליהם ובמסילותיהם שלש מאות ושלשים ותשעה אלפים פרסאות בכל לילה ולילה מן המזרח למערב ומן המערב למזרח, מפני שאהל אחד עשה להם הב"ה, לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, שהן מהלכין בו בלילה מן המערב למזרח. למטה מהן כוכביאל השר שהוא ממונה על הכוכבים כולן, ועמו שלש מאות וששים וחמשת אלפים רבבות מלאכי השרת גדולים נכבדים שהן מריצין את הכוכבים מעיר לעיר וממדינה למדינה ברקיע השמים.

משמע: מתחת לרקיע הראשון, הנמוך שבכולם, מצויים ארבעה כוחות השולטים בארבעת התחומים העיקריים של גרמי השמים לפי הקוסמולוגיה המיוחדת המוצגת כאן: גלגליאל הממונה על החמה, אופניאל הממונה על הלבנה, רהטיאל הממונה על המזלות, וכוכביאל הממונה על הכוכבים. לא ברור מכאן אם דייק המחבר, ובכינוי 'כוכבים' הוא מתייחס לכוכבי הלכת בלבד או לכלל הכוכבים שאינם משובצים במזלות. הביטויים 'גלגלים' ו'אופנים', המשולבים במרכבת יחוקאל, מובאים בהקשר זה ללא התייחסות לאופיים כחלק מן המרכבה העליונה; ומושגים אלו אמנם חוזרים ונזכרים בסופה של חטיבה זו בהקשר שונה לגמרי ובמעמד נכבד לאין ערוך. נראה שביטויים אלו נתפסים כאן במשמעותם המילולית, שהובדלה מן האופנים והגלגלים המיוחדים שבתחום המרכבה.

השרים הממונים על גרמי השמים דומים לשרים הממונים על שבעת הרקיעים בכך שמחנות גדולים של מלאכים (שאינם מכונים בשם 'מלאכי השרת') עומדים לפקודתם

לביצוע המשימות האסטרונומיות המוטלות עליהם. מספרם של המלאכים בתחומים שמתחת לרקיע נמוך מזה העומד לרשות שרי הרקיעים, ולגבי מחנהו של כוכביאל המספר מחזור לגמרי: אלף רבבות מלאכי השרת לכל יום ויום של שנת החמה.

הקטע המסיים תיאור זה עוסק בשלטון השרים העליונים על המציאות הארצית:

ולמעלה מהן יש שבעים ושנים שרי מלכיות במרום, כנגד שבעים לשונות שבעולם. וכולם קשורים כתרי מלכות ולבושים בגדי מלכות ועטופין בעדי מלכות. וכולן רכובין בסוסי מלכות ותופסים בידם שרביטי מלכות. וכל אחד ואחד מהן כשהוא מהלך ברקיע רצין לפניו בכבוד גדול וביקר רב שמשי מלכות, כדרך שמהלכין בארץ במרכבה ופרשים בחיילות) רבות ובכבוד ובגדולה שבה ותהלה ותפארת.

יש קושי בביטוי הפותח פסקה זו 'ולמעלה מהן': האם הכוונה למעלה מארבעת השרים השליטים על גרמי השמים שנזכרו באחרונה, או שמא למעלה מכללות המערכת המתוארת בפרק זה, דהיינו: למעלה משבעת הרקיעים. הנימוק לאפשרות השנייה הוא שבהמשך הדיון, בפרק יח, מתוארים שרי האומות במעמד עליון ונכבד מאוד במערכת הכוחות העליונים. הנימוק לאפשרות הראשונה מצוי בלשון הפיסקה עצמה, שממנה משתמע שאין מדובר בכוחות עליונים ממש, שכן מחנותיהם אינם מלאכים אלא 'שמשי מלכות', ובהקשר זה דומה שיש לפרש שמדובר בכוחות הנחותים ממלאכים.³⁶ לא מן הנמנע שלפנינו שיבוש (אם כי לא מצאתי אישור לכך בכתיב היד), וצריך היה להיות 'למטה מהן' במקום 'למעלה מהן', על-מנת לשמור על מסגרתו של פרק זה היורדת מן הרקיע השביעי אל הכוחות שעיקר פעולתם מתחת לרקיע הראשון, גרמי השמים ושרי המלכויות. אולם אין ספק שמדובר בתיאור מערכת כוחות תכליתיים, שנועדו לבצע תפקידים המופנים כלפי מטה. הכוחות המתוארים כאן אינם פעילים במסגרת שבה עיקר עניינם של יורדי המרכבה – מתן שבת לאל היושב על כסא הכבוד. המושג 'מלכות', התופס מקום חשוב כל-כך בפיסקה האחרונה, איננו מלכות במובן האלהי אלא במובן הארצי. מחנותיהם של שרים אלו ערוכים כדוגמת מחנותיהם ומשרתיהם של מלכים ארציים, ולא כדוגמה של מעלה, מחנהו של האל עצמו. הביטוי 'מרכבה' כאן איננו מרכבת יחוקאל אלא המרכבה שמלכים ארציים נוסעים בה.

יש להבין אפוא את פרק יז כתיאור שיטתי של מערכת בעלת שלושה שלבים, שעיקר זיקתה כלפי מטה: שבעת הרקיעים, ארבעת תחומיהם של גרמי השמים, ומערכת שרי המלכויות. השרים המופקדים על מערכת זו, בעזרת מחנותיהם, ממלאים תפקידים חיוניים

36 השיטיות והקפדנות בניסוח ניכרות כאן היטב: לגבי שבעת שרי הרקיעים נאמר שמשרתיהם הם מלאכי שרת; לגבי ארבעת הממונים על גרמי השמים נאמר שמשרתיהם הם מלאכים; ואילו לגבי שרי המלכויות נאמר שלפניהם רצים שמשי מלכות. זו הייררכיה מובהקת המשקפת גישה קפדנית לטרמינולוגיה.

להוויות הארצית, האסטרונומית וההיסטורית. הפנייה לתחום העליון מצויה במעבר לפרק יח, פרק סדרם של הדברים מתהפך בו, וכל שלב המתואר בו קודם לשלב הבא ונחזק ממנו.

[ד]

פתיחתו של פרק יח,³⁷ שהוא היחידה הרחבה והמגובשת ביותר בחלק זה של חנוך השלישי, באה להדגיש את המבנה ההיררכי של העולמות העליונים ואת היחס ההדדי בין הכוחות השונים המרכיבים אותו: כל כוח כפוף לזה שמעליו בדיוק באותה מידה שהוא שולט על אלה שמתחתיו. הריבוד בעולם העליון הוא ריבוד שבכל שלב בו נמצא רק כוח אחד, שהוא בבחינת שליט מוחלט על מי שמתחתיו ועבד גמור למי שמעליו:

א"ר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים הדר מרום כל:

כל מלאכי רקיע ראשון כשהם רואין את שר שלהן יורדין מעל סוס שלהם ונופלין על פניהם.

ושר רקיע ראשון כשהוא רואה את שר רקיע שני מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

ושר רקיע שני כשהוא רואה את שר רקיע שלישי מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו...

וכן הלאה, עד:

ושר רקיע הששי כשהוא רואה את שר רקיע שביעי מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

'כתר כבוד' משמש כאן ציון לשררה – לכוחו של השר כלפי הכפופים לו. בנוכחותו של מי שעליו עליו חייב כל שליט להוריד את כתריו ולהשתחוות: להביע את כפיפותו לכוח העליון יותר. אותו נוסח עצמו, שעיקרו הדגשת ההיררכיה, נמשך בשעה שהמחבר מתאר את השלבים העליונים יותר שבסולם, שמעל לרקיע השביעי:

ושר רקיע השביעי כשהוא רואה את שבעים ושנים שרי מלכיות מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

ושבעים ושנים שרי מלכיות כשהן רואין את שומרי פתח היכל ראשון שבערבות רקיע העליון הן מעבירין כתר מלכות מעל ראשן ונופלין על פניהם.

37 שפר, סינופסיס, סעיפים 23–29.

ושומרי פתח היכל ראשון כשהן רואין את שומרי פתח היכל שני מעבירין כתר כבוד מעל ראשן ונופלים על פניהם.

וכך נמשך המניין עד 'שומרי פתח היכל שביעי' ללא כל שינוי בנוסח, וללא נקיבת שמם של השרים והשומרים.

תמונת העולם המצוירת כאן ברורה למדי: קיימת מערכת של שבעה רקיעים ושל השרים השולטים בכל אחד מהם, ומעליה מערכת של שבעה היכלות שלגביה אין מדובר בשליט אלא ב'שומרי הפתח'. בין שני אלה מתוארת כאן שכבה מיוחדת – 'שבעים ושנים שרי מלכיות', שהם עליונים על שבעת הרקיעים ומצויים מתחת לשבעת ההיכלות.³⁸

אין יסוד להניח כי כל הקטעים והפיסקאות המרכיבים חטיבה זו שבחנוך השלישי יצאו מתחת ידי מחבר אחד בזמן אחד. ברור למדי כי לפנינו פסיפס של מקורות קודמים, שנערכו על-ידי המחבר לכלל רקמה אחת המשקפת את תפיסת עולמו. הוא ניסה, במידה שיכול, להשאיר את מקורותיו כמות שהם – שכן התייחס אליהם בקדושה רבה – ולשלם לכללות אחת מבלי לפגוע בייחודם. במקרה שלפנינו השאלה היא איזה מקור קודם: פרק יז או החלק הנדון של פרק יח. אם נניח שאלה הם שני מקורות שונים, שאינם מבטאים בהכרח השקפה זהה, ייתכנו שתי אפשרויות: פרק יז קודם ופרק יח הותאם לו; פרק יח קודם ופרק יז הותאם לו. נראה לי שבדיקת הדברים מצד תוכנם נוטה להורות כי המקור שבפרק יז קודם ופרק יח הותאם לו, והטעם: בפרק יז מצוי תיאור שרי המלכיות בתוך הקשר טבעי, שכן מגמת הדיון בו היא למסור מידע על ההיררכיה העליונה, המעצבת את התהליכים הקוסמיים והארציים, בשמים ובחברה האנושית. לא כן הדבר בפרק יח: כל מעייניו, הן בפתחה שנדונה כאן והן בהמשך, היא לתאר את השלבים המובילים לקראת פסגת ההיררכיה: האל העליון והכוחות העומדים לפניו. ייתכן מאוד שעורך פרק יח כלל את שכבת 'שבעים ושנים שרי מלכיות' אך ורק משום שהיא מצויה בפרק יז, ולא משום שהיתה מצויה במקור העיקרי ששימש אותו בתיאור המערכת העליונה שבפרק יח. עובדה היא שבהיכלות רבתי, שבקבוצת פרקיו יש מקבילות אחדות לפרק יח שלפנינו, אין שכבה זו נזכרת.

אם נכונה מסקנה זו, הרי יש להניח שהביטוי 'למעלה מהן', שהתקשנו בו לעיל, כבר היה לפני עורך פרק יח, שאלמלא כן לא היתה סיבה לקבוע את שרי המלכיות במקום שקבעם. עדיין קיימת האפשרות ש'למעלה מהן' שם אין כוונתו למעלה מהרקיעים, כפי

38 בעיה פילולוגית סבוכה היא, מה הוא היחס בין תיאור זה של מעמדם של ע"ב שרי המלכיות לבין התיאור המצוי בסוף הפרק הקודם, שורות אחדות לפני התיאור שלפנינו. ניתן לראות בכך הוכחה כי הביטוי 'למעלה מהן' שבראשית תיאור שרי המלכיות בפרק יז משתלב יפה בתיאור שלפנינו, וברור מכאן ששרי המלכיות מצויים מעל לשבעת הרקיעים והם ממצעים בינם לבין תחום ההיכלות העליונים. לפי זה, הפסיקה המסיימת של פרק יז מקומה בעצם בראשיתו של פרק זה, ושרי המלכיות עליונים לפיכך על מיכאל שר הרקיע העליון וגבריאל שר הרקיע השני. מובן שדבר זה אפשרי בהחלט מבחינת פרשנות הטקסט שלפנינו, אך לא מן הנמנע שיש להעדיף הסבר אחר. וראה להלן.

שפירש כנראה עורך פרק יח, אלא למעלה מארבעת השרים המכוונים את מהלך גרמי השמים. ואם אמנם מדובר בשיבוש, הרי זה שיבוש קדום שבמסורת הטקסט שכבר היה לפני העורך במאה השישית.

כאמור, הנימוק העיקרי לאפשרות שצריך היה להיאמר 'למטה מהן' הוא העדרם של מלאכי השרת ממחנותיהם של שרי המלכויות והימצאות שכבה של 'שמי' מלכות, שמעמדם, מסתבר, צריך להיות נחות מזה של מלאכי השרת; ואם כן, שרי המלכויות מצויים מתחת לשרים המכוונים את גרמי השמים. אין בידנו להכריע בין האפשרויות השונות כל עוד לא יימצא טקסט מקביל שיחשוף את שורשיהן של המסורות האלה.

בניגוד לדיון המקביל בספר היכלות רבתי,³⁹ אין המחבר מצייין כאן את שמותיהם של שומרי פתחי ההיכלות העליונים, נושא התופס מקום נכבד בהיכלות רבתי. גם השכבה הבאה בהייררכיה שהוא מתאר היא של כוחות שאין להם שם:

ושומרי פתח היכל שביעי כשרואין את ארבעה שרים גדולים הנכבדים הממונים על ארבע מחנות שכינה מעבירין כתר כבוד מעל ראשן ונופלין על פניהם.

אף בשלב עליון זה שבתחום ההיכל השביעי, שמצויים בו ארבעת מחנות השכינה שעל כל אחד מהם ממונה שר, אין עדיין לכוחות העליונים שמות מיוחדים (בניגוד לפרק יז שקבע שמות גם לשרי הרקיעים ולממונים על גרמי השמים). התחום של שבעת ההיכלות מוגבל אפוא על-ידי שכבה של 'שבעים ושנים שרי מלכויות' מלמטה ועל-ידי ארבעת מחנות השכינה והשרים הממונים עליהם מלמעלה. רק מאן ואילך מתחילה ההייררכיה המפורטת של הכוחות העליונים הנושאים שמות.

ההקבלה בין פרק יז לפרק יח מעלה את השאלה אם יש קשר בין ארבעת השרים הממונים על מחנות השכינה לבין ארבעת השרים הממונים על השמש, הירח, המזלות והכוכבים שבפרק יז. השאלה מתעוררת לאור הדיון הקודם, בקשר למקומם של 'שבעים ושנים שרי מלכויות', שבו הונחה ההנחה כי עורך פרק יח היה מודע להייררכיה המוצגת בפרק יז וניסה לשלבה בשיטתו, שאם לא כן, מערכת הכוחות השליטה בגרמי השמים תימצא נעדרת מן ההייררכיה המוצגת בפרק יח. נראה לי שאין קשר כזה ואין הצדקה לזהות 'מחנות שכינה' עם הכוחות השולטים בגרמי השמים. ההבדל כאן, כבמקומות אחרים, הוא באוריינטציה היסודית של השיטה: בפרק יז המערכת מכוונת כלפי הנהגת העולם, ואילו בפרק יח כלפי האל עצמו והמשרתים אותו. העדרם של הממונים הללו איננו תמוה, שכן מחבר פרק יח מתחיל את תיאור ההייררכיה העליונה משבעת הרקיעים ומעלה, ואילו ארבעת הממונים על גרמי השמים מצויים מתחת לרקיע הראשון. שרי ע"ב המלכויות נכללו בתיאור משום שהעורך סבר, בדין או שלא בדין, שמקומם מעל לרקיעים ולא מתחתם.

39 היכלות רבתי, פרקים יט-כב; שפר, סינופסיס, סעיפים 229-244.

[ה]

מניין הכוחות העליונים שבהיכל השביעי, מעל לארבעת מחנות השכינה, פותח את סדרת השלבים בהייררכיה העליונה, שכל כוח עליון בה מכונה בשם מיוחד:

וארבעה שרים הגדולים כשהם רואין את תגעץ שרא רבא ויקרא בשירה תחלה⁴⁰ בראש כל בני עליונים, מעבירין כתרי כבוד מעל ראשן ונופלין על פניהם.

ותגעץ שרא רבא ויקרא כשהוא רואה את עטסיאל השר הגדול של שלש אצבעות ברום ערבות רקיע העליון מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

ועטסיאל השר הגדול כשהוא רואה את המון שר הגדול הנורא הנכבד והנחמד והנערץ שהוא מרעיש את כל בני מרומים בשעת הגיע זמן לומר קדוש, שנאמ' מקול המון נדדו עמים מרומותיך נפצו גוים,⁴¹ מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

והמון שר הגדול כשהוא רואה את טטרסיאל ה' השר מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

וטטרסיאל ה' השר הגדול כשהוא רואה את אטרונגיאל ה' השר הגדול הוא מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

ואטרונגיאל ה' השר הגדול כשהוא רואה את נערוריאל ה' השר היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

בקטע זה מתרחש, לדעתי, המעבר בין התחום העליון, ששליטים בו שרים, לבין ראשית תחומה של הפלירומה האלהית. הדבר מוצא את ביטויו בראשית הופעתו של הכינוי 'ה' בשם של הכוחות העליונים. הנוסחים השונים של החיבור שהגיעו אלינו מכילים מידה מסוימת של מבוכה בדבר השימוש בשם הוי"ה לגבי הכוחות הללו, והנוסח שהדפיס אודברג משקף זאת: אותו כוח עצמו נזכר פעם בצירוף שם הוי"ה ופעם בלעדיו. נוסח טוב של הדברים נשתמר, למשל, בכ"י וטיקן המובא כאן, שנכלל בסינופסיס שעריך פטר שפר (סעיף 25), שם ברור כי תגעץ, עטסיאל והמון אינם נקראים אף פעם אחת בשם הוי"ה, ואילו החל מטטרסיאל כל הכוחות נקראים תמיד בכינוי זה באופן עקבי, ודומה שזהו הנוסח המקורי של הדברים.

אופן הצגתם של הכוחות אף הוא מבטא את המעבר הענייני המתרחש בפיסקה זו. בניגוד לכל השלבים הקודמים, כאן מבקש המחבר לתת מידה של איפיון אישי לשלושת הכוחות

40 כך בהעתקת כ"י וטיקן בסינופסיס. אצל אודברג: 'תהלה'. אלכסנדר (עמ' 272) אף הוא קורא כאן 'תהלה'.

41 יש' לג, 3.

המהווים את הפסגה העליונה של ההיררכיה השמימית, לפני הכוחות המכונים בשם הוי"ה. תגעץ הוא 'שרא רבא ויקירא'; עטסיאל הוא 'השר הגדול של שלש אצבעות ברום ערבות הרקיע העליון';⁴² והמון הוא 'השר הגדול והנכבד והנחמד והנערץ שהוא מרעיש את כל בני מרומים בשעת הגיע זמן לומר קדוש', ומובא הפסוק ששמו נגזר ממנו. לעומת זאת בהמשך הרשימה, כאשר הדיון מגיע אל הכוחות ששם הוי"ה כלול בתוארם, לא ניתן כל תיאור: טטרסיאל, אטרונגיאל, נערוריאל והבאים אחריהם נזכרים בשמותיהם בלבד, ללא כל איפיון או מתן אינפורמציה על תפקידיהם. דומה שהטעם לכך מובן: שלושת הראשונים מהווים את פסגתה של ההיררכיה, אם כי במעמד נמוך, בעוד שהכוחות מטטרסיאל ואילך מהווים את תחתיתה של ההיררכיה חדשה, עליונה על הקודמת, אך עדיין מעמדם נחות במערכת חדשה זו.

טטרסיאל הוא אפוא הכוח הראשון והנמוך ביותר בסולם הכוחות ששם הוי"ה נקרא עליהם. דומה שניתן למצוא קרבה בין שמו לבין הכוח המכונה טטרוסיאי התופס מקום נכבד מאוד בפלירומה המתוארת בהיכלות רבתי.⁴³ במקרים רבים אנו מוצאים כי שמות המצויים בהיכלות רבתי בצורה בעלת צליל יווני או נכרי, מובאים בחנוך השלישי בצורה עברית יותר, בסיומת 'אל'. שאלה היא אם מקרה הוא שהכוח המהווה את ראשיתה של המערכת הקרויה בשם האל מכיל בשמו את היסוד 'טטר', דהיינו ארבע, רמז לשם בן ארבע אותיות,⁴⁴ המופיע אמנם בשמו. יסוד זה מצוי לדעתי גם בשמו של מטטרון, על יסוד הפסוק 'כי שמי בקרבו'.⁴⁵

ייתכן שניתן גם למצוא משמעות בעובדה שהכוח העליון במערכת שאין בה שם הוי"ה, המון, ממלא תפקיד של קורא לכל בני מרומים לומר את הקדושה, בבחינת ה'שמש' של המערכת העליונה יותר, האלהית. הציור הוא כאילו 'שמש' זה משמש גבול בין המערכת המשרתת במובהק לבין הפלירומה שאופיה אלהי, ועיקר עבודת הקודש מתרחשת בתוכה. מודעותו הברורה של מחבר חנוך השלישי להבדל בין שתי המערכות, זו ששם הוי"ה כלול בה וזו שאין הוא כלול בה, איננה ניכרת רק בעקביות הגמורה שבה נעדר שם הוי"ה מן הדרגות הרבות שקדמו לנקודה שאנו עומדים בה והימצאותו הקבועה בכל הדרגות הרבות הבאות לאחר מכן, אלא גם בהצהרה נוקבת המצויה פעמיים בספר ומהווה אחד היסודות העקרוניים בתורת הפלירומה שלו, אם כי כרוכות בכך בעיות שאינן מחזורות די הצורך.

42 בעניין 'שלש אצבעות' קשה שלא לקשר את הדברים עם חזיונו של בן זומא (תוס' תגינה ב). וראה דיונו המפורט של ש' ליברמן והשוואותיו לספרות הגנוסטית בתוספתא כפשוטה לחגיגה, עמ' 1294-1292.

43 על טטרוסיאי בהיכלות רבתי, ראה להלן.

44 על שם זה, ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*,³ New York 1954, pp. 56, עמ' 24-22.

45 ראה: דן (לעיל, הערה 17), עמ' 82-83.

בפרק העשירי של חנוך השלישי, באמצע התיאור המפורט של תהליך הטרנספורמציה של חנוך בן ירד למטטרון שר הפנים, בתיאור כסא הכבוד שניתן למטטרון ושנקבע בפתח ההיכל השביעי, נאמר:

והכרוז יוצא עלי בכל רקיע ורקיע לאמר: מטטרון עבדי שמתיו לשר ולנגיד על כל שרי מלכותי ועל כל בני מרומים חוץ משמנה שרים גדולים הנכבדים והנוראים שנקראים בשם ה' מלכם.⁴⁶

בשלב זה, בשעה שמטטרון מקבל את סממני השררה על כל תחומי העולם האלהי, נקבע אפוא שהוא עליון על כל הכוחות המצויים ברקיעים ובהיכלות, פרט לתחום אחד – שמות השרים הנקראים בשם האל עצמו. יש בכך משום הכרזה ברורה על הימצאותה של פלירומה אלהית, של תחום עליון מיוחד הניכר בשם הוי"ה, המסמן אותו. המספר שמונה הוא יוצא דופן ואיננו מצוי כמספר נוסחאי במקום אחר בספרות ההיכלות. ההקבלה לאוגדואס הגנוסטי מתבקשת מעצמה,⁴⁷ אם כי אין דבר נוסף פרט למספר (ולהיותו זוגי, לעומת הנוסחה הרגילה של שלשות ושביעיות) המקשר בעניין זה בין הפלירומה הגנוסטית לבין מערכת זו של כוחות אלהיים. יש לציין את שכיחותו של המספר ארבע בהיררכיה המצוירת בחנוך השלישי, וייתכן שהשמונה מכוון לשתי מערכות של רביעיות.

לא ברור מן הטקסט של החלק הראשון של חנוך השלישי, האם מטטרון נשאר באותה מדרגה שנקבעה לו בפרק העשירי, דהיינו: בראש המערכת כולה אך מתחת ל'שמונה שרים גדולים הנכבדים והנוראים הנקראים בשם ה' מלכם'. בפרק יב מתוארים הלבוש והכתר שנתן האל לחנוך-מטטרון, ולאחר שהוכתר בכתר זה לזה של האל והולבש בלבוש אלהי, נאמר: 'וקראני ה' הקטן בפני כל פמליא שלו שבמרום שנאמר "כי שמי בקרבו"'.⁴⁸ האם הענקת השם האלהי, נוסף ללבוש האלהי ולכתר האלהי, העלתה את מטטרון בהמשך התהליך אל מעלתם של אותם שמונה שרים גדולים? אם ההבחנה היא אמנם הימצאות שם הוי"ה בשמם, הרי מטטרון זכה לכך. מסתבר שהוא נמנה עמם, ואולי אף הועמד מעליהם. מכל מקום, ניתן להבין כי כל שלבי התעלותו של חנוך עד לנקודה זו היו מחוץ לתחום האלהות ממש, ואילו משעה שניתנו לו הכתר, הלבוש והשם הוא נעשה חלק מן הפלירומה האלהית העליונה. יש לציין כי המשך תהליך ההתעלות כולל בעצם רק שלב אחד נוסף, זה המתואר בפרק יג, ובו זוכה מטטרון לסודות של מעשה בראשית; מכאן ואילך ניתן לייחס לו בהשאלה את התואר 'יוצר בראשית'. בפרק טו נוסף עוד פרט אחד לתהליך זה – הפיכתו של מטטרון לאש אוכלת, כנראה בעקבות הפסוק 'כי ה' אלהיך אש אכלה

46 שפר, סינופסיס, סעיף 13.

47 על יסוד זה בגנוסיס והשוואתו למקורות היהודיים, ראה: שלום, גנוסיס יהודית, עמ' 65 ואילך.

48 שפר, סינופסיס, סעיף 15.

הוא' (דברים ד, 24), ומכאן מוכנה הבמה לטעותו של אלישע בן אבויה שראהו והסיק 'שתי רשויות הן'.

רמוז אחר להבחנה זו בין כוחות הנושאים את שם האל לבין כוחות נחותים יותר מצוי בסוף החטיבה הדנה בפלירומה בחנוך השלישי, בפרק ל:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים. כל זמן שבית דין הגדול יושב ברום ערבות רקיע אין פתחון פה לכל שבעולם חוץ מאותן השרים הגדולים שהן נקראים ה' בשמו של הקב"ה. וכמה הן השרים, ע"ב שרי מלכויות שבעולם חוץ משר העולם שהוא מדבר בשבחו של עולם לפני הקב"ה בכל יום ויום.⁴⁹

מובן שזוהי מסורת אחרת לגמרי מן הקודמת, הן לגבי מספר השרים והן לגבי מעמדם ותפקידם, וספק אם ניתן ליישב בין נוסח זה לבין קודמו. היטוד המשותף היחיד הוא: הימצאות קו חוצץ בין שני תחומים בעולם העליון, והימצאות שם הוי"ה בשמותיהם של הכוחות היא סימנו של התחום העליון.

לשתי נוסחאות כוללות אלו יש להוסיף נוסחה שלישית, והיא זו המוצגת בפירוט בצירוף ההייררכיה שאנו עוסקים בה. כאן אין לפנינו סיכום מספרי, אלא תיאור שלביה של המציאות העליונה, ועלינו לנתח את הדברים מתוכם ולנסות להבין את אופיה של הפלירומה המצטיירת מתוך כך. אולם תחילה ראוי לסכם את המבנה המתואר של המציאות שמתחת לכוחות המכונים בשם הוי"ה, כפי שהיא עולה מפרק יז ומראשיתו של פרק יח. השלבים הם כדלקמן:

1. כוכביאל השר הממונה על הכוכבים.
2. רהטיאל השר הממונה על המזלות.
3. אופניאל השר הממונה על מהלך הלבנה.
4. גלגליאל השר הממונה על גלגל החמה.
5. פוריאל [סדריאל] השר הממונה על רקיע וילון.
6. ברכיאל [ברקאל] השר הממונה על רקיע שבמרום רקיע.
7. כדריאל [ברדיאל] שר הצבא הממונה על רקיע שלישי שבשחקים.
8. שחקיאל השר הממונה על רקיע רביעי שבזבול.
9. שתקיאל שר הצבא הממונה על רקיע חמישי שבמעון.
10. גבריאל שר הצבא הממונה על רקיע ששי שבמכון.
11. מיכאל השר הגדול הממונה על רקיע שביעי שבערבות.
12. ע"ב [שבעים ושנים] שרי מלכויות (לפי הפירוש של עורך פרק יח).
13. שומרי פתח ההיכל הראשון.

49 שם, סעיף 47.

14. שומרי פתח ההיכל השני.
15. שומרי פתח ההיכל השלישי.
16. שומרי פתח ההיכל הרביעי.
17. שומרי פתח ההיכל החמישי.
18. שומרי פתח ההיכל השישי.
19. שומרי פתח ההיכל השביעי.
20. ארבעה שרים גדולים הממונים על ארבעת מחנות השכינה.
21. תגעץ שרא רבא ויקירא.
22. עטטיאל שר של שלש אצבעות.
23. המון השר הגדול והנורא.

עשרים ושלוש המדרגות האלה הן המובילות מן התחום הארצי – גרמי השמים הגלויים – אל תחום הפלירומה האלהית, הניכרת בכך שמכאן ואילך כל הכוחות לדרגותיהם מכונים בשם הוי"ה. לתיאורו של תחום זה מוקדש חלקו השני של פרק יח ומרבית החומר שבפרקים יט–ל.

[1]

שבעת הכוחות הראשונים בתחום שמעל ל'המון השר הגדול', שהם הכוחות הנמוכים ביותר במה שניתן לראות כפלירומה האלהית, מתוארים בשמות בעלי מבנה דומה ואין המתבר מוסיף כל תואר מיוחד לשמו של מי מהם:

- טטרסיאל ה' השר כשהוא רואה את אטרונגיאל ה' השר הגדול היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.
- ואטרונגיאל ה' השר הגדול כשהוא רואה את נערותיאל ה' השר היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.
- ונערותיאל ה' השר כשהוא רואה את ססניגיאל ה' השר היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.
- וססניגיאל ה' השר כשהוא רואה את זוריאל ה' השר היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.
- וזוריאל ה' השר כשהוא רואה את גבורתיאל ה' השר היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.
- וגבורתיאל ה' השר כשהוא רואה את ערפיאל ה' השר היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

שלושה מבין השמות הללו גזורים משורשים עבריים מובנים ומתאימים לתחום זה: נערוריאל, גבורתיאל וערפיאל; ארבעה נושאים שמות שאין להם שורשים עבריים: טטרסיאל, אטרונגיאל, ססניגיאל וזוריאל; שניים קשורים כנראה בדמותו של מטטרון: טטרסיאל ונערוריאל – בשאר השמות אין התייחסות ברורה לדמות זו. יש לציין את מעמדו של גבורתיאל ככוח העליון המכונה בשם האל, בעוד ששם בעל אותה משמעות, גבריאל, המקודש כליכך במסורת, מצוי בתחתית ההיררכיה – בחלק הלא-אלהי של המערכת. הכוחות הראשונים ברשימה שבפרק זה, שאין שם הוי"ה כלול בשמם, מתוארים בתורת 'השר הגדול'; ואילו הבאים אחריהם, המכונים בשם זה, נקראים כאן 'השר' בלבד. כנראה אף זה ביטוי לחילוף סולמות בהיררכיה: משעה שפנה המחבר אל הסולם החדש, העליון, די בשם הוי"ה לציין את מעלתם של הדרגים הראשונים שבו, ואילו תארים מופלגים יותר שמורים לכוחות המצויים גבוה יותר במערכת.

בעיה מבנית בעלת משמעות לגבי חלק זה של הפלירומה היא מספרם של הכוחות הנדונים. לאחר רשימה זו של שבעה כוחות, מצויים ברשימה שני שינויים המתבטאים בשני השמות הבאים: השינוי האחד הוא באופי השם, והשינוי השני בכך שמצוין תפקידו המיוחד של הכוח המתואר:

וערפיאל ה' השר כשהוא רואה את אשרויילי ה' השר היה מעביר את כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

ואשרויילי ה' השר ראש כל פרק בני מרומים כשהוא רואה את גליצור ה' השר מגלה רז⁵⁰ היה מעביר את כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

כל הכוחות הבאים בתיאור של ההיררכיה העליונה – במחציתו השנייה של פרק יח ובמרבית החומר מכאן ועד פרק ל – אינם מובאים ברשימה בלבד, אלא זוכים לתיאורים ולאפיזוגים, ובכמה מקרים אף נעשה ניסיון לפרש את שמותיהם. הכוח המכונה כאן בשם אשרויילי, שהוא יוצא דופן מובהק בצורתו לגבי השמות הקודמים, הוא תחום המעבר מרשימת שמות לאקונית לרשימה מפורטת המתארת במידה גדלה של הרחבה את דמותם ופעולתם של הכוחות המתוארים. השאלה היא אם ניתן לראות בשבעת הכוחות הללו, יחד עם אשרויילי, את אותם שמונה כוחות עליונים ששם האל הנקרא עליהם, הנזכרים בחלקו הראשון של חנוך השלישי. אם אמנם כך הדבר, יתברר כי אותם שמונה אינם השלב העליון במערכת הפלירומה אלא השלב הממצע בין הכוחות שאינם אלהיים לבין הכוחות האלהיים בעלי התפקידים המיוחדים והאפיון המפורט. לעומת זאת, אין לדחות את האפשרות שהמספר כאן מקרי ואיננו קשור או תלוי בקביעה הקודמת בדבר שמונת הכוחות העליונים. קשה למצוא קשר בין מעמדם של הכוחות השונים בהיררכיה לבין התפקידים המיוחדים

50 אודברג בחר בנוסח: 'כשהיה מגלה רזי תורה'; וכך גם אלכסנדר (עמ' 272), וראה הערותיו שם.

להם, ואף לא ניתן לראות קשר בין מעמד זה לבין האופי הלשוני של שמותיהם. לאחר אשרויילי, שהוא 'ראש כל פרק בני מרומים' (האם זו התייחסות לאותם שמונה כוחות?), מופיע שם בעל אופי שונה, גליצור, הידוע ממקורות אקסטרניים, 'המגלה כל רזי התורה', ואחריו:

וגליצור ה' השר כשהוא רואה את זכוכיאל ה' השר שהוא ממונה לכתוב זכיותיו של ישראל שעושיין על כסא הכבוד, היה מעביר את כבוד מעל ראשו ונופל על פניו. וזכוכיאל ה' השר כשהוא רואה את ענפיאל ה' השר שהוא שומר מפתחי היכלי ערבות רקיע היה מעביר את כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

ולמה נקרא שמו ענפיאל, מפני שענף הודו והדרו וכתרו וזיוו וזיהורו מכסה את כל חדרי ערבות רקיע עליון כיוצר עולם. מה יוצר עליון⁵¹ כתוב בו: 'כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ',⁵² אף ענפיאל ה' השר מכסה הודו והדרו את כל חדרי ערבות עליון.

הצורה זכוכיאל איננה נדירה בספרות זו. היא מיוסדת על התפיסה כי השורש העברי הוא בן שתי אותיות, והוא מוכפל להדגשה, וכנראה יש בכך חיקוי לשמות שאין להם שורש עברי (מסוג סגסגניאל וכיו"ב). תפקידו, כתיבת זכיותיהם של ישראל על כסא הכבוד, משתלב בתפקידו של גליצור, אך אין כאן שום רציפות הכרחית לא באופיים של התפקידים ולא בסגנון השמות.

הכוח הבא, ענפיאל, הוא בעל מעמד מיוחד בספר חנוך השלישי מכמה בחינות. הוא הראשון שנעשה ניסיון לפרש את שמו, והוא הראשון שתפקידו מתואר במונח 'שומר', לאחר סדרה של שומרי פתחי ההיכלות בדרג הנמוך שלא נזכרו בשמותיהם. הוא גם כוח הנזכר פעמיים בנקודות מכריעות בחלק הראשון של הספר – בביוגרפיה של מטטרון – ככוח שנשלח להעלות את חנוך בן ירד לשמים,⁵³ והוא מי שהוטל עליו להכות את מטטרון בשבטים של אש לאחר טעותו של אלישע בן אבויה.⁵⁴ אולם ייחודו העיקרי ברשימה זו היא ההקבלה המפורשת ל'יוצר עולם': תכונותיו הן אלה של 'יוצר בראשית', ועל יסוד זה מתפרש שמו. הדברים המובאים כאן לגבי ענפיאל מצויים בהקבלה שלמה כמעט בהיכלות רבתי,⁵⁵ וקשה לפקפק שמשם נטל עורך הפרק הנדון את הדברים. לענפיאל יש אפוא קשר כלשהו למסורת של 'יוצר בראשית', ובמקום אחר ניסיתי לעמוד על הדברים.⁵⁶

51 צ"ל: 'עולם'. וכך קרא גם אלכסנדר (עמ' 273).

52 חנוך השלישי, פרק ג; שפר, סינופסיס, סעיף 9.

53 חנוך השלישי, פרק טז; שפר, סינופסיס, סעיף 20.

54 היכלות רבתי, פרק כב; שפר, סינופסיס, סעיפים 242–244.

55 ראה: י' דן, 'ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית', תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 447–457.

ה'פירוש' שניתן לשמו של ענפיאל מעיד בכירור כי בעניין זה של פירוש השמות לא היתה למחבר מסורת מהימנה, והפירוש הוא דרש דחוק. לפי 'פירוש' זה היה שמו של הכוח העליון צריך להיות כיסיאל ולא ענפיאל, שכן הפעולה שבה הוא מתדמה ל'יוצר עולם' היא 'כסה שמים הודו' לפי הפסוק בתבוקוק; ואין מכאן פתח לתירוץ שמו ענפיאל אלא בדרך של דרש כפוי. אולם תכונה זו איננה מאפיינת רק את בעל הרשימה המתוארת בחנוך השלישי, אלא גם את מקורו בספר היכלות רבתי, שם מובא אותו דרש עצמו ואף בצורה מוזרה יותר – 'ענף כתריו' של ענפיאל הוא המכסה את השמים. ציור מערכת כתרים בצורת ענף איננו מצוי בשום מקום אחר בספרות זו, וכנראה נוצר הציור המוזר אך ורק כדי לתרץ את שמו של ענפיאל. ייתכן שהקושי שנתקלו בו המפרשים הוא חוסר התואם בין מעמדה העליון של הדמות המתוארת וחשיבות תפקידה לבין השם המעיד על משניות וצדדיות מסוימת, וניסו לתרץ זאת במיטב יכולתם. יש להבין מכאן ככל הנראה כי המסורת בדבר ייחודו ושמו של ענפיאל שאובה מעולם מחשבה ודימויים שלא היה מוכר למוסרי הדברים, ומשום כך לא הבינו את קשריו עם מעשה הבריאה ואת טעם שמו. יש להדגיש כי ענפיאל הוא הכוח היחיד בהיררכיה זו הנקשר בצורה כלשהי עם מעשה בראשית. כאן הוא מתואר כדומה ל'יוצר עולם', ובהיכלות רבתי מדמים אותו ל'יוצר בראשית'. רק חנוך-מטטרון, בסוף המטמורפוזה שלו, מקבל פונקציה דומה בתחום מעשה הבריאה.⁵⁷ הביטויים 'יוצר בראשית' ו'יוצר עולם' אינם נזכרים בחיבורים אלו אלא בהקשר זה, ויש לדברים משמעות מרחיקת לכת מבחינת המקורות שהדברים נשאבו מהם. קשה שלא לראות קשר בין העובדה ששמו של הכוח איננו מחוור למחברים לבין הרמוז המיורגי הקשור בו. כלל זה לגבי פירוש השמות הנסתרים חל, לפחות בחלקו, גם על שלושת הכוחות הבאים ברשימה:

וענפיאל ה' השר כשהוא רואה את סותר אשיאל ה' השר הגדול והגבור והנכבד היה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו.

ולמה נקרא שמו סותר אשיאל, מפני שהוא ממונה בפנים על ארבעה ראשי נהר דינור כלפי כסא הכבוד וכל שר ושר שהוא יוצא ונכנס לפני השכינה אינו יוצא ונכנס אלא ברשותו, מפני שחותמות ארבעה ראשי נהר דינור מסורות בידו. ולא עוד אלא שרום גובהו – שבעים אלפים רבבות פרסאות – והוא סותר אשי של נהר דינור ויוצא ונכנס לפני השכינה לפרש בכתובי(ם) של כל באי העולם כענין שנאמר: 'דינא יתיב וספרין פתיחו'.⁵⁸

השם המוזר סותר אשיאל הוא השם הראשון המורכב משני איברים בין כל כוחות מעלה

57 חנוך השלישי, פרק יד; שפר, סינופסיס, סעיף 16.

58 דנ' 1, 10.

שנמנו עד כה, והוא מפורש בצורה הנראית קשה ורחוקה יותר מפשט הדברים, אף מזו של ענפיאל. גם כאן מסתיים הפירוש בלשון פסוק, אך אין בדברי הפסוק כל קשר בצליל או בעניין לשם ה'מפורש'. תפקידו של שר זה הוא לווסת את ארבעת נהרות דינור המקיפים את השכינה, ולפקח אנב כך על מי שנכנס ויוצא לפני השכינה. זהו השר היחיד ברשימה זו שנמסר שיעורו באלפי רבבות פרסאות. יש יסוד לשער כי לפנינו קטע ממקור ששיבץ העורך ברשימתו, ואחד הסימנים לכך הוא השימוש בכינוי 'שכינה' שאיננו מצוי תכופות בין תארייו ושמותיו של האל בחיבור זה. סותר אשיאל זוכה, לראשונה בין הכוחות הנושאים את שם ה'וי"ה, גם בסדרת תוארי כבוד, 'השר הגדול והגורא והנכבד', ואין הוא מופקד על תחום אחד בלבד בעולם העליון, אלא מביא לפני השכינה את המסמכים הנוגעים לענייניהם של כל באי עולם. מבחינה זו הוא הראשון ברשימה בין הכוחות העליונים בעלי תפקיד שניתן לכנותו דרך הכללה 'סופר', אחד מתפקידיו העיקריים של מטטרון. הכוח הבא בהיררכיה אף הוא בעל שם המורכב משני איברים:

וסותר אשיאל ה' השר כשהוא רואה שקד חוויי ה' השר הגדול הגבור והגורא והנכבד היה מעביר כתר מעל ראשו ונופל על פניו. ולמה נקרא שמו שקד חוויי, מפני שהוא שוקל כל זכיות בכף מאזנים לפני הב"ה.

ושקד חוויי ה' השר כשהוא רואה את זה פנוריי ה' השר הגדול הגבור והגורא הנכבד הגהדר הנערץ ככל פמיליא של מעלה מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו. ולמה נקרא שמו זה פנוריי, מפני שהוא זועף בנהר דינור ודועכו במקומו.

קשה לדעת באיזו מידה ניתן לייחס תמיהות בטקסט זה לשיבושי מעתיקים, ובאיזו מידה יש בכונתו של המחבר להתמיהו. אין לתאר שבמקרה מפרש המחבר 'שוקד' כאילו הוא 'שוקל' מבלי לחוש בתמיהה שבדבר. אין מקום גם לתקן את הטקסט, שכן השם מעיקרו הוא כנראה שם בן מילה אחת, והנוסח הנכון הוא שקדחוויי: במרכזו האותיות ד-ו, והתוספת של ה'וי"ד הכפולה שכיחה בשמות אלו (אשרויילו, והפנוריי). נראה שלפנינו שריד של משחק אותיות כלשהו שמפתחו אבד לנו, ואפשר שהצורה משובשת. השם הבא, אזובוגה, שמר על צורתו משום שמבנהו גלוי ושקוף והיה ידוע בוודאי לקוראים ומעתיקים, ואילו כאן היה כנראה מבנה משמעותי מבחינת סדר האותיות שנשכת, ואולי גם נשתבש. אולם אין בכך כדי להסביר את דרך פירושו של עורך הדברים, המתעלם משני שורשים עבריים רגילים, 'שקד' ו'חוה', ומציע פירוש רחוק לחלוטין ובלתי-מסתבר בעליל, המבוסס על השורשים 'שקל' ו'זכה'.

הוא הדין בכוח הבא, שקשה למצוא כל נקודת אחיזה לפירוש היסטורי של שמו, אך מופרכותו של הפירוש המוצע על-ידי העורך גלויה וברורה – אין שום קשר מלבד קשר רחוק מאוד של צליל בין 'זה נפריי' או כמצוי בנוסחים אחרים 'זהפנוריי', לבין 'זועף'. לגבי שני שמות אלו לא מצא המחבר אף פסוק שיוכל לסמוך עליו את פירושו, ולו בריחוק

מופלא. דומה שקשה לפקפק בכך שלפנינו עורך המעניק מסגרת חיצונית אחידה של 'מעביר כתר כבוד מעל ראשו' למסורות המרוחקות מעולמו ומשמעותן נסתרה ממנו. אפשר מאוד שדבריו של עורך זה אינם אלא שכבה נוספת, שנייה, על ניסיון פרשנות קודם, שאף הוא כבר לא התבסס על מסורת מהימנה, ניסיון ששרידים ממנו מצויים במקבילות לרשימה זו בספר היכלות רבתי. יש גם לשים לב שרשימת תוארי הכבוד וההערצה גדלה והולכת לגבי כל אחד מן השמות הנזכרים, ככל שהכוחות הנזכרים ברשימה מייצגים תחומים גבוהים והולכים בהייררכיה האלהית.

בעיה מיוחדת מעלה השם הבא, שהוא בלי ספק מן היסודיים והמקודשים בספרות ההיכלות והמרכבה בכללה:

וזה פנוריי ה' השר כשהוא רואה את אזובגהי ה' השר הגדול הגבור הנכבד והנרא הנכבד והנהדר הנפלא והנשגב הנחמד והנערץ בתוך שרים הגדולים המכירים ברזי כסא הכבוד מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו. ולמה נקרא שמו אזובגהי ה' השר, מפני שהוא אוזר בגדי חיים ועוטף מעיל חיים לעתיד לבוא לצדיקים ולחסדי עולם כדי שיהו חיים בהם חיי עולם.

תיאורו של אזובגה שוב חותם פרק במסכת ההייררכית המתוארת, משום שמעליו לא נמצא כוח אחד אלא שניים – סופריאל ושופריאל. תופעה זו של זוג עליון מציינת כנראה מדרגה חדשה מבחינת ההייררכיה, ואולי מקור חדש מבחינת פסיפס המסורות שהעורך השתמש בהן. יש לשים לב שהחל מסותר אשיאל ועד אזובגה מונה עורך הרשימה מסכת תארים המפליגה והולכת, מתפרטת והולכת, בשעה שהוא מציג את הכוחות העליונים (שלושה לסותר אשיאל, ארבעה לשוקד חווי, שישה לזנהפוריי ותשעה לאזובגה), דבר המחזק את האפשרות שלפנינו מקור אחד המתאר את ארבעת הכוחות העליונים הללו, ואולי כולל גם שכבה של ניסיונות הפירוש המצויים לפנינו.

ברשימה זו יש ייחוד לאזובגה: זהו שם שטעמו ברור לגמרי, והמסורת אף מכנה אותו 'שם של שמיניות', שכן הוא מורכב משלושת הצירופים האפשריים של שתי אותיות שונות שסכומן שמונה. המקור הראשון המזכיר שם זה הוא ככל הנראה ספר היכלות זוטרת, שם הוא נכלל בהתגלות העליונה לר' עקיבא בשעה שהגיע להיכל השביעי. צמוד לו בדרך כלל 'שם של עשיריות' – אטבח – שבמבנה הדברים בהיכלות זוטרת נראה שהוא אף עולה בקדושתו על 'שם של שמיניות'.⁵⁹

גרשם שלום הציע לראות באזובגה אחת הדוגמאות המובהקות של השפעה גנוסטית על ספרות ההיכלות והמרכבה, בזכות ייחודו של המספר שמונה במערכת הפלירומה

59 על שם זה ומעמדו בספרות ההיכלות והמרכבה, ראה מאמרי: 'שם של שמיניות', מנחה לשרה (לעיל, ה' עמ' 119-133).

הגנוסטית. נוכחותו של 'שם של עשיריות' בצמוד ל'שם של שמיניות' מפחיתה מכוחה של טענה זו. בחנוך השלישי, שהמספר שמונה מופיע בו בצורה מיוחדת בהקשר של מבנה הפלירומה, כפי שצוין לעיל, אין כנראה מודעות כלל לקיומו של המספר שמונה בתוך השם אזובגה. זאת אם אנו סבורים כי פירושי השמות המוצעים בקטע זה של הטקסט הם ניסיון אמיתי להסביר את הדברים, ולא מעשה שטטוש מכוון. למי שמבקש להדגיש אפשרות של הימצאותם של מקורות גנוסטיים בטקסט שלפנינו, המחבר מזמן הצמדה של הופעת זוג כוחות, מעין סיווגי גנוסטי, מיד אחרי אזובגה, ואולם אין הדברים יוצאים כנראה מכלל מקרה.

לעצם תפקידו של אזובגה בהייררכיה זו: ייתכן שיש כאן יסוד לרעיון הרווח בספרות ימי הביניים, ולא בספרות המיסטית בלבד, בדבר 'חלוקא דרבנן', או 'החלוק המבהיק' שלובשים הצדיקים לעתיד לבוא, הידוע לנו מסיפורי של רבנו נסים מקיירואן ומשם בספרות הקבלה ובעיקר בספר הזוהר.⁶⁰ לפי התיאור שלפנינו, 'מעיל החיים' של הצדיקים לעתיד לבוא עשוי כנראה דוגמת בגדיו של אזובגה, הלוש 'בגדי חיים' וגם עוטף את הצדיקים בבגדיהם. מבחינת תולדות הרעיונות, קטע זה יכול להיות החוליה המקשרת בין לבוש האור של האל עצמו, 'עוטה אור כשלמה', לבושו של מטטרון הדומה ללבושו של האל כפי שנמצא בתיאור המטמורפוזה של חנוך הכולל את המושג 'מעיל' (חנוך השלישי, פרק יב: 'עשה לי לבוש של גיאה שכל מיני מאורות בו והלבישני בו, ועשה לי מעיל של כבוד שכל מיני תאר וזיו וזהר הדר קבועים בו') לבין 'מעילו' של אזובגה ולבושם של הצדיקים לאחר מותם בעולם העליון. ייתכן שיסודו של הציור הוא בספר חנוך ומכאן בברית החדשה, כפי שצוין אלכסנדר,⁶¹ אך הנתונים שלפנינו מציינים כנראה את שלשלת ההתפתחות של הרעיון בספרות הסוד והעיון העברית.

[1]

זוג הכוחות העליונים הממונים על החיים והמוות זוכה לתיאור המפורט ביותר בהייררכיה העליונה לעומת כל המדרגות הקודמות:

ואזובגהי ה' השר כשהוא רואה את שני שרים הגדולים רבים ונכבדים העומדים למעלה הימנו מעביר כתר כבוד מעל ראשו ונופל על פניו. ואלה שמותם של שני שרים: סופריאל ה' ממית שר הגדול נכבד נהדר נקי ישיש ועו, שופריאל ה' מחייה שר הגדול נכבד נהדר נקי ישיש ועו. ולמה נקרא שמו סופריאל ה' ממית, מפני שהוא ממונה על ספרי מתים, שכל מי שהגיע יום מותו הוא כותבו על ספרי מתים.

60 ראה: ג' שלום, 'לבוש הצדיקים וחלוקא דרבנן', תרביץ, כד (תשט"ו), עמ' 290-306.
61 אלכסנדר, עמ' 274.

[91]

[90]

ולמה נקרא שמו שופריאל ה' מחיה, מפני שהוא ממונה על ספרי חיים, שכל מי שרוצה בו ה' בחיים הוא כתבו בספרי חיים מרשות המקום. ושמה תאמר, הואיל והב"ה יושב על כסא אף הם יושבין וכותבין, ת"ל וכל צבא השמים עומדים עליו.⁶² צבא השמים' לא נאמר אלא 'וכל צבא השמים', מלמד שאפילו שרים הגדולים שאין כיוצא בהן לשמי מרום אין עושין את צרכי השכינה אלא כשהן עומדין. וכיצד כותבין כשהן עומדין? אלא זה עומד על גלגלי סופה וזה עומד על גלגלי סערה, זה לבוש אצטלית של מלכים וזה לבוש אצטלית של מלכים, זה עטוי מעיל גאווה וזה עטוי מעיל גאווה, זה קשור קשר של מלכות וזה קשור קשר של מלכות, זה גופו כולו מלא עינים וזה גופו כולו מלא עינים, זה מראהו כמראה ברקים וזה מראהו כמראה ברקים, זה עיניו כשמש בגבורתו וזה עיניו כשמש בגבורתו, זה זיוו כזיוו כסא הכבוד וזה זיוו כזיוו כסא הכבוד, זה גובהו ברום שבעה ריקיעים וזה גובהו ברום שבעה ריקיעים, זה כנפיו כימות השנה וזה כנפיו כימות השנה. זה כנפיו כמרחבי ריקיע, וזה כנפיו כמרחבי ריקיע. זה שפתיו כשערי מורח וזה שפתיו כשערי מורח. זה לשונו כרום גלי הים וזה לשונו כרום גלי הים. זה יוצא מפיו שלהבת וזה יוצא מפיו שלהבת. זה יוצאים מפיו ברקים וזה יוצאים מפיו ברקים. זה מויעתן האש דולקת וזה מויעתן האש דולקת. זה מלשונו בוער לפיד אש וזה מלשונו בוער לפיד אש. זה על ראשו אבן ספיר וזה על ראשו אבן ספיר. זה על כתיפיו גלגל כרוב קל וזה על כתיפיו גלגל כרוב קל. זה בידו מגילה של גחל וזה בידו מגילה של גחל. זה בידו עט של שלהבת וזה בידו עט של שלהבת. שיעורה של מגילה שלש אלפים רבבות פראות.⁶³ שיעורו של כל אות ואות שהן כותבים שלש מאות וששים וחמש פראות.

יש בדברים האלה משום סטייה גמורה מן המטבע הספרותי שעורך הדברים השתמש בו עד כה. בכל הקטעים הקודמים הושם דגש רב בתיאור ההייררכיה, כל כוח נמצא למעלה מחברו, ויחסי עליון-תחתון שימשו גורם מקשר בין קטעים למשפטים. הקטע שלפנינו בנוי כולו על יסוד הדגשת השוויון: סופריאל ושופריאל, הממית והמחיה, שווים בכל פרט ופרט, ומרבית משפטי התיאור בנויים במבנה זה. האם ייתכן שמטרתו של קטע זה להדגיש את שוויון החיים והמוות לפני האל? האם המטרה היא לדחות תפיסה דואליסטית (דואליזם עמוק יותר מאשר זה של האל המסתייע ביוצר בראשית, דואליזם המכיל יסוד של הבחנה בין כוח טוב לכוח רע)? גם סגנון השמות הניתן לכוחות אלו, שבו הכינוי בשם הוי"ה איננו מצטרף לשם אלא דווקא לתואר – 'סופריאל ה' ממית' מדגיש את הניגודיות בין 'ה' ממית'

62 מל"א כב, 19: 'וכל צבא השמים עמד עליו'.

63 בנוסחים אחרים נוסף: 'שיעורו של עט'.

ו'ה' מחיה, ותוכן הדברים קובע את השוויון הגמור ביניהם. דומה שבשורות מעטות מצטרפים זה לזה כמה וכמה יסודות בעלי אופי המעלה על הדעת את הגנוסיס – 'שם של שמיניות', זוגיות, וניגודיות חיים ומוות – אם כי אין עדיין הכרח לשלול את האפשרות שמדובר במקרה בלבד, שכן כל פרט ניתן להסבר ללא תלות בהנחה שמדובר בהשפעה גנוסטית.

אופי ספרותי זה של הדגשת השוויון בין הכוחות מקרב תיאור זה דווקא לחלק הראשון של חנוך השלישי, שבפרקים ח-טו נבנו תיאוריו על יסוד הדמיון בין התכונות המוקנות והולכות לחנוך-מטטרון לבין תכונותיו ותיאוריו של האל עצמו – הן יסודות של דעת והן יסודות של הופעה: הכסא, הכתר, הגלימה, השם, גוף האש, שיעור הקומה, וכיו"ב. מובן שכאן ההקבלה היא בין שני הכוחות, אך כמה וכמה מן היסודות בתיאור זה מתאימים לתיאור היחס בין חנוך-מטטרון לאל: מספר הכנפיים כמספר ימות החמה, השתרעותן 'כמרחבי ריקיע', תיאור גופם כ'מלא עינים', 'קשר של מלכות', זיהוי העיניים עם זוהר השמש, האש הלוהטת מהם, וכדומה. הדים אלו לדמותו של מטטרון, כמצוירת כקרוכה עד כדי זהות לזו של האל, המצויים בתיאור זה מעידים בבירור שמדובר בכוחות עליונים במדרגתו של מטטרון; מכאן שאנו מצויים בתחומה של פלירומה אלהית במלוא מובנו של מושג זה.

התפקיד המוטל על שני הכוחות האלה הוא תפקיד אלהי מובהק: האחריות על החיים ועל המוות. דומה שאלה הם הכוחות הראשונים בהייררכיה המתוארת שניתנת בידיהם השליטה על תחומים המזוהים תמיד עם האל עצמו. על שופריאל נאמר בפירושו כי הוא כותב אנשים בספרי חיים 'מרשות המקום', בוודאי כדי למנוע מחשבה על היותו כוח עצמאי המעניק חיים. שמותיהם של הכוחות האלה עבריים מובהקים, וגם הקשר ביניהם הוא על בסיס לשוני עברי ברור. המקור שעמד לפני עורך הדברים בקטע זה לא כלל כנראה שום סימנים של השפעה חיצונית, ולא ניכר שהיו בו יסודות שלא היו מובנים וידועים לו, בניגוד לקטע הקודם שהסתיים בתיאורו של אזבוגה. האל מכונה בקטע זה בשלושה שמות – 'הב"ה', 'המקום' ו'שכינה' – ללא עקביות שתצביע על תפיסה טרמינולוגית מיוחדת.

הבעיה הרעיונית שניצבה לפני עורך הקטע (ואולי מצויה היתה גם במקורו) היא הקישור בין כתיבה לישיבה. בעיה זו היא המרכזית גם בפרק טו, שבו ישיבתו של מטטרון למשפט בפתח ההיכל השביעי היא שהביאה את אלישע בן אבויה לכלל הקביעה 'שתי רשויות הן'.⁶⁴ נוסח הדברים בתיאור שלפנינו נועד לדחות מלכתחילה ובתקיפות כל אפשרות של מחשבה ששני הכוחות האלה, למרות תפקידם, יושבים בעולם העליון. הם שייכים, כך מדגיש העורך או המחבר בעזרת הפסוק, ל'צבא השמים'. משום כך אין כל ספק כי הם עומדים לפני האל כמו כל יתר הכוחות העליונים. בדרך זו נמנעת מלכתחילה כל אפשרות של

64 שהרי 'מלאכין אין להן קפיצין' שנאמר 'ורגליהם רגל ישרה' (בר"ר סה: כב). מכאן שאם מטטרון יושב על כסא כבוד, אין הוא מלאך אלא אלהות.

השוואה ביניהם לבין האל וכל ניסיון לראות בהם רשויות עצמאיות, למרות תפקידם הנשגב ולמרות הופעתם הדומה לאל ועמידתם על גלגלי סופה וגלגלי סערה – תיאורים המבוססים על מליצות מקראיות המתייחסות לאל עצמו. יש בכך משום המשך המגמה המרכזית של החלק הראשון שבחנוך השלישי: למרות האדרת כוחם ונשגבותם של כוחות מעלה, אין כל ספק שהם משניים לאל והם בבחינת משרתיו שאינם עומדים ברשות עצמם. לחיזוקו של אופי זה מוקדשות השורות האחרונות בתיאור – ציורם של העט ושל המגילה – שעם כל גודלם ושיעורם אינם אלא כלים פונקציונליים המאפיינים את התפקיד המיוחד של הכוחות האלה ולא את מעמדו הכולל, העליון על הכול, של האל עצמו.

קו כפול זה מאפיין את הפלירומה האלהית בחנוך השלישי: מצד אחד, תיאור הכוחות העליונים בהפלה ציורית ואגב שימוש מובהק בדימויים אלהיים; מצד אחר, הדגשה חריפה של המרחק בין הפלירומה המתוארת לבין האל עצמו. עצם היסוד הפולמוסי שבתיאורו של מרחק זה מעיד שהדברים מכוונים כנגד שכבת מחשבה אחרת, שלא היתה מצויה בה אותה הבחנה תקיפה שבין האל לפלירומה שלו.

בסיומו של פרק יח נמצאנו למדים אפוא כי לאחר ההייררכיה הלא־אלהית המסועפת, המתוארת בפרק יז ובראשיתו של פרק יח, מתחילה מערכת הכוחות המכונה בשם האל. מערכת זו נחלקת לדרגות ולשכבות הבאות:

1. טטרסיאל ה' השר.
2. אטרוגיאל [אטרונגיאל] ה' השר.
3. נעריריאל [נערוריאל] ה' השר.
4. ססניגיאל ה' השר.
5. זוריאל ה' השר הגדול.
6. גבורתיאל ה' השר.
7. ערפיאל ה' השר.
8. אשרויילו ה' השר.
9. גליצור ה' השר.
10. זכוכיאל ה' השר.
11. ענפיאל ה' השר.
12. סותר אשיאל ה' השר הגדול הנורא והנכבד.
13. שוקד חווי [שקד חווי] השר הגדול הגבור והנורא והנכבד.
14. זה נפורייו [זה פנורי] ה' השר הגדול הגבור הנכבד הנהדר הנערץ.
15. אזבוגה ה' השר הגדול הנכבד הנורא הנכבד והנהדר הנפלא והנשגב הנחמד והנערץ.
16. ספריאל [סופריאל] ה' ממית ושופריאל ה' מחיה.

נקודות החתך ברשימה זו הן הדרגה השמינית, שבה מתחילים שמות בסגנון חדש ומתחיל תיאור תפקידיהם של הכוחות העליונים, הכולל ניסיונות לפרש את שמותיהם, והדרגה החמש־עשרה, אזבוגה, שבה מתחיל שלבה העליון של הפלירומה ומופיע הווג המובהק היחיד שבתיאור כוחותיו של האל. מכאן ואילך אנו מצויים במרומה של הפלירומה האלהית, לפי תפיסתו של עורך הרשימה. נראה שיש ברשימה זו הוכחה תקפה למדי כי המספר שמונה הוא אמנם מספר מהותי ומשמעותי בתפיסת הפלירומה של ספר זה. העובדה שלפנינו רשימה של כוחות עליונים, הנחלקת במידה רבה של בהירות לשלוש קבוצות של שמונה, איננה יכולה עוד להיותפס כמקריית, ומתוך כך דברי המחבר בפרק יג על 'שמונה שרים העליונים' הקרויים בשם הוי"ה היא קביעה תיאולוגית מובהקת. אמנם אין מדובר בקבוצה אחת של שמונה כוחות, אלא במערכת נרחבת המסודרת דרגות־דרגות, אך בכל אחת מהן המספר שמונה הוא עקרוני.⁶⁵ הקשר לשמיניית הכוחות השגורה בכמה שיטות גנוסטיות הוא אפוא קשר שיש לקחתו בחשבון (אם כי כמובן אין משתמע מכאן מי קדם למי ומי נטל ממי). אין קביעה זו נחלשת בשעה שאנו מוצאים בהמשך הדברים סדרה של עשרה כוחות: הימצאותם של 'שם של שמיניות' ו'שם של עשירות' זה בסמוך לזה בספרות זו מעידה על קיומו של קשר בין שני המספרים הללו⁶⁶ במקורות היהודיים, קשר שאיננו מצוי במקביל במקורות הגנוסטיים.

[ח]

החלק העליון של הפלירומה האלהית לפי המערכת ההייררכית שמתאר בעל חנוך השלישי כולל עשרה כוחות המסודרים, מלמטה למעלה, בדמות שתי שליטות ורביעיות. התיאור כולל קונספציה שגם מתחת לעשרה אלו קיימת שלישייה של כוחות, שכן פרק יט פותח במילים:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: למעלה מהן משני השרים הגדולים הללו יש שר אחד, אלוף ונכבד וכו'.

אם העריכה היתה קפדנית, ופרק יט הוא באמת המשך ישיר לפרק יח, יש לשער שהכוונה

65 ניתן להקביל זאת במידה מסוימת לתפיסת עשר הספירות בקבלה, שהתפתחה לכלל תפיסה הרואה כמה עשירות זו מעל לזו, או זו לפניו מזו, ובסופו של דבר הגיעה, בקבלת האר"י, לתפיסת עולם הרואה בכל נמצא בחינות של עשר הספירות בהייררכיה כמעט אין סופית. ראה: 'דן, קבלת האר"י בין מיתוס למדע', בתוך: ר' אליאור ו' ליבס (עורכים), דברי הכנס הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית—קבלת האר"י (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י), ירושלים תשנ"ב, עמ' 9–36.
66 ראה להלן.

היא לשלישייה אזבוגה, סופריאל וסופריאל, שהם הכוחות האחרונים שנזכרו שם. אולם המבנה בסוף פרק יח הוא מבנה שאינו מפריד בבירור בין אזבוגה לבין הכוחות שקדמו לו, ורק הזוג שופריאל וסופריאל מתואר כעומד בפני עצמו. קיימת אפוא האפשרות שהטקסט משובש (ואמנם באחת הגרסאות נאמר 'למעלה מהן משני השרים הגדולים הללו', גרסה היכולה באותה מידה להיות שריד של נוסח טוב יותר וגם תיקון מעתיק שנבון מאותו נימוק הנדון כאן), או שחסר דבר או שהמתבר משתמש במקור אחר מבלי לשלבו במלואו. אולם דומה שמעמדו המיוחד של אזבוגה במסורת המיסטיקה של ההיכלות ואף בתיאורו בפרק יח מצדיק את העמדתו ככוח נפרד ואת ראייתו כחלק משלישייה עליונה יחד עם סופריאל וסופריאל.

אזבוגה, שופריאל וסופריאל ממונים, כל אחד בתחומו, על גורלות אנוש: אזבוגה על הצדיקים לאחר מותם, שופריאל על החיים, וסופריאל על המוות. הדבר המיוחד ומאפיין את מערכת עשרת הכוחות העליונים ביותר המתוארת מכאן ואילך היא מיעוט או העדר כל קשר להתרחשויות הארציות ולקיומו של העולם הנברא בכלל. דומה שחלק עליון זה של הפלירומה כל עניינו בו עצמו:

יש שר אחד אלוף ונכבד ואדיר ונהדר והדור ונערץ גבור וחזק וגדול ומגודל תקיף ומפואר נפלא ונשגב נקי ונחמד שליט וגאה ורם ישיש עז, שאין כמוהו בכל השרים כלם, רכביאל ה' השר הגדול והגורא שמו, שהוא עומד אצל המרכבה. ולמה נקרא שמו רכביאל, מפני שהוא ממונה על גלגלי המרכבה והם מסורים בידו. וכמה גלגלים הם? ח', ב' ב' לכל רוח ורוח. וסביבותיהם ד' רוחות מקיפות להם, ואלו שמותיהן: רוח סופה, רוח סערה, רוח עזה, ורוח רעש. ומתחתיהם מושכין ויוצאין ד' נהרי אש, נהר אש לכל צד וצד. וביניהן מוקפין ד' עננים ואלו הן: ענני אש, ענני לפיד, ענני גחל, ענני גפריית, שתולים ועומדים כנגד גלגלותם. ורגלי החיות נתונים על גבי גלגלים, ורעש ברעש בין גלגל לגלגל, ורעם ברעם בין גלגל לגלגל. וכשיגיע זמן לומר שירה רועשים המון גלגלים, רועדים המון עננים, רועשים כל שלישים, רוגשים כל פרשים, נרתעים רועשים כל גבורים, מזדעזעים כל הצבאים, מתפחדים כל הגדודים, נחפזים כל הממונים, מתבהלים כל השרים וחילים, נמוגו כל המשרתים, מתחוללים כל המלאכים ודגלים, וקול ישמע גלגל לגלגל, כרוב לכרוב, חיה לחיה, אופן לאופן, שרף לשרף, 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו ועלו לפניו'.

המשפט הפותח תיאור זה מאשר את האפשרות כי מדובר בהמשך ישיר לפרק יח, שכן מסכת התארים הניתנת לרכביאל נמסרת באותו סגנון ונוסח שמצינו בתואריהם של הכוחות העליונים הקודמים, אזבוגה, שופריאל וסופריאל, לרבות ביטויים מיוחדים במינם, כגון 'ישיש עז'. ומאחר ששם נוצרה מסכת תארים זו בצורה מודרגת – לכל שלב גבוה יותר יש

מסכת תארים עשירה יותר – ניתן להסיק שלפנינו המשכו של אותו סולם. אולם תוכנו של תיאור רכביאל שונה במידה ניכרת מזה שבדרגות הקודמות.

ניכר היטב בתיאור זה כי המקור (או המקורות) שהוא שאוב ממנו הוא דרשות 'מעשה מרכבה' על 'יחזקאל פרק א. רכביאל – בדומה לכוחות הבאים לאחר מכן – ממונה על חלק מסוים של תחום המרכבה: הוא, בתור ראשון ותחתון שבהם, ממונה על גלגלי המרכבה. ציון תפקידו גורר תיאור מפורט של חלק ממערכת המרכבה האלהית; התיאור מתפתח לציור דינמי לקראת רגע השיא – אמירת השירה לפני האל, שהוא התפקיד העיקרי של המערכת העליונה כולה (בדרך כלל אין מדובר בשירה סתם, אלא באמירת הקדושה).

המבנה המתואר הוא זה של המרכבה כעומדת באמצע: ממנה מסתעפים לארבעה כיוונים ארבע רוחות; מתחתיה נושבים זורמים ארבעה נהרי אש; והכול מכוסה בארבעה עננים גדולים. קיים בתיאור שילוב של תמונה וקול (בדומה לתיאורו של יחזקאל עצמו). הרעש והרעם שבינות לגלגלים מקנים לתמונה את הממד הנוסף. השגב הנוצר מתוך החזרה המתמדת 'רועשים המון גלגלים, רועדים המון עננים, רועשים כל שלישים' וכו' משתף את הקורא בתמונה הדינמית והסוערת המוצגת לפניו של רגשת כוחות מעלה לקראת אמירת השירה לפני האל.

כמעט כל המושגים המשמשים את כל ממדי התיאור לקוחים מציורי המרכבה ביחזקאל ומן הטקסטים שבאורח מסורתי שולבו בפירושה ובדרשות עליה – פסוקי דניאל, מזמורי תהלים המתארים את האל ורכבו, וכו' ב. אין בתיאור כל זכר למציאותו של מיסטיקן שירד למרכבה והגיע לתחום המתואר, ודומה שאף מערכת שבעת ההיכלות נותרה הרחק מאחור, אף-על-פי שניתן לטעון כי תיאור זה, וכל הבאים בהמשך, אינם אלא חלק מן המרכבה המצויה בהיכל השביעי. אין שום קושי לשבץ תיאור זה במערכת הספרותית של כתבי יורדי המרכבה, חזיונותיהם ושירותיהם, אולם אין דבר מהותי המקשר בהכרח טקסט זה עם מסורותיהם של יורדי המרכבה. אלמלא הפתיחה בשמם של שני יורדי המרכבה המובהקים ביותר – ר' ישמעאל ומטטרון – הדברים יכולים היו להיות חלק מדרשות לא-מיסטיות של 'מעשה מרכבה' בכל תקופה שהיא בין שלהי ימי הבית השני לתקופת הגאונים.

יש עניין בהקפדה המצויה בטקסט שלפנינו על המספר ארבע, דבר טבעי הן לאור שכיחותו של המספר בדברי יחזקאל עצמו והן כמתחייב מן המבנה הסביר של המרכבה בת ארבעת גלגלים שלפניה ארבע חיות. אולם הפירוט הרב הניתן כאן מקרב את הדברים לאחת הדרשות רבות-ההשפעה ביותר על מבנה המרכבה המיוסדת על המספר ארבע – הדרשה הידועה בשם 'סוד האגוז', שחסידי אשכנז מביאים בשמו של ספר היכלות. ספרות ההיכלות שבידנו איננה מכילה התייחסות מפורשת אל דימוי המרכבה לאגוז בעל ארבע צלעות, אולם הטקסט הנדון הוא מאלה שתיאוריהם קרובים ביותר לאלה המצויים ב'סוד האגוז'.

למרות הקרבה הרבה למסורת דרשות 'מעשה מרכבה', בעינה עומדת העובדה כי הבריח המבריא את כל מסכת התיאורים הללו לסכמה אחת מגובשת הוא הימצאותו של כוח אלהי, המכונה בשם הוי"ה, במרכז התיאור בתור הכוח האחראי לאיתם תחומים ואותם תהליכים שהדין מוקדש להם. הדבר ניכר היטב בהמשך הדברים, בפרק כ:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: למעלה מהן יש שר אחד גדול ותקיף חיילאל ה' שמו, שר אדיר ונורא שר אלון וגבור, שר גדול ונורא, שר שכל בני עליונים מודעועים מלפניו, שר שהוא יכול לבלע את העולם כולו בבת אחת. ולמה נקרא שמו חיילאל ה' שמו השר, מפני שהוא ממונה על החיות בפולסאות של אור, והוא מפאר אותם בתיתם תהלה שבת רננה, והוא ממהר אותם שיאמרו קדוש וברוך כבוד ה' ממקומו.

מסכת התארים ששימשה את המחבר בפירוט גדל והולך הגיעה כאן למיצויה, ואין הוא מוסיף עליה בשעה שהוא מציג את חיילאל רק בתור 'שר אדיר ונורא שר אלון וגבור'. תחת זאת גדולתו מבוטאת על-ידי האימה שהוא מטיל על כוחות מעלה, ועל-ידי יכולתו 'לבלע את העולם כולו בבת אחת'. לגבי שמו קיימת אי-התאמה בין הפירוש לבין השם – חיילאל היה צריך להיות השר הממונה על חיילות מעלה, אך תחת זאת הוא ממונה על חיות המרכבה, ובבחינת רכב הוא מחזיק בידו 'פולסאות של אור'. מסתבר שהחיות לא רק נושאות את המרכבה, אלא עיקר תפקידן לשורר ולרנן, והקשר לדברי התלמוד בעניין זה – שגרשם שלום הדגיש את שייכותם לענייני המרכבה: 'דני רני השיטה' – ברור ומובחן היטב. גם תוכנה של השירה ניתן כאן בבירור – היא היא הקדושה שהחיות אומרות נוכח פולסאותיו של חיילאל.

התיאור המפורט של החיות המצוי בפרק כא בחנוך השלישי עשוי להיות המשך הקטע המתאר את חיילאל, והוא עשוי להיות קטע מ'מעשה מרכבה' ששובץ כאן, כשם שפרקים כג-כד אינם אלא תיאורי מרכבה דרשניים, ולא חלק מן המסכת ההייררכית שעיקרו של חלק זה של הספר מוקדש לה. אולם נראה שמדובר בשיבוץ שני מקורות, ובגלל עורך או מעתיק נתפורזו חלקים מדרשות המרכבה בתוך מניין הכוחות בהייררכיה העליונה. השלב הבא בפלירומה האלהית, הכוח השלישי המשלים את השלישייה הראשונה בעשירייה האחרונה, מתואר בפרק כב:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: למעלה מהן יש שר אחד אדיר ומופל'א, אמין ומשובח בכל מיני שבת, כרוביאל ה' שמו.

שר גבור מלא כח גבורות,
שר גאון וגיאה עמו,
שר צדיק ועמו צדקה,

שר קדוש ועמו קדושה,
שר מפואר באלפי צבאות,
שר מסתלסל בריבי חיילות.
מקצפו תרעש תבל ומרגו זועפין מחנות
ומאימתו יחולו יסודות ומגערותו ירעשו ערבות.
קומתו מלאה גחלים
רום קומתו כרום שבעה רקיעים
ורוחב קומתו כרוחב ז' רקיעים
ועובי קומתו כעובי שבעה רקיעים
מפתח פיו כלפיד אש
ולשונו אוכלת אש
ועפעפיו כזוהר ברק
ועיניו כזיקוקי זוהר
ומראה פניו כאש יוקדת
וכתר קדושה על ראשו ששם מפורש חקוק בו,
שממנו ברקים יוצאים
וקשת שכינה בין כתפיו
וחרבו על מתניו
וחצי ברק על חגוריו
ותריס אש אוכלה על צוארו
וגחלי רתמים על סביבותיו
וזיו שכינה על פניו
וקרני ההוד על אופניו
וצניף מלוכה על קדקדו.
וגופו מלא עינים
וגובה קומתו כלו כנפים
מימינו להבה מתלהב
ומשמאלו להט תלהט
וגחלים בוערים מגופו
ולפידים יוצאים ממנו
וברקים מברקים מפניו.
ועמו תמיד רעם ברעם
ואצלו תמיד רעש ברעש.
שרי מרכבה במקומו.

לשורר בהם שיר לשוכן שחקים
ולהעריץ בהם פאר למלך מלאכים

וכרוביאל ה' השר שהוא ממונה עליהם מסדר אותם בסדרים נאים ויפים ונעימים
ומסלסל אותם בכל מיני סלסול יקר וכבוד וממהר אותם בכבוד ועוז לפעול רצון
קונם בכל רגע ורגע, כי על ראשיהם תמיד כבוד רב למלך יושב הכרובים.

אם היה ספק שחלק זה של חנוך השלישי מתאר פלירומה אלהית במלוא מובן המילה, דומה
שפרק כב מסירו לחלוטין. לפנינו תופעה נדירה ביותר בספרות ההיכלות והמרכבה –
הימנון מפותח ומפורט, שיש בו מידה של משקל ומידה של חרוז, והוא מוקדש לא לאל
עצמו אלא לכוון משני, כרוביאל, השר הממונה על הכרובים. הדבר אמור בעיקר לגבי
החלק הראשון של ההימנון, שעיקרו תיאור דמותו של כרוביאל – קומתו, פיו, עיניו,
כתרו, קשתו, חרבו, צווארו, וכו'. לא מצינו במקומות אחרים בסולם ההיררכי המתואר
ואף לא במקבילות בחלקים אחרים של ספרות הסוד הקדומה הימנון שכל עיקרו התפעלות
מדמותו ומעוצמתו של כוח עליון שאיננו האלהות. מצויים בידנו בספרות ההיכלות
והמרכבה תיאורים בעלי אופי הימנוני של כללות העולם העליון, הרקיעים, החיות, מלאכי
השרת, וכדומה. אף בחלקו השני של ההימנון שלפנינו, המוקדש לתיאור הכרובים כולם,
מצוי יסוד זה שאין בו כדי להפתיע. זוהי דוגמה להתפעלות החווייתית של המיסטיקן לנוכח
העולם הנשגב שהוא צופה בו, והתפעלות זו היא חלק מהותי ומרכזי בספרות הנדונה.
ייחודו של הטקסט שבפרק כב הוא בהקדשת חלקו הראשון של ההימנון לדמות אחת.
צירורו של כרוביאל בהימנון זה נושא לפי כמה מביטוייו אופי של אלהות ממש – 'מקצפו
תרעש תבל ומרוגזו זועפין מתנות ומאימתו יחולו יסודות ומגערותו ירעשו ערבות', וכיוצא
באלה. אולם רוב הביטויים הכלולים בהימנון מבטאים הבחנה ברורה בין הכוח המתואר
לבין האלהות עצמה. תיאור קומתו וגופו, בהקשר הכללי של החיבור הנדון, איננו יכול
להתקבל כהתייחסות לאל, שכן אף התיאורים האנתרופומורפיים של האלהות בספרות
ההיכלות והמרכבה נשגבים יותר מכפי שמיוחס כאן לכרוביאל. דווקא משום כך יש לייחס
משמעות תיאולוגית ניכרת לעצם הופעתו של הימנון זה, שכן כרוביאל בפירוש איננו האל
עצמו, אך הוא כוח אלהי נשגב די הצורך לזכות בהימנון של שבת והתפעלות מן הסוג
המיוחד בספרות זו לאל עצמו או לעולם העליון בכללו.

חלק מן התיאורים המיוחסים בהימנון לכרוביאל מצויים בתיאור התעלותו של חנוך
והפיכתו למטטרון – שיעור הקומה, להט האש, הכתר ששם המפורש חקוק בו, ריבוי
העיניים, וכדומה. אך עובדה היא שלא מצאנו הימנון למטטרון בספרות זו. אין כוונתנו
לטעון לייחודו של כרוביאל במערכת הפלירומה האלהית, כאילו הוא יוצא דופן. להיפך:
מסתבר שבסולם המודרג המתאר בסדר עולה את הכוחות העליונים המהווים את הפלירומה
מייצג כרוביאל את השלב שבו מעלתם וייחודם של כוחות הפלירומה מתירה הבעת

ולמה נקרא שמו כרוביאל ה' השר, מפני שהוא ממונה על מרכבה.
כרובים וכרובי גבורה מסורים בידו
וכתרי ראשם הוא מפאר
ועטרת קדקדם הוא מצחצח.
שבח תארם הוא מעורר
ותפארת גאונם הוא ממהר.
ורבות גדול יקדם הוא מגדיל
ושיר תהלתם הוא משורר
ועוז תפארתם הוא משנן
וזהר כבודם הוא מזרח
ופאר חן חסדם משפיר
וחמדת נגהם הוא מרקם
וחמלת יפים הוא מיפה
וקושט הדרם הוא מהדר
וסדר שבחם הוא מסלסל
להכין מושב ליושב הכרובים.

והכרובים עומדים אצל חיות הקדש וכנפיהם כרום ראשיהם
ושכינה על גביהם
וזהר כבוד על פניהם
ושיר ותהלה בתוך פיהם
וידיהם תחת כנפיהם
ורגליהם מכוסים בכנפיהם
וקרני הדר על ראשיהם
וזיו שכינה על אפיהם
ושכינה על גביהם.
ואבני ספיר סביבותיהם
ועמודי אש על רבעיהם
ועמודי לפיד בצדדיהם
ספיר א' מזה וספיר א' מזה
תחת ספיריהם גחלי אש רתמים
כרוב אחד מזה וכרוב אחד מזה
וכנפי כרובים
זה את זה מוקפים
על קדקדם בכבוד פרושים

התפעלות מגדולתם בנוסח הימנוני, והדברים שרירים לגבי הכוחות שמעליו, כפי שנמצא בתיאור מקצת הכוחות הבאים. טענתנו היא שקיים סדר שיטתי מסוים, אם כי לא עקבי ומודע במלוא עומקו, בתיאור הפלירומה האלהית, וכי כרוביאל מסמן שלב התעלות נוסף במידת האלהיות שניתן לייחס לכוחות הפלירומה.

[ט]

הקטע הבא בחנוך השלישי, הכולל את פרקים כב, ב-ג (תוספת בחלק מכתב-היד), כג-כד, איננו אלא חלק מדרשות 'מעשה מרכבה' וכנראה השתרבב ללא הצדקה לתיאורה של הפלירומה האלהית.⁶⁷ השינוי ניכר לא רק במה שאין בו – מניין הכוחות העליונים ותיאור דרגותיהם – אלא גם בסגנונו ובאופיו: היסוד הדרשני ניכר בו היטב, וכמעט כל קטעי התיאור מיוסדים על פסוקים ופירושיהם, בעוד שבתיאורה של הפלירומה כמעט לא נמצא לשון פסוק אלא בדרוש המפרש את שמו של כוח עליון. אין פירושו של דבר שמדובר בתוספת מאוחרת לרשימה שלפנינו. ייתכן מאוד שההיפך הוא הנכון: לפנינו שרידים של דרשות קדומות בענייני המרכבה, אולי מאותו הסוג שנשא תלמידיו של ר' יוחנן בן זכאי לפני רבם בנושא זה. אופי זה ניכר גם בפרקים הבאים אחרי פרק ל בחנוך השלישי, אם כי לא תמיד בולטת שם ההסתמכות על פסוקים. הטענה היא רק כי לפנינו עריכה לא-שלמה, ופרקים אלו אינם שייכים לרצף של תיאור הפלירומה, שראשיתו בפרק יז. ההמשך הישיר של תיאור כרוביאל בפרק כב, א מצוי בפרק כה:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: למעלה מהן יש שר אחד, גדול ונורא גבור ונשגב, אלוף ונערץ ישיש ועז, אפניאל ה' שמו, שיש לו ששה עשר פנים, ד' פנים לכל צד וצד וק' כנפים לכל צד וצד, ויש לו ח' אלפים וד' מאות וס"ו עינים כענין ימות השנה,⁶⁸ ב' אלפים וק"ץ וא' שש עשרה לכל צד וצד וב' אלפים וק"ץ וא' וי"ו לכל צד וצד. ואותם ב' עינים שבפניו בכל אחד ואחד ברקים מבריקות ומכל א' וא' לפידיים בוערות. ואין בריה יכולה לעמוד להסתכל בהם שכל המסתכל בהם מיד נשרף. ורום קומתו מהלך ב' אלפים וה' מאות שנה שאין כל בריה יכולה לראות ואין כל פה יכול לדבר כח גבורות עיניו אלא מלך מלכי המלכים הקב"ה בלבד. ולמה נקרא שמו אפניאל, מפני שהוא ממונה על האופנים, והאופנים מסורים בידו והוא ממונה לשמש את האופנים והוא עומד עליהם בכל יום ויום ומשמש ומפאר אותם ומסלסל ומסדר את מקצתם ומגהיץ את דוכנם ומעדן את דירתם ומשוה את פינתם ומדשן את מושבן. והוא משכים ומעריב עליהם ליל ויומם,

67 אלכסנדר, בתרגומו, העביר חטיבה זו לנספח (עמ' 277, 304-309), ועיין הערותיו שם.

68 הכוונה כנראה למספר השעות בשנה, כלומר 365 כפול 24. ראה: אלכסנדר, עמ' 279, בהערות.

לרבות את תפארתם ולהגדיל את גאותם ולעשותם מהירים בשבח קוניהם. והאופנים כולם מלאים עינים וכולם מלאים נוגה, ושבעים ושנים אבני ספיר קבועים על לבושם מימין כל א' וא', וע"ב אבני ספיר קבועים על לבושם ומשמאלם כל א' וא'. וד' אבני ספיר קבועים על כתרו של כל א' וא', שזיוו הולך בד' רוחות העולם. ולמה נקרא שמו ברקת, מפני שזיוו דומה למראה ברק. מקיפות להם סוכות זיו, סוכות זוהר, סוכות אור ספיר וברקת, מפני מראית דמות עיניהם ודמות פניהם.

תיאור אפניאל נבדל מתיאור כרוביאל בכך שכמעט אין בו יסוד של הימנון – פרט לשורה או שתיים, כגון:

בכל אחד ואחד ברקים מבריקות
ומכל אחד ואחד לפידיים בוערות

בעיקרו של דבר, תיאור אפניאל ניתן בפרוזה שוטפת, בדומה לכוחות שקדמו לכרוביאל. אולם מבנה הפרק דומה לזה הן בכרוביאל, שכן חלקו הראשון עוסק בכוח העליון עצמו, ואילו חלקו השני מתאר את יצורי מעלה שהוא ממונה עליהם – במקרה זה, האופנים. המשפט המפריד בין שני החלקים הוא זה המפרש את שמו של הכוח העליון. למרות ההבדל, ולמרות החציצה של הפרקים העוסקים ב'מעשה מרכבה', לפנינו המשכו של סולם ההייררכיה של הפלירומה האלהית.

לשמו של אפניאל כפל משמעות, בדומה למה שמצאנו לעיל בשמו של חייליאל: מצד אחד, לפי פתיחת הקטע, ברור ששמו נגזר מריבוי פניו, וייחודו הוא בשש-עשרה הפנים המקבילות לכנפיים ולעיניים לארבעת צדדיו; מצד אחר, הפירוש הניתן באמצע הפרק ופיתוח הדברים בהמשך מבוססים על היותו ממונה על האופנים, והוא מקביל לכרוביאל הממונה על הגלגלים.

משמעות עיונית מיוחדת ניתן למצוא בתיאורו של אפניאל ככוח עליון 'מרובע' – בעל ארבעה צדדים שכל אחד מהם מהווה דמות שלמה וזהה לזו שבצדדים האחרים. תיאור המרכבה המקובל מקפיד על כך שדמות עליונה, כגון הכרוב, פונה לצד אחד, בעוד שבצדדים האחרים מצויות דמויות אחרות; וכך עולים הדברים גם ממשט דברי יחזקאל. אפניאל מתואר כאן כדמות 'שלמה' – אין היא פרט בתוך תמונה המושלמת על-ידי דמויות אחרות, אלא היא דמות אחידה ושווה מכל צדדיה. דומה שניתן להסיק מכאן בבירור שהחיבור שלפנינו ממשיך את תיאור סולם העלייה של הפלירומה האלהית, וכל שלב ניחן בתכונות אלהיות נוספות על אלה שקדמו לו.

לפי המבנה שקבע העורך בראש פרק יט, אפניאל הוא ראשון (מלמטה) בשלישייה השנייה בין עשרת הכוחות העליונים ביותר בפלירומה, הבאים אחרי השלישייה אובוגה,

סופריאל ושופריאל. השלישייה הראשונה מונה את רכביאל, חייליאל, ושיאה – כרוביאל; ואילו השלישייה השנייה פותחת בדמותו של אפניאל והיא נמשכת בפרק כו בתיאור דמותו של שרפיאל:

א"ר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: למעלה מהן יש שר אחד, מופלא אדיר רב יקר וגבור ועריץ ואלוף ונגיד וסופר מהיר הדור ונכבד ונחמד, וכולו מלא זיו, מלא שבח ונוגה, וכולו מלא זוהר וכולו מלא אור וכולו מלא יופי וכולו מלא חמדה וכולו מלא רבות וכולו [חמדה גדולה].

דמותו כמלאכים וגופו כנשרים
זיוו כברקים תוארו כלפידים
ויפיו כבוקים והודו כגחלים הדרו כחשמלים
נוגהו כאור נוגה, מראהו כמאור הגדול
גבהו כז' רקיעים ואור עפעפיו כאור שבעתיים
ואבן ספיר על ראשו כמלא עולם כזיו עצם השמים לטהר
וגופו מלא עינים ככוכבי השמים שאין להם חקר ואין להם מספר
וכל עין ועין ככוכב הנוגה
ויש מהם כמאור הקטן ויש מהן כמאור הגדול.
מקרסוליו ועד רכובותיו ככוכבי ברק
ומרכובותיו ועד ירכותיו ככוכב הנוגה
ומירכותיו ועד מתניו כמאור הלבנה
וממתניו ועד צוארו כאור החמה
ומצוארו ועד קדקד ראשו כאור לא נעדר.
וכתר שעל ראשו כזיו כסא הכבוד.

שיעור של כתר מהלך תק"ב שנים, ואין מיני זיו ואין מיני זוהר ואין מיני נוגה ואין מיני מאור בעולם שאין קבועין באותו כתר.

ואתו השר שרפיאל ה' שמו וכתר שבראשו שר שלום שמו. ולמה נקרא שמו שרפיאל ה', מפני שהוא ממונה על השרפים, ושרפי הקדש ושרפי להבה מסורין בידו והוא עומד עליהם לילה ויום ומלמד להם שירה תהלה פאר ועזו וגאווה לפאר מלכם בכל מיני שבח וקדושה.

וכמה הם שרפים? ארבע כנגד ד' רוחות של עולם. וכמה כנפים יש לכל אחד מהם, שש שש לכל אחד ואחד, כנגד ששת ימי בראשית. וכמה פנים יש לכל אחד מהם, י"ו פנים, ארבע ארבע לכל אחד ואחד. ושיעורן של שרפין ורום כל אחד ואחד כנגד שבעה רקיעים. שיעורו של כנף כמלא רקיע. שיעורן של פנים כל אחד כפני מזרח,

ומאירין כל אחד ואחד מאור ככסא הכבוד שאפילו חיות הקדש ואופני הוד וכרובי הדר אין יכולין להסתכל בו שכל המסתכל בו עיניו כהות מזיו גדול שעליו. ולמה נקרא שמו שרפים, מפני שהם שורפים פנקסאות של שטן. בכל יום ויום השטן יושב עם סמאל שרו של רומי ועם דוביאל שרו של פרס⁶⁹ וכתבו עוונותיהם של ישראל על פנקסאות ונותנין אותם לשרפים להכניס אותם לפני הקב"ה לאבד את ישראל מן העולם. והשרפים יודעים ברזי הקב"ה [שאינו רוצה] שתיפול אומה זו ישראלית. מה עושים שרפים, בכל יום ויום נוטלים אותם מיד השטן ושורפים אותם באש יוקדת שכנגד כסא הכבוד רם ונשא כדי שלא יכניס אותם לפני הקב"ה בשעה שהוא יושב על כסא דין ודן את כל העולם כולו באמת.

שני קווים מייחדים את שרפיאל וקובעים את מעלתו לעומת הכוחות שקדמו לו: הדגשת אופי ה'שיעור קומה' בתיאורו, וכוחם הגדול של הכפופים לו. מצוי קטע תיאורי קטן הנושא אופי של הימנון, אם כי הדברים מפותחים פחות ומובהקים פחות מכפי שמצאנו לגבי כרוביאל. ואולם בתיאור זה – לראשונה בתיאורם של כוחות עליונים – מצויה חלוקת גופו של הכוח העליון, שרפיאל, בנוסח ה'שיעור קומה': מקרסוליו עד רכובותיו, מרכובותיו עד ירכותיו, מירכותיו עד מותניו, ממותניו עד צוארו, ומצוארו ועד קודקוד ראשו. אמנם לא ניתנות כאן מידות בפרסאות כב'שיעור קומה' אלא ההבחנה היא בסוגי האור המאפיינים את חלקי גופו – אורה הגדלה והולכת ככל שהתיאור עולה מרגליו של שרפיאל אל ראשו. תיאור כל הכוחות הקודמים, במידה שניתן, היה תיאור כללי: לעתים הכנפיים והעיניים זוכות לציון מיוחד. כאן נחלק גופו לחמישה חלקים, ודמותו היא אפוא מעין 'שיעור קומה'. מידה ניתנת רק לגבי כתר של שרפיאל.

המבנה הכללי של הקטע מעיד על רציפות התיאור: תחילה מניין השבחים – 'מופלא, אדיר, רב, וכו'; לאחר מכן תיאור יופיו, תוארו, הודו וחלוקת גופו; לאחר מכן מפורש שמו; המשך הקטע עוסק לא בשרפיאל אלא בשרפים שהוא ממונה עליהם. בתיאור זה של השרפים בא לידי ביטוי היסוד השני של ייחודו: הכוחות שהוא ממונה עליהם הם עצמם כוחות עליונים הנשגבים מרבים מן הכוחות שתוארו בהייררכיה בשלבים הקודמים. אפילו על כרוביאל נאמר כי שיעור קומתו כשבעה רקיעים, וכאן זוהי מידתו של כל אחד מן השרפים. התיאור ש'כל המסתכל בו עיניו כהות' גם הוא מן המאפיינים את הכוחות המיוחדים, המהווים שלבים בסולם הפלירומה. אותה שלמות של 'ארבעה צדדים' מוקנית כאן לכל שרף ושרף. אולם בעיקר באה מעלתם המיוחדת של השרפים לידי ביטוי בכך שמספרם אינו אלא ארבעה בלבד. בשלבים הקודמים שיבח המחבר את הכוחות שהוא מתאר על-ידי ריבוי המלאכים שבמחנותיהם, ואילו כאן מספרם קטן, אך מעלתם גדולה מאוד. בכך הוא ממשיך בתיאור השרפים מבנה המתחייב מאופיה של המרכבה, שכן

69 ראה: יומא עז ע"א; אלכסנדר, עמ' 281.

האופנים הם ארבעה והחיות ארבע, ולכן השרפים אף הם ארבעה. אין בכך משום מיעוט דמותו של הממונה עליהם, שרפיאל, אלא דווקא האדרתה. בסוף הקטע מצוי סיפור דרשני קצר נוסף, המפרש את שמם של השרפים – הם שורפים את פתקאות השטנה של השטן, של סמאל שרה של רומי, ושל דוביאל שרה של פרס. אין לדעת אם נכלל סיפור זה ברשימה המקורית המתארת את הפלירומה, או שמא הוסיפו עורך מאוחר יותר. הוא יוצא דופן בכך שזהו תפקיד המופנה כלפי העולם התחתון, בעוד שבחלק זה של מערכת הפלירומה מופנה עיקר העניין כלפי מערכת המרכבה עצמה. מכל מקום, אין בכך כדי לשנות שינוי של ממש את אופיו של התיאור בכללו, שהוא עקיב ורציף במידה רבה.

[י]

הכוח העליון ביותר הנזכר בשמו בתיאור הפלירומה האלהית בחנוך השלישי הוא רדויריאל:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך ה' שר הפנים: למעלה מן השרפים יש שר אחד מעולה מכל השרים, מופלא מכל המשרתים, רדויריאל ה' שמו, שהוא ממונה על גנוי הספרים והוא מוציא ומביא דלוסקום של כתבים וספר זכרונות בתוכו לפני הקב"ה, והוא מפר בחותמות של דלוסקום והוא פותח ונותן את הספרים ונותן אותם לפני הקב"ה, והקב"ה נוטלן מידו ונותן אותם לפניו לקרא לפני בית דין הגדול שברום ערבות רקיע בפני פמליא של מעלה. ולמה נקרא שמו רדויריאל, מפני שכל דיבור ודיבור שיצא מפיו נברא ממנו מלאך ועומד בשירות של מלאכי השרת ואומר שירה לפני הקב"ה בזמן שהגיע זמן לומר קדוש.

כוח עליון זה איננו קשור למערכת המרכבה במישרין, ובכך הוא יוצא דופן לעומת קודמיו. תפקידו הוא חלק ממערכת המשפט העליונה שלפני האל, ובכך אין הוא זוכה למעמד ראשון במעלה. ניתן היה לראות בציוור דמותו מידה של אכזבה, לאחר שורה של כוחות שכל אחד מהם מפואר מחברו ומעמדו נכבד יותר במערכת הכוחות של המרכבה העליונה. אולם דומה שגם כאן, למרות הקשיים, קיימת בטקסט שלפנינו תפיסה ברורה ושיטתית, לפחות בשלד הדברים אם לא בכל פרטיהם. כוח זה, רדויריאל, מהווה נקודת מעבר ממערכת למערכת בתוך הפלירומה העליונה: כאן מסתיים עולם המרכבה ומתחיל השלב העליון יותר בתחום האלהות, לפי תפיסתו של המחבר – מערכת בית־הדין העליון.

ניתן לקבוע במידה רבה של ביורור כי שלוש הן המערכות העליונות בפלירומה מבחינת התפקיד המוטל עליהן. המערכת הממונה על הנעשה בעולם התחתון, על הנהגת כוחות הטבע וגרמי השמים, המופעלת בעיקרה על־ידי כוחות שאין שם הוי"ה נכלל בהם, אך הכוחות הראשונים בעלי תואר זה אף הם שותפים לה. כנראה דמותו של ענפיאל מהווה

[106]

נקודת מעבר ממערכת זו אל המערכת העליונה ממנה – זו של המרכבה, הנמשכת והולכת בהדגשה ובציווריות גדלה והולכת עד שהיא מגיעה אל שרפיאל וארבעת השרפים שהוא ממונה עליהם (אך בתוך מערכת זו נכללים גם אזבוגה הממונה על החיים לעתיד לבוא, שופריאל הממונה על החיים, וסופריאל הממונה על המוות). הכוחות העליונים במערכת זו ממונים בביורור על חלקים שונים במרכבה האלהית, מתוך זיקה הדוקה לציוורים שביחזקאל. בדמותו של רדויריאל מתרחש המעבר אל פסגת הפלירומה, בית־הדין שהאל עצמו יושב בראשו.

הקטע המתאר את רדויריאל נושא אופי של שימוש במקור קדום שלא היה מובן בשלמות לעורך הדברים. מעידים על כך השימוש במונח יווני – יחיד בכל התיאור המפורט הנדון – 'דלוסקוס'⁷⁰ וכן המבוכה השלמה של העורך לנוכח שמו של הכוח העליון הזה, שכן אין שום קשר בין 'כל דיבור ודיבור שיצא מפיו נברא ממנו מלאך' לבין השם רדויריאל.⁷¹ האם ייתכן ללמוד מכאן שהשמות הועברו במסורת שבעל־פה, והו"ו נשמעה כבי"ת ומכאן הפירוש? אם כן, מדוע כשהועלו הדברים על הכתב לא נשמרה הבי"ת אלא הוחלפה בו"ו? או שמא זהו צירוף של מסורת שבעל־פה של פירוש השמות ומסורת שבכתב לגבי הכתיב שלהם? קשה עד מאוד לשער מה היה התהליך שהביא לתוצאה המוזרה שלפנינו. גם המשפט המסיים איננו מחוור: האם רדויריאל הוא העומד ואומר שירה, או המלאכים הנבראים מדיבורו? מכל מקום, יש לציין שאף אחד מן הכוחות הקודמים לא תואר כבורא דבר כלשהו, ואף מכאן ניכר כי התיאור עקיב בעלייה בסולם הכוחות העליונים, ורדויריאל אמנם ניחן בתכונות העולות על כל מי שתואר לפניו, למרות הדלות היחסית של התיאור לעומת הכוחות הקודמים. דלות זו, כך נראה, יש לפרש משום שלמרות עליונותו על כל שלפניו הוא הכוח התחתון ביותר במערכת העליונה הנפתחת כאן, מערכת בית־הדין האלהי.

ארבעת הכוחות העיקריים במערכת עליונה זו של הפלירומה, שאינם מצוינים בשמות פרטיים, מתוארים כשלב אחד במערכת:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: למעלה מכל אלו יש ארבעה שרים הגדולים, עירין וקדישין שמן, רמים ונכבדים נוראים ונחמדים מופלאים ואדירים, גדולים מכל בני עליונים, ואין כמותם בכל שרי העליונים ואין כערכם בכל המשרתים כולם, שכל אחד ואחד שקול כנגד כולם. ומחיצתן כנגד כסא הכבוד ועמידתן בית הדין, שזוהר מחיצתן מעין זוהר כסא הכבוד וזיו דמותם כעין זיו השכינה. והן פאורין מפאר גבורה ומשבחין בשבח השכינה. ולא עוד אלא שאין

70 השווה: מגילה כו ע"ב, ועוד. ראה: אלכסנדר, עמ' 282, בהערה.

71 אלכסנדר (עמ' 282) קובע אף הוא כי השם איננו מובן לחלוטין ופירושו כאן איננו עולה בקנה אחד עם הכתיב. הוא מוצא מקבילה רחוקה בחנוך השני, 11:22-6:23.

[107]

הקב"ה עושה דבר בעולמו עד שנמלך עליהן תחלה ואח"כ עושה דבר, שנאמר בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא [דנ' ד, 14].

עירין שנים וקדישין שנים. וכיצד הן עומדים לפני הקב"ה, מלמד שעיר א' עומד מזה ועיר א' עומד מזה וקדיש א' עומד מזה וקדיש א' עומד מזה. ולעולם הן מגביהין שפלים והן משפילין גאים עדי ארץ והן מגביהין שפלים עד מרום. ובכל יום ויום כשהקב"ה יושב על כסא הדין ודן את העולם כולו וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, כל בני עליונים עומדים לפניו באימה וביראה ובפחד וברעדה. ובאותה שעה הקב"ה יושב על כסא הדין בדין, לבושו לבן כמו שלג ושער ראשו כמו צמר נקי ומעולה כולו באור נגה וכולו מלא צדקה כשריון.

והן עירין וקדישין עומדין לפניו כשותרין לפני השופט והן נושאין ונותנין בכל דבר ודבר וגומרים את הדבר שבא לפני הקב"ה בדין, כעניין שנאמר: בגזירת עירין פתגמא ומאמר קדישין שאלתא. מהן פוסקין את הדברים ומהן גוזרין את הגזירות בב"ד הגדול שבערבות. מהן שואלין את השאלות מלפני הגבורה מהן גומרין את הדברים כנגד מעלה, מהן גומרין ויורדין ומקיימין את הגזירות בארץ מתחת, כעניין שנאמר: ואלו עיר וקדיש מן שמיא נחית קרא בחיל וכן אמר גודו אילנא וקציצו ענפוהי אתרו עפיה ובדרו אגבה תנור חותא מן תחותיה וצפרין מן ענפוהי [דנ' ד, 10-11]. ולמה נקרא שמן עירין וקדישין, על שם שמקדישין את הגוף ואת הנשמה בפולסאות של אש ביום הג' של דין, שנאמר: יחיינו מיומים וביום הג' יקימנו ונחיה לפניו [הושע ו, 2].

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: שבעים שמות יש לכל אחד ואחד מהם כנגד ע' לשונות שיש בעולם וכולם על שמו של הקב"ה. וכל שם ושם כתוב בעט של ברזל של שלהבת על כתר נורא שעל ראשו של מלך רם ונשא. ומכל א' וא' זיקוקין וברקים יוצאים ממנו וכל א' וא' קרני זוהר מוקפין הימנו. מכל א' וא' אורות מבהיקות הימנו ומכל א' וא' סוכות ואהלות נוגה מקיפין הימנו, שאפילו השרפים וחיות שהן גדולות מכל בני עליונים אינם יכולים להסתכל בהן.

העובדה הבולטת בתיאור זה היא זניחתו של עולם הדימויים של מרכבת יחזקאל והחלפתו בדרשה על דניאל פרק יד, לרבות סממני לשון המאפיינים דרשה שלא מצאנו כמותם בשלבים הקודמים של הפלירומה. מאחר שהמושגים 'עירין וקדישין' שאובים מפסוקים אלו שבדניאל, גם תיאורם מבוסס על ההקשר שכוחות אלו נזכרים בו במקרא. אולם יש להדגיש כי פשט דברי דניאל איננו מחייב (אם כי כמובן איננו מונע) את ציור התחום הנדון כתחום של בית-דין עליון. המסורת המוצאת את ביטוייה כאן והקובעת את בית-הדין העליון כשלב הגבוה ביותר בפלירומה האלהית איננה תלויה בספר דניאל אלא ניוונה ממנו ומנצלת את פסוקיו.

ההדגשה שבסוף הקטע – הקובעת שגם חיות הקודש והשרפים, הכוחות העליונים במערכת המרכבה, אינם יכולים לעמוד בפני העירין והקדישין ואינם יכולים להסתכל בהם – מאשרת שאמנם לפנינו תפיסה עקיבה של פלירומה, שבה המערכת המשפטית היא השלב העליון שמעל למרכבה. ניתן להסיק מכאן דבר גם לגבי תפיסת האלהות: האל כמלך המולך על מחנות המרכבה היא תפיסה מרכזית בתורת האלהות של מיסטיקנים אלו, אך הבחינה העליונה באלהות עצמה היא האל כמלך היושב למשפט, והתחום העליון שבפלירומה הם הכוחות המסייעים לו בכך – רדויריאל וארבעת העירין והקדישין.

בחלק העליון של הפלירומה מצאנו אפוא שלושה זוגות: שופריאל וסופריאל, הממונים על החיים ועל המוות (ניתן לטעון שאף כאן קיים יסוד משפטי), זוג העירין וזוג הקדישין. למרות הנטייה העיקרית ברשימה זו לייחד לכל כוח מעמד של דרגה עצמאית מיוחדת לו, הרי בנקודות מפתח בציור הפלירומה תופסים מקום דווקא זוגות המשמשים יחד בתפקיד זהה או קרוב. לפיכך, תפיסת הסיזיגי איננה עיקרית בתורת פלירומה זו, אך היא ממלאה בה תפקיד משמעותי.

התיאור המפורט של הפלירומה מסתיים בפרק כח. מכאן מתחילות בעיות קשות, הכרוכות הן במבנהו של החיבור והן בתוכנו. ברור למדי כי החל בפרק מא מתחילה חטיבה חדשה לחלוטין, שעניינה גילויים של סודות עליונים שיש בהם עניין רב לבני העולם. סימנה החיצוני – פנייתו של מטטרון אל ר' ישמעאל בלשון 'בא וראה': 'בא וראה אותיות שנבראו בהן שמים וארץ'; 'בא ואראך איפה מים תלוים ברום רקיע'; 'בא ואראך היכן נשמתן של צדיקים שנבראו וחזרו ונשמתן של צדיקים שעדיין לא נבראו'; 'בא ואראך נשמתן של רשעים ונשמות של בינונים'; 'בא ואראך פרגוד של מקום שפרוש לפני הקב"ה'; 'בא ואראך נשמתן של מלאכים'; 'בא ואראך את ימינו של מקום שהיא נשלחת לאחור מפני תורבן בית המקדש'. חטיבה זו היא קיבוץ עניינים מובהקים מסוג 'מעשה מרכבה' ושזורים בו עניינים הקרובים יותר לסוג 'מעשה בראשית'. אף בנושאים המופשטים לכאורה, שעניינם העולם העליון, קיימת זיקה בכל קטע לדברים שהאדם השרוי בעולמו שלו מבקש לדעת. אין זה מכלול תיאורים שעיקרם ידיעת הנעשה בעליונים לשמה, אלא יש בהם משום חשיפת השורשים העליונים המפרנסים ומכוונים את המציאות הארצית, הטבעית, ההיסטורית והאנושית. חטיבה זו נפרדת אפוא לא רק ממכלול בעיות הפלירומה הנדונות כאן, אלא גם מקשת הנושאים המאפיינים את ספרותם של יורדי המרכבה בכלל, שאחד ממאפייניה העיקריים הוא ריכוז העניין בעולם העליון לשמו, ולא רק באותם תחומים שיש בהם זיקה למציאות הארצית על כל גווניה.

בין פרק כח לפרק מא מצויים שנים עשר פרקים שעיקר עניינם 'מעשה מרכבה': פרק לג מתאר את מחנות המלאכים העומדים סביב הכסא במושגים ברורים שאובים מתיאוריו של יחזקאל, לרבות יסודות מה'ברייתא של הגשרים', אחד הטקסטים המובהקים ביותר של 'מעשה מרכבה'; פרק לד מתאר את העננים שסביב פרסות רגלי חיות הקודש; פרק

לה – את מחנות המלאכים בשעת הקדושה, פרק לו – את נהר דינור; פרק לו – את המרכבות ומחנות השכינה (וכאן בפעם היחידה בקבוצת קטעים זו נזכר הביטוי 'בשבעה היכלות', אך לא ניתנת לו משמעות של ממש); פרקים לח–מ מתארים את הקדושה בשעה שמלאכי השרת אומרים אותה, ותגובת המציאות הקוסמית לכך. מבחינה זו, כל הקטעים האלה הם המשך ישיר של הקטעים בענייני 'מעשה מרכבה' שמצאנו לעיל משובצים בצורה מלאכותית בתוך הפרקים המתארים בשיטתיות את הפלירומה העליונה. כלומר: גם עיקרה של החטיבה שבפרקים כט–מ הוא 'מעשה מרכבה', ואין בכך משום תרומה לדין בענייני הפלירומה האלהית.

אולם החוליה המקשרת בין פרק כח לדין המפורט ב'מעשה מרכבה', חוליה המסוגרת בפרקים כט–לב ובמשפט הפתיחה של פרק לג, מעלה קשיים מסוימים. מקצת בחינות היא עדיין המשך של תיאור הפלירומה העליונה, ואילו מבחינות אחרות היא פתיחתו של תיאור המרכבה העליונה בצורה המנותקת ממסורת יורדי המרכבה. בפרקים אלו ניתן לראות, מצד אחד, את שיאו של תיאור הפלירומה, ובשיאו זה מצוי מטבע הדברים הקדוש ברוך הוא עצמו; ומצד אחר, הינתקות ממסורת ההיררכיה של הפלירומה ופנייה לתיאורים מסורתיים יותר של דרשות 'מעשה מרכבה'.

מהדירי הטקסט, הוגו אודברג ופיליפ אלכסנדר, התחבטו בשאלה אם יש קשר ישיר בין פרק כח לפרק כט. עיקר השאלה נעוץ בקביעת מקומו של המשפט הפותח: 'א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: שבעים שמות יש לכל אחד ואחד מהם כנגד ע' לשונות שיש בעולם, וכולם על שמו של הקב"ה, וכל שם ושם כתוב בעט ברזל של שלהבת על כתר נורא שעל ראשו של מלך רם ונשא'. למי יש שבעים שמות? אם מדובר בהמשך רציף לפרק כח, מסתבר שמדובר בעיריין ובקדישין שתוארו לעיל, והדברים אמנם הולמים אותם, לרבות סיומו של תיאור זה: 'שאפילו השרפים וחיות שהן גדולות מכל בני עליונים אינם יכולים להסתכל בהם'. לעומת זאת, ייתכן שזוהי פתיחה חדשה המכוונת לפתיחתו של פרק ל:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: כל זמן שב"ה הגדול יושב ברום ערבות רקיע, אין פתחון פה לכל שבעולם חוץ מאותן השרים הגדולים שהן נקראים ה' בשמו של הקב"ה. וכמה הן השרים, ע"ב שרי מלכויות שבעולם חוץ משר העולם שהוא מדבר בשבחו של עולם הקב"ה בכל יום ויום בשעת פתיחת ספר שכל מעשה עולם כתובים בו, כע"ש: 'דינא יתיב וספרין פתיחו' [דג' ז, 10].

קטע זה חוזר על אחד העקרונות החשובים ביותר, שראינו לעיל בפירוט, בקשר לתורת הפלירומה בספר חנוך השלישי, המשותפת ככל הנראה לו ולהיכלות רבתי הקדום יותר, ויסודה אף בהיכלות זוטרתי – הימצאות של פלירומה שבה קבוצה של כוחות עליונים ניכרים בכך ששם הוי"ה נקרא עליהם. הקטע מחלק את הפלירומה לארבע שכבות

מובהקות: הקדוש ברוך הוא במרום; מתחתיו שר העולם, הממלא כאן דווקא תפקיד שיפוטי: הוא מדבר בשבחו של העולם בשעת הדין; מתחתיו השרים המכונים בשם הוי"ה; מתחתיהם ע"ב שרי מלכויות. זהו סיכום תמציתי מאוד של מבנה הפלירומה, שאיננו עומד בסתירה לתיאור המפורט מאוד שבפרקים הקודמים, פרט לתפקידו המיוחד של שר העולם. אך גם זה מסתבר אם ניקח בחשבון לא רק את פרקים יז–כח אלא גם את חנוך השלישי מתחילתו, ונכלול את הפרקים הדגים במטטרון, בהנחה שקיימת זהות בינו לבין שר העולם כאן.

ההקבלה בין פרק ל לבין כל האמור לעיל על הפלירומה, ואולי מראשיתו של הספר, אין בה כדי להעיד בוודאות כי לפנינו המשך של פרקי הפלירומה, וכי הדברים מהווים סיכום לנאמר קודם לכן. ייתכן שלפנינו מסורת אחרת, מקוצרת ותמציתית הלקוחה ממקור אחר, ובספר זה שאנו דנים בו מצויה דוגמה מובהקת לתופעה זו – הסיכום התמציתי של סיפור חנוך-מטטרון המצוי בפרק מח (המצוי גם ב'אותיות דר' עקיבא'). אותה תמצית איננה מעידה דווקא על קשר לסיפור חנוך שבפרקים ג–טו, אם כי אפשרות זו קיימת. ייתכן לא-פחות שיש לראות בנוסח הקצר מסורת עצמאית נפרדת המהווה אלטרנטיבה למיתוס המפורט של התעלות חנוך ולא סיכום שלו. הוא הדין בפרק ל, בסיכום התמציתי של מבנה הפלירומה: הוא עשוי להיות מסורת קצרה נפרדת המתארת את מבנה הפלירומה באופן שאינו תלוי כלל בדין המפורט בפרקים המסתיימים בפרק כח. מכאן גם שמשפט הפתיחה של פרק כט בדבר שבעים השמות עשוי להיות המשך ישיר של פרק כח ולהתייחס לעיריין ולקדישין, אך בה במידה הוא עשוי להתייחס לתקציר שבפרק ל. בעלי שבעים השמות עשויים להיות אחד התחומים הנמנים שם – שר העולם, השרים הגדולים, שרי המלכויות – או נושא שאיננו נזכר כלל לא בפרק כח ולא בפרק ל; והפרק איננו אלא קטע מנותק ממקורו ומהקשרו.

פרקים לא, לב, ובדומה להם הפתיחה לפרק לג, עניינם אחד: הקב"ה היושב למשפט, האל עצמו כאב-בית-דין ולא חלק כלשהו של הפלירומה. קיימת רציפות בין סיומו של פרק ל, המזכיר את 'פתיחת הספר שכל מעשה עולם כתובים בו', לבין התיאורים בפרקים הבאים, כגון בפרק לב: 'כשפותח הקב"ה את הספר חציו אש וחציו שלהבת יוצאים מלפניו בכל רגע ורגע לעשות דין ברשעים'. אולם קיים הבדל אחד, שלדעתי יש בו כדי להכריע לגבי מעמדם של פרקים אלו ביחס לקודמיהם, הבדל המובע בבירור בפרק לא:

א"ר ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: בשעה שהקב"ה יושב על כסא הדין עומד צדק מימינו וחסד משמאלו ואמת כנגד פניו, ובשעה שבא אדם לפניו לדין יוצא מזיו החסד כלפי פניו כמקל ועומד לנגדו, מיד נופל אדם על פניו, מתיראין ומודועיין כל מלאכי חבלה הימנו, כע"ש: 'והוכן בחסד כסאו וישב עליו באמת' [יש' טז, 5].

זהו תיאור השלב העליון בפלירומה לפי אותה תפיסה שראינו לעיל – בית־הדין העליון כפסגת המציאות האלהית – אולם בהבדל בולט: הכוחות העומדים סביבו ומשתפים עמו פעולה בשעת עשיית הדין הם מושגים מופשטים: צדק, חסד ואמת. עד כה, בכל אשר פנינו, לא מצינו האנשה של מושגים מופשטים וכלילתם בתחום הפלירומה. אחד המאפיינים הבולטים ביותר של ציורי הפלירומה בספרות יורדי המרכבה הוא העדר משמעות ערכית־מוסרית של שמות הכוחות העליונים. כאן מצויה, אם כי בקיצור נמרץ וללא פירוט שיאפשר לנו להעריך את עומקה של המשמעות התיאולוגית של הדברים, התפיסה המקובלת בחלק חשוב של הספרות הגנוסטית, הרואה במושגים מופשטים כוחות פלירומטיים. זהו ייחוד המצוי רק במשפט אחד, שאין אפשרות להסיק ממנו מסקנות מרחיקות לכת מדי, אך לפחות יש בו כדי לתרום לבירורה של הבעיה הטקסטואלית הנדונה. נראה לי אפוא שהדרך הסבירה ביותר לפרש את מבנה הטקסט שלפנינו (דרך שאיננה ודאית וקיימים נימוקים חשובים גם לפירושים אלטרנטיביים) היא לראות בפרקים כט–לב נוסח קצר נפרד ובלתי־תלוי של הפלירומה העליונה, שעורך חנוך השלישי מצא במקור מקוטע שאיננו חלק מן המסכת שנפרשה עד פרק כח, ואף איננו חלק מדיוני 'מעשה מרכבה' המובאים מפרק לג ואילך.

משפט הפתיחה הסתום של פרק כט, המשאיר ללא מענה את השאלה למי יש שבעים שמות, איננו מובן משום שהוא מתייחס למה שקדם לו בטקסט שאיננו לפנינו; ואין זה כנראה פרק כח, דהיינו: תיאור העירין והקדישין. מקור קצר וקטוע זה מכיל תיאור תמציתי של הפלירומה, ארבעה שלבים המנויים בפרק ל ותיאור האל עצמו כשופט הנעזר בהיפוסטאזות של הצדק, החסד והאמת, בשעה ששר העולם הוא הניצב כסגור לפניו בשעת פתיחתו של ספר הדין. יחסם של הפרקים האלה לפרקים הקודמים הוא כיחס קיצור מעשה חנוך־מטטרון בפרק מח לפרקים ג–טו שבספר. לאחר הבאת מקור קטוע ותמציתי זה, הביא העורך חטיבה נרחבת העוסקת ב'מעשה מרכבה' ובחר לפותחה בקטע שעניינו הקב"ה יושב בדין, בראשית פרק לג. אך התמונה היא אחרת לגמרי: כאן אין פלירומה של כוחות עליונים וגם לא של מושגים מופשטים, אלא 'מלאכי רחמים עומדים מימינו ומלאכי שלום עומדים משמאלו ומלאכי חבלה עומדים לקראתו' וכו'. זוהי תפיסה אחרת, שלישית, של מעשה הדין האלהי ושל המערכת הסובבת את תהליך המשפט.

משמע: שלושה מקורות נצטרפו מסוף פרק כח ועד פרק לג: סקירה נרחבת של הפלירומה האלהית, שהארכנו בתיאורה ובבירורה, המסתיימת בפרק כח; קטע ממקור אחר, המכיל תיאור קצר של הפלירומה האלהית בנוסח יורדי המרכבה, שאף הוא, בדומה לקודם, רואה את פסגת הפלירומה בבית־הדין העליון; פתיחה של דיון נרחב במרכבה העליונה, הפותח אף הוא בבית־הדין העליון אלא שאין בו מבנה של פלירומה – מושג זר למסכת הדרשנית של 'מעשה מרכבה' – אלא המסורת הקדומה על מחנות המלאכים הסובבים את האל בשעת המשפט.

[יא]

ספר חנוך השלישי הוא, לכל הדעות, מן המאוחרים שבין חיבוריהם של יורדי המרכבה שהגיעו לידינו, קרוב לוודאי המאוחר שבהם. מכאן השאלה אם יש הצדקה לראות בתפיסת הפלירומה המוצגת בו – או לפחות בכמה מעיקריה החשובים – תפיסה המצויה גם בחיבורים הקודמים של חוג מיסטיקנים זה. התשובה לכך צריכה להינתן מתוך ניתוח המקבילות בנושא זה המצויות בחיבורים הללו, ובעיקר במפורט שבהם, ספר היכלות רבתי. ניתוח שני קטעים בחיבור זה, אגב בדיקת מעמדם בספר כולו, יש בו כדי להשיב תשובה עקרונית על שאלת תפיסת הפלירומה בחיבורים הקדומים של יורדי המרכבה.

פתיחתו של ספר היכלות רבתי⁷² מוקדשת לתיאור דמותו ומעמדו של יורד המרכבה.⁷³ בקטעים אלו כמעט אין דיון על העולם העליון, אלא נושא התיאורים הוא גורלו של יורד המרכבה, יכולתו וכוחותיו המיוחדים. סיומו של חלק זה ותחילתו של נושא חדש ניכרים בכך שבסעיפים הבאים מסתיימת כל פסקה בפסק 'קדוש קדוש ה' צבאות', ואילו ראשיתו של חלק זה מנוסחת בצורה דומה לראשיתו של הספר בכללו: 'א"ר ישמעאל מה הפרש שירות שאדם משורר ויורד למרכבה, פותח ואומר...'⁷⁴ בדומה לפתיחה בראש הספר: 'א"ר ישמעאל מה אילו שירות שהיה אומר מי שמבקש להסתכל בצפיית המרכבה.'⁷⁵ יחידה זו נמשכת עד סימן 106 ומסתיימת בלשון: 'א"ר ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבה כשירד למרכבה ותפס ולמד אותם מלפני כבודו שהיו משוררין לפניו משרתיו' – סיום שהוא מעין הפתיחה ומבטא סגירתו של מעגל. המשך הדברים הוא בנושא שונה: כאן מצויה החטיבה הגדולה העוסקת במעשה עשרת הרוגי מלכות, שבכתב־יד שונים, בעיקר בכ"י ניר־יורק, כוללת אינטרפולציות רבות. בחטיבה זו חותמת הסיומת 'ק'ק' את סוף הפסקאות. סיומת זו מתחדשת עם סיום תיאורו של גורל הרוגי המלכות והאינטרפולציות הנלוות לכך, בסימן 152, שם מופיעה דמותו של סוריא שר הפנים,⁷⁶ המגלה לר' ישמעאל את 'שבחו של מלך וכסאו'.

שתי היחידות המבוססות על הקדושה (האחת בסימנים 94–106 והשנייה בסימן 152 ואילך) מכילות חומר חשוב לתפיסת דמותה של הפלירומה האלהית בספר היכלות רבתי,

72 על מבנהו של הספר ואריגתו בתוך המסכת של ספרות ההיכלות והמרכבה, ראה: פ' שפר, 'בעיית הזוהר הערכית של ספר היכלות רבתי', דברי הכנס: המיסיקה היהודית הקדומה (לעיל, הערה 20), עמ' 1–12. על הספר, מבנהו ותוכנו, השווה: שפר, האל הנסתר, עמ' 11–54, ושם ביבליוגרפיה מפורטת.

73 שפר, סינופסיס, סימנים 81–93; מהד' א' ילינק, בית המדרש, ירושלים 1938, ג, פ"א ס"א–פ"ב ס"ג.

74 שפר, סינופסיס, סימן 93.

75 שם, סימן 81.

76 המכונה בנוסחאות השונות ובמקומות שונים גם סויריה, סוריא, סורא, וכו'.

ודומה שניתוחם של הדברים עשוי להוסיף פרטים חשובים להבנת דמותו של עולם האלהות במיסטיקה של ההיכלות בכללה. יש בדברים אי-בהירות רבות, ואף ציורים פרדוקסליים, שאולי מכוונים להדגים את מורכבותה של תפיסת האלהות בספרות ההיכלות והמרכבה. נבדוק את הדברים תחילה בחטיבה הראשונה, ונשווה לאחר מכן את הממצאים עם הניסוחים המצויים בחטיבה השנייה.

כבר בפתיחתו של קטע זה מצויה בעיה טקסטואלית רבת-משמעות לתפיסת הפלירומה. ר' ישמעאל מדבר על השירות ועל השבחים הנאמרים לפני האל: 'פוחח ואומר ראשי שירות תחילה שבח וראשית שירה, תחילת גילה וראשית רינה משוררים השרים המשרתים בכל יום לה' אלהי ישראל ולכסא כבודו'. הביטוי 'ה' אלהי ישראל' משמש (כפי שראינו בפירוט לעיל, והדברים חוזרים עד אין ספור בהיכלות רבתי) כינוי לכוחות הפלירומה העליונה, השלמה לשמות 'מלאכיים'. כאן, לפי הנוסח המצוי ברוב כתבי-היד, כינוי זה מכוון לאל עצמו. אולם דומה שאין הדבר כן: בכ"י בודפשט מצוי שיבוש בשורה זו ('המשרתים בכל יום לה' שמויי ישראל לכסא כבודו'), ותמוה כיצד ייתכן שמעתיק יסתפק בביטוי פשוט ושכיח כל-כך. ואילו בכ"י וטיקן נאמר בפירוט: 'השרים המשרתים בכל יום נגד ט'ע'צ'ש' ה' אלהי ישראל לכסא כבודו...'. אמנם כתבי-היד העיקריים אינם מתייחסים לשם קדוש זה, טעצ"ש, המצוי במקום נכבד בהיררכיה האלהית בחנוך השלישי, אולם דומה ששיקולים פילולוגיים מבססים את הסברה כי דווקא כ"י וטיקן שמר על הנוסח המקורי. קשה לתאר כי מעתיק ימיי-ביניים יוסיף לפני הביטוי 'ה' אלהי ישראל' בשירות לב דווקא את השם טעצ"ש, שלא היה מן השמות השכיחים בשימושיהם של המיסטיקנים בימי הביניים, בעולם השמות של ספרות המרכבה. הביטוי 'ה' אלהי ישראל' ללא שם פרטי לפניו נדיר בספרות זו, ולא עוד אלא שקודם לכן, בסעיף 92, נאמר 'הא בנדוי נגד טעצ"ש ה' אלהי ישראל ולכסא כבודו'. שתי אפשרויות לפנינו: או שמעתיק כ"י וטיקן (או מקורו) העביר אגב גררה את השם טעצ"ש מסימן 92 גם לסימן 94; או שבכ"י וטיקן נשתמר הנוסח המקורי, ואילו מקורותיהם של כתבי-היד האחרים השמיטוהו, אולי מפני ההיסוס בפעם הראשונה לייחס את הקדושה לכוח בעל שם פרטי, שהוא בפירוט כאן בעל 'כסא הכבוד'. האפשרות השנייה מתחזקת לאור העובדה שבהמשך הדברים, כל כתבי-היד מייחסים את התארים העליונים ביותר לכוחות בעלי שם פרטי, ובעיקר לדמות המרכזית בקטע זה – 'זהריאל ה' אלהי ישראל'.

דמותו של זהריאל מתוארת בסימן 102, המוקדש בעיקר לתיאור חלוקו:

מידה של קדושה מידה של גבורה מידה נוראה מידה מבוהלה מידה של רתת מידה של זיעה מידה של בהלה מידה של חלחלה של חלוק של זהריאל ה' אלהי ישראל, שמעוטר ובא על כסא כבודו וחוק ומלא כולו מבפנים ומן החיצון ה' ה'. ועיני כל ברייה אינה יכולה להסתכל בו, לא עיני בשר ודם ולא עיני משרתיו, והמסתכל בו

והמצייץ והרואה אחוזות ומחוזרות לגלגלי עיניו וגלגלי עיניו פולטין ומוציאין לפידי אש והן מלהטין אותו והן שורפין אותו. והאש היוצא מן האדם המסתכל היא שורפת אותו והיא מלהטת אותו. מפני מה, מפני דמות עינים של חלוק של זהריאל ה' אלהי ישראל שמעוטר ובא על כסא כבודו וערב ומתוק יופיו כמראה יופי זיו הדר עיני דמות חיות הקודש, כדב' שנ' ק'ק'ק' ה' צבאות כו'.

ניתן לראות בפסיקה זו מעין פירוש לביטוי 'הצייץ ונפגע' או 'הצייץ ומת' (נושא החוזר מיד להלן בסעיף 104). המסתכל בחלוקו של זהריאל, ובעיקר בעיניים שעל החלוק, נשרף מכוח אור עיניו עצמן: החלוק כאילו מחזיר לעיניו את האור שיצא מהן על-מנת לראות את שהוא רואה, ואור זה מתלהט ושורף את המסתכל מבפנים, מכוח עצמו כביכול. אין זהריאל, או כוח אחר כלשהו, פוגע במסתכל מרצונו ובכוחו הוא, אלא זהו מעין תהליך אופטי של חזרת הראייה אל הרואה כשהיא מלוהטת כל-כך עד שהיא שורפתו.

מי הוא זהריאל המתואר כאן? – שתי תכונות חשובות נקבעות לגביו. האחת, הוא עוטה גלימה, כאותה גלימה המתוארת לעתים קרובות כל-כך בספרות ההיכלות והמרכבה כמייחדת את האל, אם כי דבר דומה ניתן גם לחנוך בהפיכתו למטטרון,⁷⁷ ויסוד זה מצוי גם בתיאור כוחות אחרים בפלירומה. השנייה, הוא היושב על כסא הכבוד. הביטוי 'שמעוטר ובא על כסא כבודו' קשה מאוד להולמו. שלא על האל עצמו.

המשך הדברים מחזק את האופי האלהי המובהק של זהריאל (אם כי שמו לא נזכר בהמשך התיאור, אבל קשה לפקפק שמדובר עדיין באותו מחזה התגלות שפתיחתו בתיאור הגלימה והשפעתה). ההימנון שבסעיף 102, 'מי כמלכינו בכל גאווה ותופשי מלכות, מי כיוצרנו מי כיהוה אלהינו' מי כמוהו בקושרי כתרים', נראה כמוסב על דמותו של זהריאל עטוי הגלימה היושב על כסא הכבוד. לפי זה קשה מאוד לייחס את הביטויים 'יוצרנו' ו'יהוה אלהינו' כאילו הם חלים על דמות אחרת שאיננה נוכחת במחזה – האל העליון הנסתר בשעה זו. הקשר הדברים מורה כמדומה שאלו הם שבחים המופנים אל זהריאל; ואם כן הוא – אין כל ספק שמדובר בדמות אלהית ממש ולא בכוח משני כלשהו.

דבר זה מתאשר גם בפסיקה הבאה, שלא כאן המקום לדון בה בפירוט – תיאור גורלם המר של שומעי שבעת הקולות, הערוך במתכונת מורחבת של 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. אך אין כאן מי שנכנס בשלום ויצא בשלום, אלא שבעה שגורל כל אחד מהם מר מזה של קודמו, והגורם לכך הוא הקול היוצא מכסא הכבוד שעליו יושב זהריאל ה' אלהי ישראל.⁷⁸ אופיו האלהי המובהק של זהריאל מודגש עוד יותר בקטע הבא בהיכלות רבתי, העוסק

77 חנוך השלישי, פרק יב; זאת בעקבות פרק י שמתואר בו כסא הכבוד שעשה האל למטטרון. אולם שם מודגש כי הכסא הוא 'כסא מעין כסא הכבוד', בעוד שכאן לגבי זהריאל, מדובר בכסא הכבוד עצמו.

78 ראה על כך במ"ש במאמרי 'פתח היכל שיש', דברי הכנס: המיסטיקה היהודית הקדומה (לעיל, הערה 20), עמ' 197–220.

במעשה עשרת הרוגי המלכות. לפי הטקסט, זהרריאל הוא שמו של הכוח האלהי השליט באותו תחום, והוא האחראי להענשתה של רומי על רשעתה:

א"ר ישמעאל, מה עשה זהרריאל ה' אלהי ישראל באותה שעה לא הספיק לומר לסופר כתוב גזרות ומכות גדולות עזות וקשות... על רומי הרשעה מפני חימה שנתמלא על סמאל שקיבל עליו כל התנאים הללו, אלא מיד נטל נייר הוא עצמו וכתב על הנייר, כך כתב להם ליום נקמה שעתיד ושמור לרומי הרשעה, תעלה ענן אחת ותעמוד למעלה מרומי ותוריד שחין לח... (סימן 110).

ובהמשך הדברים, בתיאור שמחתם של יורדי המרכבה על הנקמה העתידה להיעשות ברומי הרשעה:

א"ר ישמעאל כשבאתי והודעתי עדות זו מלפני כסא הכבוד שמחו כל חברים ועשו את אותו היום לפני ר' נחוניא בן הקנה יום משתה ושמחה ולא עוד אלא שאמר נשיא בשמחתו, הכניסו לפנינו כל מיני כלי זמר ונשתה בהן יין, הואיל ועתיד זהרריאל ה' אלהי ישראל לעשות נקמה ונפלאות ונפלאי נפלאות בה ברומי הרשעה ונגילה בשמחת כנור ועוגב (סימן 111).

אותו מעמד מוקנה לזהרריאל בסיפור המשנה הכלול במסכת זו – סיפורו של ר' תנינא בן תרדיון, שלופיננוס הקיסר ביקש להורגו וסופו שר' תנינא הרגו ועשה נקמה בכל ארמונו ומשפחתו (סימנים 117–120). גם כאן הדמות הפועלת היא זהרריאל, ללא כל רמז שיש כוח מעליו או שהוא מבצע מצוותו של האל העליון:

שכבר מילא זהרריאל ה' אלהי ישראל פיו בשחוק ושחק ואמר: הדר גאון היכל נורא שאני שרוי בו בתוכו וכסא כבודי שכלול בו ושסילסולי בו שאיני עוזב משנברא ועד לעד, שאיני מטעימו טעם אור ואש וגחלי כרובים ואופנים וחיות הקדש לאותו רשע בתוך גיהנם על ידי ר' תנינא בן תרדיון (סימן 111).

ובהמשך הדברים מצווה כנראה זהרריאל (ששמו שובש כאן בחלק מן הנוסחים) על טוריא שר הפנים להחליף את לופיננוס קיסר בר' תנינא הגידון למיתה, ומביא את קלגסי רומי להרוג את הקיסר תחת התנא (סימן 120). סיכומו של מעשה זה הוא בקביעתו של זהרריאל:

מפני שהכרוז יוצא מערבות רקיע מכריז ואומר בבית דין של מעלה לומ' מחשבה שחשבה רומי הרשעה על אבירי ישראל לאבדם, זהרריאל ה' אלהי ישראל היה מסכים ואפילו הירחור הלב שרומי הרשעה מהרהרת חשובה היא להם לפניי כאילו עשו אותה (סימן 121).

קביעה אחרונה זו מקורה בדו"מ שמעונו שבסיפור עשרת הרוגי מלכות בהיכלות רבתי. מצד

אחד, זהו סיפור טרגי על הריגתם של עשרת החכמים, אם כי יסוד של נחמה נלווה אליו, משום שכתוצאה ממעשה זה נגזר על רומי חורבן שלם.⁷⁹ מצד אחר, בעיקר בסיפור ר' חנינא בן תרדיון, מסתבר כי המזימה להרוג את החכמים לא נתבצעה, האל הפר אותה, והחכמים נושעו. אם כך, קיים חשש שמא גם גזרת החורבן על רומי בטלה. פיסקה זו קובעת שגם הרהור עברה של רומי כוונתה להוציא להורג את התנאים – יש בה משום הצדקה לגזרה; לכן ר' חנינא ניצל, הקיסר נהרג, ועדיין פסקה הדין הגזור על רומי חורבן אכזרי קיים ועומד.

מכל מקום, פרשה זו כולה – הן קטעי ההימנונות והתיאורים והן מעשה הרוגי המלכות – עומדת בסימן דמותו המרכזית של זהרריאל, והוא משמש בה אלהות עליונה ושלמה לכל דבר: הוא היושב על כסא הכבוד, שהוא 'כסאו'; הוא העוטה אור כשלמה; לפניו מתפללים כל כוחות מעלה; מכוחו נפגעים כל רואיו שאינם ראויים; הוא הגזור גזרות על הרשעים ומציל את הצדיקים מידי רומי הרשעה; הוא המכתיב לסופר את העתיד להיות, ובשעת התרגשותו אף איננו ממתין לסופר אלא כותב את הדברים בעצמו; והוא המבטיח את חורבנה של רומי לעתיד; הוא המכונה בשם הוי"ה, נוסף לכינוי הרגיל ה' אלהי ישראל, והוא אף נקרא בשם 'וצרנו'. דומה שאין מקום לפקפק שמדובר בדמות אלהית במלוא מובן המילה.

אם זהרריאל הוא אחד הפנים או אחד הכוחות בעולם העליון, אין כל אפשרות לפרש את הדברים אלא על דרך קיומה של פלירומה אלהית בתפיסתם של בעלי היכלות רבתי, הבאה לידי ביטוי בתיאורים אלו. הדרך היחידה היכולה להוציא את התיאורים הללו מכלל תפיסת פלירומה מובהקת היא הטענה שזהרריאל בעצם איננו אלא האל העליון בעצמו, והכינוי 'זהרריאל' הוא אחד משמותיו, שאיננו מצביע על מהות מיוחדת ונפרדת. אם כך הדבר, אין לפנינו פלירומה אלא אל אחד הפועל בכול ומכונה מדי פעם בכינוי מיוחד, לפי העניין, בין אם מוסבר מדוע בהקשר זה הוא מכונה בכינוי זה ובין אם לאו. אלהותו של זהרריאל איננה מוטלת אפוא בספק. השאלה היא רק אם הוא האל העליון האחד והיחיד או שמא הוא חלק מפלירומה עליונה המורכבת מכמה כוחות אלהיים.

דומה שספר היכלות רבתי נקט במקרה זה דרך של הקדמת רפואה למכה, והקדים למסכת תיאורים זו, שממנה עולה דמותו של זהרריאל כדמות אל עליון יחיד, קטע פרודוקסלי המדגיש בחריפות רבה ביותר את היותו של זהרריאל כוח משני הכפוף לאלהות עליונה ממנו. בראשית של מסכת הקטעים, המסתיימים ב'ק'ק', כלול בהיכלות רבתי התיאור הבא:

מה לך אתה נבהל עבד נאמן, מה לך אתה מרתיע משרת ואהוב, אומר לפניך

79 ראה על כך: י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, כתר, ירושלים תשל"ד, עמ' 62–68; ובפירוט רב: Gottfried Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Martyrern*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1985

והרריאל ה' אלהי ישראל. אם אני לא אבהל מי הוא שיבהל, אם אני לא ארתיע מי הוא שירתיע, שאני נקרא לגבורה שש שעות בכל יום ואלף פעמים סוחבין אותי על ארכובותי עד שאני מגיע לכסא כבודו (סימן 96).

ואילו לאחר מכן נאמר:

ושלושה פעמים בכל יום כסא כבודך משתטח לפניך ואומר לך: זהרריאל ה' אלהי ישראל, התכבד ושב עלי מלך מפואר לפי שמשאך חביב עלי ואין כבד עלי כדבר שנאמר ק'ק'ק' ה' צבאות (סימן 99).

שני הקטעים הללו מציגים לפנינו את אחת הבעיות הקשות ביותר בניסיון לשחזר את התיאולוגיה המיסטית של יורדי המרכבה. מצד אחד, זהרריאל מוצג ככוח אלהי משני ה'נקרא לגבורה שש שעות בכל יום' ואיננו מגיע לשם – אל כסא הכבוד – בכוחות עצמו, אלא 'אלף פעמים סוחבין אותי על ארכובותי', עד שמביאים אותו לפני הכסא. מצד אחר, כשהוא מגיע אל כסא הכבוד, זה משתטח לפניו ומתייחס אליו כאל היושב הקבוע עליו, כאל האל העליון עצמו, כמצוי בקטעים האחרים שנדונו כאן. זהו כפל משמעות מובהק, שכנראה אין כל אפשרות לתרצו בתיקון הטקסט או בחיפוש משמעות לשונית אחרת לדברים ולהקשרם.⁸⁰

מידה של הקבלה לניגוד זה ניתן למצוא בתיאור מטטרון בחנוך השלישי, שם מוקדשים קטעים ארוכים לתיאור דמותו העילאית של מטטרון, ולאחר מכן מוצג חטאו של אלישע

80 הקבלה רבת-עניין לבעיה זו ניתן למצוא בספרות המיסטית של האסלאם: המסורת המוסלמית רואה בכוח המכונה שרפיאל (אישראל) את הכוח העליון על כל המלאכים, והוא שיתקע בחצוצרה (שופר) ביום תחיית המתים. דבר זה מצוי במקורות רבים. אולם במקום אחד מוזכר אל-עראבי מסורת בדבר הצטמקותו של שרפיאל. הרברים אינם מוסברים אצלו, וייליאם צ'יטיק מפרש את ההתייחסות כך: ההקשר הוא של התגלות גבריאל לנביא מוחמד. לפי אחת הגרסאות, מוחמד ביקש מגבריאל לראותו בצורה שבראו האל מלכתחילה ('הראני נא את כבודך' – ד'). גבריאל השיב שהנביא לא יוכל לשאת את המראה ('לא תוכל לראות פני'). הנביא עמד על בקשתו, וגבריאל התרחב ומילא את כל היקום, עד האופק. הנביא התעלף. כאשר שבה הכרתו, כבר חזר גבריאל לצורתו הקודמת. הנביא אמר: לא העליתי בדעתי שבריה כלשהי של האל יכולה להיות כך. גבריאל השיב: ומה אם היית רואה את שרפיאל? הכסא (כסא הכבוד) על כתפיו בעוד שתי רגליו עוברות את גבולות הארץ התחתונה ביותר ('מהלך רגלי החיות וכו'). אולם הוא מצטמק בגלל גדולתו הכבירה של האל עד אשר הוא מקבל ממדים של אנקור ועיר. ראה: *al-Qazwini, Ajaib al-mukhlūqat – On the Margins of al-Damiri Hayat* – On the Margins of al-Damiri Hayat [n.p.: al-Maktabat al-Islamiyya, n.d.] I, p. 97; William C. Chittick, *Arabi's Metaphysics of Imagination – The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press, Albany NY 1989 דברי אל-עראבי עצמו ראה עמ' 122, 371. הערתו של צ'יטיק ראה עמ' 412, הערה 12. כמו במקרה של זהרריאל, לא נאמר כאן בפיורש כי מטרתה של ה'הצטמקות' היא להבדיל בין הארון לעבד, כפי שמצוי במקורותינו לגבי המלקות שהולקה מטטרון. אולם בשלושת המקרים מדובר בכוח עליון שניתן לוהותו עם האל, ובטקסטים המדגישים את גדולתו של הכוח הזה. בנקודה מסוימת מוגש הכרח להדגיש את היותו של הכוח הנדון מוגבל ומשני.

בן אבויה, וענפיאל מלקה את מטטרון בשישים שבטים של אש. אולם ההקבלה חלקית בלבד, שכן בחנוך השלישי נוכח האל העליון לאורך כל הסיפור: הוא המעלה את חנוך למרומים, הוא המעניק לו חכמה ושיעור קומה וגלימה וכתר וכיו"ב. מעמדו המשני של מטטרון איננו מוטל אפוא בספק בטקסט כולו. כאן, לעומת זאת, פרט לפיסקה הנדונה בסעיף 96, דמותו של זהרריאל היא דמותו של האל העליון עצמו. רק בפיסקה זו מצוי ביטוי המבדיל בין זהרריאל לבין האל – 'שאני נקרא לגבורה'. ואמנם הכינוי 'גבורה' הוא כינוי מובהק לאל העליון, שאיננו מצוי כנראה לגבי אף אחד מכוחות הפלירומה בספרות זו.⁸¹ כיצד נוכל לפרש מצב טקסטואלי זה?

קשה למצוא בסעיף 96 סימנים שיעידו על אינטרפולציה, כלומר: עורך (או מהדיר) הכניס פסקה זו למקום זה כדי למנוע טעות של זיהוי זהרריאל עם האל עצמו. מבחינת המבנה הספרותי, שורת קטעים זו אחדותית למדי ואין הבדלי נוסח או סגנון שיעידו על מורכבות כלשהי – על שילובם של מקורות שונים בצורה מלאכותית לכלל מקשה אחת. שום תירוץ לא יסלק כליל את הקשיים שמעמידה פסקה זו לפנינו, אך דומה שמבחינה מתודית הדרך הנאותה לנהוג לגבי פירושה של הדברים הוא לקבלם כפי שהם: זוהי, על כל המורכבות והפרדוקסליות שבה, תפיסת הפלירומה המאפיינת את הקטע הנדון, ואולי אף רבדים אחרים של המיסטיקה של יורדי המרכבה. ככל הפנים שבדמות זהרריאל מאפיין את הדיכוטומיה הפנימית בתפיסת הפלירומה. הכוחות המרכיבים את הפלירומה הם כוחות עליונים מאין כמותם, כוחות שחלים עליהם כמעט כל כינויי האלהות העליונה ותכונותיה, שמותיה ומאפייניה. עם זאת, לעומת אותה אלהות עליונה, אלו כוחות משניים הכפופים לה. זהרריאל מנהג ביד רמה את העולם העליון ואת העולם התחתון, הוא יושב על כסא הכבוד ועושה שלמה אלהית, גוזר גזרותיו על יהודים ונכרים, על ההווה ועל העתיד. ועם זאת, הרחק מעליו מצויה הגבורה, האלהות העליונה שלעומתה הוא אחד המשרתים המשניים הכפופים לה, ולעברה הוא זוחל על ארכובותיו שלוש פעמים בכל יום, לשבחה ולהללה בדומה לכל כוחות מעלה.

יש מקום להעלות את הסברה כי גיבוש דו-ערכי זה הוא פרי התפתחות משלבי מחשבה וחיזיון קודמים, שבהם היו פני הדברים שונים. קרוב לוודאי שקדמה להם מערכת מחשבה שראתה בזהרריאל ובדומיו כוחות מרכבה מלאכיים משניים, וייתכן שכך היה הדבר בשכבה שאנו מכנים בשם 'מעשה מרכבה', שעניינה האנגלולוגיה ופיתוחה סביב ציורי המרכבה של יחזקאל. אולם ייתכן שהמיסטיקנים יורדי המרכבה שאנו דברים ממקורות רדיקליים יותר, אשר ראו פלירומה אלהית ענפה של כוחות השווים לאלהות, מערכת שמצוי בה ריבוי מובהק של כוחות אלהיים שכפיפותם למה שמעליהם איננה מובהקת. השילוב הדו-ערכי שלפנינו עשוי להיות פרי התפתחות רעיונית מודרנת, ששילבה את

81 על ייחודו של כינוי זה, ראה: שלום, גנוסיס יהודית, עמ' 67–68.

האנגלולוגיה המפותחת של 'מעשה מרכבה' הקדמון עם תפיסה רדיקלית של פלירומה אלהית, שכוחותיה עילאיים ועצמאיים, לכלל 'פשרה' מורכבת שאיננה מפחיתה מכוחותיהן של הדמויות המרכיבות את הפלירומה, אך מכפיפה אותן, בצורה בלתי-משולבת ומפתיעה לעתים, לאל העליון, לגבורה.⁸²

הדוגמה המובהקת לדמות עליונה שאין לראות בה אלא כוח מכוחות הפלירומה, ועם זאת היא נישאה ועליונה וכל כינויי האלהות המופלגים ביותר חלים עליה, היא דמותו של טוטרוסיאי, המצויה בהיכלות רבתי בצורות שונות ובשלל שיבושים. בהיכלות ווטרתני נזכרת דמות זו יחד עם הכוחות העליונים המצויים גם בחנוך השלישי בחלק העליון של הפלירומה, אך בחטיבה חשובה של היכלות רבתי דמות זו שלטת שליטה בלעדית. היא משמשת מוקד לשמות מוזרים של האלהות: 'לפני כסא כבודו של טוטרוסיאי נבומברמצען ה' אלהי ישראל' (סימן 172). טוטרוסיאי הוא המקבל את התפילות ונענה ליורדי המרכבה: 'ושמח לבו בשעת תפלת בניו ויחדר וימצא להם ליורדי מרכבה בשעה שהן עומדין לפני כסא כבודו' (שם). הדבר בולט בעיקר בסיומו של הימנון נשגב (סימנים 189-195). לאחר מסכת שבחים ארוכה נזכר שמו המפורש של הכוח העליון בשיאו של ההימנון:

תתברך תתקדש טוטרוסיאי ה' אלהי ישראל שהוא נקרא טוטרוסיאי, טיטרוסיאי, טוטרוסייה, טוטרוסיה, טוטרוסיה, טוטרוסיאל, טוטרוסיג, טוטרוסיך, טוטרוסיף, טוטרוסיץ, טוטרוסיש, טוטרוסיב, טוטרוסין, טוטרוסים, טוטרוסיע, טוטרוסיק, טוטרוסית, צורטג יהדריאל אשריליא (סעיף 195).

ניתן לשער כי החזרה הקצבית על ההברות הזוהות עשרות פעמים בשינויים קלים היתה הביטוי האקסטטי המביא לשיאה את החוויה הדתית הממזגת יסודות מיסטיים עם יסודות בסיסיים של התפילה המסורתית. הצליל היווני המובהק של ההברות האלה לא פגם כנראה באופי היהודי של פסגה זו שבחוויה הדתית של יורדי המרכבה.

אשר למבנה המאפיין רשימה זו: בולט השימוש באותיות הסופיות (ך, ף, ץ, ן, ם) לסיומת של השם, וכן השימוש באותיות האחרונות של האלף-בית (ק, ש, ת), אך לא נעדר מקומן של האותיות הראשונות – ב, ג, ה. ההשוואה בין הנוסחים השונים בכתב-היד איננה מעלה אפשרות למתן הסבר שיטתי כלשהו למגוון נוסחאות זה. נושא זה עורר כנראה עניין רב גם בקרב בעלי המסורת של היכלות רבתי, שכללו בסעיף הבא (196) מעין מפתח לסיומת של השם טוטרוסיאי.

82 שאלה נפרדת היא, האם ידע עורך ספר היכלות רבתי כינוי פלירומה, והאם הביטוי הוא חיצוני, כפי על-ידינו, או שמא היה בידו ביטוי שיש בו מידה של אקוויוולנטיות למונח היווני. נראה לי שיש לשים לב למונח 'מידות' בספרות זו, ובייחוד לצירוף 'מידות נושאי הכסא' המצוי בכמה הקשרי מפתח: 'בבקשה מכם מדות נושאי כסא הכבוד' (סימן 172), וכיצא בזה בתיאורו של ז'הריאל (סמוך להערה 77).

הרשימה מסתיימת בשלושה שמות קדושים במיוחד, המוכרים היטב ממקורות אחרים, ובעיקר מחנוך השלישי ומהיכלות ווטרתני: צורתק (צורתג בשיבוש בכ"י אוקספורד), אשריליון, וז'הריאל.⁸³ קטע זה מבקש כנראה להביע דווקא את האחדות של הכוח העליון המתואר, על כל גווניו וכל ה'נטיית' השונות של סיומותיו, ומכריז על זהותו עם שלושת השמות האחרים, המסמנים יחד את התחום העליון שבפלירומה האלהית.

דומה שאין מקום לפקפק בכך שמשמעות השם הנדון, על כל גזירותיו, היא שם של ארבע אותיות. יסודו של השם הוא במילה 'ארבע',⁸⁴ ותוכן הדברים איננו שונה אפוא עקרונית מרשימת הפרמוטציות של הוי"ה החוזרת הרבה בספרות ההיכלות והמרכבה. העובדה שנעשה כאן שימוש בצורה יוונית מדגישה את הפתיחות המצויה בספרות זו כלפי שמות קדושים בנוסח יווני, וראיית הדברים כזהים לצורה העברית. ייתכן שיש כאן רצון למיסטיפיקציה ולשימוש בצורה מוכרת פחות של שם הוי"ה. אך זוהי כסות דקה עד מאוד, וכל הקורא את הדברים יודע היטב במה מדובר.

בהמשך הדברים מתואר טוטרוסיאי כאדונו ורבו של סוריא שר הפנים, שהוא הדובר במרבית הקטעים בחלק זה של היכלות רבתי:

א"ר ישמעאל אמ' לי נחוניא בן הקנה, בן גאים, אשריו ואשרי נפשו של כל מי שנקי ומנוער משמונה מידות הללו שטוטרוכיאל ה' וסוריא עבדו מואס בהם... שטוטרוכיאל ה' מתנהג בה במרום (סימן 200).

בסעיף הקודם (199) נמנו המידות הרעות – עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, לשון הרע, שבועת שווא, חילול השם, עזות פנים ואיבת חנם. ואילו בסעיף זה (200) נמנות מידותיו של האל – 'גאווה מופלאה ושררה משונה' וכיו"ב, הבאות לפני כסא כבודו שלוש פעמים בכל יום. דמותו של טוטרוסיאי כמקור המשפט המוסרי וכמדריכו של שר הפנים מתוארת כאן בצורה שאיננה מרמזת לקיומו של כוח עליון מעליו.

ההקשר הבא שטוטרוסיאי נדון בו בחטיבה זו של היכלות רבתי הוא הקשר דרמטי וציורי ביותר. ר' ישמעאל נבעת למשמע הדרישות המופלגות בתחום ההלכה והמוסר הניצבות לפני יורדי המרכבה, וטוען:

אין לך אדם שהנשמה בו שנקי ומנוער משמונה המידות הללו (סימן 201).

בתגובה לכך נדרש ר' ישמעאל:

עמוד והבא לפני כל גיבורי תבורה וכל אדירי ישיבה ואומר לפנייהם הרזים הסתורין

83 למרות השיבוש בכ"י ניריורק ובכ"י אוקספורד, דומה שההקשר של היכלות רבתי נותן עדיפות לנוסח המצוי ביתר כתב-היד.

84 ראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 56; דן, המיסטיקה היהודית הקדומה, עמ' 99-100.

הכבושים, נפלאות וערוגת המסכת ששיכלול העולם וסילסולו עומד עליה... ונתבי סולם מרום שראשו אחד בארץ וראשו אחד על רגל ימין כסא הכבוד.

כששמע זאת ר' ישמעאל,

מיד עמדתי והקהלתי את כל סנהדרין גדולה וקטנה למבוי השלישי אשר בבית ה' והוא יושב על ספסל של שיש טהור שנתן לי אלישע אבי מחפץ יולדתי שהכניסה לו בכתובתה (סימנים 201–202).

לקריאתו של ר' ישמעאל נזעקו רבן שמעון בן גמליאל, ר' אלעזר הגדול, ר' אלעזר בן דמה, ר' אליעזר בן שמוע, יוחנן בן דהבאי, חנניה בן חכנאי, ר' עקיבא ור' יהודה בן בבא:

באנו וישבנו לפנינו והיו כל המון חבירים עומדין על רגליהם כי היו רואין כוכיות של אש ולפידי אור שמפסיקין ביניהם ובינו, ור' נחוניא בן הקנה יושב ומסדר לפניהם את כל דברי מרכבה, ירידה ועליה, היאך יורד מי שיורד והיאך עולה מי שיעלה (סימן 202).

בוועידה יוצאת דופן זו של 'סנהדרין גדולה וקטנה' במבוי השלישי אשר בבית ה', כאילו הבית עודו קיים, בשעה שר' ישמעאל הכהן הגדול יושב על ספסל של שיש טהור מכתובת אמו שניתנה לו על-ידי אלישע אביו הכהן הגדול, וכוכיות של אש' מפרידות בין הנאספים לבין רבם, ר' נחוניא בן הקנה, מגלה הרב את הסודות הנסתרים ביותר של הירידה למרכבה.⁸⁵ במרכזו של סוד זה נמצא שמו הקדוש של טוטרוסיאי, על כל גווניו:

וכיון שהיה אדם מבקש לירד למרכבה היה קורא אותו לסוריא שר הפנים ומשביעו מאה ושנים עשר פעמים בטוטרוסיאי ה' שהיה נקרא טוטרוסיאי צורטק טוטרוסיאל טופגר אשרויליא זבודיאל זורריאל טנדאל ושקדהווי דהיבירון ואדירירון ה' אלהי ישראל, שלא יוסיף על מאה ושנים עשר פעמים ולא יגרע מהם כי אם מוסיף וגורע דמו בראשו אלא פיו יוציא שמות ואצבעות ידיו מאה ושנים עשר יספרו, מיד יורד ושולט במרכבה.

נראה לי שניתן לקרוא הכרזה חגיגית זו – ההדרכה העיקרית הניתנת ליורדי המרכבה – כאחת ההצהרות המגובשות ביותר לגבי איפיונה של הפלירומה בספרות ההיכלות והמרכבה. שם קדוש אחד מהווה מפתח לעולם ההיכלות, ושם קדוש זה הוא אחד ורבים גם יחד. השם הוא טוטרוסיאי, אך כלולים בו השמות הנשגבים ביותר של הפלירומה, המוכרים לנו ברובם הן מהיכלות זוטרתיות והן מחנוך השלישי. חלקם – זורריאל, צורטק ואשרויליו – נזכרים בקטע הקודם, וכאן נוספו עליהם שקדהווי, אדירירון, דהיבירון,

85 על התכנסות דרמטית זו בפירוט, ראה: דן, 'גילוי סודו' וכו' (לעיל, הערה 17).

טופגר ואולי גם טוטרוסיאל, אם זה האחרון איננו רק וריאציה נוספת של טוטרוסיאי-טוטרוסיאל. מילות המפתח בקטע זה הן 'שהיה נקרא': 'מאה ושנים עשר פעמים בטוטרוסיאי ה' שהיה נקרא טוטרוסיאי צורטק' וכו'. ביטוי זה מכוון לכטא כנראה את האחדות שברבי, את היות שמונת השמות שם אחד הכלול בתוך טוטרוסיאי, שבהם הוא נקרא. ההשבעה הנשגבת הזאת היא פתיחת השם הקדוש העליון אגב גילוי שמונת שמותיו הפנימיים. הסיומת – 'דהיבירון ואדירירון ה' אלהי ישראל' – באה להחיל את הנוסחה 'ה' אלהי ישראל' על כל אחד מן השמות הללו, ולכן, בדומה למצוי בפירוש בחנוך השלישי, ייחודם של השמונה (תשעה יחד עם טוטרוסיאי) הוא בכך שהם מכונים בשם ה', להבדיל מכוות נחותים יותר שאינם זוכים לכינוי זה. האם המספר שמונה כאן הוא מקרי, או שמא הוא רומז לאותה סכמה הנזכרת גם בחנוך השלישי בדבר שמונת הכחות המכונים בשם הו"ה? קשה להשיב על כך בבטחון, אך לא מן הנמנע שלפנינו סכמה מגובשת הרואה שמונה כוחות בפלירומה האלהית.

השלמתם של דברים אלו נעשית בהכרזה חגיגית נוספת של ר' ישמעאל:

א"ר ישמעאל כך אמ' ר' נחוניא בן הקנה, בשבעה היכלות יושב טוטרוסיאי ה' אלהי ישראל חדר בתוך חדר, ובפתח כל היכל והיכל שומרי הסף שמונה... ארבעה בימין המשקוף וארבעה לשמאל המשקוף (סימן 206).

לאחר מכן בא המניין המפורט של שומרי פתחי שבעת ההיכלות (סימנים 207–212), אולם לאף אחד מן השמות הנמנים לא נוסף התואר 'ה' אלהי ישראל'. שומרי פתח ההיכל השביעי מתוארים בפירוט (סימנים 213–215), ולאחר מכן שוב סיומת חגיגית המתארת את הישגם של יורדי המרכבה:

והיו עולין כל בעלי יורדי המרכבה ואינם ניווקים, אלא שהיו רואים כל חבל זה ויורדים בשלום ובאים ועומדים ומעידין ראייה נוראה ומבוהלה, ומה שאין בו בכל היכל של מלכי בשר ודם מברכין ומשבחין ומקלסין ומפארין ומרוממין ומהדרין ונותנין כבוד ותפארת וגדולה לטוטרוסיאי ה' אלהי ישראל, ששמח ביורדי מרכבה, והיה יושב ומצפה לכל אחד ואחד מישראל אימתי ירד בגאון מופלא ושררה משדונה, בגאון של רוממה ושררה של זיהיון שמתרגשות לפני כסא הכבוד שלשה פעמים בכל יום במרום משנברא העולם ועד עכשיו לשבח (סימן 216).

ברור אפוא שדמותו של טוטרוסיאי פותחת ומבריחה את תהליך הירידה למרכבה. שמו, ושמונת השמות המקופלים בו, הם ראשיתו של התהליך, בשעה שהם נמנים בדקקות ובקפדנות (כנראה מתוך היפנוזה עצמית) מאה ושתיים-עשרה פעם. לאחר מכן מתרחש תהליך ההתעלות, שלב אחרי שלב, ובסופו שוב מגיעים יורדי המרכבה אל טוטרוסיאי המצפה להם בסוף דרכם ומקבלם בשמחה ובברכה. יש להדגיש כי קטע זה (וכן המשכו

להלן) שייך לקבוצה קטנה של קטעים בספרות ההיכלות והמרכבה המבקשים לפתוח את דלתות ההיכל המיסטי לפני אנשים רבים, ולהקהות את עוקצם של הקשיים והסכנות הכרוכים בכך. ההיכל השישי איננו צופן כאן שום סכנות, והכוחות המיימים השומרים על פתח ההיכל השביעי אינם פוגעים ביורדי המרכבה. לא נקבעו כאן קריטריונים המבדילים בין מי שראוי לירד למרכבה ומי שאיננו ראוי, ואין מבחנים המבדילים ביניהם, כפי שמצינו במקורות אחרים, לרבות בהיכלות רבתי עצמו. הטעם לכך נאמר בגלוי בהמשך:

מחמד ומצפה טוטרוסיאי ה' אלהי ישראל במדה שמצפה לגאולה ולעת ישועה ששמורה להם לישראל אחר חורבן הבית השני האחרון. אימתי ירד היורד למרכבה, מתי יראה בגאות מרום, מתי ישמע קץ ישועה, מתי יראה עין לא ראתה, מתי יעלה ויגיד לאברהם אוהבו (סימן 218).

אף אם נגהה במידת זהירות מופלגת בפירושו של קטע זה, קשה לפקפק שנרמז כאן קשר בין הירידה למרכבה לבין תהליך הגאולה. טוטרוסיאי מצפה ליורדי המרכבה ומקבלם בסבר פנים יפות. הוא מוסיף לצפות ליורדי מרכבה נוספים, באותה מידה שהוא מצפה לסימני הגאולה. מהותו של הקשר לא הובררה כאן, אולם קשה לפקפק שבעלי השקפה זו שבין בעלי ספרות ההיכלות והמרכבה ראו קשר בין תהליך המיסטי, וכאן בפרט – הבשורה שמגלה ר' נחוניא בן הקנה לפני 'סנהדרין גדולה וקטנה' ב'מבוי השלישי אשר בבית ה' – לבין קירובה של הגאולה, שכן טוטרוסיאי העומד במרכז תהליך ההתעלות המיסטי עומד כנראה גם במרכזו של התהליך ההיסטורי וסופו האסכטולוגי. מטבע הדברים בהקשר מעין זה, אין שמים את הדגש על הקשיים והסכנות שבדרך אל ההיכלות העליונים, אלא דווקא על הסייע העליון ועל האפשרות הפתוחה לפני כל מי שעומד בדרישות המוסריות שמניינן פתח דיון זה: להגיע אל ההיכל השביעי ואל טוטרוסיאי ה' אלהי ישראל.

מבנה הטקסט של היכלות רבתי, כפי שהוא מונח לפנינו כיום (ואחיד, לצורך זה, בכל שבעת כתיבי היד העיקריים שקיבץ פטר שפר באסופתו), מעבירנו באמצעות פיתוח התפיסה המתוארת אל התפיסה המנוגדת לה. לאחר הדברים שלעיל מתוארת התעלותו של יורד המרכבה מהיכל להיכל, בסדר ובשיטה, כמין תהלוכה מפוארת וסכמטית, אך באמצעו של תיאור זה – לאחר ההיכל החמישי – נקטעים הדברים ומופיעה התפיסה המנוגדת לחלוטין, זו הרואה בתהליך הירידה למרכבה מבחן עליון שאך בני-עלייה ספורים עשויים להצליח בו, ואף מדגישה את הסכנות והאימה הכרוכות בו. ההתפלגות בין שתי התפיסות מתחוללת על ספו של ההיכל השישי המועד לפרוענות; ובמקרה זה, לא רק פורענות מיסטית אלא פורענות טקסטואלית. לא כאן המקום לדון בשאלות אלו, הנוגעות לעצם עצמה של התפיסה המיסטית של הירידה למרכבה, אך פרט אחד שייך לנושא שאנו דנים בו: תוך כדי הוראת הדרך להתעלות, חוזרת ונפרשת הפלירומה האלהית שטוטרוסיאי הוא

ראשה. לפני הקטיעה של הטקסט (סעיפים 219–223) נדרש היורד למרכבה להציג בכל היכל והיכל, מהראשון ועד החמישי, שני חותמות, אחד לימין ההיכל ואחד לשמאלו.

החותם הראשון (מימין בהיכל הראשון) נושא את שמו של טוטרוסיאי
 החותם השני (משמאל בהיכל הראשון) את שמו של סוריא שר הפנים.
 החותם השלישי (מימין בהיכל השני) נושא את שמו של אדריהרון ה'
 החותם הרביעי (משמאל בהיכל השני) את שמו של אוזיהיא שר הפנים.
 החותם החמישי (מימין בהיכל השלישי) נושא את שמו של צורטק ה'
 החותם השישי (משמאל בהיכל השלישי) את שמו של רהבירון שר הפנים.
 החותם השביעי (מימין בהיכל הרביעי) נושא את שמו של זבוריאל ה'
 החותם השמיני (משמאל בהיכל הרביעי) את שמו של מרגיואל שר הפנים.
 החותם התשיעי (מימין בהיכל החמישי) נושא את שמו של טוטרוביאל ה'
 החותם העשירי (משמאל בהיכל החמישי) את שמו של זהפניריאי שר הפנים.

דומה שהסכמה ברורה למדי, למרות אי-התאמה מסוימת: בצד ימין מוצגים השמות של טוטרוסיאי ושמות הפלירומה הנפרשים ממנו כפי שהוצגו הדברים בהשבעה הראשונה בסעיף 204; ואילו בצד שמאל מציג יורד המרכבה את אחד משמותיו של סוריא שר הפנים, עבדו של טוטרוסיאי, כפי שהודגש לעיל. השיטתיות שבדברים מודגשת בכך שבשמות ה'ימין' נוסף תמיד התואר 'ה', ואילו בשמות ה'שמאל' התואר הוא 'שר הפנים'. דומה שיש בכך כדי לאשר את הסברה כי לפנינו תודעה ברורה על קיומה של פלירומה אלהית, שסימנם של הכוחות הנכללים בה הוא התואר 'ה' או 'ה' אלהי ישראל'. בראש הפלירומה עומד טוטרוסיאי, שהוא הכוח המלכד את כולם ואופף את כולם, כשם שהוא המכוון את תהליך הירידה למרכבה בכללו והוא המטרה שלו.

לאחר ה'סטייה' הטקסטואלית והעניינית, בגלל רעתם של שומרי פתח ההיכל השישי, מתחדש תיאור העלייה. אולם המבנה השיטתי הקודם ניטשטש במידה רבה, וכל ניסיון לשחזרו כרוך בקשיים טקסטואליים. אולם מאחר שבמסגרת זו ענייננו בפלירומה בלבד, דומה שעיקר הדברים כבר נתבררו עד כאן.

דיון נוסף שיש לו משמעות לעניין הפלירומה מצוי בסעיפים 241–244 בהיכלות רבתי, שבהם מתוארים הכוחות המשמשים שומרי פתח ההיכל השביעי והם המכונים בתואר 'ה' אלהי ישראל', ובראשם כנראה ענפאל. אחדים מן הכוחות האלה תופסים מקום חשוב בפלירומה המתוארת בחנוך השלישי.

השאלה הנשאלת היא כיצד ניתן להבין את דמותו של טוטרוסיאי בקטעים אלו: האם הוא האל עצמו, ותחתיו – שמונת כוחות הפלירומה, או שמא גם הוא עצמו איננו אלא אחד המרכיבים של הפלירומה העליונה. במילים אחרות: האם השם טוטרוסיאי נתפס על-ידי בעל היכלות רבתי כאקוויוולנט מלא של שם הוי"ה לבדו – ככינויו של האל העליון על

הכול – או שמה הנוסחה הלועזית קבעה גם את מעמדו הנחות יותר, כאחד הכוחות שבפלירומה, אם כי בהקשרים מסוימים ראשון במעלה ביניהם.

דומני שהאפשרות השנייה היא המתקבלת על הדעת יותר, שכן דרכי התיאור של טוטרוסיאי, למרות מעמדו הרם, אינן חורגות מן המוסכמות לגבי תפיסת הפלירומה בהיכלות רבתי. למרבה הפרדוקס, עצם הכינוי 'ה' אלהי ישראל' משמעו בהקשר זה שהכוח המתואר איננו 'ה' אלהי ישראל' כפשוטו, אלא זהו כינוי של כוח הנכלל בפלירומה. במקרה זה, בניגוד למצב לגבי זהרריאל, אין בידנו קטע מובהק שידגיש את מעמדו המשני של טוטרוסיאי, ולא עוד אלא שהשם זהרריאל כולל פרטיקולריות שאיננה מצויה בשם טוטרוסיאי, שעשוי היה להיות שם הגבורה עצמה. קשה להקיש בספרות ההיכלות מטקסט אחד על משנהו, ולעתים אף לא מקטע אחד שבטקסט על משנהו. אולם בכל זאת עובדה היא שבהיכלות זוטרתי, הקרוב מאוד להיכלות רבתי בעניין זה, נזכר טוטרוסיאי בין כוחות הפלירומה, ואין הדגשה מובהקת על היותו עליון עליהם. טוטרוסיאי איננו נזכר במניין הכוחות העליונים בחנוך השלישי, אך זאת אולי בגלל רתיעתו של עורך ספר זה משמות בעלי צליל יווני מובהק.

יש להדגיש נקודה נוספת: בעל היכלות רבתי מודע היטב למעמדו של שר הפנים בהיררכיה האלהית, והוא קובע בפירוש את מקומו במעמד משני מחוץ לפלירומה האלהית גופה, המצוינת בכינוי 'ה' אלהי ישראל'. סוריא שר הפנים איננו מוכנה בכינוי זה בהיכלות רבתי, ואף השמות האחרים של שר הפנים אינם זוכים לתואר העליון. נראה שכאן נשמרה במידה של קדנות האקסקלוסיביות של התואר לשמונת הכוחות העליונים, עובדה הנזכרת בחנוך השלישי, אף-על-פי שאותו טקסט איננו נאמן לה ומקנה תואר זה למספר גדול יותר של כוחות עליונים.

הבעיה העיקרית שביקשנו להעלות בדיון זה היא אם היו בעלי ספר היכלות רבתי מודעים לקיומו של רובר עליון של כוחות אלהיים, השונים מכל אשר מתחתיהם, אך כפופים לאל עליון ונסתר. למרות הקשיים המרובים הכרוכים בפירושם של הטקסטים, דומה שיש בידנו די נתונים לאשר זאת ולקבוע כי אכן היתה תפיסת פלירומה מודעת בספר היכלות רבתי.

[יב]

אם נפנה עתה לכירור משמעותה של הפלירומה בספרותם של יורדי המרכבה, נימצא ניצבים לפני אחד הקשיים הגדולים ביותר המכבידים על הבנתה של תפיסת הפלירומה בספרות המיסטית של יורדי המרכבה כחלק מן התיאור המיסטי של העולם האלהי: הנטייה לייחס משמעות אנכרוניסטית לדמויות ה'מלאכיות' שבפלירומה זו. קשה מאוד להימלט, בשעת התייחסות לשמות כגון אכתריאל וזהרריאל, מהשפעת המשמעות המקראית או

הימיי-ביניימית שניתנה לכוחות המכונים בשמות מעין אלו. מלאך בבחינת שליח, או ממלא תפקיד מסוים בשירותו של האל,⁸⁶ אין עניינו אצל הפלירומה. לכן המשמעות המרכזית של ביטוי זה ושל נושאי הן במקרא והן בפרשנותו הימיי-ביניימית וכל ההסתעפויות של ציורים אלו איננה רלוונטית לנושאו של דיון זה.

דומה ששתי קביעות על דרך השלילה בשאלת משמעות הפלירומה במיסטיקה של ההיכלות קודמות לכל ניסיון לקביעה על דרך החיוב. הראשונה היא ההעדר הגמור של שמות המבוססים על מושגים מופשטים, שמות 'היפוסטאטיים' לכוחות בעולם המרכבה. שמות מעין אלה, הרווחים עד כדי דומיננטיות הן בציורי הפלירומה הגנוסטיים⁸⁷ והן בכינויי הספרות בקבלה – חכמה ובינה, חסד ודין – אינם מצויים באף אחד מנוסחיה המפורטים של הפלירומה במיסטיקה של ההיכלות. רק בקטע אחד בחנוך השלישי, שיש בו משום תיאור תמציתי של מבנה הפלירומה, נזכרים המושגים חסד, דין ואמת כעומדים סביב האל בשעת משפט⁸⁸. יוצא מן הכלל זה אינו משנה את העובדה שמושגים אלו אינם נמצאים במקום שבעלי ספרות ההיכלות והמרכבה מרחיבים ומפרטים בתיאור הכוחות העליונים, ובוודאי אין הם זוכים להאנשה מיתולוגית. המבנים הרווחים בגנוסטיס (ובקבלה) של זוגות כוחות המשלימים זה את זה ומיוסדים על מושגים מופשטים המבטאים את תכונות האל, לא מצאו מקום בפלירומה של ההיכלות. אף כשאנו מוצאים שמות כגון פחדיאל או ברקיאל, אין לראות בכך משום ייצוג של היפוסטאזה רוחנית עליונה, אלא שימוש בתארים רגילים לכוחו של האל כמרכיב בשמו של אחד מכוחות הפלירומה.

דומה שנקודת המבחן העיקרית לקביעה זו היא החכמה. מקובל על רבים מחוקרי הספרות הדתית היהודית מימי הבית השני ואחריו לראות בהתעצמותה של דמות החכמה

86 על תפיסת המלאכים במקרא ובספרות הבית השני ראה לאחרונה אוליאן (לעיל, הערה 15), עמ' 132–125. מחקר מקיף הקודם אך במעט למחקר זה, ראה: Michael Mach, *Entwicklungsstadien der jüdischen Engelglauben in vorrabbinische Zeit*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1992 וביבליוגרפיה שם בעמ' 423–351. רשימה זו ערוכה לפי נושאים מפורטים, ודומה שהיא המקיפה ביותר שפורסמה על נושא זה עד כה. על ספרות ההיכלות ועל שמות המלאכים, ראה: שם, עמ' 397–394.

87 מעניינת העובדה שחוקרי האנגלולוגיה היהודית הקדומה לא ראו בשמות הכוחות העליונים בספרות הגנוסטית תחום רלוונטי לחקר תפיסת המלאכים ושמותיהם, ולא נערכה הקבלה ביניהם. הדבר מבטא את התחושה הברורה שהכוחות המתוארים על-ידי הגנוסטיקנים הם כוחות אלהיים, ואילו אלה המתוארים בספרות היהודית הקדומה על כל ענפיה, וכן כברית החדשה ובספרות הגוצרית הם כוחות 'מלאכיים' שאינם משתייכים לתחום האלהות גופה. הבחנה זו מצויה גם בקרב אלה הרואים קרבה רבה בין היהדות לגנוסטיס ונוטים לבקש שורשים לגנוסטיס במקורות היהודיים. נראה לי שהבחנה זו, הנכונה בעיקרה, הובאה לכלל קיצוניות לא-רצויה ויש לבדוק בהתמדה את הגבול הלא-מובהק המפריד בין התחום ה'מלאכי' לתחום האלהי בספרות הקדומה לכל ענפיה. ועיין להלן.

88 ראה לעיל, עמ' 111–112.

האלהית ביטוי עיקרי להיווצרותה של תפיסה של היפוסטאזו של כוח אלהי.⁸⁹ יש הרואים בתיאור החכמה בספרי משלי ואיוב משום ראשיתה של היפוסטאזו כזאת, ובספרות החיצונית והאפוקליפטית את התעצמותה. גילויים שונים של אותו תהליך ניתן למצוא בכתבי פילון, בכתבי הנצרות הקדומה, ובראש ובראשונה בגנוסיס, בדמותה של סופיה על שלל גווניה המיתיים.⁹⁰ עובדה היא שבמיסטיקה של ההיכלות והמרכבה אין שמץ או רמז ממכלול הרעיונות הקשורים בהיפוסטאזו של החכמה-סופיה, ובאוסף התיאורים העשיר של דמות האל וכוחו לא ניתן לחכמתו מקום יוצא דופן מאיזו בחינה שהיא.⁹¹ חכמתו של האל איננה עולה, מבחינת מעמדה בתחום העליון, על יופיו, כבודו, פחדו, הדרו, גבורתו וצדקתו.⁹² ואפשר שמבחינה יחסית ניתן ליסוד זה מקום צנוע אף לעומת המקורות היהודיים הישירים שעמדו לפני בעלי ההיכלות.

יסוד החירות המבדיל את ההגות הגנוסטית מספרות ההיכלות והמרכבה קשור אף הוא, אם כי לא במישרין, בתפיסת הפלירומה. אחד המאפיינים העמוקים והמהותיים ביותר של הגנוסיס הוא תפיסת עצמאותו של האדם וחירותו כלפי האלהות – בצורה יוצאת דופן במחשבה הדתית בכללה. הגנוסטיקן, זה שזכה לגאולה פנימית ולהכרה ולידיעה בדבר מעמדו, איננו כפוף עוד לכוחות השליטים בעולם הנברא – הארכונטים המרוחקים מן האלהות הטובה ומנוגדים לה שמהם בריאת העולם והנהגתו. עצם הדעת הגנוסטית מקנה למיסטיקן שחרור מעולם של הכוחות השליליים השליטים בעולם, שהם מקורו והם מעצביו. לעומת זאת, האל הטוב, היסודות העליונים הטובים של הפלירומה, הקודמים

89 הספרות על נושא זה רחבה עד מאוד. דיון המתייחס לתולדותיה של בעיה זו מתוך זיקה לספרות ההיכלות, ראה גרינולד (לעיל, הערה 2).

90 המחקר המסועף בתפיסת החכמה בגנוסיס הוא מן התחומים הוותיקים במקצוע זה, שכן כמה מן הטקסטים העיקריים הנוגעים לכך לא נתגלו בנאג-המאדי אלא היו ידועים קודם לכן. כתביהם של אבות הכנסייה הרגישו עד מאוד היבט זה במיתוס הגנוסטי. ראה למשל את המהדורה של *Pistis Sophia*, Carl Schmidt and Violet MacDermot (eds.), Brill, Leiden 1978. הנס יונס הרחיב בדיונו בנושא זה במהדורה המקורית של ספרו הקלאסי: *Hans Jonas, Gnosis und spatantiker Geist*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1934. בייתוד בכך הראשון. וראה בקיצור במהדורה האנגלית של ספרו: *The Gnostic Religion*, Boston 1963.

91 החיבור הבולט ביותר שניתן בו מקום נכבד לידיעה במיסטיקה זו הוא ה'שיעור קומה', אך שם מדובר על ידיעתו של האדם את שיעורו של 'יוצר בראשית', ולא על עצם ידיעתו של האל כהיפוסטאזו. דווקא שם ברור כי הידיעה נדונה בבחינת פועל ולא בבחינת שם, והיא עניינו של האדם ולא מציאות עליונה. ראה מאמרי (לעיל, הערה 9), עמ' 67-74.

92 דוגמה בולטת לכך ניתן למצוא בתיאור המעמיק של תפיסת האלהות המיסטית שהציגה רחל אליאור, 'ייתודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', דברי הכנס: המיסטיקה היהודית הקדומה (לעיל, הערה 20), עמ' 13-64. אליאור הציגה במחקר זה תמונה רב-ממדית מפורטת של הצטיירות האלהות במיסטיקה זו. לפי תיאורה, מושג המפתח הקובעים בתמונה זו הם שם האל, שיעורו, יופיו, סודו וכבודו (ראה, למשל, עמ' 17-20), ואילו חכמתו או ידיעתו אינן מצויות בדרג זה של עקרונות.

לבריאה ומנוגדים לה, מרוחקים ומנוכרים מן העולם הנברא, ואין להם שליטה בו ולא במי שנמצא בתוכו. המיסטיקן הגנוסטי עורג להתאחד עם כוחות נכריים וחיצוניים אלו, אך בשעת היותו בעולם אין הוא כפוף להם. משום כך אין אנו מוצאים בגנוסיס את אותה הבלטה של עבדות האדם לאל – קיומו על-מנת לשרתו – ושל שלטון האל על האדם, לפחות על הגנוסטיקן, כמלך על עבדיו וכיוצא באלה ביטויים ותיאורים המאפיינים את שלוש הדתות המונותיאסטיות.

ספרות ההיכלות והמרכבה, לעומת זאת, מגבירה עד מאוד את תחושת העבדות של האדם לאל. הפלירומה של ספרות ההיכלות והמרכבה היא מנגנון שליטה מסועף ומפורט של שלטון האל על כל רובדי המציאות. רבים מאוד מכוחות הפלירומה מתוארים כשליטים בתחומים מרכזיים בחיי האדם ובחיי העולם; כפיפותו של האדם, לרבות המיסטיקן, לכוחות אלו היא מן היסודות הבולטים ביותר בעולמה הרוחני של המיסטיקה של ההיכלות. יסוד השחרור של הגנוסטיקן מתלות עבדותית בפלירומה נעדר בספרות ההיכלות, המייעדת חלקים גדולים בצירוי הפלירומה שלה דווקא להיבט זה של שלטון.⁹³

הקביעה השנייה על דרך השלילה מתייחסת ליסוד הפונקציונלי שבפלירומה האלהית. כינויים לא-מעטים של כוחות הפלירומה מתייחסים להיבט מסוים מתוך מכלול פעולותיו של האל, למשל: ועפיאל מזה, וסופריאל מזה. לדעתי, העובדה ששני סוגי השמות אינם מהותיים לפלירומה האלהית ניכרת בכך שהם מצויים בבירור בספרות ההיכלות והמרכבה הן ככינויים לכוחות משרתים, פונקציונליים באופן מובהק, הממונים על תחומי פעילות ארציים, והן ככינויים לכוחות עליונים הווכים לתואר 'ה' אלהי ישראל' ודומיו. לא ניכר שום ייחוד בתחום הפלירומה האלהית בסוג השמות הנושאים אופי 'פונקציונלי', בין אם מדובר במושג מופשט של פעולה (ועפיאל) ובין אם מדובר בפעולה ממש (סופריאל). התפקידים והתכונות מצויים הן בין הכוחות החיביים לפעול על-פי מצוות האל והן בין השמות של ההיבטים השונים בפלירומה האלהית.

מציאותם של שמות 'פונקציונליים' מסוימים בין כינויי כוחות הפלירומה איננה מובילה למסקנה כי מבנה הפלירומה האלהית עצמה הוא פונקציונלי, דהיינו: הפלירומה היא אוסף ההיבטים שבתוך האלהות המהווים מקור לסוגים השונים של הפעולות האלהיות עצמן. עצם העובדה שמרבית הכינויים לכוחות הפלירומה אינם נושאים אופי כזה, אלא הם שמות מסוגים אחרים (שנדון בהם להלן), מעידה שאין לפרש את מהותה של הפלירומה על בסיס פונקציונלי. בסיס זה לא נעדר, אך אין הוא מכתוב את מבנה הפלירומה.

אחת הבעיות הסבוכות ביותר בניסיון להבין את מקבץ הכוחות המהווים את הפלירומה

93 התיאור הראשון של ספרות ההיכלות והמרכבה שכלל גרשם שלום בפרק המוקדש לכך בספרו 'זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית' (עמ' 40-79) מדגיש עד מאוד היבט זה, שהוא גלוי ומובהק לכל המעיין בטקסטים הללו, אך לא תמיד חזרה הרגשה נכונה זו במחקרים מאוחרים יותר.

האלהית בספרות ההיכלות והמרכבה היא שאלת מסורת השמות לעומת הנחת קיומה של מערכת של nomina barbara בספרות זו. לפנינו שם, כגון שקדהווי, החוזר בצורות אחדות בספרות זו, ותמיד במעמד גבוה ביותר בתחום הפלירומה. ברור מהקשר הדברים, כפי שנוכחנו לעיל,⁹⁴ שעורכי הקבצים שהגיעו אלינו לא ידעו את משמעותם של השמות האלה, והפירושים שניתנו להם – כנראה בשכבה מאוחרת יחסית של עריכת הטקסטים – הם פירושים דרשניים מלאכותיים שאינם מגלים דבר לגבי המשמעות המקורית אלא רק קובעים כי משמעות זו, אם היתה, מצויה ברובד קדום הרבה לשכבת העריכה המצויה לפנינו. ברוב המקרים אין בידנו להציע אלטרנטיבה היסטורית לפירושים של העורכים, והשמות הם בחזקת סתומים וחתומים בפנינו מבחינת משמעותם.

כיצד עלינו להתייחס לשמות מעין אלו? – דומה שלפנינו שתי אפשרויות, שכל אחת מהן כרוכה בקשיים רבים: (א) בעלי ספרות ההיכלות בדו שמות כאלה מלבם, כדי להדהים ולבלבל את הקורא וליצור מיסטיפיקציה ביחס לתחום האלהי המתואר, דהיינו: nomina barbara; (ב) השמות הללו מייצגים מסורת קדומה, פרי יצירתם של מיסטיקנים קדומים שכתביהם לא הגיעו אלינו, ושרידיה של ספרותם נכללה בספרות ההיכלות והמרכבה. ההנחה היא שאילו היו בידנו כתבים מקוריים קדומים אלו יכלנו לעמוד על משמעותם של השמות, אך עתה הם סתומים בעינינו בגלל העדר ההקשר הרעיוני וההקשר הלשוני שבהם נוצרו.

מובן מאליו שאין מתבקשת בחירה אחת חותכת בין שתי האפשרויות, אלא שתיהן עשויות לשמש בידנו בחיטובות שונות של ספרות ההיכלות והמרכבה. לפי דעתי, שמות האיברים, שב'שיעור קומה' שייכים בפירוש לסוג ה־nomina barbara, כוונתם להדהים את הקורא ולהתריע בפניו עד כמה רחוקה דעתו מהבנתם של סודות האלהות.⁹⁵ אולם דברים אלו מבוססים על פירוש המוצע להקשר שהדברים מובאים בו: כשם שהמידות האסטרונומיות, המזורות והסרות המשמעות של האיברים השונים נועדו לתאר את ריחוקה של דמות ה'שיעור קומה' מהבנת האדם, כן השמות המיוחדים לאיברים השונים – גם הם נוצרו לאותה תכלית. אם נכונה מסקנה זו לגבי 'שיעור קומה', אין להסיק מכך מיד כי אותה תופעה מצויה בהיכלות וזטרתי, בהיכלות רבתי ובחנך השלישי. להיפך: השמות שב'שיעור קומה' מהווים מערכת נפרדת, המיוסדת על מאפיינים השונים לגמרי מאלה שבחיבורים האחרים.⁹⁶

יש קושי בהנחה שהשמות בדויים ולא היה להם כל מובן מלכתחילה, שכן אנו מצפים שמערכת שמות בדויה כזאת תישא קווי אופי משותפים מסוימים. למשל, שתהא מיוסדת

94 אין להסיק שתופעה זו מאוחרת היא ומאפיינת רק את שכבת החיבורים של חנך השלישי. הדבר מצוי באותה צורה גם בהיכלות רבתי, כגון לגבי ענפיאל. והשווה הדיון לעיל לגבי השם אובוגה.

95 על כך ראה: דן, המיסטיקה העברית הקדומה, עמ' 55 ואילך.

96 בפירושים השוואתיים, ראה: שפר, האל הנסתר, עמ' 28 ואילך, ותכופות בהמשך.

על צירופי אותיות בשיטת התמורה, או על צירופים מספריים (אטבת, אובוגה, ושיטות דומות שניתן להפעילן), או על אותיות שם הוי"ה או אהו"י. דוגמה ליצירה מסוג זה ניתן אולי למצוא בסדרת שבעים שמותיו של האל המנויה ב'אותיות דר' עקיבא, ששימשה יסוד לרשימה בספר החשק.⁹⁷ שכולם שייכים לאחד משני טיפוסים: אדירירון לגונוני (אדירירון, הפהפירון וכו' בפרמוטציות שונות), או אבאביב לגונוני (עבעביב, לבלביב וכו'). אף-על-פי שקשה למצוא מובן כלשהו ברשימת שמות זו, אין קושי בהנחה שיוצר אחד בדם לצורך הרשימה, אגב שימוש במאפיינים מעטים שבפרמוטציות שלהם הרכיבו את רשימת השמות.

הדוגמה ההפוכה היא הרשימה המפורסמת של 'שבעים' שמותיו של מטטרון (שאינם אלא תשעים ושלושה) המפורשים בספר החשק. קשה למצוא מאפיין אחד המסביר יותר מקומץ קטן ברשימה ארוכה זו. מוזר מאוד שסופר אחד, היושב וכותב רשימת שמות, יצרף יחד ברשימה אחת את יהואל, אדריגון, אסיה, תשבש, צבצביביה, פספיצהו, וזוא רבא, יהוה הקטן וכיוצא באלה (אף אם כל אחד מאלה איננו בודד אלא מייצג קבוצה של שמות הקרובים לו במבניהם). ההסבר המתבקש לרשימה מסוג זה הוא צירוף מסורות שהגיעו אל המחבר ממקורות שונים, והוא ערכם מתוך יחס של קדושה וכבוד, ונמנע מלשנות, לאחד, לפרש או לפשט את המקורות הללו. הוא הביאם כולם יחד ללא השמטה, אך בכך יצר תערובת מזורה.⁹⁸

נראה לי שהנחת ה־nomina barbara יש לה מקום רק בשעה שההקשר מסביר את הצורך בתופעה זו, או בשעה שאופיה של הרשימה מעיד על היותה בדויה שמספר מאפייניה מצומצם. במקרים אחרים עדיפה, לדעתי, ההנחה של איחוד מסורות שמקורן וטעמן געלם אף מעיני העורך. הכינויים העיקריים לפלירומה האלהית במקורות שנסקרו לעיל, ובייחוד בחנך השלישי, בהיכלות וזטרתי ובהיכלות רבתי שייכים לסוג זה. שקדהווי ודומיו לא נבדו על-ידי מחברי הטקסטים שלפנינו כדי להרשים את הקורא, אלא נתקבלו במסורת מקודשת על-ידי אותה שכבה של עורכים ומחברים שהנחילו לנו את הטקסטים שבידנו בצורתם הנוכחית.

יש קושי רב בהנחה זו, שכן היא מחייבת את ההיסטוריון להניח כי לכתבים שלפניו קדמה השתלשלות ספרותית ורעיונית בת כמה שלבים, וכי החוגים המיוצגים בספרות ההיכלות והמרכבה שלפניו לא היו ראשונים, אלא ממשיכים מאוחרים של יצירה מיסטית שברובה אבדה מאתנו. חובת זהירות מופלגת חלה על היסטוריון בשעה שהוא מניח, בעת ביקורת פילולוגית של טקסטים, קיומם של טקסטים אחרים וקבוצות היסטוריות של

97 אותיות דר'ע (מהד' א' ורטהיימר), בתי מדרשות, ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ג, עמ' ש-שנא.

98 ראה דן (לעיל, הערה 29). רשימה זו נכללה בספר החשק, שהוא חיבור ימי-ביניים מחוגיהם של חסידי אשכנז, מתוך מקורות ששניים מהם מצויים בידנו: אותיות דר' עקיבא וחנך השלישי, פרק מד, ועיין בדיון שם.

אנשים, שמלבד המסקנות ממחקר זה אין דבר שיעיד על קיומם. אולם דומה שמסקנה זו נובעת בכמה וכמה דרכים מניתוח ספרות ההיכלות והמרכבה, ויש לה על מה שתסמוך, אף כי יש לנהוג בכך זהירות וספקנות יתרות.⁹⁹

דוגמה להוכחה מעין זו ניתן למצוא בביטויים ובשמות היווניים שבהיכלות רבתי. ברור שהיתה שכבה של יוצרים מיסטיים שהשתמשו בביטויים ביוונית בתורת שמות אלהים קדושים, וכי הדברים לא הובנו כלל על-ידי היוצרים שבאו אחריהם, שכנראה לא ידעו יוונית או לא זיהו את המושגים היווניים בצירופי האותיות המוזרים שלפניהם.¹⁰⁰ אנו רשאים להניח שזרות זו איננה מתייחסת לשמות היווניים בלבד, אלא חלה גם על שמות שלא ניכר בהם יסוד יווני, אך הקשר יצירתם העברי נעלם מעורכי הקבצים, כשם שהוא נעלם מעינינו.

מוצע אפוא בזה לראות בקבוצת השמות ה'מוזרים', המרכזיים כלי-כך בפלירומה האלהית שתוארה לעיל – והריאל, טוטרוסיאי, ענפאל, שקדהווי, טעצש, וכיוצא בהם – פרי מסורת של חוגים מיסטיים שקדמו ליורדי המרכבה, שחיברו וערכו את החיבורים שלפנינו. מסורת זו היתה מקודשת בעיני יורדי המרכבה והם שיבצו בתיאוריהם את השמות שאותם מצאו בחיבורים הקדומים יותר בשלבים העליונים של הפלירומה האלהית.

שאלת משמעותה של הפלירומה האלהית איננה אפוא שאלה אחת אלא שתיים: מהי משמעותה בטקסטים שלפנינו, ומה היתה משמעותה בטקסטים שידורות אלו נשאבו מהם (אם אמנם כללו הללו תפיסת פלירומה). לפני שנפנה לכך, ראוי לקבוע כי שתי ההבחנות על דרך השלילה שצינינו לעיל – העדר התפיסה ההיפוסטאטית של פלירומה של תכונות אלהיות, והעדר תפיסה 'שליחית', פונקציונלית, של הכוחות הללו – חלות על שתי השכבות, שכן דווקא שמות אלו מעידים על העדר פונקציונליות ועל העדר הפשטה של מושגים כתכונות אלהיות.

ניתוח זה מחייב הבחנה ברורה בין פלירומה לאנגלולוגיה, ומתוך כך בין הספרות המיסטית המובהקת של יורדי המרכבה לבין הרבדים האחרים של הספרות הדתית אשר פרחו בשלהי ימי הבית השני ובתקופה שלאחר חורבנו, ואשר בלי ספק קשורים במידה זו או אחרת בתהליך ההתפתחות של המיסטיקה של ההיכלות: הספרות החיצונית, הספרות

99 ניסיתי להוכיח מבנה זה של עריכת הספרות המיסטית של יורדי המרכבה בשני הקשרים אחרים: המסורות השונות על הסכנות האורבות ליורד המרכבה בפתח ההיכל השישי (דברי הכנס הבינלאומי הראשון, לעיל, הערה 6, עמ' 197–220), ותפיסת האנתרופומורפיות ב'שיעור קומה' שהיא, לדעתי, פולמוס כנגד תפיסות אנתרופומורפיות קודמות, חריפות יותר (מאמרי, לעיל, הערה 5).

100 הדברים הובהרו לפני שנים רבות על-ידי יוחנן לוי במאמרו על המילים היווניות בהיכלות רבתי, ראה ספרו: עולמות נפגשים, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ך, עמ' 89–95. וראה: שלום, גנוסיס יהודית, עמ' 68–72. לכל עניין שמות המלאכים, ראה אליאור (לעיל, הערה 7) עמ' 38–40, וכן תכופות.

האפוקליפטית, ספרות חנוך, כתבי כת מדבר יהודה, הספרות הנוצרית הקדומה, ואף עולם המחשבה של ספרות התלמוד והמדרש. אנו מבחינים היטב בין שני תחומים בספרות ההיכלות והמרכבה: תחום 'מעשה מרכבה' ו'מעשה בראשית', הכולל בעיקר דרשות וספקולציות על מבנה העולם העליון והעולם התחתון, בעקבות פרקי בראשית ויחזקאל העוסקים בכך; ותחום המיסטיקה האקטיבית של הירידה למרכבה, זו המצויה בחמישה מן החיבורים של ספרות זו – 'שיעור קומה', היכלות זוטרת, היכלות רבתי, חנוך השלישי, והקובץ שכונה על-ידי גרשם שלום בשם 'מעשה מרכבה'. הפלירומה, נושא הדיון שלפנינו, מופיעה אך ורק בקובץ החיבורים העוסקים בירידה למרכבה, ולא בחיבורים הקוסמולוגיים, המאגיים והאנגלולוגיים המהווים את מרביתה של ספרות ההיכלות והמרכבה.

בעת בדיקת הקשר בין תחומי היצירה ששימשו מקור ומקבילה לספרות ההיכלות והמרכבה בימי הבית השני ואחריו, יש להבחין היטב בין שתי קבוצות החיבורים ובין שני סוגי הנושאים, הבחנה שבעיקרה היא זו שבין אנגלולוגיה לפלירומה. אין לפקפק בכך שקיים קשר בין השניים, אך באותה מידה קיים ביניהן הבדל עמוק ותהומי. האנגלולוגיה עשויה לתאר את המנגנון המסועף שבאמצעותו מופעלת הגזרה האלהית, ובאמצעותו אף מובעת גדולתו של האל ונשגבותו. מחנות המלאכים שסביב כסא הכבוד, הנהרות המסתעפים מתחתיו, אוצרות מעלה למיניהם – כל אלה נושאים שיש בהם כדי לפאר את האל ולתאר את דרכי שלטונו ופעולתו, אך אין הם בבחינת פלירומה מכול וכול. האנגלולוגיה איננה מחייבת כלל חלוקת כוחות וחלוקת תפקידים בין האל לכוחות המלאכיים השונים, אלא חלוקת תפקידים בלבד; האל הוא מקור הכוח כולו. תפיסת הפלירומה כוללת את ההנחה כי לצדו של האל (לאו דווקא בניגוד לו) קיימים כוחות אלהיים מובהקים, בעלי יכולת פעולה עצמאית, וכולם יחד מהווים את האלהות השלטת במציאות. אחד המאפיינים המובהקים של ספרות הבית השני לעומת ספרות המקרא הוא התפתחותה של האנגלולוגיה, וחז"ל היו מודעים לכך. תיאור מחנות מעלה לסוגיהם ודרכי פעולתם התפתחו והסתעפו בספרות החיצונית והאפוקליפטית של ימי הבית השני, ובעיקר בספרות חנוך. מגמה זו נמשכה במידה רבה הן בספרות המגילות הגנוזות והן בספרות הנוצרית הקדומה. דרשות 'מעשה מרכבה' שבספרות ההיכלות והמרכבה מהוות המשך מובהק למגמה זו, ובמידה רבה גם שיאה, ובמקביל מצויה התפתחות דומה בספרות התלמוד והמדרש. אולם בכל אלה אין התפתחות לקראת פלירומה במובן המלא שאנו עוסקים בו בסקירה זו. המקבילה היחידה להיווצרות תפיסת פלירומה – מתוך אותם מקורות עצמם – היא הספרות הגנוסטית, ומכאן העניין הרב שיש בהשוואה בין ספרות יורדי המרכבה, חמשת החיבורים שזכרו לעיל, לבין הספרות הגנוסטית. החומר הגולמי של האנגלולוגיה סופק על-ידי כל המקורות הללו ליורדי המרכבה, אך הם חוללו בו טרנספורמציה מהותית, שביטויה החיצוני הוא מתן הכינוי 'ה' אלהי ישראל' ודומיו לכוחות

העליונים שבפלירומה – דבר שלא נמצא, ולא ייתכן שיימצא, במערכת מחשבה אנגלולוגית.

יש להדגיש שהקביעה כי ספרות הבית השני, הספרות הנוצרית וספרות חז"ל לא שימשו מקור לפלירומה שבספרות יורדי המרכבה, אם כי שימשו מקור חשוב לדרשות 'מעשה מרכבה', מתייחסת בפירושו רק לתפיסה הנדונה בסקירה זו, דהיינו: הימצאותה של מערכת של כוחות עליונים – המונה שמונה כוחות או מספר אחר – השותפים יחד ומהווים יחד את המערכת האלהית המפעילה את העולם העליון ואת העולם התחתון. שונים הם פני הדברים כאשר אנו דנים בגוון אחר של תורת האלהות שבספרות ההיכלות והמרכבה, הגוון שכינינו לעיל בשם 'שתי רשויות' – מכלולי הרעיונות הכרוכים במושגים 'שיעור קומה', 'יוצר בראשית', 'שר העולם', 'מטרוון', וכדומה. בכל אלה ניתן לבדוק ולמצוא שלבי התפתחות המובילים מספרות הבית השני אל ספרות ההיכלות והמרכבה, לרבות זו של יורדי המרכבה. ואם כי הביטוי המובהק לרעיונות האלה מצוי בספרות המיסטית, אין להתעלם מן השורשים הקדומים שלהם ביהדות ימי הבית השני ובמקבילות בספרות הנוצרית (ולא הגנוסטית בלבד) ובספרות התלמוד והמדרש.

[ג]

האם יש ממדים מיתיים לפלירומה זו? האם ניתן לתאר את הפלירומה המיסטית של יורדי המרכבה בתור 'התפוצצות מחודשת של מיתוס בלבה של היהדות המסורתית', כפי שתואר גרשם שלום את ספר הבהיר? האם ניתן לראות בפלירומה זו מיתוס בעל מעמד דומה לזה של המיתוס הגנוסטי של הפלירומה אשר היווה, אם ניתן לומר בהשאלה, 'התפוצצות מחודשת מיתוס בלבה של הנצרות הקדומה'? דומה שגם כאן ראוי לקבוע תחילה שתי הבחנות על דרך השלילה.

המאפיינים הבולטים של המיתוס הגנוסטי בתחום הפלירומה (המצויים גם בקבלה במידה מפתיעה של התאמה) הם היסוד הדואליסטי והיסוד האנדרוגיני שבפלירומה זו. הן היסוד העלילתי שבמיתוס הגנוסטי והן משמעותו התיאולוגית ניוונים במידה רבה משני המקורות האלה – המתח בין יסודות טוב ורע (או לפחות בין יסודות טובים יותר וטובים פחות), והמתח בין יסודות הזכר והנקבה שבעולם האלהות. דומה שניתן לקבוע בוודאות ששני ממדים מיתיים אלו, שהם כה מרכזיים בתולדות הדתות ועשירים בהשלכותיהם המיתיות, הסימבוליות, הטרמינולוגיות והתיאולוגיות, נעדרים לחלוטין מן המיסטיקה של ההיכלות והמרכבה. דומני שאין כל יסוד לפרש אף קטע בספרות זו כרומז לקיומם של יסודות נקביים בתחום האלהות.¹⁰¹ ואשר ליסודות הטוב והרע: דומה שבשעה שניכרת נוכחות מסוימת של

101 דוד הלפרין ניסה לראות תיאורים נקביים בספרות ההיכלות והמרכבה, אך לא השתכנעתי מטיעונו.

[134]

יסודות רע בתיאוריהם – כגון בכוחות החבלה שבפתח ההיכל השישי¹⁰² – אין יסודות אלו נקובים בשם ואין כל רמז להיותם חלק מן הפלירומה. המיסטיקה של ההיכלות והמרכבה איננה מכחישה קיומם של כוחות רעים או כוחות נקביים, אך איננה מייחדת להם מקום בפלירומה האלהית.

בתחום הרע יש לשים לב לדמותו של השטן, סמאל, בספרות זו, שהיא בעיקרה דמות של כוח משרת, שרה של רומי וקטגור של ישראל. אך אין סמאל בבחינת רע ממש, ואף אין הוא חלק מן הפלירומה כפי שהגדרנוה (לא מצינו 'סמאל ה' אלהי ישראל' בספרות ההיכלות). הוא הדין בעווא ועוואל הנזכרים בספרות זו: גם רעתם איננה מובהקת, וגם לא יוחד להם מקום בפלירומה. הפלירומה האלהית של המיסטיקה של ההיכלות היא אפוא כולה אלהית וכולה זכרית. עובדה זו מקבלת משמעות מיוחדת לאור התופעה, שנחקרה בפירוט בדור האחרון, של התפתחותו של יסוד דואליסטי בספרות החיצונית והאפוקליפטית, הבא לידי ביטוי גם בספרותה של כת מדבר יהודה.¹⁰³ מבחינה זו ניתן לראות בספרות ההיכלות והמרכבה 'נסיגה' מיסודות מיתולוגיים, ולו גרעיניים והתחלתיים, שהתפתחו בספרות אשר ללא ספק שימשה מקור השפעה השראה לתחומים רבי-משמעות בעולמם של יורדי המרכבה. אם כך, האם ניתן לתארה כנושאת אופי מיתולוגי?

אין בידנו אלא השערות דחוקות לגבי אופיה של הפלירומה ה'מקורית', זו שממנה נלקחו השמות ה'מזורים' שבכינוי הכוחות המרכיבים את עולם האלהות. דומה שבשמות עצמם קשה להבחין בממד דינמי כלשהו, ובצירופם – רמז לעלילה מתפתחת, לניגודיות, או ליסוד מיתי אחר. אולם דומה שניתן להבחין, אף בשמות עצמם ללא ההקשר והמסגרת שהם נתונים בה, ניסיון למתן אופי אינדיבידואלי, ייחוד כלשהו, כדי ליצור הבחנה בולטת בין כוח אחד למשנהו. דווקא סדרת כוחות זו איננה מכילה כל יסוד אוניפורמי, איננה נגזרת בצורה דומה, ויש בה צלילים של יסודות דקדוקיים עבריים שונים וצלילים יוניים פזורים.

ראה מאמרו: 'דימוי מיני ב"היכלות רבתי' והשלכותיו, דברי הכנס: המיסטיקה היהודית הקדומה (לעיל, הערה 20), עמ' 117-132, וכן בספרו 'הפנים של המרכבה' (לעיל, הערה 34); השווה לביקורת על עמדותיו של הלפרין: R. Elior, 'Merkabah Mysticism – A Critical Review (D. Halperin's: Faces of the Chariot)', *Numen*, XXXVII (December 1990), pp. 233-249

102 הקטע הבולט ביותר מבחינה זו הוא התיאור של היכלות רבתי, פרק יז: 'מפני ששומרי פתח היכל השישי היו משחיתים ביורדי המרכבה, ולא ביורדי המרכבה שלא ברשות, והיו מצוים עליהם ומכים אותם ושורפין אותם ומעמידין אחרים במקומן. ואף אחרי' העומדים תחתיהם כך הוא מדתם, אינם מתייראין ומעלים ללב לומר למה אנו נשרפין, וכי מה הנאה יש לנו שאנו משחיתים ביורדי המרכבה אלא ביורדי מרכבה שלא ברשות, ועדיין כך הוא מדתם של שומרי פתח היכל השישי' (סימן 224). יש כאן ביטוי למשחיתים הכובשים לעצמם מעמד עצמאי וממרים את פי האל. אולם התיאור מדגיש את התמיהה שבדבר יותר מאשר את יסוד הרוע שבמעשיהם. ראה 'פתח היכל השישי' (לעיל, הערה 78), עמ' 206-207.

103 ביבליוגרפיה מפורטת על כך, ראה: סיגל (לעיל, הערה 10); F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth: Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, Brill, Leiden 1978

[135]

אם פלירומה היא זו, אין היא מקשה אחת אלא מורכבת מכוחות בעלי שם – אם לא בעלי דמות – המובחנים היטב זה מזה ואין בהם סינונימיות. לא די בכך להקנות לדברים אופי מיתי, ואולם די בכך לראות בעצם התופעה מהפכה רבת-משמעות בתפיסה האחדותית של האל, כפי שהיא מצויה במקרא ובספרות הקדומה של הבית השני. אין הוכחה בידנו כי אותם מיסטיקנים עלומים וקדומים יצרו מיתוס, אך אם שמות אלו מתייחסים אמנם לפלירומה, הם תפסו את האלהות תפיסה של ריבוי-פנים, כשלמות המורכבת מגוונים השונים במובהק זה מזה.

מה ניתן לקבוע, על דרך החיוב, על אופיה של הפלירומה האלהית במיסטיקה של יורדי המרכבה? דומה שעדיין הקביעה רבת-המשמעות ביותר, המתאשרת מניתוח מפורט של הטקסטים, ובייחוד זה שבחנוך השלישי, היא הקביעה שהציע גרשם שלום בסקירתו הראשונה על נושא זה ב'זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית' בשנת 1941: תפיסת המערכת האלהית כחצר מלוכה, ושל המלכות כתכונה העיקרית, הבולטת והמובהקת ביותר של האלהות כפי שהיא מצויה בספרות ההיכלות והמרכבה. כמעט כל הצירים המרכזיים של האלהות בספרות זו מכילים היבט זה או אחר של 'מלכות', ואף הראייה המיסטית עצמה משתמשת ביסוד זה – 'מלך ביופיו תחזינה עיניך'. רחל אליאור הדגישה היטב במחקרה על תורת האלהות של ספרות המרכבה את הקשר ההדוק בין יסודות היופי והכבוד, המרכזיים כליכך בהימנונות ובציורים של ספרות ההיכלות, לבין מלכותו של האל, כסא כבודו ומחנות מלאכי השרת, חיות הקודש ויתר כוחות מעלה הסובבים את האל-המלך.¹⁰⁴ דומני שיש להבין את הביטוי 'שרים', המאפיין את כינויים של כוחות הפלירומה שנמנו בסקירה זו, במידה רבה כפשוטו: שריו של המלך, המהווים את חצרו, ויחד עם המלך מהווים את השלטון במציאות הקוסמית ובמציאות העליונה בכללה. 'שרים' בהקשר זה הוא כינוי המבטא את הדואליות המצויה בתיאורי הפלירומה שבספרות המיסטית של יורדי המרכבה: מצד אחד, אלו כוחות עליונים ועצמאיים, בעלי סמכות ושליטה משל עצמם; מצד אחר, הם כפופים למלך, מהווים חלק מחצרו, ושואבים את כוחם מכוחו.

לתיאוריהם של שלום ואליאור בעניין זה¹⁰⁵ יש להוסיף את הנדבך שנדון לעיל, הבולט בעיקר בחנוך השלישי: הרובד העליון של הפלירומה כבית-הדין האלהי העליון. אין מדובר בחצר מלוכה בלבד, אלא בהייררכיה של תפקידים, שהשפיטה היא התחום העליון והנשגב

104 ראה לעיל, הערה 7.

105 יש להעיר כי הרובד הקדמון של תפיסת הפלירומה, שאת עקבותיו ביקשנו במחקר זה, איננו נקשר קשר פנימי ומשמעותי לחזיון המרכבה של יחזקאל דווקא. התזה שהציגה רחל אליאור במחקר על האנגלולוגיה (לעיל, הערה 7) מדגישה את הרציפות שבין חזיונות הנביא לבין עולם המלאכים של ספרות ההיכלות והמרכבה בכללה (לא רק את הרציפות שבכתביהם של יורדי המרכבה, המיסטיקנים). קשה למצוא עקבות כאלה דווקא ברובד המיוצג על-ידי אובוגה, צורסק, שקרהווי ודומיהם. גם המקור האחר שיורדי המרכבה ינקו ממנו – פרשנות שיר השירים כתיאורו של ה'שיעור קומה', שהודגש על-ידי שלום וליברמן – איננו מוביל במישור אל רובד זה. עלינו להניח אפוא קיומו של

ביותר ביניהם, לדעת בעלי ההיכלות. 'בית-דין של מעלה' הוא מושג שכית ורווח בציורי העולם העליון בספרות התלמוד והמדרש, אך בספרות ההיכלות והמרכבה הוקנו לו ממדים חדשים, שעיקרם מתן ביטוי לכוח אלהי ולמהות אלהית בצורה הנשגבה ביותר. ניתן לומר, כהשלמה לדבריהם של שלום ואליאור, כי עיקר מהותו של האל כמלך מתבטאת בכוחו לשפוט את המציאות כולה. לכן היבט זה נמצא בראש הסולם הן בשעה שמתואר האל עצמו והן בשעה שמדובר בכוחות הפלירומה. בעזרת אנלוגיה לא-שלמה אפשר לראות במשפט יסוד התופס מעמד דומה למעמדן של החכמה או של הדעת בספרות המיסטית של הגנוסיס, שם אין המשפט רק יסוד היפוסטאטי עצמאי אלא ממד המלווה היפוסטאזות אחרות. דווקא בגלל נשגבותו, לא הוענק לו כנראה מעמד של כוח מיוחד במיסטיקה של ההיכלות, שכן הוא המקור לכוחם ולעליונותם של האל ושל כוחות הפלירומה העליונים.

דומה שמכלול ערכים אלו – האל כמלך וכשופט, והפלירומה כנהגית מכוחות מלכותיים ושיפוטיים המצטרפת עמו לכלל שלמות אחת – אינם מהווים קרקע נוחה להתפתחותה של מיתולוגיה בתיאור הפלירומה. שלמותם של המלכות ושל המשפט איננה מותירה מקום לכוחות שונים ומגוונים להיווצרותה של מערכת מיתית. התפיסה שיצרה במידה ניכרת את המיתוס הקבלי, הרואה ניגודיות בין חסד לדין, איננה מצויה בספרות ההיכלות והמרכבה, ואף אותה מידה של ניגוד בין חסד לדין שאנו מוצאים בספרות חז"ל עצמה לא באה לידי ביטוי בכתביהם של המיסטיקנים. אף-על-פי שפעמים אחדות נזכרים בספרות זו החסד והדין כשני מרכיבים נפרדים, יסוד הניגוד שביניהם איננו מודגש. האמונה המופלגת במוחלטותו של המשפט איננה מותירה אפשרות להבדיל בין החסד שמעבר לדין לבין היסוד הקשה, ולעתים האכזרי, שבצדק. הרתיעה מפני הכאב והסבל הכרוכים בדין איננה מאפיינת את ספרות ההיכלות, ובכך היא מבדילה אותה הן מן הקבלה והן מספרות חז"ל. מצויים בספרות ההיכלות תיאורי אכזריות מופלגים (ולא תמיד מודגש יסוד הצדק שבהם!), ללא כל הסתייגות או רתיעה. התיאורים החריפים על גורלו המר של מי שירד למרכבה שלא כדין, או אף של מי ששמע קולות של מעלה שאין לשמוע, מובאים בצורה תקיפה ביותר וללא כל מיתון או הבחנה בין אלה לבין טובו וחסדו של האל. דומה שיש לראות בכך ביטוי לתחושה העמוקה בדבר עליונותו של המשפט האלהי, המתגלם בפלירומה העליונה.

הפלירומה שבספרות ההיכלות והמרכבה איננה מכילה אפוא יסודות דרמטיים ומיתולוגיים, כפי שאנו מוצאים בפלירומה הגנוסטית. קשה למצוא קשרים כלשהם בין ציורי הפלירומה של המיסטיקנים הללו לבין אלה של הגנוסיס, וההבדלים בולטים פי כמה מקווי הדמיון.¹⁰⁶ החידוש העיקרי של יורדי המרכבה בתחום זה הוא בעצם הצגתה של

אפיק הגות מיסטי שלא התבסס על טקסטים מקראיים אלו והוא אשר שימש מקור לכתביהם של יורדי המרכבה הידועים לנו.

106 השווה לעניין זה: E.T. Fallon, 'The Undominated Race', *Novum Testamentum*, XXI (1978),

הפלירומה, ולא באופיה: הרעיון מעיקרו רדיקלי ומהפכני הרבה יותר מביצועו. אלה שאינם מיסטיקנים הקוראים את ספרות ההיכלות והמרכבה לא יירתעו מאף אחד מן התיאורים של הכוחות העליונים הללו, כל עוד יראו בהם נדבך נוסף של אנגלולוגיה. ואמנם ללא תוספת הכינוי 'ה' אלהי ישראל' לכוחות אלו וללא העמדתם במרכזם של טקסים דתיים במקומו של האל עצמו, כגון על כסא הכבוד בשעת הקדושה, קשה להבדיל בין היסוד האנגלולוגי ליסוד הפלירומטי שבקטעים הנוגעים לכך בכתבי יורדי המרכבה. דווקא משום כך מתעוררת ביתר חריפות השאלה כיצד הגיעו המיסטיקנים הללו לגיבושה של תפיסה זו בשעה שלא ניכר כל צורך פנימי תיאולוגי בעיצובה, ובשעה שלא ידוע לנו כל מקור דומיננטי ורבי-השפעה אשר הביאם לכלול היבט זה בתורת האלהות שלהם. מעמדה של הפלירומה במסגרת זו שונה לגמרי מזה של מכלול הרעיונות הקשורים ב'שתי רשויות': הן לתפיסת ה'שיעור קומה' והן לתפיסת מטטרון ככוח עליון, 'שר העולם', 'יוצר בראשית' הנלווה לאלהות, קיימים שורשים עמוקים ביותר בספרות היהודית שקדמה ליורדי המרכבה, ומקבילות רבות עוצמה בסביבתם: בספרות הנוצרית, בספרות הגנוסטית ואף בספרות היהודית-הלניסטית. בעיית הדמיון על כל ענפיה, הלוגוס על כל שלוחותיו, וה'אדם הקדמון', ה'אנתרופוס' – כל אלה היו מן הרעיונות העמוקים והמהפכניים ביותר שאיפיינו את עולם המחשבה הרדיקלי בארץ ישראל וסביבותיה בתקופה שלפני חורבן הבית השני ואחריו. לעומת זאת, הפלירומה במתכונתה הלא-דרמטית, האנגלולוגית כמעט, המצויה אצל יורדי המרכבה, איננה מצויה במקורות הללו. קשה להבין מה הביא מיסטיקנים יהודים אלו לפגוע פגיעה מרחיקת לכת כל-כך באחדות האל ולפתוח את כינויו, לרבות שם הוי"ה עצמו, לשמונה או יותר כוחות פלירומטיים. מאחר שאין בידנו הסברים המבוססים על מקורות או מקבילות שניתן היה לשאוב מהן רעיון זה, אין לנו אלא להניח שמדובר בהתפתחות פנימית בחוגיהם של יורדי המרכבה, שעשויה היתה לכלול שלבים אחדים, והיא שגיבשה בהדרגה את מתכונת הפלירומה בספרות ההיכלות והמרכבה המצויה בידנו.

אינני סבור שהגישה שראוי להפעילה בקשר לתולדות רעיון ה'שיעור קומה' או לזיהוי בין מטטרון ו'יוצר בראשית' מתאימה למקרה שלפנינו, דהיינו: הסברה כי מלכתחילה מצויה היתה בחוגי המיסטיקנים היהודים תפיסה רדיקלית יותר של הנושא, אשר מותנה

270-288 pp. המחבר בודק את המושג 'ללא מלך' בספרות ההלניסטית הקדומה והמאוחרת, לרבות יוספוס ופילון, בהשוואה לספרות נאג'י-מאדי. הוא מוכיח בצורה משכנעת כי המושג מצוין תחילה מצב פוליטי שלילי, ובספרות הגנוסטית הוא נעשה ביטוי לחירות חיובית, הן של הגנוסטיקן במציאות העולמית במצב הגאולה של נפשו, והן של הכוחות האלהיים העליונים, האיאוניים. החירות היא בעיקרה חירות משלטון הדמיון, ילדבאות ומשרתיו השטניים. הוא מוכיח כי לא נמצא בספרות הגנוסטית אותה הערצה של מלכות ואותה תחושה של כניעה לשררה ולמלך המלכים המאפיינות את הספרות הדתית היהודית והנוצרית (ואת ספרות ההיכלות במיוחד).

בטקסטים שלפנינו והוסרו ממנה היסודות המהפכניים והקיצוניים ביותר. הן בעניין מטטרון והן בעניין ה'שיעור קומה' שימרו הטקסטים שבידנו כמה מן היסודות והגוונים של התפיסה הרדיקלית הקדומה, ומתוכם ניתן לשחזר, במידה מסוימת של ודאות, את קווי ההיכר של התפיסה הקודמת. בניתוח שלעיל, לעומת זאת, לא מצאנו סימנים לתפיסות רדיקליות יוצאות דופן בדמותם של כוחות הפלירומה. למשל, היה אפשר להניח שמלכתחילה תוארה הפלירומה במיסטיקה היהודית הקדומה בגוונים גנוסטיים-מיתולוגיים חריפים, ואילו העורכים והמהדירים של החיבורים שלפנינו הסירו יסודות אלו ומיתנו אותם.¹⁰⁷ הנחה מעין זו דורשת הוכחה מפורטת, ונראה לי שהטקסטים שבידנו אינם מספקים אותה. אין בסיס, לדעתי, להנחה כי היה קיים מיתוס פלירומטי יהודי קדמון, שממנו שאבו הן הגנוסטיקנים והן יורדי המרכבה: אלה החריפוהו ואלה מיתנוהו. אין ספק שאנגלולוגיה יהודית שימשה בסיס ומקור לשניהם, אך אין הוכחה שנכלל בה גם יסוד של מיתוס מפורט של כוחות פלירומה עצמאיים.

דווקא בגלל הקושי למצוא מקור ונימוק להפיכתה של האנגלולוגיה של 'מעשה מרכבה' לפלירומה בספרות יורדי המרכבה, יש לראות בתופעה זו אחד המאפיינים המהותיים החשובים ביותר המפרידים בין יורדי המרכבה לבין כל הזרמים האחרים – המיסטיים והלא-מיסטיים – ביהדות של תקופת התלמוד והמדרש. מערכת זו של כוחות הפלירומה, שבודאי ניוונה משכבות של מקורות קדומים (שכללו כנראה כמה מן השמות המרכזיים של הכוחות הללו, אם כי אין הוכחה שגם בהם נשאו בעלי השמות הללו אופי של כוחות אלהיים), היא תרומה ייחודית של יורדי המרכבה והיבט עיקרי בחווייתם המיסטית. הפגישה עם מערכת כוחות אלהיים המנהלים ושופטים את המציאות עומדת במרכזו של החוויה המיסטית, ותיאוריהם הוא האתגר הספרותי הבולט של השירות וההימננות של ספרות ההיכלות והמרכבה.

מבחינה פנומנולוגית יש לראות בהופעתה של פלירומה זו הוכחה לכך, שבתוך הפרמטרים של מחשבה מיסטית יהודית שאינה מהפכנית או מרדנית ניתן ליצור תפיסה הרואה ריבוי כוחות אלהיים שמכלולם מהווה את עולם האלהות. המקובלים בימי הביניים, ששאבו הרבה מאוד מיסודות עולמם הרוחני מספרות ההיכלות והמרכבה, עיצבו את הפלירומה שלהם בצורה שונה לגמרי מזו של יורדי המרכבה, וייתכן שאפילו לא היו מודעים לאופי האלהי של הכוחות הללו בספרות ההיכלות והמרכבה והתייחסו אליהם במקרים רבים כאל מסכתות אנגלולוגיות או כאל תיאורים של עולמות שמתחת לעולם האלהות עצמו.

הדבר בולט בעיקר בספרותה הענפה והעשירה של חסידות אשכנז, שהסתמכה על

107 דבר זה ניתן היה לטעון לאור העובדה שכנראה זה היסוד המאפיין את תיאור מטטרון בתוך השלישי, שעיקר תפקידו של חיבור זה להסיר כל אפשרות של זיהוי בין מטטרון ליוצר בראשית. אם כך, אולי מגמה דומה מאפיינת גם את החלק הבא של הספר, המתאר את הפלירומה.

ספרות ההיכלות והמרכבה במידה רבה יותר משעשו זאת המקובלים, ורבים מחיבוריה הם קבצים, פרפרוזות ופירושים של ספרות ההיכלות והמרכבה. חסידות אשכנז, מתוך צרכיה הדתיים המיוחדים, יצרה תפיסה חדשה של ריבוי ומורכבות בתחום האלהות, בעיקר באמצעות תורת הכבוד שלה, ולעתים אף דיוניה בנושאים אלו רוויים הסתמכויות וציטטות מספרות ההיכלות והמרכבה. אולם אין למצוא בכתבי החסידים הללו הבנה לאופי האלהי של הכוחות העליונים בספרות ההיכלות והמרכבה, ורעיונותיה לא שימשו בסיס להיווצרות הריבוד בתורת האלהות החסידית האשכנזית.

המניע שהביא את המקובלים ליצירתה של פלירומה, בצורה מגובשת ומעמיקה לאין ערוך מזו של חסידי אשכנז (שלבגביהם ספק אם המושג 'פלירומה' הוא בעל תחולה במלוא משמעותו), לא היה ההסתמכות על מפעלם של יורדי המרכבה וההמשכיות שלו, אלא גורמים חדשים, פרי צירופי תהליכים וצירופי מקורות המיוחדים לימי הביניים. אולם יורדי המרכבה הפקיעו מידי המקובלים הללו את מעמדם הראשוני: אם הופעת הפלירומה הקבלית היתה פרי התפתחות פנימית בחוגי המיסטיקנים היהודים, לא היתה זו תופעה ראשונה מסוגה, אלא קדמו להם כנראה יורדי המרכבה ביצירתו של תהליך דומה.

תורת הנבואה הסינאסטית של ריה"ל והערה על ספר הזוהר

זאב הרוי

בתוך הפאראדוקס הכללי של הקיום האנושי בחינת רוח וחומר, נתונה גם הרוח האלהית עצמה המבקשת למצוא לה ביטוי דווקא בחומר.

רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 111

מה באמת ראו הנביאים כאשר אמרו, למשל, שראו את אלהים 'כמראה אדם' (יח' א, 26) או כמלך 'ישב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל' (יש' ו, 1)? שאלה זו העסיקה פילוסופים בכל הדורות, והם רקמו תיאוריות פסיכולוגיות ואפיסטמולוגיות שונות כדי לענות עליה. קשה לומר שהשאלה זוכה לתשובה חד-משמעית בספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, אף-על-פי שנושא הנבואה תופס בו מקום חשוב מאוד. קוראים פילוסופיים עשויים בהחלט להתרשם כי ריה"ל 'מתנדנד' בין עמדות שונות לגבי השאלה,¹ והם אף עשויים להסיק את המסקנה כי המנגנון של החזיונות הנבואיים 'ממעט לעניין את ריה"ל'.² ובכל זאת, יש פסיקה אחת בספר הכוזרי שבה ריה"ל משתדל לפתח תיאוריה פסיכולוגית-אפיסטמולוגית מקורית על-אודות החזיונות הנבואיים. הפסיקה נמצאת בתוך דברי החבר, במאמר ד, סעיף ג. היא פותחת במילים 'הצורך מביא להרחיב מעט דברים בכאן' (236.6), ומסתיימת במילים 'צורה ראויה לעובד שומע' (13-12.240).³ אני נוטה

* תודתי נתונה לפרופסורים חגי בן-שמאי, שמואל הרוי, חוה לצרוסי-פה, דמיטרי פרולוב, ברוך קוגן, ואביעזר רביצקי, עבור הערותיהם המועילות.

1 H. Kreisel, 'Judah Halevi's Influence on Maimonides', *Maimonidean Studies*, 2 (1991), pp. 109-110. השווה דעתו של אוסקר גולדברג המובאת במאמרו של שלמה פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי', תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 540: "הודה הלוי לא ידע להסביר מה זאת נבואה".

2 Collette Sirat, *Les Théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Âge*, Leiden 1969, p. 87

3 ספר הכוזרי, טקסט ערבי ותרגום עברי של ר' יהודה אבן תבון (מהדורת ה' הירשפלד), לייפציג 1887. ההפניות לספר הן לעמודים ולשורות של הטקסט הערבי במהדורה זו, המסומנים גם במהדורה המעולה של דוד צבי בנעט וחגי בן-שמאי, 'ירושלים תשל"ו'.