

— הכתב, המכתב והשם המפורש — מאגיה, רוחניות ומיסטיקה

איתמר גרינולד

מבוא

ההנחה ביסודו של המחקר שלפנינו היא, שניתן לגלות בדברי חז"ל ממד של רוחניות, ואולי אף של מיסטיקה, הראוי לתשומת-לב מרוכזת יותר משניתנת לו ברוב המחקרים בעולמם הרוחני של חז"ל. ממד זה של רוחניות או מיסטיקה מכונה לעתים התחום של המטא-הלכה, אבל מכיוון שלמושג זה עשויה להיות משמעות של הלכה הקיימת בתחום רוחני לא-ארצי (על משקל 'פיזיקה'/'מטא-פיזיקה'), אנו מעדיפים להתייחס לממד רוחניות זה בתואר טרנס-הלכה. מכל מקום, השאלה החשובה אינה זו של הנומנקלטורה, אלא של הגדרת המהות הרוחנית שאנו מדברים עליה כאן ושל הדרכים האפשריות לחשוף אותה. בדברינו כאן נטען, שאחד המקומות החשובים שנגלה בו את ממד הרוחניות הזה הוא השפה ומרכיביה. תפיסה מיוחדת של השפה ומרכיביה באה לידי ביטוי משלים הן בספרות חז"ל, בתלמודים ובמדרשים, והן בספרות המיסטית והאזוטית של התקופה, ובעיקר בספרות ההיכלות ובספר יצירה. אחת מהנחות היסוד המשותפות למקורות אלה היא, שהשפה היא בריאה אלוהית, ושיש בה, בשפה, וכן בכלים שהיא משתמשת בהם — האותיות והמלים — משום הוויות רוחניות עצמיות העומדות מעבר לשימוש של השפה כאמצעי קומוניקטיבי ואינפורמטיבי.

קביעה זו, בעניין רוחניותם העצמית של השפה ומרכיביה, גורסת למעשה, שהשפה היא כלי שנברא בו העולם, או שהשפה ומרכיביה הם הממד הראשוני שהעולם מתהווה בו. מבחינה זו, כל המשתמש בשפה מתוך ידיעת תפקודה זה, וכן מתוך ידיעת הפרטים (הנחשבים לרוב כסודיים) הקשורים לתפקוד זה, עשוי להיות שותף למלאכת הבריאה. בהקשר זה עולים שני עניינים הנזכרים בתלמוד: 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ' (ברכ' נה, ע"א); 'רב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיברו להו [= נברא להם] עיגלא תילתא ואכלי ליה' (סנה' סה, ע"ב; שם סז, ע"ב: ...בהלכות יצירה...). הוסף לכך את הסיפור על 'רבא [או: רבה] ברא גברא' (סנה' סה, ע"ב) או על רבי אליעזר שאמר 'דבר אחד, נתמלאה כל השדה קשואין' (שם סח, ע"א) והרי לך תמונה משקפת על תפיסתם של חז"ל, או מקצתם, בעניין השפה: יש מי שיועד ואף יכול להשתמש בשפה בכוחה הפנימי היוצר, דהיינו מסוגל לעשות בה שימוש מאגי.

המאגיה היא אפוא להערכתנו התחום שהממד הנוסף שיש בשפה מתגלה בו, אותו ממד המתהווה בממד של הרוחניות העצמית שיש לשפה. בהשתמשנו במושג 'רוחניות' איננו מתכוונים לממד אבסטרקטי, מופשט, אלא לממד שכוחות רוחניים, או דברים שברוח, מסוגלים לפעול בו זה על זה או על זולתם בתחום של העצמים המוחשיים בטבע. לדברינו כאן, על הממד הרוחני-מאגי שיש לשפה בתפיסתם של חז"ל, יש השלכות מרחיקות לכת על הבנתנו את טיב דתיותם של חז"ל בכלל ועל האפשרויות לאמוד מחדש את מהותו ואת עוצמתו של המעשה הדתי בכלל כפי שחז"ל חשבו עליו ופעלו בו. שכן הדיון על עולמם הרוחני של חז"ל נמצא לוקה בחסר אם הוא מתמקד רק באמונות, בדעות ובמסגרות החברתיות והרוחניות שפעלו בהן. להבנת עולמם הרוחני חשוב להוסיף את ממד הדתיות, כלומר אותו ממד, שנקמת בו מערכת הקשרים והיחסים ההדדית בין האדם לאל. מערכת זו נרקמת יותר בתחום של התקשורת הדינמית מאשר בהשקפה התיאולוגית-סטטית, ואין היא שונה במהותה ממערכת דתית אחרת המוכרת לנו מהעולם העתיק בתקופת חז"ל. אם אפשר להכליל דברים בעניין זה במשפט אחד, ניתן להבחין בשתי שכבות עיקריות המרכיבות את דתיותם של חז"ל: השכבה האחת, המושגית-נורמטיבית, מבוססת על המקרא ועל המשנה, והאחרת — הדינמית, המתהווה בתחום הרגש והמחשבה, המזינים ומפעילים את עולמו הדתי הפנימי של האדם. במישור הפורמלי נוצר קשר בין שתי השכבות ביצירה הדרשנית, ובמישור הקיומי הקשר נוצר בהתנהגות היומיומית ובמעשים הנרקמים מתוך התחשבות בשתי שכבות או בשתי מערכות אלו.

בתפיסה המיוחדת של השפה, כפי שמצביעים אנו עליה כאן, הונחה גם אבן-הפינה לאחת מקונספציות היסוד של המיסטיקה היהודית, ובמיוחד זו אשר התפתחה במהלכם של ימי-הביניים. קונספציה זו גורסת, ששפתם של כתבי הקודש מכילה תכנים הנסתרים מן העין על מהותו של עולם האלוהות, ושכל מי שנותן את דעתו לתכנים האלוהיים המיוחדים הגלומים בשפה יוכל לפעול בעזרתה על עולם האלוהות. מבחינה זו יש לראות במחקר שלפנינו ובוה של משה אידל, המובא בהמשך, משום שני צדדים של אותו הדף. שכן מה שמחקרנו זה בא להצביע עליו במישור העקרוני כקיים כבר בספרות של תקופת המשנה והתלמוד, נמצא מעובד בהרחבה ובפירוט יתר אצל ראשוני המקובלים במאה הי"ג, כפי שמראה זאת מחקרו של משה אידל. הממד המעשי של השקפתם של חכמים בעניין היכולת להשפיע, ולא רק לדעת, על עולם האלוהות בא לידי ביטוי מדי ראשוני תפילה ובכוונות המיוחדות המתלוות אליה. ברגיל משמש המושג 'כוונה' בתפילה במשמעות של ידיעה והבנה של תכני-התפילה הגלויים לעין, ואולם כאן — וכן במחקרו של אידל — עולה משמעות אחרת של עניין הכוונה. הכוונה היא ההתייחסות לכוחות הפנימיים המצויים בתפילה והמסוגלים לשמש בידי האדם ככלי להשפיע על העולמות העליונים. עניין זה עולה כבר אצל חז"ל ובספרות הנלווית אליה. הוא קשור בעיקר בכוחו של השם המפורש, ומאלץ אותנו לראות את התפילה בתקופת חז"ל כמתפתחת בתחום הקרוב למאגיה.

מסקנה אחת וחשובה המתבקשת ממחקרנו זה, וכן מהקשרו של מחקר זה עם מחקרו של אידל, היא, שהאספקטים המאגיים (או התאורגיים) של הקבלה מוצאם למעשה מבית-מדרשם של חז"ל. יש בדתיותם של חז"ל משהו אשר נעלם מעיניהם של חוקרים רבים והוא

המוליך בקו ישר כמעט אל עולמם של המקובלים. עד כה היינו רגילים לחשוב, שהמיסטיקה היהודית יש לה שתי צורות יסוד: המיסטיקה של המרכבה על שני מרכיביה החשובים, דרשות חז"ל וספרות ההיכלות, וכן המיסטיקה של הספירות על מרכיביה השונים. בשנים האחרונות עולה יותר מבעבר אספקט נוסף של המיסטיקה היהודית: האספקט האקסטימי-נבואי. על קיומו של אספקט זה עמד כבר גרשם שלום, אבל מחקריו של משה אידל הציבו אספקט זה במקום מרכזי ובוולט יותר משניתן לעמוד עליו רק מהעיון בכתבי אברהם אבולעפיה. בדברינו כאן אנו מבקשים לטעון, שהברית התיכון או אחת מאבני היסוד הגדולות והעיקריות של כל הפנים השונות של המיסטיקה היהודית, הוא התפיסה המיוחדת של השפה כמשקפת וכמייצגת הוויות אלוהיות, ושהשימוש הנכון בה עשוי להשפיע השפעה בלתי אמצעית על העולם האלוהי המשתקף בשפה. זאת, כמובן, מעבר להשקפה המצויה בקבלה, ששפתם של כתבי הקודש מכילה אינפורמציה נסתרת וסמלית על העולמות העליונים.

עניין זה, של התפיסה המיוחדת של השפה, נראה לנו כמצע התשתית של ממדי הרוחניות היהודית (Jewish Spirituality), שנותרים חוקרים רבים את דעתם עליו בשנים האחרונות. יכולת החבירה של האדם עם העולמות העליונים אפשרית בדרך חווייתית (כפי שנעשה הדבר באפוקליפטיקה או בענף אחד של מיסטיקת המרכבה) ובדרך עיון מיוחדת בכתבי הקודש, אשר משתקפים בהם בדרך סימבולית העולמות העליונים. צריך לציין, שגם בדרך החווייתית יש לשפה תפקוד מיוחד: השימוש המאגי אשר נעשה בה ובמיוחד בשם המפורש ובצירופיו השונים. כך או כך, משמשת השפה אמצעי קוגניטיבי בסוגי התנסות, ידיעה וחווייה הפורצים את הגבולות הרגילים של התודעה האנושית.

אם נותנים אנו תשומת-לב מיוחדת לפן זה של הדתיות היהודית, הרי זה לא רק משום שמבקשים אנו לתת ביטוי מודגש לקיומו של ממד רוחניות בדתיות זו, אלא גם כדי להצביע על הקשר הקיים בין ממד רוחניות זה לגילויים השונים של המיסטיקה היהודית. לשיטתנו, חשוב לציין, שממד זה של רוחניות אינו מיסטי בלעדי, ואינו מצוי רק במיסטיקה. אנו ננסה להראות, שהוא קיים גם בדברי חז"ל שאין להם לכאורה קשר ישיר עם המיסטיקה. אם מסקנותינו במחקר זה תתקבלנה, הרי שאין מנוס מהקביעה שיש בדתיותם של חז"ל מרכיבים המטים אותה למעשה לעבר המיסטיקה גם בתחומים אשר המחקר נטה לעתים להמעיט בחשיבותם ובמשקלם. מבחינה זו מן הראוי לציין כאן, שאין בכל התחומים של חוכמת-ישראל ולו גם מחקר אחד בנושא של תפיסת מהות התפילה אצל חז"ל. כל המחקרים, אשר הוגשו עד היום לפני החוקרים בחוכמת ישראל, עוסקים בתפילה מבחינה היסטורית: התפתחותה של התפילה, התפתחות נוסחאות התפילה, התפתחות הנוסח, בית-הכנסת וסידורי התפילה, מנהגי תפילה, והלכות תפילה. אין אפילו מחקר אחד שיתן את דעתו על התפילה מבחינת המהות הדתית המשתקפת בה. מהות התפילה, יחסו של האדם אל התפילה והציפיות שיש לו ממנה, כוחה של התפילה, המבנה הקונספטואלי והמאגי-תאורגי שלה וכדומה — כל אלה הן שאלות, שלא ניתן במחקר דעת עליהן אלא בהיסח-הדעת.

אין אפוא להעלות כיום על הדעת את האפשרות לכתוב מחקר מקיף על דתיותם של חז"ל

בלא לתת מקום מרכזי לנושא התפילה, ולהתייחסויות השונות כלפיה. כאמור, אמונות ודעות הם מרכיב חשוב ביותר בדתיותם של חז"ל. ואולם דתיותם של חז"ל מורכבת יותר מן הדתיות אשר מתגלה בדיון הרגיל בענייני אמונות ודעות של חז"ל. עמדתם הדתית, כפי שבאה לידי ביטוי בתחומים כמו התפילה והיחס אל הצורות השונות של תחומי הקדושה, חשובה לא פחות — ואולי אף יותר — מאשר דעותיהם בנושאים כמו בריאת העולם והאדם והצורות השונות של הממסד וההנהגה הרוחנית. מבחינות אלו ואחרות יש עדיין מקום להשלים את מה שנכתב במחקרים חשובים, כמו אלו של א' אלבוגן על התפתחות התפילה ושל א"א אורבך על אמונותיהם ודעותיהם של חז"ל. בראשון חסר פרק יסודי על הכוונה בתפילה — מהותה, צורותיה והדרכים השונות להשגתה, ובשני — לא נדון עניין התפילה אלא במפורז, זעיר פה זעיר שם, ואף חסר דיון יסודי במהותה של הקדושה כפי שהיא נתפסת אצל חז"ל.

כללו של דבר, דווקא מחקר העוסק במה שנראה כאילו פכים קטנים ושוליים בספרות חז"ל — דרשות על אותיות ועל השם המפורש — מתגלה למעשה, כמחקר העוסק בשפה על-פי תפיסת חז"ל, ובהשלכות שיש לתפיסה זו על עיצוב כלל ממדי הרוחניות של דתיותם. מבחינה זו אנו יוצאים נשכרים לא רק משום שנושא שממעטים לדון בו — ואולי אף מקלים ראש בחשיבותו — עולה לדיון מחקרי, אלא גם משום שמתגלה, שמרכזיותו של נושא זה בהבנת דתיותם של חז"ל אינה יכולה להיות מוטלת בספק. כולנו מודעים למרכזיות מפעלם של חז"ל בתחומים השונים של ההלכה. ואולם לעתים קרובות אנו מוצאים מגמה של התעלמות ממרכזיותם של חז"ל בהתפתחותו של הנושא המשלים — ממדי הרוחניות והמגמות המיסטיות שביהדות בכלל. כל דיון בשני נושאים אחרונים אלו חייב להתחיל בחז"ל, לא רק משום שדבריהם שימשו מוקד לפיתוח רוחני ודרשני בדורות מאוחרים יותר, אלא גם משום שניתן לגלות בהם עצמם דברים, אשר יציגו את מכלול הנושאים הקשורים בהגדרת ממדי הרוחניות והמיסטיקה ביהדות בכלל באופן ברור ומדויק יותר משהיה מקובל עד כה. בכך נראה את מכלול החוויה הדתית ביהדות ראייה משופרת ומחודדת. אנו מבקשים להבהיר, שאין כוונתם של הדברים רק לומר, שהיו עניינים שעלו אצל חז"ל, ויד הצנזור היהודי-הפנימי העלימה אותם. אשר להעלמה זו, פעמים היתה טוטלית ועקבותיהם של העניינים נעלמו כליל, ופעמים היתה העלמה חלקית, כלומר הדברים חזרו וצפו על פני השטח במקורות מאוחרים. יש שראו בכך ראייה לקיומן של מחילות תת-קרקעיות, אשר בהן נעו מקורות אוטוריים. יהיו הדברים כפי שיהיו, אנו מתכוונים להוסיף כאן ממד נוסף להערכת דברי חז"ל: גם בגלויים שבהם מצוי ממד מיוחד של רוחניות, שברגיל אין שמים לב לא לתוכנו ולא למשמעותו. דווקא בעניין אחרון זה אנו רואים עיקר, ובו נמשיך לעסוק כאן.

א

במשנה אב' ה,ה נאמר: 'עשרה [בגיליון: דברים] נבראו בין השמשות... והכתב והמכתב והלחות' (הציטוט — על פי כתב-יד קאופמן). בב"ר א,ד (תיאודור-אלבק, עמ' 6) נאמר: 'ו'

דברים קדמו לבריית עולם, יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות. התורה וכסא הכבוד נבראו...'. וכדומה לכך בבלי פסח' נד, ע"א: 'והא תניא: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן: תורה ותשובה...'. לפנינו שתי מסורות הסותרות לכאורה זו את זו. לפי מסורת אחת קדמה התורה הכתובה לבריאת העולם, ולפי מסורת אחרת היה הכתב מן הדברים שנבראו רק בסופם של ששת ימי בראשית. כיוון שאיננו צריכים ליישב דברי אגדה אלו באלו, נאמר שעיקרן של הדרשות המצויות בידינו מניחות שהכתב, כלומר גם התורה, נברא לפני בריאת העולם: 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ' (ברכ' נה, ע"א). המושג 'למדבקא אתיין' נזכר בספרות ההיכלות¹, והוא מציין את אחד הסודות הכמוסים ביותר העשויים להתגלות ליורדי המרכבה. במדרש בראשית-רבה מדובר על האות ביי"ת שבה נברא העולם (א, י; עמ' 8), וכן על האותית יו"ד וה"א שבהן 'ברא הקב"ה את עולמו' (יב, י; עמ' 108–109). אם הכתב וכן התורה קדמו לבריאת העולם, אין כל תמה בכך, ש'היה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם' (בר"ר א, א; עמ' 2). שימושן של האותיות בבריאת העולם, כלומר קיומו של הכתב קודם לבריאת העולם, הוא מן הרעיונות הנפוצים גם בספרות הסוד הקדומה. כך בחיבור הנקרא סידור רבא דבראשית רבא (שפר, סינופסיס, סעיף 832 ואילך, עמ' 280–282) נדרשת המלה 'בראשית' כאילו היא כתובה 'בראשית', כלומר 'אתה מוצא "בראשית" ששה אותיות הן שבהן נבראו שמים וארץ, שנ' "כי ביה ה' צור עולמים" (יש' כו, ד) — יה"שתים, יהוה-ארבע; הרי כאן ששה. הרי למדתה שבאילו שמות [גרסה אחרת: אותיות] ששה ברא ה'קב"ה את השמים ואת הארץ'. בסמוך לדרשה זו מצויה דרשה אחרת, שיש בה מרכיב מאגיה, ואולי גם מיסטי, בולט:

ד"א 'בראשית'. מהו 'בראשית'? באות אחת ברא ה'קב"ה את השמים ואת הארץ. ואיזהו אות אחת שבה נבראו שמים וארץ. שנ': 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם' [בר' כ, ד]. אל תיקרי 'בהבראם' אלא בה' בראם. באות זה ברא ה'קב"ה את השמים ואת הארץ, העולם הזה והעולם הבא. וחתמה בטבעת אהיה אשר אהיה. ומפני מה חתמה בחותם? — שאילו לא חתמה בחותם יה [גרסה אחרת: בחותמיה] אין כל בריה יכולה לדרוש באותותיה מפני שלהבת אש. וכל מי שהיה בא לדרוש באותותיה, מיד מתמלא כל העולם כולו אש. לפיכך סתם אותותיה וחתמו [גרסה אחרת: וחתמה] בחותמו.

בבסיסה של דרשה זו מצויה הדרשה הנזכרת בבראשית רבה (עמ' 108–109), ואולם נוסף בה העניין של החותם המונע מהאש לפרוץ מן האותיות. אש זו פורצת כאשר אין דורשים בצורה ראויה באותיות של הטבעת, והיא עשויה לציין מבחינה סמלית את כוחות ההרס הקיימים בעולם ואשר עלולים להשתחרר אם אין 'חותמים' אותם כהלכה. אנו נחזור לעניין זה בסוף מחקרנו זה. צריך לציין, שאש זו מזכירה מקרים דומים הנזכרים בבבלי

1. ראה § 349, p. 146, P. Schäfer, *Synopse Zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, (להלן: שפר, סינופסיס).

חגיגה יג, ע"א: 'והא ההוא ינוקא דדרש בחשמל' [יח' א,ד] ונפיק נורא מ"חשמל" ואכלתיה... ת"ר מעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל והיה מבין ב"חשמל" ויצאה אש מ"חשמל" ושרפתו... אמנם, מצד אחד אש היא מחומרי היסוד, אשר שימשו בבריאת העולם (חג' יב, ע"א: 'במתניתא תנא: [שמים=] אש ומים, מלמד שהביאן הקב"ה וטרפן זה בזה ועשה מהן רקיע'), ואולם במקרים רבים מאוד האש קשורה דווקא לכוחות ההרס. היא מצויה גם בעניינים של 'מעשה מרכבה' ומציינת את החוויה המיסטית: '... אמר רבן יוחנן בן זכאי לרבי אלעזר בן ערך: אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו... מיד פתח ר' אלעזר בן ערך במעשה מרכבה, ודרש וירדה אש מן השמים...' (חג' יד, ע"ב; ועיין במקבילות בירוש' חג' עז, ע"א, ומכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 158).

ככלל, אש מציינת חוויה מיוחדת המתלווה לפעילות רוחנית אינטנסיבית:

בן עזאי היה יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. אתון אמרין ליה לר' עקיבא: בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. אתא לגביה, אמ' ליה: שמא בחדרי המרכבה אתה עוסק? אמ' ליה: לאו, אלא אני מחריו דברי תורה לנביאים ודברי נביאים לכתובים, ודברי תורה שמחין כיום נתינתן מסיני, ולא עיקר נתינתן מסיני באש נתנו, הה"ד 'וההר בער באש עד לב השמים' (דב' ד, יא) (וי"ר טז, ד; מהדורת מרגליות, עמ' שנד).

והשווה ירושלמי חג' עז, ע"ב:

א...ר' ליעזר לר' יהושע: עד דאינון עסיקין בדידון נעסוק אנן בדידן. וישבו ונתעסקו בדברי תורה... וירדה אש מן השמים והקיפה אותם. אמר להם אבויה: רבותי, מה באתם לשרוף את ביתי עלי. אמרו לו: חס ושלום, אלא יושבין היינו וחורזין [צריך להיות: וחורזין] בדברי תורה. והיו הדברים שמיחים כנתינתן מסיני. והית' האש מלכח' אותן כלחיתן מסיני. ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש... אמ' להן אבויה אבא: אם כך היא כוחה של תורה...).

מחירתם של הדברים שלפנינו עולה בבירור, שהדברים המובאים בסידור רבא דבראשית מתקשרים למסורת מיוחדת של דרשות במעשה מרכבה ובתורה, אשר בגלל האינטנסיביות המיוחדת המאפיינת אותן נראה כאילו אופפת אש את העוסק בעניינים אלו. לאש זו יש, כמובן, ממד של סכנה והרס: פעמים שהאש מכלה את האדם עצמו. אש דסטרוקטיבית כזו מתוארת, דרך משל, בהיכלות רבתי ג,ד (שפר, סינופסיס, סעיף 102, עמ' 48): '... והמסתכל בו והמציץ והרואה... וגלגלי עיניו פולטין ומוציאין לפידי אש, והן מלהטין אותו והן שורפין אותו. והאש היוצא מן האדם המסתכל היא שורפת אותו והיא מלהטת אותו...'. לעומת זאת אם זוכה אדם לכך, הוא מוצא את עצמו מוגן מעוצמתה ההורסת של אותה אש: 'ר' יהודה ברבי אילעאי אומר: לפי שהיו ישראל משולהבין מחמת האש של מעלן אמר הקב"ה לענני כבוד: הזילו טל חיים על בני' (מכילתא דרבי ישמעאל, ויהי, ט, עמ' 80).

236). ואולם אותנו מעניין דווקא האספקט של הממד הדסטרוקטיבי בטבע שיש לרסנו על-ידי חותמות הנושאים את השם המפורש.

אנו מודעים היטב לקושי, שקוראים מסוימים עשויים לגלותו בדברינו כאן. איננו מבדילים בין דברי חז"ל ובין ספרות הסוד, ואנו מוליכים אותם מעניין לעניין באותו עניין. אנו נחזור פעמים אחדות להרצאת שיטתנו: ממד מסוים של רוחניות, שיש בה גוון מיסטי, ואולי אף מאגי (תאורגי), מצוי גם בדברי חז"ל, ומותרים אנו ללמוד מדברים גלויים בספרות הסוד לדברים שאינם מושמעים בשפה ברורה אלא במרומז ובהסתר בדברי חז"ל. יש בדברי חז"ל ממד של רוחניות מיסטית, המצוי ברחבי העולם העתיק, וחז"ל נותנים לו ביטוי מיוחד במסגרת הניסוח הדרשני של דבריהם. מובן מאליו שניתן להתפלמס עם הנחה זו ולטעון, שלשונם של חז"ל יש בה מטפורות ציוריות, ושאינן הם מתכוונים מילולית למה שהם אומרים אותו בדרשנותם. סוג כזה של פרשנות אפשרי, אם מתעלמים מהנעשה בעולם הדתי בכלל במאות הראשונות לספירת הנוצרים. רבים וטובים הלומדים את העולם הרוחני הזה וטורחים להבינו העמידונו על כך, שהוא ספוג באמונות ובדעות שונות הגובלות רובן ככולן ברוחניות מאגית-מיסטית. אין כל סיבה להניח, שחז"ל לא ספגו אף הם מאווירת הימים ההם, ושהתעלמו מהאפשרויות השונות של חוויות מיסטיות הנפרשות לפניהם. לא שמענו אצל חז"ל פולמוס גלוי עם עולם זה של רוחניות מיסטית. ההפך הוא הנכון: דברינו כאן ינסו להצביע על המגוון העשיר של דברים, שהבנתם קשה ומוזרה ללא הנחת היסוד, שבסיסה הוא אותו ממד של רוחניות מאגית-מיסטית, שנותנים אנו את דעתנו עליו כאן.

יתרה מזו: אם שיקולים של הפסיכולוגיה של האדם הדתי יש להם חשיבות ומשקל, הרי שתמונה מאוד בעינינו המגמה המצויה בדבריהם של חוקרים להפקיע את המיסטיקה האקטיבית מתחומם של חז"ל. אדרבה, סביר להניח שאדם, שנותן את דעתו על האפשרויות הדתיות הטמונות בחוויות המיסטיות למיניהן, לא יאטום את עצמו מפני השפעתן, אלא אם כן תהייה לו סיבות טובות ומוצדקות לעשות כן. אחת הסיבות לעשות כן יכולה להיות הסכנה שהנהגה הדתית הרגילה תאבד את השליטה הסמכותית על חוגים המטפחים בהסתר פעילות מיסטית אוטורית. סיבה שנייה, אף היא בתחום הסכנה, נוגעת לנזק הנפשי והגופני שיכול להיגרם במהלכן של חוויות מיסטיות או בגללן. חכמים, כמו גם מחבריה של ספרות ההיכלות, היו צרים לסכנות אלו ואולי גם לאחרות, ורבים מדבריהם בענייני המרכבה כפי שנאספו בפרק 'אין דורשין' (ירושלמי ובבלי, כאחד) כוללים התייחסות לעניין הסכנה. שום חוקר רציני לא יוכל להרשות לעצמו להתעלם מגוונים שונים של הסתייגויות המצויים בדברי חז"ל בנושאי המרכבה. ואולם ככלל יש לומר, ששלטת בדבריהם גישה עקרונית חיובית לממד הרוחני-מיסטי, והם אינם נרתעים מלהעשיר בו את דבריהם, גם במקום שהם מסייגים גישה עקרונית זו מבחינת תפוצתה בקהל, שאין לו הנתונים וההכשרה להתמודד אתה בצורה נאותה.

ועוד זאת יש בדינו לומר: עם כל הקשיים ההרמנויטיים הקיימים בפרשנותם של דברים, אשר נכתבו לפני שנים רבות, אין הבנת הדברים מוגבלת לממד הפילולוגי שלהם בלבד ואין היא תלויה בו. שפה נוצרת בתוך קונטקסט רוחני ותרבותי, וידיעתו והבנתו של קונטקסט זה הכרחיות כדי להבין את השפה ואת תכניה לא פחות מאשר ידיעת האטימולוגיה של המלים

וצורותיהן הדקדוקיות. כסיכום לדברים אלו ניתן לומר, שהכלל הנקוט בידינו בענייני המרכבה הוא, שכמו בכל נושא רגיש הנוגע ללבה של החוויה הדתית, מלים חושפות את מניעיהם של אומריהן, אך גם מכסות טפחיים מכוונותיהם. מכל מקום, התמודדות אמיתית עם תכנים רוחניים, ובמקרה שלנו גם עם תכנים מיסטיים, מחייבת רגישות הפורצת את גבולותיה של הפילולוגיה במובן הצר של המלה. ממד של שמא וספק צריך ללוות אותנו בכל אשר נפנה. ואולם כל נכניס את עצמנו לסד מדעי כזה שיש בו כדי לאנוס את המחשבה ולצמצמה יותר מאשר להפרותה. כל פרשנות יש בה משהו מגורם ההרפתקנות האינטלקטואלית; ניתן לאזן הרפתקנות זו בהקפדה על טעם טוב, חוש מידה, ענווה וצניעות, ובקיצור על-ידי טקט מדעי. צמצום שרירותי של שדה הראייה אינו זהה לטקט מדעי, ויש בו משהו מגורם האהבה המקלקלת את השורה. הכלל הנקוט בידינו בבדיקת עיסוקם של חכמים במרכבה הוא, שגם אם לא זכו ו'לא ראו אותה מעולם' (תוס' מג' ג, כח; במהדורת ליברמן, עמ' 362; בבבלי מג' כד, ע"ב: '...מימיהם'), הרי 'הרבה דרשו במרכבה' (תוס' שם; בבבלי: 'הרבה צפו לדרוש במרכבה'). המשאלה היתה לחוות את ראיית המרכבה; המציאות הביאה לכך שרבים דרשו במרכבה בלא יכולת לממש את משאלתם, ורבים אחרים הוזהרו מהסכנות הממשיות הטמונות בנושא.

ב

קיומם של האותיות, השפה, הכתב והתורה לפני בריאת העולם הוא נושא שעולה בהרחבה, כפי שנרמז כבר למעלה, בספרות הסוד: חנוך השלישי (הוא ספר היכלות); אותיות דרבי-עקיבא (בגרסאות השונות שיש לחיבור זה) וכן בספר יצירה. המונח 'ספרות סוד' משמש כאן כדי לציין בו חיבורים שאין מחבריהם ידועים לנו, ואף המבנה הספרותי שלהם שונה מספרות המדרש הרגילה. מובן שמצויה בהם הדגשה נשנית וחוזרת על כך שיש ממד של סוד בדברים, או שהדברים עצמם הם סוד המתגלה בצורה על-טבעית. לאחרונה פרסם א' וולפסון מאמר מפורט² ובו סקירה על מעמדם של האותיות וסמליהן בספרות מיסטית הקשורה, במישרין ובעקיפין, בעניינים של שיעור-קומה. מחקר זה פוטר אותנו מהצורך להתייחס לגלגוליהן של המסורות, שמדברים אנו עליהן כאן, בספרות המיסטית מן המאה ה"ג ואילך. לעומת זאת יש לדוש ולהוסיף בחומר קדום יותר, על משמעויותיו המורכבות, ולכך נפנה עתה.

בספר היכלות נאמר:

אמר ר' ישמעאל: אמר לי מטטרון, מלאך שר הפנים... מתוך אהבה רבה וחמלה גדולה שאהבני וחבבני ה'ב'ה' יותר מכל בני מרומים כתב באצבעו בעט שלהבת על כתר שבראשי אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, אותיות שנבראו בהן ימים ונהרות,

2. א' וולפסון, 'ידימי אנתרופומורפי וסימבוליקה של האותיות בספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח (תשמ"ט), עמ' 147-181.

אותיות שנבראו בהן הרים וגבעות, אותיות שנבראו בהן כוכבים ומזלות, ברקים, רוחות ורעמים, קולות שלג וברד, סופה וסערה. אותיות שנבראו בהן כל צרכי עולם וכל סדרי בראשית כולם. וכל אות ואות מפריחות פעם בפעם כמראה ברקים, פעם בפעם כמראה לפידים, פעם בפעם כמראה להבת אש. פעם בפעם כמראה צאת השמש ולבנה וכוכבים³.

במושג 'אותיות שנבראו בהן שמים וארץ' נפגשנו כבר למעלה: 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ', ומעבר לעובדה שמדובר כאן באותיות מסוימות של האלפבית או בכלל, ייתכן לגרוס, שהכוונה כאן לא לאותיות סתם אלא לאותיות מיוחדות, בעלות מהות מסוימת, אשר שימשו בבריאה בלבד. כלומר קיימת אפשרות לומר, שהאותיות, שהקב"ה כתבן בעט שלהבת על הכתר שבראשו של מטטרון, היו אותיות מסוימות מאוד מבחינת ייעודן ומהותן. כן נאמר כאן שאותיות אלה היו פורחות מפעם לפעם מהכתר, וזאת בתצורות שונות.

פריחתן של אותיות אלוהיות ידועה לנו גם מהקשר עניינים אחר. על הרהוריו של משה קודם לשבירת הלוחות נאמר במדרש: 'נסתכל בהן [=בלוחות] וראה שפרח הכתב מעליהן. אמר: היאך אני נותן להם לישראל את הלחות שאין בהן ממש, אלא אחזו ואשברם⁴. כוונתו העיקרית של מדרש זה היא, ככל הנראה, להסביר כיצד העז משה לשבור את הלוחות הכתובים באצבע אלוהים. פריחתו של הכתב מסבירה את העניין: משה לא שבר אלא אבן. בירושלמי תעניות פ"ד, ה"ח (סח, ע"ג) דנים באותו עניין, ומובא שם: 'תני בשם רבי נחמיה: הכתב עצמו פרח. רבי עזרה בשם רבי יהודה בי רבי סימון: הלוחות היו משאוי ארבעים סאה והכתב היה סובלן. כיון שפרח הכתב, כבדו ידיו של משה ונפלו ונשתברו'. לאותיות שעל גבי הלוחות, כמו לאותיות שעל גבי כתרו של מטטרון, היתה מהות עצמית מיוחדת. מהות עצמית זו מקיימת אותן בין שהן כתובות על משהו ובין שהן פורחות באוויר. יש אולי מקום לחשוב שביסוד העניין מונחת תפיסה הגורסת מעין קיום היפוסטטי לאותיות האלוהיות, בדומה ל'לוגוס' (האוונגליון ליוחנן א, א) או ה'דיבר' שבדברי חז"ל אשר יובאו בסמוך. מכל מקום, כדאי להזכיר כאן גם את המסורת האמוראית המנסה להסביר את כשלונם של ישראל במלחמות. על כלי-הזין שלהם היה חקוק השם המפורש. בגלל החטא, גרס ר' אייבו, 'המלאכים היו מקלפין את השם שהיה עליהם'; ואילו רבנן: 'מעצמו היה נקלף' (מדרש תה' לו, סימן ח).

במכילתא דר"י (ויהי ט, עמ' 235) נאמר על הדרך שנחקקו בה הדברים על הלוחות: "וכל העם רואים את הקולות" (שמ' כ, טו)... רבי עקיבא אומר: רואין ושומעין הנראה, רואין דבר של אש יוצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות, שני "קול ה' חוצב להבות אש" (תה' כט, ז). ובדומה לכך בספרי דברים (פרשה לג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 399):

'מימינו אש דת למו' (דב' לג, ב) — כשהיה הדיבר יוצא מפי הקדוש ברוך הוא, היה

3. שפר, סינופסיס, סעיף 16, עמ' 9.

4. אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק ב, מהדורת שכטר, עמ' 11.

יוצא דרך ימינו של הקדוש ברוך הוא לשמאל ישראל, ועוקב את מחנה ישראל שנים עשר מיל על שנים עשר מיל וחוזר ובא דרך ימינם של ישראל לשמאלו של הקדוש ברוך הוא, והקדוש ברוך הוא מקבלו בימינו וחוקקו בלוח, והיה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, שנאמר: 'קול ה' חוצב להבות אש' (תה' כט, ז). [וכן:] אמר רבי ברכיה: שנה לי רבי חלבו: הדיבור עצמו היה נחקק מאליו, וכשהוא נחקק הולך קולו מסוף העולם ועד סופו, שנאמר: 'קול ה' חוצב להבות אש' (שהש"ר א, א, ב; דפוס וילנא ד, ע"ג).

כאן לא מדובר בכתב הפורח אלא כדיבר הנחצב על הלוחות, וקרובים הדברים להיאמר, הוא הכתב הוא הדיבר. לקול האלוהי, בין שהוא יוצא כדיבר של מלים ובין שהוא יוצא חתוך באותיותיו, יש קיום מעין פיזי-מוחשי לפחות במובן המטפיזי-מטפורי שניתן להעניק לקיום זה. על-פי הנאמר בספר יצירה סעיף 10⁵ יש זהות בין 'קול', 'רוח' ו'דיבור' שהם ביטויים לרוח-הקדוש של אלוהים. בסעיף 12 (שם) (בנוסח הקצר) נאמר: 'שחים' — רוח מרוח: חקק וחצב בה עשרים ושנים אותיות יסוד...', כלומר, הספירה השנייה הנקראת 'רוח מרוח' היא המקור שממנו נחצבו 'עשרים ושנים אותיות יסוד'. עוד נחזור בהמשך לתורת הבריאה באותיות כפי שהיא מפורטת בספר יצירה, אך ניתן לאמר כבר עתה, שהיא מבוססת על התפיסה, שהאותיות הרוחניות יכולות לשמש כיסודות (στοιχεία; elementa) בבריאה. בעניין זה כבר נכתב רבות, ואין צורך להאריך בזאת כאן.

יש בספר היכלות סעיף נוסף שהאותיות שנבראו בהן שמים וארץ, נזכרות בו (שפר, סינופסיס, סעיף 59, עמ' 29). במקרה זה מטטרון הוא שמראה לר' ישמעאל את האותיות. בין השאר נזכרות האותיות שנבראו בהן מלאכי השרת, השרפים והחיות, כיסא הכבוד וגלגלי המרכבה, חוכמה ובינה דעת והשכל. כלומר לא רק דברים המצויים בעולם התחתון נבראו בעזרת האותיות אלא גם דברים שמיימיים ורוחניים. כפי שנראה, עניין זה מפותח בצורה שיטתית ביותר בספר יצירה. ואולם מעניין לציין, שהפעם אין האותיות נמצאות על כתרו של מטטרון, אלא נאמר עליהן 'שהן חקוקות בעט שלהבת על כסא הכבוד וזיקוקין וברקים יוצאין מהן ומכסין את כל הדרי ערבות'. עניין נוסף הדורש תשומת-לב הוא שבניגוד לספר יצירה, שמוצאים אנו בו שיטה מורכבת של סידור האותיות השונות המשמשות בבריאה, הרי שבספר היכלות האותיות נזכרות ללא סדר ענייני וצורני, ואין אנו יודעים אם אלו שנזכרו כאן סדורות על כתרו של מטטרון או על כיסא הכבוד. גם לא נאמר אם כל האותיות של האלפבית מיוצגות בכתר ובכיסא או רק חלק מסוים מהן.

כבר דובר רבות על כך שספר היכלות מכיל מסורות אפוקליפטיות ומיסטיות שונות, ולכן אין צורך ליישב את הסתירה כביכול בין המסורת האחת האומרת, שהאותיות מצויות על כתרו של מטטרון ובין זו המדברת על האותיות החקוקות על כיסא הכבוד. מי שירצה יראה בהן מסורות משלימות זו לזו, אבל אנו נוטים לראות בהן שתי מסורות שונות או שתי מסורות המתפצלות מגרעין משותף. מסורת מורכבת עוד יותר מצויה בספר היכלות סעיף

78: 'אלו תשעים ושנים שמות מעין שם המפורש שבמרכבה שחקוקין על כסא כבוד שנטל ה'ב'ה' משמו המפורש והניחן על שמו של מטטרון. שבעים שמות יש לו שקורין בהן מ'מ'ה' ב'ה' ומלאכי השרת בשמי מרום ועשרים ושנים חותמות שטבע אצבעו, שבו נחתמו כל סדרי ערבות רקיע'. תשעים ושניים השמות מורכבים משבעים השמות שיש לו למטטרון שנטל ה'ב'ה' משמו והניחן לו למטטרון' (סעיף 76, עמ' 37) וכן מעשרים ושניים האותיות. מעניין לציין, שעשרים ושניים האותיות נעשות כאן לעשרים ושניים חותמות, כלומר משמעותן או תפקודן המאגי של האותיות באים לידי ביטוי מפורש. דומה שאין הדבר צריך אמירה מפורשת, שלפנינו צירוף דרשני של מרכיבים שונים שבניסוחם כאן מדגישים את היסוד המאג'י-יצירתי של הנושא שלפנינו.

קובץ החיבורים אותיות דרבי עקיבא על נוסחיו השונים מכיל עיבודים מעניינים של חומר דרשני המופיע בספרות חז"ל בעניין האותיות ותפקודן בבריאת העולם וכן חומר הלכות מספר ההיכלות. כל זאת בצד חומר מקורי ומעניין העומד ברשות עצמו. המובאות האחרונות שלנו היו מספר היכלות, והן עוסקות בעיקר באותיות ובשמות החקוקים על כיסא הכבוד. לעניין זה מעניינת גרסת אותיות דרבי עקיבא, נוסח א, לגבי האות ה"י:

ראיוז חותמות השם שבו נחתמו כל שמות המפורשות שעל כסא הכבוד, שנאמר 'זה שמי לעולם וזה זכרי לדר דר' (שמ' ג, טו). 'זה שמי לעולם' — אלו שמות המפורשות; 'וזה זכרי לדר דר' — אלו חותמות השם, שכל שם ושם שבמרכבה יש לו שם ויש לו כנוי. והקדוש ברוך הוא יושב על כסא האש וסביב סביב לו כעמודי אש שמות המפורשות. כל אחד ואחד בתוך חופת אש, כל אחד ואחד בתוך מראות אש. ועמהן חיילות רבות של שרי אש, מערכות עצומות של גדודי אש. ובזמן שאדם משתמש בהן, מתמלא כל רקיע ורקיע כולו אש, ויורדין לשרוף את העולם באש. וכיון שמגיעין לארץ ורואין שכנפי שמים קשורים בכנפי ארץ, וכנפי ארץ בכנפי שמים, וחתומין בטבעת אהיה אשר אהיה, מיד עומדין מכעסין ונוהגין במדת רחמים עם כל העולם ועם אותו האדם, שאלמלא לא חתם בחותמו ארבע רוחות העולם, כשאדם משתמש בהן מיד כל העולם כלו מתמלא אש. שנאמר: 'הלא כה דברי כאש, נאום ה'" (יר' כג, כט). וזהו שנתגלה למשה בסנה ... אבל למשה גלה לו כל השמות המפורשות בין שמות שחקוקין על כתר מלכות שבראשו, ובין שמות שחקוקין על כסא הכבוד, ובין שמות החקוקין בטבעת שבידו...⁶.

בדברים אלו עולה שוב במפורש המוטיב של החותמות המרסנים כוחות כאוטיים והרסניים בבריאה.

נקל לראות כיצד מחברו של אותיות דרבי עקיבא, נוסח א', שוזר כאן מוטיבים שונים שפגשנו כבר את מקצתם במקורות אחרים. יש כאן תערוכת של ענייני מדרש, אמונה מאגית וקישור של נושאים לעניין המיסטיקה. מה שחשוב להדגישו כאן הוא, שאותיות מסוימות

6. הציטוט על-פי בתי מדרשות, מהדורת ש"א ורטהימר, ב, עמ' שסה-שסו.

של האלפבית מקבלות מעמד מיוחד בגלל שימושן בשם המפורש ובצורותיו השונות. צורות הכתיבה או ההגייה השונות של השם המפורש הן מן הנושאים הנדונים ביותר בתחום שבו המאגיה והמיסטיקה משמשות זו בצד זו. בקידושין עא, ע"א אנו מוצאים שר' טרפון מעיד על השם המפורש, שהבליע אותו הכוהן הגדול בנעימת אחיו הכוהנים. סוגיית הגמרא שם מוקדשת לנושא הסתרת השם המפורש והגייתו: 'אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן פעם אחת בשבוע [=שבע שנים] ואמרי לה פעמים בשבוע. אמר רב נחמן בר יצחק: מסתברא כמאן דאמר פעם אחת בשבוע, דכתיב: "זה שמי לעולם" — "לעלם" כתיב. דרשת הפסוק "זה שמי לעולם" וכו' חזרת, כפי שראינו, גם באותיות דרבי עקיבא. שם עולה גם הנושא של שתי צורות ההגייה של השמות: 'אלו חותמות השם, שכל שם ושם שבמרכבה יש לו שם ויש לו כנוי' (אותיות דרבי עקיבא, עיין למעלה); ואילו כאן בגמרא נאמד: 'רבינא רמי: כתיב "זה שמי" וכתיב "זה זכרי"'. אמר הקב"ה: לא כשאני נכתב אני נקרא. נכתב אני ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת'. הסתרת השם של האל או המרת צורת הגייה אחת בחברתה הן מן הנושאים הנפוצים בכל הדתות, ודבר משמש רבות במאגיה. נראה שעניין זה בא כדי להעניק כוח כפול לכל שם ושם, וזאת נוסף על העובדה שעצם ידיעת הכפילות שבהגיית השם מסורה רק ליודעי ח"ן. כך מוצאים אנו באחד החיבורים של ספרות המרכבה, מרכבה רבה (שפר, סינופסיס, סעיף 628, עמ' 238): 'שוב אני קורא לך ביד' שמותיך שאתה נגלה להם לנביאים וחוזים להמתיק דברי נביאות בפיהם ולהנעים אמרי נועם. וכך פירושם וכינוים'. בהמשך מובאים שמות מאגיים שונים בשתי צורות: 'מפורש' ו'כינוי'. בהמשך (שם, סעיף 637, עמ' 240) מדובר גם על שם שיש לו פירוש (=הגייה) 'בלשון טהרה'. לא נאמר כאן בצורה ברורה מה תפקודן של שתי מערכות מקבילות אלו של שמות, אבל ברור מתוך הדברים, שמערכת אחת 'קדושה' יותר מחברתה, ושכל מקרה יש לדעת את שתי המערכות הללו. מבחינה פנים-יהודית או הלכתית, היתה לכפילות זו משמעות אחרת: היא באה להציע שם-חלופי, קדוש פחות, במקום שייחסו קדושה יתרה לשם המפורש. מבחינה זו יש לציין כאן את המשנה סוטה ז,ו העוסקת בברכת כהנים ובהבדלים הקיימים בין אמירת הברכה ב'מקדש' וב'מדינה': 'במקדש אומר את השם ככתבו, ובמדינה בכינוי'⁷. עוד שייכים לענייננו דברי המשנה סנה' ז,ה: 'המגדף אינו חייב עד שיפרש את השם. אמר רבי יהושע בן קרחה: בכל יום דנין את העדים בכינוי — יכה יוסי את יוסי [=יוסי] הוא לדברי הפרשנים כינוי לשם בן ארבע אותיות, כמו השם "יופי" שבמשנה סוכה ד,ה; ועוד נחזור למשנה זו בהמשך]. נגמר הדין לא הורגים בכינוי [=על אמירת השם בכינוי אין הורגים], אלא מוציאים כל אדם לחוץ, ושואלים את הגדול שבהן [=שבעדים] ואומרים לו: אמור מה ששמעת בפירוש' וכו'.

האפשרות הדואלית להגות את השם המפורש היא, ללא ספק, אחד השורשים המרכזיים של הגישה האזוטריה לכתבי-הקודש ולדרך שהלכה בה המיסטיקה היהודית. כאן נוצר, בעיקר מתוך גישה סימבולית לכתבי-הקודש, רובד של שפה שנייה בתוך השפה הרגילה של

7. ועיין בגמרא קידושין אשר הובאה לעיל, וכן במשנה תמיד ז,ב. ראה גם הדיון בספרי *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden & Köln 1980, p. 175

כתב־הקודש. אם אנו מוצאים שנקודת הפתיחה בדיון על שתי צורות הקריאה של השם המפורש מדברת (קידושין עא, ע"א) על האפשרות של יו"ד ה"י ועל חברתה אל"ף דל"ת, הרי מיד בהמשך דברי הגמרא שם מובאים דבריו של רב יהודה בשם רב: 'שם בן ארבעים ושנים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו' וכו'. לא נאמר כאן במפורש מה מעמדו של שם בן ארבעים ושנים אותיות, אבל יש להניח, שמדובר כאן בהגייה סודית שלו, בין שהיא — לפי לשונו של בעל מרכבה רבה — ב'מפורש' או ב'כינוי' או ב'לשון טהרה'. לעניין זה חשובה תשובת רב האיי גאון:

וכל רבותינו ואבותינו אוסרים להזכיר שם המפורש בבבל, וכשמזכירין אין אומרים אלא אעתק, כי מועתק [=נסתר] הוא בקריאתו והגיגו ומסור מאחד לאחר. ואין אומרים אותו אלא בקדושה ובעת צרה ולא בכל עת, כענין בה אמרו והשם האחד הגדול שהוא בן שבעים ושנים אותיות הוא לקוח משלשה מקראות שבתורה (=שם' יד, יט—כא) ואין אותיותיו ידועות. וזה בן מ"ב אותיות אע"פ שאותיותיו ידועות אינו מסור בהגיגו וקריאתו בקבלה. אלא יש אומרים בראשו אַבְגִּיתִן, ויש אומרים אַבְגִּיתִן ובסופו יש אומרים שְׁקִנְצִית וי"א [=יש אומרים] שקנצית, ואין מוכיח. וגם חלופין אחרי' יש בו, וכו'.⁸

רב האיי מבדיל כאן בין שם בעל שבעים ושנים אותיות, שאין אותיותיו ידועות כלל, ובין שם בן ארבעים ושנים אותיות, שאמנם אותיותיו ידועות, אבל 'אינו מסור בהגיגו וקריאתו בקבלה'. לגבי דבריו של רב יהודה בשם רב בעניין שם בן מ"ב אותיות אומר רב האיי:

הנה פירשנו למעלה שאין אנו יודעין היאך קריאתו והגיגו באמונה, ולא מסור לידינו רב מפי רב שמסרו לו רב אחר מסורת משולשת, אלא ארעי שמענוהו מפי חלוקים בקריאתו, ולא במסירה. והוא צריך מסירה בכונה שיושב זה ומוסר לזה בטהרה ובקדושה מסירת קבע וכוונה, וכל מה שאינו מסור בידו כסדר הזה חשוב כאילו אינו יודעו... מכל אלה תלמדו, כי המסירה מעכבת. וגם יש בזאת תשובה לאשר שאלתם 'מי שרוצה להתפלל ולהתחנן בו היאך אומר', כי כבר נגלה שאסור לאומרו במקומותינו ובמקומותיכם. ועוד מי יודע היאך יאמר ושמה יטעה האומר וגוררת עון ואף במקום שראוי לאומרו לא יכשר לשומו בכלל הברכה. אלא האומר סודר אותו ואומר אחריו תהלה שבח וזמרה כסדר שיר כסא ותובע צרכיו מלפני המקום.⁹

קובעים במיוחד לדיונו כאן דבריו האחרונים של רב האיי, ששם בן ארבעים ושנים אותיות יש לו פוטנציאל (מאגי) מיוחד בתפילה, ומכאן שמתלווה לאמירתו טקס מיוחד: 'האומר' — סודר אותו ואומר אחריו' וכו'. האוטריקה הכרוכה במסירת השם כרוכה ללא ספק בכוחו המיוחד של השם להשפיע בעולמות העליונים והתחתונים. מכאן שתפילה

8. אוצר הגאונים לחגיגה, מהדורת ב"מ לוין, ד, עמ' 22 ואילך.

9. אוצר הגאונים, שם, עמ' 23–24.

הנאמרת עם (או: באמצעות) השם המפורש יש בה השפעה גדולה יותר ומכרעת מזו שיש לתפילה רגילה.

בכך חוזרים אנו שוב לעניין שעסקנו בו למעלה, עניין הרוחניות המיסטית, וגם המאגית, המתקשרת לאותיות האלפבית. אין האותיות רק המרכיב הלשוני הפשוט ביותר, אשר בהצטרפן זו לזו יוצרות הברות ומלים; כשלעצמן, יש בהן גם כוח רוחני, המשמש אם בבריאת העולם ואם בטקס דתי (תפילה, בקשה מאגית וכדומה). ללא ספק, גישה מעין זו לשפה ולמרכיביה הבודדים יש בה משום ראייה שהיא מעבר לפן הפילולוגי סיגניפיקטיבי של השפה. כשם שהאותיות מציינות כוחות רוחניים, או אפילו טעונות בכוחות רוחניים, כך גם המלים, ובמקום שכל אות ואות יש לה הכוח משלה, בלי קשר למלים שהן יוצרות בשפה השגרתית, ניתן לצרף אותיות בכל דרך שיכולה ליצור השפעה מיסטית-מאגית גדולה יותר. ומכאן שלא רק לצורכי תפילה והשפעה יכול אדם להשתמש בשם בן מ"ב אותיות, אלא גם כדי לגונן על עצמו מהשפעתם המחבלת של המלאכים: 'משיבע אני עליכם שרי אימה ויראה ורעד, שאתם ממונים לפגוע במי שאינו נקי וטהור... שלא תזיקוני ולא תרעישוני ולא תפחידוני באמת... ואחר יפתח וישבע כי נתחזק כי חתם עצמו בשם של מ"ב אותיות' וכו' (שפר, סינופסיס, סעיפים 624–625, עמ' 236). כפי שידוע מן המאגיה, לא רק לאותיות כשלעצמן יש כוח מיוחד, אלא, ובעיקר, לצירופים הסודיים שלהן. שם בן מ"ב הוא אפוא אחד הצירופים הפוטנטיים ביותר של האותיות. ניתן עוד לתאר זאת כך: השם המפורש הוא בן ארבע אותיות. הכפלתן לשתיים-עשרה ולארבעים ושתיים מגדילה את הפוטנציאל (או את הנפח) המאגי שלהן בהתאם.

נוכל לסיים עניין זה בהבאת קטעים אחדים מספרות ההיכלות המדגימים את מגוון השימושים המאגיים שיש לאותיות ולשמות:

...וישא עיניו לשמים שלא ימות, יעמוד ויזכור שם ויפאר כדי שתהא מחוקק בכל איבריו חכמה וחקר בינה בלבבו ויקדים ויתפלל אותו בשמו ויעשה לו עוגה ויעמד בה שלא יבואו המזיקין וידמו לו כמלאכים ויהרגוהו... א'ר' ישמעאל: שאלתי לר' נחוניא בן הקנה רבי: היאך חכמתו של שר התורה? — א'מ' לי: בשעה שאתה מתפלל הזכר ג' שמות שמזכירין מלאכי הכבוד... וכשאת' מתפלל הזכר בסוף ג' אותיות שמזכירין חיות בשעה שצופין ורואין בארכס יי' אלהי ישראל... וכשאת' מתפלל תפילה אחרת הזכר ג' אותיות שמזכירין גלגלי המרכבה שאומ' שירה לפני כסא הכבוד... זו היא קניין חכמה שכל אדם שהוא מזכירין קונה חכמה לעולם. וכי יכול אדם לעמוד בו אלא שלש אותיות כתב משה ליהושוע בכוס ושתה. אם אין אתה יכול לעמוד חקוק אותם כחוק ואל תצטער בדברי גבורים... (שפר, סינופסיס, סעיפים 562, 564, עמ' 214).

ניתן היה להוסיף כאן כהנה וכהנה דוגמאות לעניין זה של הזכרת שמות בהשבעות ובחותמות. כל הקורא בספרות ההיכלות ימצאם על כל צעד ושעל. אנו בחרנו בקטעים אלו בגלל העובדה שזוכרת כאן 'העוגה' שאדם עושה לצורך ההשבעה, דבר המביא אותנו אל עניינו של חוני המעגל, אשר יידון מיד בסמוך.

ג

הסיפור על חוני המעגל כבר זכה לתשומת-לכם של חוקרים מדיסציפלינות מדעיות שונות. אנו נזקקים לו שוב, בעיקר משום שנוכחנו לדעת שקיימת עדיין בקעה שנוכל להתגדר בה. עיקרם של נוסחיו של הסיפור באים אגב המשנה בתע' ג, ח. אנו נפתח את הדיון בהבאת הדברים מן התוספתא, תעניות ב, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 334): 'מעשה בחסיד אחד שאמרו לו: התפלל וירדו גשמים, התפלל וירדו גשמים' וכו'. לפי התוספתא מדובר ב'חסיד' סתם, ששמו אינו ידוע. עובדה מעניינת היא ש'חסיד' זה אמור להיות בעל כוחות מיוחדים, שתפילתו בעד הציבור תהיה נשמעת. במשנה (תענית ג, ח ואילך) מובא כאן על-פי כתב-יד קאופמן]) מרחיבים בתיאור הפרטים: 'מעשה שאמרו לחוני המעגל: התפלל שירדו גשמים... עג עוגה ועמד בתוכה, ואמר: רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך. נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מִכֵּן על [!] שתרחם על בניך... שלח לו שמעון בן שטח, אמר לו: צריך אתה לנדות, אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא לאביו ועושה לו רצונו' וכו'. נוסף על העובדה, שחוני מתואר כאן כמי שעג עוגה, דהיינו סוגר עצמו במעגל מאגי (ככל הנראה, כדי למנוע השפעתם של כוחות דמוניים), נאמר עליו שהוא נשבע בשם הגדול. לא נאמר כאן מה טיבו של שם גדול (=נורא) זה, אבל מספרות ההיכלות ומהספרות המאגית הקרובה, יודעים אנו ש'שם גדול' או 'שםא רבא' חוזר פעמים רבות בהשבעות. פעמים שצירופים שונים של אותיות ושמות מתלווים לשם זה¹⁰, ופעמים ש'השם הגדול' נזכר בהקשר ל'חותם גדול', 'כתר נורא' ו'שבועה גדולה'¹¹. אם בתוספתא מדובר על חוני כעל 'חסיד', הרי במשנה הוא מתואר כ'מעגל'. מעמדו לפני הקב"ה הוא או כשל 'בן בית לפניך' או כשל 'בן שהוא מתחטא לאביו'. כך או כך, מכוח מעמדו האישי ומכוח היכולת המאגית שיש לו, יכול חוני המעגל-החסיד להשיג בעבור הציבור דברים, שאין הציבור יכול להשיגם בעזרת תפילתו הוא.

הכוח המאגי, הטמון בתפילתו של חוני, בא לידי פירוט והרחבה בדברי התלמוד, ירושלמי ובבלי, לסיפור זה. בירושלמי תעניות פ"ג, ה"י-ה"ב (סו, ע"ד-סז, ע"א) מובא הסיפור בהרחבות. אחת מהן מביאה שיחה בין רבן גמליאל ובין חוני המעגל. סופה של השיחה הוא בלשון זו:

ואין הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק. אמ' לו [רבן גמליאל לחוני]: הן, הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק, ואין הקב"ה מבטל גזירתו של צדיק מפני גזירתו של צדיק חברו. אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא על אביו והוא עושה לו רצונו. ר' ברכיה ר' אבא בר כהנא רבי זעורה בשם רב יהודה ואית דאמרין לה בשם רב חסדא ואית דאמרין לה בשם רב מתנה: 'ותגזר אומר

10. ראה שפר, סינופסיס, סעיפים 313, 337, 343, 357 ועוד.

11. ראה שם, סעיף 302, עמ' 136: 'בחותם גדולה ובשבועה גדולה ובשם אזכונה שהוא חותם גדול'; וראה עוד שם, סעיפים 318-321, עמ' 140.

ויקם לך' (איוב כב, כח). מה ת"ל לך' — אלא אפילו הוא אמ' הכין ואת אמר הכין, רידך קיימא וידיי [=קרי: ודידיה] לא קיימא.

הנושא המרכזי בקטע זה של הירושלמי הוא גזרתו של צדיק מול גזרתו של הקב"ה. נאמר כאן בצורות שונות שהקב"ה מבטל גזרתו מפני גזרתו של צדיק. גזרתו של צדיק נסמכת כאן, וכן — כפי שנראה — גם במקומות אחרים, על הפסוק מספר איוב 'ותגזר אמר ויקם לך'. במלים אחרות, הדיון בירושלמי מעביר את תפילתו של חוני לדרגה של 'גזרה'. יש לגזרה — ולו רק בקשר האטימולוגי שיש לה לשבועה בערבית — מעמד של תפילת-השבועה, עובדה המתבררת גם מדברי המשנה 'נשבע אני בשמך הגדול'. כוחה של תפילת-השבועה, המשתמשת ב'שמות', גדול מהחלטתו של הקב"ה בעניין מסוים.

עניין הגזרה עולה גם בבבלי תענית כג, ע"א: 'שלח לו שמעון בן שטח: אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי... תנו רבנן: מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל? — "ותגזר אומר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור". "ותגזר אומר" — אתה גזרת מלמטה והקדוש ברוך הוא מקיים מאמרך מלמעלה' וכו'. הרעיון זהה בשני המקרים: צדיק גוזר מלמטה והקב"ה מקיים מלמעלה. תפילות בעלות מעמד של גזרות ידועות גם במקומות אחרים. בתוספתא מעשר שני ה, כד (מהדורת ליכרמן, עמ' 273) אנו מוצאים: 'כל העסוקין במצות, פיהם פתוח בתפילה לפני [ה]מקום, שני': "ותגזר אומר ויקם לך". ואומ' "ויסב חזקיהו פניו" וגו' (יש' לח, ב), "ויאמר אנא ה' זכר נא" וגו' (שם). תפילתם של ישראל בשעת אמירת וידוי מעשר (דב' כו, טו) מעמידה אותם במצב כזה, שכל מה שיבקשו בתפילתם יתמלא, כפי שמודגם בתפילתו של חזקיהו המלך שנענתה. שוב מוצאים אנו שהפסוק שהדברים נסמכים עליו הוא הפסוק מספר איוב, 'ותגזר אומר וכו''. אמנם אין כאן בתפילה הנאמרת בשעת וידוי מעשר מרכיב של השבעה, אבל תוקף מחייב של התפילה כלפי שמים יש כאן.

שונים הם פני הדברים בתפילתו של משה על מרים שנצטרעה (במד' יב, יג): 'ויצעק משה אל ה' לאמר: אל נא רפא נא לה'. בספרי במדבר, פיסקא קה (מהדורת האראוויטץ, עמ' 104) דרשו: 'לא זהו משה שמתפלל והמקום שומע תפילתו, כמה שנאמר: "ותגזר אומר ויקם לך"'. ובספרי זוטא יג (שם, עמ' 277): "'אל" — תקיף, קשה; "נא" — בבקשה; "רפא נא לה" — בגזירה'. בתפילתו של משה מוזכרת המלה 'נא' פעמיים. לפי שיטת הספרי זוטא בפעם הראשונה 'נא' היא לשון בקשה, ובשנייה — לשון גזרה. לשון 'אנא', ובקיצור 'נא', מופיע פעמים הרבה במשמעות של בקשה ותחינה; נדירות יותר — אך מעניינות מצד עצמן — הן הפעמים שמלה זו מופיעה או נדרשת במשמעות של שבועה והשבעה (ובמקרה שלנו כ'גזרה'!).

בוודי של הכוהן הגדול ביום הכיפורים אנו מוצאים את המלים: 'אנא השם' ובגרסה אחרת 'אנא בשם' (משנה יומא ג, ח; ו, ב [בכתב-יד קאופמן אין המלים: והכהנים והעם וכו']). כפי שהראה זאת אלון¹², המלים 'אנא השם' או 'אנא בשם' הן לשון השבעה, וכדוגמתן מצוי לעתים קרובות בפירושים המאגיים הכתובים יוונית, אלא ששם הגרסה היא

לרוב 'אדוני בשום' (כמובן, באותיות יווניות). המלה 'בשם' או 'השם' עומדת, ככל הנראה, במקום השם המפורש, שכן יודעים אנו ש'משמת שמעון הצדיק נמנעו אחיו מלברך בשם' (תוספתא סוטה יג, ח; מהדורת ליברמן, עמ' 234). בשלב מוקדם יותר של דיונונו הזכרנו את עדותו של רבי טרפון על הנוהג של הכוהן הגדול להבליע את השם המפורש הנאמר בברכת כוהנים 'בנעימת אחיו הכהנים'. בירושלמי יומא פ"ג, ה"ז (מ, ע"ד) מובאים דברים דומים, אבל בהקשר של וידויו של הכוהן הגדול ביום הכיפורים:

עשרה פעמים היה כהן גדול מזכיר את השם ביום הכיפורים: ששה בפר [שש] בשעת הקרבת הפר, ושלושה בשעיר ואחד בגורלות. הקרובים היו נופלין על פניהן, הרחוקים היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו¹³, אילו ואילו לא היו זזים משם עד שהוא מתעלם מהן: 'זה שמי לעלם' (שמ' ג, טו) — זה שמי לעלם. בראשונה היה אומרו בקול גבוה. משרבו הפרוצין היה אומרו בקול נמוך. אמר רבי טרפון: עומד הייתי בין אחי הכהנים בשורה והייתי אזני כלפי כהן גדול ושמעתי מבליעו בנעימת הכהנים. בראשונה היה נמסר לכל אדם, משרבו הפרוצים לא היה נמסר אלא לכשירים.

כלומר בתחילה היו הכהנים רגילים לברך בשם המפורש, והכוהן הגדול היה אומרו בשעת העבודה ביום הכיפורים, אלא שבשלב כלשהו מצאו לשם המפורש תחליפים מתחליפים שונים. הדיון בירושלמי בהמשך הדברים שם מביא מסורות שונות על שימוש לרעה בשם המפורש ועל סירובם של אנשים למסרו או לקבלו.

אם המלה 'בשם' עומדת במקום השם המפורש, יש מקום לסברה — ובעיקר בהתחשב בתעתיק היווני בפפירוסים המאגיים — שהמלה 'אנא' עומדת גם היא במקום שמו של האל, והיא ניתנת לקריאה 'אדוני', כפי שהדבר מצוי בפפירוסים המאגיים. כבר ראינו למעלה ש'אדוני' היא אחת מצורות האמירה של השם המפורש. 'יוצא אפוא ש'אנא' השם' הוא לשון השבעה בשני שמות של האל, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בדברי הספרי זוטא: "'רפא נא לה" — בגזירה¹⁴.

שימוש כפול במלה, דוגמת זה שמצאנו במלה 'אנא/נא', נוכל למצוא במלה 'אוי'. ברגיל מבטאת מלה זו צער, אבל במקרה אחד לפחות יש מקום לסברה, שהיא משמשת בלשון השבעה. בנדרים סב, ע"א מובא הסיפור הבא: 'ר' טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות דקאכיל. אחתיה בשקא ושקליה ואמטייה למשדיה בנהרא. אמר [ר' טרפון]: אוי לו לטרפון שזה הורגו. שמע ההוא גברא, שבקיה וערק'. מדובר כאן על ענבים או על תאנים שנשארו בסוף הקיץ בשדות ובאילנות, שמן הסתם התייבשו מהם הבעלים, ולפיכך כל האוכל מהם אינו גזל, והם אף פטורים מן המעשר. היו מן החכמים שהתבססו

13. כפיטי 'העבודה' של יום הכיפורים נאמר: 'הכהנים והעם העומדים בעזרה, כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. כלומר האחדה של עניינים יש לנו כאן.

14. וראה לעניין 'אנא' גם א"א אורכך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 108.

על ההיתר העקרוני לאכול מהפירות הללו ואילו אחרים נמנעו. רבי טרפון, שהיה כוהן, ראה היתר לעצמו לאכול מהם, אלא שבעליהם, או השומר, ראה בו גזלן, הכניסו לשק ורצה להשליכו בנהר. בהיותו סגור בשק אמר רבי טרפון: 'אוי לו לטרפון שזה הורגו'. לכאורה יש כאן קריאת-צער לעזרה, אבל מהמשכם המידי של דברי הגמרא שם עולה אפשרות לפירוש אחר: 'אמר ר' אבהו משום ר' חנניה בן גמליאל: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה, אמר: 'אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה', ואמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: 'כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם', וכו'. דבריו האחרונים של רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן מתקשרים לדברים המובאים כאב' א, ט: 'הלל א': ... ודי ישתמש בתגא חלף...'. דבריו של הלל זכו לפירושים שונים, אחד הקדומים שבהם הוא המצוי באבות דרבי נתן, נוסח א', פרק יב (מהדורת שכטר, עמ' 56): 'ודאשתמש בתגא אבד ואזיל ליה. כיצד? שכל המשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעולם הבא'.

יש לשים לב לכך, שהגרסה של דברי הלל, המובאת באבות דרבי נתן, שונה מזו המצויה במשנה, אבל ברור הוא שה'תגא' שבדברי הלל הוא ה'כתר', כלומר 'כתרה של תורה' שבדברי רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן. בשני המקרים מצויה המלה 'להשתמש', ובדברי אבות דרבי נתן השימוש ב'תגא' הוא השימוש 'בשם המפורש'. ניתן אפוא להעלות את ההשערה, שצערן של רבי טרפון על כך שנשתמש לשם הצלתו העצמית ב'כתרה של תורה' נבע מכך שהוא השתמש בשם המפורש לצרכים מאגיים. רש"י מפרש כאן, שרבי טרפון 'הציל עצמו בכבוד תורתו, דקאמר "אוי לו לטרפון"', אך דבריו של רש"י נראים סתומים גם אם נניח שאותו איש שהכניסו לשק שמע את שמו של רבי טרפון ואז נרתע ממעשהו. מדוע יש לראות בהזכרת השם של טרפון משום 'הציל עצמו בכבוד תורתו'? ואכן מעיר המהרש"א בפירושו למקום: 'יש לעיין קצת בזה, דלא היה לו לומר אלא: "טרפון אני, לא תהרגני!"'. לפיכך נראה לי לפרש כאן, שרבי טרפון הציל עצמו במעין השבעה מאגית, ושעלינו לקבל במקרה הזה את המשוואה: אוי [לו] = כתרה של תורה = תגא = שם המפורש. מלכתחילה מותר היה להשתמש בשם המפורש רק במקדש, וזאת, כפי שראינו למעלה, בשעת ברכת כוהנים ועבודת יום הכיפורים. לאחר חורבן בית-המקדש היו, כנראה, חכמים שהשתמשו בשם המפורש בהזדמנויות שונות, ונראה שבמיוחד להצלת נפשות בדורו של שמד (ועל כך נענש רבי חנינא בן תרדיון שהיה 'הוגה את השם באותיותיו' — ע"ז יח, ע"א), ואולי אף לצרכים אישיים. כפי שראינו למעלה, היה רבי טרפון מבני משפחתו של הכוהן הגדול, והוא מעיד על עצמו ששמע את השם מובלע בנעימת הכוהנים. מן הסתם ידע אפוא את סודו המאגי של השם המפורש והשתמש בו לצרכים אישיים, ומכאן חששו הגדול שמה עבר עברה.

כפי שהעיר שלום¹⁵, יש לראות את דברי הלל, כפי שהם מובאים במסכת אבות וכן בפירושה באבות דרבי נתן, בהקשר לדברים המובאים בהיכלות זוטרת (שפר, סינופסיס, סעיף 361, עמ' 152): 'ומאן בר נש דיכיל... למסתכלה בזיויה, לאישראה בתגא, למתהפכא

15. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, pp. 80–81

באיקרא, למימר שבחיה, למדבקה אתיין, למימר שמהתא' וכו'. מניויות כאן כמה פעילויות מיסטיות-מאגיות: להסתכל בכבוד, לקסום בעזרת השם המפורש (לאישראה = לאסרא = לאסור) לומר את השבח (של שיעור קומה? ראה שפר, סינופסיס סעיף 952, עמ' 296: 'אמר ר' ישמעאל: כשאמרתי את הדבר הזה לפני ר' עקיבה אמר לי: כל מי שהוא יודע שיעור זה של יוצרנו ושבוהו של הב"ה שהוא מכוסה מן הבריות'), לצרף אותיות, לומר שמות. מכל מקום, ה'תגא' משמש כאן (וכן שם, בסעיפים 360–361, עמ' 152) בהקשר מאגיו-מיסטי מובהק, ומעניין לציין בקשר לדברים שאמרנו למעלה, בעניין שתי הצורות של אמירת השם המפורש, שבהיכלות זוטרתני נאמר על השם הזה: "ונוקב שם ה' [מות יומת]" (ויק' כד, טז)... שמו שהוא שם המפורש, ופירושוהי וחקירוהי וניקבוהי, ופירושו שלו יונית' (שפר, סינופסיס, סעיף 357, עמ' 150).

מן הסתם אפוא במקרה של ר' טרפון מה שנאמר הוא, שר' טרפון נקב בשם השם: אוי = הוי (=שלוש מאותיות השם המפורש), בדיוק כפי שאנו מוצאים בהשבעות ובקמעות כה רבים. כיוון שר' טרפון היה אסור בשק, הוא צריך היה למלת-קסם להתיר את עצמו. 'אסר' ו'התיר' הן כידוע שתי פעולות מאגיות מנוגדות, ולביצוען (במקרה שלנו, רק ל'התרה') היה צריך לומר שם או שמות לצורך מאגיה. המלה 'אוי' מצויה פעמים רבות בספרות חז"ל לשם הבעת צער וחרטה, אבל עובדה זו אינה צריכה למנוע בעדנו מלפרשה במקרה שלפנינו שלא במשמעותה הרגילה. במלים אחרות, דבריו של ר' טרפון — ואיננו צריכים להידרש כאן לשאלה, עד כמה מבוססים הם על עובדה ביוגרפית — הובנו בדרך כלל על-פי שגרת המשמעות של המלה 'אוי'. ואולם במקרה שלפנינו מאפשר הקשר העניינים — כתרה של תורה — לצאת משגרת הפרשנות לעניין אחר.

אם יש ממש בפירושו זה של 'מעשה ר' טרפון', הרי שנוסף על החידוש שבפירוש, אנו יכולים לבוא ולטעון על דרך ההכללה, שיש בדברי חז"ל שכבות, שהן סמויות מן העין לעתים קרובות, ומתגלה בהן נטייה לעניינים הקרובים למאגיה ולמיסטיקה במידה שאולי לא שיערו נכונה קודם לכן. ככל שנרבה לחשוף פרטים בשכבות אלו, כן תסתבר יותר המסקנה, שלא זו בלבד שהיו לחכמים ידיעות בתחום המאגיה (ועל כך עמדו כבר חוקרים רבים) ופה ושם גם עסקו בה, אלא שבעצם דתיותם היה ממד המקרב אותם להתנהגות מאגית (או תאורגית) במידה גדולה משהיינו רגילים לשער. אין זו המאגיה הפגנית הרגילה, אלא מאגיה המגלה פנים של רוחניות מיוחדת, הנשענת על ההכרה בדבר ממשיותם העצמית של דברים — אותיות ומלים, דרך משל — אשר היום נראים כמופשטים או כסמלים לשוניים גרידא. מכאן פתח למסקנה, שהרקע הממשי לרעיונות על כוונה בתפילה, כפי שנוסחו בימי הביניים בחוגיהם של המקובלים¹⁶, מצוי למעשה בתוך עולמם של חז"ל. ובמלים מסכמות, להבנת הרקע לעולמם של המקובלים אין צורך לרדת למאגיה הפגנית, אלא צריך להיות מצוי בעולמם של חז"ל, על האספקטים הבלתי-חשופים עד כה, ולהבין אותם.

16. ראה בקובץ זה, במאמרו של משה אידל.

כל המצוי במחקר המאגיה של השנים האחרונות יכול לגלות בו נימה חדשה: החוקרים מבקשים להשתחרר מדעות קודמות וקדומות, ששלטו במחקר עד לפני זמן קצר. במאה ה"ט ובתחילת המאה העשרים היתה נטייה לראות במאגיה משום תופעה של דת פרימיטיבית, או דת פרימיטיבית כשלעצמה, אבל לאחרונה מתחילה להתגבש בעולם המחקר דעה חיובית יותר על המאגיה. שוב אין רואים בה תופעה פרימיטיבית אלא צורה של ריטואל דתי, ואף מבחינה קוגניטיבית עקרונית שוב אין בה תופעה המנוגדת מכול וכול לחשיבה ולמעשה מדעיים. אחת מהנחות היסוד של המאגיה, או לפחות של הפרקסיס המאגי, היא זו הגורסת, שרוחו של האדם יכולה לפעול פעולה ישירה על הכוחות החיצוניים, בין שהם קיימים בעולם הרוחות ובין שהם מצויים בטבע. רוחו של אדם פועלת במאגיה בעזרת המלים, שמות מאגיים ושאר אביזרים (חותמות; חומרים בטבע; אמצעי עזר וכדומה). למלים יש כוח עצמי, בין שהן יוצאות, כפי שראינו, מרשותו של אלוהים ובין שהן יוצאות מפיו של אדם. בעניין זה אין למעשה הבדל עקרוני בין המלים המשמשות בתפילה ובין אלו המשמשות במאגיה. כוונות, כלומר אמירת שמות, יכולות להדגיש את הממד המאגי של התפילה, אבל אין הן ממד חיצוני שנוסף עליה, אלא לאמתו של דבר מרכיב מהותי שלה. ניתן להגבירו ולהדגישו, אבל תפילה מתמצה בכך שהיא מבקשת להשפיע על העולמות העליונים, שהם שונים במהותם מהאדם. במלים אחרות, הריטואל הדתי — במיוחד זה המלווה במלים ובנוסחאות מיוחדות — נושא בבסיסו אופי מאגי, כלומר יש בו משום התפשטות כוחות מרוחו של האדם, כוחות המשפיעים השפעה בלתי-אמצעית על העולם שמחוץ לאדם.

התפיסה הגורסת, שהעולם נברא באותיות האלפבית, או באותיות שמו של האל, או בשבועה מיוחדת (חנוך החבשי, פרק 69), או בחותם ובטבעת¹⁷ מעניקה למעשה המאגי, הנוקט באותם אמצעים, מעמד של בריאה ויצירה. במעשה המאגי נוקט האדם למעשה טכניקה שהשתמש בה האל בבריאת העולם! מכאן, שבכואנו לדון בספר יצירה נדגיש (כפי שעשינו זאת בשני מחקרים קודמים¹⁸) את האספקטים המאגיים של ספר זה. הדגשת האספקטים המאגיים של ספר יצירה באה במקום שהן המקובלים והן החוקרים את ספרותם מדגישים את המרכיבים המיסטיים של הספר. אם יש לספר חשיבות בחקר מהותה של המיסטיקה היהודית, הרי זה — להערכתנו — בגלל המרכיב המאגי הכולט שבו. למעשה ניתן לומר, שברגע שמיסטיקה הופכת לפרקסיס דתי, כלומר ברגע שגובר בה הממד הריטואלי, היא מוצאת את עצמה קשורה קשר הדוק למאגיה (או לתאורגיה). מכאן, שאם אנו מדגישים את הממד המאגי שבספר יצירה, אין אנו מרחיקים אותו מהמיסטיקה אלא

17. שפר, סינופסיס, סעיף 389, עמ' 164: 'זהו מטטרון שר הפנים שנכתב באות אחת שבה נבראו שמים וארץ ונחתם בטבעת אהיה אשר אהיה' וכו'.

18. ראה מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, חוברת ג-ד (תשמ"ז), עמ' 15-54; ח (תשמ"ט), עמ' 255-298.

קובעים, להלכה ולמעשה, שמיסטיקה ומאגיה כרוכים זה בזה, ובמיוחד בממד הריטואלי של הדברים. אנו קובעים דברים אלו לא רק כדי להדגיש את הממד המאגי (או התאורגי) של המיסטיקה היהודית, אלא גם להוציא מלבם של אלו הגורסים שעיקרה של המיסטיקה של המרכבה, כפי שהיא מתגלה בספרות ההיכלות, עשוי להתמצות בפרקסיס הריטואלי-מאגי שבה¹⁹. המעשה המאגי בספרות ההיכלות הוא אמצעי חשוב להשגת מטרות מסוימות (עלייה לשמים והורדת מלאכים לשם גילוי סודות קוסמולוגיים וכאלה הקשורים בענייני שר תורה), אבל לא העניין שהחוויה המיסטית עצמה מתמצית בו. עם זאת, צריך לציין כאן, שהממד הליטורגי במיסטיקה היהודית הקדומה והמאוחרת כמו גם הממד המיסטי בתפילה ובליטורגיה דורשים עדיין מחקר לעצמו, ובכוונתי להתפנות לכך בקרוב.

כפי שציינו למעלה, הנושא של ספר יצירה, תפיסת השפה כשלעצמה ובהקשרה המאגי, כבר עלה במחקרים קודמים, ולפיכך לא נרחיב בעניין זה כאן. רק כנקודת מוצא נציין כאן, שבספר יצירה מצויה, להערכתנו, תפיסה אטומיסטית של השפה, כלומר שהיסוד המהותי של השפה הוא באותיות כשהן מצויות לעצמן. על כל אחת מן האותיות ניתן לבנות מערכת שלמה בבריאה, ובצירופיהן השונים של האותיות נבנות המלים, וכן הישויות הקיימות בעולם ברבדיו השונים. סעיף אחד של הספר עוסק בצירופיהן השונים של שלוש אותיות היסוד של השם המפורש י-ה-ו:

- חמש — חתם רום, בירר שלש פשוטות וקבען בשמו הגדול — יוד הי ויו.
 וחתם בהן שש קצוות ופנה למעלה וחיתמו ביהו.
 שש — חתם תחת, ניפנה למטה וחיתמו ביהו.
 שבע — חתם מזרח, ניפנה לפניו וחיתמו בהיו.
 שמינית — חתם מערב, ניפנה לאחוריו וחיתמו בהיו.
 תשיעית — חתם דרום, ניפנה לימינו וחיתמו ביהו.
 עשר — חתם צפון, נפנה לשמאלו וחיתמו בהיו (סעיף 15, מהדורת גרינולד).

הסעיף הזה עוסק בשש הספירות הבאות אחרי הספירות 'רוח אלהים חיים', 'רוח מרוח', 'מים מרוח' ו'אש ממים' (סעיפים 10–14 שם). יש לציין, שבסעיף 7 מנויות הספירות בצמידים בשמות האלה: עומק ראשית ועומק אחרית, עומק טוב ועומק רע, עומק רום ועומק תחת, עומק מזרח ועומק מערב, עומק צפון ועומק דרום. שש האחרונות זהות אפוא בשמותיהן בשני המניינים, והן מדגישות את האספקט המרחבי של הקוסמוס. המשמעות המרחבית של הספירות, הבאה לידי ביטוי גם בסעיפים אחרים בספר יצירה (סעיפים 12 ; 16 ; 38 ; 47), נדונה באחרונה במחקר מפורט של פינס²⁰, ואין צורך לחזור לעניין זה כאן. הפרט הדורש תשומת-לב בסעיפנו הוא זה העוסק בחיתום הספירות בששת הצירופים של

19. ראה P. Schäfer, *Gershom Scholem Reconsidered*, Oxford 1986.

20. S. Piñes, *Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in Sefer Yezira and a Text of the Pseudo-Clementine Homilies*, Jerusalem 1989.

האותיות יי־הו (ראה גם סעיף 40: 'כאילו צד צרפן'. שתי אבנים בונות שני בתים; שלוש בונות ששה בתים' וכו').

אין כל ספק, שעניין החיתום, הנוסף כאן על עצם העניין של ששת הכיוונים, מעניק לנושא ממד מאגי מיוחד. גם אם צודק פינס בהצביעו על קשרים אפשריים בין ספר יצירה ובין קטע מ'הומיליות' הפסוידו־קלמנטיניות, צריך להעיר על כך שהקשר הוא סטרוקטורלי במהותו. מבחינת השימוש בחומר הגולמי נפרדות דרכיהם של בעל ספר יצירה ומחברו האנונימי של 'ההומיליות'. 'ההומיליות' עוסקות בגוף השכינה ומקומה בחלל, ואילו ספר יצירה עוסק בבריאה ובהסבר כלשהו למהותה. ספר יצירה אומר דברים שונים על תהליך הבריאה, או נכון יותר על מבנה הקוסמוס, והדברים נוגעים לחומר שב'הומיליות' רק נגיעה קלושה. באומרו זאת אין אנו באים לחוות דעה על מקומו, מקורו וזמנו של ספר יצירה. פינס נוטה לקבל את הדעה, שרעיונות היסוד המשותפים ל'הומיליות' ולספר יצירה מקורם בכת יهودית־נוצרית, אשר כתבה בארמית או בסורית, וחיה בסוריה. ההקשרים המאגיים שהחומר המרכזי מופיע בהם — על צורותיו השונות — בספר יצירה עושים השערה זו של פינס קלושה אף יותר משפינס, בזהירותו הרבה, מוכן להודות. אשר לזמן חיבורו האפשרי של ספר יצירה, נוכחותו של החומר המאגי עלולה לגרוע מהשערתו של פינס, שהספר, ובמיוחד השיטה העשרונית שבו, מטים את הכף לצד המאה השביעית. ואולם אם מסכימים לדעתו של פינס, שמלכתחילה היתה בספר יצירה, או בשלבים הקדם־ספרותיים שלו, תפיסה של שש או שבע ספירות, הרי שהקטע מספר יצירה שבו אנו עוסקים היה יכול להיכתב, גם לשיטתו של פינס, במאה השלישית או הרביעית לספירה. זמן זה הוא להערכתנו גם הזמן שהתפקוד המאגי של הספר התגבש בו, שכן בין המאה השנייה לשישית היתה למאגיה עת פריחה.

נחזור לקטע שלפנינו. נאמר בו (ועל כך אין פינס נותן את הדעת), שהקצוות השונים נוצרו או שוכללו במעשה של 'חתמה': 'חתם תחת' וכו'. במקביל נאמר באילו אותיות, או צירופים של אותיות, נחתמו הקצוות השונים. העדות הקדומה ביותר, ככל הנראה, לשימוש של חותם במלאכת הבריאה מצויה בספרות ההיכלות ובכתבים הקרובים אליה²¹. מקבילה מילולית כמעט לקטע שלפנינו מצויה ב'מסכת היכלות'²², אלא שבגלל אופיו הלקטני של חיבור זה מן הדין לראות במקבילה זו מובאה מספר יצירה שלפנינו. מכל מקום, החותם שנזכר בספרות ההיכלות, ואשר שימש במלאכת הבריאה, הוא חותם ש'בטבעת אהיה אשר אהיה' (שפר, סינופסיס, סעיפים 396, 840, 841). צריך לציין, שמספרות חז"ל ידוע לנו חותם אחר של הקב"ה, 'אמת' (שבת נה, ע"א: 'דאמר רבי חנינא: חותמו של הקב"ה "אמת"'), ונראה שחותם 'אהיה אשר אהיה' מצוי יותר בהקשר עניינים מאגי.

כאמור, האותיות המצויות על גבי החותמות, שנחתמו בהם שמים וארץ וכל אשר בהם, הן ששת הצירופים של יי־הו. מבחינה מסוימת ניתן לומר, שחתמת שמו בקצוות המתפשטים מהאל מטביעה מהות אלוהית בקצוות אלו. יהיה מי שירצה לראות בכך ניצני

21. ראה שפר, קונקורדנציה לספרות ההיכלות, הערך 'חתם'.

22. א' יעללינעק, בית המדרש, חדר שני, עמ' 47.

רעיון של אימננציה אלוהית בעולם, אבל צריך לציין, שאנו מצויים עדיין בתחום אידיאלי, שקונספציות הקרובות יותר למאגיה מלאונטולוגיה פילוסופית שולטות בו. מבחינה זו רלבנטיים דברים המצויים באחד מחיבורי ספרות ההיכלות, 'מעשה מרכבה': 'ושמו מקודש על משרתיו, הוא שמו ושמו הוא, הוא בהוא ושמו בשמו' (שפר, סינופסיס, סעיף 588, עמ' 224). כל דבר הנושא את שמו (המיוחד, המפורש) של האל, מקבל — בהשראה מאגית — משהו מכוחו העצמי של האל: 'בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא. אמר דוד: מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח' (סוכה נג, ע"א-ע"ב; ועיין רש"י שם, המביא גם גרסת סיפור המקרבת את העניין יותר לנושא שאנו דנים בו כאן: '... וכתוב בו שהיה שם מששת ימי בראשית'). הכוח המאגי, המצוי בשמות האלוהיים ובצירופים השונים שלהם, מונע את ההתפרצות של כוחות כאוטיים והרסניים, ומבטיח שהעולם לא יקרוס תחתיו מעוצמת כוחות ההרס הטמונים בו. כוח מאגי זה משמש לכן בסיס לקמיעות ולבקשות-מאגיות רבות לאין ספור, והוא נידון פעמים אחדות במחקר²³, אם כי לא מתוך הפרספקטיבה המוצעת כאן. איננו נזקקים כאן לחומר השוואתי מתוך המאגיה היוונית, הקופטית וכדומה, שכן החומר היהודי, הכתוב עברית וארמית, יש בו כשלעצמו יותר מכדי לשבר את האוזן. התמונה הכוללת המתקבלת כאן היא של שכבת דתיות הצומחת מתוך הקשר למאגיה ולאמונות הקרובות לה. זו שכבה של דתיות, שאמרנו עליה בדברי המבוא שלנו, שהתפתחה במקביל לדתיות הנורמטיבית יותר, הקשורה למקרא ולמשנה.

יש מקום לשער, שחתירת הקצוות באותיות שמו של האל באה למעשה להטביע בהם את הקיום שלהם. ללא חתימת-השם אין הדברים יכולים להתקיים. ביטולו של העולם צפוי, אם אין הוא מחוזק בכוח הרוחני הנובע מהאותיות החתומות בו. אמנם דברים אלה אינם נאמרים במפורש, אבל נראה לנו, שאיננו רחוקים מן האמת אם אנו מקבלים אותם כהשערה הנוגעת ללבם של דברים. נכון הוא, שניתן לתת לכל העניין גם הסבר מתחום הסימבוליקה: קיומם האמיתי של הדברים הוא ברוחניותם, הבאה לידי ביטוי באותיות האלפבית בכלל ובאותיות השם המפורש בפרט. ואולם דומני, שהסבר זה הוא 'אידיאליסטי' מדי לתקופה שנכתבו בה הדברים, ואם יש מקום לחפש הסבר לדברים, הרי זה בראש ובראשונה בתחום המאגיה.

בקבלה של ימי-הביניים ובספרות המושפעת ממנה התפתחה התפיסה, שהעיסוק באותיות, בדרכי הצירוף והדילוג השונים, מביא את המיסטיקאי לידי התפשטות הגשמיות והחומריות ולידי השגת הרוחניות של העולמות העליונים. משה אידל הביא במחקריו השונים חומר רב המדגים עניין זה. דברים אחדים בכיוון זה מובאים אף במחקרו המובא בהמשך. דומני, שבספרות היהודית של תקופת המשנה והתלמוד על צורותיה השונות עדיין אין רמז של ממש לכיוון מחשבה כזה. המגוון הרעיוני והריטואלי של הדברים, כפי שהוא מופיע בספרות שעסקנו בה כאן, מצביע יותר בכיוון המאגיה, הפעילה יותר כלפי חוץ מכלפי פנים. מצבים של שינוי התודעה אכן נזכרים בספרות ההיכלות, והמאגיה של השמות

23. ראה אורבך (לעיל, הערה 14), עמ' 103 ואילך: 'כח השם'.

תופסת שם מקום חשוב בטכניקה המקדמת עניין זה של שינוי התודעה, אבל אין שינויי התודעה הללו נתפסים במסגרת של התפשטות הגשמיות ולבישת הרוחניות. את המעבר מתפיסה אחת לאחרת יש לחפש, אולי, בין השאר, בהשפעתם של כתבים ערביים, צופיים ואישמעאליים כאלה ואחרים, ואין כאן המקום להאריך בזה. כך או כך, עיסוקנו במאגיה כאן, ובגילוייה השונים בהקשר לאותיות בכלל ולאותיות השם המפורש בפרט, לא בא כדי לחדש דברים בתחומה, אלא כדי להעלותה לדרגת החשיבות הראויה לה בהכנת דתיותם של היהודים, בעיקר בארץ-ישראל ובבבל, בתקופת התנאים והאמוראים. כפי שראינו, מאפשרת לנו המאגיה למתוח קווי קשר בין הדתיות הרגילה ובין המיסטיקה, ומתוך כך להרחיב ולהעמיק את ידיעותינו ואת הבנתנו בדתיותם של חז"ל. דתיות זו מורכבת ממחויבות עקרונית למקרא ולמשנה, מאמונה בכוחה של רוח האדם להשפיע על כוחות אלוהיים ולהיות מושפעת מהם, ומאימוצן של שיטות הבאות לקדם השפעה חיובית של כוחות אלו ולהרחיק השפעה שלילית שלהם.