

## שלשלת הקבלה בספרות ההיכלות

מאיר בר-אילן

מבוא

מן המפורסמות היא תעלומת ספרות ההיכלות: מתי נתחברה, על ידי מי ועל איזה רקע. אין עוד אף חטיבה ספרותית אחרת בספרות העברית לדורותיה שנחלקו בה חכמים בדרך דומה ביחס לזמנה, ופער של למעלה משמונה מאות שנה קיים בין המקדים זמנה של ספרות זו (למאה הראשונה לספירה), לבין המאחרה (למאה התשיעית לספירה). האופי הבלתי היסטורי של ספרות ההיכלות, בהיותה ספרות המשקפת חוויה אישית, חוסר היכולת לקשרה עם אירועים או אישים היסטוריים, כמו גם היסודות הפסיאודואפיגראפיים בספרות זו, גורמים לקשיים אובייקטיביים של המחקר בספרות זו.<sup>1</sup>

על הקשיים האמיתיים נוספו קשיים אחרים כתוצאה מחסרונם של מחקרי-עזר בתחום זה, וראש להם המחקר הבלשני החסר בספרות זו, בניגוד גמור, למשל, להתפתחות הגדולה במחקר הבלשני בספרות התלמודית שזכתה לדיון בלשני נרחב. אכן, בדור האחרון זכתה ספרות ההיכלות למהדורה סינופטית ולקונקורדנציה, ולהתקדמות רבה בתחום המחקר הליטורגי והפנומנולוגי-דתי, ואף על פי כן טרם גובשה הסכמה ביחס לזמנה של ספרות זו, עובדה המלמדת יותר מכל על האפילה ההיסטורית בה שרוייה ספרות זו בעיני המחקר.<sup>2</sup>

כזכור, על סמך בחנים ספרותיים, הוצע לראות בספרות ההיכלות יצירה בת המאות הראשונה ועד הרביעית לספירה, וזאת על סמך הבחינה הספרותית-פייטנית של השירה בספרות זו.<sup>3</sup> ברם, שני חסרונות ניתן למצוא ב'גבולות' אלו: (1) בעייה מתודולוגית: עד כמה תקף הוא הבוחן הספרותי, האמנם הצורה הספרותית משקפת בהכרח תקופה מוגדרת (ובספרות בעלת יסודות פסיאודואפיגראפיים המעצימים את החשש שמא אין לסמוך על שיטה זו). (2) טווח של כארבע-מאות שנה הינו רחב מדי. גם אם יש בו כדי למעט את תקופת הגאונים הרי שתקופה זו מקפלת בקירבה שתי 'תקופות' שהולידו קטעים ספרותיים בעלי אופי יצירתי שונה: תנאים ואמוראים. ברור על-כן כי כל צמצום בטווח היצירה של ספרות זו עשוי להעניק לספרות ההיכלות מעמד איתן יותר ורקע היסטורי תוך פיזור הערפל על אודות תהליך יצירתה.

מטרתו של המאמר להלן היא לבחון מחדש את שאלת זמנה של ספרות ההיכלות בסיוע של אמת-מידה חדשה, בחינת מסורת המובאת בספרות ההיכלות בכמה צורות ומתייחסות לשלשלת הקבלה כפי שהעניין יתברר להלן. במהלך הדיון יתבררו שאלות ספרותיות וענייני מדרש, ומעט אף

<sup>1</sup> יי דן, 'לבעיית מעמדם ההיסטורי של יורדי המרכבה', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 179-199.

<sup>2</sup> ביבליוגראפיה רחבה (אך לא מושלמת), על ספרות ההיכלות מצויה באתר האינטרנט:

<http://faculty.biu.ac.il/~barilm/bibmyshk.html>

<sup>3</sup> מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 83, 120.

יוזכר בענייני תיאולוגיה, אך בסופו של דבר, כך נראה, ניתן יהיה לראות את ספרות ההיכלות במסגרת היסטורית ואף גיאוגרפית.

## א. המקורות

בספרות ההיכלות מובא קטע שזיקתו הספרותית לקטעים שלאחריו אינה ברורה. לפני כן אומר ר' ישמעאל: 'אשרי אדם שיגמור רז זה משחרית לשחרית', ולאחר מכן כתוב כך:

אתה גילית למשה, ומשה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקני לנביאים, ונביאי לחסידים, וחסידים ליראי השם, ויראי השם לאנשי כנסת הגדולה, ואנשי כנסת הגדולה גילו לכל ישרי, והיו בני ישרי עושין בהן את התורה, ומרבין בהם את התלמוד, ומזכירין לפניך כל סתר וסתר לבדו, ומקיימין והוגין ומתנהגין חכמה ומתחכמין ומזמרין חי רזי... (סינופסיס # 676).<sup>4</sup>

רוצה לומר, רז כלשהו, או 'סתר' הועבר בשלשלת המסירה ממשה רבינו לאנשי כנסת הגדולה והם גילוהו לכל ישראל. מה בדיוק היה טיבו של סוד זה - קשה לדעת, ובכל מקרה קשה לתלות מסורת זו בדברי חכמי התלמוד שתורתם היתה נאמרת בצורה גלויה (גם אם נאמר כאן על ישראל שהם 'מרבין בהם את התלמוד').<sup>5</sup> כמו כן, כדאי לשים לב לתיאור הייחודי של אותם חכמים ה'מזמרין' לפני האל, תיאור העולה בקנה אחד עם השירות הרבות הכלולות בספרות ההיכלות.<sup>6</sup>

ברם, עיקרו של העניין הוא בתוכן המיוחד של הדברים: שלשלת המסירה של התורה. מובן מאליו

---

<sup>4</sup> פ' שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן 1981 (להלן: סינופסיס). הציטוטים מסומנים על פי מספר הפסקה שם. קטע זה משמש כחתימה לקטע לא גדול (# 671-676), ומסתבר שציון שלשלת המסירה בסיום הדברים אינו מקרי, והוא קרוב למה שנאמר ביחס למסכת אבות שהיתה המסכת המסיימת את סדר נזיקין (היא, ולא הוריות), או את התלמוד. ראה: מ' היגער, 'אגדות המשנה', חורב, ד (תרצ"ח), עמ' 85-158 (במיוחד: 131 הע' 321); A. Guttman, 'Tractate Abot - Its Place in Rabbinic Literature', JQR, 41 (1950), pp. 181-193.

<sup>5</sup> על רעיון זה של גילוי סודות ותורה סודית, ראה: מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות (לעיל, הע' 3), עמ' 126, 145; הנ"ל, עולם הסודי של אנשי קומראן וחכמים, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, יא (תשנ"ה), עמ' 285-301; Gerd A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1975

בכמאה מקורות תלמודיים בהם יש עדות לתורה או ידיעה סודית כלשהי.

<sup>6</sup> אמנם, לימוד התורה עצמו נחשב לסוג של 'שירה', אך עיקרה של השירה (הלילית), הוא מעשה מלאכי השרת (חגיגה יב ע"ב; ערכין יא ע"א). ראה גם: מדרש משלי (בובר) פרשה לא ד"ה [טו] ותקם בעוד: 'כל זמן שתלמיד חכם יושב ועוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד [ביום], שנאמר יומם יצוה [ה'] חסדו ובלילה שירה עמי (תהלים מב, ט). מדרש זה הקושר תורה עם שירה הועתק גם למדרש שלושה וארבעה (להלן הע' 42).

כי שלשלת מסירה זו נשענת על פתיחתה של מסכת אבות: 'משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים', וכו', שלשלת נטולת סודות.<sup>7</sup> ברם, בעוד שהתנא באבות מתאר תיאור היסטורי (גם אם דוגמאטי), את דרך מסירת התורה, הרי שמחבר קטע זה מדגיש את האופי הסודי של התורה, כמו גם את זמרתם של מקבלי התורה, היינו מאפיינים המיוחדים לספרות ההיכלות. מבחינה היסטורית, הנתון היחיד שניתן ללמוד מקטע זה הוא שמחברו חי לאחר חיבורה של המשנה, והוא מודע לכך שקיים תלמוד (לאו דווקא בתור טקסט ספרותי), ואין בכך כל חידוש, כמובן.

ואולם, במקום אחר, בתוך חיבור מטטרוני (סינופסיס # 389-404), מובא קטע דומה המספר על שלשלת הקבלה של ספרות ההיכלות, קטע המופיע פעמיים בספרות ההיכלות (סינופסיס # 397 = 734):

זה שמו הגדול שנמסר למשה בסיני מפי אל נאמן ועלוב,<sup>8</sup> ומפי משה נמסר ליהושע, ויהושע לזקנים, ומזקנים לנביאים, ומנביאים לאנשי כנסת הגדולה, ומהם לעזרא, ומעזרא להלל, ומהלל היה טמון עד שבא ר' אבהו ואמר "זה שמי לעולם" (שמות ג, טו).

קטע זה, אכן, דומה לקטע הקודם, אלא שכאן מפורט טיב המסורת המועברת: שמו הסודי של האל, שם אותו נמנע הסופר מלכתוב, ורמז לו בפסוק 'זה שמי לעולם', מסורת הדומה למסורות אחרות על אודות השם הסודי של האל בספרות התלמודית.<sup>9</sup> יותר חשוב לעניין הנדון עתה הוא המשכה של שלשלת הקבלה שאינה מסתיימת באנשי כנסת הגדולה, ואף לא בהלל, אלא נמשכת עד לר' אבהו, מאות שנים מאוחר יותר. יודע המחבר של קטע זה כי קיים פער של שנים בין הלל לר' אבהו, וכחסבר ל'דילוג' בשנים בין דמות אחת לרעותה המאוחרת בהרבה מצא המחבר את הפתרון בדמות השם הגדול שהיה טמון, רעיון מעין זה המוכר מברית דמשק מחד גיסא,<sup>10</sup> ומגילוי

---

<sup>7</sup> א"א פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, ניו יורק תשי"א, עמ' ה-יג; מ"ד הר, 'הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה', ש' אטינגר, ח' ביינארט ומ' שטרן (עורכים), ספר זכרון ליצחק בער, ירושלים תשל"ט-תשמ"א, עמ' 43-56. על משה כמקבל תורה סודית, ראה: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 197; John G. Gager, "Moses the Magician: Hero of an Ancient Counter-Culture?," *Helios*, 21 (1994), pp. 179-188. (וניתן עוד להוסיף עליו כהנה וכהנה).

<sup>8</sup> הכינוי לאל 'עלוב', היינו שגורם לכל להיות עלובים לידו, מופיע כמה פעמים בספרות ההיכלות. ראה: סתרי תפילה והיכלות, עמ' 54, 56, 58, 60; ד' שפרבר (מהדיר), מסכת דרך ארץ זוטא ופרק השלום, מהדורה שלישית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 67.

<sup>9</sup> א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, מהדורה שלישית, ירושלים תשל"ו, עמ' 103-114; Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985, pp. 297-301.

<sup>10</sup> ברית דמשק ה, 3: ויטמון נגלה עד עמוד צדוק' J The Dead James H. Charlesworth (ed.),

של ספר הזוהר (וספרות פסיאודואפיגראפית מאוחרת יותר), מאידך גיסא,<sup>11</sup> מבלי שניתן לומר דבר ברור על רעיון זה למעט העובדה הפשוטה כי אין הפרש של ממש בין תורה סודית לבין תורה טמונה.

והנה, על שנים (או שלושה) קטעים אלו ראוי להוסיף עתה קטע רביעי המפרט את שלשלת הקבלה של ספרות ההיכלות. בסופו של חיבור שעניינו שבעים השמות של האל (סינופסיס # 71-80),<sup>12</sup> מובא בשמו של ה' כך:

...עד שנזפן הקב"ה והוציא בניזיפה מלפניו ואמר להם: אני רציתי, ואני חישקתי,<sup>13</sup> ואני פקדתי, ואני מסרתי למטטרון עבדי בלבד, שהוא אחד מכל בני מרום, ומטטרון [מוציא אותם] מן בית גנזים שלי ומוסרו למשה, ומשה ליהושע, ויהושע לזקינים, וזקינים לנביאים, ונביאים לאנשי כנסת הגדולה, ואנשי כנסת הגדולה לעזרא הסופר, ועזרא הסופר להלל הזקן, והלל הזקן לר' אבהו, ור' אבהו לר' זירא, ור' זירא לאנשי אמונה, ואנשי אמונה<sup>14</sup> לבעלי אמונות להזהר בו...<sup>15</sup>

---

Sea Scrolls, II, Tübingen: J.C.B. Mohr - Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, p. 20]. ראה עוד בדברי מ"ד הר (לעיל הע' 7), ומסתבר שרעיון שלשלת המסירה עומד בסתירה לרעיון ה'טמון', ומחבר הקטע כאן איחד את שני הרעיונות לפי שנתקשה בפרע הזמנים שבין הלל לר' אבהו, וראה על כך להלן.

<sup>11</sup> י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תש"ט, עמ' 28-32.

<sup>12</sup> העניין התוכני, כמו גם מסורת כתבי היד מעידים שמדובר כאן בסיומו של קטע ספרותי, אלא שנחלקו בטיבו ובהיקפו של קטע זה. לדעתו של פ' אלכסנדר (P. Alexander, '3 (Hebrew J Apocalypse of) Enoch', James H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, Garden City, New York: Doubleday & Company, 1983, I. pp. 223-315), הרי שחנוך השלישי (היינו מסכת היכלות), מסתיים בסינופסיס # 70, והפיסקאות האחרות והבאות (לפני צאתה לאור של מהדורת שפר), הובאו כ'ניספח'. ואכן, נראה בעליל כי פיסקה 70 מסיימת את חנוך ג', ופיסקאות 71-80 הם עניין העומד בפני עצמו, חיבור קטן שניתן לכנותו בשם 'שבעים שמותיו של מטטרון'. אם כך, הרי שהפיסקה הנדונה כאן חותמת קטע ספרותי קצר. לעומת זאת, לדעתו של י' דן [י' דן, "שם של שמיניות", מ' אידל, דבורה דימנט, ש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 119-134], חנוך ג' מסתיים בפיסקה 80, ולפיכך החטיבה הספרותית הנדונה עתה היא חלק מחנוך ג'.

<sup>13</sup> קרא: 'חשקתי', ובטעות נוספה יו"ד, רוצה לומר: על פי רצוני ניתנה התורה (או: השמות).

<sup>14</sup> בכ"י מינכן 22: 'אנשי אמונה' ובכ"י ותיקן 228 'אנשי אמונה' (פעמיים), ושווים הדברים (וראה עוד להלן).

<sup>15</sup> סינופסיס # 80; הטקסט הועתק ומופיע גם במדרש אותיות דרבי עקיבא, בתוך: ש"א ורטהיימר, בתי מדרשות, ב, ירושלים תש"מ, עמ' שנה.

לאמור, בעוד שהתנא במסכת אבות רואה קשר ישיר בין משה לבין האל, הרי שמחבר קטע זה ראה את מטטרון כמתווך ביניהם, המלאך ה'אחד מכל בני מרום', היינו הבכיר שבמלאכים.<sup>16</sup> מחברה של מסורת זו מוסיף פרטים על האישים המוזכרים לעיל, שוב לא עזרא והלל הסתמיים, אלא עזרא הסופר והלל הזקן. ואולם השוני המשמעותי העיקרי במסורת זו ניכר בכך ששלשלת המסירה הולכת ומתארכת, ואין היא מסתיימת בהלל ובתלמידיו כבמסכת אבות, ואף לא בר' אבהו כבקטעים הקודמים, שכן בקטע זה מסופר על העברת המסורת לר' זירא וממנו לאנשי אמונה ולבעלי אמונות, ועניין זה טעון ליבון.

## ב. דיון בשלשלת הקבלה

ראוי לציין כי למרות חשיבותו של קטע זה שהובא עתה, הרי שבספרות המחקר הוא אוזכר תחילה רק ברמז,<sup>17</sup> ורק לאחרונה הוא נדון ביתר הרחבה, אף כי ראו בו טקסט נעדר משקל היסטורי.<sup>18</sup> ואולם, יש לזכור כי שלשלת מסירה, כמו כל שלשלת יוחסין, יש לבחון בעיקר על פי ראשיתה וסופה, ולא דווקא על פי שמות כל האישים המשמשים 'חוליות' בשרשרת מסירה זו.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> עיין: מ' בר-אילן, 'כסא ה': מה שמתחתיו, מה שכנגדו ומה שאצלו', דעת, טו (תשמ"ה), עמ' 21-35. עניין התיווך של מטטרון בין משה לבין האל מצריך דיון בפני עצמו, ולא כאן מקומו. ראה: סנהדרין לח ע"ב; ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ד, רמת-גן תשכ"ח, עמ' 299. השווה עוד לפתיחת 'מעשה מרכבה' (סינופסיס # 544): 'אתה גיליתיה הרזים ורזי רזים, הכבשים וכבשי הכבשים למשה, ומשה לישראל, וכו', מבלי להזכיר את מטטרון כלל.

<sup>17</sup> קטע זה הוזכר כבדרך אגב, ולא הושם לב אליו. ראה: Joseph P. Schultz, 'Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law', JQR, 61 (1970-71), pp. 282-307 (esp. 294 n. 71). מפתיע כי בהע' 88 התייחס שולץ ליעמדתו הצודקת, ללא ספק של ג' שלום' כי ספרות ההיכלות התחברה במאות החמישית עד השישית לספירה, וזאת ללא בחינת זמנם של אמוראים אלו. לעומתו, לויך (להלן, הע' 27), קיבל עדות זו כהיסטורית ביחס לר' אבהו, אך הוא לא התייחס למשמעות הכוללת של טקסט זה. עוד לתולדות המחקר על קטע זה: ב"ז בכר, אגדות התנאים, א, א, יפו תר"פ, עמ' 8 הע' 3; S. Baron, Social and Religious History of the Jews, New York: Columbia University Press, 1958, VIII (בארון כבר 'יודעי' שר' אבהו ור' זירא הם 'מיסטיקאים מפורסמים' וכי ר' זירא היה ידוע כעושה מעשי נסים, אלא שהוא לא ציין את מקורותיו).

<sup>18</sup> ראה עתה, והשווה לנדון כאן: Michael D. Swartz, Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 171-190. שיטתו זו של שווארץ היא בעקבות פ' אלכסנדר (לעיל, הע' 12), המציין בהערותיו על הפער הכרונולוגי שבין עזרא, הלל ור' אבהו.

<sup>19</sup> כדוגמה לכך ניתן לראות את שתי שלשלות היוחסין מאדם ועד לנח, ומנח ועד אברהם, כאשר בשתי שושלות אלו קיים 'עיבוי' בראשן ובסופן. כך, למעשה, גם בשלשלת המסירה במסכת

אם ראשיתה של שלשלת נעוץ ברקע אידיאי (או דת), הרי שסופה נעוץ במציאות היסטורית- חברתית, ועצם הימצאותה מלמד על מגמה לחיזוק מעמדם (החברתי, או הרוחני), של האחרונים בשלשלת, כפי שהודגם הדבר כמה פעמים במחקרים 'גנאולוגיים' במקרא ובמקורות נוספים.<sup>20</sup> ובכן, להלן יתברר כי יש לראות ב(סופה של) מסורת הקבלה שבספרות ההיכלות עדות היסטורית, ואין לראות בה פיקציה ספרותית, אלא שלצורך כך יש לעיין בה בדקדוק.

ראשית, יש לעיין בפער ההיסטורי המצוי בהיגד 'ועזרא הסופר להלל הזקן, והלל הזקן לר' אבהו'. משפט זה עשוי להעיד על חוסר ידיעה היסטורית, וממילא ניתן לראות בטקסט מסורת שאין לסמוך עליה. ואולם, מסתבר יותר לומר כי קיצר כאן הדרשן, וכשם שלא עזרא העביר את התורה (או ידיעות סודיות אחרות), להלל באופן ישיר, אלא באמצעות מתווכים נוספים, כפי שגלוי הדבר למי ששנה את פרקי אבות (שלא לדבר על מקורות תלמודיים נוספים),<sup>21</sup> כך אף מסתבר שכוונת הדרשן הייתה שלא הלל מסר את התורה לר' אבהו אלא באמצעות החכמים בני הדורות שחיו ביניהם.<sup>22</sup> ראייה לכך ניתן לראות בברייתא המתארת כיצד הספידו את הלל: '...נתנו עיניהם בהלל הזקן, וכשמת, הספידוהו: הי חסיד, הי עניו, תלמידו של עזרא, אף שהלל לא היה תלמידו הממשי של עזרא, וכיוצא בכך הספידו את שמואל הקטן במלים: 'הי עניו, הי חסיד, תלמידו של

---

אבות: ראשיתה סכימאטי וסופה בהרחבת דברים על תלמידי הלל שמהם ידועה מסורת זו. עיין עוד בפירוש הגר"א על דה"א ו,ה: 'יחת בנו זמה בנו - ...והוא דרך הכותב דברי-הימים לדלג ולקצר משפחות באמצע, או כהגיע למשפחה המפורסמת שהיתה ביניהם - פוסק, או כשמזכיר איזה מפורסם גדול - מקצר משפחה הקודם לו' (אליהו מוילנא, אדרת אליהו, ירושלים תש"א).<sup>20</sup> כך, למשל, נעשה נסיון לבחון את זמנם של התעודות הגנאולוגיות שבספר עזרא על סמך סופם, ונחקרו רשימות גנאולוגיות מקראיות אחרות. את ההבדל בין גנאולוגיה במישור המשפחתי (כפי שנדון עד כה במחקר), לבין שלשלת המסירה (הנדונה כאן כמקרה פרטי מכלל רשימות אלו), ניתן לראות כהבדל בין הנחלה פיסית לבין הנחלה רוחנית, בין צאצא רוחני לצאצא ביולוגי. ראה: א' מלמט, ישראל בתקופת המקרא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 24-45; Robert R. Wilson, 'The Old Testament Genealogies in Recent Research', JBL, 94 (1975), pp. 169-189.

<sup>21</sup> ירו' ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ד: 'וכי מה היתה יתידתו של רבי אלעזר בן עזריה, שהיה דור עשירי לעזרא; שם יבמות פ"א ה"ו, ג ע"א: 'ראה את רבי לעזר בן עזריה וקרא עליו נער הייתי גם זקנתי מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא'. אין לומר כי בני הדורות ידעו מסורות אלו בוודאות, אלא כי הפער בתקופות היה גדול דיו כדי שאף לא אחד יחשוב כי הלל קיבל תורה מעזרא, או שר' אבהו קיבל תורה מהלל.

<sup>22</sup> שלא כדברי שווארץ (לעיל, הע' 18), הרואה בשמות אלו פיקציה ספרותית, מעין עשרת הרוגי מלכות (ראה על כך להלן). ואולם, בעוד שעשרת הרוגי מלכות מעידים על עיבוד ספרותי למסורת היסטורית מסורת ובה עשרה חכמים - יהא זמנם אשר יהא - כחלק מאידיאה תיאולוגית, הרי שכאן מדובר באישים שמקומם שמור להם בהיסטוריה של מסירת התורה (מה עוד ששווארץ התעלם מהמשמעות של 'ועזרא הסופר להלל הזקן', מסורת המעידה על קיצור מכוון, ולאוו דווקא על כוונה של יצירת פיקציה). בכל מקרה, המסירה מר' אבהו לר' זירא היא היסטורית ולא פיקטיבית, כפי שהעניין מתברר להלן.

הללי, אף כי שמואל הקטן חי שנים הרבה לאחר הלל.<sup>23</sup> לאמור, המסורת התלמודית הכירה בכך שהיחס שבין המורה לתלמידו אינו בהכרח פיסי והיסטורי, כי אם רוחני.

ואכן, לא רק שמסתברים הדברים כי הדרשן התעכב על 'דמויות המפתח' בלבד, אלא שעניין זה עולה בקנה אחד עם מסורת האמוראים בעצמם:

רבי חזקיה רבי ירמיה רבי חייא בשם רבי יוחנן: אם יכול את לשלשל את השמועה עד משה - שלשלה, ואם לאו, תפוש או ראשון ראשון, או אחרון אחרון. מה טעמא? (דברים ד, ט-ז) "והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת [עד יום אשר עמדת] לפני ה' אלהיך בחורב".<sup>24</sup>

לאמור, מבנה שלשלת המסירה על 'ליקוייה' אינו מסגיר מסורת בדוייה דווקא, כי אם מסורת מקוצרת של שמות אישים, קיצורים מעין אלו הידועים ממקרים אחרים. ואכן, כבר הוכח כי, לעתים, מצטטים האמוראים מימרות בשמם של חכמים מבלי שהם הכירו אותם באופן אישי,<sup>25</sup> ולא זו בלבד אלא שאף ר' אבהו עצמו ציטט משמו של ר' חנינא בן גמליאל,<sup>26</sup> תנא שלא יכול היה

---

<sup>23</sup> סוטה מח ע"ב; סנהדרין יא ע"א; ירו' סוטה פ"ט הי"ג, כד ע"ב (ובחלק מהמקבילות שונה סדר התארים 'עניו ו'חסיד', ובקצת כתבי-יד 'תלמודו של עזרא', וכוונת הדברים שווה). ראוי להעיר כי הלל היה אומר: 'הוי מתלמידי של אהרן' (אבות א, יב), כלומר שהעקרון לפיו 'תלמיד שלי אינו מלמד בהכרח על מיפגש אישי, היה מקובל לא רק על תלמידי המספידים של הלל, כי אם על הלל עצמו.

<sup>24</sup> ירו' שבת פ"א ה"ב, ג ע"א (קדושין פ"א ה"ז, סא ע"א ללא הטעם). הסוגריים הוספו כאן כדי לציין את מלאכת המעתיק.

<sup>25</sup> ראה למשל: 'אמר רבי יוחנן משום ר' מאיר' (מגילה כז ע"א; סוטה מז ע"ב - אף כי ניתן לטעון כי נפתחו ראשי תיבות בצורה בלתי מוצלחת ומדובר ברבי יעקב משום ר' מאיר כבסופרים א, ו); או: 'אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי' (ברכות ז ע"ב; שם לא ע"א); 'אמר רבי יוחנן משום ר' יוסי' (ברכות ז ע"א; שבת קיח ע"א); ועוד. הרי לא יעלה על הדעת לטעון כי מסורות אלו בדויות בשל הפער הכרונולוגי בין האישים (וסוגיות 'פיקטיביות' נלמדו, כידוע, ממקום אחר). ראה: R. Kalmin, Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1994, pp. 127-140, 257-262. של חכם אשר לא הכירו נראה סביר בהחלט. על תופעה זו בספרות התלמודית, ראה נזיר נו ע"ב: 'אמרו, שמע מינה: כל שמעתתא דמתאמרה בבי תלתא, קדמאי ובתראי אמרינן, מציעאי לא אמרינן'; ש' אברמסון (מהדיר), הרב שמואל בן חפני (גאון סורא): פרקים מן ספר 'מבוא התלמוד', ירושלים תש"ן, עמ' 7-8.

<sup>26</sup> ראה, למשל: ירו' שביעית פ"ד ה"ב, לה ע"ב: 'רבי אבהו בשם רבי חנינא בן גמליאל כל ימיו של רבי טרפון היה מתענה על הדבר הזה ואומר אי לי שנתכבדתי בכתרה של תורה' (ילק"ש נצבים רמז תתקמ; השווה: בבלי קדושין פא ע"ב; על השימוש בכתר תורה ראה עוד להלן); נדרים נג ע"א: 'אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל'; עבודה זרה לט ע"ב: 'אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל'; וראה עוד אצל קלמין (בהערה הקודמת), עמ' 258.

להכירו ללא מסרן-ביניים, אף כי אין מסרן זה נקוב בשם, ואין הוא נזכר כלל.

לאמור, הפער שבין ר' אבהו להלל, ובין הלל לעזרא, אינו הופך שמועה שנמסרה באופן זה לבדויה, וממילא מתבטלת הסיבה לראות במסורת זו מסורת-שווא רק בגלל הקושי שבפער הכרונולוגי שבין האישים המוזכרים בשלשלת המסירה. מכל מקום, גם ללא קביעה זו ה'מכשירה' את מסורת הקבלה הזו מבחינה היסטורית, הרי מסתבר שאת החלק המעניין שברשימת החכמים המוזכרים בשלשלת המסירה יש לראות לא בחלק ה'שאבלוני' שלהם: השמות של החכמים המפורסמים והידועים כגון עזרא והלל, שמות שניתן לכנותם לצורך הנדון כאן כ'קונבנציה', כי אם בשמות המסיימים את הרשימה, שמות של החכמים ר' אבהו ור' זירא, אשר עד כה לא היו מוכרים בשום מסורת נורמטיבית (קרי: תלמודית), כחכמים שעליהם הושתת עולם התורה, או ההיכלות. לצורך בחינת מסורת זו של 'שלשלת הקבלה' יש לבחון את הידוע על חכמים אלו, ועל זיקתם האפשרית לענייני הסוד והמלאכים על פי המקורות התלמודיים והמדרשיים, וכזאת ייעשה להלן.

### ב.1 ר' אבהו

איזכורו של ר' אבהו בספרות ההיכלות עדיין אינה מלמד דבר. מדובר באמורא מפורסם, אחד מן הידועים ביותר בספרות התלמודית, וממבט ראשון ניתן לומר כי אך בחינם הוא 'נגרר' לתוך ספרות ההיכלות.<sup>27</sup> ואולם, עיון מעמיק יותר במסורות על ר' אבהו כפי שנשתמרו בספרות התלמודית והמדרשית עשוי לגלות כי לא רק שהיה לר' אבהו קשר למרכבה בכלל ולמלאכים בפרט, אלא שאף דבריו 'מצוטטים' בספרות ההיכלות.<sup>28</sup> נעיי, אפוא, בכמה מקורות תלמודיים בהם יש זיקה בין ר' אבהו לעניינים הקרויים ספרות הסוד, ההיכלות (או: המיסטיקה).

בחגיגה יג ע"א בסוגייה העוסקת במעשה מרכבה מובא כך:

---

<sup>27</sup> הספרות על ר' אבהו היא רחבה ביותר, ראה: G. Perlitz, 'Rabbi Abahu', MGWJ, 36: 60-88, 119-126, 269-274, 310-320, (1887); י"ז מרגליו, כנסת חקקי ישרון, וילנה תרנ"א, עמ' 121-81; א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים (דפוס צילום), ירושלים תשכ"ד, עמ' 71-62; ב"ז בכר, אגדות אמוראי ארץ-ישראל, תל-אביב תרפ"ז, ב,א, עמ' 135-84; ד"י בורנשטיין, 'אבהו', אנציקלופדיה אשכול, ברלין תרפ"ט, א, עמ' 62-58; י"ל לוין, 'רבי אבהו מקיסריה', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ב, תשל"ז, עמ' 51-47; L. I. Levine, 'Rabbi Abbahu of Caesarea', J. Neusner (ed.), Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults, IV, Leiden 1975, pp. 56-76. ע"מ נז-סו.

<sup>28</sup> לראשונה דן בכך (אף אם במקוצר): Lee I. Levine, Caesarea under Roman Rule, Leiden: E. J. Brill, 1975, pp. 75-80.



רבי אבהו אמר מהכא: <sup>29</sup> (משלי כז, כז), "כבשים ללבושך" - דברים שהן כבשונו של עולם יהיו תחת לבושך. אמרו ליה: תנינן בהו עד (יחזקאל ב, א) "ויאמר אלי בן אדם" אמר להו: הן הן מעשה המרכבה.<sup>30</sup>

כלומר, בסוגייה המרכזית בתלמוד הבבלי בה יש התייחסות מרובה ל'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' מובאת דעתו של ר' אבהו לפיו פרק א' מספר יחזקאל הוא 'מעשה המרכבה', ור' אבהו משתמש - או כך, על כל פנים, תיאר זאת מסדר השמועה - באותם מלים שהשתמש המלאך בדברו מן האש לפני ר' יוחנן בן זכאי ור' אלעזר בן ערך.<sup>31</sup> מן הסתם, רק אדם הבקי ב'מעשה מרכבה' יכול היה להשיב תשובה מעין זו. מסורת זו מחוזקת בשיר השירים רבה א, נב ד"ה 'צוארך בחרוזים' (שה"ש א, י), שם מובא כך:

"נאו לחייך בתורים" - בשעה שמייללך ההלכה אלו עם אלו, כגון ר' אבא בר מימי וחבריו. "צוארך בחרוזים" - בשעה שהיו חורזים בדברי תורה, ומדברי תורה לנביאים, ומנביאים לכתובים, והאש מתלהטת סביבותיהם, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני; וכי עיקר נתינתן מהר סיני לא באש היו נתנין? שנאמר (דברים ד, יא) "וההר בוער באש עד לב השמים".

בן עזאי היה יושב ודורש והאש סביבותיו.

אזלין ואמרון לר' עקיבא: "רבי, בן עזאי יושב ודורש, והאש מלהטת סביבותיו!"

הלך אצלו ואמר לו: "שמעתי שהיית דורש והאש מלהטת סביבך".

אמר לו: "הן".

אמר לו: "שמא בחדרי מרכבה היית עסוק?"

אמר לו: "לאו",<sup>32</sup> אלא הייתי יושב וחורז בדברי תורה, ומתורה לנביאים, ומנביאים

---

<sup>29</sup> נראה כי במהלך העריכה נשמטה השאלה (שהיא ממין העניין בסוגייה), אשר היתה, ככל הנראה מעין: 'מנא הני מילי?' (מניין יודעים שיש לשמור על חלק מהתורה בסוד?), ועל כך השיב ר' אבהו 'כבשים ללבושך', וכי.

<sup>30</sup> כתיבי היד מעידים על בעייתיות בציון שמו של ר' אבהו כאן. בכ"י מינכן 95 ווטיקן 171 המסורת מיוחסת לר' אבהו (בהבדלי גירסה קלים), בעוד שבכ"י לונדון 5508 ובכ"י גטינגן 3 שמו של ר' אבהו נעדר, והעניין טעון לימוד נוסף.

<sup>31</sup> חגיגה יד ע"ב. השימוש במלים השוות, במידה והוא מדויק באופן היסטורי, מחזק את רושמה של המסורת שבעל-פה בעניינים אלו מר' יוחנן בן זכאי, תלמידו של הלל, לר' אבהו.

<sup>32</sup> מן השאלה, ובמיוחד מן התשובה השלילית, יש להבין את השאלה כמתייחסת לחשד עברה. כלומר, לאור ההלכה המובאת במשנת חגיגה ב, א: 'אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו', התעוררה השאלה שמא בן עזאי (שלא הוסמך = שאינו 'חכם ומבין בדעתו'), עוסק במרכבה, וכיוון שראה בן עזאי שהוא חשוד לעבור על דברי חכמים (כנרמז בהסמכת הסיפור אל הפסוק 'ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקיי'), הכחיש כי עסק ב'חדרי מרכבה', אף כי אכן כן עסק בכך. מיותר לומר כי אין להסתמך על התשובה ולומר כי בן עזאי לא עסק בחדרי מרכבה, וניכר שהבעייה נובעת מהאופי

לכתובים, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, והיו ערבים כעיקר נתינתן<sup>33</sup>; וכי עקר נתינתן מסיני לא באש היו נתנין? הה"ד (דברים ד, יא) "וההר בוער באש". ר' אבהו היה יושב ודורש ואש מלהטת סביבותיו. אמר: "שמא איני חורז בדברי תורה כתקנן?"  
דאמר ר' לוי: "אית דידע דמחרוז ולא ידע למקדה, ואית דידע למקדה ולא ידע למחרוז, ברם אנא הוינא חרוזא ואנא הוינא קדוחא"<sup>34</sup>.

כידוע, עיקרו של קטע זה - על פי מסורת אחרת (כפי שיתברר להלן) - התפרסם מאד במחקר, וזאת בשל הקשר המשוער בין החכמים שנכנסו לפרדס ובין ספרות ההיכלות.<sup>35</sup> השימוש בביטוי 'חדרי מרכבה' כמו גם תיאור האש המלהטת, מוטיב כה רווח בספרות ההיכלות, ובעל משמעות מיסטית בספרות התלמוד, מחזק את הרושם שמדובר בחוויה מיסטית.<sup>36</sup> ואולם, מסורת זו יתרה על מסורות אחרות בכך שהיא אינה עוסקת אך ורק בתנאים שנחשדו בעיסוק ב'חדרי מרכבה', כי אם אף באמוראים, ובמקרה זה בר' אבהו (אף אם ביחס אליו לא הוזכרה המרכבה בפירוש), נושא

---

הסובייקטיבי של החוויה הדתית (ראה: עמוס ז, יד; זכריה יג, ה; ברכות לד ע"ב; ערובין סג ע"א; יבמות קכא ע"ב [בי"ק נ ע"א]; ירו' שביעית פ"ו ה"א, לו ע"ג [שם גיטין פ"א ה"ב, מג ע"ג].  
<sup>35</sup> השווה לתיאור דומה (במוטיבים וצירופי-לשון), בתיאור חגיגת ברית המילה של אלישע בן אבויה בירו' חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"ב, אך ללא קונוטציה מיסטית. במקבילה שברות רבה ו, מהד' מ"ב לרנר (ד"ה אמר ליה, עקיבא), מובא תיאור דומה, אך בתוספת של אמירת 'אלפבטרין', היינו פיוטים בסדר אל"ף-בי"ת (מסוג הפיוטים שרבים כמותם בספרות ההיכלות), שלפי אותה מסורת נאמרו בירושלים במאה הראשונה לספירה. עיין עוד: ח' ליכט, מסורת וחיידוש: סוגיות בספרות חז"ל, גבעת חביבה תשמ"ט, עמ' 63-67.

<sup>34</sup> ש' דונסקי (מהדיר), מדרש רבה, שיר השירים - מדרש חזית, ירושלים - תל-אביב, תש"ס, עמ' מא-מב. ככל הנראה דברי ר' אבהו מסתיימים במלה 'כתקנן' (בעברית), ולאחר מכן מובאים דברי ר' לוי (בארמית), על ידי 'המסדר' (שכן אין דוגמה נוספת לכך שר' אבהו 'מצטט' את ר' לוי, והמלים 'ברם אנא הוינא' וכו' אינם מדברי ר' אבהו). נראה כי דברי ר' אבהו מתפרשים כהבעת חשש שמא אינו דורש כהלכה, והאש שהוא רואה נשלחה להמיתו.

<sup>35</sup> א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', בתוך: הני"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 486-513; יי ליבס, חטאו של אלישע, ירושלים תשמ"ו.

<sup>36</sup> האש כמסמלת את האל היא עניין ידוע בדתות שונות (שמות ג, ב; שם יט, יח; דברים ד, כד; יחזקאל א, ד-כז, ועוד), וממילא היא מסמלת את החוויה האלוהית והמיסטית. ראה: מ' ויינפלד, עשרת הדיברות - ייחודם ומקומם במסורת ישראל, ב"צ סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1-34 (במיוחד: 31-34); דליה חשן, סמל האש כפי שהוא מופיע בפרשנות תלמודית-אגדית, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ט; I. Chernus, *Rabbinic Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1982 (index). על האש בספרות ההיכלות ראה במאמרו של בר-אילן (לעיל הע' 16), והעניין כולו טעון עדיין עיון מרובה.

שדומה כי נתעלם מן העוסקים בעניין זה.<sup>37</sup> כך, למשל, קיימת מקבילה לחלק האמצעי של מסורת זו, אך לא לחלק האחרון הנסוב על ר' אבהו.<sup>38</sup>

לאמור, ייחודו של הקטע משיר השירים רבה הוא בכך שהדרשן מביא מסורת הקושרת לא רק את התנאים ליחדרי מרכבה' כי אם גם את ר' אבהו. ובאשר לשיטת הדרשה הרי שקשה לדעת למה בדיוק הכוונה במונחים 'חורז' ו'קודח', שכן ביטויים אלו אינם מופיעים במקום אחר.<sup>39</sup> אף שהמונח 'חריזה' הפך להיות מעשה של פייטנים,<sup>40</sup> מסתבר כי דרשנים שונים 'חרוזו'. הכוונה היא לדרשות בהן פתח הדרשן בתורה וקשר (=חרז) את התורה בנביאים, ולאחר מכן קשר (=חרז) בכתובים,<sup>41</sup> כפי שהבין, ככל הנראה, מסדר מדרש ויקרא רבה.<sup>42</sup> היו סוגים שונים של דרשות

---

<sup>37</sup> השווה: צ'רנוס (לעיל בהערה הקודמת), עמ' 78; ד' בוירין, 'שני מבואות למדרש שיר השירים', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 479-500 (במיוחד: 498); D. Boyarin, 'The Eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic', *Critical Inquiry*, 16/3 (1990), pp. 532-550. יש לשים לב כי המתארים הם שראו אש מלהטת, ומי ששמע על כך חשב שכן עזאי עוסק בחדרי מרכבה, וממילא, לצורך הדיון ההיסטורי, אין זה משנה אם מדובר היה בחוויה מיסטית, אקסטטית, או פסיכולוגית. עניין זה נתון לחוקרים בתחום הפנומנולוגיה של הדת, בעוד שכאן מושם דגש על הדרך שבו בני הדורות ההם ראו את עצמם, את מוריהם ואת חוויותיהם.  
<sup>38</sup> מ' מרגליות (מהדיר), מדרש ויקרא רבה, ירושלים תשי"ג, טז, ד עמ' שנד (וצויינו שם המקבילות).  
דיון על כך, ראה: D. Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988, p. 16-17.

<sup>39</sup> ראה: א"א אורבך (צוין לעיל); ב"ז בכר, ערכי מדרש: תנאים, תל-אביב תרפ"ג, עמ' 45; מ"ב לרנר, 'על ראשית הפיוט: בירורים מדרשיים ותלמודיים', סידרא, ט (תשנ"ג), עמ' 13-34.  
<sup>40</sup> ראה: א"מ הברמן, תולדות הפיוט והשירה, רמת-גן תשל"ל, עמ' 36. במסורות מאוחרות הובא בשם הפסיקתא: 'קראים טובים, ודרשנים טובים, פייטנים טובים, כגון ר' לוי בר סיסי וחביריו' (=ר' אבא בר מימי, לעיל). ראה על כך: ש' ליברמן, ספרי זוטא (מדרשה של לוד), ניו יורק תשכ"ח, עמ' 115.

<sup>41</sup> בספרות התלמוד והמדרש מצויות שתי-עשרה דרשות הפותחות: 'בתורה בנביאים ובכתובים מצינו ש... (בוואריאנטים קלים), כגון: ירו' נדרים פ"ג ה"ט, לח ע"ד; בראשית רבה (וילנא) פרשה סח ד"ה ג ר' אבהו; שם, פרשה עד ד"ה יד ויקרא לו; בראשית רבה מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 488, 534, 771, 871, 901, ועוד. שתי דרשות מיוחדות לר' אבהו. קיימות עוד שש דרשות בעלות סגנון דומה, אך שונה: '...כתוב בתורה, שנוי בנביאים ומשולש בכתובים; בתורה... כגון: מגילה לא ע"א; ב"ק צב ע"ב; ועוד. ידועות עוד חמש דרשות בסגנון דומה: 'מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים', וכו', כגון: מועד קטן יח ע"ב; סנהדרין צ ע"ב, ועוד. בסך הכל, לפי שעה, נמצאו עשרים ושלוש דרשות שניתן לאפיין כ'חריזה'. השווה: ח' אלבק, מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבה, א, ברלין תרצ"א, עמ' 17.

<sup>42</sup> A. Goldberg, 'Petiha und Hariza - Zur Korrektur eines Missverständnisses', *JSJ*, 10/2 (1979), pp. 213-218. (בעקבות ב"ז בכר [לעיל, בהערה 39], אף כי הוא דן רק במיעוטן של

מחורזות', היינו הבאת פסוקים מהתורה מהנביאים ומהכתובים.<sup>43</sup> מבנה זה פותח לכדי חטיבה ספרותית שלמה העשויה בצורה 'משולשת': דרשה מהתורה, דרשה מהנביאים ולאחר מכן דרשה מהכתובים, כגון מדרש אגדת בראשית,<sup>44</sup> מדרש המשמר את מלאכת ה'חרוזה', ככל הנראה.<sup>45</sup> על כל פנים, חשוב לציין עתה כי על פי המסורת המדרשית הארץ-ישראלית עצמה - ולא על פי ספרות ההיכלות - קיים קשר כלשהו בין ר' אבהו לבין 'חדרי המרכבה' ויתר הנושאים הקושרים את התנאים עם ספרות ההיכלות.

ובכן, הואיל וכבר נודע שר' אבהו היה דורש ואש מלהטת סביביו, כאותו סימן מובהק להכרה באישיות מיסטית (וקבלת תורה בצורה בלתי אמצעית כמעמד הר סיני), הרי שאין זה פלא לגלות שר' אבהו ידע בדיוק מה אמר הקב"ה למלאכיו כפי שידועים הדברים במסכת ראש השנה לב ע"ב:

אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? - אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו - וישראל אומרים שירה?

כלומר, ידע 'אינטימי' ביחס למה שקורה בין הקב"ה למלאכיו אינו אלא הידע המתגלה ליורד במרכבה', ודומה כי אלמלא היתה ידועה מסורת זו מן התלמוד, ואלמלא האופי הפרשני (אם לא:

---

הדרשות). עיין עוד בערוך השלם, מהדורת ח"י קוהוט, ניו יורק תר"ע, ערך 'חרזי' (וחשובה היא ההפנייה לילקוט שמעוני על שיר השירים רמז תתקפג: 'צוארך בחרוזים - אלו הפייטנים').<sup>43</sup> דוגמה לכך היא תפילת מלכויות, זכרונות ושופרות בראש השנה (ראש השנה ד,ו), שדברי בן עזאי מספקים את ה'ראציו' למבנה המיוחד שלה (ובעבר היתה זיקה הדוקה יותר בין הדרשה לתפילה).

<sup>44</sup> ש' בובר, מהדיר, אגדת בראשית, מהדורה שניה, וילנא, תרפ"ה; 'יו"ט ליפמאן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים תש"ז, עמ' 124, 394; L. Teugels, 'Concern for the Unity of TENAKH in the Formation of Aggadat Bereshit', L. V. Rutgers, P. W. van der Horst, H. W. Havelaar and L. Teugels (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven: Peeters, 1998, pp. 187-202.

<sup>45</sup> יצירת מדרש בן שלוש חטיבות ספרותיות נפרדות לתורה, לנביאים ולכתובים, מייצגת לא רק התפתחות ספרותית כי אם גם התפתחות בזמן. בובר כבר עמד על השוני שבין אגדת בראשית לבין בראשית רבה, שלא מבית מדרש אחד יצאו, היינו ממקום גיאוגרפי שונה (בארץ-ישראל), ועל כך יש להוסיף כי מבנה המדרש המתייחס לכתובים, מהווה רמז לכך שבמקומו של המסדר קראו לא רק בתורה ובנביאים כי אם גם בכתובים, ונושא זה טעון עדיין לימוד. ראה: שבת כד ע"א (תוספות ד"ה 'שאלמלא'); שם קטז ע"ב; 'אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחות ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב, עמ' 139, 433. על הישרדותו של מנהג זה, ראה: נ' פריד, 'עניינות מגילת אנטיוכוס', ארשת, ד (תשכ"ו), עמ' 166-174 (במיוחד: 173-174).

הילכתי), שיש לדברים, הרי שבנקל ניתן היה לראות בו מסורת מיסטית.<sup>46</sup> ואכן, ר' אבהו סיפר לשומעיו מה אומרים המלאכים גם בהזדמנות אחרת:

אמר ר' אחא משום ר' אבהו: שש עשרה פיות יש לגיהנם, ארבע לכל רוח, ומנין, שכן יחזקאל רואה, שנאמר: "ואתה בן אדם הנבא והך כף אל כף...". (יחזקאל כא, יט-כ), הרי ארבעה חרב על כל שער ושער, ועל כל רוח ורוח, שנאמר: "התאחדי הימיני השימי השמילי" (שם כא, כא) - התאחדי במזרח, הימיני במערב, השימי בדרום, השמילי בצפון, והמלאכים אומרים: "היכן הן הפנים? 'אנא פניך מועדות' (שם, שם)?" מפני ששש עשרה פיות מקיפין אותה, וכו'.<sup>47</sup>

לאמור, ר' אבהו ידע, בשני מקרים לפחות, מה אומרים המלאכים במרום, ובמקרה אחד היה זה חלק מפסוק,<sup>48</sup> וכן ידע הוא לתאר את צורתו (החיצונית), של הגהנום, עניין מיסטי מובהק אף

---

<sup>46</sup> אמנם, בספרות התלמודית מובאים כמה עשרות שיחות מעין אלו שבין מלאכי השרת לבין הקב"ה, ודווקא הניסוח המופיע כאן ('אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה'), אינו תואם לספרות ההיכלות. עם זאת, מבחינה רעיונית, ולא לשונית, מבטאים הדברים ידע מיסטי (גם אם בעל משמעות פראקטית והילכתית). ראה: מ' בר-אילן, 'השינויים בתפילת ראש השנה: משנת ראש השנה ד, ז', סידרא, יג (תשנ"ח), עמ' 25-46.

<sup>47</sup> אגדת בראשית, מהד' בובר, עמ' 35 (והשווה לסינופסיס # 354, ו- 371 מדרש ביחס לששה-עשר פני המלאכים). תן דעתך שמדרש זה, לבד מן העובדה שהוא עשוי ב'מתכונת' שתיאר אותה ר' אבהו (לעיל: חריזה וקדיחה), הרי שיש בו חמש דרשות המיוחסות לר' אבהו, ואינן מיוחסות לו במקור אחר (שם, עמ' 35, 48, 135 [וראה במפתח שם], וכן: עמ' 74 בהערות אות י'; עמ' 105 בהערות אות ז). תוך כדי הילוכו ציין בובר כי במדרש זה מופיעות עשרות דרשות מצוינות-שם שלא כידוע במקורות המקבילים, ובדרך כלל הוא מציין זאת במלים כגון: '...ולא אדע אנה מצא זה מובא בשמו' (עמ' 103); או: 'לא מצאתי המקור' (עמ' 18); או: 'אבל המאמר בשם ר' ברכיה לא מצאתי' (עמ' 47). ברם, במקום אחד כותב בובר: 'תלה המאמר בר' פנחס' (עמ' 99), ובכך יצא מגדרו. סביר יותר להניח כי הדרשן הכיר מסורת שונה בה הדרשה הייתה נקובת-שם, והמסרן - מעתיק העדיף שלא להשמיט את שם האומר כדרך הדרשנים המסרנים האחרים (ושלא כדברי טויגלס, לעיל הע' 44, הסבור כי מדובר באימרות פסיאודואפיגרפיות, וזאת מבלי להיות מודע לכל הדברים הנדונים כאן). מכל מקום, אפשר שמוצאו של מדרש זה הוא מקיסריה (בשל המבנה, ובתוספת מסורות ייחודיות מאת ר' אבהו, כמו גם מאת ר' יצחק נפחא [שם, עמ' 32, 109], שהיה מחכמי קיסריה. ראה: היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 801). על הפולמוס בין ר' אבהו לבין המינים (שלפחות חלקם היו נוצרים), ראה: ברכות י ע"א; שבת קנב ע"ב; סוכה מח ע"ב; סנהדרין לט ע"א (X2); שם צט ע"א ('אימתי אתי משיח?'); עבודה זרה ד ע"א. עוד על המתודה הגיאוגרפית ראה להלן.

<sup>48</sup> במקרה הראשון, בתיאור הדו-שיח בראש השנה, דברי המלאכים הם כדברי בני אדם, בעוד שבמקרה הנדון עתה דברי המלאכים הם פסוק מיחזקאל, ויש לשים לב לכך לאור ייחוס אחר של פסוק למלאכים, כגון 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ' (תהלים ח, ב; שבת פט ע"א;

הוא.<sup>49</sup> ידיעותיו המפורטות של ר' אבהו בענייני מלאכים והעונש הצפוי לרשעים נתפרסמו על ידי א"א אורבך בשרידי תנחומא-ילמדנו :

אמר ר' אבהו : הרשעים אינם יודעים למה אין נשמתן בידי האלוהים, שני (שמ"א כה, כט) "ואת נפש אויביך יקלענה", מלמד שהמלאכים ממונין בארבע רוחות העולם, ובכל רוח ורוח נפשות הרשעים פורחין, שמלאכי חבלה זורקין אותן מן רוח זו לרוח זו, ואינן עומדות שעה אחת, שני "ואת נפש אויביך יקלענה", וכו'.<sup>50</sup>

לאמור, ר' אבהו היה בקי בענייני מלאכים, כמו גם בעונשים השמימיים הצפויים לרשעים, בדומה למיסטיקנים ידועים אחרים (חנוך א' כז, א-ג; שם נד, א-ו; חזון ברוך ב' ד, ג-ה; ועוד).<sup>51</sup> ואכן, לר' אבהו היה ידע מפורט ביחס למלאכים ולשרפים, כפי שעולה הדבר מילקוט שמעוני פרשת אמור רמז תרמב :

רבי עקיבא בר זבדי בשם רבי אבהו פתח : "ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עון" (יחזקאל כט, טז), כתיב "שרפים עומדים ממעל לו", וגוי' (ישעיה ו, ב), "בשמים יעופף" - לקילוס; "בשמים יכסה פניו" - שלא יביט בשכינה; "ובשמים יכסה רגליו" - שלא יראו פני שכינה, דכתיב : "וכף רגליהם ככף רגל עגל" (יחזקאל א, ז), וכתיב : "עשו להם עגל מסכה" (שמות לב, ח), על שם "ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עון" (יחזקאל כט, טז).

---

בראשית-רבה ח ומקבילות; קדושת מוסף של ראש השנה).

<sup>49</sup> תיאור הגהנום כחלק מחזון מיסטי הקיים גם בספרות ההיכלות, ראה, למשל, בסדר רבה דבראשית, בתוך : ש"א ורטהיימר, בתי מדרשות, א, עמ' לג-לד, לו, לח; מדרש "כתפוח בין עצי היער", שם, עמ' רפא (שם משה מקבל הדרכה ממטטרון בסיוור השמימי); סינופסיס # 448, 755, 764 ועוד; וראה : Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian*

*Apocalypses*, New York - Oxford: Oxford University Press, 1993.

<sup>50</sup> א"א אורבך, 'שרידי תנחומא - ילמדנו', קבץ על ידו (טז, תשכ"ו), עמ' 3-54, הקטע מופיע בעמ' 14 (וצוינו שם מקבילות של הרעיון הבסיסי, אך ללא התיאור המפורט המובא כאן. עיין בשינויי נוסחאות על שבת קנב ע"ב, ולמרות הדמיון, הרי כי, כמובן, לא טעה אורבך בקובעו כי מדרש זה הוא אחד מאותם 'שאינם ידועים משאר מקורות חז"ל'). תן דעתך לדבריו העקרוניים של אורבך (שם, עמ' 5), שלהם יש נגיעה לאמור כאן : 'ישנם גם מאמרים, שאמנם ידועים ממקורות אחרים, אבל ללא שם אומריהם ובקטע שלנו נקראו עליהם שמות... לא מצאנו טעמים מספיקים כדי להטיל ספק במהימנותן של המסורות הנ"ל. המאמרים אינם נראים פסוידואפיגראפיים. סגנונם ותכנם אינם מעידים על כך'.

<sup>51</sup> גם אם במבט שטחי אין הנושא נראה כמיסטי, הרי שרוב המקבילות שלו מופיעות בספרות החזיונות. ראה : ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 70-85. כנגד שלוות הרשעים בעולם הזה, הרי שבעולם הבא אין הם נחים לרגע, וראה : S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York: Ktav 1974, pp. 499-500.

הרי כאן לא רק ידע מפורט על מלאכים, כי אם אף דרשה בה חרוזים פסוקים אחד בשני (מיחזקאל, ישעיה ושמות), מעין (אך לא בדיוק), האמור לעיל (וראה עוד להלן).

חיזוק לרקע המיסטי של ר' אבהו ניתן לראות במסורות אחרות הקושרות אותו עם ידיעות ביחס למצוי תחת כסא הכבוד, היינו נושא מיסטי מובהק. בשיר השירים רבה ג,ה ד"ה "מקטרת מור" כתוב כך:

ר' עזריה אמר: חורי, כל תורה שישראל עושין בעולם הזה - בזכות [האבק של] יעקב אבינו. רבי ברכיה ור' סימון בשם ר' אבהו: אותו האבק, נטלו הקב"ה ונתנו תחת כסא הכבוד, הה"ד (נחום א,ג) "ה' בסופה ובשערה דרכו וענן אבק רגליו".<sup>52</sup>

לאמור, ר' אבהו סיפר (או: דרש) בין על פי מסורת ובין על פי 'ידע אישי' כי אותו האבק של יעקב אבינו מצוי תחת כסא הכבוד.<sup>53</sup> כיוצא בכך, ניתן לראות במדרש הבא (ויקרא רבה יג,ד מהדי' מרגליות, עמ' רפ; ילקוט שמעוני פרשת שמיני רמז תקלו):

אמר ר' אבהו: כמין גלגלת שלאש הראה לו הקב"ה למשה מתחת כסא כבוד שלו, ואמר לו: אם ניקב קרום של מוח, ואפילו כל שהוא - פסולה. ורבנן אמרין: "זאת החיה", החיה מטריפתה - תאכלו, ושאינה חיה מטריפתה - לא תאכלו.<sup>54</sup>

לאמור, ר' אבהו יודע כאן מסורת נוספת ביחס לכסא הכבוד, נושא מובהק בתחום עיונם של בעלי ההיכלות.<sup>55</sup> כיוצא בכך בשיר השירים רבה ג,יט ד"ה "ד"א אפריון - זה כסא הכבוד" (עמ' צו):

"תוכו רצוף אהבה" - ר' ברכיה ורבי בון בשם ר' אבהו: ארבע גאים הם, גאה שבעופות - נשר, גאה שבבהמות - שור, גאה שבחיות - אריה, גאה שבכולן - אדם, וכולן נטלן הקב"ה וחקקן בכסא הכבוד, שנא' (תהלים קג,יט) "ה' בשמים הכין כסאו", ממה שהכין כסאו על

<sup>52</sup> ש' דונסקי (מהדיר), מדרש רבה, שיר השירים - מדרש חזית, עמ' פו.

<sup>53</sup> כידוע, יש לו לקב"ה אוצרות (ככתוב: 'חתום באוצרתי' - דברים לב,ד), וראה: E. E. Urbach, 'Treasures Above', G. Nahon and C. Touati (eds.), Hommage A Georges Vajda, Louvain 1980, pp. 117-124.

ומן הסתם כך הדבר אף במרום, וראה סינופסיס # 124; חנוך א' ס, יב-יט; חנוך ב' ג,ה.  
<sup>54</sup> מקבילתה של מסורת זו מובאת בויקרא רבה יג,ד - וילנא, אך בלא שמו של ר' אבהו, וראה דוגמה נוספת להלן.

<sup>55</sup> על אודות הכסא של ה' ומה שתחתיו, ראה: מ' בר-אילן, 'כסא ה' וכו' (לעיל, הע' 16). עם זאת, המידע על הקורה ביחס לכסא הכבוד מתייחס לענייני הלכה, ובנקודה זו שונה מסורת זו מעניינים מיסטיים מובהקים (שאינן בהם הלכות). מן הסתם אין זה מקרי שאחד מוויכוחי המינים עם ר' אבהו מתייחס אף הוא למה שמצוי תחת כסא הכבוד (שבת קנב ע"ב), וויכוח אחר שלו מתייחס לינעשה אדם בצלמנו' בשרידי תנחומא-ילמדנו (אורבך, לעיל, הע' 50), עמ' 25.

הגאים תדע ש"מלכותו בכל משלה".

הרי כאן מסורת נוספת של ר' אבהו ביחס לכסא הכבוד, ועניין מיוחד בה. אכן, נכון כי במקבילות של מסורת זו אין ר' אבהו מוזכר,<sup>56</sup> אך אין בכך כלום, שהרי תופעת היעלמות השמות וטשטוש המקור הראשוני היא מפורסמת, תופעה הניכרת בכך שהמסרנים קיצרו את שמות האומרים והפכו הלכות ומדרשים של חכמים ידועי-שם לאנונימיים.<sup>57</sup> לעומת זאת, קשה להניח שבאופן שרירותי המציאו שמו של חכם ידוע לדרשה בלתי ידועה, ומכל מקום, תופעה מעין זו אינה ידועה כלל בספרות הרבנית אלא בחוגי זייפנים למיניהם.<sup>58</sup> ברם, המיוחד במדרש זה היא הופעתו, אף אם בצורה מעובדת, גם בהיכלות רבתי (כז, ב; סינופסיס # 273),<sup>59</sup> ובשל חשיבות העניין יובאו הטקסטים בהקבלה:

### היכלות רבתי כז, ב

### שיר השירים רבה ג, יט

"[מרכבו ארגמן] תוכו רצוף אהבה"<sup>60</sup> -

ר' ברכיה ורבי בון בשם ר' אבהו:

ארבע גאים הם,

גאה שבעופות - נשר,

גאה שבבהמות - שור,

### גאה בבריות - אדם,

דמות אדם בכסאך קבעת, פני אדם להם, וידי

<sup>56</sup> עמד על כך: ש' בובר, תנחומא, וילנא תרמ"ה, בשלח, עמ' 61; ורטהיימר, בתי מדרשות, א, עמ' קט. במבט שטחי על חגיגה יג ע"ב ניתן לומר כי ריש לקיש הוא שאמר את הדברים: 'אמר ריש לקיש מאי דכתיב אשירה לה' כי גאה גאה שירה למי שמתגאה על גאים דאמר מר מלך שבחיות - ארי', וכו'. ברם, אין זו אלא מלאכת ה'מסדר' כפי שניכר הדבר מהמקבילות של מסורת זו בספרות המדרש ובכתבי היד של הגמרא. בכ"י מינכן 95, גטינגן 3 ווטיקן 171 חסרות המלים 'דאמר מר' והטקסט הוא (בשינויים קלים בין כתבי היד): '...למי שהוא מתגאה על גאים. מלך שבחיות - ארי', וכו'. עיין עוד: א' גרינולד, 'מדרכי המדרש: דרשות שיר', הספרות, א (9-1968), עמ' 726-727.

<sup>57</sup> הנחת העבודה של בעלי התלמוד היתה שסידור החומר (התנאי) כללה העלמת-שם. למשל (כתובות צה ע"א): 'ורבי סתם לה הכא כר' מאיר'. ראה עוד: ח' אלבק, מבוא למשנה, תל-אביב תש"ך, עמ' 99; ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 75-77.

<sup>58</sup> גישה זו ניכרת, כמובן, בספרות ההיכלות, בה מיוחסות אמירות רבות לתנאים, ובמיוחד לר' ישמעאל (כגון ספר היכלות = חנוך ג'). ואולם, מי שסבור שהתנא המוזכר, כמו גם תנאים אחרים, בספרות ההיכלות אמר את הדברים המיוחסים לו, כי אז אין לו דוגמה למעשי זיוף מעין אלו בעולם הרבני (למעט הספרות החיצונית), אלא בימי הביניים.

<sup>59</sup> ראה: J. Maier, 'Hekhalot Rabbati XXVII, 2-5 Ge'e BaBrioth - Adam', *Judaica*, 22 (1966), pp. 209-217.

<sup>60</sup> הדרשה נסובה על פסוק משיר השירים, על כסאו של שלמה, הוא 'מרכבו', וכסאו של שלמה, כידוע, הוא כסאו של ה' ככתוב: 'וישב שלמה על כסא ה' (דה"א כט, כג). עם זאת, ניכר בעליל שהדרשה המקורית היתה על יחזקאל א, ג, היינו 'מעשה מרכבה' (וראה מייד להלן).



גאה שבחיות – אריה,  
גאה שבכלן - אדם,  
וכלן נטלן הקב"ה וחקקן בכסא הכבוד,  
שנאי (תהלים קג,יט) "ה' בשמים הכין  
כסאו", ממה שהכין כסאו על הגאים  
תדע שמלכותו בכל משלה.

אדם תחת כנפיהם, רצים כאדם, עמלים כאדם,  
כורעים ומשתחווים בשורה,  
ואימתך מלך עליהם.

ב' **גאה בבהמות - שור**,  
דמות שור בכסאך קבעת, רצים כשור, עמלן  
כשור, עומדין על עומדם כשור,  
(ואימתך) קדוש עליהם.

ג' **גאה בחיות - ארי**,  
דמות ארי בכסאך (קבעת), שאגתן כאריה,  
אימתן כארי, זרוע עוזם כארי,  
ואימתך אדיר עליהם.

ד' **גאה בעופות - נשר**,  
דמות נשר (בכסאך) קבעת, רצים כנשר, קלים  
כנשר, ועופפים כנשר, טחים כנשר,  
ואימתך טהור עליהם.<sup>61</sup>

דומה כי גלוי לעין היחס בין שני הטקסטים: דברי ר' אבהו הם המקור, מדרש הנשען על פסוק מיחזקאל העוסק בחיות הקודש,<sup>62</sup> בעוד שבעל ההיכלות השתמש בדרשה של ר' אבהו תוך כדי הרחבתה ועיבוייה, כמו גם הוספת לשון מפוייטת ומבנה לשוני אחיד. הווי אומר, העיבוד הספרותי סגנוני לדרשת ר' אבהו בהיכלות רבתי מייצג את התלות בר' אבהו כמו גם את האיחור ההיסטורי ביחס אליו. הרי כאן מקרה נוסף שניתן להצביע עליו ובו דרשה (אמוראית),<sup>63</sup> מופיעה הן בספרות התלמודית והן בספרות ההיכלות.<sup>64</sup> אגב אורחא מתברר כי המסורת הקושרת את ר' אבהו

<sup>61</sup> סינופסיס # 273 על פי כת"י ניו-יורק 8128 (ובסוגריים השלמות על פי המקבילות). המלים 'ואימתך אדיר עליהם' הוכנסה בפנים המלה 'אדיר' במקום 'אריה' וזאת בשל: א) ההקבלה התוכנית לתארים האחרים (מלך, קדוש, טהור); ב) על פי כ"י דרופסי 436. בכ"י בודפשט 238: 'ואימתך נורא ס"א אדיר עליהם'.

<sup>62</sup> יחזקאל א,י: 'ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאול לארבעתן ופני נשר לארבעתן'. סדר זה: אדם – אריה – שור – נשר אינו מופיע בדרשות השונות, אף כי ברור שהן נסמכות על הפסוק, ובשיר השירים רבה הובא סדר מהופך (סדר כיאסטוי, כלומר, הדרשן קרא את הפסוק והתייחס לסדר המלים ב'מהופך').

<sup>63</sup> על דרשות אמוראיות נוספות, הידועות הן מהספרות התלמודית והן מספרות ההיכלות, ראה: א' גרינולד, "'ראויות יחזקאל": מהדורה ביקורתית ופירוש, טמירין, א (תשל"ב), עמ' קא-קלט. חשובה במיוחד היא דרשות ר' יצחק (בר נפחא, ככל הנראה, תושב קיסריה [עייין עליו וזיקתו לקיסריה ולמיסטיקה כאחת אצל לוין, לעיל הע' 27]), המובאת בשמו בראויות יחזקאל, ובצורה אנונימית על ידי המסדר של הסוגייה בחגיגה יג ע"א.

<sup>64</sup> בסתרי תפילה והיכלות, עמ' 43 הובא מקרה בו מופיע פיוט אחד הן בתלמוד והן בספרות

לספרות ההיכלות קיימת עתה הן בגלוי - בשלשלת הקבלה שבספרות ההיכלות, בה מופיע שמו של ר' אבהו בפירוש - והן בסתר - דברי ר' אבהו המשוקעים ומעובדים בצורה אנונימית בהיכלות רבתי.

והנה, ידועה מסורת נוספת משמו של ר' אבהו המוכרת כמסורת אנונימית ממקורות אחרים, בין מהתלמוד ובין מספרות ההיכלות, ולפי מורכבות העניין תובא מקבילה זו בשני שלבים, תחילה תיבחן בעלותו של ר' אבהו על הדרשה, ולאחר מכן תיבחן המסורת שבספרות ההיכלות.

#### חגיגה יג ע"א

תניא אמר ר' יוחנן בן זכאי...

#### בראשית רבה ויז<sup>65</sup>

ר' פינחס בשם ר' אבהו:

מקרא מלא הוא, ואנשי כנסת הגדולה פרשוהו.<sup>66</sup>  
"אתה הוא י"י לבדך אתה עשית את השמים שמי  
השמים וכל צבאם", וגו' (נחמיה ט,ו).  
והיכן כל צבאם נתונים?

---

ההיכלות, והוכח שהפיוט, בצורתו המדויקת, נלקח מספרות ההיכלות (ראה על כך מייד להלן). במקרה זה, לעומת זאת, מדובר בדרשה ובעיבוד שלה, וכיוון השאילה נראה הפוך. לעניין הנדון עתה חשובה העובדה כי מסורת שחכמי המדרש ייחסוה לר' אבהו מופיעה בצורתה המורחבת בהיכלות רבתי.

<sup>65</sup> תיאודור-אלבק עמ' 45-46 (ושם דיון שונה במקבילות); מקבילה בפסיקתא דרב כהנא, מהד' ד' מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, ב, עמ' 452 ('פרשה אחרת'), ולהלן מקבילות נוספות. הדרשה שם מובאת בשמו של ר' אבהו בלבד, ללא איזכור אנשי כנסת הגדולה, והמבנה הספרותי המובא כאן כפול שלוש, משפט המסתיים ב'חמש מאות שנה', מובא שם פעם אחת בלבד. דווקא שוני זה מלמד כי הדרשה הנדונה כאן היא משל ר' אבהו, ולא ניתן לפצלה (בטענה שרישא לר' אבהו וסיפא למסדר האנונימי), ובין אם קיצר המסרן בפסיקתא (בחלק התבנית: חמש מאות שנה), ובין אם האריך בכל המקורות האחרים, ברור שהדברים נסובים על דברי ר' אבהו (בדומה למקרה הקודם: 'גאה בבריות - אדם'). עם זאת, יש להודות כי בירו' ברכות פ"ט ה"א, יג ע"א הובאה המסורת על שמו של לוי: 'דאמר לוי מהארץ ועד לרקיע מהלך ה' מאו' שנה, ומרקיע לרקיע מהלך ת"ק שנה, ועביו של רקיע ת"ק שנה וכן לכל רקיע ורקיע' (בכ"י ליידין: ר' לוי ובנוסח קצר בתוספת מלות המתקין לדפוס בגליון, ומחק המתקין את 'בין' והוסיף למ"ד ליכל רקיע ורקיע'). ברם, גם המעדיף את בעלותו של ר' לוי על פני בעלותו של ר' אבהו על הדברים אינו מרחיק את עדותו שהרי לעיל הובאו דברי ר' אבהו כמקושרים לדברי ר' לוי (בין אם על ידו ממש, ובין אם על ידי המסדר), ועוד פעם (או פעמיים: עיין שה"ש רבה ד,א), מובאים דברי ר' אבהו סמוכים לדברי ר' לוי (בלשון: 'ר' אבהו ור' לוי'), היינו שהמסרנים יכולים היו להחליף בין השניים.

<sup>66</sup> הרי כאן שר' אבהו מביא שמועה מאנשי כנסת גדולה (קרי: נחמיה), מעין האמור בשלשלת הקבלה שבספרות ההיכלות, ובמידה מסויימת ניתן לתלות את המסורת שבהיכלות במסורת זו, וצריך עיון.

ברקיע השני שהוא למעלה מן השמים,  
מן הארץ עד הרקיע מהלך חמש מאות שנה  
ועובי הרקיע מהלך חמש מאות שנה  
ומרקיע עד רקיע מהלך ת"ק שנה.

והלא<sup>67</sup>  
מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה,  
ועוביו של רקיע מהלך חמש מאות שנה,  
וכן בין כל רקיע ורקיע.

#### למעלה מהן חיות הקדש

רגלי החיות - כנגד כולם  
קרוסולי החיות - כנגד כולן  
שוקי החיות - כנגד כולן וכו'.

דומה כי המייחס את הדברים האנונימיים שבמדרש לר' אבהו - ואין הפיוט בכלל זה - אינו מפליג, שהרי אין הפרש של ממש בין מקרה זה למקרים אחרים בספרות התלמודית בהם שמו של אמורא (ר' אבהו או אחר), מופיע במסורת אחת, ונעדר ממנה במסורת אחרת ואנונימית, שהרי ברור לגמרי כי אי אפשר לייחס את 'מן הארץ עד לרקיע' וכו' לר' יוחנן בן זכאי.<sup>68</sup> ואולם, גם אם נאה הוא זיהוי מדרש אנונימי כדבריו של ר' אבהו, חשוב מכך הוא הקשר שבין דברי ר' אבהו אלה לספרות

<sup>67</sup> מלה רטורית זו היא מלת-קישור וטיעון, ומלאכת המסדר היא. למרות שעל נוסח הדפוס מעידים כ"י לונדון 5508, גטינגן 3 ומינכן 95, הרי שבמקבילה שבפסחים צד ע"א אין המלה קיימת בדפוס, ואף לא בכ"י ותיקן 125, ולא בכ"י ותיקן 134, אף כי המלה קיימת שם בכ"י קולומביה X893-T141. גירסת 'והלא' מתועדת גם בתרגום לארמית שבתוספתא לתרגום על ריש ספר יחזקאל (ורטהיימר, בתי מדרשות, ב, עמ' קלח), גם אם שם הובא שיר אחר, ליטאניה בת שנים-עשר 'בתים' וכל 'בית' מסתיים במענה 'חמש מאה שנים'. קטע זה ראוי להיות נדון בפני עצמו, אלא שלא כאן מקומו (וראה אצל הלפרין, לעיל, הע' 38, עמ' 278-281; ר' כשר, תוספתות תרגום לנביאים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 181). אגב, לפי מהלך הסוגייה הבבלית מהווה קטע היכלותי זה תשובה לנבוכדנצר, ובהקשר זה יש לשקול דעת המקשרים את נבוכדנצר למנדעים (כדעת אל בירוני), וזיקתם האפשרית להיכלות. ראה: L. Zalcman, 'Christians, Noserim, and Nebuchadnezzar's Daughter', JQR, 81/3-4 (1991), pp. 411-426 (esp. 422-423). באגדת בראשית כז, א מובא כך משמו של ר' ברכיה: '...והרשעים הבבליים אומרים שיש לו בן, וכו', וניתן לראות בדברי פולמוס אנטי-נוצריים אלו את המקור לזיהוי של הבבלים עם הנוצרים (המנדעים = היודעים), זיהוי הידוע מר' דוד קמחי ור' מנחם המאירי, וצריך עיון. ראה עוד: ע' פליישר, פיוטי שלמה הבבלי, ירושלים תשל"ג, עמ' 15 הע' 20.

<sup>68</sup> קרוב בעיני שמסדר הסוגייה בחגיגה יג ע"א לא העלה על דעתו כי מישהו - חוקר מודרני או בעל ילקוט המכירי לתהלים [מהד' שי בובר, ב, ברדיטשוב תר"ס, עמ' 85] - ייחס את הדברים לר' יוחנן בן זכאי, והמייחסים לו את הדברים לא דקדקו בדבר. נראה שדברי ר' יוחנן בן זכאי כללו את השאלה: 'כמה שנותיו של אדם - שבעים שנה... ואם בגבורות שמונים שנה, ואתה אמרת (ישעיה יד, יד) "אעלה על במתי", וכו', כפי שניתן להסיק מן המקבילה בפסחים צד ע"א, ובא המסדר ופירש את קושיית ר' יוחנן בן זכאי באמצעות השגרה של הפיוט שיש בו מידות מדויקות, וכביכול נעשית הקושייה ברורה יותר, ולפי פירוש זה ממילא אין כל צורך לראות בדברי ר' יוחנן בן זכאי אלו 'פסאודואפיגראפיים'.

ההיכלות, שכן דבריו אלו מופיעים, גם אם בשינויים קלים, בספרות ההיכלות, ופעמיים :

#### **סדר רבה דבראשית<sup>69</sup>**

וכל רקיע ורקיע מהלך ת"ק שנה

רחבו מהלך ת"ק שנה

ומרקיע לרקיע ת"ק שנה

#### **למעלה מערבות – רקיע**

רגלי החיות - ועוביין כנגדן כולן

ולמעלה מהם ירכי החיות - ועוביין כנגד כולן

ולמעלה מהם עגבי החיות - ועוביין כנגד כולן

וכו'

#### **מעשה מרכבה<sup>70</sup>**

מן הארץ ועד רקיע מהלך ת"ק מאות שנה

ועביו של רקיע ת"ק שנה

וכן כל רקיע ורקיע, ובין כל רקיע ורקיע

#### **למעלה מהן חיות הקדש**

רגלי החיות - כנגד כולן

קרוסולי החיות - כנגד כולן

שוקי החיות - כנגד כולן

וכו'

ובכן, דברי ר' אבהו ביחס לרקיעים השמימיים מופיעים לא רק בספרות התלמודית (פעם, או פעמיים, בצרוף שמו, ופעם בלעדיו), כי אם גם בספרות ההיכלות, ובצורה אנונימית, כדרכה של ספרות זו. חשוב לציין כי הפיוט המופיע בספרות ההיכלות בשתי וורסיות, מופיע באחת הצורות, המקוצרת יותר, זו שבימעשה מרכבה' במסכת חגיגה, אך לא במסכת פסחים, וגלוי לעיין כי מקור הקטע התלמודי הזה הוא בספרות ההיכלות.<sup>71</sup> כללו של דבר, הוכח כי מימרא שתמאית בתלמוד מפיו של ר' אבהו יצאה, ודבריו אלו מובאים בספרות ההיכלות (אף כי אי אפשר להוכיח שהוא זה שחיבר את הפיוט). אם כן, לא רק שר' אבהו עסק בענייני סוד, אלא שפעם שנייה נתגלו דבריו כמשוקעים באופן אנונימי בספרות ההיכלות.

מקרה אחר בו נקשר שמו של ר' אבהו עם ענייני כסא הכבוד מובא בשמות רבה כג,א :

(שמות טו,א) "אז ישיר משה", הה"ד (תהלים צג,ב) "נכון כסאך מאז", א"ר ברכיה בשם ר'

אבהו : אע"פ "שמעולם אתה" לא נתיישב כסאך ולא נודעת בעולמך עד שאמרו בניך שירה,

<sup>69</sup> ההעתיקה היא מתוך ורטהיימר, בתי מדרשות, א, עמ' מג. נוסח קרוב לו מופיע בסינופסיס # 776-777 על פי מסורת-נוסח שונה במקצת, וכנראה שהפיוט משמש סיום ספרותי.

<sup>70</sup> על פי ורטהיימר, בתי מדרשות, א, עמ' נח (ומדובר בחיבור השונה מ'מעשה מרכבה' המוכר יותר (הנספח אצל שלום) : Gershom G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, 2<sup>nd</sup> ed., New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965. (= שלום, גנוסטיקה יהודית).

<sup>71</sup> מלות המעבר 'למעלה מהן' משמשות אבני-בניין בספרות ההיכלות, אף כי גם בספרות התלמודית, אך בשינוי (השווה מכות א,ב-ג, ארבע פעמים אך במרחק ניכר ; מקוואות א,ו-ח, חמש פעמים כנ"ל, ואין כאן מקום לדון בכל ההופעות מסוג זה). עם זאת, אין לשכוח כי מדובר בפיוט מסוג ליטאניה, וכבר נודעה ספרות ההיכלות כבעלת פיוטים, בעוד שאין התלמוד הבבלי ידוע ככזה. בנוסף לכך, מובן מאליו שהתוכן הפנימי של השיר(ים) מסגיר את מוצאו ה'היכלותי'. ביתר הרחבה, ראה : סתרי תפילה והיכלות, עמ' 43-46.

לכך נאמר "נכון כסאך מאז". משל למלך שעשה מלחמה ונצח, ועשו אותו אגוסטוס. אמרו לו: עד שלא עשית המלחמה היית מלך, עכשיו עשינוך אגוסטוס. מה יש כבוד בין המלך לאגוסטוס? אלא המלך עומד על הלוח, ואגוסטוס יושב,<sup>72</sup> כך אמרו ישראל: באמת עד שלא בראת עולמך היית אתה, משבראת אותנו אתה הוא, אלא כביכול עומד שנאמר (חבקוק ג,ו) "עמד וימודד ארץ", אבל משעמדת בים, ואמרנו שירה לפניך ב"אז" נתיישה מלכותך וכסאך נכון, הוי "נכון כסאך מאז" ב"אז ישיר".

דרשה זו חשובה לעניין הנדון עתה כפליים, שהרי לא רק שר' אבהו עוסק בענייני כסא הכבוד, הוא עניינם של בעלי ההיכלות, אלא שהדרשה שלו - המשוכללת מזו שהובאה לעיל - מדגימה כאן סוג של 'חריזה': פסוק בשמות נחרז עם פסוק בתהלים, וממנו פסוק בחבקוק (תורה, כתובים ונביאים, ומסיים בתורה!), מעין השיטה שהוזכרה לעיל.

יש להעיר כי העניין כולו טעון בדיקה נוספת בעלת אופי סטטיסטי אם אכן נכון הדבר שבאופן יחסי ענייני מלאכים ומרכבה נשמעו מפיו של ר' אבהו יותר מאשר מפי חכמים אחרים. ייתכן שדבריו הרבים בענייני מרכבה ומלאכים אינם משקפים דווקא את קשריו ל'מרכבה' (יותר מאשר כל אמורא אחר כפי שנטען כאן), כי אם את העובדה שנשתמרו, באופן יחסי, מימרות משלו הרבה יותר מאשר של חכמים אחרים. ואולם, לעניין הנדון עתה ברור לגמרי כי המסורות התלמודיות והמדרשיות, ממש כמו המסורת בספרות ההיכלות, קושרות את ר' אבהו עם ענייני סוד ומרכבה.<sup>73</sup>

סוף דבר, המקורות התלמודיים מגלים כי רבי אבהו, אחד מגדולי האמוראים, עסק בתחומים

---

<sup>72</sup> תיאור בציור של דברי הדרשן (מתוך תגליף ובו תהלוכת אלים ומלך אשור, ששה אלים עומדים על 'חיות הקודש' שלהם, בעוד שהאל הנכבד יושב על כסאו), ראה: James B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton: Princeton University Press, 1954, p. 181 (no. 537).

<sup>73</sup> בעירובין נג ע"ב הובאה מסורת זו: 'רבי אבהו כי הוה משתעי בלשון חכמה הוה אמר הכי: אתריגו לפחמין, ארקיעו לזהבין, ועשו לי שני מגידי בעלטה. איכא דאמרי: ויעשו לי בהן שני מגידי בעלטה. אמרו ליה רבנן לרבי אבהו: הצפיננו היכן רבי אלעאי צפון! - אמר להן: עלץ בנערה אהרונית אחרונית עירנית והנעירתו. אמרי לה: אשה, ואמרי לה: מסכתאי (שינויי הנוסח שבכ"י אוקספורד אינם משמעותיים לנדון כאן). כיוצא בכך, דבריו 'אבל תמר תמרורים בתמרוריה היא עומדת' (ירו' מגילה פ"ג ה"ב, עד ע"א), ראויים להשוואה עם משחקי לשון דומים בספרות ההיכלות, כגון: 'אתה הוא גדול, לך מגדילים כל בעלי גדולה' (היכלות רבתי כו,ה) - סינפסיס # 271). על פיוט זה, ראה: סתרי תפילה והיכלות, עמ' 65, ויש להוסיף: J. Maier, "'ATTA HU'", *Judaica*, 21 (1965), pp. 129-133. ADON: Hekalot Rabbati XXVI, 5) במיוחד יש לשים לב ל'חרוזי': -ינתי' (כחלק מכינוי הגוף), מעין חרוזים דומים בספרות ההיכלות, חרוזים המכונים 'פרימיטיביים'.

הקרובים למרכבה לכסא הכבוד ולמלאכים, וכמה דרשות משלו מורות על כך בעליל.<sup>74</sup> מסורות אלו עולות בקנה אחד עם דרשתו המובאת באופן אנונימי בספרות ההיכלות, ובמיוחד עם המסורת היחידאית המובאת בספרות זו לפיה התורה הסודית - או המיסטית - הועברה לר' אבהו באמצעות שלשלת של מסירה ומוסרים, ובהם אנשי כנסת הגדולה והלל,<sup>75</sup> ובכך, מסתבר, כי לא בחינם הוזכר ר' אבהו בספרות ההיכלות (ושמא אף במסורות המאגיות).<sup>76</sup>

<sup>74</sup> אפשר בהחלט שניתן לראות בדרשות נוספות של ר' אבהו ייצוג לרקע המיסטי שלו, כגון דבריו בסוטה מט ע"א: 'ר' אבהו אומר: משביעין אותו מזיו שכינה, שנאמר: (ישעיהו ל, כ) "והיו עיניך רואות את מורידך", היינו רמז ברור לראיית האל. עיין עוד אצל צ'רנוס (לעיל, הע' 36), עמ' 81. עיין עוד בסינופסיס # 776-775 שם מדובר על האוצרות של ה', על טל אפרסמון, ועל זיו כבודו של האל (ובסופם דברי ר' אבהו שזוהו כאן), הם המושגים שר' אבהו השתמש בהם. השווה עוד לתנחומא (בובר) פקודי ז' ד"ה [ז] ויביאו את: 'מעשה בר' אבהו כשהיה מסתלק מן העולם, הראה לו הקב"ה מתן שכרו שמתוקן לו לעולם הבא, והעביר לפניו י"ג נהרים של בלסמון, והיה רואה אותן ותמיה, והיה אומר כל אלה לאבהו'. אם אין זה חזון מיסטי, איני יודע חזון מהו (ובהתחשב באות המופלא שאירע בשעת מותו - עיין להלן - מובן שר' אבהו היה אחד מאנשי המופת הנערצים על ידי בני דורו ולאחר מכן).

<sup>75</sup> בסינופסיס # 360 (=היכלות זוטרת, ראה: רחל אליאור, היכלות זוטרת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 26), מצוטטים דברי הלל ממשנת אבות א, יג (בשינוי): 'הוא היה אומר נגד שמיא - אבד שמיא, ודי לא יליף - קטלא חייב, ודאישתמש בתגא - חלף, דלא ידע קינטמיסא - מסתקל (או: מיתקטל), ודי ידע קינטמיסא - בעיין ליה לעלמא דאתי'. על המלה 'קינטמיסא', ראה: שלום, גנוסטיקה יהודית, לעיל הע' 72, עמ' 80-81; ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, עמ' 449-450 והקדים לדיון הבלשני [בסוגריים] 'זמן המקור לא נתברר לי'. חשיבותו של קטע זה היא בכך שהוא קושר את הלל לשימוש (מאגי), בשם המפורש מחד גיסא, וציטוט המשנה בהיכלות (מבלי להזכיר את שמו של הלל, וככל הנראה, המשנה היחידה המצוטטת בספרות ההיכלות), מאידך גיסא, יוצרים זיקה בין הלל לבין ספרות ההיכלות ותכניה. ועוד זאת יש לתת את הדעת, לפער הגדול בין המאמץ שהוקדש לבחינה הבלשנית של העניין, לבין הבנת המשמעות ההיסטורית של ציטוט דברי הלל בספרות ההיכלות.

<sup>76</sup> שמו של ר' אבהו מוזכר (לא רק כאישיות דגולה במסורת הרבנית, ועתה בספרות ההיכלות, כי אם גם), במקורות המאגיים. ניתן להסביר זאת בשתי דרכים: (1) ר' אבהו עסק במאגיה ועל כן ראו בו אישיות בעלת יכולת השפעה מאגית; (2) הצלחתו של ר' אבהו בכל תחומי החיים (עושר, מראה, חכמה, כשרון דרשני, ועוד), גרמו לכך שאנשים היו בטוחים שר' אבהו ניחן בכוחות 'על-טבעיים' (=מאגיים), המבטאים את מעמדו הרם בתפישה הדתית, ועל כן שורבב שמו למסורת המאגית שלא באשמתו. ראה: שווארץ (לעיל, הע' 18, עמ' 189 הע' 64); Charles D. Isbell, *Corpus of Aramaic Incantation Bowls, Missoula, Montana: Scholars Press, 1975, p. 21.* כתוב שם כך: 'בשום גבראל ומיכאל [טעות הדפוס תוקנה על פי התרגום שם] ורפיאל, ובשום {עסאל} עסיאל מלאכה ואירמיס מריא [רבא] ואבהו רבא ואברכס רבא, וכו'. הרי כאן הרמס שהפך מאל יווני למלאך, אך עניינו של אבהו, והאם אכן מדובר ברבי אבהו, לא הובהר. על אברכס(ס) וזיקתו של הרמס ליהדות, ראה: Hans D. Betz, *The Greek Magical Papyri in*

כאמור לעיל, נמסרה התורה מר' אבהו לר' זירא, והשאלה הנשאלת עתה היא כפולה, היסטורית וספרותית: (א) מיהו ר' זירא המוזכר כאן, והאם הוא אישיות היסטורית? (ב) מה משמעותה של מסורת זו שבספרות ההיכלות?

ובכן, מוני החכמים מנו כשמונה או תשעה חכמים בשם ר' זירא (השם הידוע בצורות כתיב נוספות: זעירא, זעירה), הידועים מן הספרות התלמודית, ומהם שניים (לפחות!), המכונים בשם הפרטי ללא שם אביהם.<sup>77</sup> דא עקא שנחלקו החוקרים בזהותו המדויקת של חכם זה, או שמא מוטב, נחלקו בדבר ייחוס מאמר זה או אחר לר' זירא אחד מסוים או לרעהו.<sup>78</sup> ואולם, לעניין הנדון עתה די אם יתברר כי היה ר' זירא (אחד או יותר), שמסר שמועות מר' אבהו ונחשב לו לתלמיד.<sup>79</sup> כלומר, המסורת היחידאית מספרות ההיכלות בדבר הקשר בין ר' אבהו ור' זירא תתאשש מהספרות התלמודית, כפי שהעניין יתברר להלן (אף אם ללא יומרה ל'פרק' את המקורות ולייחס כל מקור לר' זירא המסוים המוזכר שם).

והנה בספרות התלמודית מצויות כמה מסורות שהביא ר' זירא (בתלמוד הבבלי, ובירושלמי גם 'זעירה' ו'זעורא'), משמו של ר' אבהו, או כאלו המבטאות את הקשרים ביניהם. כך, למשל, בברכות נא ע"א הובא: 'אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, וכו'. כיוצא בכך ידועות לא מעט מסורות שמסר ר' זירא משמו של ר' אבהו, או שהובאו בתלמוד הבבלי לא מעט דיווחים

---

Translation, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1986, pp. 331, 339; L. H. Schiffman and M. D. Swartz, Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza, JSOT Press, Sheffield 1992, p. 122.

<sup>77</sup> ראה: ד"י בורנשטיין, 'אמוראים', אנציקלופדיה אשכול, ב (תרצ"ב), עמ' 837-891; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 672-673; א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים (לעיל, הע' 27), עמ' 386-400; ז' פראנקל, מבוא הירושלמי, ברעסלוי תר"ל (ד"צ, ירושלים תשכ"ט), עמ' עז-עט.

<sup>78</sup> אין כאן כל כוונה להכריע את המחלוקת בשאלה זו, שכן היא מסובכת מכמה פנים. מכל מקום, ראה אצל אלבק (לעיל, הערה קודמת), עמ' 233-236, 389 הע' 382; י"א הלוי, דורות הראשונים, פרנקפורט א"מ תרס"א (ד"צ, חמ"ד חש"ד), ב,א (חלק ה), עמ' 242-246.

<sup>79</sup> לדעת הסובר כי ר' זירא שעלה מבבל ואמר תורה לפני ר' יוחנן (שנפטר בשנת 279 לספירה, ראה להלן), הוא ר' זירא שאמר תורה משמו של ר' אבהו (תלמיד ר' יוחנן), שנפטר שלושים שנה מאוחר יותר (ראה להלן). מסתבר על כן שאין להעמיס את כל המסורות על אודות ר' זירא על אישיות אחת. ראה: א' גולדברג, 'ר' זירא ומנהג בבל בארץ ישראל', תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 319-341 (ר"א גולדברג, אמנם, הזהיר מפני ערוב האישים השונים, אך לא ברור אם אכן היה נאמן לאזהרתו).

על שיחות וקשרים אישיים, ואף אינטימיים, ביניהם.<sup>80</sup> בתלמוד הירושלמי ידועים עוד למעלה מעשרים מסורות הקושרות את ר' זעירה (ור' זעירא) עם ר' אבהו, אלא שלא ברור – גם בשל חילופי כתיב וגם בשל סיבות אחרות – אם אכן מדובר באותו ר' זירא שהיה תלמידו של ר' אבהו, או שמא מסופר על ר' זירא אחר.

הווי אומר, בספרות התלמודית מצויות ידיעות על הקשרים שבין (שני חכמים בשם), ר' זירא ובין ר' אבהו, וניכר ברובם שר' אבהו היה מורו של ר' זירא.<sup>81</sup> אם ייאמר כי היו מספר אמוראים בשם זה, וקשה לדעת מיהו ר' זירא האחד, הרי שניתן לומר כי הוא הוא ר' זירא שבספרות ההיכלות הוא ר' זירא שבתלמודים הבבלי והירושלמי: ר' זירא תלמידו של ר' אבהו. כיוון שעובדה זו עולה מאליה מתוך המקורות התלמודיים, הרי שאין להתייחס למסורת שלשלת הקבלה הנדונה כאן כאל מסורת פיקטיבית, כפי שניתן לחשוב. שלשלת הקבלה שבספרות ההיכלות מתגלה עתה כמסורת אותנטית הקושרת תלמיד עם רבו, ר' זירא שקיבל תורה מרבו ר' אבהו, תורת הניגלה ותורת הנסתר, כפי שמעידים על כך המקורות התלמודיים מצד אחד, וספרות ההיכלות מצד שני.

והנה, השאלה הנשאלת עתה היא: מניין ידע בעל ספרות ההיכלות על קשר זה שבין ר' זירא לבין ר' אבהו? הרי אי אפשר לומר כי מחבר ספרות ההיכלות היה בקי בספרות התלמודית, ומתוך חקירות ובדיקות גילה שר' זירא היה תלמידו של ר' אבהו, ובשל כך תלה את התלמיד במורו. יש לזכור כי העדויות שהובאו לעיל ביחס לקשרי ר' זירא ור' אבהו אינם מסוג הידיעות שכל בר בי רב יודע אותן (כגון שהלל היה ממקבלי התורה). מדובר עתה בידע תלמודי שניתן לכנותו 'מקצועי', או לחילופין: 'אינטימי', ידע שאינו מתגלה בנקל למי שלומד תלמוד, או להיסטוריון ולחוקר.<sup>82</sup> רוצה לומר, אי אפשר לראות במסורת זו הקושרת את ר' זירא לר' אבהו ידיעה שנלקחה מספרות התלמוד באופן ישיר. זיקה זו שבין השניים אינה מתגלה בנקל, ולעומת זאת, ידיעותיהם של אנשי ההיכלות בספרות התלמוד הינם מוגבלים ביותר.<sup>83</sup> דווקא על שום כך יש לראות בקשר שקושר

---

<sup>80</sup> שבת מ ע"ב; שם מא ע"א; סוכה מד ע"א; מועד קטן ג ע"ב (ואולי מסופר על ר' זירא המבוגר (הבבלי), בן-זמנו של ר' אבהו, ולא על תלמידו); גיטין נו ע"א; קדושין ט ע"ב (אך ראה: ילקוט שמעוני וירא רמז פט ד"ה 'תמן תנינן'), ועוד.

<sup>81</sup> לוי (לעיל, הע' 27), עמד על האפשרות שר' זירא היה בנו של ר' אבהו (ואין דבריו נראים, שכן הבן, ר' זירא, מכונה בפירוש בנו של ר' אבהו). ברם, ראוי לציין כי (שם בהע' 3), הוא ציין לקשרים שבין ר' זירא לר' אבהו על פי המסופר בברכות מו ע"א (ר' זירא חלש, על לגביה ר' אבהו), אלא ששם - לכל הפחות, אליבא דרש"י על אתר - מדובר בר' זירא הבבלי ולא בתלמידו של ר' אבהו.

<sup>82</sup> תן דעתך כי הקשרים שהובאו כאן היו ידועים, אך רק בחלקם, לחוקרים שצויינו לעיל, שכן קשה הייתה מלאכת איסוף מקורות אלו.

<sup>83</sup> אף כאשר מובאת 'הלכה' בספרות ההיכלות, הרי שאין היא תואמת לספרות התלמודית, ראה:

S. Lieberman, 'The Knowledge of the Halakha by the Author (or Authors) of the Heikhaloth', in: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden: E. J. Brill, 1980, pp. 241-244. טיפלו בשאלה זו מהיבטים נוספים [שווארץ (לעיל, הע' 18), עמ' 170-172], אך דומה כי לא הוכח ידע של ממש של בעלי ההיכלות בספרות התלמוד. עוד זאת



איש ההיכלות בין ר' אבהו לר' זירא ידיעה שאינה נובעת מתוך הספרות, כי אם ידיעה מהחיים אותה ניתן לכנות 'ידע אישי'. כלומר, מי שמעיד שחכם תלמודי שאינו מפורסם קיבל תורה מחכם תלמודי אחר (מפורסם בהרבה), ועדותו אינה נובעת מחקירה מדעית או לימוד טקסטואלי כלשהו, סימן שידעויותיו נובעות מהיכרות אישית עם אחת מהנפשות הפועלות, או תלמידיו. הווי אומר, מעביר מסורת זו היה אדם בן הזמן והמקום, מישהו שחי בימיו של ר' זירא ושמע תורה מפיו או שחי דור אחד מאוחר יותר ושמע תורה מפי תלמידי ר' זירא, שאם לא כן אין להסביר מניין הגיעה לו מסורת זו.

כללו של דבר, המסורת בספרות ההיכלות הקושרת את ר' אבהו עם ספרות הסוד מתאשרת על פי הספרות התלמודית והמדרשית, והמשכה של המסורת, זו המקשרת בין ר' זירא לר' אבהו, אך מחזקת את האופי ההיסטורי והאותנטי של המסרן.

### 3.ב. אנשי \ בעלי + אמונה \ אמנה \ אמונות

בשלב הסופי של העברת המסורת נאמר כי ר' זירא מסר ל'אנשי אמונה', ואלו העבירו את הסוד ל'בעלי אמונות', והשאלה הנשאלת עתה היא עד כמה ניתן לראות בכינויים אלו תיאורים המייצגים אישים היסטוריים. ברם, עיון קל במקורות מגלה כי לא ניתן לייחס תואר זה לקבוצת אנשים מוגדרת, שכן הכינוי 'אנשי אמנה' מופיע כבר במשנת סוטה ט, יב, ו'בעלי אמונה' או 'אמנה' מופיעים הן בדברי התנאים, והן בדברי האמוראים, הן בבבל והן בארץ-ישראל, ואף בספרות ההיכלות עצמה.<sup>84</sup>

כלומר, האישים ה'יסוגרים' את שלשלת הקבלה שבספרות ההיכלות מכונים בשמות שלא ניתן לחלץ מהם כל נתון היסטורי,<sup>85</sup> ולא נותר אלא לבחון מעתה את המשמעות ההיסטורית של אותה מסירה שהיתה לר' זירא מר' אבהו.

### **ג. המשמעות ההיסטורית של שלשלת הקבלה - מועד חיבורה של ספרות ההיכלות**

---

יש להעיר שנראה כי דווקא צמצום שמות החכמים המוזכרים בספרות ההיכלות ראוי להבנה כמשקפת חוסר היכרות מעמיקה עם חכמי התלמוד, ויוצרי ספרות ההיכלות משתמשים בשמות אלו כיגיבורים' בלבד.

<sup>84</sup> המקורות ל'אנשי אמנה' הם מרובים, וכאן צוינו בקיצור: מכילתא דר' ישמעאל, בשלח; תענית ח ע"א; חגיגה יד ע"א; מדרש תנחומא בשלח; מסכת דרך-ארץ פרק המינין (מהד' היגר, עמ' 285: 'בעלי אמנה'); היכלות רבתי לו; חנוך ג'; ועוד. פירוט המקורות ודיון בהם ראה אצל שווארץ (לעיל, הע' 18), עמ' 187.

<sup>85</sup> אפשר בהחלט שבתקופות שונות נתכנו חוגים שונים בשמות דומים, אף אם ללא קשר היסטורי ביניהם (מעין 'חסידי אשכנז' ו'חסידי הבעש"ט'). לא יהיה זה למותר לציין כי אחד הפיוטים הקדומים (היינו, מן התקופה שקדמה לפייטנים ידועי השם), פותח במלים: 'אנשי אמונה (או: אמנה), אבדו', ואפשר שהפייטן ראה מול עיניו 'אנשי אמונה' מסוג כזה או אחר. ראה: א' חזן, פיוטים וקטעי תפילה מן הסידור, ירושלים תשל"ט, עמ' 48-52.

כדי לעמוד על המשמעות ההיסטורית של (סופה של), שלשלת הקבלה יש לבחון תחילה את מועד פטירתו של ר' אבהו. ובכן, לדעתו של ר"ש ליברמן נפטר ר' אבהו בשנת 309 לספירה.<sup>86</sup> ברם, גם אם ייאמר שאין שנה זו מדויקת ואין למדים מדברי אגדה שיסודם במוטיב ספרותי ופולקלורי,<sup>87</sup> הרי שיש לקחת בחשבון את המסורת (או הערכה), של רב שרירא גאון באגרתו,<sup>88</sup> לפיה נפטר ר' יוחנן בשנת 279 לספירה, ופער זה של 30 שנה בין מות ר' יוחנן למות תלמידו ר' אבהו נראה בהחלט סביר. אי אפשר לכוון את תאריך מותו של ר' זירא (וגם אין צורך בכך), ומסתבר שר' זירא נפטר לערך בין השנים 320-325 לספירה, או מעט מאוחר יותר.<sup>89</sup> כאמור, ביחס ל'בעלי אמונה' אי אפשר לקבוע דבר, וממילא יוצא מניתוח זה שהאישיות ההיסטורית האחרונה המוזכרת בספרות ההיכלות היא ר' זירא. כיוון שכך, הרי שהרוצה לדעת את זמן 'עריכתה' של ספרות ההיכלות חייב להחיל על ספרות זו עקרון הדומה למה שנקבע ביחס לזמן חיבורה של הספרות התלמודית (בסיוגים שונים).<sup>90</sup> כשם שזמן עריכתו של התלמוד הירושלמי נקבע על פי האמורא האחרון המוזכר בו (בתוספת כמה שנים),<sup>91</sup> כך אף יש לומר ביחס לספרות ההיכלות שהיא נתחברה לערך בתקופה ממנה ידוע האמורא האחרון המוזכר בה: ר' זירא תלמידו של ר' אבהו. לפיכך, העולה מן האמורא הוא שספרות ההיכלות נתחברה בימי ר' זירא - היינו לערך סמוך לשנת 320 לספירה - או לכל המאוחר בימי תלמידיו של ר' זירא, הם הם 'בעלי אמונה' - סמוך או קודם לשנת 350 לספירה (סמוך לזמן בו התעצבה דמותו של התלמוד הירושלמי).

#### ד. מקום חיבורה של ספרות ההיכלות

באופן מכליל ניתן לומר כי מיסטיקנים בכלל, ובהם גם בעלי ההיכלות, כותבים על חוויות נטולי זמן ומקום, ובשל כך כה קשה למקם אותם בתחומים שאין הם 'שייכים' להם. יחד עם זאת,

<sup>86</sup> ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, עמ' 375-376.

<sup>87</sup> א"א הלוי, אגדת האמוראים, תל-אביב תשל"ז, עמ' 111-112.

<sup>88</sup> ב"מ לוי (מהדיר), אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א: 'ובשנת תק"ץ איפטר ר' יוחנן, וכו'.

ראה עוד: י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 255-258.

<sup>89</sup> העניין תלוי, בין היתר, בשאלה האם היה ר' זירא (המוזכר כאן), תלמיד בלבד, או תלמיד-חבר, וממילא הפרש השנים בינו לבין מורו-חברו היה קטן יותר. ברם, נראה כי ההנחה שמדובר ב'תלמיד-חבר' לא נולדה אלא על רקע המקורות הדו-משמעיים, מצד אחד ר' זירא מתפקד כחבר (או בר-פלוגתא), של ר' אבהו, ומצד אחר ר' זירא מתפקד כתלמידו של ר' אבהו. לאור האמורא כאן, אפשר בהחלט לחלק את המקורות לשני אישים שונים, וממילא אין צורך בתיאוריית ה'תלמיד-חבר' (ואם כך, הרי שר' זירא נפטר לערך בשנת 334-340 לספירה).

<sup>90</sup> כך, למשל, למרות שהמסורת מייחסת את 'חיבור' המשנה לר' יהודה הנשיא, הרי שנכדו הוא האישיות ההיסטורית האחרונה המוזכרת במשנה, וברור על כן שכלל ספרותי-היסטורי זה אינו מוחלט.

<sup>91</sup> י"ג אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים - תל-אביב תשכ"ב, עמ' 274; ע"צ מלמד,

פרקי מבוא לספרות התלמוד, עמ' 555-567.

מבחינה היסטורית, מובן כי כל תופעה היסטורית ניתן (או: צריך), למקם במימד הזמן והמקום. ובכן, עתה, אחר שהוגדר המימד ההיסטורי של בעלי ההיכלות, תוך כדי צימצום זמנם של מחבריה, מאליה נשאלת השאלה האם ניתן לצמצם גם את מקום חיבורה של ספרות זו. הבעיה העקרונית הניצבת לפני החוקר היא עד כמה ניתן לזהות את מקורו הגיאוגרפי של חיבור ספרותי על פי השמות הגיאוגרפיים המובאים בו, שאלה ספרותית-היסטורית שאינה פשוטה כלל.<sup>92</sup>

תחילה יש להעיר כי ספרות ההיכלות אינה מסגירה את מקום היכתבה והסיבה לכך נראית פשוטה: כשם שהנוסע להודו מתאר חוויותיו בהודו, כך היורד למרכבה' מתאר את מה שראה בעיני רוחו בשמים, וממילא אין מקום למציאות הארצית.<sup>93</sup> על כן, אין פלא, שבכל ספרות ההיכלות כמעט ואין אף מקום ארצי מוזכר, למעט בודדים כגון: ירושלים, המקדש, נחל קדרון, קיסרי, רומי ובבל, ולדיון במשמעותם של איזכורים אלו מוקדש הדיון להלן.

ירושלים מוזכרת בספרות ההיכלות כמה פעמים, אך נראה שכל איזכוריה הם בדרך של מדרש שאין ללמוד ממנו דבר ביחס למציאות ההיסטורית.<sup>94</sup> כיוצא בכך, כאשר מוזכר המקדש בספרות זו, הרי שאי אפשר להסיק מכך כאילו הכיר החוזה את המקדש, שהרי בית המקדש היה קיים לא רק בארץ, כי אם גם בשמים, וחוזה המתאר את הקורה בשמים יכול היה לתאר מה שראה במקדש השמימי מהרהורי ליבו גם לאחר שהמקדש הארצי חרב.<sup>95</sup>

והנה, יש קטע אחד בהיכלות רבתי (סינופסיס # 5-213), שראוי לעיין בו לצורך הבחינה

---

<sup>92</sup> על הקשיים בזיהוי המקור הגיאוגרפי של חמישה חיבורים שונים, ועל המתודה הכרוכה בכך, ראה: A. Guillaume, 'The First Book to Come Out of Arabia', *Islamic Studies*, 3 (1964), pp. 151-166; מ' הראל, 'מושבם של איוב ורעיו', בית מקרא, יאכז (תשכ"ו), עמ' 139-131; ש' ליברמן, תלמודה של קיסרין, ירושלים תרצ"א [כידוע, כבר רי"נ אפשטיין ערער על מסקנה זו וגם במחקר המודרני חלוקים החוקרים ביחס לתקפות הטענות בחיבור זה. ראה: מ' עסיס, 'לבעיית עריכתה של מסכת נזיקין ירושלמי', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 147-170; J. Neusner, *Why There Never Was a "Talmud of Caesarea": Saul Lieberman's Mistakes*, Atlanta: Scholars Press, 1994; ש' ליברמן, ספרי זוטא (לעיל, הע' 40); מ' בר-אילן, 'אופייה ומקורה של מגילת תענית', סיני, צח (תשמ"ו), עמ' קיד-קלו; הנ"ל, 'מקורו הגיאוגרפי של "דברי גד החוזה"', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ירושלים תש"ן, א, עמ' 119-126.

<sup>93</sup> על הדמיון בין נסיבות הכתיבה של החוויה המיסטית לבין כתיבת תיאורי מסע, ראה: מ' בר-אילן, 'ספרות ההיכלות ומניעי כתיבתה', מחניים, ו (תשנ"ד), עמ' 46-51.

<sup>94</sup> ראה: פ' שפר (עורך עם נוספים), קונקורדנציה לספרות ההיכלות, טיבינגן, תשמ"ו, כרך א' עמ' 316.

<sup>95</sup> על המקדש השמימי נכתב רבות, ראה: א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', הנ"ל, מעולמם של חכמים, עמ' 376-391.

הגיאוגרפית. החוזה מתאר את פתח ההיכל השביעי בשמים, את המלאכים הגבורים הנמצאים שם, את הקשתות הדרוכות שלהם, החרבות, הכובעים, השריונות, הרמחים, החניתות והסוסים שלהם.<sup>96</sup> סוסים אלו ענקים הם, וכמידתם, כך הם אוכלים ושותים. ומתאר החוזה: 'והיו שותים כל סוסיהם כשעור מלא אמת המים שיש בנחל קדרון שמוציאה ומחזקת כל מיני בשמים שבירושלים'.<sup>97</sup> הרי שהכיר המחבר את אמת המים בנחל קדרון, או שמע עליה.<sup>98</sup> עם זאת, אי אפשר ללמוד מכאן בבירור כאילו הכיר המתאר את ירושלים, או את נחל קדרון באופן אישי, שהרי מקומות אלו מוכרים מן התנ"ך, מהספרות החיצונית (האפוקליפטית), וממשנת חכמים.<sup>99</sup> אין

---

<sup>96</sup> על המלאכים כאנשי צבא, ראה: יהושע ה'יד; ברכות לב ע"ב; סינופסיס # 545, 852; קדושת יוצר: 'כולם גבורים' (ומקור הרעיון בתהלים קג,כ: 'גברי כח עשי דברו'). בספר הרזים (מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשכ"ז), רקיע א' (שורה 199): 'מלאכי הגבורה האזורים כח וחילי'; רקיע ב' (שורות 75-76) 'אחוזים צנה ורומח, וכובע נחשת בראשיהם, ושריון קשקשים לבושם' (תיאור זה חשוב במיוחד לא רק בשל התיאור הפיסי של אמצעי הלחימה, כי אם גם בשל השיוויון הרעיוני: 'ונשמתן כאש בוערת, ואשם מלהטת, ומרוח אפם תבער אש, כי כל מעשיהם באוצרי אש, כי מאש יצאו, ובאש מעמדם'. ובהיכלות רבתי # 213: 'וברקים טורדין ויוצאין מגלגלי עיניהם וביביות (קרא: וכוכיות) אש מחוטמם, ולפידי גחלים מפיהם'; רקיע ב' (שורות 131-133) 'זריזים בחייל, טסים באויר, גבורתם חוסן, ודמות חרבות בידם, נכונים למלחמת, מחזקים קשת, אחוזים כידון, מקפצים מאש, ולמו סוסי אש, ורתם מרכבותם אש' (כאן הדמיון אינו רק ביחס לאמצעי הלחימה, כי אם אף לתיאור הסוסים, עליהם להלן); רקיע ו' (שורה 4) 'וגודדי צבא יצעדו בתוכו וגבורתם כאש'; שם (שורות 36-43): 'משביע אני עליכם מלאכי עוז וגבורה... ותהיו נראים עמי חיל גדול בכל גבורתכם ובתוקף חניתותיכם'.

<sup>97</sup> הועתק על-פי כ"י ניו-יורק 8128 בסינופסיס, עמ' 92. כל כתבי היד שווים בשמות אלו, אלא שבמקום 'בשמים' הועתקה המלה 'גשמים' (בטעות). לעניין גידול הבשמים סביבות ירושלים, מבלי להזכיר את השם 'קדרון', ראה: י"ח ורטהימר (מהדיר), מדרש שיר השירים, ירושלים תשמ"א, עמ' צ; ילקוט שמעוני על שיר השירים ד, יג, רמז תתקפח (עמ' 1073), בחילופי גירסה קלים; ש' קליין, ארץ יהודה, תל-אביב תרצ"ט, עמ' 141-142. על השימוש בבשמים למטרות מיסטיות (ומאגיות), ראה: סינופסיס # 411; י" צורן, 'מאגיה תיאורגיה ומדע האותיות באיסלאם', מחקרי ירושלים בפולקלור, יח (תשנ"ו), עמ' 62-19 (במיוחד: 60-62); L. Schiffman, 'The Recall of Rabbi Nehuniah ben Ha-Qanah in the Hekhalot Rabbati', AJS Review, 1 (1976), pp. 269-281.

<sup>98</sup> אמת-מים זו מוזכרת במשנת יומא ה',ו, (ומקבילות כגון תוספתא יומא ג,ג, ועוד), ואין צורך לומר כי נחל קדרון מוזכר כמה וכמה פעמים בתנ"ך. המקבילה שבמרכבה שלמה (מהדורת ש' מוסאיוב, ירושלים תרפ"א, לב ע"א-ע"ב), נראית כעיבוד ספרותי (ושמה של קיסרי נשמט). ראה עוד: ש"א ורטהיימר, בתי מדרשות, א, ירושלים תש"מ, עמ' צד.

<sup>99</sup> תן דעתך כי נחל קדרון מוזכר בספרות החיצונית (חזון ברוך א' ה,ה; כא,א; לא,ב; סו,ד; חזון ברוך ב' הקדמה; דברי גד החוזה א), כמקום בו מתגלה החזון, ואם יונח כי הספרות החיצונית השפיעה על מחברי ספרות ההיכלות (לפחות כפי שניתן להראות ביחס לספר היכלות המכונה חנוך השלישי), הרי שניתן לומר כי המחבר השתמש בשם 'נחל קדרון' כמונח ספרותי (מקום של

לשכוח כי לאחר מרד בר-כוכבא נאסר על יהודים להיכנס לירושלים, ועל כן יהיה קשה להניח כאילו חיבור יהודי נכתב במקום שהמכניס עצמו לשם מתחייב מיתה.<sup>100</sup>

ברם, מעט קודם לכן, מתאר החוזה את הסוסים השמימיים 'ואוכלים גחלים מתוך אבוסייהם בשיעור ארבעים) סאה גחלים בפה כל אחד מהם'. לאמור, לא רק המלאכים נוראיים, אלא אף הסוסים שלהם מפחידים. וממשיך החוזה ומתאר שם את מידת הפה של הסוסים: 'לשיעור פה כל סוס וסוס שלשה, כשיעור פתח מאבוסי של קיסרי' (כת"י אוקספורד 1531),<sup>101</sup> או: 'כשיעור שלשה בפתח מאבוסי של קיסרי' (כת"י מינכן 22), או 'שיעור פה כל סוס וסוס שלשה כשיעור פתח של קסרי, ושיעור כל אבוסי שלשה אבוסיים מאבוסי של קסרי' (כת"י ניו-יורק 8128).<sup>102</sup>

היינו החוזה ראה סוסים שמימיים,<sup>103</sup> במידה ענקית, כדרך כל הדברים הענקיים המתגלים לחוזה במרום.<sup>104</sup> ואולם, בנוסף, החוזה מסביר את מראה הסוסים באמצעות השוואת פיהם הגדול של הסוסים לאבוסי של הסוסים בקיסריה<sup>105</sup> או לפתח העיר הזו. לעניין הנדון כאן אין זה משנה מה

---

חזון, ליד מים), ולא כמונח גיאוגרפי ריאלי.

<sup>100</sup> ראה: א' לינדר, 'השלטון הרומי והיהודים בתקופת קונסטנטינוס', תרביץ, מד (תשל"ה), עמ' 95-143 (במיוחד: 136-138). עם זאת, יש מי שסבור כי לא היה בכך איסור של ממש, ראה: ש' ספראי, ארץ-ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ג, עמ' 43-56. ברם, גם אם ייאמר כי המקום 'נחל קדרון' היה גיאוגרפי היסטורי, עדיין יש מקום לברר את הסיבה להכנסת שמה של קיסרי למסורת זו.

<sup>101</sup> השוואת הנוסח כאן למקבילות מגלה כי הסופר טעה בשלבו את המלה 'אבוסי' שלא במקומה.  
<sup>102</sup> קיימים הבדלים דקים בין הנוסחאות המקבילות, והצד השווה בהן שקיסריה מוזכרת בהם, למעט כת"י בודפסט 238: 'שלשה בפתח מאבוסי שלקיסרי', ולפי גירסה זו אין כאן מקום גיאוגרפי.

<sup>103</sup> לרעיון זה של סוסים שמימיים וזיקתם לאלים, ראה: זכריה א, ז-ז; ב' אופנהיימר, חזונות זכריה - מן הנבואה לאפוקליפטיקה, ירושלים תשכ"א, עמ' 75. על הסוס כ'חיית קודש' בקרב עמים רבים, ראה מה שציין: M. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, New York: World Publishing, 1972, pp. 121. יותר (חשמונאים ב' י, כט-ל; חזון יוחנן, ספרות ההיכלות ופיוט), ראה: מ' בר-אילן, 'הערות למחזור בענייני מלאכים', אור המזרח, לה (תשמ"ז), עמ' 7-12. עיין עוד: ירו' ברכות פ"ה ה"א, ח ע"ד: '...ורבנן אמרין במרכבה היו עוסקין, היך מה דאת אמר (מל"ב ב, יא) "והנה רכב אש וסוסי אש" וגומרי' (וראה עוד מל"ב ו, יז: "והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבת אלישע"). אגב, הצרוף 'רכב אש וסוסי אש' מופיע גם בחנוך ג' (היכלות; סינופסיס # 9).

<sup>104</sup> עיין: M. Bar-Ilan, 'The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Anthropomorphism', G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, Paris: CERF, 1993, pp. 321-335.

<sup>105</sup> לדעתו של ירון דן (חיי העיר בארץ-ישראל בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 211

היה הנוסח ה'מקורי', ואם אכן היה כזה. החשוב הוא שהחזזה תיארה את הקורה בשמים על פי מה שראו עיניו על הארץ: בעיר קיסריה. לאמור, החזזה הסתמך על נסיונו האישי, ואת התפעלותו מגודלו של האבוס העירוני הגדול, או פתח העיר, גודל שלא ראה כמותו במקום אחר, הוא העביר מהמלכות הארצית למלכות השמימית (תוך הנחה כי גם קהל שומעיו או קוראיו מודע לגודל ענקי זה). לאמור, קטע זה שבספרות ההיכלות משקף היכרות אישית עם מקום גיאוגרפי בארץ-ישראל, קיסריה,<sup>106</sup> עובדה שאין דומה לה בספרות ההיכלות.<sup>107</sup>

אכן, הוכחה זו נראית קלושה, אך עליה יש להוסיף עניין המשתמע מהמסקנה דלעיל. כידוע, ר' אבהו חי בקיסריה, וכל כמה שידוע, כל פעילותו היתה בקיסריה, ומן הסתם אף תלמידו ר' זירא קיבל ממנו תורה בקיסריה ושם חי. לפיכך, ניתן עתה לצרף את המסקנה ההיסטורית ממנה עולה מיקום גיאוגרפי מרומז: קיסריה, עם המיקום הגיאוגרפי העולה מתוך השמות הגיאוגרפיים המוזכרים בספרות ההיכלות: קיסריה, שוב (על פי שתי מתודות-מחקר שונות). לפיכך, נראה כי גם אם כל אחת מן ההוכחות אינה חזקה דייה, הרי שבשל מוצאן השונה, כל אחת מחזקת את רעותה, ומכאן נראה להסיק כי ספרות ההיכלות נתחברה בקיסריה.<sup>108</sup>

---

[=הנ"ל, קתדרה, ד, תשל"ז, עמ' 136]), מכאן רמז להיפודרום של קיסריה, אך גם אם ההיפודרום שם היה מפותח, נראה שמדובר בסוסים ובאורות של אנשי הצבא הרומאי, שהרי בעל ההיכלות מתאר כאן את הסוסים יחד עם הגבורים הרוכבים עליהם על כלי נשקם (קשתות, חרבות, כובעים, שריונות, רמחים, חניתות), היינו שהתיאור הוא של אנשי צבא, וצבא של מעלה נראה לו כצבא של מטה. בכל מקרה, יש לזכור כי הסוס לא היה בשימוש חקלאי רגיל, אלא נועד לצרכים צבאיים או למרוצים, והיווה סמל-סטאטוס, וממילא ניתן היה לראות סוסים במקום מרכזי כקיסרי, יותר מאשר במקום נידח. ראה: מ' בר, 'רכיבה על סוסים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', קתדרה, 60 (תש"ן), עמ' 17-35.

<sup>106</sup> הקושי היחיד בהערכה זו נובע ממגילה ו ע"א: 'קסרי וירושלים; אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן - אל תאמן, ישבו שתיהן - אל תאמן, חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קסרי - תאמן'. כלומר, מסורת זו רואה בירושלים וקסרי שני קטבים מנוגדים, ולכאורה ניתן לומר כי מסורת זו שבהיכלות רבתי, שאף בה מוזכרות ירושלים וקיסרי בנשימה אחת תלויה בה ומשקפת מסורת ספרותית, ולא ריאלית היסטורית. ברם, המסורת התלמודית מבטאת הנגדה סימבולית, בעוד שבהיכלות רבתי איזכור השמות הוא בדרך המטאפורה, והמתאר לא היה חייב להזכיר לא את נחל קדרון ולא את קיסרי.

<sup>107</sup> ג' שלום (גנוסטיקה יהודית, עמ' 32), הסיק מכאן: 'This illustration... is, therefore, not based on a literary source, but on a concrete Palestinian reality known to the writer'.

<sup>108</sup> חובה לציין כי הראשון שהעלה עניין זה, קיסריה כמקום יצירת ספרות ההיכלות, היה ד' הלפרין (לעיל, הע' 38, עמ' 259), כפי שעמד על כך שווארץ (שם, לעיל הע' 18, עמ' 188). ברם, שווארץ (בצדק, לשיטתו), לא הביע נכונות לקבל שיטה זו שהרי לדעתו כל הרשימה אינה היסטורית, ובשמות הגיאוגרפיים שבספרות ההיכלות הוא לא עסק. הלפרין לא דן בזיקת המקורות לאישים כי אם לפי 'טקסטים', וממילא השאיר פתוחה את השאלה ביחס לאמיתות ההיסטורית של ר' אבהו כמיסטיקן. למצב המחקר, ברמה העקרונית, ראה: M. Hirshman,

ייתכן שמקומה של קיסריה רמוז גם בשם רומי, וקשור במותם של מקדשי השם שנהרגו על ידי הרומאים, ואף שאין ראייה ברורה בכך, הרי שטעון העניין לימוד. כידוע, רבים הם שנהרגו על אמונתם בידי הרומאים, ותיאור מותם של מעטים מהם מופיע בספרות התלמודית. ואולם, בעלי האגדה עיצבו תיאור ספרותי למותם של עשרה הרוגי מלכות,<sup>109</sup> תיאור המופיע בגירסאות שונות ומשונות. אחת מהגירסאות של הסיפור על עשרת הרוגי המלכות,<sup>110</sup> משולבת בתוך היכלות

---

'Reflections on the Aggada of Caesarea', A. Raban and K. G. Holm (eds.),  
Caesarea Maritima: A Retrospective after Two Millennia, Leiden – New York –  
Köln: E.J. Brill, 1996, pp. 469-475.

<sup>109</sup> בפתחת הדברים ראוי להעיר כי המחקר ההיסטורי-תלמודי מכיר תופעה נוספת של הקניית מספר טיפולוגי לעדות היסטורית, כמובא בראש השנה לא ע"א משמו של ר' יוחנן: 'עשר מסעות נסעה שכינה – מקראי, וכנגדן גלתה סנהדרין - מגמרא' (או: מסברא). אף שנשתברו קולמוסים רבים בעניין זה, הרי שברור כי המספר הטיפולוגי אינו הופך את המסורת כולה לבדייה. ראה: ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 164-168. ודוגמה אחרת: א' ארנד, 'הזכרת בני רב פפא בסיום הלימוד', סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 17-25.

<sup>110</sup> אי אפשר לסקור כאן את כל הספרות על כך, אך ראה: ש' קרויס, 'עשרת הרוגי מלכות' השלח, מד (תרפ"ה), עמ' 10-22, 106-117, 221-233; י' דן, 'התהוותו ומגמותיו של מעשה עשרה הרוגי מלכות', ע' פליישר (עורך), מחקרים בספרות מוגשים לשמעון הלקין, ירושלים תשל"ג, עמ' 22-25; י' דן, 'פרקי היכלות רבתי ומעשה עשרת הרוגי מלכות', אשל באר-שבע, ב (תש"ס), עמ' 80-83; מיכל אורון, 'נוסחים מקבילים של סיפור עשרת הרוגי המלכות ושל ספר היכלות רבתי', אשל באר-שבע, ב (תש"ס), עמ' 81-95; י' דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', צ' מלאכי (עורך), באורח מדע: מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לאהרן מירסקי, לוד תשמ"ו, עמ' 117-129; G. Reeg, Die Geschichte von den Zehn Märtyrern, Tübingen: Mohr 1985. דן כותב כך (במאמרו האחרון בנושא, עמ' 121): 'לעניינינו כאן יש להדגיש עובדת יסוד אחת, העולה בבירור ובצורה חד-משמעית מן המחקר המפורט בסיפור זה בידיהם של היסטוריונים: לסיפור שלפנינו אין כל בסיס היסטורי ולא יכול להיות כזה'. כנגדו יש לומר כי יש להדגיש שדברים אלו רחוקים מלהיות חד-משמעיים. יתרה מזו, דן הסתמך על ניתוחו של צייטלין (כנגד קרויס), אלא שנשמט ממנו כי קרויס השיב לו לציטלין כדבעי [ש' קרויס, 'ר' ישמעאל כהן גדול ובת-הקיסר', מצודה, ה-ו (תש"ח), עמ' 216-227]. יתר על כן, בינתיים ראה אור מחקרו של ר"ש ליברמן על מותם של הקדושים בקיסריה (בתשל"ה), עיבוד של מאמר מוקדם בנושא, ראה: מחקרים בתורת ארץ-ישראל [לעיל, הע' 51], עמ' 348-369, ובו העמיד על הערך ההיסטורי של המסורות התלמודיות, כהמשך לקרויס, וממילא ברור כי יש רקע היסטורי אמיתי למסורת על הרוגי המלכות (ועל כגון זה: הלך אחר בית דין יפה כקרויס וכליברמן). כך גם סבורים אף החוקרים המאוחרים יותר (א' אופנהיימר, 'קדושת החיים וחירוף הנפש בעקבות מרד בר-כוכבא', י', גפני וא' רביצקי [עורכים], קדושת החיים וחירוף הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 85-97), אף כי הכל מודים שהידיעות ההיסטוריות עובדו בצורה ספרותית (ותיאולוגית). השווה עוד: א' מרקוס, 'קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון

אמר רבי ישמעאל: אותו היום חמישי בשבת היה,<sup>112</sup> כשבאת שמועה קשה מרומי, מדרך

---

ממגנצא', י', גפני וא' רביצקי [עורכים], קדושת החיים וחירוף הנפש, עמ' 131-147. מרקוס רואה במחקרים על סיפורים אלו 'מאמצים למצוא את ה"גרעין" ההיסטורי של מעשיות כאלה אינם נושאים בדרך כלל פרי ומשקפים היצמדות לגישה הפוזיטיביסטית', וכו'. דא עקא שדבריו אלו נאמרו מבלי שהכיר את דברי קרויס וליברמן בנושא, ועל הסתמכויותיו האחרות יש לומר 'ערבך – ערבא צריך'. מכל מקום, לדעתו 'המדרש [אלה אזכרה]' הינו יצירה חדשה, שצורתה נקבעה כנראה בחוג המיסטי של "בעלי המרכבה" בתקופה הביזנטית, או, כפי שמסתבר יותר, בתקופת הגאונים', אלא שאיני יודע מדוע, אף לשיטתו, יש לאחר את העיבוד הספרותי חוץ לזמן, היינו להקשר הנוצרי-מארטירולוגי (ולמקום). בכל מקרה, את הפער שבין המסורת התלמודית ה'היסטורית' לבין גישת בעל המסורת האחרת שבספרות ההיכלות יש לבאר לא על רקע של 'מרידה', כדברי דן, אלא על רקע של חוסר התחשבות מספקת במסורות תלמודיות (שלא ברור עד כמה היה 'יוצר' זה מעוניין בהן גם לו היו מושטות לו בקנה), ויש לדון בפער שבין היוצר הקדום לחוקר המודרני בעידן הפוסט-היסטוריציסטי, ולא בפער בין שני אישים ללא כל חינוך היסטורי. לדעת דן (שם) 'מותו [של ר' חנינא בן תרדיון] מתואר [בספרות ההיכלות] בצורה אחרת לגמרי, כאילו הסיפור התלמודי לא היה ולא נברא'. ברם, למעשה, חילופי מסורות, היינו שני תיאורים שונים ביחס לאותו ארוע, הוא דבר נפוץ בכל הקשר תרבותי שהוא (ראה, למשל, בדברי ד' שווארץ, להלן הע' 114), ואין לראות בגירסה שונה 'התעלמות', ואיני יודע כיצד 'מורד', אליבא דדן, הופך את מושא המרידה שלו (הספרות התלמודית), לגיבורו שלו (ר' עקיבא). עוד ביחס לעניין המרידה, ראה: Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines*, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 79.

<sup>111</sup> סינופסיס # 107-121. מידת האינטגרציה בין סיפור זה לבין היכלות רבתי אינה ברורה, מה עוד שרוב החכמים הנהרגים על קידוש השם אינם מופיעים עוד בספרות ההיכלות (הגם שהעיצוב הספרותי הנוכחי הוא בעל אופי מובהק של ספרות ההיכלות). חשוב לציין כי עם סיום הקטע מתפלגת מסורת כתבי היד באופן מובהק בצורה המלמדת על עניין חדש, אף כי אין לדעת מתוך התפלגות זו על ראשיתו של העניין (שמבחינה תוכנית הוא פיסקה 107).

<sup>112</sup> נראה שהכוונה לכך שיום חמישי הוא יום שמידת הדין מתוחה, ומסתבר שקשור הדבר לתפישה אסטרוולוגית כלשהי בה האמינו בעלי ההיכלות. ראה, למשל: P. Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1984, p. 137. התלמוד לא הדירו עצמם ממנה. ראה: שבת קנא ע"א; תענית כה ע"א; ח' שוורצבוים, שורשים ונופים, באר שבע תשנ"ד, עמ' 166-170; צורן (לעיל, הע' 97), עמ' 49; James H. Charlesworth, 'Jewish Interest in Astrology during the Hellenistic and Roman Period', W. Hasse (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II.20.2 Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1987, pp. 926-950 (esp. 936-937)



גדול של רומי,<sup>113</sup> לומר תפסו ארבעה<sup>114</sup> אנשים מאבירי ישראל, וכו'.<sup>115</sup>

המשכו של הסיפור הוא הריגת חכמי ישראל, אך השאלה הנשאלת עתה היא: כשהגיעה השמועה מרומי, לאן היא הגיעה? האם היא הגיעה למקום סתמי בארץ-ישראל,<sup>116</sup> או שמא נאמר כי היא הגיעה למקום השלטון בארץ-ישראל, לקיסריה?

ההנחה כי השמועה הגיעה לקיסריה מסתברת שבעתיים אם יוקח אל לב כי ר' עקיבא - דמות המופת במסורת המרכבה התלמודית מזה, ואישיות לה מיוחסים מימרות רבות בספרות ההיכלות

---

<sup>113</sup> נראה כי יש כאן כפילות הנובעת ממעתיק קדום שרשם בגליון גירסה חלופית, ומאוחר יותר הוכנסה גירסה זו לפני הטקסט.

<sup>114</sup> בעניין זה ניכרת התפתחות המסורת בטקסט גופו. תחילה מדובר בארבעה (רבן שמעון בן גמליאל, ר' ישמעאל בן אלישע, ר' אליעזר בן דמה [=אלעזר בן דמא], ור' יהודה בן בבא), מספר ללא משמעות טיפולוגית, ובהמשך (ורק בשני כתבי יד מתוך השמונה), מדובר על עשרה (ובין הנוספים ר' עקיבא, ר' חנניה בן תרדיון, ועוד), מספר שאופיו הטיפולוגי ידוע (וראה עוד על הזיקה שבין ארבעה לעשרה אצל דן, לעיל, הע' 110). אופייני הדבר כי שניים מבין הקדושים הללו הם מ'ראשי המדברים' בספרות ההיכלות, כלומר הם דמויות המופת המכונים 'אבירי ישראל' (וראה להלן בפנים). בנוסף לידיעות ההיסטוריות העתיקות על ר' אלעזר בן דמא ומותו [ראה: ד' שווארץ, 'מה הוה ליה מימר? "וחי בהם"', קדושת החיים וחירוף הנפש (לעיל, הע' 110), עמ' 83-69], ידועה עוד מסורת מדרשית שאבדה מאיתנו לפיה נחשב הוא לפייטן, ובמותו הספידוהו: 'אי טיידון אי פייטון' (מליץ [כנראה, 'בעל תפילה', לזכותם של ישראל] ומשורר בתפילתו), היינו בעל 'תכונה' התואמת לזו של בעלי ההיכלות. על מסורת זו, ראה: ר' אברהם ב"ר יצחק, האשכול, מהדורת ש' וחי אלבק, ירושלים תרצ"ה, עמ' פא. על האפשרות כי מדובר בשני אישים שונים, ראה בדברי שווארץ, שם, הע' 9 ואצל קרויס (לעיל הע' 110), עמ' 106 הע' 51, עמ' 116. בהקשר זה של חכם שהיה גם בעל תפילה ופייטן, כדאי להעיר כי בירו' ברכות פ"ה ה"א, ח ע"ד הובאה תפילה משמו של ר' אבהו: 'רבי חזקיה בשם רבי אבהו: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו משעות החצופות הקשות הרעות היוצאות המתרגשות לבוא לעולם', ועיין עוד לעיל הע' 73.

<sup>115</sup> סינופסיס # 107. שמונה כתבי היד כמעט זהים (הנוסח הובא מכ"י ותיקן 228 ונפתחו שתי מלים מקוצרות).

<sup>116</sup> דן (לעיל הע' 122), מטעים את האופי הבלתי היסטורי של הסיפור בצטטו מתוך היכלות רבתי יד, ב (סינופסיס # 202), שר' ישמעאל שמע על הכוונה להרוג את אבירי ישראל הוא הקהיל את הסנהדרין בבית ה', ומשמע שלשם הגיעה השמועה. ברם, בפסקה זו (וזו שלאחריה), מדובר ברשימת ההרוגים, אך לא בסיפור עצמו המשולב בתוך היכלות רבתי כי סיפור מסגרת בהקשר אחר כאמור, פסקאות 107-121). והעיקר, מי שעולה לעולמות השמימיים ומדלג על מרחבי הזמן, מזמנו שלו לזמן שבית המקדש היה קיים, אי אפשר להביא ממנו ראיה לא על זמנו ולא על מקומו, וממילא אין להסיק מכאן כאילו אכן יש כאן עדות היסטורית שהשמועה הגיעה לבית המקדש.

מזה – נהרג בקיסריה כמובא במסכת שמחות: 'וכשנהרג רבי עקיבא בקיסרין'.<sup>117</sup> לא מן הנמנע כי מבין ההרוגים האחרים על קידוש השם היו נוספים שנהרגו בקיסריה - כגון ר' ישמעאל, שאף לו כמו לר' עקיבא מיוחסים מימרות רבות בספרות ההיכלות,<sup>118</sup> אחר שנלקחו בשבי והובאו לקיסריה בשל היותה בירת הפרובינקיה, היינו מקום מרכז השלטון הרומי בארץ-ישראל. אמנם, הסיפור עוסק ב'קיסר', אך מסתבר שאין הכוונה לקיסר רומי המצוי הרחק מעבר לים, כי אם לשליט

---

<sup>117</sup> שמחות ה, ט מהדורת זלוטניק עמ' 214 (D. Zlotnick, The Tractate "Mourning", New Haven and London: Yale University Press, 1966.) בהלכה שלפני כן כתוב: 'וכשנאחזו (=נתפסו למלכות) רבן שמעון ורבי ישמעאל וגזרו עליהם שיהרגו... וכשנהרגו רבן שמעון ורבי ישמעאל', ולאחר מכן 'וכשנהרג רבי עקיבא בקיסרין... לא נהרג רבי עקיבא אלא למופת'. קצת לאחר מכן מובא: 'וכשנתפס ר' חנינא בן תרדיון למינות... וכשהרג טרגינוס את פפוס ואת לוליאנו אחיו בלודקיא', וכו'. שני האחרונים, לפי אחת המסורות הם 'הרוגי לוד' (ראה על כך להלן), בעוד שלפני כן הובאו שמותיהם של ארבעה. אשר לצורת הריגתו של ר' עקיבא, ראה אצל ליברמן (לעיל, הע' 110), וכן: ב' בר-כוכבא, 'עלילת הדם ההלניסטית – תוכנה, מקורותיה וגלגולה', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 347-374 (בייחוד: 354).

<sup>118</sup> אין עדות היסטורית נחרצת נוספת על הריגה בקיסריה דווקא, אך העניין מסתבר, ונראה כי הוא תלוי בסוג המיתה, אם בעונש רשמי וטקסי, הקשור ב'קיסר', היינו בנציב המקומי, או לחילופין במיתה אקראית כבמלחמה. כך, למשל, העובדה שר' יהודה בן בבא מכונה 'הרוגי מלכות' (סוטה מח ע"ב), עדיין אינה מלמדת על ענישה רשמית, והרי כך הדבר מתואר בסנהדרין יד ע"א: 'לא זזו משם עד שנעצו בו שלש מאות לונביאות (=לונכיות) של ברזל, ועשאוהו ככברה', היינו במקום העברה שם הענישה. שונים ממנו היו ר' חנינא בן תרדיון ור' אלעזר בן פרטא עליהם נאמר 'אתיהוה' (ע"ז יז ע"ב), וברור שהביאום למשפט רשמי, אלא שאי אפשר לדעת היכן התקיים המשפט (וההקבלות המרובות שהביא ר"ש ליברמן אינן מוכיחות על קיסרי דווקא, כי אם למנהג רומאי בן הזמן שעשוי היה להתקיים גם במקום אחר). לעומת זאת, על ר' ישמעאל (שעשוהו - לאו דווקא בעלי ההיכלות - בן אלישע), מסופר שבת הקיסר, היינו בת הנציב המקומי, חמדה את עור פניו (ראה על כך בדברי קרויס, לעיל, הע' 110, ותן דעתך לאמור בכתובות יז ע"א: 'ר' אבהו כי הוה אתי ממתיתבא לבי קיסר', ופשיטא שמדובר בנציב המקומי), ומן הסתם אירע הדבר בקיסרי, כשם ששיחת הקיסר עם ר' עקיבא התקיימה בקיסרי. ואולם, אם תקובל הגירסה 'מטרוניתא' כעיקר, כפי שהיא במדרש שיר השירים [גרינהוט], ירושלים תשל"א, עמ' יד, הרי שאין מכאן ראייה. מכל מקום, השוואת המסורת שבמדרש זה למסורות התלמודיות האחרות אינה רומזת על כיוון של 'מרידה' או 'התעלמות', כי אם במסורות מוחלפות, עניין שכל בן תלמוד מורגל בו. השווה עוד לדרשת ר' אבהו על עשרת הרוגי המלכות המובאת במדרש תהלים, בובר ט. בכל מקרה, מובן שבעלי השמועות המאוחרים יותר לא מצאו טעם לתאר את המיקום המדויק של המוות, שכן המיקום הגיאוגרפי נחשב לנעדר חשיבות בפרספקטיבה הדתית. עיין עוד: M. Idel, 'Secrecy, Binah and Derishah', Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment*, Leiden - New York - Koeln: E. J. Brill, 1995, pp. 311-343 (esp. p. 325 n. 72).

המקומי היושב בקיסריה המכונה 'קיסר' על שם מלכו,<sup>119</sup> ולו חוזה איש ההיכלות חזות קשה. נמצא, אפוא, שהסיפור על הרוגי המלכות הוא קודם כל סיפור שסופר על קיסריה, ועל מות הקדושים בה.<sup>120</sup> הואיל וניתן לראות בספור זה (גם) סיפור בעל אופי של לוקל-פאטריוטיות,<sup>121</sup> היינו, סיפור המשבח את הגבורה הרוחנית של אנשי המקום,<sup>122</sup> בדומה למסורת התלמודית (והביזאנטית), על הרוגי לוד,<sup>123</sup> כי אז מתקבל הסבר נוסף לשילוב של סיפור עשרת הרוגי מלכות

---

<sup>119</sup> שבועות מז ע"ב (ומקבילות): 'דבי רבי ישמעאל תנא: עבד מלך כמלך'; ומעין המקרה של רבי ואנטונינוס', שליט רומאי מקומי הקרוי על שם הקיסר, ועיין בדברי קרויס, לעיל, הע' 110 (במיוחד עמ' 222). בספרות התלמודית מופיע כמה פעמים 'אנטיפיטא דקיסרין' בגירסאות שונות (עיין: S. Krauss, Griechische und Latinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, Berlin 1899, I, p. 70) הוא הפרוקונסול.

<sup>120</sup> ראוי לבחון את משמעותה של אחת המסורות ביחס להרוגי המלכות: 'אמרו עליו על ר' ישמעאל בן אלישע כ"ג שהיה אחד משבעה אנשים יפים שהיו בעולם ואלו הן: אדם הראשון, יעקב, יוסף, שאול, אבשלום, ר' אבהו, ור' ישמעאל' [Reeg, Die Geschichte von den Zehn Märtyrern, p. 1]. אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד 445]. הרי כאן השוואה (פיסית), בין ר' אבהו לבין אחד מהרוגי המלכות, ומי שעיצב מסורת זו הכיר מן הסתם את ר' אבהו וידע על יופיו (וראוי לדקדק בין מסורת זו לבין האמור בבבא מציעא פד ע"א, ללא מספר טיפולוגי, וללא זיקה להרוגי המלכות). הרי כאן קשר מסוג שונה בין תושב קיסריה לבין אחד מהרוגי המלכות שנהרג, ככל הנראה, בקיסריה (ובאותו סיפור מדובר על 'בתו של קיסר').

<sup>121</sup> ראה, לדוגמה: 'י גיגר, 'פטריוטיזם מקומי בערי ארץ-ישראל היוונית', א' כשר, ג' פוקס, א' רפפורט (עורכים), יוון ורומא בארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 261-269.

<sup>122</sup> כדוגמה לכך ניתן לראות בסיפור הקדום יותר על הרוגים על קידוש השם, והכוונה לאשה ושבעת בניה (ותן דעתך למספר הטיפולוגי). המקום בו הם מסרו קדושים אלו את נפשם אינו ברור לגמרי, אך היתה מסורת לפיה קרה הדבר באנטיוכיה, שם הם נקברו, ושם ציינו בני המקום את יום הזכרון שלהם (והנוצרים באנטיוכיה, ולא רק שם, לקחו מהם דוגמה, וכבר היה מי שהציע לראות את אנטיוכיה כמקורו של סיפור זה). ראה: א' כהנא, הספרים החיצונים, תל-אביב תשט"ז, מהדורה שניה, ב, עמ' קצח-קצט; רנח; 'י גוטמן, 'האם ושבעת בניה באגדה ובספרי חשמונאים ב' וד', מ' שובה ו'י גוטמן (עורכים), ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 25-37 (ותן דעתך ששיקולי גוטמן ביחס למשמעות 'אנטיוכוס' \ 'אנטיוכיה' שם הם כשיקולי 'קיסר' \ 'קיסריה' כאן); ד' פלוסר, 'קידוש השם בימי בית שני וראשית הנצרות', מלחמת קודש ומארטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 61-71. השווה עוד: א' רופא, סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 41 ('אנו נושמים כאן מקצת מאווירת המארטירולוגיה, היא השלב האחרון ביצירת הסיפורת הנבואית'), 166-177.

<sup>123</sup> המונח 'הרוגי לוד' הוא תלמודי המופיע פעמים לא מעטות (כגון: פסחים נ ע"א; בבא בתרא י ע"ב; קהלת רבה ט, ועוד. ראה: היימן, תולדות תנאים ואמוראים [לעיל, הע' 27], עמ' 1030-1029), ועד כה לא התברר כהלכה, בין היתר בשל הבלבול בין 'לוד' ל'לודקיא'. ראה: מ"ד הר, 'האם נשתתף הגליל בפולמוס של קיטוס או במרד בן-כוסבה?', קתדרה, ד (תשל"ז), עמ' 67-73; ב"צ רוזנפלד, לוד וחכמיה בימי המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 96, 115, 123. לעניינינו

בהיכלות רבתי: שילוב של מסורת מקומית אחת (הרוגי המלכות שנהרגו בקיסרי, ונקברו בסביבתה),<sup>124</sup> בתוך מסורת מקומית אחרת (היכלות רבתי).<sup>125</sup>

יש להודות כי גם אם ייאמר שהקטעים הנדונים לעיל חוברו על ידי תלמידי ר' זירא, היינו לקראת

---

חשובה הקינה המבכה את הרוגי לוד (כמו גם הרוגי מקומות אחרים: כפר חברונה, אוננו, יפו, חיפה, ועוד), משלהי התקופה הביזאנטית, קינה המדגימה את ההיבט המקומי של ההרוגים. ראה על כך: ע' פליישר, 'קינה על הרג ביהודי ארץ-ישראל בימי הרקליוס קיסר', שלם, ה (תשמ"ז), עמ' 209-227 (ושם בהע' 51 על הרוגי לוד). ברשימת הצומות המגיעה לערך מאותה תקופה מופיע ר' חנניה בן תרדיון (=תרדיון), שיש לצום עליו בז' תשרי. ואשר לצורת השם, ראה: י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב"ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 810), ופוס ולולינוס (שלפי חלק מהמסורות הם 'הרוגי לוד', ויש לצום עליהם בה' אדר; ש' קליין, ארץ יהודה, תל-אביב תרצ"ט, עמ' 267); מ' מרגליות, הלכות ארץ-ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' קמא-קמב. לאמור, בתודעת בני הדורות ההם הושו הקדושים השונים ונחשבו לחלק מהתודעה הדתית היום-יומית (לפחות באותה קהילה בה חוברת רשימה מעין זו). עיין עוד בדברי ש' ליברמן ביחס לספרו של אוסביוס (הבישוף של קיסריה לערך 314 – 338 לספירה), 'על קדושי פלסטינה', ספר אשר 'יכתב בעיקר לחינוך הנוצרים שבקיסריה'. ראה: I. Sonne, 'The Use of Rabbinic Literature as Historical Sources', JQR, 36 (1945-46), pp. 147-169. פטריך, 'הרקע העירוני למעשה המרטירים של קיסריה', קתדרה, 107 (תשס"ג), עמ' 5-26. לאור זאת יש לראות את הסיפור על עשרת הרוגי מלכות היהודיים מעין תגובה ספרותית ודתית לחיבורו של אוסביוס.<sup>124</sup> על פי מסורות שונות הובא ר' עקיבא לקבורה, ומתקופה הבתר-תלמודית ידועות מסורות (או: עדויות), על מקום קברו באזור קיסרי [ראה: ז' וילנאי, מצבות קדש בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' שז-שח; י' זיו, "חוטם הכרמל" - ציון מקום קבורתו של ר' עקיבא?], קתדרה, 39 (תשמ"ו), עמ' 45-50. לעניין הנדון כאן אין זה משנה עד כמה מסורות אלו 'אותנטיות' והיסטוריות, שכן חשוב כאן להדגיש את האופי המקומי של המסורת: חכם, אחד או יותר, שנהרג בעירנו על קידוש ה', יש לו קבר בסמיכות מקום (עליו ניתן להתפלל; שלא כדברי הסובר כאילו הוקם לר' עקיבא קבר לבל יהפוך אתר לעלייה-לרגל), ומציינים את יום הזכרון שלו [יום הכפורים, או ה' בתשרי; עיין בדברי ש' ליברמן המצוינים לעיל, והוסף: מ' זולאי, 'שברי צלילים', סיני, כח (תשי"א), עמ' קסב-קסט (=הנ"ל: ארץ-ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 577-584)]. יש להניח שהמעתיק את קברו של ר' עקיבא לטבריה (כמו את קבר הרמב"ם ור' מאיר [בעל הנס], ועוד), היה בן המקום, ו'מסורתו' נוצרה לטובת הנאה אישית.<sup>125</sup> לדעתו של מ"ד הר (גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס', מלחמת קודש ומארטרולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 73-92): 'בסוף התקופה הביזאנטית נוצרה בארץ-ישראל, בחוג אנשי הסוד בעלי המרכבה, אגדת "עשרת הרוגי מלכות"'. ברם, ברור כי בנקודה זו יש לראות התפתחות ספרותית (כדעת י' דן), ומן הסתם חלק מהיסודות ההאגיוגרפיים נוסדו סמוך למותם של אותם אנשי מופת, ואת עיקר החידוש יש לראות בעיבוד התיאולוגי המחודש, שגם אותו ניתן לתלות ביסודות קדומים. ראה: יובלים לד, יח; א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, עמ' 462-463.

אמצע המאה הרביעית לספירה בערך, ובקיסריה, עדיין יש לשאול מה ניתן ללמוד מקטעים אלו על כל הקטעים האחרים שבספרות ההיכלות, קטעים מהם לא ניתן לחלץ עדות היסטורית כלשהי.<sup>126</sup> כלומר, באיזו מידה ניתן להחיל מסקנה היסטורית מן החלק אל השלם, מכמה סעיפים בספרות ההיכלות אל ספרות זו בכללותה,<sup>127</sup> ובפרט אם תתקבל ההבחנה המנסה לקבוע כרונולוגיה יחסית בתוך ספרות זו.<sup>128</sup> יחד עם זאת, התקפות של המסקנה הספרותית-היסטורית תתחזק אם תתקבל דעת הסובר כי ספרות ההיכלות נכתבה על ידי מעט אנשים ובטוח-זמנים קצר.<sup>129</sup> כלומר, ככל שמספרם של האנשים הפעילים ביצירת ספרות זו היה קטן יותר, וככל שזמן פעילותם היה קצר יותר, כך תקפות ההוכחה ביחס למקורה בזמן ובמקום של ספרות ההיכלות נראה חזק יותר.

אכן, בספרות ההיכלות יש מלים יווניות המחזקות את הרוצה לראות את מקורה של ספרות זו בארץ-ישראל,<sup>130</sup> אך לא רק מלים ביוונית כי גם בארמית בבליית,<sup>131</sup> עובדה המגלה כי

---

<sup>126</sup> בשיעור קומה שבסינופסיס # 951 (בכ"י מינכן 40 בלבד), כתוב: 'ר' נתן תלמידו של ר' יוחנן אומר: אף מחוטם נתן לי מדה', וכו' (בעוד שבמקבילה שם # 700, 483, כתוב: 'ר' נתן תלמיד[ו] של ר' ישמעאל!'). היינו תהליך מכוון של העלמה ספרותית - היסטורית, ונראה ששני סוגי העלמה נלמדים מכאן, בתהליך הכתיבה ובתהליך המסירה). אפשר שזה ר' נתן בר אושעיא או ר' נתן בר טובי (עיי'ן: היימן, לעיל, הע' 27, עמ' 954-955), והרי אחד המקרים הבודדים לזיהוי היסטורי של אישיות העוסקת בהיכלות, בן זמנו של ר' אבהו.

<sup>127</sup> חשוב לציין כי המקורות הנדונים לעיל הובאו מכמה מקומות בספרות ההיכלות, וניתן לראות בהם מקורות שונים, או ספרים שונים. ראוי לזכור כי הבעייה הספרותית המועלית כאן היא מעין הבעייה הקיימת בספרות המקראית או החיצונית, ולמעשה בכל 'קורפוס' ספרותי.

<sup>128</sup> כך, למשל, י' דן [התיאופאניה של שר התורה: סיפור-מעשה, מאגיה ומיסטיקה בספרות ההיכלות והמרכבה], מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 127-157], כותב ביחס לקטעי שר התורה: 'אם נכונה ההנחה, כי הדברים נכתבו בשלהי תקופת היצירה של ספרות ההיכלות והמרכבה, לאחר שנתגבשו היכלות רבתי והחיבורים האחרים, הרי אין להקדים את הדברים לפני סוף תקופת התלמוד או ראשית תקופת הגאונים' (שם, עמ' 145). לאמור, אם לא תוכח ההנחה בדבר האיחור היחסי, כי אז ניתן יהיה להסיק מקטע ספרותי אחד על רעהו. השווה עוד לעמדתו של שווארץ (לעיל, הע' 18), עמ' 107-108, ולדעת הרואים בהיכלות זוטרתית את הטקסט הקדום ביותר בספרות ההיכלות (שווארץ, שם, עמ' 114).

<sup>129</sup> ראה: י' דן (לעיל, הע' 1), עמ' 197: 'משמע, איש אחד במוצק בכל אחד מכעשרים הדורות שבהם נוצרה המיסטיקה של הירידה למרכבה תרם תרומה פעילה להיווצרותה של ספרות זו). ברם, נראה כי חשבוננו של דן נעשה על דרך הצמצום, שכן עיון בספרות התלמודית - ודי לצורך כך לעיין בשמות האישים המוזכרים בחגיגה יב-יד - מגלה כי, בתקופה שניתן להגדירה, היו מספר חכמים שעסקו ביחדרי מרכבה', וכל הנושא צריך עיון נוסף.

<sup>130</sup> עם זאת, חובה לציין כי מן ההיבט הסטטיסטי, מספר המלים ביוונית ביחס לעברית נמוך באופן משמעותי מהמצוי בתלמוד הירושלמי, אלא שפער זה בעברית עשוי לשקף חוג שונה של אנשים בעלי העדפה לשונית חזקה, ולא דווקא פער בזמן או במקום. ואכן, ניתן 'לחשוך' במודעות לשונית והעדפת העברית בקרב יוצרי ספרות ההיכלות כפי שעולה הדבר משימושי הלשון

טקסטים אלו עברו עיבודים בבבל, כפי שניתן ללמוד מאיזכורי 'בבלי' שבספרות ההיכלות.<sup>132</sup> משמעות הדברים היא ש'חתימת' ספרות ההיכלות מאוחרת לתקופה הנדונה כאן, אלא שבעייה זו דומה למועד חיבורה של המשנה הארץ-ישראלית שעברה 'עריכה' בבבל. לא זו בלבד, אלא שהרוצה להיות זהיר, יוכל לטעון כי בכל מקרה אי אפשר להביא ראייה ספרותית בעלת תוקף מוחלט על מנת להוכיח טענה במישור הגיאוגרפי וההיסטורי, אלא שעל פי 'זהירות' זו יצטרך החוקר לחכות שנים רבות להגעתה של הוכחה ברמת סבירות רבה, כגון ראייה ארכיאולוגית, הוכחה שהסיכוי להגעתה ולהתקבלותה שואפת לאפס.<sup>133</sup>

המיוחדים שלהם.

<sup>131</sup> סינופסיס # 571-578, היינו חלק מ'מעשה מרכבה', עשוי להדגים תופעה מעניינת, כפי שכבר עמד על כך שווארץ (לעיל, הע' 18, עמ' 54, עמ' 109 ואילך). פיסקאות אלו קיימות רק בכ"י ניו-יורק 8128 ואין להן מקבילה בארבעת כתבי היד המקבילים. ברם, קטע זה, רווי בארמית בבליית, שלא כיתר החיבור, ומבחינה תוכנית מדובר בקטע מאגי, בעוד ששאר החיבור הוא בעל אופי של שירי שבח וברכות (ובו כלולים דברי שירה מהסגנון של הפיוט הקדום, הפיוט הארץ-ישראלי). לפיכך, מסתבר שעל 'מעשה מרכבה' הארץ-ישראלי הסתפח בבבל קטע מאגי. תן דעתך שבמהדורתו של שלום (גנוסטיקה יהודית, עמ' 111-112), אין העניין ניכר (אף כי יש שתי אמות-מידה: הלשון והתוכן), בעוד שבסינופסיס העניין ניכר גם במבט שטחי של תצוגת כתבי היד. מובן כי למסקנה זו יש השלכה ביחס לשאלה בה עסקו חוקרים שונים, עד כמה היתה המאגיה אינטגרלית בספרות ההיכלות. ראה: N. Deutsch, *The Gnostic Imagination*, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1995, pp. 21-22.

<sup>132</sup> ראה, למשל: סינופסיס # 305; שפר, גניזה (לעיל, הע' 112), עמ' 103; ועמד על כך שווארץ (לעיל, הע' 18), עמ' 134.

<sup>133</sup> דומה כי הדברים שנאמרו עד כה בשאלת מועד חיבורה של ספרות ההיכלות נאמרו שלא על פי אמת-מידה מוגדרת, כי אם על פי מידת הזהירות, והראייה לכך, שהתאריכים המוצעים הובאו ללא נימוק של ממש. כך, למשל, י' דן (לעיל, הע' 12), ופ' אלכסנדר (לעיל, הע' 11), סבורים שחונך ג' נתחבר במאות החמישית או השישית, ובבבל (דן הסתמך על אלכסנדר). קביעה זו הינה שרירותית מכמה בחינות (המקורות המשפיעים, הלשון והסגנון הספרותי), ותמוה בעיני מיהו שיכול לדעת מה אירע בחיי היהודים בבבל בתקופת 'הסבוראים' החשוכה מבחינת המקורות ההיסטוריים, הגם שיכול היה אלכסנדר להביא תימוכין ממי שקדם לו בעניין התאריך, אף כי מסיבה אחרת לגמרי. ראה: M. Bittenwieser, *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*, Cincinnati: Jennings & Pye, 1901, p. 14. דוגמה אחרת לכך ניתן לראות ב'ראויות יחזקאלי', טקסט שנתחבר לדעת א' גרינולד במאה הרביעית, או לכל המאוחר במאה החמישית [ראה לעיל הע' 65], בעוד שג' שלום הקדים למאה הרביעית (G. Scholem, 'Merkabah Mysticism or Ma'aseh Merkavah', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, 11, pp. 1386-1389), והלפרין (לעיל, הע' 38, עמ' 277), חולק על שניהם ומאחר את החיבור. כיוצא בכך, ירון דן סבר כי 'ספרות ההיכלות וספיחיה, אף על פי שמשוקעים בהם יסודות קדומים, נתחברו, כנראה, בעיקר בין המאה החמישית למאה השביעית'. ראה: ירון דן,

המסקנות העולות מהדיון לעיל הם כי יש לקבל את (סופה של) שלשלת הקבלה בספרות ההיכלות כמסורת אותנטית, וכי ר' אבהו היה לא רק גדול בתורה ובאגדה, כי אם אף בספרות ההיכלות. ספרות ההיכלות התחברה בקרב ממשיכי דרכם של ר' אבהו ור' זירא, מן הסתם על ידי תלמידי ר' זירא, או לפחות בידי מי שהכיר אותו וידע על קשריו עם ר' אבהו, במחצית הראשונה של המאה הרביעית לספירה.

העיון במימד הגיאוגרפי של ספרות ההיכלות, על אף היותו מצומצם, מגלה - גם אם בזהירות - כי ספרות ההיכלות - לפחות, בחלקה - נתחברה בקיסרי או בסמוך לה,<sup>134</sup> ואפשר שלמסקנה זו יש השלכה גם לתחומים נוספים.<sup>135</sup> מובן שאין בכך כדי לקבוע שספרות ההיכלות לא עברה תהליך

---

'השלטון הביזנטי (395-640)', מ"ד הר (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל: התקופה הרומית-ביזנטית, ה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 233-374 (במיוחד עמ' 348). יוצא דופן בעניין זה הוא שווארץ, שדן בעניין זה לעומקו, הסבור ש'מעשה מרכבה' נתחבר במאות השישית או השביעית לספירה הגם שהוא עצמו כורך את מועד חיבור 'מעשה מרכבה' לתקופה בה נתחבר הפיוט הקדום. ראה: M. D. Swartz, *Mystical Prayer In Ancient Judaism*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992, p.

119.

<sup>134</sup> מסקנה זו מחזקת את עמדת ד' הלפרין, מחד גיסא, והיא מצמצמת את מסקנתו של י' מאייר (לעיל, הע' 73), מאידך גיסא. מאייר סבר כי היכלות רבתי התחבר בארץ-ישראל במאות הרביעית-חמישית, וכאן נעשה נסיון לצמצום הן בזמן והן במקום.

<sup>135</sup> כדוגמה לכך ניתן לדון מחדש במקום כתיבתו של ספר הרזים. מ' מרגליות (ספר הרזים, עמ' 27), סבר: 'שהמחבר ישב בעיר אחת בארץ ישראל שהיה בה ישוב מעורב של יהודים ונכרים, בעיר שהתגוררו בה פגאנים, נוצרים וגנוסטים. על ידי היוונים הגיעו לידי כתבים מאגיים שמוצאם מאלכסנדריה', וכו'. דומה כי הערכה זו יכולה לצמצם את המקומות ליישובי שפלת החוף (למעט בית-שאן, למשל), וזאת בשל ההשפעה המצרית. על כך יש להוסיף כי כבר הוכח שמחבר ספר הרזים נטל פיוט מספרות ההיכלות (אפשר כפיוט על-פה, קודם שספרות ההיכלות הועלתה על הכתב), ושילבה בסיפרו (סתרי תפילה והיכלות, עמ' 61-63). יתר על כן, תיאור המלאכים הגבורים, כלי מלחמתם וסוסי האש שלהם דומה מאד בספר הרזים בהשוואה להיכלות רבתי (לעיל, הע' 96). אף הכשפים בחיבור זה עשויים לרמוז על מקום חיבורו, שכן לבד מהכשפים בענייני אהבה ואויבים, כשפים לכל עת ולכל מקום, הרי שיש בספר כשפים ה'מתאימים' למרכז שלטוני, כגון: (רקיע א, 117) 'להטות דעת המלך לידך, או לשר הצבא, או עשיר, או שלטון, או שופט של עיר'; (א, 132) 'לבוא אצל המלך'; (א, 218) 'אם יקראך המלך, או ראש העיר, או שליט'; (ב, 18) 'ואם בקשת לשתיק עם רב ועצום, או שליט, או שופט'; (ב, 45-47) 'אם בקשת לבטל ממך עצת איש גדול, או מחשבת שר צבא, או עצת יורדי מלחמה'; (ב, 160) 'אם בקשת להעמיד על כנו מלך, או שר, או שליט, או שופט שירד במקומו'. ויתרה מזו, הרקע ההיסטורי של הכישוף 'אם בקשת להריץ סוסים' (שם, רקיע ג, 35), הוא עיר גדולה ובה היפודרום (וראה עוד בדברי מרגליות,

מסירה מאוחר יותר בבבל, אלא ששאלת המסירה של ספרות ההיכלות והגעתה אל הגאונים היא תעלומה בפני עצמה המחכה עדיין לפתרון.

---

שם, עמ' x-ix, ודוגמה לכך בחרבה דמשה). זיקות ספרותיות ותכניות אלו רומזות לקירבת מקום וקירבת זמן בין ספרות ההיכלות לבין ספר הרזים, ובכך מתחזקת ההנחה - 'הנחת עבודה' שאין בה משום הוכחה גמורה - לפיה ספר הרזים התחבר בקיסריה (עיר שלטון ובה מלך וצבא, קירבה יחסית למצרים, בעלי אמונות פאגניות וגנוסטיות מגוונות, ובנוסף לכך התקיימו בה מירוצי סוסים [עייין על כך בדברי ירון דן (לעיל, הע' 105), עמ' 209-211]. ובאשר לזמן החיבור קבע מרגליות (שם, עמ' 26) 'יתכן איפוא לקבוע זמן חיבורו של ספר הרזים במאה השלישית, ואין כל הכרח לאחר את הספר למאה הרביעית'. מעתה, אפשר ויש סיבה לאחר את החיבור למאה הרביעית לספירה. סיכום הדעות האחרות בעניין זה, ראה: Rebecca Lesses, 'Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations', *Harvard Theological Review*, 89 (1996), 41-60 (esp. n. 9).



## שלשלת הקבלה בספרות ההיכלות

מאיר בר-אילן

מגמתו של מחקר זה היא לבחון את המימד ההיסטורי של ספרות ההיכלות באמצעות עיון בשלשלת המסירה של התורה, זיקתה של ספרות זו למדרש וענייני-סוד נוספים. על פי 'שלשלת הקבלה' שבספרות ההיכלות הועברה התורה מה' למטטרון וממנו למשה, ומאוחר יותר היא הועברה דרך עזרא והלל והסתיימה בר' אבהו ור' זירא. הדיון להלן בוחן מסורת זו הן מבחינה ספרותית והן מבחינה היסטורית.

תחילה נדון הטקסט הבסיסי על מקבילותיו, ובאמצעות השוואה לישושות יוחסין מתברר כי יש לראות את סופה של הרשימה כבעלת משמעות היסטורית, וממילא כעדות אותנטית. המקורות התלמודיים והמדרשיים מחזקים את הדיעה כי ר' אבהו היה מבעלי הסוד והיורדים למרכבה. ר' זירא שהוזכר בספרות ההיכלות כמקבל התורה הסודית היה תלמידו של ר' אבהו (ואין זה ר' זירא הבבלי), ומסתבר על כן שלא מדובר בשלשלת פיקטיבית של מסירה, כי אם בשלשלת שחלקה הסופי הינו היסטורי. לפיכך מסתבר כי שלשלת זו (כחלק מספרות ההיכלות), חוברה בחצי הראשון של המאה הרביעית לספירה.

לאחר העיון הספרותי וההיסטורי נעשה נסיון לאתר את מקורה הגיאוגרפי של ספרות ההיכלות וזאת על סמך עיון בשמות הגיאוגרפיים המוזכרים בספרות זו: ירושלים, המקדש, נחל קדרון וקיסרי. בחינת שמות אלו מעלה את הסברא כי רק קיסרי מרמזת למיקום גיאוגרפי ריאלי, ונתון זה יחד עם העובדה כי ר' אבהו חי בקיסרי, ור' עקיבא מת בקיסריה, מלמדים כי ספרות ההיכלות (לפחות בחלקה), חוברה בקיסריה.

**מלות מפתח:** שלשלת-הקבלה; זמנה של ספרות-ההיכלות; תיארוך; חריזה; אגדת-בראשית, ר' אבהו; ר' זירא; קיסריה; עשרת-הרוגי-מלכות.

Abstract

## **The Chain of Tradition in the Hekhalot Literature**

Meir Bar-Ilan

The aim of this paper is to analyze some aspects of the historical backgrounds of the Hekhalot Literature by evaluating the chain of tradition in this literature, as well as midrashic affinities and heavenly ideas in that literature. According to that tradition the secret was given to Moses by the angel Metatron, and Moses passed it on to his students, and later on it was given to Ezra, to Hillel, R. Abbahu and his disciple R. Zera. This study aims to analyze this tradition from a literary perspective, as well as an historical one.

First the basic text from the end of III Enoch is discussed, and after it is compared to other cases of chain-traditions, it becomes evident that the text should be taken as historical and authentic (at least concerning the end of the chain). Various sources from the Talmud and Midrashim are used to show that R. Abbahu was not only a great Haggadist, but a mystic and affiliated with the Hekhalot literature as well. R. Zera, not the Babylonian R. Zera, was a real disciple of R. Abbahu, so the chain of tradition is historical. This leads to the conclusion that the Hekhalot literature was composed in the end of the first half of the 4<sup>th</sup> century.

After the literary and historical analysis an attempt is made to locate the geographical origin of the Hekhalot literature, according to the geographical names mentioned on the texts: Jerusalem, the Temple, Qidron stream and Caesarea. Analysis of these names, as well as analyzing traditions concerning "The Ten Martyrs" yields the premise that Caesarea discloses the name of the place where these texts were written, the place where R. Abbahu and R. Zera - the last in the chain of the Hekhalot tradition - lived, the place where R. Aqivah died.