

רחל אליאור: מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה

דברים שנאמרו לרגל צאת הספר

חגיגה פדיה

כשקיבלתי את הספר קראתי אותו מיד, שכן הספר היה לי כמשב רוח מרענן ומעורר ביותר. עבודותיה של רחל אליאור עד כה נעו בתוך קצוות המיסטיקה היהודית: ספרות החסידות, הקצה המאוחר, וספרות המרכבה, הקצה המוקדם. רחל אליאור כבר כתבה כמה עבודות חשובות בנושא ספרות ההיכלות והמרכבה, הוציאה לאור בתשמ"ב את היכלות זוטרת' ובמאמר חשוב שפרסמה בשנים האחרונות הצביעה על ההקשר המקדשי כרלוונטי לספרות ההיכלות.¹ עתה, בפרפראזה של שם אחד ממאמריה, היא הרחיבה את גבולות הדיון במיסטיקה היהודית. הנחת היסוד המנחה את הספר קשורה בהכרה בכך שלשם הבנת נקודת המוצא של המיסטיקה היהודית יש לעמוד על יסודותיה הבוקעים מתוך עולם המקרא, ובהמשך להתחקות אחר עדויות מן הספרות האפוקליפטית וספרות קומראן, מתוך כך עולה האפשרות להבהרתם של החוטים הנמשכים ממכלול דתי-חברתי חי, שהקונטקסט שלו מבורר ומבואר, אל תוך הבנת המיסטיקה היהודית הקדומה בגילויה שבספרות ההיכלות. אני שותפה לכיוון מתודולוגי זה ולפי הנחת יסוד כזאת עבדתי אף אני במאמרי: 'ראייה נפילה שירה, השתוקקות ראיית האל והיסוד הרוחי במסתורין היהודי הקדום' שנכלל עתה בספרי המראה והדיבור.²

* רשימה זו מהווה רישום של הצגת דברים בעל פה במהלך הרצאה לכבוד הספר שנישאה במסגרת הבמה לספר במדעי היהדות במוסד ון ליר ביום 19 בינואר 2003. אין זה מאמר ביקורת הבא להקיף את הספר מכל צדדיו ומכל ההיבטים של דיונים אפשריים שהוא מציע ופותח להם פתח, אלא עיבוד הרושם המחקרי שלי בעיקר מנקודת הראות של חקר הקבלה.

1 'בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים: התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש', תרביץ סד, (תשנ"ה), עמ' 341–380.

2 המאמר ראה אור באסופות ט בשנת תשנ"ה; הוא נכלל עתה בספרי המראה והדיבור, עיון בטבעה

רב-קוליות

תרומתו של הספר בהעלאתו של פסיפס רב קולי המאיר קיומו של קונטקסט דתי חברתי השלוב בעמדה תאולוגית. הדיון במיסטיקה הקדומה מתוך מודעות להקשר הכוהני הוא קו בולט במחקריהם של חוקרים מסוימים של המיסטיקה של המרכבה,³ ההקשר הכוהני קיים גם בתודעת חוקרי קומראן והעיון המפורט ביותר בהיבט זה מצוי כמובן בחקר המקרא.

ייחודו של ספרה של רחל אליאור הוא בהצבעה על קו מתגלגל של תנועה והתפתחות דתית חברתית מהקשר אחד למשנהו בניסיון לאתר את קו ההתפתחות ההיסטורי. היא מבליטה את הרציפות בין מה שהיא מתארת כשלושה שלבים של המסורת הכוהנית המיסטית: מן המציאות הפולחנית (מרכבת הכרובים במקדש) למציאות החזיונית (מרכבת יחזקאל), וממנה למה שהיא מכנה המרכבה הליטורגית מלאכית בספרות קומראן ובספרות ההיכלות והמרכבה.

המקדש

ההתחקות אחר הוויה דתית שלמה משמעה לנסות ולשחזר עולם שבמרכז הוויתו הדתית עומד המקדש. הספר מצליח להפליא להחיות מחדש עולם זה על כל מרכיביו תוך יצירת ושיחזור האטמוספירה של העולם המיתי ותוך שימת לב לפרטים של המוטיבים המקדשיים והתחקות אחר גלגוליהם פרט אחר פרט אל מה שהמחברת מכנה המציאות החזיונית.

הספר מאפשר להיכנס לעולם המקדש: רסיסים, חלקים ומבנים של העולם הפולחני והמיתי שהיה מאורגן סביב המקדש, קמים לתחייה ומתארגנים בחינת שלמות; ארגונם כמכלול וכמערכת פולחנית עשוי להבהיר ולחדד את קיומם בחינת מכלול גם בהמשך המיסטיקה היהודית ולהעיד בזאת על רצף עם מבנה שלם.

3 של חווית ההתגלות במסתורין היהודי הקדום, לוס אנג'לס, 2002, פרק ד.
 מייצגים בולטים הם: John Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburg 1964 ואיתמר גרינוולד בעבודות מפלסות דרך כגון 'מקומן של מסורות כוהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שיעור קומה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו חוב א-ב (תשמ"ז) עמ' 65-119.

הרסיסים, או הרסיסים כביכול, האלה הם: קודש הקודשים, המנורה, הקטורת, מזבח הזהב, החצוצרות ועוד. אלה מופגשים עם עולמו של גן עדן ומבליטים את העובדה שספרות ההיכלות יצרה כלשון המחברת: 'חלופה מיסטית להווייה הפולחנית המוחשית של משמרת הקודש'. הם מתוארים בצורה מוחשית וחושנית ומשחזרים יחד מבנה ועולם שלם; הם משחזרים את האטמוספירה של המיתוס ואת התפקוד של המקדש בעולם דתי אינהרנטי, ולפי דעתי ממחישים את החשיבות של הבנת הפולחן לשם הבנת יסודות המיסטיקה היהודית.

המחברת אוחזת בכמה קווים מנחים לשם מיקוד מיקומו של ההקשר החברתי-דתי של הכהונה המתבדלת, והבולט שבהם לוח השמש מול לוח הירח.⁴ ואכן ההערכה של קדימות לוח השמש שמעלה רחל אליאור יחד עם כל שרשרת הקישורים הנלווית לכך, אפשר בהחלט לראותה עומדת עדיין ב"צריך עיון", אך היות הדבר שרוי במחלוקת אינו גורע מחשיבות הדיון המוצע בספר, ולא אכנס לסוגיה זו במסגרת דברים אלו.

שיאו של הספר בעיני מבחינת השימוש בהנחת היסוד הנזכרת לשם המעקב אחר החוליות ההיסטוריות במסורת הכהנית, תוך הדגמת אופן קריאת הטקסט והחייאת תודעת המקדש, הוא בעניין האופנים (עמ' 267–269). כאן המחברת מתארת את המעבר מאופני הנחושת שהרכיבו את הכנים שעליהם עמדו כיורי הנחושת נושאי כלי המים שהיו במקדש (מל"א ז, כה–לג: דבה"ב ד, ד), אל הופעת חזון המרכבה של יחזקאל שם האופנים הם ישויות שמימיות מתנועעות (יחז' א, ה–ח, טו–כ; י, ט–יג) ומשם לספרות קומראן בה הם הופכים לדוברים ולמשוררים ומשם לספרות ההיכלות בה האופנים תוקעים ומריעים. 'אופן כפול תוקע ומריע ותוקע' הוא גלגולו החזיוני של תיאור שני הכהנים במקדש שהיו עומדים בשער העליון שיורד מעזרת בני ישראל לעזרת נשים ושתי חצוצרות בידיהם ובשחר עם קריאת התרנגול היו תוקעים מריעים ושוב תוקעים (תמיד ז, ג; סוכה ה, ד). זוהי דוגמה המבליטה באופן מתוחכם את הנחת היסוד שהוצעה על ידי המחברת, והיא מדגישה את הרצף בין השלבים מן המסורת אל המיסטיקה הכהנית ועם זאת היא מבליטה את הטיפול האסתטי הדק בטקסטים.

4 ראו ל' ליבס, 'מלחמת בני שמש בבני הירח', הארץ תרבות וספרות, יום ו' 13 בינואר 2003. עוד ראו ל' דן, 'המגילות הגנוזות בפרספקטיווה חדשה: עוד על ספרה של רחל אליאור ובעקבות דבריו של יהודה ליבס', הארץ תרבות וספרות, פסח, 20.4.2003.

גם הפרשנות שמעניקה המחברת למעשה בראשית, למעשה מרכבה ולנושא העריות מבטאת קשר יותר אינהרנטי ממה שהוצע עד כה במחקר בין שלושת הנושאים בתקופת חז"ל.⁵ משמע, שלושת קדוקי האזוטריקה של מסורת חכמים מוארים גם הם על רקע תשתית עולם המקדש.

חז"ל ובעלי ההיכלות

ההשלכות של הברור החברתי-דתי-רעיוני של הכהונה המתבדלת על ספרות ההיכלות ומתוך כך השלכות על הבנת התחלת הקבלה הן מורכבות ביותר, והספר, באותה מידה שהוא מבהיר ומברר, הוא גם מעורר כנגדו שאלות. אין כל בעיה בכך. זוהי אחת ממטרותיו של מחקר ראוי לשמו: התססת המחקר הקיים והעלאת שאלות חדשות ונוספות. להערכתך, אחת השאלות העיקריות קשורה בהבנה יותר מורכבת של חכמים לא רק כקבוצה הדוחה מסורות כוהניות אלא כקבוצה המבליעה מסורות כוהניות בתוכה, ממשיכה לקיים אותן ומגלגלת הלאה מסורות כאלה. סוגיה זו קשורה לסוגיית העורקים הפנימיים בהם ממשיכה להתגלגל האפוקליפסה היהודית. לשון אחר: קולו של המצונזר מתועד בטקסט המצונזר וצריך ללמוד להקשיב לו.

בחקר ספרות חז"ל יש מגמות המדגישות את הרצינאלי כנגד המיתי, מגמות אלו בלטו מאוד גם בחקר המקרא על ידי חוקרים נוצרים. אפילו שלום⁶ הלך בנקודה זו של תיאור היהדות הרבנית כאנטי מיתית בעקבות עמדות אלו המיוצגות למשל אצל ולהאוזן.⁷ מגמות אחרות מדגישות בעולמם של חכמים את המדרש היוצר ואת החידוש הנורמאטיבי-אתי; יש עדיין מקום להוסיף להבליט ולהדגיש בו גם את מקומו של המיתי-ריטואלי; להערכתך יש לתאר את חז"ל כמבטאים מגמות מרובות. תרבות חז"ל עצמה לצד היותה קול אחד בין מגוון קולות הזרמים מתקופת בית שני ואילך, היא גם בעצמה תרבות רב-קולית מורכבת, ודאי שאינה הומוגנית,

5 באשר לראשית הקבלה ראה פדיה, הרמב"ן: התעלות זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 68-71.

6 ראו למשל ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 86-94.

7 ראו למשל י' ולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, תורגם על ידי י' יברכיהו, ירושלים (אקדמון) תשל"ח.

ובתוכה כמכלול יש לעקוב אחר ביטוייה של המגמה הכוהנית לגופה. הבנה כזו היא רבת-משמעות גם לתיאור רחב יותר ומורכב יותר של חז"ל וגם לשם תיאור מורכב יותר של מקומה של המסורת הרבנית בתוך מסורות המקובלים.

אפשר לתאר תהליך זה גם כמעבר מתפיסה מיתית לתפיסה מיסטית, המתחולל בחלק מן העורקים שבתוך התודעה הרבנית; בכך אין הכוונה לומר כי כל המגמות אצל חז"ל הבינו את הפולחן במקדש באופן מיתי, אלא שלפחות היו עורקים כאלה, אשר ראשית הקבלה היא ההמשך המיסטי והספיריטואלי שלהם.

דינאמיקה כזאת של הרב-קוליות עשויה להתנהל למשל בין בית הכנסת לבית המדרש. מגמות המייצגות את הקול הזה מתקיימות במחקרים של אלחנן ריינר ועודד עיר-שי,⁸ ויותר מן המחקרים הכתובים – במחקרים ההולכים ומתהווים. אמנם יש הטוענים (כמו ניוזנר) להעדרו של בית הכנסת מן המשנה. כמובן גישה זו מעלה את השאלה עד כמה אפשר לתאר בצורה חד-משמעית את בית הכנסת ובית המדרש כמובדלים זה מזה. עוד מתעוררת השאלה אם קול זה מיוצג אצל חכמים רק בעולם בית הכנסת? דינאמיקה כזאת של הרב-קוליות מתקיימת למשל בין חסידים ראשונים ובין כל משקעי מסורותיהם בתוך חז"ל, כפי שעולה מעבודות שונות של שמואל ספראי.⁹ כמובן יש להזכיר את הניסיון היסודי למקם את החסידים הראשונים ברמה חברתית-דתית, שנערך כבר על ידי יצחק בער.¹⁰ אולם על אף הפרובלמטיקה הזאת יש להדגיש כי כוחו של ספר חשוב ומפלס דרך הוא לא רק בתשובות שהוא מספק אלא בשאלות שהוא מעורר ובדיון שהוא פותח.

השאלות הנוגעות לעולמם של חז"ל צריכות להמשיך להידון בקרב חוקרי חז"ל, אולם הפרובלמטיקה הזאת נוגעת גם לשאלת ראשית הקבלה. אם מדובר בשתי קבוצות חברתיות דתיות שונות, מה משמעות הדבר לגבי ראשית הקבלה? האם בכלל ניתן לדבר על רצף היסטורי? סביר שלא, אבל לפחות ניתן לדבר על רצפים

8 ראה א' ריינר, 'חורבן מקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים', קתדרה 97 (תשרי תשס"א), עמ' 47-64. וכן בעבודות שבהכנה; ע' עיר-שי, 'למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה' בקובץ ארץ ישראל בתקופה הביזנטית בעריכת ישראל לוי, ירושלים 2004 (בדפוס) א' ריינר, על משמרות הכהונה, (מאמר בהכנה).

9 ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 501-539.

10 י' בער, מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ירושלים תשמ"ו, ח"א, עמ' 135-152.

טקסטואליים, על דמיון במבנה ובחויית עולם ועל מבני חוויה דתיים בהם רלוונטית יותר או פחות המיסטיקה הכוהנית בחינת מערכת שלמה בעלת מגוון מרכיבים. העולם שרחל אליאור שחזרה את קיומו מעניק תשתית ומפלס דרך לדיונים מן הסוג הזה בראשית הקבלה.

ראשית הקבלה, בעיות מתודולוגיות

בעבודה מקיפה שלי על ראשית הקבלה הגעתי למסקנה כי ההקשר הפולחני-הכוהני הוא אחד ההקשרים החשובים ביותר להבנת מבנים אזוטריים בראשית הקבלה.¹¹ בראשית הקבלה היו משמעויות סמליות ופולחניות שנקשרו בכוונות הקשורות בשם המפורש אצל ראשוני המקובלים. פעולה זו נתפסה בידי ראשוני המקובלים כמקבילה לבניין בית המקדש. על אף שתורה זו נחשפה בהדרגה מתוך מעטה של סוד ורמיזות הגעתי למסקנה שזהו קצה קרחון של שלב היסטורי בו היה קיים קשר אורגני בין יסודות הפולחן הממשי במקדש כתשתית של כל המבנה הרוחני המיסטי הממשיך אותו וממיר אותו. רציפות זו מתבטאת בשמירה על מרכיביו הבסיסיים של הפולחן היהודי המקורי: שם, מקדש, כוהן ותפילה. לפי זה תיקון האלוהות בראשית הקבלה הריהו כהמרה לתחום הרוח של הפולחן הקדום ולמעשה אפשר לראותו כממשיך באופן מיסטי רעיון קדום של ההשפעה על האלוהות באמצעות פולחן. קבעתי שהעיסוק המרובה בסודות הקרבנות בראשית הקבלה אצל תלמידי ר' יצחק סגי-נהור צריך שיואר גם על רקע זה, כלומר על רקע המסגרת הכוללת של היסודיות והמרכזיות של פולחן המקדש על כל מרכיביו כתשתית מיתית ריטואלית של הדת שעברה פרשנות והמרה למבנה רוחני כולל. מתוך הסתכלות כזאת יש השלכות להבחנה במרכזיותה של המסורת הכוהנית בתורת הסוד הקדומה לגבי הבנת התחלת הקבלה ולגלגולה לתורת הסוד שבידי ראשוני המקובלים. המבנה של מיתוס וריטואל הקשור במקדש הממשי הוא חיוני להבנת הפולחן הרוחני של ראשוני המקובלים שכוונתו להשפיע ולתקן, להתדבק באל ולהתנבא בחינת מכלול, והוא חלק מההבנה היסודית הכללית של יחסי מיתוס וריטואל בדתות. במקביל

11 ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור, ירושלים תשס"א, עמ' 69-72; אני מתייחסת שם, עמ' 27, גם למאמרה של רחל אליאור בנושא המקדש שקדם לספרה, 'בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים'.

אני מקדישה עבודה מיוחדת לתיאור האספקטים של המערכת הכוהנית בראשית הקבלה.

אפשר לשער כי בידי ראשוני המקובלים היו צורות של פרשנות, המשך וחיידוש בנושא המקדש בזיקה למבנים קדומים מונחלים מתורת הסוד הקדומה המלוכדים סביב המקדש. אי-המודעות המחקרית למרכזיות התשתית הקדומה של המיתוס והריטואל טשטשה את גלגולם כמערכת שלמה שזיקות נרקמות בין חלקיה השונים לתוך המיסטיקה היהודית של ראשית הקבלה.

קיימת רציפות בולטת במבנים, בסיפורים, בסמלים ובמרכיבי פולחן כאשר עיקר התמורה הוא בהיבט הפרשני והתודעתי הרחב העובר להבנה מיסטית וספיריטואלית; כפי שהדגשתי בספרי, אין הכרח לומר שהיסט זה חל במאה ה"ב, אלא יש לומר שבה הוא בולט כתופעה מוגמרת. הבחנה זו גם הובילה אותי להערכה כי יש לתת משקל רציני למסורות כוהניות במסתורין היהודי הקדום ולאופני גלגוליהן המורכבים לתוך היצירה הקבלית. ספרה של רחל אליאור מפלס דרך בנושא הבנת המסורת הכוהנית במיסטיקה היהודית הקדומה. עם חלק מן הקונסטרוקציות שהיא מעמידה אפשר להתווכח, אך כולן מעוררות מחשבה ודורשות היערכות מחקרית חדשה.

ברצוני לתאר בפרספקטיבה כוללת את הסוגיה הכוהנית לאור הבעיות המתודולוגיות בראשית הקבלה: כפי שיש בעיה ברורה באיתור, בהגדרה ובהתייחסות לטיבו של הרצף מן המקרא אל האפוקליפסה, לקומראן, לפרושים ולחז"ל ולהבהרת עולם ספרות ההיכלות והמרכבה בתוכם כך יש גם בעיה בהבהרת טיבו של הרצף המיסטי מעולם חז"ל ועולם ספרות המרכבה אל תוך ראשית הקבלה.

המשותף לדיונים בשאלות רצף ותמורה בין המסתורין היהודי הקדום לראשית הקבלה הוא המודעות לפערים החריפים בעצם הידיעות ההיסטוריות על שלבי ביניים בין התקופה התנאית והאמוראית לבין ראשית הקבלה. החיפושים אחר רצף נחלקים לשני טיפוסים יסודיים: חיפוש רצפים שונים (ולא בהכרח סוג רצף אחד) בתוך התודעה הרבנית מצד אחד ושחזור הנשען על הקבלות בין רסיסי רעיונות ומבנים בראשית הקבלה ובין המיסטיקה הקדומה, המוגדרת בהגדרה רחבה ביותר ככוללת אפוקליפסה, ספרות חיצונית וכתבים גנוסטיים, מצד אחר. שחזור מן הסוג

האחרון,¹² מסתכן בבניית רצף היסטורי מדומה בתודעת המחקר. הבעייתיות של הדיון הזה היא בהנחה שיש יסוד של סטאטיות, קביעות, בהופעת שברי רעיונות תלושים בהפרשי זמן מרוחקים וכך הסינתיזה שמציעה הרה-קונסטרוקציה נערכת לעיתים קרובות ללא התחשבות בקונטקסט הדתי-חברתי של רעיונות אלה.

עד כה לא הציע המחקר של ראשית הקבלה דיון השוואתי מקיף במעמד הדימוי הכוהני בתודעת ראשוני המקובלים. כפי שכבר התייחסתי לכך בספרי, כל צורות הדיון תצאנה נשכרות להערכתו מדיון משווה שלם בכלל הסטרוקטורה של השם, הכוהן, והמקדש או ירושלים. הסטרוקטורות האלה עשויות היו להתגלגל לתוך ראשית הקבלה בצינורות שונים ובזיקה למוקדים טקסטואליים שונים. אחד הכלים החשובים לדיון הוא מקומה של ספרות המרכבה וההיכלות, שהוא משתנה ואינו אחיד אצל ראשוני המקובלים.

למשל בהקשר של ראשוני המקובלים, הנעים בין פרובנס לקטלוניה, בולטות המסורות הכוהניות, אך הן נראות קשורות יותר במדרשי חז"ל ומקיימות זיקה חלשה יותר לעולם המרכבה. מבחינה זו החשיבות היא ברצף הבולט שבתוך התודעה הרבנית בין מדרש ובין קבלה, כפי שהראיתי בספרי השם והמקדש. לעומת זאת אצל מקובלי קשטיליה, האחים הכוהנים, בספר הזהר ובספר ברית מנוחה¹³ המשקל של המרכיב הכוהני יחד עם ספרות המרכבה הוא גדול הרבה יותר.

ברצוני לתת דוגמה מובהקת לשאלה של התגלגלות הדגם הכוהני לראשית הקבלה במיצוע ספרות הקשורה לכהונה המתבדלת או במיצוע הזרם המרכזי בספרות חז"ל. ברבים מן הטקסטים של ספרות המרכבה לא ברור מקומו של הקרבן, אם יש לו

12 כיוון המיוצג במקומות שונים במחקריו של משה אידל. הוא הציג כיוון זה לראשונה במאמרו: 'חנוך הוא מטטרון' (מ' אידל, 'חנוך הוא מטטרון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו', א-ב (תשמ"ז), עמ' 151-170). יש לציין שרחל אליאור לא הזכירה את עבודותיו של אידל בנושא חנוך בספרה אך היה מקום לציין תוך ציון נקודות של התנגדות או מחלוקות אם ישנן. עוד ראו: ל' קפלן, מאמר בקורת בתוך כתב העת קבלה ותגובתו של אידל שם: M. Idel, 'Adam and Enoch according to St. Ephrem the Syrian', *Kabbalah* 6 (2001) 183-205; L. J. Kaplan, 'Adam, Enoch, and Metatron revisited; a critical analysis of Moshe Idel's method of reconstruction', *Kabbalah* 6 (2001) 73-119.

13 למערכת הכהנית בספר ברית מנוחה אני מקדישה דיון מיוחד.

בכלל מקום. נדמה שספרות זו מתרכזת הרבה יותר במרכיב השירה כפולחן. מבחינה זו יש מתח בין כיסא הכבוד כמוקד ההתגלות ובין המזבח כמוקד פולחן הקרבנות. במקומות שאכן מופיע הקרבן בספרות ההיכלות יש סימנים בולטים לקשר זאת ליחידה ספרותית נבדלת, ואילו אצל ראשוני המקובלים מפרובנס וגירונה הקרבן הוא מרכיב מהותי בדימוי העצמי של הכהונה. בין שני המוקדים האלה של הפולחן ושל ההתגלות נעה גם ספרות ראשוני המקובלים. לעומת זאת מרכיב ההתגלות הכרוך בהופעת המרכבה בולט הרבה יותר אצל האחים הכוהנים, בספרות הזהר ובספר ברית מנוחה כפי שהראיתי לאחרונה בספרי המראה והדבור.

ישנם מקרים בולטים שבהם ניתן להצביע על קיומו של ההד מן המערכת הכוהנית בעולם הזהר. על רקע זה ניסיתי להאיר את הקטע המפורסם בזהר הדין בנושא המסך. קטע שבו דנו בעבר בעומק גם יהודה ליבס וגם אסי פרבר.¹⁴ בספרי המראה והדיבור אני בוחנת את הרצף בין מסכי המשכן לרקיעי השמים, מדגישה את המעבר מן הפרכת בקודש הקדשים אל הפרגוד הפרוש לפני כסא הכבוד בספרות ההיכלות ומעלה את האפשרות שהמסך המוזכר בתוך תהליכי אצילות הספירות בספר הזהר הוא גילגולו הסימבולי של פרגוד הקיום. יש לציין שהתחקות אחר פרטים מפולחן המקדש בחזיונות ההיכלות קיימת בעבודותיה השונות של מרתה הימלפרב, בעיקר התמקדות בנושא בגדי כוהנים.¹⁵ כמו כן בספר שיצא זה עתה בידי מורי ג'ונס מוקדש פרק שלם לבחינת המעבר מיריעות המשכן ומסכי בית המקדש לרקיעים השמימיים ובעיקר לרקיע המכונה וילון.¹⁶

לסיכום חלק זה של הדיון, ספרה של רחל אליאור מהווה תרומה נכבדה ביותר להמרצת הדיון הקונטקסטואלי במיסטיקה היהודית הקדומה ומתוך כך עשוי לצאת נשכר הדיון במיסטיקה היהודית בכללותה.

14 ראו: 'ליבס, סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 59-60; א' פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי' עמ' 126-129 (א' פרבר-גינת, "קליפה קודמת לפרי", לשאלת מוצאה של הוית הרע המטאפיזית במחשבה הקבלית הקדומה, ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 118-142).

15 Himmelfarb, M. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York and Oxford 1993.

16 ראו: C. R. A. Morray-Jones, *A Transparent Illusion, The Dangerous Vision of Water in Hekahalot Mysticism, A Source Critical and Tradition-Historical Inquiry* (Brill) Leiden, Boston, Koln 2002 pp. 122-152.

ההבט הפואטי

מעבר לדיון מחקרי, הטקסטים המצוטטים וצורת העבודה של רחל אליאור בספר זה עוררו בי הד לא רק כחוקרת אלא כאדם אוהב שירה. הטקסטים הם מאוד פואטיים ודבר זה בא לידי ביטוי הן בצורה שהמחברת מעמידה אותם בקונטקסט כללי והן בציטוטים שהיא בוחרת להביא. מבחינה זו יש בספר היקסמות. כך כבר במוטו לספר:

כביכול כמותנו הוא
והוא גדול מכל
וזה הוא כבודו
שנסתר מפנינו

אחד הדיונים היפים, המבליט את המוחשיות של השפה, הוא הדיון בזהב. המחברת מזכירה לנו שהזהב נזכר הן בהקשר של גן עדן 'וזהב הארץ ההוא טוב' (בראשית ב יב) והן במקדש, שהרבה מייצוגיו הפולחניים היו עשויים זהב (מל"א ו כ-כב, כח, ל-לו; דה"ב ג ו-ח). הזהב מקושר לסוד הפיריון, סוד הפיריון הזה הוא כוחו של גן עדן וקודש הקודשים גם יחד. המחברת מזכירה ומצרפת הישגי המחקר מכיוונים שונים. כך למשל כאשר היא כותבת: 'מיליק וגרלו קבעו שפרוים/פרוין משמעו גן עדן. כאשר מנקדים מילה זו בשווא ושורוק, היא עשויה להיות קשורה בפיריון, מלשון פרו ורבו, או בזהב פרוים הקשור למקדש: "ויצף את הבית אבן יקרה לתפארת והזהב זהב פרוים" [...]. הזהב [...] מתייחס לאור לשמש ולעץ החיים, היינו סוד הפיריון' (מקדש ומרכבה, עמ' 258-259).

ברמה הפואטית חשתי עניין רב בעת שעיינתי באופן שבו פירשה רחל אליאור את סוגי הזהב והתחושות שהוא מעורר בהבליטה את המוחשיות של השמש, של האור ושל עץ החיים. את ספר שירי מוצא הנפש פתחתי בכעין מדרש על שבעה מיני זהב ואת זהב פרוים חשתי כזהב אדום (בעקבות מדרש חכמים) ודרשתי דווקא מלשון 'כמשחיתת דם פרים', כמקולל ונגוע, והאף שפירוש הדברים הוא בקוטב הכאב הרי שקוטב הכאב וקוטב העונג משוחחים ביניהם.

הספר תורם להרחבת גבולות המחקר: מחשבה יהודית, יצירה, ספרות ושירה התורמים כולם למארג תרבותי רב-קולי המשכן בתוכו גם את קול הכהונה

המתבדלת מן העבר.

מבחינה זו המחברת, המצטטת בחתימת המבוא לספרה את תומס מאן, ברונו שולץ, וולטר בנימין ודב סדן מצליחה להזכיר לקוראים כי 'המילים', כדבריו של ברונו שולץ 'אינן אלא קטעים של ספורים קדמונים ונצחיים'.

הספר מצליח להראות כי השפה של הטקסטים הקדומים אינה רק מחסום אלא גם כלי שניתן לפלש דרכו מבוא לעולמם, או אם נשתמש בדימוי של תומאס מאן המובא שם: המחברת בספרה ניגשה לשפה כבאר העבר ודלתה ממנה אמת סמויה.

