

חנוך בן ירד – צדיק או רשע?

דימויו על פי ספר הזוהר נוכח מקורותיו בספרות חז"ל*

אלדד וייל

מבוא

סיפורו של חנוך בן ירד הוא סיפור שהנסתר בו רב על הגלוי. דמותו של חנוך עוררה סקרנות רבה לאורך אלפי שנות מסורת הספרות העברית לגלגליה; היו שראו בה דמות של נער תמים שנקטף בדמי ימיו והיה לרב־המלאכים מטטרון, ואילו אחרים ראו בו רשע גמור או לכל הפחות רשע בפוטנציה, שנעשה מעין אבטיפוס של שד שטני (דמון). מה מקור הקוטביות שנוצרה בכל הקשור לדמות מיתית זו בכל מיני שכבות ספרות ומסורות על פני הזמן והמרחב הגיאוגרפי?

במאמר זה אבקש לבחון את המסורות בעניין השאלה אם היה חנוך צדיק או רשע ואת גלגוליהן. אתחקה אחר העמדות וההתלבטויות במקרא עצמו, בספרות החיצונית, בספרות ההיכלות, במסורות החז"ליות והזוהריות – המוקדמות והמאוחרות – ובחוג הזוהר. עמדות אלו חושפות התמודדויות היסטוריות של קבוצות יהודים עם איומים מבחוץ ומציגות תפיסות עולם מורכבות בשאלות יסוד כגון 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', שר ועונש, חופש הבחירה וההשגחה האלוקית וכיוצא באלו. במאמר זה נצעד בעקבות חנוך וננסה להבין את חידת דמותו הספרותית־מיתית המופלאה.

* תודתי נתונה לפרופ' עודד ישראלי ולד"ר שמעון פוגל מהמחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן־גוריון על הערותיהם החשובות, ולרב פדיה נגר משיבת עתניאל, שגילה לי לראשונה את סודו של חנוך.

לסקירה מחקרית רחבה על חנוך ראו אליאור, 2005, עמ' 35, הערה 28.

חנוך במקרא, בספרות ההיכלות ובספרים החיצוניים

סיפור חנוך כתוב בספר בראשית (ה, כא-כד), וכל פיסות המידע שיש בידינו על חנוך מובאות בארבעה פסוקים בלבד באמצע פרק שכולו רצף גנאולוגי דל־פ־רטים. דמותו של האיש הקרוי חנוך בן ירד בולטת על פני שאר הדמויות המוזכרות, שכן הכתוב מתעכב עליו מעט; אולם לא רק ארבעת הפסוקים על חנוך יוצרים אצל הקוראים תחושה קסומה, מיתית וטמירה; בהקשר הטקסטואלי הפסוקים בולטים בחריגתם מהתבנית 'זיחי... ויולד... ויהיו כל ימי... וימת', המצויה לכל אורך הפרק. מספר שנותיו, הקטן מאוד בהשוואה לשאר אישי ספר בראשית, והמספרים הטיפולוגיים 7 ו-365 הקשורים לחייו של חנוך (הוא נולד בדור השביעי מאדם ומספר שנות חייו כמספר ימות השנה לפי השמש) מוסיפים לניחוח הפלאי האופף אותו. המעט המחזיק את המרובה שהתורה מספקת לנו חושף על חנוך פרטים תמוהים, מבלבלים וקצרים הרומזים בקושי רב לביורפיה מרתקת ורחבה בהרבה מן הכתוב: "וַיְהִי־לְחָנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים... וַיְהִי־לְחָנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים, וַאֲיִנְנוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים" (בראשית ה, כב-כד).¹ חנוך מתהלך את האלוקים, ונראה שעובדה זו קשורה להחלטתו של הקב"ה לקחתו. אונקלוס שם תרגם פסוקים אלה כך: "והלך חנוך בדחלתא דה', וליתוהי, ארי אמית יתיה ה'", כלומר חנוך הוא מעין צדיק שהלך בדרך יראת ה' (=בדחלתא דה'), והוא 'איננו' כי המית אותו אלוים.²

1. בספר בן סירא נמצאת הגרסה הזאת: "חנוך נמצא תמים והתהלך עם ה' ונלקח אות דעת לדור ודור" (בן סירא, מהדורת מ"צ סגל מד, יט).

2. קוגל, 1997, עמ' 101, מביא פרשנים רבים בעת העתיקה שלמקרא הפסוק בבראשית סברו כי חנוך לא מת, לצד פרשנויות אחרות שסברו כי חנוך דווקא מת. אצל חז"ל (דרך ארץ זוטא א, יח) ואצל בן סירא (יסיף, תשמ"ה, עמ' 253) נמצא המדרש שחנוך נמנה עם מי שנכנסו לגן עדן בחייהם, וראו עוד על כך להלן. שניידר, תשס"א, עמ' 289, הציע, למראה המסורת של חנוך כתופר מנעלים, כי חנוך זכה למוות מיסטי, שפירושו היקלטות בהוויה האלוקית והיבלעות בה. כיוון מיסטי חזק זה עלה גם מוקדם יותר עוד מתרגומו של יונתן לאותו פסוק (בראשית ה, כד): "והא ליתוהי עם דיירי ארעא, ארום אתנגיד וסליק לרקיעא במימר קדם ה', וקרא שמה מיטטרון ספרא רבה" (תרגום: ואינו עם דרי ארץ, כי נמשך ועלה לרקיע במאמר לפני ה', וקרא שמו מיטטרון הסופר הגדול). מפורסמת דעתו של הרד"ק בפירושו (לבראשית ה, כד) כי חנוך מת ככל האדם. עם זאת רד"ק הביא שם גם את המסורת על הכנסת האל את חנוך לגן העדן והעלאתו לדרגת אדם הראשון קודם החטא. על עמדת ספר היובלים בשאלה האם חנוך מת או לא (למראה מקורות כמו יובלים ד, כג-כד והמקור הסותר הטוען כי חנוך מת - שם ז, לט) ראו סיגל, תשס"ח, עמ' 131-134.

לעומת זאת, בימי בית שני ובמאות שאחרי החורבן אפשר לראות התבוננות מגוונת בדמותו הסתומה של חנוך דרך משקפיהם של ספרי חנוך למיניהם,³ היובלים,⁴ בן סירא והברית החדשה, המרחיבים את הדיבור על חנוך יותר מן המקרא. סיפוריהם אלו על חנוך חושפים לנו מסתרי דמותו ויחסם אליו חיובי ביותר.⁵ הביוגרפיה של חנוך ועלילותיו בהיכלות עליונים הן מהנושאים המרכזיים בספרות ההיכלות.⁶ סיפורו האישי של חנוך מתגלה בדושיח בין מטטרון לרבי ישמעאל, שזכה להיכנס בהיכלות ולהיות בין צופי המרכבה:

אמר ר' ישמעאל: אמרתי לו למטטרון: מפני מה אתה נקרא בשם קונך בשבעים שמות ואתה גדול מכל השרים וגובה מכל המלאכים וחביב מכל המשרתים ונכבד מכל הצבאים ורב מכל האדירים במלוכה ובגדולה והכבוד ומפני מה קורין אותך בשמי מרומים נער? השיב ואמר לי: מפני שאני הוא חנוך בן ירד שכשחטאו בני דור המבול וסרחו במעשיהם ואמרו לאל סור ממנו שנאמר 'ויאמרו לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו'. נטלני הב"ה מביניהם להיות עד עליהם בשמי מרום לכל באי העולם כדי שלא יאמרו רחמן אכזרי הוא... לפיכך העלני הב"ה בחייהם לעיניהם לשמי מרום להיות עד עליהם לעולם הבא וזיוויגני הב"ה במרום לשר ולנגיד בין מלאכי השרת.⁷

אם כן, לפי ספרות ההיכלות חנוך בן ירד הוא למעשה מטטרון רב־המלאכים, שב־70 שמותיו הוא אמנם מכונה גם 'נער' (וגם 'הווייה קטן'), אך הוא ממונה על כל ההיכלות

3. ספר חנוך הראשון (בתוך: כהנא, 1956, עמ' יט-קא), המכונה גם חנוך האתיופי, ספר חנוך השני (שם, עמ' קב-קמא), המכונה גם חנוך הסלבי, ספר חנוך השלישי (אודברג, 1928), המוכר גם כספר היכלות, וספר חנוך הרביעי (מיליק, 1976), שנמצא בקומראן ומקביל לחלקים של חנוך הראשון. גם במגילה החיצונית לבראשית (אביגד וידין, תשי"ז), שנמצאה במגילות מדבר יהודה, אנו מוצאים קטעים על חנוך, וראו עוד על מקורותיו של חנוך בספרות מדבר יהודה אצל בוקאצ'יני, 2005.

4. ספר חנוך, או חיבור המצטט ממנו, עמד בפני מחבר ספר היובלים (סיגל, תשס"ח, עמ' 96).

5. על דמותו של חנוך בספרים אלו ראו אליאור, 2005, עמ' 26-37. מחקרים נוספים על דמותו של חנוך בספרות החיצונית ראו הפניות שם. שניידר, תשס"א, הצביע על דמותו המקבילה של חנוך במסורת המוסלמית – אידריס – שנזכר פעמיים בקוראן בסורת מרים (19, 57-58) ובסורת הנביאים (21, 85-86). במסורת המוסלמית אידריס הוא חייט, בדומה למסורת המאוחרת על חנוך כתופר מנעלים, המובאת לראשונה במקורותינו מפי ר' יהודה דרשן אשכנזי בספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו (סוף פרשת לך לך, במהדורת גולדרייך כרך ב, עמ' מז). על גלגולי מסורת זו ראו אידל, תש"ס. עוד על מקבילות של חנוך כתופר מנעלים בתרבויות המערב ראו לוינסקי, תשכ"ז.

6. על ספרות ההיכלות, חיבוריה, מאפייניה ומחקרים מרכזיים שנכתבו עליה, ראו דן, תשס"ט, עמ' 678-715 ובהערות; אליאור, תשס"ג, עמ' 241-277 (לרשימת מחקרים שמביאה אליאור ראו שם, עמ' 241, הערה 4-3, עמ' 29, הערה 42).

7. שפר, 1981, 13-25א46 § v .

ומרומם מעל כל יצור. בשונה מכל בני דורו הוא לא חטא, ובשל היותו המובחר בבני האדם שיגר הקב"ה את המלאך ענפיאל לקחתו מעל פני האדמה, עשאו עד⁸ על בני דורו והפכו למלאך מטטרון שר הפנים⁹:

אמר ר' ישמעאל: אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: כשבקש הב"ה להעלות אותי למרום בתחלה שיגר לי ענפיאל השר ונטלני מביניהם לעיניהם והרכיבני בכבוד גדול על רכב אש וסוסי אש ומשרתי כבוד והעלני עם השכינה לשמי מרום. וכיון שהגעתי לשמי מרום והיו חיות הקדש ואופנים ושרפים וכרובים וגלגלי המרכבה ומשרתי אש אוכלה מריחין את ריחי בריחוק שלש מאות וששים וחמשת אלפים רבבות פרסאות ואומרים מה ריח ילוד אשה ומה טעם טיפת לבן שהיא עולה לשמי מרום וישמש בין חוצבי שלהבת. משיב הב"ה ואומר להם: משרתי צבאי כרובי ואופניי ושרפי אל ירע לכם בדבר זה שכל בני אדם כפרו בי ובמלכותי הגדולה והלכו ועבדו ע"ז [עבודה זרה] וסלקתי שכינתי מביניהם והעליתיה למרום וזה שנטלתי מביניהם מובחר שבכולם וזה שקול כנגד כולם באמונה ובצדקה ובכשרון מעש וזה שנטלתי שכרי בעולמי תחת כל השמים.¹⁰

חנוך של ההיכלות הוא הדמות של מי שלעולם אינו חוטא, הצדיק, הנאמן והמובחר בבני האדם. מגמת השבח וההערצה בחוגים אלה רק גברה וקיבלה אופנים נוספים, ובספר בן סירא נקבע מפורשות: "חנוך, כל דורו היו רשעים גמורים והוא היה צדיק גמור".¹¹ במגילות מדבר יהודה ובספרות החיצונית אנו מוצאים עיסוק רב בקשר של חנוך למספר שבע,¹² ובספר היובלים סורטטו חנוך ופועלו בצבעים אוהדים מאוד:

הוא הראשון מבני אדם אשר נולדו בארץ אשר למד ספר ומדע וחכמה ויכתוב את אות[ות] השמים בסדר ירחיהם בספר למען ידעו בני האדם את זמן השנים לסדרם לירחיהם... וירא

8. על חנוך כעד בספרות הבית השני ובמסורת הנוצרית ראו ונדרקם, 1995.

9. מיתוס הפיכתו של חנוך למלאך מטטרון, הוא 'שר הפנים', נמצא בהרחבה בספר היכלות (חנוך השלישי). עיינו גם אצל דן, 1989, עמ' 81-92; דן, תשס"ט, עמ' 641-677. עוד מקורות על מטטרון ראו בביבליוגרפיה שמביא דן, שם, עמ' 675-677; אליאור, 2005, עמ' 32, הערה 23. הזיהוי של חנוך עם מטטרון רווח בימי הביניים, ובייחוד בספר הזוהר (תשבי, תשנ"ו, עמ' תנא-תנה). לדעת אידל, 2008, עמ' 82-83, הכינוי של מטטרון 'שר הפנים' מצביע על תכונתו של מטטרון כמלאך האחראי או המייצג את הפנים האלוקיים. להרחבה בעניין זה ראו ונדרקם, 2000.

10. שפר, 1981, § 47, 9 v/4-47/19.

11. יסיף, תשמ"ה. הציטוט הזה מופיע במדויק גם בבראשית רבתי פרשת חיי שרה, פרשה כד.

12. רחל אליאור מצביעה על הופעת דמויות הנקשרות עם המספר שבע גם בתרבות המסופוטמית: אליאור, 2004, עמ' 39-40. על ההשוואה בין חנוך למלך השביעי בתרבות המסופוטמית ראו ונדרקם, 2000, עמ' 6-8.

את אשר היה ואת אשר יהיה בחזות לילה בחלום את אשר יהיה לבני האדם בדורותם עד יום הדין הכל ראה וידע ויכתבנו לעדות וישימהו לעדות בארץ על כל בני האדם ולדורותם... ויהי עם מלאכי ה' ששה יובלות שנים ויראוהו את כל אשר בארץ ובשמים ממשלת השמש ויכתוב את הכל... וילקח מתוך בני האדם ונוליכהו אל גן עדן לגדולה ולכבוד והנהו שם כותב דין ומשפט לעולם וכל רעת בני האדם [ספר היובלים (מהד' כהנא) ד, יז-כג].

חנוך בדברי חז"ל

חז"ל היו הראשונים שערערו על צדקתו של חנוך ועל קסמו. פרשת חיי חנוך ומותו אינה נזכרת בתלמודים כלל והוא אינו נזכר בכל הספרות התנאית.¹³ לוי גינצבורג כתב ב'אגדות היהודים': "בכל הספרות התנאית ובשני התלמודים לא נזכר שמו של חנוך. אולם, שם זה נזכר שתיים-שלוש פעמים במדרשים קדומים, אך ללא אותה הערצה שנערץ בה בספרים הפסיכודואפיגרפיים והספרות הנוצרית".¹⁴ גם במדרשים הקדומים שגינצבורג נדרש אליהם, חז"ל גילו יחס אמביוולנטי כלפי חנוך. בבראשית רבה אנו מוצאים התייחסות שלילית של חז"ל לחנוך, והקסם החנוכי שאנו חווים מקריאת פסוקי בראשית הולך ומתפוגג:

'ויתהלך חנוך את האלקים' וגו' אמר ר' חמא בר' הושעיא: אינו נכתב בתוך טומוסן של צדיקים אלא בטומוסן של רשעים. ר' אייבו: חנוך חנף היה פעמים צדיק רשע אמר הקב"ה עד שהוא צדיק אסלקנו, אמר ר' איבו בראש השנה דנו בשעה שדן כל העולם [בראשית רבה (תיאודור אלבק) פרשה כה ד"ה ה (כד) 'ויתהלך', וכן באגרת אל העברים יא, ה].

ר' אייבו סבר כי חנוך היה לפעמים צדיק ולפעמים רשע; ר' חמא חלק עליו וסבר שחנוך לא היה צדיק אלא רשע של ממש. ככל הנראה החכמים התמודדו עם פולמוסים עתיקים יותר, ועוד נעמוד עליהם בהמשך. לעומת זאת בויקרא רבה חז"ל לא פקפקו בצדקתו של חנוך אלא התייחסו אליו באהדה ובהערצה; חנוך בן ירד כונה 'חביב', והיעלמותו מעל האדמה מושווית לעליית משה אל האלוקים:

כל השביעין חביבין לעולם... בדורות שביעית חביב אדם, שת, אנוש, קינו, מהללאל, ירד, חנוך, וכתוב: 'ויתהלך חנוך את האלקים', באבות שביעי חביב אברהם, יצחק, ויעקב, לוי,

13. אורבר, תשכ"ט, עמ' 295. אליאור, 2004, עמ' 32-33, מנמקת התעלמות זאת בכך שחנוך נתפס כמייצג את לוח השנה השמשי, ולא את הירחי, כפי שקידשוהו התנאים.

14. גינצבורג, תשכ"ו, עמ' 228, הערה 58.

קהת עמרם, משה וכתוב – 'זמשה עלה אל האלהים' (שמות יט) "ויקרא רבה (וילנא) פרשה כט ד"ה יא 'כל השביעין'].

מעמדן של 'רשימות מספריות' מסוג זה אינו מבורר תמיד,¹⁵ אך ברור כי הנחת היסוד כאן היא חיובית ונראה שהיא מושפעת מהניסיון המקראי ליצור תחושה מיוחדת כלפי דמותו של חנוך.

גם במדרש אגדה, המאוחר למחצית הראשונה של המאה ה-11,¹⁶ אנו מוצאים אולי הד מאוחר ליחסם האמביוולנטי של חז"ל לחנוך למראה מחלוקת החכמים המובאת במדרש ההוא; אלה רואים את חנוך עולה השמימה בגלל צדיקותו ואלה בגלל שטרם פיתח את רשעותו:

ויתהלך חנוך את האלקים – עם המלאכים הלך שלש מאות שנה בגן עדן היה עמם ולמד מהם עיבור ותקופות ומזלות וחכמות רבות. ואינו כי לקח אותו אלקים – לפי שהיה צדיק, הקב"ה לקחו מבני האדם ועשה אותו מלאך והוא מטטרון. ומחלוקת בין ר' עקיבא וחביריו בדבר זה, וחכמים אומרים חנוך היה פעם צדיק ופעם רשע, אמר הקב"ה עד שהוא בצדקו אסלקנו מן העולם, כלומר אמיתנו, שנאמר 'הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה' (יחזקאל כד, טז) "מדרש אגדה (בובר) בראשית פרק ה ד"ה (כד) 'ויתהלך חנוך'.¹⁷

לקיחת חנוך בידי האלוקים משמשת כאן הוכחה בכיוונים הפוכים באשר למהותו של חנוך: הוויכוח כאן הוא על זהותו של חנוך – חסיד או עבריין?! לפי המחייבים, חנוך הוא רשע ולכן הוא נלקח (הומת?). לפי המזכים, הוא צדיק עד כדי כך שהקב"ה לקחו והפך אותו למלאך הידוע מטטרון. לפי הצעת הפשרה, הקב"ה רצה 'לחטוף' את חנוך כל עוד עמד בצדקותו, מכיוון שהיה חוטא אילולי נלקח.¹⁸ הכול שאלה של זמן, סבורים הפשרנים.

15. ראו שניאן, 2010.

16. מדרש אגדה הוא מעין פירוש לתורה, וכמו מדרש בראשית רבתי הוא מיוסד על רבי משה הדרשן שחי בנרבונה במאה ה-11. על דמותו ועל מדרש זה ראו אלבק, ת"ש, עמ' 1-21; הימלפרב, 1984; מאק, תשס"ה; מאק, תשס"ח, עמ' 154-155; תאשמע, תשס"ד. תאשמע הציע כי ר' משה הדרשן היה הראשון בחכמי ימי הביניים שהעלה על הכתב את המסורות בעל פה או בכתב הכוללות חומרים מתקופת בית שני, ובכללן חומרים המופיעים בספרות החיצונית, ובפרט מספרי חנוך והיובלים (וראו גם אלבק, ת"ש, עמ' 5, 17). מאק, 2010, הביא מבט מקיף על תולדות האיש ועל חיבוריו. מאק הסתפק שם אם מדרש אגדה מיוחס לר' משה הדרשן, והציע כי לכל היותר כלל חומרי אגדה שהועברו באמצעות כלי שני מספר אחר של ר' משה הדרשן (שם, עמ' 195-197).

17. והשוו למדרש בראשית רבתי המיוסד גם הוא על ר' משה הדרשן; אלבק, ת"ש, עמ' 26-29.

18. עמדה זו אימצ' רש"י בפירושו לבראשית ה, כד.

בין כך ובין כך, במדרש מועלית הטענה כי יש זיקה בין הזמן לחטא, והקב"ה בחר לקחת את חנוך מן האדמה כדי למנוע ממנו להיות רשע וכדי לשמר את צדקתו הזמנית.

עמדתם של חבריו של ר' עקיבא במדרש אגדה משמשת בסיס לדרשת מדרש הנעלם הזוהרי שנביא בהמשך. שני רעיונות נוספים העולים ממדרש זה הם הרעיון כי חנוך אכן מת והזיהוי בין חנוך למטטרון, זיהוי חשוב ביותר שאיננו מצוי מפורשות בכל ספרות חז"ל. שאלת מקורו של מדרש אגדה ועל אילו מסורות הוא נשען טרם התבררה, ועל כן עוד מוקדם להכריע אם לפי מדרש זה אפשר לומר שחז"ל זיהו בין מטטרון לחנוך. מה שבטוח הוא כי בידינו עדות נוספת לוויכוח סוער באשר לשאלה מיהו חנוך בן ירד.

גם עצם טיבו של הפולמוס החנוכי ומהותו טרם התפרש. היו שהציעו כי הפולמוס היה דווקא פנים־יהודי ונערך אל מול הכיתות,¹⁹ אולם מסתבר יותר להציע כי חז"ל נקטו עמדה שלילית כלפי חנוך על רקע הפולמוס התאולוגי שלהם עם הנוצרים,²⁰ וביקשו לטשטש באמונתם שלהם כל עקבות של אישיות שמעולם לא מתה ונלקחה אל האלוקים. על הרקע הזה הציע אביגדור שנאן כי חנוך ודמויות אחרות נכללו ברשימה החז"לית של "תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן" על רקע הפולמוס היהודי־נוצרי.²¹ הד משמעותי לפולמוס זה אנו שומעים מן המדרש הבא:

19. טענתה של אליאור, 2004, עמ' 15, 32-33, היא כי חנוך עמד במוקד הוויכוח בין הכיתות לפרושים. אף קוהלה, 1893, דיבר על ההערצה שרחשו לחנוך בני כת האיסיים ועל שהיא שיצרה בהמשך את ההתנגדות כלפיו אצל חז"ל.

20. ישראלי, תשס"ז, עמ' 33. לדעת ישראלי, שם, עמ' 35, חז"ל העדיפו לקבל את המסורת ההלינסטית־רציונלית המופיעה בכתבי פילון ובספר חכמת שלמה, ולפיה חנוך מת מיתה רגילה ככל האדם, על פני המסורת ההיכלית־מיסטיית בדבר אלמותו ומלאכותו של חנוך, למראה הפולמוס שלהם עם הנוצרים. לדעת ליבס, תשמ"ז, תפיסה של זיקה בין חנוך לישו הייתה קיימת בחוגים נוצריים־יהודיים בימי ראשית הנצרות, השתמרה בכמה מסורות יהודיות והתגלגלה עד לידי חסידי אשכנז ומשם לסדרי תקיעות השופר במחזורי ראש השנה. בין השאר היא מופיעה, לדעת ליבס, גם בספר הזוהר (ליבס, שם, עמ' 182, והערה 89 בעמ' 179). יוסף דן הביא את שתי הגישות ולא הכריע ביניהן (דן, תשס"ט, כרך א, עמ' 221). אפשר אף להציע כי הפולמוס הנוצרי בדבר דמות שמימית שחייתה מתה וקמה לתחייה שוב הוא תוצר של עמדות מוקדמות יותר של הכיתות. כיוון זה מקבל משנה תוקף ממחקריו של ישראל קנהול, כפי שעולים בייחוד מספרו, ראו קנהול, 2000. בספר זה חושף קנהול את קיומה של דמות משיח בחוגי האיסיים. הוא אף מעלה את ההשערה כי אותו 'משיח קומראני' הוא המשיח ההיסטורי המת המופיע בכתבי חז"ל ויוספוס פלביוס, והוא שימש גם דגם המשיחי לישו הנוצרי. ראו עוד אצל קנהול, תשנ"ט; קנהול, 2008.

21. לטענת שנאן, 2010, רשימה זו (דרך ארץ זוטא פרק א, יח) ורשימות דומות לה העוסקות בדמויות שנכנסו חיות לגן עדן, נכתבה במקור כפרודיה יהודית על הנצרות, ועם הזמן נוספו עליה עוד דמויות בשל מגמות אחרות. השוו את תפיסת שנאן ליסיף, תשמ"ה, עמ' 105-117.

המינים שאלו את ר' אבהו – אמרו לו אין אנו מוצאים מיתה לחנוך? אמר להם: למה? אמרו לו: נאמר כאן 'לקיחה' ונאמר באליהו 'לקיחה', אמר להם: אם לקיחה אתם דורשים נאמר כאן 'לקיחה' ונאמר ביחזקאל 'הנני לוקח את מחדמ' וגו' (יחזקאל כ"ד, ט"ז), אמר ר' תנחומא יפה השיבם. מטרונא שאלה את ר' יוסי: אין אנו מוצאים מיתה בחנוך? אמר לה: אילו נאמר 'ויתהלך חנוך את האלקים' ושתק הייתי אומר כדבריך, כשהוא אומר – 'ואיננו כי לקח אותו' וגו' – איננו בעולם, כי לקח אותו אלקים (בראשית רבה, שם; האגרת אל העברים, שם).

האווירה כאן אוהדת למדי את חנוך; הוא מושווה לאליהו²² ומתואר כמחמד האל. עמדתם החיובית של חז"ל כפי שהיא משתמעת ממקור זה נובעת כנראה מן הרצון להמשיך בכל זאת את האווירה המחבבת והמיוחדת שהמקרא יוצר סביב דמותו של חנוך.

לסיכום הפרק החז"לי, אנו רואים שבדברי חז"ל מובע יחס אמביוולנטי כלפי חנוך.²³ ייתכן שמקורו מחד גיסא במסורות על מיוחדותו של חנוך, ומאידך גיסא על רקע הפולמוס של חכמים עם הנוצרים או אולי עם הכיתות.

שושן חנוך – חנוך בספרות הזוהר

תניא: חנוך בן ירד צדיק היה וקבל²⁴ על עצמו להרשיע ולקחו הקב"ה קודם זמנו לעשות חסד עמו ושיתן לו שכר טוב לעולם הבא. ר' אבהו אמר: אכן תנן: 'כי שמע אלהים את קול הנער באשר הוא שם'. איכא דאמרי: 'באשר הוא שם' – שהיה צדיק באותה שעה ולפיכך שמע הקב"ה את קולו. ואנן לא גזרינן הכי [זוהר חדש (ונציה), כרך א, פרשת בראשית לא ע"א].²⁵

-
22. עוד על הקשר בין חנוך לאליהו במדרש ובזוהר, ראו אצל ישראל, תשס"ז, עמ' 31-54.
23. שני הקטעים הללו, בגרסאות דומות ורחבות יותר, המבטאים כל אחד את היחס המנוגד לחנוך, מובאים בספר בראשית רבתי לר' משה הדרשן, אלבק, תשמ"ה, עמ' 26-29, 36.
24. בגרסה אחרת מופיע כי חנוך "קל על עצמו להרשיע", וגרסה זו כבר הובאה לדפוס לצד גרסת 'קבל' במהדורת מונקאטש [זוהר חדש (מונקאטש) בראשית, דף לג ע"ב]. כך היא גם גרסתו של רש"י: "צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע" (בראשית ה, כד). לי נראה כי הגרסה המדויקת יותר היא זו של 'קל' ולא של 'קבל', אולם משמעות הדברים דומה במובן שבו 'קל' הוא בעל משמעות של פעולה עתידית ולא פעולה המציינת שלחנוך היה נוח וקל להיות רשע.
25. קטע זה אינו מצוי בשאר הדפוסים של זוהר חדש.

במדרש הנעלם²⁶ נקבע כי חנוך תכנן מראש להרשיע, ורשעותו היא תוצר של החלטה מודעת מוקדמת. ייתכן שזהו חטאו, ולא שחטאו היה תוצאה טבעית הבאה ממילא עם הזמן. הקב"ה היה מעוניין לעשות חסד עם חנוך ולהצילו מפני תוצאות רשעותו העתידית. חנוך הוא דוגמה כאן להנהגת ה' השוללת את הבחירה האנושית: הקב"ה עוקף את חוקי השכר והעונש ובוחר לקחת את חנוך עוד בטרם יבוא על עונשו. על פי הקטע, במעשה זה של הקב"ה הוא מבטא את רצונו לקחת משהו ארצי קודם זמנו כדי שיישאר בטוב לבו, ובו ישמח ה'. בנייתו זה את רצונו של הקב"ה ברור הקשר שנעשה במדרש הנעלם עם משל השושנים, המובא בסמוך:

אמר ר' יהודה משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו פרדס ויום אחד נכנס לטייל באותו פרדס וראה שושנים קטנים צומחים בתוכו והיה עולה ריחם לפניו שאין כמותו בעולם אמר המלך אי עכשיו כשהם קטנים כך כשיגדלו על אחת כמה וכמה. לאחר ימים נכנס באותו פרדס והיה חושב שימצא אותם השושנים שנתנו ריח בתחלה כשהיו לחים וטובים ומעלים [ריח] גדולים וטובים ויהנה עמהם. כיון שהשגיח בהם ראה שהם יבשים בלא ריח, וכעס. אמר: אילו בתחילה כשהיו לחים וטובים ונעלים ריח לקטנים הייתי נהנה בהם, עכשיו במה אהנה – הא יבשים הם! לשנה האחרת נכנס המלך בפרדס וראה שושנים קטנים ונותנים ריח. אמר המלך לקטו אותן עכשו ואהנה בהן קודם שייבשו כמו שנעשו קודם לכן. כך הקב"ה רואה בני אדם קטנים ונותני ריח והכל גלוי לפניו ורואה שעתידין להרשיע ויהיו חשובים כקש יבש ומקדים להם חסד כדי ליהנות בהם בגן עדן ועכשיו כשהם טובים מסלקן מן העולם הזה ליתן להם שכר טוב בעולם הבא הדא הוא דכתיב: 'אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים'. המנהיג עולמו כענין שושנים (שם).

משל השושנים של מדרש הנעלם מספר לנו על טרגדיית החיים – כל שושן סופו לנבול. הפרח הנאה לא יהיה יפה לנצח, ורגע לפני נבילתו מבקש הקב"ה לקחת אליו את הנער־השושן. אצל חז"ל אנו מוצאים את ראשית הרעיון הקושר בין ליקוט השושנים המתבסס על הפסוק: "דודי ירד לגנו לערבות הבשם, לרעות בגנים וללקט שושנים" (שיר השירים ו, ב), ובין ניסיון הבנת מותם של נערים בטרם עת.²⁷ חז"ל דרשו את ירידת הדוד לגנו כביטוי ספרותי לפעולה חורגת המתערבת בסדרי העולם. הפעולה יכולה להיתפס כירידת הקב"ה אל העולם כפי שירד לגנו, גן העדן, בכמה הזדמנויות,²⁸ כירידה

26. הקטעים המובאים כאן מזהה חדש שייכים למדרש הנעלם – החטיבה הזוהרית הקדומה.

27. שיר השירים רבה ו, ב.

28. בראשית רבתי פרשת בראשית (ה, ה); פרקי דרבי אליעזר פרק יז.

לצורך הצלת בני קורח השושנים²⁹ או כהורדת האש האלוקית לקרבנות מקראיים למיניהם.³⁰ הירידה נתפסת בכמה מקורות חז"ליים גם כמתקשרת ישירות עם המוות ועם צדיקים. לעתים אלה צדיקי אומות העולם, כגון יתרו ורחב, שהקב"ה לוקט אותם לטובת שתילה מחדש בערוגת הבושם הישראלית: "דודי זה הקב"ה. ירד לגנו זה העולם. לערוגת הבושם אילו ישראל. לרעות בגנים אילו אומות העולם. וללקוט שושנים אילו הצדיקים שמסלקן מביניהן" (ירושלמי, ברכות ב, ו (ה, ב)), ולעתים אלו צדיקים אורגניים שצמחו בגינה הישראלית והקב"ה לוקטם אליו: "דודי זה הקב"ה, לגנו זה העולם, לערוגת הבושם אלו ישראל, לרעות בגנים אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, וללקוט שושנים לסלק את הצדיקים שבישראל" (שיר השירים רבה ו, ב).

ממדרש אחר, החוזר בכמה גלגולים, עולה כי המוות לצדיקים אינו אקראי והעיתוי שלו הוא בעקבות השגחה של הקב"ה עליהם: "הקב"ה יודע אימתי היא עונותן של צדיקים להסתלק מן העולם ומסלקן הה"ד דודי ירד לגנו לערוגת הבושם" [למשל: בראשית רבה (מהדורת תאודור-אלבק) פרשת חיי שרה פרשה סב]. הקב"ה יודע מעשיו של צדיק, ולכן מיתתו אינה סתמית אלא מוסברת כדודי ירד לגנו, בניגוד למיתה בדרך הטבע.³¹

נראה כי בעל המדרש הנעלם הזוהרי היה מודע היטב לאסוציאציה החז"לית שמעלה פעולת לקיטת השושנים והסתלקותם של הצדיקים, אלא שבחר להבין את הצדיק הבחיר לא כזקן שבע ימים אלא דווקא כנער דל בשנים. מסלול הצדיקות של נער צדיק זה איננו מובטח כלל; אדרבה, צדיקותו נובעת דווקא מחוסר בגרותו. 'משל השושנים' מעלה חשש כן של הקב"ה מתהליך ריקבון טבעי. לא מדובר רק במהלך החיים של האדם שסופו בזקנה ולבסוף בכליה; החשש הוא דווקא מתהליכי הדעיכה הרוחניים, משק החטאים שהאדם הולך וצובר.

הקב"ה יודע שסופם של כל בני האדם לסור מן הדרך הטובה וללכת אל החטא, כפי שעולה מהמשל, שהיו ניסיונות קודמים שהאל הצטער עליהם. למעשה, במדרש הנעלם מובא ירבעם בן נבט כדוגמה לדמות שהקב"ה היה מעוניין לסלקה מן העולם עוד כאשר הייתה צדיקה (זוהר חדש שם, לא ע"א-ע"ב). בעקבות התערבות של 'פמליא של מעלה' לא סילקו הקב"ה, ובאמת, כפי שחזה הקב"ה, נהיה ירבעם רשע וכבר לא היה אפשר

29. מדרש תהלים, מזמור מה.

30. מדרש זוטא, שיר השירים פרשה ו.

31. ראו לדוגמה את מיתתו של רבי חייא בר אדא, המתוארת כך לפי הבנה זו של 'דודי ירד לגנו': קהלת רבה (מהדורת וילנא), פרשה ה.

להעלותו עוד לחיי העולם הבא. חנוך לעומתו נלקח בעודו צדיק. בהמשך מבואר במדרש הנעלם כי חנוך אמנם היה צדיק, אך 'צדיק יחסי', הגדרה העולה מהשוואה לבני דורו ולסיטואציה ההיסטורית שחי בה:

כך חנוך בעוד שהיה צדיק והדור כלם חייבין ראה הקב"ה שאם יניחו ילמוד ממעשיהם וסלקו קודם זמנו מן העולם קודם שיבאיש ריחו. הדא הוא דכתיב: "ואיננו כי לקח אותנו אלקים" – כלומר: ואיננו בעולם הזה למלאות ימיו כי לקח אותנו אלקים קודם זמנו לעשות עמו חסד להנחילו חיי העולם הבא (שם לא, ע"ב).

במדרש הנעלם נחשפת לעינינו ההבנה המוקדמת של הזוהר באשר לקסמו של חנוך: זהו נער צעיר וחיביב שתכנן לחטוא. בשונה מחז"ל, מן הקטעים הללו אנו מבינים היטב את המוטיבציה של הקב"ה ללקיחת חנוך: האל חפץ בו ובנערותו, ולשם כך היה מעוניין להתערב בהשתלשלות ההתנהגות האנושית. רגע לפני הכניסה לגיל ההתבגרות ולמושג החטא הכרוך בו, זיקה שכבר עמד עליה המקרא,³² מבקש הקב"ה לשמר את תמימותו של הילד ולקחתו אליו. כך ייהנה הקב"ה מבושמו של השושן לעולמי עולמים ויפיח בעולמו את משב הנעורים הרענן הנצחי. כך עולה שוב מ'מדרש השושנים', המובא במקומות נוספים בספר הזוהר, למשל:

תא חזי, חנוך זכאה הוה, וקב"ה חמא ליה דיסרח לבתר, ולקיט ליה עד דלא יסרח, הדא הוא דכתיב: 'ללקוט שושנים'. בגין דיהבי ריחא טב, לקיט לון קב"ה עד דלא יסרחו. ואיננו כי לקח אותנו אלקים. ואיננו – לארכא יומין כשאר בני נשא, דהוו אורכי יומין. מאי טעמא בגין דלקח ליה קב"ה, עד לא מטי זמניה [זוהר (מנטובה) בראשית חלק א, נו ע"ב].³³

חנוך של הזוהר נתפס כשושן צעיר שנלקח רגע לפני קמילתו. הקב"ה, שהוא המלך, מעונין ליהנות מריחו הרענן של חנוך, ולשם כך הוא ממנה אותו לאחראי ל'כל גנזי עלאין' ולכל ממלכת המלאכים. הקב"ה יודע כי המחשבה שהזמן הארצי רק ישבח את הפרח ואת ריחו מתבררת כאשליה עם הזמן: "אמר המלך: 'אי עכשיו כשהם קטנים כך כשיגדלו על אחת כמה וכמה... כיון שהשגיח בהם ראה שהם יבשים בלא ריח, וכעס".

32. בראשית כא, ח.

33. תרגום: בוא וראה: חנוך צדיק היה, והקב"ה ראה אותו שיחטא אחר כך, ולקיט אותו לפני שיחטא, וזהו שנאמר – 'ללקוט שושנים' (שיר השירים ו). בגלל שנותן ריח טוב, מלקט לו אותם הקב"ה לפני שיחטאו. ואיננו כי לקח אותנו אלקים. ואיננו – להאריך ימים כשאר בני האדם, שהיו מאריכים ימים. מה הטעם? משום שלקח לו הקב"ה לפני שהגיע זמנו.

כעסו של המלך הוא כנראה התיאור שנבחר בזוהר להביע את אכזבת המלך מהשושנים היפים שסרחו, שכן המלך הכול יכול גילה כי מסלול החיים חזק ממנו. הקב"ה מונע זאת מבעוד מועד ומעבירו לעולם נטול זמן, עולם שבו חנוך כבר איננו. ההיעדר המצוין במילה 'איננו' בעיקר בא לבטא כי הוא איננו: "לארכא יומין כשאר בני נשא, דהוו אורכי יומין" – ומושגי הזמן כבר אינם חלים עליו.³⁴ הקטע הזה לקוח מגוף הזוהר, ואביאו בשלמותו:

ויתהלך חנוך את האלקים ואיננו כי לקח אותו אלקים. רבי יוסי פתח: 'עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו', האי קרא אתמר. אבל תא חזי: כך ארחוי דקודשא בריך הוא בשעתא דבר נש אתדבק ביה והוא אשרי דיוריה עליה וידע דלבתר יומין יסרח אקדים ולקיס ריחיה טב מניה וסליק ליה מעלמא דזא הוא דכתיב: 'עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו', 'עד שהמלך' – דא קודשא בריך הוא, 'במסבו' – דא הוא בר נש דאתדבק ביה ואזיל בארחוי, 'נרדי נתן ריחו' – אינון עובדין טבין דביה דבגינהון יסתלק מעלמא עד דלא מטא זמניה ועל דא הוה שלמה מלכא אמר: 'יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים וגו' יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים' כמה דאוקימנא דבגין עובדין טבין קודשא בריך הוא סליק לון מעלמא בגין דלא יחיו [יסרחו] ומגו רחימות[א] בהו מסלק לון עד לא מטא זמנייהו ועביד בהון דינין. 'יש רשעים אשר מגיע אליהם כמעשה הצדיקים' – דקודשא בריך הוא אורכי לון יומין ואורכי רוגזיה בהו וכל דא כמה דאתמר, אלין בגין דלא יסרחון ואלין בגין דלהדרו לגביה ובגין דיפוק מנייהו בגין דמעלו. תא חזי: חנוך זכאה הוה, וקב"ה חמא ליה דיסרח לבתר, ולקיס ליה עד דלא יסרח, דזא הוא דכתיב: 'וללקוט שושנים'.³⁵ בגין דיהבי ריחא טב, לקיס לון קב"ה עד דלא יסרחו. 'איננו כי לקח אותו אלהים'. 'איננו' – לארכא יומין כשאר בני נשא, דהוו אורכי יומין. מאי טעמא? בגין דלקח ליה קב"ה, עד לא מטי זמניה. ר' אלעזר אמר: חנוך נטיל ליה [קב"ה] מארעא, ואסקיה לשמי מרומים ואמסר בידיה כל גזי עלאין ומ"ה מפתחן סתרי גליפין, דבהו משתמשי מלאכי עלאי וכלהו אתמסרו בידייה. והא אוקימנא [זוהר] (מנטובה) כך א פרשת בראשית דף נו ע"ב].

במדרש הזוהר נפרסת כאן מערכת השגחה ההופכת את ההבנה הפשוטה של עונש לרשעים המשתקף בפטירה מוקדמת מן העולם ושכר לצדיקים המשתקף באריכות ימים. לפי הזוהר, 'יש צדיקים שמגיע אליהם (=להם) כמעשה הרשעים', שבשל מעשיהם הטובים הקב"ה פוטרם מן העולם קודם זמן. וכל זה למה? כדי שלא יגיעו למצב של חטא. בה במידה 'יש רשעים אשר מגיע אליהם (=להם) כמעשה הצדיקים', ולפיכך

34. לכיוון אחר על יחסו של חנוך לזמן, העולה מכתביו של הרב י"ל אשכנזי (מניטו), ראו אשכנזי, תשס"ה, עמ' 201-203.

35. הזוהר כאן מושפע במידה מסוימת ממדרש חז"ל המופיע בילקוט שמעוני תהלים רמז תשמז.

הקב"ה דווקא מאריך את ימיהם, כדי שיתקנו דרכיהם או כדי שעם הזמן יצאו צדיקים מחלציהם. זוהי תפיסה מעניינת למדי של שכר ועונש, השוללת את הבחירה החופשית ומעלה גם כמה תהיות מחשבתיות נוספות על צורת התנהלותה.³⁶ הזוהר משתמש כאן בתבנית של 'צדיק ורע לו – רשע וטוב לו', וחנוך הוא הדוגמה לצדיק שלכאורה רע לו, כי נפטר בטרם עת, אלא שהוא צדיק ולקוחתו באה כדי למנוע את חטאו העתידי. לדעת ר' יוסי, חנוך הוא מאותם שנחשבו לצדיקים היות שהוא 'אתדבק ביה', בקב"ה. כלומר לדעת ר' יוסי, חנוך הוא שעשה את הצעד הראשון לקראת האל ודבק בו, ולא להפך. זהו המשך של הרעיון המקראי: קודם חנוך 'התהלך' ורק אחר כך 'לקח אותו האלוקים'.

מדרש הנעלם מהדהד בקטע זה, אולם בשונה ממדרש הנעלם בעל האופי המיתי בצורת ריח השושנים העולה באפו של האל,³⁷ בגוף הזוהר האווירה המיתית מסויגת ומוצע במקומה מדרש הנושא אופי משפטי. נוסף על כך אין בגוף הזוהר דגש על הנערות כמו במדרש הנעלם, והבחירה החופשית פוחתת (לעומת חנוך של מדרש הנעלם, אשר "קיבל על עצמו להרשיע"). בכלל, בדברי ר' אלעזר אפשר לראות כי הוא חולק על מדרש הנעלם ואינו רואה בחנוך צדיק שהיה עתיד להרשיע או מעין 'צדיק יחסי'.³⁸ בעבור ר' אלעזר חנוך הוא צדיק גמור עד כדי כך: "אמסר בידיה כל גנזי עלאין ומ"ה מפתחן סתרי גליפין". גם ר' יוסי, שר' אלעזר כנראה חלק עליו, הלך צעד נוסף ממדרש הנעלם והוסיף כי חנוך עשה את הצעד הראשון בצדקתו, ולא שצדקתו הייתה זמנית, אך הייתה נתונה. יתר על כן, לפי זוהר בראשית, חנוך אולי היה חוטא ואולי לא, לעומת מדרש הנעלם המצביע על החטא הרובץ בפתח. לכן נראה אפוא שנכון להציע שיש התפתחות ביחס לחנוך המגולמת בדרך המובהקת ביותר בדברי ר' אלעזר: במדרש הנעלם, המשותף לרבדים המוקדמים של ספרות הזוהר, עדיין יש ספק באשר לטיבו של חנוך, לעומת גוף הזוהר, המאוחר לו,³⁹ שכבר אוהד את חנוך הרבה יותר ומעוניין 'לנקות' אותו ככל האפשר מערפילים כלשהם של חטאים.

36. עוד על תפיסה זו ועל תפיסות נוספות של שכר ועונש בספרות הזוהר, ברעיא מהימנא ובתיקוני הזוהר, ראו תשבי, תשנ"ו, חלק ב, עמ' תרעא-תרעד, תרפב-תרפג.

37. למיתוס זה בזוהר ולגלגולו ראו ליבס, תשס"ט, עמ' 66, 295-297.

38. מעניינת למדי התפיסה המיתית המביאה בחשבון את צורת הדרשנות הפתוחה ביותר, כי חנוך היה עתיד להרשיע לפי הפסוק: "חֲנֹךְ לְנֶעַר עַל פִּי יִדְרֹכֵנּוּ גַם כִּי יִקְיִן לֹא יִסֹר מִמֶּנָּה" (משלי כב, ו). לכאורה עולה מפסוק זה כי חנוך לא יסור מדרכיו אלא ישמר את צדיקותו.

39. ראו גם את המקבילה בזוהר (מנטובה) ב שמות דף י, ע"ב.

הזוהר לרבדיו משרטט דמות של חנוך שהיא מעין נער־צדיק נצחי החביב על האל ונושא בתפקידי עליון;⁴⁰ נער שאילולי נותר על פני האדמה היה נעשה רשע ודועך כשאר כל בני האדם. השכבות הזוהריות למיניהן מראות כיוונים שונים מעט, אך הגישה הכללית אוהדת ומבקשת לטהר את חנוך ולהעמידו כצדיק. חנוך של ההיכלות והספרות החיצונית הולך ומתגלה מחדש בספרות הזוהר לאחר תקופת ההשתקה או ההתלבטות של חז"ל בדבר אופיו ומהותו.

חנוך בתיקוני הזוהר

ב'תיקוני זוהר' (להלן גם התיקונים), חטיבה מאוחרת ועצמאית לגוף הזוהר, מופיע חנוך בכיוון אחר לגמרי:

בראשית ברא שית ודא מטטרון אות בצבא דיליה ובגיניה אתמר: 'וישם ה' לקין אות' לאגנא עליה ומה דהוא אזיל נע ונד בגלגולא אתעביד נוד מיד – 'וישב בארץ נוד קדמת עדן' ודא אות דברית מילה דקנייה עליה באחווה בגין דנולד מהול ובאן אתר זכי ליה בקני בגין דחזר תמן בתיובתא ונפקו בנוי מיניה דעאלו לגן עדן ובגין דא – 'וישב בארץ נוד קדמת עדן' לבתר עביד תולדין מסטרא דרע ואתפשטו בגלגולין בעלמא ועלייהו אתמר: 'זידע קין את אשתו ותהר ותלד את חנוך' חנוך מסטרא דקין ודא יצר הרע חנוכא לביש ואית חנוך מסטרא דאנוש דאיהו יצר הטוב חנוכא לטב ואתמר ביה: 'ויתהלך חנוך את האלקים ואיננו כי לקח אותו אלקים' ודא חנוך דאתהפך בשריה ללפיד אש [תיקוני זוהר] (קשטנידאה) תקונא שבעין ליום לו, דף יג ע"ב].

התיקונים זיהו את חנוך עם מטטרון. עדיין מוצאים אנו בתיקונים את האמביוולנטיות שפגשנו בה קודם, אך יש כאן גם הכרעה: יש חנוך מצד קין, וזהו יצר הרע, חנוך הרע, ויש חנוך מצד אנוש, שהוא יצר הטוב, חנוך הטוב. יש כאן הפרדה אך היא מודעת – הטיפוס החנוכי הוא דו־פרצופי. כלומר עם חנוך נקשרים שני ההיבטים, הטוב והרע, הצדיק והרשע. כל זאת אגב התמודדות פרשנית עם המקרא המספר על שתי דמויות נפרדות הנקראות חנוך.⁴¹ התיקונים השתדלו להסיר את האבק מעל חנוך ולהציגו כחנוך שיש בו רק טוב, אולם צלו של חנוך הרע עוד מלווה אותו, ולכן נראה שהזוהר מתקשה לנתק את חנוך

40. עוד על חנוך בזוהר ראו אצל הלנר־אשד, 2005, עמ' 305, 426-428.

41. חנוך בן ירד (בראשית ה, כא-כד) וחנוך בן קין (בראשית ד, ז). אגב, בספר בראשית נזכר גם חנוך בן ראובן (בראשית מו, ט).

מן היסודות השליליים שבו. מסתמן אפוא כי בניגוד לגוף הזוהר, התיקונים הציעו זווית חדשה בכל הקשור לאופיו של חנך. חנך מזוהה שם עם השכינה, שהיא כוח אלוקי שיש בו טוב ורע יחדיו.⁴² כך למשל הקטע הזה מתיקוני זוהר,⁴³ שהשתרבו אל גוף הזוהר, מביע רעיון זה של טוב ורע השוהים בערבוביה אצל חנך, המזוהה כאמור עם מטטרון:

‘ונהר יוצא מעדן’ בודאי לעילא. בעץ חיים, דתמן לית קלפין נוכראין, הדא הוא דכתיב ‘לא יגורך רע’. אבל בעץ דלתתא אית קלפין נוכראין ודאי, ואיהו נטוע בגנתא דעדן דזעיר אפין דאיהו חנך מטטרון. דגן עדן דלעילא דקב”ה – לית תמן ערטומא למיהוי תמן נפתל ועקש. ובגין דא: ‘ונהר יוצא’ וגו’. ויכלנא למימר במטטרון יוצא מעדן – מעדן דיליה, להשקות את הגן, גן דיליה, פרדס דיליה, דתמן עאלו בן עזאי ובן זומא ואלישע. וקלפין דיליה מסטרא דא טוב ומסטרא דא רע ודא אסור והתר כשר ופסול, טומאה וטהרה [‘זוהר’ (מנטובה) חלק א דף כ ע”א].⁴⁴

נראה כי מגמת התיקונים להציג את חנך כבעל אופי דואלי באה מתוך הניסיון לסדר את חנך במערכת הספירות ולמקמו ביחס לעולמות השונים, תחת עולם עץ הדעת טוב ורע. לתיקונים לא נוח עם חנך המיתי והקסום, שזהותו המופלאה אינה ברורה בספרות הסוד השונה (החיצונית, ההיכלית והזוהרית) ואינה מוגדרת.⁴⁵ לכן על חנך מופעלת

42. תשבי, תשנ”ו, עמ’ תנג; אידל, 2008, עמ’ 88; פינס, תשמ”ז, עמ’ 11-12.

43. הקטע שייך לחטיבת תיקוני זוהר ולא לחלקים המרכזיים של ספרות הזוהר, שקטע גדול ממנה השתרבב ונדפס בזוהר חלק א דף כב-כט.

44. תרגום: ‘ונהר יוצא מעדן’: בודאי הוא למעלה, בעץ החיים – שם אין קליפות זרות, ככתוב: ‘לא יגורך רע’. אבל בעץ שלמטה יש קליפות זרות, ודאי שהוא נטוע בגן עדן של זעיר אנפין שהוא חנך מטטרון. שגן עדן של מעלה של הקב”ה, אין שם עקמומיות, להיות שם נפתל ועיקש. ובשל כך ונהר יוצא וגו’ ויכולנו לומר במטטרון – יוצא מעדן – מהעידון שלו, כדי להשקות את הגן – את הגן שלו, את הפרדס שלו, ששם נכנסו בן עזאי ובן זומא ואלישע. והקליפות שלו מצד זה טוב ומצד זה רע, וזה אסור והתר, כשר ופסול, טומאה וטהרה.

45. אצל חברים נוספים מחוג הזוהר, שאף בעל תיקוני זוהר נמנה עמם, נראה כי האמירות הן ברורות הרבה יותר. בעוד ר’ יוסף ג’יקטיליה (1248-1305 לערך) ור’ משה דליאון (1204-1305?) כמעט התעלמו ממצאיותו של חנך (כפי שקורה בצורה מדהימה גם בפירוש הרמב”ן על התורה), יתר חברי חוג הזוהר משיבים את ספרות ההיכלות לשיח החנוכי. אצל ר’ מנחם ציוני (1340-1410), ר’ מנחם בן בנימין רקנאטי (1250-1310), ר’ יעקב בן אשר בעל הטורים (סביבות 1270-1340) ור’ מאיר אבן גבאי (נולד ב’1480) חנך חי וקיים, ובשונה מהתיקונים הוא צדיק גמור. כך למשל קבע אבן גבאי נחרצות: “הנה שחנך עד בשמי מרום לכל באי עולם שחטא ממת, שהוא לא חטא ולפיכך זכה לכל הכבוד ההוא” [מאיר אבן גבאי, ‘עבודת הקודש’ (מראות אלוהים) (ונציה), חלק ב, פרק כ]. בתבורה זו אין ניחוח של התלבטות או צל צלו של פקפוק בטובו של חנך. הוא אף מנוקה מכל צד של שליליות, ורק טוב ומחמאות נקשרים בשמו של אותו נער פלאי. זהותו של חנך בזוהר שונה בתכלית מזו המוצגת בחוג הזוהר לרבדיו: לא רק

סיסטמתיזציה, ואישיותו הרב־גונית והמורכבת נהפכת לבחינות שונות במערכת הקוסמית האלוקית. המיתוס הולך ומתקבע.

סיכום

הידרשויות מגוונות בדבר דמותו של חנוך היו ועודן. המקרא בחר להסתיר את עמדתו על הדמות הפלאית ההיא, אך ספרות ההיכלות פיארה ורוממה אותו וראתה בו דמות חיובית ונעלה שמגוון תפקידים נקשרים בה. חז"ל התלבטו בעניין הגישה הזו ונסוגו מן ההערצה לחנוך מתוך מגמת ההתפלמסות שלהם עם הנוצרים, אך ספרות הזוהר לרבדיה השיבה את חנוך לרום מעמדו וראתה בו צדיק עליון. חלקיה המוקדמים של ספרות זו מושפעים מחז"ל ועוד תוהים באשר לצדקתו, אך בגוף הזוהר, המאוחר להם, כבר אפשר לראות שוב את אותה אהדה מקדמת דנא. בה בעת נבנית בזוהר תמונה מורכבת יותר סביב חנוך, הכורכת שאלות של בחירה חופשית, מקור הרע ורצונו של האל. לבסוף הראינו כיצד התיקונים ביקשו לתקן את מעמדו של חנוך במערכת האלוקית והציגו אותה כדמות דואלית שיש להביא בחשבון גם את צדדיה החיוביים פחות.

שאלת צדקת חנוך בן ירד או רשעתו היא חידה המתובלת במגמות של מסורת, פרשנות ומיתוס. המשותף לכולן הוא חוסר היכולת להתכחש לאותה דמות מופלאה החוזרת ושבה לכל אורך היצירה היהודית לגוניה.

שחנוך הוא צדיק גמור, נקי מכל רבב, בעבר בהווה ובעתיד, הרי שגם ייעודו משתנה. חנוך של הזוהר הוא נער שהקב"ה חפץ בנערותו, או לכל היותר חפץ להיטיב עמו בשל צדקתו הזמנית, ולעומתו חנוך של חוג הזוהר הוא בעל תפקיד, 'עד' לבני דורו. במובן הזה אבן גבאי והאחרים מחזירים אותנו אל ספרות ההיכלות, והראיה – הם מרבים לצטט ממנה בהידרשויות לחנוך.

רשימת קיצורים ומקורות

- אביגד וידין, תשי"ז
אודברג, 1928
- H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*,
Cambridge 1928.
- אורבך, תשכ"ט
אידל, תש"ס
- א"א אורבך, **חז"ל – פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשכ"ט.
מ' אידל, 'חנך – תופר מנעלים היה', **קבלה ה (תש"ס)**,
עמ' 265-286.
- אידל, 2008
- מ' אידל, **עולם המלאכים – בין התגלות להתעלות**,
תל אביב 2008.
- אלבק, ת"ש
אליאור, תשס"ג
- ח' אלבק, **בראשית רבתי**, ירושלים ת"ש.
ר' אליאור, **מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות**
במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג.
- אליאור, 2004
- ר' אליאור, **ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה**, תל אביב
2004.
- אליאור, 2005
- ר' אליאור, 'חנך בחרתה מבני אדם: חנך סופר הצדק
והספרייה של הכהנים בני צדוק', בתוך: ר' אליאור ופ' שפר
(עורכים), **על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר**
היובל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה, טיבינגן
2005, עמ' 15-64.
- אשכנזי, תשס"ה
- י"ל אשכנזי, **סוד העברי – יסודות האמונה לאור פסוקי**
התורה, ירושלים תשס"ה.
- בוקאצ'יני, 2005
- G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins: New*
Light on a Forgotten Connection, Grand Rapids, MI 2005.
- גינצבורג, תשכ"ז
דן, 1989
- ל' גינצבורג, **אגדות היהודים** כרך א, רמת גן תשכ"ז.
י' דן, **המיסטיקה העברית הקדומה**, תל אביב 1989.
- דן, תשס"ט
הימלפרב, 1984
- י' דן, **תולדות תורת הסוד העברית**, כרך ב, ירושלים תשס"ט.
M. Himmelfarb, 'Moses the Preacher and the Testaments
of the Twelve Patriarchs', *AJS Review* 9 (1984), pp. 55-78.
- הלנר-אשד
ונדרקם, 1995
- מ' הלנר-אשד, **ונהר יוצא מעדן**, תל אביב 2005.
- ונדרקם, 1995
- J. C. VanderKam, *Enoch: A Man For All Generations*,
Columbia 1995.
- ונדרקם, 2000
- J. C. VanderKam, 'The Angel of the Presence in the Book
of Jubilees', *Dead Sea Discoveries* 7 (2000), p. 378-393.

- יסיף, תשמ"ה
ישראלי, תשס"ז
- ע' יסיף, **סיפורי בן סירא בימי הביניים**, ירושלים תשמ"ה.
ע' ישראלי, 'עלייתם של חנוך ואליהו בקבלת המאה השלוש
עשרה', **פעמים** 110 (תשס"ז), עמ' 31-54.
א' כהנא, **הספרים החיצוניים**, כרך א, תל אביב 1956.
י' לוינסקי, 'חנוך-מטטרון תופר מנעלים', **ידע עם** יב (תשכ"ז),
עמ' 17-22.
י' ליבס, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', **מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל** ו[א-ב] (תשמ"ז), עמ' 171-196.
י' ליבס, **עלילות אלהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים**,
ירושלים תשס"ט.
ח' מאק, 'מקומראן לפרובנס: רעיון המשיח משבט מנשה –
מגילות ים המלח אל מדרש מימי הביניים', **מגילות ג
(תשס"ה)**, עמ' 85-100.
ח' מאק, 'מדוע נעלמו ספריו של רבי משה הדרשן', **אלפיים
32 (תשס"ח)**, עמ' 149-176.
ח' מאק, **מסודו של ר' משה הדרשן**, ירושלים 2010.
J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of
Qumran Cave 4*, Oxford 1976
מ' סיגל, **ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות
ודעות**, ירושלים תשס"ח.
ש' פינס, 'האל, הכבוד והמלאכים לפי שיטה תיאולוגית
של המאה השנייה לספירה', בתוך: י' זן (עורך), **ראשית
המיסטיקה היהודית באירופה**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 1-14.
J. L. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge 1997.
K. Kohler, 'The Pre Talmudic Haggada', *JQR* 5 (1893),
p. 416-419.
י' קנוהל, 'על "בן האל", ארמילוס ומשיח בן יוסף', **תרביץ
סח [א] (תשנ"ט)**, עמ' 31-37.
י' קנוהל, **בעקבות המשיח**, ירושלים ותל אביב 2000.
I. Knohl, "By three days, live": messiahs, resurrection, and
ascent to heaven in "Hazon Gabriel", *Journal of Religion*
88 [2] (2008), p. 147-158.
- כהנא, 1956
לוינסקי, תשכ"ז
ליבס, תשמ"ז
ליבס, תשס"ט
מאק, תשס"ה
מאק, תשס"ח
מאק, 2010
מיליק, 1976
סיגל, תשס"ח
פינס, תשמ"ז
קוגל, 1997
קוהלר, 1893
קנוהל, תשנ"ט
קנוהל, 2000
קנוהל, 2008

- שנאן, 2010
 א' שנאן, 'נכנסו בחייהם לגן עדן', בתוך: ר' אליאור (עורכת),
גן בעדן מקדם: מסורת גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים
 2010, עמ' 225-238.
- שניידר, תשס"א
 מ' שניידר, 'חנוך תופר המנעלים והמסורת המוסלמית',
קבלה ו (תשס"א), עמ' 287-319.
- שפר, 1981
 P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981.
 י"מ תא"שמע, 'רבי משה הדרשן והספרות החיצונית', **כנסת**
מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג: איטליה
 וביזנטיון, ירושלים תשס"ד, עמ' 189-201.
- תשבי, תשנ"ו
 י' תשבי, **משנת הזוהר** א, ירושלים תשנ"ו.

