

הركע הגנוסטי שבאגדות על אדם הראשון

א. המלאכים מתנגדים לבריאות אדם

איבת המלאכים לאדם מהו *topos* המצוי לעיתים קרובות במקורות אגדים ומדרשים. המלאכים מתנגדים לבריאות האדם, למתן תורה לישראל, ולרצונו של אלוהים להשכין שכינתו באוהל מועד. בכל המקרים הללו מביעים הם את מחאתם במלים "מה אנוש כי תזכרנו" (תהילים ח/ה)¹. מחקר זה מבקש להבהיר את הרקע הגנוסטי לмотיב זה וכמה מהסתעפויותיו².

מדרש בראשית ר' בה (ח/ה) מטפל בנושא בשינויו על דרך הדרש, אך מבלי לטשטש את זיקתו לחומר גנוסטי. המלאכים מתוארים כשרויים במחולקת בעניין בריאות האדם. מלאכי החסד והצדק מסכימים לתוכנתו של הקב"ה, ומלאכי האמת והשלום מתחגדים לה. לפי המדרש טוענת הכת הראשונה שהאדם יעשה מעשי חסד וצדקה, ואילו השניה מנבאת שיהיתה לו שקרים וקטטה. מה עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכה לארץ. נבהלו מלאכי השרת ואמרו לפני הקב"ה: ריבון העולם, מה אתה מבוזה אלטיכסיא שולד (חוותמן) ? השיב הקב"ה: "אמת מארץ תצמח" (תהילים פ/ה, י"ב). ההתייחסות לאמת (שתפשה את מקום מלאך האמת הנזכר לעיל) כ"חוותמן" מתבארת בקלות. לפי דברי ר' חנינא בר תמא "חוותמו של הקב"ה אמת", דעה שאותה מפרשים בדרך הדרש ריש לקיש ור' ראובן, אמורא ארץ-ישראלי מהדור השלישי.³ עם זאת לא קשה להכיר במלאך האמת את דמות השטן, "הקטיגור", ולהבחין בהשלכת מלאך האמת מון השמים ואריאציה מדרשית על מוטיב המוכר לנו מספרי אדם החיצוניים, היינו מוטיב נפילת השטן והמלאכים המתחרדים. יש בו משום רמז להבנת כל הנושא של איבת המלאכים כלפי האדם. בספרי אדם נאמר על אדם שנברא בידי אלוהים במטרה להתרoddע עם השטן ושותפיו בין המלאכים. מאחר שהטעם היחידי לבריאות אדם הוא כוונת אלוהים להתנגד לשטן,

הרי מוסברת במלואה איבתו של זה לאדם. אחת האגדות הגנוסטיות על אדם מפרטת נושא זה: לאחר בריאות העולם שיבתו המלאכים את אלוהים. רק "השטן הטמא" (הנקרא גם שדיאל ובליעל) לא רצה שישבזו את אלוהים ממשם שהתחוויה לשוטת לאלוהים ושבסאו ידמה לכסא אלוהים. לפיכך הושליך במצבות אלוהים ממשמים מטה עליידי גבריאל, מיכאל ותשע כיთות של מלאכים. הוא נפל "כברך מהעננים". אז רצה אלוהים שאת מקום השטן, שהיא המושל בעולם התחתון, יملא אחר השווות לו במעלהו אך אינו יהיר כמותו. מטעם זה נברא האדם מאדמה: "אבל האל הטוב ברא את האדם מאדמה בשל יהירותו של השטן". כך נברא אדם תיקף אחרי נפילת השטן. בריאתו התקיימה מעל ירושלים, "מקום המלאכים שנפלו", כדי להוסיף ולהשליף את השטן.⁴ מכאן שאיבת השטן כלפי אדם, שהחבטה אחראי-כך במשוקתו להסית את אדם להמרות את פי אלוהים, סיבתה ברורה.

לפי מקורות כגון Vita Adae (11-17) ו-Schatzhöhle התחש גירוש השטן לא לפני בריאת אדם אלא אחריה, וזאת בגין סירובו להעריץ את אדם. לפי גירסה זאת של האגדה ציווה מיכאל על המלאכים בשם אלוהים לחלק כבוד לאדם, שנברא בצלם אלוהים. השטן מיאן לצית לציו זה. ב-Schatzhöhle הוא אומר: "אני נבראתי לפני אדם. עליו לעבד אותי". ב-Schatzhöhle הוא אומר לבני-בריתו: "אל מעריצו או תשבחו אותו יחד עם [שאר] המלאכים. ראוי לו שיעירץ אותי, בראותו שנייני אש ורות, ואילו הוא אינו אלא עפר שנוצר מגוש עפר". הוא נגעש על מרינו בגירוש המשמים. "הוא הושליך למטה ונפל ארצת, והוא ובבני-בריתו. נפי לתוכו ארעה ביום הששי, בשעה השנית". והם הופשטו את בגדי תפארתם, ושמו נקרא שטנו ממשום שיטטה' מלאחים, ושדה ממשום שיחושליך ארצתה' (בארמית 'שדיא') ודדיוה (מלשון 'דזה', הצטער) המשם שאבד את בגד תפארתו". ושוב, שנתת השטן לאדם מבורתה היטב. ב-Vita Adae הוא מסביר לאדם מה טעם פיתה את חווה להמרות את פי אלוהים: "אדם, כל איבתי, קנאתי וכאבי מכובנים כנגדך ממשום שבגלוך גורשתי וגטלה ממנני תפארתי, שממנה נהניתי לפנים בין המלאכים בשם, והושליך ארצתה". בקבוצה שלישית של מקורות⁵ חסר רוב החומר האגדתי הזה ושם מנומקת איבת השטן לאדם בפשטות בקנאותו בתפארתו של אדם. אלא שגם כאן מנוגדים

אוזם והשטן תכליות ניגוד, כפי שמתברר מהתפישה האסכטולוגית – לפיה בקץ הימים יושב אדם על כסא מדייחו-לפניהם.⁹ כפי שראינו, איבת השטן לאדם היא יסוד עיקרי בספרי אדם החיצוניים. אותו המוטיב משתקף, אם גם בצורה מרוככת ומעוטרת על דרך הדרש, בקטע המדראשי שציגנו. במקום השטן ושותפי מדבר עכשו בפשטות על מלאכים או כיתות מסוימות של מלאכים, המתנגדים לבריאות אדם. כפי שצווין לעיל, במלאר האמת מכירים אנו את השטן. כמו השטן באגדות על אדם, מושלת האמת ממשמים מטה. ואולי מרמו ציטוט הפסוק מתחילה פ"ה, י"ב ("אמת הארץ תצמַח") על האדם העשו מאדמה ומיוועד למקום ולתפוס את מקום השטן.¹⁰ במקומות אחרים, בתוספתא סוטה ו/or, ה/ נקרא המלאך המערער על בריאות אדם "מקטרג" (קטיגור), בלשון חז"ל שם כמעט גרדף לשטן. ושם נאמר שהקטיגור נקשר. איבת המלאכים היא, אפוא, שריד למוטיב המציאות במלוא-יקומתו בספרי אדם.

כמודמה שההסבר הוא שלם. אלא שיש רקע גנוצטי לאגדות אדם, אליו מן הרاءו להסביר את תשומת הלב. רמזו לכך יש, אולי, במוטיב של קשירת המלאך המCTRג המופיע בדברי התוספתא. מקבל לו הקטע בספר חנוך האתאופי (י', ד'-ה') שבו מצווה אלוהים על המלאך רפאל לקשר את עוזול (השטן) ולהשליך אותו לתוכה החושד. בקטע זה משלבים מוטיב הקשירה וההשלכה. הוא כולל גם את מוטיב החושך: "עשה בור במדבר בדו-אל והשליכנו לתוכו. שים תחתיו אבני חdots ומשוננות וכסהו בחשך. הוא ישכן שם לבצח, ואת פניו תכסה, שלא יראה אור".¹¹ קשירת השטן-עוזול מזוכירה את קשירת מלך החושך, נושא המופיע תכופות בספרות המנדעית,¹² מותר להניח שדמות השטן, הון בספר חנוך והן בספרי אדם, קרובה לדמות עור (=אור=איש) המנדעי ובאורח כלל לעיקרוון הגנוצטי של הרע והחושך. רמזו בכיוון זה הוא זיהוי המלאכים שנפלו עם "שבעת הכוכבים" בספר חנוך האתאופי (י"ח, י"י-כ"א, י'). כד ניתן לומר שלעוזול ולמלאכים שנפלו יש זיקה לעור (או רוחא) והשבעה (שבעת כוכבי ההלכה). אופים הדמוני של כוכבי-הלהכת הוא יסוד המופיע דרך קבע בכל השיטות הגנוטיות.¹³ בספר חנוך האתאופי א', ח' נאמר שהמלאכים שנפלו הם מקור כל הרע בעולם. יהיו קודמי המיתולוגיים הראשוניים אשר יהיו – אהרים האיראניים, תיאמת (תחום) הבבלי או שת המצרי¹⁴ – דמות השטן

באגודות על אדם קרובה במידה-מה לעיקרונו הגностי של הרע. נוכל לצעוד צעד נוסף. במושטיב האיבה של השטן וכת המלאכים שלו כלפי אדם יש השתקפות, אמנם עמו מה, של האיבה אשר לדעת הספרות הגnostית קיימת בין עיקרונו הרע והאדם הקמאי. רעיון זה מקורו ממיתוס גאיומרד האיראני שלפיו "רווח הרע" (אהרים) עוזין עד מות את גאיומרד, האדם הקמאי, שנברא כנצח האור במאקו נגד החושך.¹⁵ ב"פויינדרס" הדמיורוגוס הוא המתנגד לאדם הראשון (*protos anthropos*). הדמיורוגוס בורא את שבעת הרוחות של כוכבי הלכת, ולעומתו יולד האינטלקט (*Nous*) את בנו האהוב, האדם הראשון, שאותו הוא בורא בצלמו. אדם (*anthropos*) זה רוצה גם הוא להיות יוצר והוא נכנס לתחומו של הדמיורוגוס. לפי מסורת אחת נתן לו ה-*Nous* שליטה על כל מה שברא. כל אחת משבע רשויות כוכבי הלכת מעניקה לו חלק מטבח-הרע שלו (שקר, אהבת-בצע, עוזת-מצח, גאותה, תאוותה, ערמה, וכוח-הגידול).¹⁶ כתוצאה לכך מכך כוח דמוני המתיצב נגד *Nous* והאדם הראשון. ריאיצנטיאן השתדל להוכיח שבכל ה"פויינדרס" נודעת למוטיב זה של איבת הדמיורוגוס כלפי האדם הראשון משמעות מכרעת.¹⁷ בספרות המנדעית מיצג פתuil (הברוא) את דמות הדמיורוגוס הטיפוסית. הוא הותעה לבורא עולם בשיתוף עם רוחה והשבעה, אלא שהם שללו ממנו את כוחו כשליט עולם זה. לפיכך הוא מחייב לבורא את אדם כדי לסלל את כוונות-הרשע של רוחה. אדם אמר לו להיות שליט העולם.¹⁸ הנושא המקראי של האדם כמושל הבריאה (בראשית א', כ"ח ; תהילים ח', ו'–ז'), שאותו ראיינו מנוצל ב"פויינדרס", מופיע כאן בעיבוד גנוסטי קיזוני, שכמו עיוותים גנוסטיים אחרים למוטיבים מקראיים הריהו מרשים ביותר. האדם נברא במטרה להתמודד עם כוחות הרע השולטים בעולם. כתוצאה לכך עושים רוחה ועווריה את כל אשר ביכולתם על-מנת להשמיד את אדם. הם מתכננים לילכו ולאסור אותו בעולםם. הם זוממים להרוגו ולהטיל מובכה במחנהו. "אל יהיה לו חלק ונחלה בעולם, יהיו העולם כולו לנו".¹⁹ אין צורך להתחקות אחר המקומות המקבילים בכתביהם גנוסטיים אחרים. כבר צרייך היה להיות ברור שבמיתולוגיה הגנוסטית מהו האיבה המופגנת כלפי האדם על-ידי כוחות החושך חלק אורגני וטبيعي של המערכת. היא צומחת מתוך

הרעיוון הגנוסטי הבסיסי: האדם הוא זר בעולם החושך שכוחותיו יוצאים להשמדתו, ושותו הוא מיועד להشمיד. הניגודים החרייפיים במיתוס הגנוסטי טושטוו בשיטה המונוטיאיסטית של ספרי אדם, אך קווי-היסוד קיימים עדין. מקור המוטיב של איבת השטן כלפי אדם הוא במיתוס הגנוסטי.

עשינו כברת-ידך על-מנת לפרש את הנושא החזו"לי של התנגדות המלאכים לבריאת אדם. אך אין שום ספק שמאחורי מדרשים אלה לא זו בלבד שמשמעות זכר עמוס של תורה גנוסטית, אלא אף מודעות ברורה וכוונה מוגדרת. כמו בדוגמאות דומות ורבות כל-כך משמש הסיפור המדרשי או האגדי למטרת מלחמה במיתוס הגנוסטי באמצעות שימוש מוחכם בכליו-הוא. המגמה היא תיאולוגית וקיצונית בדריכותה ממש כמו המקור הגנוסטי. היא נוגעת לעניין נכבד לא פחות מאשר תפקיד האדם בסדר-הדברים האלוהי. לוי-גינצבורג²⁰ שיער שכונת המדרשים המתארים את התנגדות המלאכים לבריאת האדם היהתה להלחם "בדעה הפלונית-גנוסטית, אשר לפיה נברא האדם, במלואו או בחלקו, על-ידי הכוחות התחתוניים, ולא על-ידי אלוהים עצמו". מתוך התנגדות לדוקטרינה זו, הוא טוען, הדגישו המדרשים את מאציו המלאכים למנוע את בריאת האדם. לא זו בלבד שלא נטלו בה חלק, אלא אף ניסו לחבל בה. נראה לנו שפירוש זה אינו מביא בחשבון את איבת המלאכים כשלעצמה. וגם אין הוא מסביר את העובדה שמוטיב זה מופיע לא רק מתוך קשר לנושא הבריאת שرك לגביה בלבד ניתן לשים את הסברו של גינצבורג, אלא אף בהקשרים אחרים. קיים צד שווה בין כל הנושאים הנוגעים למוטיב זה, והוא נובע ממוקור גנוסטי ברור: המלאכים מתנגדים להורדת האור העילאי (הכוח הרותני) לעולם התחתון, בין אם זו הענקת צלם אלוהים לאדם, מתן תורה, או ירידת השכינה. הדבר מזכיר את הנושא הגנוסטי היידוע בדבר שבע רשויות הרישע של כוכבי הילכת, המשתדלות למנוע את ירידתם של כוחות האור. הוא מגלת בבירור שמחאות המלאכים הן בעלות רקע גנוסטי מובהק. מתוך משחק במוטיב זה על דרך הדרש הצלicho החכמים ליטול ממנה את עוקציו הגנוסטי.

ב. המלאכים מעריצים את אדם

מוטיב הערכת המלאכים את אדם לובש בספרות חז"ל שלוש צורות שונות. הראשונה מופיעה בבראשית ר' בה ח', י'²¹, ושם מתאר ר' הושעיא את המלאכים כמי ש"טעו" באדם וחשבוהו לאלהים. ביקשו לומר לפניו "קדוש" אלא שהקב"ה הפל עלייו תרדמתה וכך ידעו שאינו אלהי. ר' הושעיא משתמש במקרה לתייאור טעותם של המלאכים: "למה הדבר דומה? למך ואיפרכוס שהיה בקרוכין, והוא בני המדינה מבקשים לומר למך דומני"²² ולא היו יודעין איזהו. מה עשה המך? דחפו והשליכו מן הקרוכין וידעו הכל שהוא איפרכוס. כך, בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון טעו בו מלאכי הרשות וביקשו לומר לפניו קדוש". מה עשה הקב"ה, הפל עלייו שינוי וידעו הכל כי הוא [אינו אלא] אדם".

משל זה יש לו מקבילה במקילתא, שירתא ג', על שמות ט"ז, ב', שבו מתואר גילוי השכינה בкриיעת ים-סוף: "למה הדבר דומה? למך בשר ודם שנכנס למדינה ועליו צפירה מקיפתו, וגבורים מימיינן ומשמאלו, ותהיילות מלפניו ומלאחריו, וזה הכל שואlein לומר איזה הוא המך? מפני שהוא בשරודם כמותם. אבל כשה Sangala הקב"ה על הים לא נצרך אחד מהם לשאול: איזהו המך? אבל כיון שרואהו הכירוהו ופתחו כולם פיהם ואמרו: זה אליו ואנותו! (שמות ט"ז, ב'). הדמיון בין שני המשלים מעורר את ההשערה שהם מתארים מצב ידווע. כמדומה שענין דחיפות האיפרכוס, בפרט, לקוח מקרה אמיתי, שאותו מרבים להזכיר כתבי דברי-הימים של אותה תקופה, ושועורה, מן הסתם, את דמיון בני המזרחה. כשהשב גליורים, קיסרים-שותף תחת שלטון דיוקלטיאנוס, ממסעו האומלל לארמניה, לא הרשה לו דיוקלטיאנוס לשבת לצדיו במרקבה, אלא ציווה עליו לילכת ברgel במרחך מיל לצידו.²³ המשל של ר' הושעיא דומה להפליא לסיפור זה. מדרשו מרכיב שלושה חלקים: א) המלאכים רוצחים להעריץ את אדם; ב) דימוי המך והאיפרכוס; ג) הקב"ה מפל שינה על אדם.

צורה שנייה של המדרש מצויה בפרק דר' אליעזר פרק י"א: כה גדול היה הרושם שעשה אדם על כל הבראים עד ש"נתיראו [מלפניו] כסבוריין שהוא בוראן ובאו כולם להשתחוות לו". אלא שאדם לימד לחלק את כל הכבוד לקב"ה שהוא יוצרם. "אמר

לهم: באחט להשתחות לי, בואו אני ואתם... ונמליך עליינו מי שבראנו". גירסה זאת של המדרש מורכbat משני חלקים: א) הברור אים מעריצים את אדם; ב) אדם והברוראים מעריצים את הקב"ה.²⁴ ואריאציה שלישית לנושא מופיעה במדרשה אותיות דר' עקיבא, שמננו לcko ילקוט שמעוני: "וכיוון שראו אותו מלאכי השרת [את אדם], נזדעוונו ונרתעו לפניינו. באotta שעה עמדו כולם לפני הקב"ה ואמרו לפניו: רבונו של עולם שתי רשות יש בעולם, אחת בשמים ואחת בארץ? מה עשה הקב"ה? הניח ידו עליו והמעיטו [כלומר את קומתו] שבתחלת נברא האדם מן הארץ ועד הרקיע"], והעמידו לאלף אמה".²⁵ שאלת המלאכים, "שתי רשות יש בעולם?", אינה אלא לשון אחרת למליים, "המלאכים רצו להעריץ את אדם". במדרשה המצוי בספר הפסידים²⁶ נאמר בפירוש: "בקשו מלאכי השרת לומר לפניו 'קדוש'" (כמו בדוגמה הראשונה), ואחרי כך נאמר שהקב"ה מעת את קומתו של אדם (כמו בדוגמה השלישית). גירסה אחרת זו מורכבת, אפוא, שני חלקים: א) המלאכים נוטים לראות באדם רשות אלוהית או מבקשים להעריצו; ב) הקב"ה ממעט את קומתו.

הווי אומר שלכל שלוש הווואריאציות משותף פחות או יותר החלק הראשון. אין שוניות זו מזו רק بما שנוגע לתקן טעותם של המלאכים, ובכך שהאהת מדברת על התרדמתה שהופלה על אדם. השנייה על תוכחת אדם למלאכים, והשלישית על המיעטה קומתו. כמובן שאבו כל שלוש הגירסאות מתוך מקור משותף קדום יותר, המדבר על הערכת המלאכים את אדם.

מהו המקור הטמן ביסודו של מדרש זה לכל צורותיו? אין להגיה שמותיב ההערכה נובע מtower רקע מקראי, למורות העובדה שפסוקים כגון תהילים ח, ו' ויחזקאל כ"ח, י"ב-ט"ז מעלים את שיעור קומתו של האדם הרבה מעל הרמה האנושית. הפסוק בתהילים ח, ו' ("ותחסרוו מעט מלאיהם וכבוד והדר תעטריו") מתפרש בכל התרגומים הקדומים (תרגום השבעים, פשיטא, התרגומים הארמיים), במשמעות שהאדם קטן אך כמעט ממה מלאכים (אלוהים). דבר זה לא יכול היה להיות אחד הרעיון שהמלאכים הערכו את האדם. וכך התיאור המיתי של אדם ביחסו מלאך הערכו את האדם. וכך הוביל למוטיב המדרשי של הערכת אדם על-ידי המלאכים. אדם מצוייר פה ככרוב מלא חכמה וככליל יופי אבל הוא אינו מורה מעל

לדרגת המלאכים. בפרשנות חז"ל ליהוקאל כ"ח (למשלibaba בתרא ע"ה, א'; פסקתא דרב כהנא מהדורות בובר לע"ז, ב') אין שום יסוד למוטיב ההערכה.

חיבור מדרשי מאוחר, והוא מדרש בראשית רבתני לר' משה הדרשן (במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה) מכיל, כמובן, את הדרש בצורתו המקורית. בכתב-יד פראג של חיבור זה, שעליו מובסת מהדורות חנוך אלבק (1940), השתמר הקטע הבא:

"יום שנתקבלה דעתו [של אדם הראשון] אליו אמר הב"ה [הקדוש ברוך הוא] למלacci השרת: בואו והשתחו לו, באו מלאכי השרת לרצוני של הב"ה. השטן היה גדול מכל המלאכים בשםיהם, דבר להב"ה, רבש"ע יצרת אותנו מזוינו שכינה ותדבר אלינו [ש] נשתחווה לאשר יצרת מעפר הארץ. השיב לו הב"ה זה שהוא עפר הארץ יש בו מן החכמה וממן הבינה שאין בד".

השטן הציע אז לערוֹך נסיוֹן, והמשיך הקטע מפתח את הנושא (אלbek, עמ' 24-26). הדומיניקני המלומד רימונד מרטייני (במאה השלוש-עשרה) מצטט קטע זה בספריו *Fidei Pugio* (עמ' 563), ומזכיר תוספת: "ויהי היום והוא [העתן] לא אבה להשתחוות לפניו ולא שמע לקול אלוהים, ועל זאת הוشد משמיים ארצה".²⁷ השערתו של לוי גינצבורג שככל הקטע ב-*Fidei Pugio* מופרכת על ידי הקטע דלעיל ממהדורות של רימונד מרטייני²⁸ מוקמו בחיבור רבייה. אין זה מפתיע שקטע מעין זה מצא את אלbek לבראשית רבתני. אין זה מפתיע שקטע מעין זה מצא את מקומו בחיבור רבני זה. שהרי ידוע כי מדרש בראשית רבתני קלט הרבה חומר המגלה פנים בתורה שלא כהלכה והנובע ממkorות בלתי-יחוץ²⁹ לימים. כפי שקרה לעיתים קרובות, גירסה חיזונית מאורי חרת של מוטיב או שהיא משמרת אותו בצורתה ההפירטתית המקורית או שהיא מקבלת אותו ממוקור זר המכיל את הצורה המקורית.³⁰ כמו שהיא הייתה בין שתי האפשרויות מופיעה במקרה שלפנינו.

גירסה חיזונית זו של המוטיב מגלה בבירור הן את צורתו המקורית והן את מקומו המקורי של הרעיון. בספרי אדם דורש אלוהים עצמו שהמלאכים יעריצו את אדם. ב-*Schatzhöhle* (מהדו-רת בצלד, עמ' 4) שומעים המלאכים את קול אלוהים מדבר אל אדם: "הנה, עשיתיך מלך, הנה,نبي, אדון, ראש ומניג לכל יצור. הם יעבדך ולך יהיה. נתתי לך ממשלה על כל מה שבראתמי". "בשםך המלאכים את הדברים האלה", ממשיק הקטע, "כרעו כולם ברך ויעריצוך". בספר אדם הסלואוני (מהדורות יאג'ץ', עמ' 47)

אומר אלוהים למלכים לgesht אל אדם ולהלוך לו כבוד, איש־איש עם צבאותיו (70 במספר). ב-*Vita Adae* (עמ' 13–15) מצווה מיכאל על המלכים בשם אלוהים להעריץ את אדם. המוטיב עובר לכל אורך ספרי־אדם החיצוניים.³¹ קטיעים אחרים ב-“גינזה” המנדעית הוכחו כשרופאים שלוקחו מאחד מספרי־אדם.³² בקטיעים אלה כתוב: “לאחר שברא פתחיל את העולם... קרא את מלאכי הבית על־מנת שייחלקו כבוד לאדם הגשמי ואשתו חוה בעולם החשך ההוא” (עמ' 242). “מבין מלאכי האש יעבדו אחדים את אדם... מלאכי האש באו והשתעבדו לאדם. הם באו והשתחו לפניו, ולא סטו מדבריו. רק הוא, הרשות... סטה מדברי אדוני, ועל־כן קשור אותו אדוני באזיקים.”³³

למוטיב יש כוונה ברורה ומוגדרת בספרות אדם. יש מי שראו כוונה זו בנסيون לענות על השאלה: מה המקום שתופס האדם בהירארכיה של הקוסמוס ההלניסטי, על שפע היישויות המתווכות שבו? ³⁴ אנו משערים שמה שמנוח ביסוד אגדות אדם בכל ובמורטיב הערכת אדם בפרט אינו מושג הקמאית מצד אחד אלא בבואה של כפילות הגנוסטי. המתייחסות בין אדם והשtan אינה אלא בבואה של כפילות העולמות האור והחשך, של האדם הקמאית מצד אחד ורוחא, עור, השבעה, או ככל שהם מכונים בשיטות השונות שבמיתולוגיה הגנוסטית מצד שני. בגנוסיס המנדעית שומעים אנו שההמנונים שאדם שר לכבוד אביו אדכס [=אדם כסיא] – זיווא (האדם הקמאי) מעוררים בהלה בעולם החשך. העובדה שאדם מבחין בבן־דמותו ובמוצאו בעולם האור מפעילה את תהליך גאולתו.³⁵ להערכת האדם הקמאי יש פה משמעות הנובעת מעצם טבעו של המיתוס הגנוסטי. יש בכך יותר מעשה של פולחן. הרוי זה מעשה גאולה עצמית של האדם מכוחות החושך. המוטיב הוא חלק מהותי ואורגני של המיתוס. כיווץ בוזה בספרות אדם, נתונה לקסמה של השקפת־העולם הגנוסטית. יש למוטיב הערכת אדם מקום טבעי בתחום דפוס המחשבה המתגללה שם. אלא שתפקיד המוטיב השתנה בהתאם לרקע המונחי־איסטי הרוות. אדם, התופס את מקומו של האדם הקמאי הגנוסטי, שוב אינו ישות אלוהית אלא מלך כל הברואים, לרבות המלכים, ובתור שכוה לא רב המרחק מהאללהתו.

מתוך היotta נתונה להשפעה גנוסטית, תפלה גם מחשבת חוויל את אדם כישות בעל אופי כמעט אלוהי. הפטוק בראשית ג', כ"ב

(“הן האדם היה כאחד ממננו”) פורש על-ידי ר' יהודה בר' סימון בדרש: “כיהיו של עולם” (בראשית רבה כ"א, ה'). בפסקתא רבתיה (מהדורות מאיר פרידמן קצ"ב, א') מתוארת דעתו זו כ”דעת קשה”, והיא מבוארת בנסיבות שאדם גועץ להיות בז-אלמות (“חי וקיים לעולמים”) כמו אליהם. הקטע ממשיך:

“וסבר הקב”ה להשליטו בעולמו ולעשותו מלך על כל בריותיו. אמר הקב”ה אני מלך בעליונים ואדם מלך בתחтонים.”

הדמיון לקטעים המקבילים בספרי אדם הוא בולט. ההבדל היחיד הוא בכך שמלכותו של אדם אינה אמורה להחול על המלאכים, הוויל והם שייכים לעולם העליוניים. לדעת ר' פפוס (מכילתא על שמות י"ד, כ"ט; בראשית רבה כ"א, ה'; שיר השירים רבה א', ט') כוונת הפסוק בבראשית ג', כ"ב היא שהאדם היה כאחד מלאכיה השרת. על אף מוחה ר' עקיבא: “דייך, פפוס”.³⁶ הטעם להתנגדות תקיפה זו ברור. ר' עקיבא ביקש לבטל את הפירוש הגנוסטי לאדם כישות אלוהית. בפסקתא רבתיה (קצ"ב, א') בא הפירוש המובא על-ידי ר' פפוס ללא שם האומר. שם הוא מבואר ברכzo שאדם היה כמלאכיה השרת רק מבחינת היותו אמור להיות בז-אלמות.

הנטיה לבטל פירושים החושפים נימה גנוסטיבית מורגשת גם בוואריאציות השונות של מוטיב הערצה, שעליון התחקינו. למעשה, מוטיב זה, כפי שהוא מעובד במקורות מדרשיים, לא ניתן להבינו במלואו אלא אם הוא נתפש כפולמוס נגד המוטיב הגנוסטי של אדם בכלל וכן מוטיב הערצה שבספרי אדם בפרט. יש משום אירוניה דקה בדברי חז"ל שהמלאכים “טעו בו” באדם בחשbosת שהוא אלוהים, וביקשו להעריכו. את תיאור רצונם זה כנובע מתווד “טעות” ניתן להבין ולהעריך רק לעומת הרקע הגנוסטי של ספרי אדם. בעוד שאלה אומרים שהמלאכים נצטו לעבוד את אדם, משנים המדרשים את אופי הסיפור בקביעם כי בשל טעות ביקשו המלאכים לעשות כן. אמנם נכון והוא, רומיים הם, שהמלאכים רצו לעבד את אדם, אבל אין זה נכון שאלוים ציווה עליהם לנוהג כך. רצונם היה פרי טעות. טעות זו, ממשיכים המדרשים, תוקנה, ונתרור שאדם לא היה אלא אדם. חריפותה של מהלומת-הנגד הפלומוסית הולכת לאיבוד אם מתעלמים מרקע המוטיב. בקבלם את עיקרי הסיפור מספרי אדם ובשנותם אותו תוך-כדי-כך, מבחינה מכראית

אחת, עוסקים המדרשים בפולמוס שנון. מפתיע לגלוות שעד עתה לא הבחינו במשמעות הפלמוסית.³⁷ בנימין זאב בכיר הביע השורה קלושה שמדרשו של ר' הושעיה היווה מהאה "נגד האלהת האדם בדוגמה הנוצרית" או "קרוב יותר לוודאי נגד הענקת כיבודים אלוהיים לקיסרים הרומיים".³⁸ פירושנו הוכיח שモטיב ההערצה מכוון בספרות-אדם והוא מנוצל על-ידי חז"ל כנשך נגד המשי מעוותי הגnostיות של מיתוס אדם.

ג. שנותו של אדם

המדרש של ר' הושעיה (בראשית רבה ח, ט') מסיים: "מה עשה הקב"ה ? הפיל עליו שינוי וידעו הכל כי הוא אדם". מודיעו אדם, שנופלת עליו שינוי, חושף בכך את טבעו האנושי ? תשובה לכך יש בשפע, כמובן. השינה היא סימן לחתמותה, מעין מוות.³⁹ יש מי שהזכיר את התפישה הפיתגורית של האדם העליון, אשר טבעו האלוהי התבטה בחופש משינה וממחסור.⁴⁰ על-ידי השינה מגלה האדם את טבעו האנושי. אבל כמודמה שמוטיב זה צופן בחובו יותר מהנראת לעין. המשל על המלך והאיפרכוס שנדחף מן הקרכין מרמזו שלשנתו של אדם יש משמעות המקבילה לדחיפת האיפרכוס מן הקרכין. שם לא כן, לא היה המשל דומה לנמשל. דעתנו היא שגם המשל וגם המוטיב של שנת אדם מבטאים אותו רעיון: אדם חדל להיות "אדם קדמון", האדם הקמאי, במלוא תפארתו והפך לאדם שנפל, לאדם ארצי. בהתאם לכך מדבר המדרש על אדם אחרי שחטא. בקטע מספר הפסידים שצוטט לעיל נאמר שהקב"ה מיעט את קומתו של אדם והבהיר בוזה למלאכים שאדם אינו ישות אלוהית. לפיכך כל מקורות חז"ל התרחשה המעתת קומתו של אדם לאחר שחטא ונועדה להענישו. ברור, אפוא, שגם בקטע מספר חסידים וגם במדרש של ר' הושעיה מכוונת פועלות אלוהים להראות למלאכים שאדם, שבטעות חשבוהו לאלוהים, נתגלה עתה כאדם שנפל מרום מעמדו. בעוד שקדום לכן מלאה קומתו של אדם את הארץ והגיעה עד לשמיים, הרי עכשו נחמתעה מידתו והוא רותק לאדמה (לפי ספר חסידים) או נדחף מהcrcין - היכול לשמש פה סמל למרכיבה האלוהית - והוא הושלך ארضا ושם שכב עתה ונורדים (לפי דברי ר' הושעיה).

ליישון, אם כן, פירושו להיות במצבו של אדם שנפל, לכוד בראשת העולם הזה. והוא בדיקת רעיון השינה בסימבוליקה הגנוסטית, ונראה שמקורה במיתולוגיה האיראנית. הורמיון הפיל שינה על גאיומרד, האדם החקמי. "בטרם בא היריב [אהרימן] אל גאיומרד [והרגנו], הפיל הורמיון שינה על גאיומרד... וכשהקץ משנתו ראה את העולם הגשמי והנה הוא שחור כלילה, ומהאדמה אף לא כמלוא ראש מהט היה פניו מפשיטת חיות רעות".⁴¹ "שינה" מצינית כאן אין-אוניות של האדם מול הרע. אפילו אם נניח שהורמיון מפיל תרדים על גאיומרד כדי להקל עליו את המות, כפי שפירש שדר את הקטע, הרי קיימת העובדה שבשעת שנתו של גאיומרד הופכים הוא והעולם לקרבנות הרע והחשך. בגנוטיס נعشית השינה בבירור לשם נרדף להסתברות האדם בעולם הרע ולהשתכורות מראל החושך. הנשמה שקועה בשינה. אדם, ראש וסמל לאנושות, ישן.⁴² במובן זה, לא זו בלבד שהשינה מסמלה, אלא שהיא אף זהה למות רוחני, מות הנשמה, הווה אומר שכח את אדם מוצאו האלוהי. הגנוטיס משתדלת, אפוא, לעורר את האדם משנתו. "אל תישן ולא תרדם, ולא תשכח את מה שאדון ציווה עלייך" (גינזה, עמ' 387; ספר יוחנן, מהדורות ליזברסקי, עמ' 57). "החיים ידעו על אודותי: אדם שישן הקץ" (גינזה, עמ' 571). "לקול קריית השליח הקץ אדם" (ספר יוחנן, עמ' 57). "הוא עורר את אדון התעלומות, את אדם שהוא זרע בין הגוף. הוא עורר אותו מהתרדמה שהפilio החים על נפשי. הוא השלים את שבע התעלומות [שבע רשות הרע של מוכבי-ה力气] למכוכה" (גינזה, עמ' 577).

יש דוגמה נוספת לשימוש במוטיב זה במובן גנוסטי בספרות המדרשית. הקטע שבו מדובר נוגע במשירין למדרש של ר' הוועיא ומחזק את הפירוש שהצענו. בבראשית רבבה ס"ח, י"ב מסביר ר' חייא או ר' ינאי (לפי הטפסת לא ברור מי מביניהם) – שניים בניידורו של ר' הוועיא – את בראשית כ"ח, י"ב ("והנה מלאכי אלhim עולים ויורדים בו") במשמעות שהמלאכים עלו וירדו ביעקב.⁴³ "היו אופזים בו, קופזים בו, סוטנים בו: את הוא, שאיקונין שלך חוקקה למעלה ?"⁴⁴ עולים למעלה ווראים איקוניון שלו. ויורדים למטה ומצאים אותו ישן. משל מלך שהיה יושב ודן בפרור בଘר המשפט]. עולים לבסילקי [היכל המלך] ומצאים אותו ישן, יורדים בפרור ומצאים אותו יושב ודן". אותו מדרש מופיע

בצורה מוקצת בתלמוד (חולין צ"א, ב') ושם נאמר שה מלאכים השוו את דיווננו של יעקב-של-מעלה לעומת של מטה ורצו לסטנו בשעה שישן, אלא שהקב"ה שמר עליו. כדי להבין מאמרי חז"ל אלה יש לזכור שיעקב מיצג פה את דמותו של "אדם", האדם הקמאי.⁴⁶ המקום שבו התרחש חלום יעקב הוא המקום שבו נברא אדם, ככלומר מקום בית המקדש לעתיד ומרכז העולם.⁴⁷ האיקוניון של האדם, החקוק על המרכבה (יחזקאל א', כ"ז), הוא בדמותו-דיווננו של יעקב.⁴⁸ אולם בקיומו הארץ-סקוע יעקב, המסמל את האדם, בשינה, ופירושו של דבר שנשכח ממנו האיקוניון שלו, החקוק על כסא הכבוד. הוא נלכד בחטא ובחושך. לפיכך מקטרים עליון המלאכים לפני הקב"ה. המלה "סוטנים" בראשית רבה ס"ח, י"ב היא רמז ברור לשטן, המלך המקטרג. מלאכים אחרים מרים מרים אותו. נקל להבחין בשתי כיחות אלו את המלאכים המתנגדים והמעריצים שהוזכרו בקטעים הקודמים במאמר זה. המוטיבים של אדם הנדחף מהקרוכין והיותו שקווע בשינה המופיעים במדרש של ר' הושעיה נראים עכשו כמקבילים לדמות הכפולה של יעקב השקווע בתרדמה בעוד שהaicוניון שלו מופיע על המרכבה. משני מעותן הסופית של שתי הגירסאות זהה: אדם, שנשכח ממנו דיווננו של מעלה, נדחף מרובת המלך. הוא שקווע בתרדמה מלמטה.⁴⁹

⁹² ראה י' תשבי, שם, עמ' 91 וAILD.

⁹³ ראה שם, עמ' 103 וAILD.

⁹⁴ "Hermann Cohens Begriff der Korrelation,"

⁹⁵ In Zwei Welten, Siegfried Moses zum 75. Geburtstag

בעריכתו של הגט טראמר, תל-אביב, 1962, עמ' 399-377.

כהן לモוטיב הצלם מצוי בספרו דת התבונה מקורות היהדות, תרגום

צ' וויסלבסקי, ערכו והוסיף העורות ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטייך,

מודד ביאליק, תשל"ב, עמ' 123-122.

⁹⁶ ראה מ. Heidegger, Holzwege, פרנקפורט ע"ג מיין, 1957,

עמ' 199 וAILD.

הרקע הגנוסטי שבאגודות על אדם הראשון

¹ ראה דתיאור הסינאופטי במדרש תהילים ח', ב'. לשם מקורות אחרים

ראת מוספתא סוטה ו', ה'; סנהדרין ל"ח, ב'; בראשית רבת ח', ה';

פסikhia דרב כהנא, מהדורות בובר, ל"ד, א'; במדבר רבת י"ט, ג'.

על הטיפול בנושא זה, ראה לוי גינצבורג, אגדות היהודים, מסדה,

תשכ"ז, כרך א', עמ' 170, הערה 12. מאמרי חז"ל העוסקים בהתנגדות

"Angelical Opposi-
tion to the Ascension of Moses and the Revelation of the

.307-282, N.S., JQR, Law, LXI, 4, 1971, עמ' 307-282.

² ראה שבת נ"ה, א'; סנהדרין ס"ד, ב'; שיר השירים רבת א', ט'.

³ א' פרוישן (E. Preuschen) Die apokryphen gnostischen Adams-,

⁴ ,schriften aus dem Armenischen übersetzt und erläutert

1900, עמ' 27 וAILD. ציון ירושלים כ"מקום המלאכים שנפלוו" חושף

את המגמה האנטי-יהודית של מקור זה, שבו רואה פרוישן מסמך של

הגנוסטים השתתי. הוא דומה להפליא לתיאור ירושלים כמקום של

רוחה והשבעה בנזיה המנדעית (מהדורות ליזברסקי, עמ' 338).

דבר זה עומד בסתריה לקטוע ב- Schatzköhle ("ספר מערת האוצרות")

מבית-מדשו של אפרים הוטורי), מהדורות Bezold, עמ' 4, שבו נאמר

על ירושלים שהוא "המקום המבווך של בריאות אדם והעלאות".

⁵ Die Haggada bei den Kirchenvätern, השחתה לוי גינצבורג, בברלין, 1900, עמ' 25-30. הגישה האנטי-יהודית שבאגודות אדם

בעריכת פרוישן מחזקת את הדעה שמקורו הוא גנוסטי. זין דזרס

The Secret Books of the Egyptian (Jean Doresse), בספרו מהדורות שמקורה הוא גנוסטי.

Gnosis, ניו-יורק, 1960, עמ' 184, הערה 64, הטיל ספק באופין

הגנוסטי. ⁶

הגנוסח התלטוני מבוסס על טפסט יוני שמקורו עברי. ראה א' קויטש

- Die Apokryphen und Pseudepigraphen des .(E. Kautzsch)**
R. H. (R. H. 512-506 ,Alten Testaments, II
231 ,Apocrypha and Pseudepigrapha, I ,(Charles
וילך .
- ק' בצלד 4 ,Die Schatzhöhle übersetzt ,(C. Bezold)**
דורס (שם) מסכימים להשערתו של א' גיצה (A. Götze) שחלקו
הראשון של ספר זה הוא ממוצא שני.
- על-פי לוח-הזמןנים של חז"ל ליום הששי של הבריאת, נמלך הקדוש**
ברוך-הוא בשעה השנייה בדתם המלאכים, האם לבירוא את אדם אם
לאו. ראה סנהדרין ל"ח, ב' וויקרא רבת כ"ט, א'. השווה ל' גינצבורג,
Die Haggada bei den Kirchenvätern
חוון משה ט"ז, ט"ז ; פרויישן, שם, עמ' 6 וילך .
- חוון משה ל"ט ; פרויישן, שם, עמ' 21 .**
- התפישה המווראה בדבר אדם הצומח מן האדמה יש לה מקבילה**
במיתולוגיה האיראנית, שבת מהריאג ומרוואנאג, הוג הראשון, צומ'
חים מן האדמה כצמחים. כוח-האור האלוהי, שמוצאו מגאיומרד,
(Schaeder) מבצע בינויהם אף הוא מתרך האדמה. ראה מ"ה שדר
Studies zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechen-
land, Studien der Bibliothek Warburg, VII
.214 (1926), עמ' 11 .
- мотיב תקשירה מופיע גם בספר חנוך האתופי י', י"א.**
ראה גינז, מהדורות ליזבורסקי, עמ' 84 וילך ; עמ' 507 ועוד.
בעניין הכרונולוגית של הכתבים המנדיים ראה עכשו את הדעה
המספמת ב-II Die Gnosis, בהעריכת קארל אנדרוז (Carl
Andersen), 1971, עמ' 179-178 .
- ,Gnosis und spätantiker Geist, I ,(Hans Jonas)**
,The Gnostic Religion, 1934, עמ' 161 וילך ; גנ"ל,
מהדורות שנייה, 1963, עמ' 260 וילך .
- ראה ל' טריהת (L. Troje)**
Adam and Zoe, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist.
,Klasse 1916, עמ' 17 ,39 .
- ראה שדר, שם, עמ' 214 וילך .**
- لتיאור כוח-הגידול כרע יש מקביל אצל פלוטינוס, אנאזות 5.2.1.**
שרה 19 וילך. שם נאמר על כוח-הפריוון בעולם הצמחים שהוא
ונוצר מתוך מהתרכזות החוטאת של הנשמה מההתבוננות במקורת
Plotinus : The (J. M. Rist) (השכל והאחד). ראה י"מ ריסט
Road to Reality ,קיימברידג', 1967, עמ' 122 וילך .
- ראה ר' רייצנשטיין (R. Reitzenstein) Poimandres ,1904, עמ'**
46 וכו'. פירוש זה נדחה על-ידי צ"ה דוד (C. H. Dodd) ב-Dod's
Bible and the Greeks ,לונדון, 1935, עמ' 154, העלה 1. טיעונו
של דוד אינו משכנע.

- גינזה, עמ' 107 ואילך.
גינזה, עמ' 113 ואילך.
- ל' גינצבורג, אגדות היהודים, כרך א', עמ' 170, הערה 12.
לשם מקובלות במדרש ראה בראשית הרבה מהדורת תאודור-אלבק,
עמ' 63.
- ילקוט שמעוני, בראשית כ"ג וישעה ש"ד: "לומר תמנון לפניו".
ראה יעקב בורקhardt (Burckhardt) *Gesammelte Werke*, I, (Bazel,
עמ' 1955, עמ' 81).
- במדרש תנומא, סוף פקודי ג', מובא טפסט (משובש למדוי) המבוסס
על הקטע מפרק דרבי אליעזר.
- אותיות דר' עקיבא, נוסח שני, בתו מדרשות, מהדורות אברם
וורתהיימר, II, עמ' 412; ילקוט שמעוני, בראשית כ'.
- ספר חסידים, מהדורות י' ויסטינצקי ו' פרימן, 1924, עמ' 290;
ל' גינצבורג, אגדות היהודים, כרך א', עמ' 181, הערה 37.
- בעניין מראים קומות לספרות הענפת על ר' משה הדרשן ועל שימושו
של ריימונד מרטני בחיבור בראשית רבתי ראה שלום בארון
A Social and Religious History of the Jews, VI, (Salo W. Baron)
ראה לוי גינצבורג, עמ' 171 ואילך; עמ' 410 ואילך.
- Die Haggada bei den Kirchenvätern*,
ראה לוי גינצבורג, שם, עמ' 171.
ראה ש' בארון, שם, עמ' 44 ואילך.
- Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?
ראתה א' גיגר, מהדורה שנייה, 1902, עמ' 100; א' אפשטיין, אליך
הרבני, 1891, עמ' 78; הנ"ל, ב*Magazin für die Wissenschaft* 251.
ראתה טרוייה, שם, עמ' 31; בנימין מורה-לשתין, XX, 1893, עמ' 174.
"Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre", Wiener Zeitschrift für die Kunde des
(Bousset), 1928, עמ' 269; וילhelm בוסה (Bousset), *Morgenlandes*, XXXV
ראתה א' גיגר, שם, עמ' 1907, *Hauptprobleme der Gnosis*
- Das mandäische Buch des Herrn der Grösse, und die Evangelienüberlieferung
ראתה ר' ריצ'נשטיין, 1910, עמ' 10. על ידיעתו של
מאני את ספרי אדם ראה מ"ה שדר, Urform und Fortbildungen
des manichäischen Systems, Vorträge der Bibliothek War-
burg, IV, עמ' 72.
- גינזה, עמ' 242; (34-33=) 16-15.
טרוייה, שם, עמ' 26.
- גינזה, עמ' 113.
- במכלול על שמות י"ד, כ"ט ובבראשית הרבה כ"א, ה' מצוי הנוסח
הנכון, אך בשיר השירים הרבה א', ט' הוא משובש, כפי שמכיחה
בבירור השוואת עם כתבי פפוס האחרים. השווה א' גיגר,

(1857), עמ' 329; ב"ז בכרך, אגדות התנאים, תירגם מגגרמנית א"ז ר宾נוביץ, כרך ראשון - חלק שני, תל-אביב, מרפ"א, עמ' 60; 63 וכו'; בראשית רבה, מהדורת תיאודורי-אלבק, עמ' 200. על פפוס ראה בכרך, שם, 1, עמ' 281 וכו'; 317. כל מאמרי-הדרש של פפוס המובאים במקילתא ובבראשית רבה מגילים נטיה גnostית, כפי שהוכח'A'

מרמורשטיין, 1910, *Religionsgeschichtliche Studien*, I.

³⁷ השווה גיגר, Was hat Mohammed (Max Grünbaum) Gesammelte Aufsätze zur Sprach und Neuer Beiträge zur Sagenkunde, 1901, עמ' 69 וכו'; הביל, ³⁸ Semitischen Sagenkunde, 1893, עמ' 65.

³⁹ ב"ז בכרך, אגדת אמוראי ארץ-ישראל, כרך א', עמ' 103. ראה ל' גינצבורג, אגדות היהודים, כרך א', עמ' 177, העלה 25; עמ' 181, העלה 37.

⁴⁰ טרויה, שם, עמ' 26. טרויה מזכירה שלפי דברי רייןשטיין, האסקטיות הנוצרית בנטיה להגעה לידי האלה באמצעות שחזור מצרכי דגרת.

⁴¹ ראה רייןשטיין-שדר, Studien zum antiken Synkretismus, עמ' 217, 221. שדר גילתה שימושה המלה chuab בקטע הנוצר לעיל היא "שינה" (שם, עמ' 217, העלה 1; ואילך); ראה גםمامרו של Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft, כרך 79, עמ' 205.

⁴² ראה יונס, Gnosis und spätantiker Geist, עמ' 113 וAIL.

⁴³ ראה הערטנו של תאודור על המונחים חד וחדרא (אחד; الآخر) המופיעים כאן, בראשית רבה, עמ' 787.

⁴⁴ הבשורה עלי-פי יוחנן (א', נ"א) אימצה פירוש מדרשי זה. ראה הוגו אודברג (Odeberg), The Fourth Gospel, עמ' 35. בתרגומם השבויים מתורגמת תיבת "בו" epi autes: עליו", כולם על הסולם. ראה צ"פ בורני (C. F. Burney) The Aramaic Origin of the ,Fourth Gospel, 1922, עמ' 115 וAIL.

⁴⁵ הרעיון שהaicוני של יעקב חוק על כסא-הכבוד הוא מוטיב חז"לי ידוע, והוא מונח בסיסוד האמור כאן. ראה בראשית רביה ע"ח, ג'; פ"ב, ב'; במדבר רביה ד', א'; תרגום יונתן ותרגום ירושלמי לבראשית כ"ח, י"ב. לשם מריא-מיקומות נוספים ראה ל' גינצבורג, אגדות היהודים, כרך ב', עמ' 203, העלה 134.

⁴⁶ על הרעיון המדרשי בדבר יעקב כאדם המושלם ראה ל' גינצבורג, שם; יהוּן מייר (Maier), Vom Kultus zur Gnosis, 1964, עמ' 129.

⁴⁷ ראה ל' גינצבורג, אגדות היהודים, כרך א', עמ' 173, העלה 16; גנ"ל,

ראה לעיל, הערתא 45. בGINOZA המנדעית (עמ' 559) מופיע הרעיון

עמ' 28.

⁴⁸ שהנשמה עתידה לפגוש את צלמה במרומיים : "אני עתידה לפגוש את צלמי, וצלמי עתיד לפגוש אותי ; הוא מלטפני ומחבקני, כמו שבתי מן השבי". ריצנטשטיין, Die Hellenistischen Mysterienreligionen 1927 ; 1956, עמ' 178 וכו', מפרש את הצלם האלוהי של האדם עצומות של הנשמה.

⁴⁹ אודברג, שם, עמ' 36, רואת ב牟טיב המלאכים העולים ויורדים ביוון א', ב"א סמל לקשר שבין האדם הארץ ומקבילו השמיימי. על השפעת הסמל הגנוסטי שבשינה על המחשבה היהודית בימי-הביבנים ראה יצחק היינמן, ... Die Lehre von der Zweckbestimmung... Studies in Religious Philosophy עמ' 42 ואילך. אלכסנדר אלטמן, 1926 ; נויריך, 1969 ; נויריך, 1975, עמ' 36 ואילך. מ' שטיינשנIDER, Magazin, בעריכת ברלינגר והופמן, אIX, 1892, עמ' 258 ואילך, ליקט כתובים מהור רפאיל אהוזאן אלצטאו וממקורות עבריים, שבהם מופיע המוטיב.

שירי קדושים בספרות ההיכלות הקדומה

1 השווה ג' שלום, Schocken, N.Y., 1946 .47

2 השווה חנוך א' ל"ט, י-י"ב ; חנוך ב' ט', ד-ה' ; צפיפות-אברהם, הוצאה ג'יה בוקס, 1919, עמ' 56-57, הערתא 11 ; חנוך ג', הוצאה אודברג, 1928, במקיר ; כ"י אוסקופורד, 1531, דף 52, ע"א וכו' ובשירים המפורטים כאן ; היכלות זוטרטוי בכ"ז זה דף 40, ע"ב ; פרק מפרקי היכלות שהוציא ילינק, בית המדרש, ג', 1855, עמ' 163 ; הגדת שמע ישראל, ילינק, שם, ה', 1873, עמ' 165 ; והרבבה בתלמוד ובמדרשים.

1

2

3

4

5

6

7

8

השווה צפיפות-אברהם, הוציא בוקס, עמ' 58-61, 63. השווה MGWJ, ל"ז, א', 1893, עמ' 69 וכו' ; ג' שלום, שם, עמ' 63-57.

אהרון ילינק, בית המדרש, ג', עמ' 83-108. משה גסטרא, ספר חרבא דמשה, 1896, נספח א'.

השווה ג' שלום, Major Trends of Jewish Mysticism, עמ' 358-357, הערתא 13. ג' שלום במכתב אל הכותב.