חזונות יהודיים ואיראניים בתקופת התלמוד

מאת

שאול שקד

החזונות הכלולים בספרות ההיכלות משכו תשומת לב רבה בשנים האחרונות, וספרות מחקרים עניפה הוקדשה להם.[1] ספרות ההיכלות מתמיהה מבחינות רבות, ואיננה מובנת לכל פרטיה. היא מייחסת את שורשיה לכמה תַּנָּאִים בולטים הנזכרים בה בשמם, כגון ר׳ עקיבא, ר׳ ישמעאל, ר׳ נחוניה בן הקנה, אם להזכיר את הבולטים שבהם; חכמי הלכה אלה מוצגים כמיסטיקנים שעלו למרום וראו חזונות שאינם בגדר השגתם של רוב האנשים. ואף־על־פי־כן, פרט אולי לכמה רמזים סתומים, אין בספרות התלמודית עצמה כמעט זכר לנושאים המעסיקים את אנשי ההיכלות. חלק מן החיבורים כתובים כאילו היו ספרי הדרכה ושימוש לאנשים המעוניינים לעשות

1. ראה את המחקרים העיקריים הדנים בספרות זאת: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 14), Leiden and Köln 1980; P.S. Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch... A new Translation and Introduction by P. Alexander", *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J.H. Charlesworth, I, Garden City, New York 1983, pp. 223–315; D.J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (American Oriental Series, 62), New Haven, Conn. 1980; idem, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, herausg. von Martin Hengel und Peter Schäfer, 16), Tübingen 1988. במחקרים שונים עמד י׳ דן על כך שאין המדובר בקנון ספרותי מונוליטי, אלא בחיבורים המשקפים חוגים שונים, בעלי השקפות שונות; ראה במיוחד י׳ דן, "פתח היכל שישי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ״ז), עמ׳ 197–219. הנ״ל, "התיאופאניה של שר התורה. סיפור־מעשה, מאגיה ומיסטיקה בספרות ההיכלות והמרכבה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג–יד (תשנ״ב), עמ׳ 127–157. אף פ׳ שפר הראה בצורה משכנעת שיש הבדלים ניכרים בתפיסתם של חיבורים שונים, ראה P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God. Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism and Religion), Albany, NY 1992

את הדרך בעצמם,[2] אם כי רוב ההוראות המקדימות, שבאמצעותן אמור אדם להכין את עצמו להשגת הדרך המתוארת בהם, אינן מפורטות באותם החיבורים.

לפי הדעה שהביע ג׳ שלום,[3] והמקובלת גם על רוב החוקרים כיום, זוהי ספרות קדומה, אך זמן חיבורה קשה לקביעה. לפי דעתו האחרונה של שלום תקופת ספרות ההיכלות שייכת כנראה לסוף תקופת התנאים או קצת לאחריה. חוקרים חשובים אחדים[4] הטילו ספק בכך, שההתייחסויות התמציתיות בספרות התלמודית לעניין ארבעה שנכנסו לפרדס אומנם קשורות לחוויות המתוארות ביתר פירוט והרחבה בספרות יורדי המרכבה, אך הקשר בין לשון ההתבטאויות הללו הוא כל כך הדוק, ואווירת הסוד האופפת את הפיסקאות התלמודיות נראית כל כך ברורה, שקשה לקבל את הספקנות הזאת כמוצדקת. ניכר אומנם בספרות ההיכלות שהיא מאוחרת לספרות התנאית, ואין ספק שהיא מרחיבה ודורשת את הרמיזות הקצרות שבספרות התנאית, אך הדעת נותנת שיש כאן עניין במסורת רצופה, ולא בפרשנות המוציאה את הביטויים התלמודיים מפשוטם. עם זאת יש להניח שהיה שינוי שחל לפחות בתפיסת פרטים מן החזונות של ראיית המרכבה בין הספרות התנאית לזאת של ההיכלות. קשה לקבל את הנסיון לקבוע את זמנה של הספרות בתקופת הגאונים,[5] שכן ההקשרים הספרותיים שבהם היא נמצאת נראים קדומים יותר, ונראה שהתחושה של שלום,[6] שהספרות הזאת נתנסחה במאה הה׳ או הו׳ לסה״נ, קולעת ביותר.

לגבי מקום חיבורה של ספרות ההיכלות אין בידינו נקודות אחיזה רבות, להוציא מקרם אחד, שבו יש אפשרות לראות קשר ארץ־ישראלי, ותחושה כללית של מגע עם הלשון היוונית העולה מן הטקסטים,[7] ולהוציא הערה אחת המופיעה באחד הקטעים, בחיבור העשוי להיות מאוחר באופן יחסי. אותה הערה מתייחסת לאדם שהיה איש

2. הדבר בולט במיוחד בחיבור מן הגניזה שהוציא לאור א׳ גרינולד, ״קטעים חדשים מספרות ההיכלות״, תרביץ לח (תשכ״ט), עמ׳ 354–372.

3. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition.* Based on the *Israel Goldstein Lectures*, Delivered at the Jewish Theological Seminary of America, New York, New York 1965², בעיקר עמ׳ 8, 23 ואילך.

4. בעיקר א״א אורבך, ראה: ״המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים״, מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שבעים שנה על־ידי תלמידיו חבריו וידידיו, ירושלים תשכ״ח, עמ׳ א–כח, והלפרין, ״פני המרכבה״ (לעיל, הע׳ 1).

5. כך אורבך שם.

6. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954³, p. 44

7. שלום (שם, עמ׳ 41) כותב, שארץ־ישראל היתה עריסתה של התנועה, ובכך הוא מתכוון לדמויות התנאים המצוטטים בחיבורי ספרות ההיכלות. בספרו ״גנוסטיקה יהודית״ (לעיל, הע׳ 3), עמ׳ 32, הוא מוצא רמז לכך שהיכלות רבתי נתחבר בקיסריה. לגבי היוונית, ראה שלום, ״זרמים עיקריים״ (לעיל, הע׳ 6), עמ׳ 53 ואילך.

המעלה, ונחשב לבעל כתר של אחרית השנים, וקובעת את מקומו ב"בית הרב בבבל".[8] למרות הקשרים שהיו קיימים בין ארץ־ישראל לבבל, סביר להניח שהאיש המביע יראת כבוד גדולה כזאת כלפי אותה אישיות, והרואה בה דמות מעין משיחית, היה שייך לחוג של לומדי תורת ההיכלות בבבל, וישב אף הוא בבבל. סגנון ההתייחסות מעלה על הדעת, שמדובר בתלמיד המביע הערכה לרבו. אף על פי כן, אין זאת התייחסות שאפשר להסיק ממנה מסקנות מרחיקות לכת לגבי מקום צמיחתה של כלל הספרות השייכת לסוגה זו, ואינני רואה צורך לערער על הדעה המקובלת שלפיה עיקר צמיחתה של ספרות ההיכלות היה בארץ־ישראל.

עניינם של המיסטיקנים שעסקו בנושאים המרכזיים של ספרות ההיכלות היה בתיאור הראייה שמעבר לגדר הטבע, שחזו כמה אנשים גדולים מעולם התנאים את העולמות העליונים, ובמיוחד את ה"היכלות", אותם האיזורים שבהם פועלים המלאכים. החוויה הזאת היא בעלת אופי מיסטי, והישגה העיקרי הוא אולי בעוצמתה ובהבנה שהיא נותנת, במישור האינטלקטואלי, החווייתי ואפילו החושני, לעולם האלוהי.

יש לשער שהיו בין המיסטיקנים כאלה שהסתפקו בחוויה הרוחנית של הצפייה בפמליה של מעלה, ולא שאפו לדבר מעבר לכך. אך הדעת נותנת שהיו ביניהם גם אנשים שתחושת הכוח הרב שהחזונות הללו נותנים בידיו של המיסטיקן גרמה להם לעשות בו שימוש מעשי. ואומנם אין ספק באופי התיאורגי של ספרות ההיכלות, אופי שהיה אולי מהותי ויסודי בכל העיסוק המיסטי הזה.[9] הספרות המאגית של התקופה היתה אף היא מודעת, בחלקה לפחות, לאוצר המושגים של ספרות המרכבה, והפנתה אותם לאפיקים היישומיים של המאגיה.

בין הקמיעות של התקופה אנו מוצאים ביטויים המצביעים על קשריהם של

8. ראה גרינולד (לעיל, הע' 2), עמ' 357, שו' 13 ואילך: "שם זה יהי מוכן ומזומן לו לשר ולכל השרים משרתי ואף לא למלאך פני אלא לחכם אחד שהוא עתיד להיות לאחרית השנים בבית הרב שהוא עתיד להקבע לפני בבבל ועל ידי הבית ההוא עתידה בבל שתיקשור שני כתרים אחד מ[ש]שת ימי בראשית ואחד לאחרית השנים כששם זה מנחיל אני אותו לאותו חכם שעתיד להקבע לפניי בבבל [בבי]ת הרב"; וראה הערתו של גרינולד בעמ' 355, הע' 7.

9. שלום (לעיל, הע' 3), עמ' 75 ואילך. ניסוחים כגון אלה של אורבך (לעיל, הע' 4, עמ' כז): "חדירתם של יסודות מגיים ותיאורגיים והשתזרותם ביסודות ספקולאטיביים... הכישוף והמאגיה, שהיו מעין אמונה בינלאומית, חדרו עמוק לתוך האמונה העממית", מניחים שהיתה שכבת אמונה נקייה ממאגיה, ובשעה שהמאגיה "חדרה" לתוך היהדות, היא חדרה בעיקר לתוך האמונה העממית. ניסוחים כאלה מביעים עמדה של הכותב המודרני, ואינם משקפים בהכרח את המציאות העתיקה. גם אזהרותיו של גרינולד (לעיל, הע' 1), עמ' 109 ואילך, על הצורך להפריד היטב בין מיסטיקה למאגיה בקשר לספרות ההיכלות נראות לי מוגזמות. אינני סבור שיש מקום להבחנה חדה כזאת בספרות ההיכלות.

המאגיקונים עם בעלי התיאוריה של ספרות ההיכלות.[10] אנו עומדים גם, בהדרגה, על קשריה של הספרות הזאת עם הליטורגיה היהודית בתקופת התגבשותה — כמה וכמה ביטויים של תפילה מצויים בספרות ההיכלות, ולא מן הנמנע שניסוחים של ספרות ההיכלות מצאו את דרכם לתוך סידור התפילה.[11] במישור של הדיון הדיאכרוני אין כיום ספק שלחיבורי ההיכלות קדמה ספרות אקסטאטית בספרות היהודית של שלהי תקופת הבית השני, שהיתה קרובה לחוגים שספריהם נשתמרו בקומראן. ברור שחלק מן הלשון הנלהבת של חזון, שאנו מוצאים בספרי ההיכלות, מושפעת מן הלשון של כמה מן השירות מקומראן.[12]

כפי שציינו בתחילת דברינו, ספרות ההיכלות טוענת שהיא מייצגת את עיסוקם הדתי של תנאים מהוללים, שהיו אנשי הלכה. בתוך הספרות הזאת עצמה אנו מוצאים הדים לכך שהעיסוק בצדדים ההלכתיים של התורה לא היה צדדי, אלא עניין מרכזי חשוב. הדמות של שר התורה, שבאמצעותה אפשר להגיע לידיעה מושלמת של התורה, היא אחת הדמויות המרכזיות, לפחות בקבוצה אחת של חיבורים השייכים לספרות ההיכלות; היא היתה מן הסתם אחד המרכיבים החשובים של הקומפלקס המיסטי־תיאורגי של אנשי ההיכלות.[13] עמדתם המיסטית של אנשי ההיכלות לא עמדה אפוא בניגוד לעיסוק ההלכי ואף לא היה מתח בין השניים — היא היתה בעיניהם, ככל הנראה, השלמה וחיזוק לאותו עיסוק.

היבטים אלה מצביעים על כמה תחומים שבהם פעילותם של אנשי ההיכלות היתה חלק מן הפעילות היהודית הכללית, אף על פי שהם טיפחו את דרכם המיוחדת, ככל הנראה בחוגים קטנים וסגורים, שלא היו ידועים אלא בין אלה שנמצאו ראויים לכך. בוודאי שאין הערות אלה ממצות את קשריהם של אנשי ההיכלות עם שאר ענפי

10. ראה לדוגמא קמיע מס׳ 21 אצל נווה ושקד, J. Naveh & S. Shaked, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993

11. ראה שלום (לעיל, הע׳ 6), עמ׳ 61; א׳ אלטמן, ״שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה״, מלילה ב (תש״ו), עמ׳ 8–10; שלום (לעיל, הע׳ 3), עמ׳ 20; ראה גם י״מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל־אביב תשל״ב, עמ׳ 51 ואילך, והע׳ 20 בעמ׳ 401, וכן התוספות של י׳ היינימן בעמ׳ 52; ראה גם מ׳ בר־אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת־גן תשמ״ז.

12. בעיקר שירת עולת השבת; ראה: L.H. Schiffman, "Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q Serekh Shirot 'Olat ha-Shabbat', *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, 5), eds. J. Reinharz & D. Swetschinski, Durham, N.C. 1982, pp. 15–47; idem, "The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy", *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. L.I. Levine, Philadelphia 1987, pp. 33–48

13. ראה שפר (לעיל, הע׳ 1), בעיקר עמ׳ 152–157; דן, ״התיאופאניה של שר התורה״ (לעיל, הע׳ 1).

היצירה הדתית היהודית, שכן יש לשער שקשרים נוספים יעלו במהלך המחקר והעיסוק בנושא, במיוחד אם יתגלו תעודות נוספות לעניין זה. העיסוק בנושאיה של ספרות ההיכלות נדחק לקרן זווית במהלך ההיסטוריה היהודית, וכמעט שנשתכח, פרט לחוגים מצומצמים שהמשיכו לטפל בהם ולטפח אותם, ובזכותם לא נעלמו שרידיה של הספרות הזאת לחלוטין, ולא יהיה זה נכון לראות בספרות הזאת ביטוי שולי, שלא היה לו חלק בעיצוב התודעה הדתית היהודית. לא יהיה זה נכון גם לראות בה ניגוד לעמדות היהודיות האחרות, כגון העיסוק בהלכה, ההדגשה היתרה של עבודת האל המונותיאיסטית, ועוד. אין שום דמיון בין האיבה המפורשת של אנשי כת קומראן לקבוצות אחרות ביהדות, לבין הסגירות של אנשי ההיכלות, שמקורה בנטיות אסוטריות.

בין הנושאים הבולטים הנידונים בספרות ההיכלות נמצא עניין המלאכים ושמותיהם. החשוב ביניהם הוא מטטרון, הנקרא לפעמים "אדוני קטן", והמתואר כשני בחשיבותו לאל עצמו. שמו ככל הנראה מצביע על מעמדו זה, כשני במלוכה, הנמצא "מאחורי (או לצד) הכסא". הסבר זה של השם נראה לי הקולע ביותר מבין ההצעות הרבות שהוצעו כדי להסביר את מקורו של השם.[14] הוא נראה מתקבל על הדעת גם מצד הלשון וגם מצד העניין. עניין צידיו, או אחוריו, של כסא הכבוד נזכר לפחות בהשבעה אחת בארמית ארץ־ישראלית: "לרקיעה מליה סלקה בסטר כורסיה דאלה רבה חסינה ודחילה",[15] שתרגומו: "מלות (ההשבעה) עלו (=יעלו) לרקיע לצד כסאו של האל הגדול, הגבור והנורא". מקום זה, לצד כסאו של האל, יש לו אפוא חשיבות בהתייחסות המאגית של התקופה, אף על פי ששמו של מטטרון אינו נזכר בהשבעה הזאת כלל.[16] שמטטרון נתפס כמי שנמצא בסמוך לכסא הכבוד עולה מכמה ביטויים מפורשים בספרות ההיכלות עצמה. כך, למשל, אנו מוצאים שהוא

14. הדיונים העיקריים בשמו של מטטרון הם: H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, ed. and translated by H. Odeberg, Cambridge 1928 [Reprinted, with "Prolegomenon" by J.C. Greenfield, New York 1973], pp. 137 ff.; שלום (לעיל, הע' 6), עמ' 68–69; שלום (לעיל, הע' 3), עמ' 43–55; וכן הנ"ל, *Kabbalah*, ירושלים 1974, עמ' 377–381; גרינפלד אצל אודברג שם, עמ' 30–32; ליברמן אצל גרינוולד (לעיל, הע' 1), עמ' 235 ואילך; אלכסנדר (לעיל, הע' 1), עמ' 243; G. Stroumsa, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ", *HTR* LXXVI (1983), pp. 287 ff.; F.M. Tocci, "Meṭaṭron 'arcidemonio' e myṭrt (⟨Mithras?) nel pišra' de-R. Ḥanina' ben Dosa'", *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C.*, ed. L. Lanciotti, Firenze 1984, pp. 79–97

15. ראה J. Naveh & S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem and Leiden 1985 [2nd edition, 1987], p. 75

16. דיפון־סומר, ובעקבותיו שלום, טעו בקריאת הכתובת. ראה נווה ושקד, שם.

"נכנס תחת כסא הכבוד",[17] או שהאל אומר: "ועשיתי לו כסא כנגד כסאי".[18] ביטויים אלה מחזקים את התחושה שהשם מטטרון שיקף את מעמדו ואת מקומו ביחס לכסא הכבוד.

בקערת השבעה סורית אחת נזכר שמו של מטטרון עם תואר המשקף ככל הנראה את מעמדו כשני לאל: "בשמה דמיטטרון מלאכא דקרנא דדהבא אית לה וכסא שמה בשבעין ושבעה גרליטין דהויו פסינקא דמשלט על פרחתא דשמיא",[19] כלומר: "בשם מיטטרון המלאך, שיש לו קרני זהב, ואשר שמו מכוסה בשבעים ושבעה גרליטין (?),[20] שהוא פסינקא הממונה על עופות השמים". מטטרון מתואר כאן בשני תארים: הוא "פסינקא" — זה הוא לדעתי תואר איראני של חצרן שמשמעותו "מי שנמצא מאחורי (המלך)"[21] — והוא גם שולט בעופות השמים. הפרט האחרון הביא את איליה גרשביץ', אחד החוקרים הדגולים של הלשונות האיראניות, לידי כך שיזהה את המונח פסינקא עם שם של ציפור (כנראה ציפור בעלת צבעים רבים) המופיע בסוגדית. אפשר להבין מדוע מטטרון יהיה ממונה על עופות השמים, אך אין בידינו ראיה לכך שהוא היה מזוהה עם אחת הציפורים. את המונח פסינקא אפשר אולי לזהות עם המונח הסורי הידוע יותר פסניקא, המופיע, עד כמה שהדבר ידוע לי, רק במקום אחד, ומציין שר חשוב היושב בחצר המלך.[22] שני המונחים הללו הם אולי אחד, כי הדמיון ביניהם בכתב הסורי, שבו נו"ן ויו"ד קרובות מאד זו לזו בצורתן, הוא כל כך רב, עד שהוא מאפשר להעלות על הדעת שיבוש קל של מעתיק, ואפילו (מאחר שמדובר רק במקור ספרותי אחד) טעות קריאה של המהדיר.

17. P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, in collaboration with M. Schlüter & H. Georg von Mutius (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 2), Tübingen 1981, §385

18. שם, §405.

19. נתפרסם על־ידי לידזברסקי ראה, M. Lidzbarski, "Die Herkunft der manichäischen Schrift", *Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1916, p. 1214. ראה Sh. Shaked, "Irano-Aramaica: On some Legal, Administrative and Economic Terms", *Corolla Iranica. Papers in Honour of D.N. MacKenzie*, eds. R.E. Emmerick & D. Weber, Frankfurt a.M., Bern, New York and Paris 1991, pp. 171 ff.

20. משמעותה של המלה הזאת לא נתבררה.

21. ראה שקד שם.

22. P. Peeters, "Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, catholicos de l'Eglise perse (540–552)", idem, *Recherches d'histoire et de philologie orientales* II (Subsidia hagiographica 27), Bruxelles 1951, p. 140 [נדפס לראשונה ב־ *Miscellanea Giovanni Mercati,* V (Studi e testi, 125), Vatican 1946, pp. 69–112; A. Maricq, "Hatra de Sanatrouq" *Syria* XXXII (1955), p. 276, n. 1 (והנ"ל, *Classica et orientalia*, Paris 1965, עמ' 4); והסבר של הנינג: W.B. Henning, "Mani's Last Journey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* X (1942), p. 950

המסע בהיכלות מתואר כ"ירידה" למרכבה. הרבה עמדו על הקושי המתעורר מן הניגוד לכאורה בין הפועל "לרדת" לבין הפעולה המובעת בו, שהיא עלייה לעולמות עליונים. הביטוי הזה הוסבר על־ידי שלום כגזור מן הביטוי "יורד לפני התיבה", כיוון שיש בתפקידו של יורד המרכבה (או, כשימוש לשון שגור בספרות ההיכלות, "היורד למרכבה") משום תפקיד של שליח ציבור.[23] הושמעה גם הסברה שהירידה כאן מבטאת את התנוחה הפיסית של המיסטיקן, שראשו שמוט בין ברכיו בשעה שהוא נכנס לריכוז של חזון.[24] נראה לי שזו היא בעיה מדומה. שימוש הלשון "לרדת" כולל בין המשמעויות הבולטות שלו גם את המשמעות של "לגשת, ללכת לקראת", בעיקר אולי בהקשר לפעילות בעלת חשיבות מיוחדת. ידועים הצירופים "יורדי הים", "ירד לשדה", "ירד לסוף דעתו", וכמובן גם "ירד לפני התיבה", שהצד השווה שבהם הוא תנועה, גישה.[25] שימוש הלשון של חיבורי ההיכלות עצמם מעיד על כך שהפועל נתפס בהם כפועל תנועה כללי. כך אנו קוראים באחד החיבורים: "לך ולמי שהוא מבקש לירד להציץ במלך וביופו ותפש נתיב זה וירד ויראה ואל יפגע, כי על המגילה שמתי לך וראיתיה, ואחרכך ירדתה וראית[ה] ונסיתה ולא ניפגעתה, מפני ששמתי לך נתיבות המרכבה כאורה ומסלולי רקיע כשמש".[26] אם במשפט זה נשים "לגשת", "ללכת", במקום "לירד", נקבל את שימוש הלשון המקובל עלינו. הביטוי "לרדת" מופיע באותו חיבור בניגוד ל"לעלות", וכך נאמר שם: "וחזור לך ידיד לתלמוד ירידת המרכבה שהייתי מסדר לפניך ומלמד אותך, כך יורדין וכך עולין..."[27]; כאן ברור ש"יורדין" פירושו "יוצאים לדרך", ו"עולין" פירושו "חוזרין".

אולי כדאי להעיר כאן על נקודה נוספת בעניין זה. "מרכבה" מציינת כמובן כלי בעל גלגלים הנגרר בדרך כלל על־ידי בהמות על פני האדמה, אך הדעת נותנת שהמונח ציין גם כלי תחבורה אחרים. אסמכתא לכך יש לנו בערבית, שם המונח

23. ראה שלום (לעיל, הע' 3), עמ' 20, הע' 1. I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 14), Frankfurt a.M., Bern, New York and Paris 1988, pp. 170 ff.

24. סברה זאת מצאתי אצל סגל, A.F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven and London 1990, עמ' 55 והע' 77.

25. השווה את שימוש הלשון המקראי, שבו הפועל מופיע לעתים בהקשר של תנועה סתם. כך, "ולא ירד אל ביתו" (שמואל ב יא, ט); "והוא ירד והכה את האריה" (שם כג, כ); "וירדת לפני הגלגל" (שמואל א י, ח); "ואלכה וירדתי על ההרים" (שופטים יא, לז); "כי ירדו לקחת את מקניהם" (דברי הימים א ז, כא). השימוש הקבוע "לרדת מצרימה", אף הוא אינו מביע מעבר מלמעלה למטה. השורש השמי ורד/ירד אין משמעותו דווקא עניין ירידה. אני מודה לפרופ' שמריה טלמון שהעיר לי בעניין זה.

26. גרינולד (לעיל, הע' 2), עמ' 358.

27. שם.

השכיח לציון "ספינה" הוא מַרְכָּב. גם במנדעית, לפחות בטקסט אחד, הריבוי מארכאבאתא מציין בצורה ברורה "ספינות".[28] כיוון שהיה מקובל להשתמש בפועל "ירד" כדי לציין נסיעה בספינה, אפשר שהשימוש התרחב לציון נסיעה בכל כלי רכב שהוא.

המעבר אל העולמות העליונים, שבהם עוברים מהיכל להיכל, והמעבר בין ההיכלות, היה רצוף סכנות. הסכנה הגדולה ביותר אורבת לאדם כשהוא מגיע אל ההיכל השישי, שהוא ההיכל הקודם להיכל העליון, לפי תיאורים המופיעים ברבים מן החיבורים העוסקים בנושא. חלק מן החיבורים ממקמים כאן, בפתח ההיכל השישי, את הרמזים התַּנָּאיים הסתומים בדבר האיסור לומר "מים, מים" בשעה שנכנסים ל"פרדס". יש בידינו שני טיפוסים שווים של תיאורי הסכנה הקשורה בכניסה להיכל השישי.[29] הטיפוס האחד רואה בכניסה להיכל השישי מבחן, שעיקרו הוא בכך שהמיסטיקן רואה שמשליכים עליו אלף אלפים גלי מים, אך לאמיתו של דבר אין שם אפילו טיפה אחת, אלא זה הוא "זיו אויר אבני שיש שהיו סלולות בהיכל". המיסטיקן מוזהר לא לומר "מים מים", ולא לשאול שאלה כגון "המים האלו מה טיבן ?", ואם הוא עושה זאת, בחלק מן הטקסטים מכריזים עליו "בוודאי מזרעם של מנשקי עגל הוא ואינו ראוי לראות המלך ביופיו", והוא זוכה לטיפול קשה: "ואינו זז משם עד שמפצעין את ראשו במגזרי ברזל". זיהויו של האדם כאחד מזרעם של מנשקי העגל אופייני רק לחלק מן התיאורים.[30]

לפי הטיפוס האחר של הטקסטים הסכנה נובעת מן המלאכים העומדים בפתח ההיכל השישי ומתנפלים, ללא מבחן, על אלה שמנסים להיכנס — "שומרי פתח היכל השישי היו משחיתים ביורדי המרכבה ולא ביורדי המרכבה שלא ברשות והיו מצוים עליהם ומכים אותם ושורפין אותם". המלים "שלא ברשות" במשפט הזה מתייחסות, כך נראה לי, לפעולתם של שומרי פתח ההיכל השישי. אם כך הוא הדבר, יש להבין שהם משחיתים בבני אדם ללא הבחנה, בין אם הם "יורדי מרכבה" ובין אם

28. הטקסט פורסם על־ידי גרינפלד, J.C. Greenfield, "A Mandaic 'targum' of Ps. 114", *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Jerusalem 1981, עמ' 24, אך המלה הזאת תורגמה שם לדעתי בצורה לא מדויקת.

29. עיקר הדיונים בנושא זה הם של גולדברג, דן ורייכמן, ראה: A. Goldberg, "Der verkannte Gott: Prüfung und Scheitern der Adepten in der Merkawamystik", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XXVI (1974), pp. 17–29; דן, "פתח היכל שישי" (לעיל, הע' 1), הלפרין, "פני המרכבה" (לעיל, הע' 1), עמ' 194–249; R. Reichman, "Die 'Wasser-Episode' in der Hekhalot-Literatur", *Frankfurter Judaistische Beiträge* XVII (1989), pp. 67–100

30. הטקסטים העיקריים שמתוכם הבאתי את הסיכום הם: שפר (לעיל, הע' 17), §259, 345, 408, 409, 410, 672. רייכמן, שם, מביא את הטקסטים הרלבנטיים במלואם.

הם "לא יורדי מרכבה".[31] בכך אני מפרש את משמעותו של הטקסט בצורה שונה מהדרך שבה הבינו אותו, כמדומני, חוקרים אחרים.

ואריאנט של הטיפוס שבו אין מבחן, מתאר את הסכנה במונחים של אש, או ליתר דיוק, סוגים שונים של אש, היוצאים מן ההיכל השביעי ומגיעים עד לפתח ההיכל השישי. אם אין האדם נזהר, ובעיקר אם אין הוא נוקט באמצעים מסוימים — הוא מצווה במיוחד לסתום את הפתחים העיקריים של גופו כדי שנשמתו לא תצא מגופו — הוא עלול להיפגע. בעקיפין יש גם בואריאנט הזה של התיאור סוג כלשהו של מבחן, כי המועמד לעלייה צריך להראות חותמות, המצויים בידיו כתעודת־מעבר, ורק כך מורשה הוא להיכנס. אף־על־פי־כן, הסכנה קיימת גם לגבי אדם שהחותמות שבידיו כשרים. חובה עליו לנקוט באמצעי זהירות, ומכל מקום הוא עובר חוויה קשה של פחד.[32]

המסקנה המתבקשת מן הניגוד הזה בין התיאורים, כפי שכבר העירו לפני,[33] היא שאין לפנינו מסכת קבועה ואחידה של ספרות היכלות, לפחות לא עד כמה שהדבר נוגע לסוגיא שלפנינו. החיבורים שנשתמרו מוסרים דעות שונות, של אסכולות או חוגים שונים בתוך התנועה. כמעט לכל הגירסאות משותף ציון של פחד וסכנה בפתח ההיכל השישי, אך מהותו שונה מתיאור לתיאור.

הסברים שונים הוצעו להבנת משמעותו של מבחן המים שבטיפוס הסיפור הראשון. ההצעה העיקרית היתה לראות במבחן, שבסיכומו (לפחות לפי גירסא אחת) האדם מוכרז כמי שהוא מזרעם של מנשקי העגל, בדיקה שכוונתה לעמוד על כשרותו האורתודוכסית של המועמד. הטעות בהבחנת המים מעידה על כך שהמועמד מחזיק, או עלול להחזיק, בדעות דתיות פסולות,[34] או להעדיף מצב של תוהו ובוהו בעולם, שהמים מסמלים אותו, על פני מצבו של העולם כפי שנברא על ידי האל,[35] או שהם חושפים אותו כמי שיש לו תאווה מסוכנת לדעת, מעין חטאו של פרומתאוס.[36] יוסף דן מדגיש את השרירותיות, או לפחות את ההכרעה המוקדמת, שאינה תלויה בתוצאות המבחן.[37]

קשה להשתחרר מן התחושה שאין בידינו הסבר מניח את הדעת לעניין המים

31. הטקסט המתאר את העניין הזה הוא אצל שפר (שם), §223–224.
32. התיאור הזה נמצא אצל גרינולד (לעיל, הע' 2), עמ' 358–360.
33. דן, לעיל, הע' 29.
34. כך גולדברג (לעיל, הע' 29).
35. כך הלפרין, "פני המרכבה" (לעיל, הע' 1). הסברים דומים הוצעו בעבר על־ידי יואל וגרץ, ראה את ביקורתו של שלום (לעיל, הע' 6), עמ' 51 והע' 46.
36. כך רייכמן (לעיל, הע' 29).
37. דן, "פתח היכל שישי" (לעיל, הע' 1).

בסצינת המבחן, ואולי אין טעם לחפש הסבר כזה. עניין המים שייך ככל הנראה לשכבה עתיקה של ספרות, וייתכן שכבר בניסוח הקדום ביותר שהגיע לידינו — הניסוח מתקופת התנאים — היה העניין סתום לאנשי הדור. כבר העירו חוקרים על כך שיש בנבואה הישראלית הקדומה קשר הדוק בין משטחי מים לבין חזון — רבים מחזונות הנבואה נאמרו על נהר. יש גם אנלוגיה חלקית בין מבחן המים שבפתח ההיכל השישי לבין המבחן שעשה המלך שלמה למלכת שבא (בלי ידיעתה), בשעה שגרם לה לעבור על־פני משטח הנראה כמו מים. בכדי שלא להרטיב את בגדיה היא נאלצה להרים את שמלתה ולחשוף את רגליה;[38] היא נכשלה לכאורה במבחן, אך עמדה בהצלחה במעמד בכללותו. בסיפור של מלכת שבא נעשה שימוש הומוריסטי במוטיב, שהיה ככל הנראה נפרץ, של טעות בזיהוי של מים.

גם במאגיה הקדומה היה מעמד מיוחד למים, שאת מהותו לא קל להגדיר. בתלמוד מובא סיפור על ר׳ זעירי, מאמוראי ארץ־ישראל, שנקלע לאלכסנדריה, שם קנה חמור. כשבא להשקותו מים הפך החמור ל״גמלא דוסקניתא״, כנראה (לפי רש״י) דף של גשר. כשביקש ר׳ זעירי את כספו בחזרה, אמרו לו [המוכרים]: ״אילולא היית זעירי לא היינו מחזירים לך [את הכסף]. היש אדם שקונה כאן [דהיינו באלכסנדריה] דבר, שאינו בודק אותו על המים?״.[39] בסיטואציה המאגית הזאת, מים יש בכוחם לחשוף את האמת המסתתרת מאחורי מראית־עין של כשפים. המכנה המשותף של המקרים שציטטנו הוא לא רק נוכחותם של המים, אלא הקשר שבין מים לבין ראייה — אמיתית או מדומה. נפוצה מאוד במאגיה של המזרח הקרוב התופעה של שימוש במדיום (בדרך כלל ילדים צעירים), המתבונן בראי או במים. הדבר מוכר גם מתוך כתבי־יד של ימי הביניים, וגם מתיאורים של אנתרופולוגים וחוקרי פרלקלור.[40] מכוונים את המדיום להתבונן במשטח חלק, ראי או מים, והוא רואה בו מראות שיש בהם כדי לנבא גורלות. למרות כל האסוציאציות הללו, המשמעות העמוקה יותר של הכשלון בהבחנת המים איננה נהירה. יש להניח

38. תרגום שני לאסתר א, ג; ראה במהדורת מ׳ דוד: M. David, *Das Targum Scheni zum Buche Esther*, Krakau 1898, p. 10, וכן ל׳ גינצבורג, אגדות היהודים, תרגום מ׳ הכהן, ה, רמת־גן תשל״ה, עמ׳ 94, עמ׳ 194 ואילך. ראה דיון על המסורות האסלאמיות בנושא זה אצל הלפרין: D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980, pp. 487ff.

39. ״מי איכא דזבין מידי הכא ולא בדיק ליה אמיא״, בבלי סנהדרין, סז ע״ב. ראה דיון אצל בלאו, L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1897/8), Budapest, Second printing, 1914 [Reprint, Frankfurt a.M. 1987], p. 158, עם מקומות נוספים לעניין המים.

40. דוגמאות לכך יינתנו בחיבור על המאגיה היהודית שאני עוסק בו עתה. לגבי תיאורים אנתרפולוגיים, ראה J. Mercier, *Asrès, le magicien éthiopien: Souvenirs 1895–1985*, [Paris] 1988, לגבי אתיופיה של ימינו.

שלפחות בשכבה קדומה יותר של ספרות היתה לכך אמנם משמעות מדויקת יותר.[41]

כל מה שאנו יכולים לקוות הוא להבין בצורה נכונה את האינטרפרטציה שנתנו לעניין הזה בספרות ההיכלות, מתוך פרשנות או הרחבה של חומר קדום. נראה לי שהנקודה העיקרית של המבחן, כפי שהבינו אותה אנשי ההיכלות, אינה תלויה בטעות הזיהוי של מראה־עיניו של המועמד, כלומר שהוא חושב שיש כאן מים ובאמת אין מים, אלא בעצם העובדה שהוא מדבר בשעה שהדבר אסור עליו. לפי חלק מן הטקסטים, נועד המבחן לגרות את המועמד ולהפליא אותו, אולי גם להפחיד אותו, אך הוא חייב להישאר דומם ולא להגיב. הדבר בא לידי ביטוי מפורש באחד הניסוחים של סצינת המבחן:

> ואלה הם שנכנסו לפרדס בן עזאי ובן זומא ואחר ור׳ עקיבא. בן עזאי הציץ בהיכל ששי וראה זיו אויר אבני שיש שהיו סללות בהיכל ולא סבל גופו ופתח פיו ושאלם מים הללו מה טיבן ומת... בן זומא הציץ בזיו באבני השיש וסבר שהוא מים וסבל גופו שלא שאלם אבל לא סבל דעתו ונפגע ויצא מדעתו...[42]

בן עזאי לא עמד במבחן, כיוון שלא שלט בגופו, או שגופו לא יכול היה לשאת את המתח שבו היה שרוי, ״ופתח פיו ושאלם״. בן זומא עמד לכאורה במבחן, כיוון ששלט בגופו. אלא שהוא לא שלט בדעתו, והלחץ לשאול היה כל כך גדול עד שיצא מדעתו. בניסוח הזה אין ספק, כמדומני, שהכשלון במבחן הוא כשלון של שבירת חובת השתיקה במעמד הריטואלי הזה. האם ההסבר הזה מתאים גם לגבי ניסוחים אחרים של מבחן המים? נראה לי שהוא מתיישב גם איתם, אלא שאין הם כל כך חד־משמעיים כמו בפיסקא שציטטנו, וייתכן שהם מייצגים הבנה שונה של מהות המבחן. בפיסקא אחרת מוזהר אדם שלא לשאול ״מים הם?״

> שלא יביא את עצמו לידי סכנה, מפני שאפי׳ אינו ראוי לראות את המלך ביופיו, [אם] אינו *משאלן על אויר זיו אבני טוהר שהיו סלולות בהיכל לא היו מכלין אותו אלא דנין אותו לכף זכות, לומר [אם] אינו ראוי לראות המלך ביופיו בו׳ היכלות היאך נכנס.[43]

41. אורבך (לעיל, הע׳ 4), עמ׳ יז, מעיר על המקרים בספרות האפוקליפטית שבהם משקים את החוזה מים, והוא מגיע למצב של שכרות מפוכחת, אלא שהדבר נראה רחוק מן הסיטואציה של טעות ראייה של מים.
42. שפר (לעיל, הע׳ 17), §345.
43. שפר (לעיל, הע׳ 17), §409. בכדי להבין את הפיסקא אני מציע שני תיקונים, שאינם נראים לי נועזים במיוחד: תוספת של ״אם״, כפי שסומן על ידי בסוגריים מרובעים, ושינוי ״משאלין״ ל״משאלן״, במלה המסומנת בכוכבית.

האיראני — אינן מאפשרות לדון בשאלות ההיסטוריות של השפעות או מגעים בצורה יסודית. גם הקִרבה בין התיאורים האיראניים והיהודיים אינה חזקה עד כדי כך שהיא מחייבת להניח שהיה ביניהם מגע. בכל זאת יש עניין להצביע על כמה נקודות דמיון המצויות בספרות אחרת בת אותה תקופה, וגם על כמה נקודות של הבדל.

באיראן יש מסורת קדומה וממושכת של תיאורי חזונות. גם ספרות האווסטא, החל מן השכבה הקדומה ביותר שלה, זאת שמתייחסת לזמנו של זרתושטרא עצמו, מייסד הדת, כוללת בתוכה תיאורי מפגשים בין הנביא זרתושטרא, לבין האל, ותיאורי אלים המתגלים במעין חזון. אך החומר הקדום באיראן ברובו הגדול אינו בהיר ואינו חד־משמעי, וקשה להסתייע בו לצורך ענייננו. ככל הנראה היתה קיימת גם ספרות אפוקליפטית באיראן בתקופה קדומה למדי, אך הידיעות עליה מקוטעות ושנויות במחלוקת, שכן היצירות הספרותיות שבהן כלולה הספרות הזאת הגיעו לידינו בעריכה מאוחרת ביותר, והיא שייכת ברובה, בניסוח שבידינו, לתקופה שלאחר ראשית האסלאם.[50] כיוון שכך שוב אין הספרות הזאת מסוגלת לספק לנו נקודת אחיזה איתנה לדיון בהקשר לחומר היהודי מן המאות הראשונות לסה"נ. אף על פי כן יש בספרות הפרסית של התקופה המקבילה לתקופה המשוערת של חיבור ספרות ההיכלות, כמה וכמה מקבילות מעניינות לנושא שבו אנו דנים.

בראשית התקופה הסאסאנית אנו מוצאים באיראן התלבטות בקשר לאמונה בענייני אחרית הימים.[51] הדבר בא לידי ביטוי בכתובות הסלע המונומנטליות של

50. יש ספרות חזונות ביוונית, המתיימרת להיות פרסית במוצאה. ראה את הדיון בשאלת האורקלים של היסטאספס, אצל ד' פלוסר, D. Flusser, "Hystaspes and John of Patmos", *Irano-Judaica*, ed. S. Shaked, Jerusalem 1982, pp. 12–75; A. Hultgård, "Forms and Origins of Iranian Apocalypticism", *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, pp. 387–411; M. Boyce, "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic", *BSOAS* XLVII (1984), pp. 57–75; idem, "The poems of the Persian Sibyl and the Zand ī Vahman Yašt", *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard (Studia* Iranica, Cahier 7), eds. C.-H. de Fouchécour & Ph. Gignoux, Paris 1989, pp. 59–77; M. Boyce & F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, III (Handbuch der Orientalistik, 1. Abteilung, 8. Band, 1. Abschnitt, Lieferung 2, Heft 2), Leiden 1991; Ph. Gignoux, "L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses?", *AAASH* XXXI (1985/8), pp. 67–78; idem, "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique", *Journal of Asian and African Studies* XXIII (1986), pp. 53–64; idem, "Nouveaux regards sur l'apocalypse iranienne", *CRAIBL* (1986), pp. 334–346; ואחרים.

51. פרט לכתובות הסלע של כרדיר, שיידונו בהמשך, יש עדות לכך גם בספרות בפהלווי, אלא שזמנה של זו קשה לקביעה מדויקת. פרטים יימצאו אצל שקד, "דואליזם בשינויי דמות", פרק ב' (Sh. Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran* [*The Jordan Lectures in Comparative Religion*], London 1994).

הכוהן הגדול כרדיר,[52] ששירת בתפקידו הרם בחצר המלוכה הפרסית תחת ארבעת המלכים הראשונים של השושלת הסאסאנית. יש לציין שהוא היה האדם היחיד, פרט למלכים הסאסאניים, שהרשה לעצמו (או אולי מוטב לומר: הורשה על ידיהם) להציב כתובות סלע ברחבי הממלכה. ארבע הכתובות שחיבר מקבילות זו לזו, ויש בהן הרבה מן המשותף, ועניינן העיקרי הוא בתיאור גדולתו וחשיבותו של הכותב, וכן בתיאור חזון שראה. מטרת התיאור הזה, לדברי המחבר, היא להעיד על נכונות האמונה הדתית בעולם הבא, ולחזק את האמונה בקרב הזורואסטרים. החזון הוא אפוא אמצעי חינוכי, ואולי איננו חוויה פרטית אישית של המחבר. יתכן שאיננו אלא המצאה דידקטית בכדי למסור באמצעותה את מבנה העולם העליון ואת האמיתות הדתיות שהתיאור מתאר.

מצב השתמרותם הגרוע של משטחי הסלע שעליהם נכתבו הכתובות אינו מאפשר קריאה שוטפת של כל הטקסט, ואפילו לאחר שאנו מצרפים את הנתונים מן הכתובות השונות עדיין אין אנו מקבלים טקסט מלא ובעל משמעות מספקת. יש להוסיף לקושי הזה גם את העובדה שבתיאורים שבחלק החזון של הכתובות מופיעים כמה ביטויים וצירופי מלים שאינם מופיעים בשום מקור אחר. צירוף הנסיבות הזה גורם לכך שקטעים אחדים מן הטקסט, והם מן המעניינים ביותר, עדיין סתומים בפנינו. אף־על־פי־כן, אפשר לשחזר את התמונה הכללית של תוכן החזון של כרדיר, ויש בשחזור זה עניין לא קטן לגבי הנושא שאנו עוסקים בו.

הטקסט פותח בתיאור תולדותיו של הכהן כרדיר, עלייתו בסולם המעמד בחצר המלכים, מעמדו הנוכחי, ומעשי הצדקה הרבים שעשה. בחלק זה יש עניין לתולדות איראן ולתולדות התבססותה של הדת הזורואסטרית בממלכה הסאסאנית, אך לא לענייננו. החלק השני, שבו אנו מתכוונים לעסוק, פותח בבקשה של כרדיר אל האלים, שיראו לו את טבע גן־העדן והגיהינום. כדי להשיג את המטרה הזאת, כרדיר מבצע טקסים שונים, שמשמעותם אינה ברורה לנו. הוא אומר:

52. כתובות הסלע של כרדיר זכו לטיפול אינטנסיבי בשנים האחרונות. ראה בעיקר: M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften* (Acta Iranica 18; 3e série, vol. 8), Téhéran–Liège 1978; P.O. Skjaervo, "Kirdir's vision: translation and analysis', *AMI* XVI (1983), pp. 296–306; D.N. MacKenzie, "Kerdir's Inscription", *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-i Rustam* (Naqsh-i Rustam, 6; Iranische Denkmäler, Lief. 13, Reihe II), ed. Herrmann et al., Berlin 1989, pp. 35–72; Ph. Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdîr. Textes et concordances* (Collection des sources pour l'histoire de l'Asie Centrale pré-islamique, série II, vol. 1; Studia Iranica, Cahier 9), Paris 1991

אפ־(מ) [פון עדנא זי ש](חפו)ח(רי מ)רכא(ן) מרכא אדוין (מ)חלי כרתי כ(ר)תכאן זי יזד(א)ן ונפ(ש)[ה] לובאן לאדי איך אלת(א)ד[י חו]הן וחת ד(ל)ונ(ד)[י] (חו)הן אדינץ מן יזדאן [ע](חד)[ו](נן) פ(ון) (י)כעי(מו)ן (ח)[וה](ם א)יך ח[ת אלתאדי חוהן אפ](ם ל)[כו]ם יזדתי (כ)ען ע(ל) ו(ת)[לתאן לוני אלת](אד)[יחי מ]חוחית אדינץ זנה כישי זי לכום י(זד)אן יח(ס)נן וחת דלונד[י] (ח)והן אפם לכום יזדת(י) כען א(ל) [ות](לתא(ן) לו[ני] (דלונד)יחי [מחוחית אדינ](ץ) [מ](ן לכום) יזדא(ן) [ע]חדון (ו)[ס](ח)[תי] (י)[ח]סנן (וסף) [עדנא פון אביאת]...[53]

[בזמנו של ש]אפור, מלך המלכים, עשיתי טקס (תוך כדי אמירת) פסוקי אווסטא[54] לשם עשיית מעשי האלים ולשם נשמתי,[55] לאמור: מי יתן ואהיה צדיק, ואם אהיה רשע, אז מן האלים [עונש?...] אקח. גם על כך עמדתי, [אם אהיה צדיק] ואתם, האלים, תראו לי עתה את הצדיקות בכיוון של אלה שהלכו לעולמם,[56] אז אחזיק באמונה הזאת שלכם, האלים. אם אהיה רשע, ואתם, האלים, תראו לי עתה את הרשע בכיוון של אלה שהלכו לעולמם, אז [...] מכם, האלים, אקבל ואחזיק בזאת בחזקה בכל זמן בזכרוני.

למרות העובדה שלא כל הפרטים ברורים בפיסקא הזאת, נראה נכון להבין כאן, שכרדיר מבקש מן האלים הוכחה ויזואלית לאמיתות אמונתו על־פי מה שקורה לנשמה לאחר המוות. הדבר מתאשר מן ההמשך שכן, כאן מתחיל תיאור החזון של כרדיר. הוא אומר:

ואנשי המוות, שראיתי בטקס־הפסוקים, אמרו כך: אנו רואים שר פרש, זוהַר, יושב על סוס אציל, [ובידו] נס [ ] איש [נראה...] ועל כס[57] *גביע זהב, ונתגלתה בבואת־דמותו של כרדיר, וחבר למסע [ ] עומד.[58]

53. נקש־י רסתם, לפי קריאתו של מקנזי, שם, עמ' 47, §24 (עם השלמות לפי כתובת כרדיר בכעבה־י זרדשת).
54. הביטוי אדוין מחלי, החוזר יותר מפעם אחת בכתובת הזאת, אינו מופיע במקומות אחרים, ופירושו נתון במחלוקת. מקנזי מתרגם אותו "מין מוות" (a kind of death), תרגום שאינו נראה לי נכון מבחינה עניינית. חוקרים אחרים, ביניהם שרווה (לעיל, הע' 52), ראו בביטוי צירוף של שתי מלים ידועות בפרסית אמצעית "טקס" ו"פסוק, מלה קדושה", ותפיסה זאת נראית לי נכונה. להלן אתרגם את הביטוי הזה, לשם קיצור, "טקס הפסוקים".
55. "לשם עשיית מעשי האלים ולשם נשמתי" הם שני ביטויים מקבילים המעידים על עשיית דברים לשם שמים.
56. כלומר, בעניין העולם הבא.
57. הכס, gāh, משמש גם ככסא מלכות וגם כדוכן מוגבה, כמעין שולחן.
58. מקנזי (לעיל, הע' 52), עמ' 56, §25. תרגומי שונה בכמה נקודות מתרגומו של מקנזי.

סיפור המסע בעולם הבא מסופר מפיהן של דמויות מסתוריות, שנראה לי לנכו לתרגם את שמן "אנשי המוות", אף שזה הוא תרגום משוער. המלה המתייחסו אליהם, ליסיך בפרסית אמצעית, יכולה להתפרש במשמעות של "משרתים, נערינ המשמשים לפני שר או מלך", אך יתכן שמקנזי צודק בכך שהוא מציע לראות במלד הזאת מלה גזורה מ"מוות" באיראנית — מלה שאינה מתועדת בצורה כזאת בשוב מקום אחר — שהרי הם משמשים כאן כמורי דרך ובני בית בעולם המתים. המלה המתורגמת כאן "גביע", בזם, ידועה בדרך כלל בפרסית אמצעית וחדשה במשמעות של "משתה".

השר הראשון במסע החזון הזה רכוב על סוס, ולפניו (?) יש כס־מלכות שעליו, ככל הנראה, גביע זהב. "בבואת־דמותו[59] של כרדיר" מופיעה כאן לאורך המסע, כמי שמייצגת כנראה את כרדיר עצמו. היו שרצו לראות בשר הראשון את הפְרַוַשִׁי (fravaši, כלומר הישות הרוחנית המקבילה לאדם בעולם הזה) של כרדיר,[60] אך הדבר אינו מוכח.

המשך המסע מתואר כך:

> ועתה נתגלתה אשה, הבאה מכיוון מזרח. לא ראינו אשה אצילה יותר ממנה. והדרך שבה [באה אותה אשה] מאירה מאד, ועכשיו היא באה קדימה, והאיש שהוא בבואת־דמותו של כרדיר, הם שמים ראש לראש... האשה והאיש שהוא כמו בבואת־דמותו של כרדיר נותנים ביחד שניהם ידים, ובדרך ההיא המאירה [שבה באה האשה] לכיוון המזרח הם הולכים, והדרך ההיא מאירה מאד.[61]

אין כמעט ספק שהאשה המתוארת כאן היא הדמות ממין נקבה הבאה לקראת נשמתו של האדם לאחר המוות, בתיאורים שונים של הדת הזורואסטרית. דמות זאת נקראת בשם דֵין (dēn), והיא התגלמות הדת וגם התגלמות האישיות הדתית של האדם.

> ובדרך ההיא, שבה הולכים [אותו איש שהוא בבואת־]דמותו של כרדיר ואותה אשה, שם נגלה שר [נוסף], זוהֵר, ועל כס גביע זהב, ולפניו עומדים מאזנים, והוא כך [ ]. ועכשיו עומדים האשה ההיא והאיש ההוא שהוא כמו בבואת־דמותו של כרדיר לפני אותו שר [ ] מגיע(ים). והם אומרים: האיש ההוא שהוא בבואת־דמותו של כרדיר והאשה ההיא יצאו מלפני השר

59. חנגלפי, או בתעתיק המקובל של הפרסית האמצעית, hamkirb, פירושו המילולי: "מי שיש לו אותה דמות".

60. ראה שרווה (לעיל, הע' 52), עמ' 295.

61. מקנזי (לעיל, הע' 52), עמ' 56, §26.

ההוא [ ] והם הולכים לכיוון מזרח, והם הולכים בדרך ההיא [שהיא מאירה מאד].
ועתה נתגלה שר נוסף, [זוהַר], ועל כס גביע זהב, ולפניו בור, וההוא אציל יותר ממה שראינו אי־פעם. וכאשר הם [ראו] אותו הם אמרו: נתגלה בכיוון ההוא בור, כמו [באר רחבה מאד] שאין לה קרקעית, והיא מלאה בנחשים, בעקרבים, [ ] וברמשים אחרים.
אנשי המוות, שישבו באותו טקס־פסוקים, כאשר הם ראו את המבנים והבנינים הרבים של הגיהינום, נתעצבו מאד, [ ] ואמרו: אל [תפחדו], אין לכם דרך אלא לומר מה שאתם רואים.[62]

מה שאפשר להבין מהמשך התיאור הוא, שמעל לבור מונחת קורה, מעין גשר, והאיש עם האשה המלווה אותו מתכוננים, ככל הנראה, לעבור את הגשר, שנעשה רחב מאד עבורם. שר נוסף מופיע ומעביר אותם את הגשר. מתגלה לפניהם ארמון בשמים (?), והשר מוביל אותם לתוכו. כאן ניתן תיאור של הארמון, והמזון שנמצא בו, שכנראה ניתן לבבואת־דמותו של כרדיר ולאשה. פרטים רבים מטושטשים בהמשך התיאור בשל החסר שבכתובת, אך זאת היא המסגרת הכללית של המסע בעולם הבא.

התיאור של המסע הזה הוא הקדום ביותר שהגיע לידינו מן התקופה הסאסאנית (זמנו הוא מן המאה הג׳ לסה״נ), אך אין ספק שהיו תיאורים ספרותיים רבים אחרים דוגמתו. הידוע שבהם הוא התיאור הכלול בחיבור אַרְדַא וִירָאז נָאמג, דמות דמיונית של חכם עתיק, שערך את המסע לעולם הבא, ושם יש מסע מפורט בכל מדורי גן־העדן והגיהינום. המכנה המשותף לתיאורים הללו הוא המסגרת: התרופפות האמונה, והצורך להביא עדות מוצקה וברורה, עדות ראייה, לאמיתות העולם הבא.

הדמיון בין ספרות החזון הפרסית לבין הספרות העברית של ההיכלות, מתמקד ביכולת האנושית לעלות ולראות דברים הנסתרים בדרך כלל מעינינו. בשני סוגי הספרות יש לעתים קרובות מלווים, המסבירים את המסע; בשני סוגי הספרות יש פרטים מוחשיים רבים המתארים את המבנה והמראות של העולם הבא; בשני סוגי הספרות יש התרגשות דתית הקשורה במסע, ויש תחושות של תדהמה ושל פחד; בשני סוגי הספרות יש מדורים־מדורים, יש דירוג של עלייה (או, במקרה האיראני, גם ירידה לגיהינום); יש גם אישים רוחניים, מעין מלאכים, הממונים על האיזורים השונים של העולם הבא.

ההבדלים אף הם ניכרים: המוטיבציה של שני סוגי הספרות שונה בצורה ברורה.

62. מקנזי, שם, §27–29.

בספרות האיראנית יש רצון להוכיח את קיומו של העולם הבא, ואילו בספרות היהודית יש ככל הנראה רצון לחוות, לחוש, את העולמות העליונים. הדחף בספרות היהודית הוא דחף מיסטי־תיאורגי, ואילו בספרות האיראנית הדחף הוא ככל הנראה תיאולוגי. העניין העיקרי של הספרות האיראנית הוא באסכטולוגיה, בעתידה של הנשמה לאחר המוות. בספרות ההיכלות, לעומת זאת, לנושא האסכטולוגי כמעט שאין מקום כלל.[63] העניין המיסטי גורם לכך שיש רצון לחשוף את מה שנעשה בעולמות העליונים, אך לא מתוך רצון לקרוא את העתיד, האישי או הקולקטיבי, אלא בכדי לחוות, כאן ועכשיו, את החוויות הצפונות לו לאדם באותם העולמות, אם הוא ראוי לכך.

נקודה מבדילה אחרת היא בכך שספרות ההיכלות היא בעיקרה ספרות מוגבלת ואסוטרית. גם תפוצתה וגם דרכי ביטוייה, וגם המסר שהיא מביאה איתה, נועדו לחוג מצומצם וסגור. גם בין בני החוג לא כולם, כנראה, יכולים לקוות שיזכו לצפות במרכבה. הנסיונות, המבחנים וההפחדה שנבנו לתוך המסע בהיכלות העליונים נועדו להרתיע, ואין ספק שהם מילאו את מטרתם. ספרות החזונות האיראנית, שנועדה, כפי שראינו, להוכיח את האמונה, היא מטבעה ספרות פתוחה. אף־על־פי שהיה אלמנט של פחד ורתיעה במסע אל העולם שמעבר לחושים, הכוונה במסע היתה לא רק לזכות בחוויה אישית עמוקה, אלא בעיקר לְזַכּוֹת את הרבים. הכוהן הגדול כרדיר עמד בראש הארגון הדתי של האימפריה, והחזון שראה, נראה לו חשוב מספיק בכדי להכריז עליו בראש חוצות. הכתובות של כרדיר נמצאות במקומות פתוחים, על גבי סלעים, וכל עובר ושב יכול לקרוא אותן, או לפחות לשאול מה כתוב בהן. לא מן הנמנע שתוכנן של הכתובות היה כתוב לא רק על גבי סלע אלא גם על קלף או כיוצא בזה,[64] וייתכן אף שעותק אחד הונח למשמרת בארכיון הארמון, כפי שהיה מקובל לגבי מסמכים בעלי חשיבות ממלכתית.

למרות ההבדל הגדול בין שני סוגי ההתבטאות, אין להתעלם מן העובדה שבשתי תרבויות בנות אותה התקופה (שאולי נמצאו באופן חלקי בסמיכות גיאוגרפית זו לזו[65]) היתה נטייה לעסוק בחזונות מופלאים שאותם רואים אנשים בודדים, ואשר

63. ראה, אף על פי כן, את הניתוח של הרמן ורוהרבכר־שטיקר, לגבי הנושא האסכטולוגי בכתה״י ניו־יורק ביהמ״ד לרבנים 8218, K. Herrmann & C. Rohrbacher-Sticker, "Magische Traditionen der New Yorker Hekhalot-Handschrift JTS 8128 im Kontext ihrer Gesamtredaktion", *Frankfurter Judaistische Beiträge* XVII (1989), p. 111

64. כפי שאנו יודעים שהדבר נעשה לגבי הנוסח הארמי של הכתובת של דריוש בבהיסטון, שנתגלה במצרים.

65. אם נקבל את ההנחה שמשהו מספרות ההיכלות נתחבר בבבל (ראה לעיל). אף על פי כן, דברינו אינם תלויים בהנחה זאת. טקסט של קערת השבעה מבבל שיש לו זיקה מרובה לספרות

תוכנם נמסר לחוג רחב יותר באמצעות חיבורים כתובים. יש דמיון מסוים בתוכן הויזואלי של החזונות בשתי הספרויות, אך לא עד כדי שניאלץ לקבוע שהם תלויים זה בזה. הקשר העיקרי שאפשר להצביע עליו הוא הצורך להביע רגשות דתיים על־ידי מסע אל מעבר לעולם החושים הרגיל. דחף זה כללי הוא מכדי שנוכל להסיק ממנו על תלות היסטורית בין שתי התופעות, אך הדמיון בסוגה הספרותית יש בו בכל זאת כדי להעלות את השאלה אם אומנם סביר להניח שהן צמחו בלא כל קשר ביניהן. בהקשר זה יש לציין שבעיה דומה קיימת לגבי כמה מן האמונות של כת קומראן. הדעת נותנת שהיה קשר כלשהו בין האמונות של הכת לבין אלו של התרבות האיראנית, אך אין בידינו להראות את הנסיבות ההיסטוריות שבהן קשר כזה היה יכול להבשיל ולבוא לידי ביטוי דווקא באותה קבוצה דתית.

ההיכלות, ראה: S. Shaked, "'Peace be upon you, exalted angels': On Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls", *Jewish Studies Quarterly*, 2 (1995), pp. 197–219

רשימת קיצורים

AAASH	*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*
AMI	*Archaeologische Mitteilungen aus Iran*
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955[2]
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
BA	*Biblical Archaeologist*
BAR	*British Archaeological Reports, International Series*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands (University) Library, Manchester*
BMC	*Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*
BT	Babylonian Talmud
CPJ	*Corpus Papyrorum Judaicarum*
CQ	*Classical Quarterly*
CR	*Classical Review*
CRAIBL	*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*
CRINT	*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*
CSCO	*Corpus scriptorum Christianorum orientalium*
DJD	*Discoveries in the Judaean Desert*
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
ICC	*International Critical Commentary*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IGLS	*Inscriptions grecques et latines de la Syrie*
IGR	R. Cagnat et al., *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*
JANES	*Journal of the Ancient Near Eastern Society (of Columbia University)*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JÖAI	*Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*

The Jews in the Hellenistic-Roman World
Studies in Memory of Menahem Stern

edited by

Isaiah M. Gafni, Aharon Oppenheimer, Daniel R. Schwartz

The Zalman Shazar Center
for Jewish History

The Historical Society
of Israel

Jerusalem

CONTENTS

English Section

Peter Schäfer:	The Exodus Tradition in Pagan Greco-Roman Literature	9*
Ranon Katzoff:	Philo and Hillel on Violation of Betrothal in Alexandria	39*
Shaye J.D. Cohen:	Did Martial have a Circumcised Jewish Slave?	59*
Louis H. Feldman:	Josephus' Portrait of Jephthah	67*
Martin Goodman:	The Roman Identity of Roman Jews	85*
Benjamin Isaac:	Orientals and Jews in the Historia Augusta: Fourth-Century Prejudice and Stereotypes	101*
Abraham Wasserstein:	On Donkeys, Wine and the Uses of Textual Criticism: Septuagintal Variants in Jewish Palestine	119*

English Summaries of Papers in the Hebrew Section 143*

Hebrew Section

Preface 9

Menahem Stern — A Bibliography 13

The Hasmonean Period

Dov Gera:	The Battle of Beth Zachariah and Greek Literature	25

Editorial Board
Isaiah M. Gafni, Moshe David Herr, Aharon Oppenheimer,
Uriel Rappaport, Daniel R. Schwartz, Zvi Yekutiel

Editorial Secretary: Maayan Avineri-Rebhun

ISBN 965-227-105-5
Catalogue No. 185-372

© Copyright by the Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem
Printed in Israel, 1996

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher.

'Graphit' ('Graph-Chen') Press Ltd., Jerusalem

תוכן העניינים

פתח דבר 9

מנחם שטרן — רשימת פרסומים 13

התקופה החשמונאית

דב גרא: קרב בית זכריה בראי ספרות יוון 25

דוד פלוסר: "מאי חנוכה?" — הנסיבות ההיסטוריות של חנוכת הבית בידי בית חשמונאי 55

דניאל שוורץ: על מסעו הפרתי של אנטיוכוס סידטס ובעיית הפיצול בחקר ההיסטוריה 83

התקופה הרומית

ישראל שצמן: על הצבא במגילת מלחמת בני אור בבני חושך 105

יוסף גייגר: הורדוס ורומא — היבטים חדשים 133

אוריאל רפפורט: ריבוד חברתי, מבנה פוליטי ואידיאולוגיה בחברה היהודית ערב המרד הגדול 147

דוד רוקח: מקורות לתולדות עם ישראל — הערות על היהודים והיהדות בספרות הנוצרית 167

עדה ירדני — חיים יונה גרינפלד: שובר של כתובה — נחל צאלים 13 197

אהרן אופנהיימר: עיור ותחומי ערים בארץ־ישראל הרומית 209

היהודים בעולם היווני־הרומי

ישעיהו גפני: עונש, ברכה או שליחות — הפזורה היהודית בימי הבית השני ובתקופת התלמוד 229

משה עמית: עולמות שלא נפגשו — יהדות ויוונות 251

אריה כשר: יוספוס בגנות ההיסטוריוגרפיה היוונית (בחיבור "נגד אפיון") 273

לאה רוט־גרסון: שנאת־ישראל בסוריה בתקופה ההלניסטית והרומית 301
בצלאל בר־כוכבא: משולם היהודי, המנטיקה היוונית והקטאיוס איש אבדירה 323
מנחם מור: תיאודוטוס, האפוס על שכם והשומרונים — עיון מחודש 345
משה דוד הר: אחריתה של הספרות היהודית־ההלניסטית: זמנה וסיבותיה 361

דת, אמונה וחברה

ישראל ל׳ לוין: אחידות ורב־גוניות ביהדות בעת העתיקה — העדות של בתי־הכנסת בתפוצות 379
אלברט באומגרטן: מי היו הצדוקים? — הצדוקים בירושלים ובקומראן 393
שמואל ספראי: ישו והתנועה החסידית 413
משה בר: חורבן בית שני בהגות היהודית הקדומה 437
יוסף נוה: על ספרי מרשמים מאגיים יהודיים בימי קדם 453
שאול שקד: חזונות יהודיים ואיראניים בתקופת התלמוד 467

רשימת קיצורים 487

החלק האנגלי

פטר שפר: מסורת יציאת מצרים בספרות הפגנית היוונית־הרומית 9*
רנון קצוף: פילון והלל על ארוסות באלכסנדריה 39*
שעיה י״ד כהן: האם היה למרטיאליס עבד יהודי נימול? 59*
לואיס ה׳ פלדמן: יוספוס על יפתח 67*
מרטין גודמן: זהותם הרומית של יהודים רומיים 85*
בנימין איזק: אנשי המזרח ויהודים ב׳היסטוריה אוגוסטה׳ — דעות קדומות וסטריאוטיפים במאה הרביעית 101*
אברהם וסרשטיין: על חמורים, יין והתועלת של ביקורת־נוסח: על שינויי־נוסח של תרגום השבעים בארץ־ישראל היהודית 119*

סיכומים באנגלית 143*

פתח דבר

ביום חמישי, י"ט בסיון תשמ"ט (22 ביוני 1989), כמנהגו מימים ימימה, עשה מנחם שטרן את דרכו מביתו לעבר בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שבגבעת רם. בחולפו בעמק המצלבה נרצח בידי טרוריסטים ערבים, אשר תרו אחרי קרבן מִקרי. הרצח הותיר קרובים, עמיתים ותלמידים המומים ודואבים. תחושת האובדן החריפה אינה מאבדת את עוצמתה עם חלוף השנים, הן מפאת שהיה חוקר דגול ומורם מעם, הן בשל אישיותו הייחודית, שכולה אמרה חביבות, הסברת פנים לכל ורדיפת שלום אין קץ.

חייו של מנחם שטרן היו מסכת של אהבה ומסירות למדע, שלא ידעו גבול. הוא הקדישם לחקר ההיסטוריה של עם ישראל בעת העתיקה, ואליבא דכולי־עלמא היה גדול חוקרי בית שני בדורו. קודם להיותו היסטוריון היה פילולוג. הוא ניצל את בקיאותו וחריפותו יותר לעיסוק במקורות ולניתוחו של הממצא האמפירי, מאשר לסינתיזה ולספקולאציה. במחקריו השיג את השילוב הנדיר של ביקורת הטקסט בשיטה הקלאסית עם ניתוח היסטורי מעמיק.

שטרן נולד בשנת 1925 בביאליסטוק ועלה לארץ דרך וינה בשנת 1938. אף שהגיע ארצה בעודו נער, דבק בשורשיו ושמר בלבבו יחס מיוחד לדמותה הרוחנית של יהדות ליטא הלמדנית והשכלתנית. לאחר עלייתו ארצה היה תלמיד ב"בית הספר הריאלי" בחיפה ובתיכון למסחר "גאולה" בתל אביב. הוא נהג לספר, כי לימודיו בתל אביב הותירו בידיו זמן למכביר, שאותו ניצל לקריאה בספרייה העירונית. השכלתו האקדמית נרכשה באוניברסיטה העברית ובה זכה לתואר מוסמך במדעי הרוח בשנת 1950. בשנים 1954–1952 השתלם באוקספורד בהיסטוריה עתיקה, בלימודים קלאסיים ובפאפירולוגיה. הוא שב לאוניברסיטה העברית ובשנת 1960 קיבל את התואר דוקטור לפילוסופיה. במשך השנים חזר פעמים אחדות לאוקספורד, ואף שהה לרגל מחקריו בהארוורד. מחקריו זכו להד רב בארץ ובעולם והוא קודם במהרה בדרגות האקדמיה, ובשנת 1971 הועלה לפרופסור מן המניין.

החל בשנת 1955 הורה את תולדות הבית השני בחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית. הסטודנטים הרבים שקנו תורה מפיו למדו להוקיר את בקיאותו המופלאה, בהירות הוראתו וראייתו המקפת. מלבד ההוראה הסדירה לא חסך מעצמו כל טורח בטיפולו בהם, החל בקריאת כתבי היד שלהם בראשית דרכם