

## ספר יוסף ואסנת והמיסטיקה היהודית הקדומה

מיכאל שניידר

ספר יוסף ואסנת הוא אחד מן הספרים הפסוידו־אפיגרפיים העומדים היום במרכז התעניינותם של החוקרים. המחקר המודרני החל עם פרסום הנוסח היווני על ידי פ' בטיפול [Batiffol] ב־1988<sup>1</sup>. הוא הגדיר את הטקסט כחיבור נוצרי מהמאה החמישית, המעבד את המסורת היהודית האגדית מהמאה הרביעית על אסנת כבתה של דינה בת לאה. כבר בראשית המאה החלו חוקרים רבים להכיר באופיו היהודי של החיבור (למעט אינטרפולציות מעטות) ולהקדים את זמן חיבורו. כמה מהם אף טענו ששפתו המקורית הייתה עברית או ארמית. בין אלה היה אפטוביצר שבמאמרו משנת 4291 הביא הקבלות רבות בין החיבור ובין ספרות האגדה<sup>2</sup>; דעה דמה הביעו ל' גינזברג<sup>3</sup>, י' קלוזנר<sup>4</sup> ואחרים. אולם למרבה הפלא, כהנא והרטום פסחו עליו — אולי בעקבות קאוץ<sup>5</sup> [Kautzsch] ורְיָרְלֵס [Charles]. ב־5691 הופיעה מונוגרפיה של בורכארד [Burchard] העוסקת במסורת הטקסטואלית ובשאלת מוצאו של החיבור<sup>6</sup>. ב־8691 פרסם פילוננקו [Philonenko] מהדורה שכללה נוסח אחר, קצר יותר, של הטקסט, תרגום צרפתי, מבוא והערות חשובות<sup>7</sup>. בשנת תשמה הופיע תרגום עברי של הספר שנעשה על ידי ג' צורן עם מבוא של ד' פלוסר<sup>8</sup>. בעשורים האחרונים גברה ההתעניינות בספר (לדוגמה, ב־4991 הופיעה דיסרטציה של בוהק<sup>8</sup> [Bohak] וב־5991 שלוש מונוגרפיות — ספרים של צ'סנט<sup>9</sup> [Chesnutt] האמפרי<sup>10</sup> [Humphrey] ושטנדהרטינגר<sup>11</sup> [Standhartinger]).

תרגום אנגלי עם מבוא והערות מאת בורכארד, שהופיע ב־*The Old Testament Pseudepigrapha* (להלן, OTP) יחד עם מאמרים נוספים של אותו מחבר<sup>12</sup>, נחשב לסיכום המקובל של המחקר. בתרגום זה

1. P. Batiffol, 'Le Livre de la Prière d'Aseneth', *Studia Patristica: Etudes d'ancienne littérature chrétienne*, Paris 1981-1988.
2. D. Chesnutt, *From Death to Life: Conversion* על ידי המחקר תוארו על ידי *Joseph and Aseneth*, Sheffield 1995, pp. 20-64.
3. V. Aptovitzer, 'Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study', *Hebrew Union College Annual* 1 (1924), pp. 239-306.
4. L. Ginzberg, *The Legends of Jews*, Philadelphia 1947, V, pp. 374-375.
5. אונציקלופדיה עברית, כרך ב, ירושלים תשי"א, עם' 83-93.
6. C. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth: Überlieferung-Ortsbestimmung*, Tübingen 1965.
7. M. Philonenko, *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden 1968.
8. דפים למחקר בספרות (2), חיפה תשמ"ה, עם' 37-311.
9. G. Bohak, 'Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis', Ph.D. dissertation, Princeton University, 1994.
10. Chesnutt, *From Death to Life*.
11. E. M. Humphrey, *The Ladies and Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in 'Joseph and Aseneth'*, 4 *Ezra, The Apocalypse and 'The Shepherd'*, Sheffield 1995.
12. A. Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: ein Beitrag anhand von 'Joseph und Aseneth'*, Leiden 1995.
13. *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, New York 1985, vol. II, pp. 177-247;
14. C. Burchard, 'Zum Text von "Joseph und Aseneth"', *Journal for the Study of Judaism* 1 (1970), 3-34; Idem, 'The Present State of Research on Joseph and Aseneth', *Religion, Literature, and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism*, ed. Neusner et al.; Langham 1987, vol. II, pp. 31-52; Idem, 'The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New

ובאפרט שלו נלקחו בחשבון גרסאות שונות של הטקסט היווני ותרגומים עתיקים. בניגוד לפילוננקו, סובר בורכארד שהנוסח הארוך הוא המקורי (כיום זו היא דעתם רוב החוקרים, ראה ק'סנט<sup>13</sup>). הדיון הבא יתבסס בעיקר על נוסחם של בטיפול ובורכארד, מה גם שמהנוסח הקצר נעדרים פרטים רבים שחשובים לענייננו.

רוב החוקרים שותפים לדעה כי 'יוסף ואסנת' הוא ספר יהודי שנכתב במקורו בשפה היוונית במצרים של המאה הראשונה לספירה (הזהירים אומרים בין 001 לפנה"ס ל־511 לספירה<sup>14</sup>). חיבור זה הוא רומן הלניסטי, מבחינת הסוגה הספרותית, ובמרכזו ספור התגיירותה של אסנת, המתחיל בסיגוף ויודוי המובילים לחוויות התגלותיות ולטרנספורמציה מיסטית. 'יוסף ואסנת' הושפע עמוקות, לדעת פילוננקו, מהמיתולוגיה המצרית, הגנוסטיציזם והאסטרולוגיה; הוא טען שהספר נתחבר בקרב עדה, המנותקת מהמרכזים היהודיים הגדולים והמעורה בסביבה המצרית, עדה שהתקיים בה סוג של סינקרטיזם שהקנה ליהדות אופי מיסטריאלי<sup>15</sup>. כמו כן, הוא מרבה לפרש את הספר על דרך האלגוריה. בורכארד, לעומתו, נוטה להמעיט בחשיבותם של היסודות המיתיים, המאגיים והמיסטיים; הוא רואה במחבר נציג של היהדות ההלניסטית העממית המתעניין בתאולוגיה החכמתית או מיסטיקה; אף כי אין זה עיקר עולמו (ראה במבוא שלו ב" OTP).

היזכור הפרשני מתמקד איפוא בשאלת המקום בחיים [Sitz im Leben] של 'יוסף ואסנת', הרקע הדתי התרבותי והחברתי שלו ואפיון חוגו. קי [Kee] ניסה לקשור את תיאור החוויה ההתגלותית אצל אסנת עם מסורת המרכבה, המהווה, לדעתו, המשך לתיאורי ההתגלות בתנ"ך ובספרים החיצונים, כמו 'האפוקליפסה של אברהם' או 'צוואת איוב'<sup>16</sup>. ק'סנט דוחה את טענותיו<sup>17</sup>, הוא מתמקד בהשוואה בין תיאור התגיירותה של אסנת עם נוהגי גיור וטקסי כניסה אצל קבוצות וכתות שונות; מסקנותיו דומות לאלו של בורכארד, השוללות כאמור רמז לטקסי כניסה מיסטיים או כיתתיים.

ברצוני להצביע במאמר זה על כמה דוגמאות שבהן מסורות מיסטיות יהודיות משתקפות ב'יוסף ואסנת', וזאת מבלי לקבוע את השתייכות המחבר לחוג כלשהו, הואיל ומסורות אלה יכולות להיות משותפות לחוגים שונים. ואולם נדמה שהדוגמאות הללו עשויות להצטרף לשורה של ראיות על קיום מוקדם של מסורות כאלה, וכך לתרום להבנת 'יוסף ואסנת' כחבור בעל תוכן מיסטי מובהק.

חוקרי המיסטיקה היהודית התעניינו במיוחד בסוג אחד של ספרות פסוידו־אפיגרפית, היא הספרות האפוקליפטית. לדעת רבים מהם ניתן למצוא בה שורשים לכמה מהתפיסות העיקריות של ספרות ההיכלות; ואמנם כיוון מחקר זה הגיע להישגים חשובים. אף הוארו כמה מסוגיותיה של הקבלה התיאוסופית דרך השוואתה לתורות גנוסטיות שונות. החלת גישה זאת על מקורות בתר־מקראיים נוספים תביא אולי להכרת רב־גוניתה של המיסטיקה היהודית הקדומה. אנסה להדגים זאת ביחס לספר יוסף ואסנת בסוגיות שונות: מבנה העולם העליון, טכניקות מיסטיות, ריטואל ומיסטריות, טרנספורמציה ואפותיאויסיס, סמליות ארוטית.

### ביתה של אסנת ומבנה העולם העליון

אם נתחשב בסוגתו הספרותית של 'יוסף ואסנת', הרי שאין לצפות כאן לתיאורים ישירים ומפורטים של העולמות העליונים כבספרות האפוקליפטית. למרות זאת, אפשר ללמוד כמה פרטים בעניין זה מדברי המלאך בסצנת ההתגלות (פרקים 71-41), מתפילותיה של אסנת ועוד. בנוסף לכך, כבר בתחילת הספר פוגשים אנו את הדגם הארצי של עולם העליון. כוונתי לביתה של אסנת, חדריה, הגן מסביב לבית וכו', שתיאורם ניתן כאקספוזיציה

13. , 102-134 (1987), *New Testament Studies* 33, Testament', ואחרים. בורכארד אף הכין מהדורה ביקורתית

פרלימינרית של הטקסט היווני, עליה ביסס את תרגומו האנגלי. טקסט זה ללא אפרט הופיע ק' 'Ein vorläufiger griechischer Text von "Joseph und Aseneth"', *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 14 (1979), 2-53. אותו טקסט מופיע גם אצל A. M. Denis, *Concordance Grecque des Pseudépigrapbes d'Ancien Testament*, Louvain 1987.

13. בהשוואה שיטתית בין שני הטקסטים עוסקת, בין השאר. A. Standhartinger, *Das Frauenbild*.

14. ראה Chesnutt, *From Death to Life*. בוהק, בהתאם לתפיסתו של 'יוסף ואסנת' כאפולוגיה של בית חוניו, מקדים את החיבור לאמצע המאה ה' לפנה"ס. ראה. Bohak, 'Helopolis', pp. 209-215.

15. ראה דיון בנושא אצל D. Sänger, *Antikes Judentum und die Mysterien: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*, Tübingen 1980; Chesnutt, *From Death to Life*.

16. H. C. Kee, 'The Socio-Cultural Setting of Joseph and Aseneth', *New Testament Studies* 29 (1983), 394-413.

17. Chesnutt, *From Death to Life*, pp. 207-215.

של זירת העלילה) ליתר דיוק — של החלק הראשון של הסיפור, פרקים 12-11. ביתה הוא מקום סגור, מנותק מהעולם החיצון ומשרה אוירה של מסתורין.<sup>18</sup> בפרק הבא נעסוק בכמה מן הפרטים של תמונת העולם העליון כפי שהיא משתקפת בתיאור הזה.

---

18. או שמא יש לומר, של סיפורי מעשיות; השווה תיאור הארמון של קופידון ב'מטמורפוזות' של אפוליוס 5.1.

**שבעים ושנים שומרים**

נפתח בתיאור הגן שבתוכו עומד ביתה של אסנת.

ואילנות נחמדים מכל המינים, כולם נושאי פרי, היו נטועים בתוך החצר [...] ובימינה של החצר היה מעיין שופע מים חיים, ומתחת למעיין בריכה גדולה מקבלת מים מאותו המעיין ומשם זורם הנחל אל תוך החצר ומשקה את כל האילנות שהיו באותה חצר (21-11:2).

תיאור זה שואב כמובן מתיאורי גן העדן שבמקרא;<sup>19</sup> ואכן, חצרה של אסנת מזוהה בפירוש עם גן העדן: להלן מסופר שהדבורים של גן העדן, שהמלאך ציון לחזור למקומן, עפו לחצרה של אסנת (32:61). מעיין מופיע בתיאורים רבים של גן העדן וכן בתיאור בית המקדש העתידי אצל יחזקאל.<sup>20</sup> החומה המקיפה את גן העדן נזכרת בספרים חיצוניים ובאגדה;<sup>21</sup> דימוי הבריכה, המתמלאת ממי המעיין, מזכיר את ספר הבהיר המדבר במפורש על 'מעין מים גדול מים חיים' (סעיף 4,<sup>22</sup> ואילו בכינויים כמו 'בריכה' ו'מלא' נרמזת בריכה<sup>23</sup> המתמלאת מהמעין (סעיפים 3, 4.<sup>24</sup>)).

ארבעה שערים בחומה המקיפה את החצר ועל כל אחד מהם שומרים שמונה עשר אנשים צעירים חמושים. המקבילה המקראית לכך היא הכרובים ולהט החרב המתהפכת. מספרם הכולל של השומרים הוא שבעים ושנים. אמנם פילונקו ציין שב'חנן השלישי' נזכרים שבעים ושנים שרי מעלה, אך הוא עצמו העדיף הקבלות אסטרוולוגיות דחוקות — לשמונה עשר כוכבים במזל טלה וכו' (עם' 47 ואילך). בורכארד דחה את פירושו וכתב (ב' OTP על אתר) שאם בכלל יש לו משמעות סימבולית הרי שהמספר רומז לשבעים ושנים אומות העולם.

והנה בספר הבהיר מדובר באריכות על הצורות הקדושות ששומרות מסיב לבגן העדן (סעיפים 26-46, 76, 96, 77-67, 97):

וכל אלה אלכסונין יש כנגדם פקידים והם שנים עשר, וגם בפנים בגלגל שנים עשר פקידים, אלה ל"ו פקידים עם האלכסונין, ולכל אחד יש אחד דכתי' כי גבוה מעל גבוה שומר. נמצא לרוח מזרחית תשע, לרוח מערבית תשע, לרוח דרומית תשע, לרוח צפונית תשע. (סעיף 46)

אלה הם שבעים ושנים שמות היוצאים ומתחלקים לשלושה חלקים ק"ד בכל חלק ועל כל ק"ד שר גבוה עליהם וכל החלק יש לו כוחות ארבע לשמור מזרח ומערב צפון ודרום ומתחלקים שישה לכל רוח נמצאו לארבע רוחות ק"ד צורות וכן לשני וכן לשלישי (סעיף 97).

הצורות מתחלקות לקבוצות ול'חילות' בדרכים שונות, אולם ככולם מגיעים למספר שבעים ושנים, שהם שמונה עשר שומרים לכל אחד מן הצדדים.<sup>25</sup> הצורות מזוהות עם הכרובים ולהט החרב המתהפכת (סעיף 76): ומאי נינהו צורות, דכתי' וישכן מקדם לבגן עין את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור דרך עין החיים. הכרובים הם שליחים ועבדים של המלך ושל בתו המלכה, הנמצאים בתוך הגן (סעיף 26). כפי שהראה אידל,<sup>26</sup> לטקסטים הללו יש הקבלות מדויקות במקורות גנוסטיים.<sup>27</sup> אידל ערך את ההשוואה ביתר פירוט: הן בטקסט הגנוסטי והן בבהיר, סעיף 46, המספר שבעים ושנים כלול מששים וארבעה כוחות נמוכים, שבעה כוחות גבוהים יותר וכוח אחד שעולה על גביהם; צורות הללו (או ס"ד מתוכם) הם פני כרובים.

19. בין תיאורי גן העדן שבספרים החיצוניים קרובים ביותר לספרנו דברי חנוך הסלבי על גן עדן שברקיע השלישי (8-1.8), (בייחוד כמה שנוגע לפירות הגן, וראה להלן, הערות 601, 701, 901).

20. ראה, 'Helopolis', Bohak עם' 381.

21. ב'יוסף ואסנת' נזכר כמה פעמים שגן עדן מוקף חומה: 61:61, 22:9.

22. כל הציטוטים מספר הבהיר הובאו לפי מהדורת ד' אברמס: ספר הבהיר — מהדורה על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס תשנ"ד.

23. ע"ף ב"ר ל"ט, י"א; וראה G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton and Philadelphia 1987, pp. 70, 132.

24. ראיותיו של בואק, הבאות להוכיח כי ביתה של אסנת מסמל את בית המקדש (ראה לדוגמה, Bohak, 'Helopolis', pp. 180-189) יכולות להתפרש באותה מידה כראיות לסמליותה של המרכבה או של גן העדן וזאת מבלי לגרוע מטענותיו של בואק — בגלל הקשר ההדוק בין שלשת המושגים.

25. בסדר רבה דבראשית נזכרים ח"י אלף עולמות (חילות המלאכים) שסובבים את השכינה, 0054 לכל רוח (ע"ף יחזקאל מח לה), סינופסיס, 144.

מבנה דומה מופיע בקבלה, כפי שציין אידל ובדין, גם אחרי ספר הבהיר: בסדר גן עדן, הנחשב לחיבורו של ר' משה די ליאון, מדובר על אילן ששורשיו בלבנון ומספרם ע"ב, מספר המתקשר ל"ו גבולי אלכסון — תשעה לכל רוח.<sup>28</sup> למרות ש'סדר גן עדן' מוסיף פרטים שלא היו בספר הבהיר, ברור ששניהם שייכים לאותה מסורת. אולם נראה שאצל המקובלים הייתה גם מסורת שהגיעה אליהם מאותו שורש, אך בתיווך אחר. ספר הזוהר מפרש, בדיון על האקרוסטיכון 'אל אדון' שביצור' של שבת, רמזים שבמניין תיבותיו: ב' שורות הראשונות הם בעלי ה' תיבות, ב' שורות האחרונות — בעלי ו' תיבות, ואילו י"ח אמצעיות — בעלי ד' תיבות. כל שורה בת ארבע תיבות מסמלת מרכבה, כך שכולם מהווים מרכבה קדושה עליונה, המעטרת את הקב"ה וכנסת ישראל.<sup>29</sup>

אשתארו תמניסר אתוון אחרנין דקא סלקין ברתכייהו לארבע ארבע לשבעין ותרין תיבין דאנון רזא דשמא מפרש גליפא קדישא דע"ב אתוון דקודשא בריך הוא מתעטר בהו ושמא דא איהו מעטרא לך"י וסליק ברזא דא לעטרא בהו גו שלימותא דשכינתא [...] וסימן אתוון דאינון אחרנין דסלקין ברתכייהו ג"ר שארי בגים"ל וסיים ברי"ש וכלהו רזא דרתיכא קדישא א"ת ב"ש רזא דשמא קדישא ג"ר רזא דרתיכא קדישא דסלקא לע"ב ואתעבר מנייהו שמא קדישא לאתעטרא ך"י מגו רתיכא עלאה ח"ב קלב ע"א-ע\*ב.)

עניין זה מופיע בקצור בפירוש התפילות והברכות לר' יהודה בן יקר (עם' צח-צט, הטקסט משובש מאוד): ובשמונה <עשרה> האמצעיות, מגדלו וטובו מלא עולם, הם ד'... והשטות האמצעיות רמז לשבעים (שתים) וכל זה מגומגם.)

לפני ר' יהודה בן יקר<sup>30</sup> עמדה המסורת שבעל הזוהר פיתחה כדרכו. הוא עצמו רק הביאה אך לא אימץ אותה: מלבד ההזכרה הקצרה דלעיל הוא לא נזקק לה בפירושו הארוך על 'אל אדון' (עם' צט-קג) ההולך 'בדרך חכמה ואגדות'; כלומר מבוסס על קבלת הספירות, ספר יצירה וספרות המדרש, ורק מעט מאוד על ספרות ההיכלות, דבר שרגיל אצל מקובלי פרובנס וגירונה השייכים לאותו דור.<sup>31</sup>

'אל אדון' היא תפילה עתיקה<sup>32</sup> המבוססת על ספרות ההיכלות;<sup>33</sup> בין אם הרמז לשם ע"ב, הקשור בארבעה מחנות המלאכים שבמרכבה, עומד ביסוד הכוונה המקורית של מבנה התפילה ובין אם) מה שמסתבר יותר) הוא נקשר אליה לאחר זמן הרי שעצם העניין לא הומצא על ידי ראשוני המקובלים אלא הגיע אליהם מקודמיהם,<sup>34</sup> שעסקו בתורת המרכבה.<sup>35</sup> לפנינו איפוא שני פיתוחים של אותו מוטיב: האחד בהקשר המיתוס של האילן הקוסמי והאחר בזיקה לדימוי המרכבה.

## אסנת ושבע נערוthיה

26. מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים תשנ"ג, עם' 441-831; הנ"ל, 'לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', מחקרי ירושלים למחשבת ישראל 1 (תשמ"ז), עם' 27-55.
27. גם שלום, שלא ציין את ההקבלה הזאת, כתב שהטקסט עושה רושם שהוא קדום מאוד, *Origins* (עם' 87 וראה שם עם' 67-77 הע' 74).
28. אידל, קבלה: היבטים חדשים, עם' 041; Scholem, *Das Buch Bahir*, Leipzig 1923; עם' xxvii, 491.
29. כפי שראינו לעיל גם ע"ב צורות של הבהיר מקיפות הן את המלך והן את המלכה. בהמשך קושר הזוהר שם מ"ב עם האבות, שהם המרכבה העליונה, ושם ע"ב ברוד שהוא המרכבה התחתונה וזה מתאים לדברי רמז"ל בסג"ע, ששורשי האילן ע"ב וענפיו — מ"ב. והשווה לזוהר וישלח, נא ע"ב-ן"ב ע"ב, תצוה, קף ע"א-ע"ב.
30. לפי *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. 10, p. 352, הוא נפטר בין השנים 8121-1021.
31. עניין זה מובא גם בארחות חיים, ספר המחכים, אבודרהם.
32. לדעת ע' פליישר [לתפוצתן של קדושות בעמידה והיצור במנהגות התפילה של בני ארץ ישראל, תרכ"ז לח) תשכ"ט, עם' 1072, וס' בר' אילן [סתרי תפילה והיכלות, רמת גן 7891, עם' 1071], תפילת 'אל אדון' נתחברה במאה השלישית או הרביעית.
33. 'מעשה המרכבה' בסופר, G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960, pp. 116-117; P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, 695, (להלן: סינופסיס).
34. אך כנראה לא מחסידי אשכנז, הואיל ובסדור) המיוחס לרבי שלמה ופירוש הרוקח לתפילה העניין לא מופיע.
35. בספרות ההיכלות נזכרים שבעים ושתים כנפיים, שמות, או אותיות; ב'ראיות יחזקאל' אחת מן המרכבות נושאת שם עב) קל.)

הקבלות רבות בין 'יוסף ואסנת' וספר הבהיר מצויות גם בתיאור המפורט של מעון אסנת ונערותיה: לפוטיפרע היה, ליד ביתו, מגדל גדול וגבוה מאוד, ובראש המגדל הייתה עלייה, בעלת עשרה חדרים. החדר הראשון היה גדול ונאה מאד, היה רצוף באבני ארגמן (λιθοις πορφυροίς) וקירותיו היו מצופים באבנים יקרות ורבגוניות. והייתה תקרת החדר ההוא מזהב, ובתוך החדר (על הקירות) היו קבועים אלוהי מצרים בלי מספר, מזהב ומכסף. ולכולם אסנת הייתה סוגדת, מעריצה ומקריבה קורבנות תדיר. והיה החדר השני מכיל את כל תכשיטי אסנת וארגזים עם זהב וכסף רב ובגדים מרוקמים בזהב אין ספור, אבנים מובחרות ויקרות ערך ובדים מצוינים; וכל קישוטי בתוליה היו שם. והחדר השלישי היה בית אוצרה (ταμειον) של אסנת, מכיל את כל טוב הארץ. ושבע החדרים הנותרים היו בהם שבע בתולות המשרתות את אסנת, לכל אחת מהן חדר אחד. הן היו בנות גילה, נולדו עם אסנת באותו לילה, והיא אהבה אותן מאד. הן היו יפות מאד, כמו הכוכבים שבשמים, ומעולם לא פגש אותן גבר, ואפילו לא ילד זכר. והיו שלושה חלונות בחדרה הגדול של אסנת, שבה נתחנכה בתוליותה. וחלון אחד (הראשון) היה גדול במיוחד, היה צופה אל החצר, לכיוון המזרח, השני — לצפון והשלישי — לדרום. האופי הסימבולי של הטקסט גלוי לעין. השוואה מפורשת בין שבע נערות ובין הכוכבים מזמינה פרשנות אסטרוולוגית,<sup>36</sup> אולם ישנם גם רמזים לתפיסות תיאוסופיות נוסח ספר הבהיר. מבנה הכללי של אחד ושבע או שלוש ושבע מצוי הרבה בספר הבהיר (אם ושבעת בניה,<sup>37</sup> מלך ושבעת בניו,<sup>38</sup> שבעה קולות וג' אמרים,<sup>39</sup> בספר יצירה) (שלוש אמות ושבע כפולות), (ובטקסטים גנוסטיים) (אוגדואדה ודקדה)<sup>40</sup> והרמטיים. בדיון על מקורות ספר הבהיר מביא אידל דוגמאות למערכות של כוחות הבנויות מהמונדה העליונה ומשבעת הכוחות הכפופים לה, שמופיעים לפעמים כחלק ממערכת של שבעים ושניים כוחות, ולפעמים גם בלי קשר אליה.<sup>41</sup> במקורות גנוסטיים והרמטיים הכוחות האלה הם אנדרוגיניים, כך שלכל אחד משמונת הכוחות יש בחינה נקבית ושם נקבי. יתכן שגם אסנת עם שבע נערותיה מייצגות אוגדואדה כזאת. אחת המקבילות הגנוסטיות המעניינות במיוחד היא 'המנון הכלה' שב'מעשי תומס'. בהמנון זה מלרות שבע בתולות את הכלה — סופיה חכמות — לקראת החתן אל 'חדר הכלולות',<sup>42</sup> כמו ב'יוסף ואסנת' (2:91). שלום מציין קירבה מפתיעה בין דמות הכלה בהמנון זה ובין ספר הבהיר. שוב אנו רואים שהמוטיב המשותף לספר הבהיר ולמקורות הגנוסטיים, משותף גם ל'יוסף ואסנת'. שלושת החדרים של אסנת מקבילים לשלוש דירות) (המסמלות שלושה מאמרים עליונים) (בספר הבהיר) (סעיף 81).<sup>43</sup> הדירה הראשונה בספר הבהיר היא היכל קודש) (סעיפים 84, 48), (מקום נשיאת כפיים לרום השמים והזכרת השם הנכבד) (סעיף 59) וכך גם בביתה של אסנת.<sup>44</sup> אמנם בתחילת הספור אותו החדר משמש כמקום פולחן לאילי מצרים, אך בהמשכו הופך הוא למקום תפילה אל ה' שבמרכז נשיאת הכפים והזכרת השם. בחדר זה מתרחשת ההתגלות והטרנספורמציה המיסטית. החדר השלישי הוא בית אוצר, הן לפי 'יוסף ואסנת' והן לפי ספר הבהיר.<sup>45</sup>

'היכל הקודש' של אסנת מתואר גם ב'חדר כלולות':

36. ראה: Philonenko, *Joseph et Aséneth*, pp. 72-74; וברור הוא שגם שביעיות גנוסטיות והרמטיות קשורות בסימבוליות אסטראלי.
37. סעיפים 45, 47.
38. סעיף 811.
39. סעיף 23. לגבי שבעה קולות ראה פיטטיס סופיה 1 ed. C. Schimdt and V. Macdermot, *Pistis Sophia*; Harmonia mundi 1978, p. 3, ומקורות שצוינו שם. הענין קשור בשבעה הקולות שבמזמור כט וגם בסולם הצלילים וה־ Harmonia mundi הפיתאגוראית.
40. ראה לדוגמה אירינוס (3-5, xxx, adv. haer. I, 6.8; Apocr. John, להלן: הספר הגנוני של יוחנן, בתוך B. Layton: *Gnostic Scriptures*, London 1987, p. 32).
41. אידל, קבלה: היבטים חדשים, עם' 141-241.
42. ראה: G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala 1946, pp. 112-113; שבע בתולות אור ב' II בתוך C. Schmidt and V Macdermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in Bruce Codex*, Leiden 1978. pp. 145-147; שבבית השמיני מנוחתך. Widengren, *Mesopotamian Elements*, p. 168.
43. ראה: Philonenko, *Joseph et Aséneth*, p. 83.
44. ראה: Bohak, 'Helopolis', pp. 180-191.
45. סעיף 69.



דווקא בטקסט שהשפעה הלניסטית כמעט ולא ניכרת בו — בספר 'חיי אדם וחווה'. כאן מסופר שאחרי מות אדם:

ויחשך השמש והירח והכוכבים שבעה ימים. ויחבק שת את גוף אביו בככי ותבט חוה ארצה וידיה משולבות על ראשה ותשם ראשה על ברכיה ויורידו כל בניו דמעות בככי מר, והנה נראה מיכאל ויעמד ליד ראש אדם<sup>52</sup>...

יש כאן אבילות של שבעה ימים, בכי, שילוב ידיים, תנוחת אליהו, התגלות מלאך,<sup>53</sup> כמו אצל אסנת<sup>54</sup> ותשלב אסנת את ידיה, אצבע כנגד אצבע ותנענע את ראשה מצד לצד... ותשם ראשה לחיקה (εἰς τοῦ κολποῦ.) x1:11

ותשם ראשה אל חיקה ותשלב אצבעותיה סביב הברך וימינית; פיה היה סגור ולא תפתח אותו בשבעת ימי ושבע לילות תענייתה. (2: 11)

תנוחת אליהו שמשה כידוע את יורדי המרכבה כאמצעי לריכוז מנטלי לשם השגת חזיון מיסטי,<sup>55</sup> ואילו בטקסט שלנו לכאורה מדובר במצב נפשי שונה בתכלית. ואולם בספור התלמודי על אלעזר בן דורדיא אנו מוצאים דגם קרוב במיוחד לטקסט שלנו: גם שם מדובר על התשובה, בכי ותנוחת אליהו. אידל הצביע על סיפור זה בתור ראיה לשימוש בככי המשולב עם תנוחת אליהו כפרקטיקה מיסטית.<sup>56</sup> התשובה כאמצעי לעליית הנשמה היתה ידועה (לבן סירא) לפי השבעים: ('חנוך מצא חן בעיני ה' ונלקח) (לשמים) — דוגמת התשובה לדורות' (61: 44).<sup>57</sup> גם פילון ראה את חנוך מצד אחד כאב־טיפוס של בעל תשובה, שאתו היא באה לעולם, ומצד שני — כראשון שעלה לעולם העליון.<sup>58</sup> אצל חז"ל ניתן למצוא מאמרים רבים המתארים את התשובה כאמצעי לעליה מיסטית,<sup>59</sup> במונחים הלקוחים מעולמם של יורדי המרכבה: 'גדולה התשובה שמגעת עד כסא הכבוד' (יומא פו ע"א; נוסח יותר מפותח בפסיק"ר מד), ('ידי אדם תחת כנפיהם') ('ח' א ח), ידו כתיב, זה ידו של הקב"ה שפרוסה

51. ראה דברי מ\*ד ג'ונסון במבוא ל'חיי אדם וחווה' ב' OTP, II, עמ' 252.
52. אדם וחווה) נוסח רומי, מו, על פי תרגום של הרטום.
53. למרות שבי'וסף ואסנת' שם המלאך לא נזכר בפירושו, אין ספק שזהו מיכאל, כמו בספרי אדם וחווה) ראה בורכארד, OTP, II, 091, 522(.
54. ישנם קוי דמיון רבים בין חווה בספר אדם וחווה ובין אסנת. השווה תפילת חווה בנוסח היווני (המכונה 'אפוקליפסיס של משה'), 2: 23, ותפילתה של אסנת בפרק 12; תיאור מרכבה של מלאך יורד מן השמים ב'אפוקליפסיס של משה', 2: 33 ובי'וסף ואסנת', 8: 71; המנעות מדבור ותפילה בגלל טומאת שפתים אצל אסנת) ראה לעיל) וענין דומה ב'חיי אדם וחווה', שבו אדם אומר אל חווה: 'אני אצום ארבעים יום ואת תקומי ותלכי אל נהר חדקל ולקחת אבן ועמדת עליה במים עד הצוואר בגובה הנהר ולא יצא דבר מפיך כי אין אנו ראויים להתפלל לה' באשר שפתינו טמאות מן העץ האסור' (2-1: 6), אפוקליפסיס 21: 92 וראה: Ginzberg, *Legends*, V, 107, אגב, כפי שכבר ציינו (Gruenwald, *Apocalyptic*, p. 102) הוראות אדם לחווה דומות להוראות בענין השבעת שר הפנים שנתן רבי אליעזר הגדול לרבי עקיבא: "ישוב בתענית יום אחד שהוא מורידו... ולא יהיה מסיח סיחה... וישב במים עד צוארו..." 'ף שפר, סינופסיס, סעיף 326; תענית של ארבעים יום נדרש כהכנה לירידת המרכבה) שם, סעיף 424).
55. שפר, סינופסיס, סעיף 424; 'י ינון) פנטון, 'ראש בין הברכיים: תרומה למחקר על תנוחת מדיטציה במיסטיקה היהודית והאיסלמית', דעת 33 (תשנ"ג), עמ' 91-92; משה חלמיש, מבוא לקבלה, [תל אביב] תשנ"א, עמ' 76-56; 'י גארב, 'טכניקות טראנס בקבלת ירושלים', פעמים 07 (תשנ"ז), עמ' 84, 25. לדעת הלפרין (D. J. Halperin, 'A New Edition of the Hekhalot Literature', *Journal of the American Oriental Society* 114 (1984), pp. 543-552, המקורית של תנוחת אליהו בהיכלות זוטרת, בניגוד להבנתו של רב האי גאון בתשובה ידועה, אינה אלא הכנה להזכרת השם בהשבעה שבאה אחריה; זו גם דעתו של פנטון) שם, עמ' 32. לפי דעה זאת ההבדל בין 'יוסף ואסנת' ובין ספרות היכלות בנקודה הזאת אינו גדול במיוחד.
56. אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 39-501.
57. μετανοια היוונית, בניגוד ל'תשובה' העברית, יש משמעות של שינוי התודעה, מטמורפוזה רוחנית. גם הפועל שמתאר את לקיחת חנוך, μετατιθεναι, מציין הן את שינוי המקום והן את הטרנספורמציה המהותית ויכול להתייחס הן לעליה לשמים (כמו בחנוך האי') והן לטרנספורמציה למלאך) (כמו בחנוך ה' והג'). דן שפירא העיר לי שיש כאן לשון נופל על לשון: μετατεθει ὁ ποσειδωνος μετανοιας, כלומר שינוי תודעה גורם לשינוי המעמד האונטולוגי. Quaes. in Gen. I 82-86; Goodenough, *By Light, Light*, 236.
58. אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 833, הע' 031.



תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי התשובה' (פס' קיט ע"א, 'מאי'...) [ויחתר לו]... [מלמד שעשה הקב"ה כמין מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה] (סנה' קג ע"א). וכן בהיכלות רבתי: 'תשובה מגעת והולכת לכסא כבוד שלוש מאות ותשעים רקיעים'; 'גדולים בעלי התשובה יותר ממלאכי השרת' (סינופסיס, 741-641). מהביטויים כמו 'קורע רקיעים', 'חותר חתירה ברקיע' וכדומה נראה שהתשובה הולכת, תוך שידוד מערכות השמים, בדרך השונה מהמסלול הקבוע והמסודר של העלייה המיסטית. לכן העובדה שהתנהגותה של אסנת מתוארת כביטוי רגשות ספונטניים אינה פוסלת את האפשרות שמדובר כאן בסוג מיוחד של טכניקה מיסטית.

את עיקרי פעולותיה של אסנת ניתן לסכם כדלהלן: היא מתפללת שלוש תפילות (לפי הנוסח הארוך). לפני התפילה הראשונה היא מתרוממת ממצב השכיבה ונוטה אל הקיר, יושבת מול החלון המזרחי, שמה את ראשה על ברכיה ומתפללת את התפילה הראשונה בלב, בלי לפתוח את הפה. לפני התפילה השנייה היא קמה מול החלון המזרחי, ופורשת כפיה אל השמים. אולם היא עדיין לא יכולה להזכיר את שם ה', לכן היא שוב נוטה אל הקיר ומתפללת את התפילה השנייה בלב, בלי לפתוח את הפה. אחרי כן היא שוב מתרוממת מן הקיר, מיישרת את רגליה, פורשת את ידיה כלפי המזרח, 'פותחת פיה לאלוקים' ומתפללת את התפילה השלישית, הארוכה מכולן. בסיום תפילתה עולה במזרח השמים כוכב השחר 'שליח ומבשר את אור היום הגדול'; ליד כוכב השחר נפתחים השמים ומופיע האור המופלא ואחריו המלאך, שיורד לחדרה של אסנת (פרק 41).

תיאור זה מראה בבהירות כיצד אסנת מתקדמת בהדרגה אך בנחישות כלפי מטרה מוגדרת: להזכיר את שם ה' (המפורש?) (תוך עמידה זקופה, עם ידיים פרושות לשמים) (כלפי המזרח).<sup>60</sup> לפי המתואר כאן זהו מעשה מאגיתאורגי מובהק, דומה בתוצאותיו להשבעת שר התורה או מלאך אחר. פרטים מסוימים בהתנהגותה מתאימים לתפיסות הלכתיות: כך, מי שאינו טהור מהרהר בלבו ואינו מוציא שם האל בפיו (ברכות, ד, ע"ב); כשמזכירים את השם צריך לעמוד זקוף (שם, י"ב ע"א).

אולם נראה שהתנהגותה תואמת במיוחד את דגם נשיאת הכפיים, כפי הפירוש התאוסופי־תאורגי, הנמצא בספר הבהיר (סעיפים 29-59).

שאלו תלמידי למי נושאים כפים, אם' להם לרום השמים וכשיש בישראל משכילים ויודעים את סוד השם הנכבד ונושאים כפים מיד נענים ומלמד שאין רשות לקרוא ולהתפלל לא' (אלף) (לבדה אלא על ידי השנים אותיות הדבקים בה היושבים ראשונה במלכות ועם הא' הם שלושה, נשאר שבע מעשר מאמרות (סעיף 59).

לגבי ה'אלף' הנזכרת כאן נאמר במקום אחר:

אלף גורמת לכל האותיות קיומם, והאלף דמות המוח, מה אלף כשאתה זוכרו את פותח פיך כך המחשבה כשאתה חושב לאין סוף ותכלית. ומאלף יצאו כל האותיות, הלא תראה שהוא בתחילתן, ואומר וי"י בראשם, וקיימא לן דכל י"י שכתוב יו"ד ה"א וא"ו ה"א מיוחד הקב"ה ומקודש בקדש, מאי בקדש, בהיכל קדש ואנה היכל קדש הוי אומר במחשבה והינו אלף (סעיף 84).

הידיים הפרושות כלפי רום השמים מסמלות את הספירות השנייה והשלישית, ואילו רום השמים או השם המפורש, שבהזכרתו נפתח הפה, הוא אלף, הספירה העליונה.<sup>61</sup> בהזכרה הזאת יש כוח תאורגי כביר: 'העולם מתקיים בשביל נשיאת כפים' (סעיף 29).

פיתוח גנוסטי של אותו רעיון, המרחיב את הסמליות של ההיכל הקדוש, מצוי ב'המנון הכלה'. שפתי הכלה האלוהית מתוארים בהמנון זה כפרוכת של קדש הקדשים, שהכהן מרים אותה ונכנס.<sup>62</sup> כאן הפה — קדש הקדשים, שם האל — כהן גדול, שפותח אותו ונכנס לתוכו (כמו ה'אלף' בבהיר). שתי זרועותיה של הכלה

60. נשים לב שהמצב הזה מהווה אנטיזה מדויקת למצב 'הראש על הברכים': הראש זקוף — הראש על הברכים, ידיים (ואצבעות) פרושות — ידיים (ואצבעות) שלובות, פה פתוח — פה סגור, פנים כלפי הקרקע) או כלפי הקיר — (y1:11, 51:11, פנים כלפי החלון. לפי זה פירוש תיאוסופי־תאורגי לדגם של נשיאת־כפים חייב לגרור אחריו פירוש דומה גם לתנוחת אליהו. אם קומה זקופה וידיים פרושות מסמלים את המצב המושלם של הכוחות העליונים) (מצב גדלות, בלשון הקבלה המאוחרת), תנוחה הפוכה צריכה לסמל את המצב ההפוך (קטנות). ואמנם, בקבלה המאוחרת, 'ראש על כרעים' מציין מצב של קטנות (רח"ו, טעמי מצוות, קרבן פסח), שילוב ידיים — התגברות הדינים וכו') (השווה גם פירוש תאורגי לנפילת אפיים). ובכל אופן, גם אם נעדיף את האינטרפרטציה הפסיכולוגית או שנתמש במונחים של טכניקה מיסטית, צריכים אנו להתחשב בהקבלה הניגודית הזאת.

61. הדגם של שלושה כוחות חוזר על עצמו ב'יוסף ואסנת' כמה פעמים: שלושה חדרים, שלושה חלונות בחדר הגדול, שתי ידיים ו'רום השמים' (או הפה), וכנראה שלושת התפילות — שתיים חרות, ואחת — בקול, עם פתיחת השפתיים, שלוש לשונות המציינות את הטרנספורמציה של אסנת (5: 51). ראה. Philonenko, Joseph et Aséneth, pp. 94-95.

62. על הפרוכת ראה גם בבשורה לפי פיליפוס, שם.

מכוונים אל 'מקום החיים' (לפי הנוסח הסורי, לפי היווני — אל 'מקום איאונים טהורים'), עשר אצבעותיה פותחות שערי שמים וכו'.<sup>63</sup> הכניסה לקדש הקדשים נתפסת כזיווג, רעיון המתקשר לתפיסת קדש הקדשים בטקסטים גנוסטיים רבים) במיוחד ב'בשורה לפי פיליפוס', ולא רק בהם.<sup>64</sup> ניתן לכנות רעיון זה בצירוף המאוחר 'זיווג הנשיקין'.<sup>65</sup> ישנן מקבילות גנוסטיות נוספות לתפילותיה של אסנת, לדוגמה התפילות ב־ Πιστις Σοφια. הדמיון הוא בסגנון וכן בפרטים מסוימים: אסנת מספרת בתפילתה שהיא נרדפת על ידי אריה עתיק יומין,<sup>66</sup> דימוי שנראה די מקרי בהקשר של 'יוסף ואסנת'. ברם דימוי דומה נמצא בתפילותיה של סופיה, ושם הוא מוסבר ומעוגן היטב במיתוס הגנוסטי.<sup>67</sup>

לסיכום: בפעולותיה ותפילותיה של אסנת, שעל ידן היא מגיעה להתגלות, אין קווי דמיון רבים לדגם של עליה לעולמות עליונים, כפי שהוא מצוי בספרות האפוקליפטית ובספרות ההיכלות, ובצדק נדחו הניסיונות לקשור ביניהן.<sup>68</sup> לעומת זאת, ב'יוסף ואסנת' פועל דגם אחר, שאף הוא מופיע בספרות הללו — דגם של הורדה מאגית־תאורגית.<sup>69</sup>

### גיוורה של אסנת והמיסטריות

63. יוונית בתוך: M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Lipsae 1903; סורית בתוך: T. Jansma, *Selection from the Acts of Judas Thomas*, Leiden 1952. עשר האצבעות של שתי הידים מכוונות כנגד עשר ספירות בלימה, וברית לשון מכריע ביניהם. דוגמה בולטת יותר של קירבה לספר יצירה נמצאת בשורות אחרות של ההמנון: 'פיה פתוח ונאה לה... שלשים ושתיים הם שבתוכו משבחים'; שלשים ושתיים השיניים שבפיה של סופיה מקבילים באופן מובהק ל'ב נתיבות חכמה, כפי שכבר ציינו Bousset ואחרים; ראה: Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction-Text-Commentary*, Leiden 1962, p. 172; M. Marcovich, *The Wedding Hymn of Acta Thomae, Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, Leiden 1988, pp. 156-173, pp. 170-172; LaFargue, *Language and Gnosis*, Philadelphia 1985, pp. 98-100.
64. ראה להלן, וראה אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 493, הע' 33 ועמ' 993, הע' 411. השווה גם מאמרו של ר' עקיבה 'שיר השירים — קדש קדשים' (ידיים ג:ו); על המאמר הזה נבנו הרבה דרשות תיאוסופיות בספרות הקבלית החל מספר הבהיר (סעיף 711).
65. מוטיב השפתיים) תומאת שפתיים, טוהר שפתיים, נשיקה אסורה ומותרת) הוא אחד המוטיבים המרכזיים ב'יוסף ואסנת'. המפנה המכריע בחייה של אסנת מתחיל בשעה שיוסף מסרב לנשק לה, באומרו: 'לא ראוי הוא לאיש ירא אלוהים, המברך בשפתיו את אלוהים חיים, האוכל את לחם החיים המבורך, השותה את גביע האלמוות המבורך, הנמשח במשיחת אי־הכילין המבורכת, לנשק לאישה זרה, המברכת בשפתיה צלמים מתים ואילמים, שאוכלת בסעודתה לחם נבלה, ושותה במשתה גביע עוולה ונמשחת במשיחת הכילין' (5:8) אסנת מתפללת את שתי התפילות הראשונות בלבה בגלל חוסר יכולתה 'לפתוח שפתיה לאלהים'. בתפילה השלישית היא פותחת את שפתיה ומיד בא המלאך ומטהר את שפתיה על ידי הרבש שיצא מפיו. כאשר היא נפגשת עם יוסף, הוא מוסר לה דרך שלוש נשיקות את שלוש הרוחות — רוח חיים, רוח חכמה ורוח אמת. טיהור השפתיים הוא אחד ההיבטים של הטרנספורמציה המיסטית, הקשורה בהתגירותה של אסנת. בנושא הזה נעסוק בהמשך דיוננו. בתן־ך הדרישה לטוהר שפתיים ופעולת טיהור השפתיים קשורות בחזון הנבואי (יש' ז ה-ו); מעניין שבדרוש פילוסופי בניימי הדבר הזה נכרך בסמל של נשיקה, המציין אצל חז"ל דביקות והתגלות מיסטית ('מראות אלהים' לחנוך בן שלמה אל־קונסטנטיני, ירושלים תשל"ו, עמ' 74-34). אם להמשיך את הקו הפרשני שנקט בו פילונקו, יש להזכיר את עניין 'פתיחת הפה והעיניים' במיתוס וריטואל המצרי ראה, M. Э. Матье, *Древнеегипетский ритуал отверзания уст и очей*, Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта, Москва 1996.
66. לדעת בורכארד הכוונה לשטן; ראה גם פרשנות של פילונקו.
67. ראה: Pistis Sophia, ed. C. Schimdt and V. Macdermot, Leiden 1978, 29-58, pp. 41-112. על מקורות עתיקים של כוח דמוני בדמות האריה ראה: Widengren, *Mesopotamian Elements*, pp. 31-32.
68. ראה: Kee, 'The Socio-Cultural Setting of Joseph and Aseneth'; Chesnutt, *From Death to Life*.
69. כגון השבעת שר התורה או שר הפנים. ראה אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 581-281; לדעת הלפרין דגם זה הינו מרכזי אפילו בספרות ההיכלות. ראה: 'A New Edition of the Hekhalot Literature'.

### על הריטואל המיסטרי

בניגוד למונחים כמו 'תיאוסופיה' או 'טכניקות מיסטיות' הרי שהחלת המונח והמושג 'מיסטריות' על תופעות דתיות בתחום היהדות היא בעייתית בעיני רוב החוקרים. טענותיו של גודינף <sup>70</sup> [Goodenough] שראה במיסטריות את עיקר עולמה הדתי של היהדות ההלניסטית לא נתקבלו במחקר. <sup>71</sup> ואמנם דעותיו על היהדות ההלניסטית כעולם דתי בפני עצמו, הנבדל באופן מהותי מן היהדות הפרושית הן קיצוניות למדי. הוא הפריז במידת הסינקרטיזם והתבוללות התרבותית של הראשונה. הפולחן המיסטריאלי המפותח שמחקה את המיסטריות הפגניות כנראה לא היה קיים כלל. אך למרות כל זאת, יש לדעתי צורך להשתמש במונח זה, וזאת במשמעות מצומצמת ובצורה זהירה יותר.

שתי התופעות המפורסמות ביותר שצמחו על הרקע היהודי ופירשו את עצמם במושגים של מיסטריות הן בלי ספק הגותו של פילון האלכסנדרוני והנצרות המיסטית הקדומה (במיוחד זו של פאולוס). לגבי פילון אין ספק שהוא שאב ביטויים, מושגים ודימויים מתחום המיסטריות. קשה לקבל את הסברו של וולפסון הטוען שפילון 'משתמש בכל אלה רק משם שנעשו חלק בשגרת הלשון המדוברת', <sup>72</sup> שהרי בכל מקום השפה מעצבת את החשיבה ואת החוויה ועל אחת כמה וכמה בתחום הדתי. ואם כפי שאומר וולפסון בהמשך, פילון נקט לשון זו על מנת להעמיד אתגר למיסטריות האליליות (שם, <sup>33</sup>), הוא היה חייב לשם כך לעצב את היהדות לפי דפוסייה של אלו. סיגול דפוסי מחשבה של היריב תוך פולמוס ותחרות היא אולי הדרך העיקרית לקליטת ההשפעות במצבים כאלה. <sup>73</sup>

בחקר הנצרות המצב דומה. אחרי תקופת שלטונה של *Religionsgeschichtliche Schule* שראתה בנצרות, במיוחד בזו של פאולוס, דת מיסטריאלית סינקרטית באה תגובה ביקורתית. <sup>74</sup> גם כאן הביקורת פגעה בעיקר במסקנותיה הקיצוניות של אסכולה זאת. אמנם יש אצל פאולוס מונחים רבים שאובים מתחום המיסטריות, טענו המבקרים, אך השימוש בהם שונה ואף נעדרים ביטויים רבים שאמורים היו להופיע אילו היה מדובר בדת מיסטריאלית, <sup>75</sup> מונחים שנחשבו לסממנים של דת מיסטריאלית הם למעשה תרגום של מונחים יהודיים. <sup>76</sup>

הדוגמה הקודמת של פילון מלמדת אותנו לאיזה סוג של תלות ואנלוגיה יש לצפות כאן. באגרת הראשונה אל הקורנתיים מופיע משפט דומה מאד לקטע ב'יוסף ואסנת' בעניין נוסחת הסעודה: 'לא תוכלו לשתות יחד כוס אדוננו וגם כוס השדים ולא תוכלו להתחבר אל שולחן אדוננו וגם אל שולחן השדים' (12:01). אם פאולוס מציב את האווכריסטיה כמשקל נגד מול הסעודה הפולחנית האלילית, הוא צריך להכיר באנלוגיה מבנית ופונקציונלית ביניהן. הרעיון הזה פותח על ידי פירמיקוס מאטרנוס *De errae profanarum* (18, *religiorum*, המאה הרביעית).

גם העובדה שהמינוח הנוצרי בתחום זה שאוב ממקורות יהודיים אינה מבטלת את האפשרות שיש לה משמעות מיסטריאלית: כפי הראה סמית [Smith] גם במקורות הללו יש והמונחים כמו 'סוד' ו'מיסטורין'

70. במיוחד בספרו *By Light, Light*: שצוין לעיל ובי"ב הכרכים של ספרו- *The Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1953-1968; ראה סקירה אצל G. Lease, 'Jewish Mystery Cults Since Goodenough', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 20.2, pp. 858-880.

71. ראה סקירה אצל G. Lease, 'Jewish Mystery Cults Since Goodenough', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 20.2, pp. 858-880.

72. ז'א וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, ירושלים תש"ל, א, עם' 13.

73. ראה דבריו של מרכוס I. Marcus, *Rituals of Childhood, Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven 1996, pp. 8-13, 88-127, (בהקשר דומה מזכיר Wiens במאמר שיצוין בהערה הבאה, עם' 0621 את ההבחנה של Karl Ranner בין *Abhängigkeit der Anpassung* לבין *genetische Abhängigkeit*).

74. ראה סקירה אצל D. H. Wiens, 'Mystery Concepts in Primitive Christianity and in its Environment', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 23.2, pp. 1248-1284.

75. G. Bornkamm, 'μυστηριον', *Theological Dictionary of New Testament*, ed. G. Kittel, London 1967, vol. 4, pp. 817-824; A. D. Nock, 'The Vocabulary of New Testament', *Journal of Biblical Literature* 25 (1993), pp. 131-139.

76. R. Brown, *The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament*, Philadelphia 1968.

מציינים ריטואלים מיסטריליים.<sup>77</sup> לדבריו של סמית יש להוסיף שכנראה משמעות ה'רז' בשיעור קומה אינה סתם ידע סודי כי אם טקס מאגי<sup>78</sup> ולגבי 'מיסטורין של מילה' יש להזכיר את השערתו של גרינולד על המשמעות המיסטרילית של המילה בספר יצירה.<sup>79</sup>

האם רשאים אנו לשער שכל עניין המילה הכפולה (ברית מעור וברית לשון — מ\*ש) מקבל כאן משמעות של טקס סודי (מעין (...? *mysterion* כאשר אנו נוגעים לסוגיה כה רגישה ומעוררת אסוציאציות פגאניות כמו זו של המיסטריות מצוים אנו לנהוג בזהירות כפולה ומכופלת, מה גם שכל דברינו בנושא זה, כפי שהוא עולה אולי בספר יצירה, הם כהררים התלויים בשערה. כל שאנו מבקשים לומר בשלב זה הוא שהסעיפים הנזכרים בספר יצירה מצביעים על אפשרות, שקיים היה טקס כלשהו שבו אנשים מצטרפים לחוג יודעי הסוד של ספר יצירה (מעין חניכה, *Initiation*), ושבהמלכו של טקס זה הם נשבעו, ככל הנראה, על שמירת הסודיות.

אולם מעבר לחשיבות השאלה ההיסטורית יש צורך, לדעתי, במושג המיסטריה לשם הבחנה פנומנולוגית וטיפולוגית שבלעדיה אנו עשויים להעלים עין ממכלול ייחודי זה שמופיע על כל פנים בכמה מן המקורות היהודיים.

בין מאפייני הריטואל המיסטרילי, שנראים לי רלבנטיים להבנת המתרחש ב'יוסף ואסנת', כלולים היסודות הבאים:

- א. מדובר בריטואל מוגדר ולא בהתנהגות ספונטנית.
  - ב. תוכנו ומטרתו העיקרית — גאולה אישית, הנתפסת כנטילת חלק בהוויה עליונה, אלהית או מלאכית.
  - ג. הגאולה מתפרשת כלידה מחדש, כטרנספורמציה מיסטית, כמעבר דרמטי מחושך לאור, ממוות לחיים.<sup>80</sup>
  - ד. בדרך כלל קיימת סדרה של טקסים או טקס בעל מספר שלבים, שמציינים את שלבי ההתעלות.
  - ה. תקופה של תשובה, סיגוף ואבילות יכולים לשמש כהכנה לקראת הטקס או להוות חלק אינטגרלי ממנו.
  - ו. הכניסה אל החיים האלהיים מתממשת במקרים רבים על ידי פעולות שבהן האדם בא במגע (אוכל, נמשח, נטבל, מתלבש) עם חפצים בהם מתגלמת ההוויה העליונה — במובן סימבולי או מאגי.
  - ז. מסתוריותו של הטקס נובעת מעצם מהותו הנעלה המתגלה רק ליחיד סגולה; לזו יכולה להתלוות התחייבות פורמאלית לשמירה על סודיות.
- רשימה זאת אינה ממצה את כל מאפייני המיסטריות.<sup>81</sup> לא נזכר בה הבסיס המיתולוגי של מיסטריות פגניות ובמידה מסוימת גם נוצריות וגנוסטיות — שיתוף בגורלו הדרמטי של האל — שאינו קיים כנראה ביהדות הקדומה (התקרבות למיתוס הזה ניתן לראות אולי בתפיסות קבליות על פגם ותיקון באלהות). כמו כן התכונות האלה אינן מתארות את המיסטריות כולן בלי יוצאת מן הכלל, אלא תת־קבוצה שמוצגת בעיקר על ידי סקרמנטים נוצריים וטקסים המתוארים ב'יוסף ואסנת'.

### שלושה סקרמנטים ב'בשורה לפי פיליפוס'

בדברי יוסף, שהבאנו בפרק הקודם, מופיעה השלישייה: 'הלחם המבורך, הגביע המבורך, המשיחה המבורכת', המכנה בפי החוקרים 'נוסחת הסעודה'. בראשית המחקר ראו כאן רמז לאווכריסטיה הנוצרית וקבעו על סמך זה את זמנו של החיבור ואת מוצאו. מאוחר יותר טען קילפטריק [Kilpatrick] שנוסחת הסעודה מייצגת דפוס קדם־נוצרי של סעודה מיסטרילית יהודית שעל פיו, ולא על פי דגם של סדר פסח, עוצבה הסעודה האחרונה של

77. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge Mass. 1973.

78. רז מופיע כמקביל לחותם ובצירוף עם פועל להשתמש וכדומה; ראה א' פרבר־גית, 'עיונים בספר שיעור קומה', משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 493-163.

79. א' גרינולד, 'המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 10 ג-ד (תשמ"ז), עמ' 72.

80. ראה ש' פינס, 'מאפילה לאור גדול', בין מחשבת ישראל למחשבת עמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 81-21.

81. ראה S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity: A Study in the Religious Background of Early Christianity*, London 1925, p. 45ff; Bronkamm, *ibid*, 803-808.

ישו.<sup>82</sup> כמו כן הוצעו הסברים אחרים לנוסחה, המקשרים אותה עם ריטואל פולחני — גנוסטי, תרפויטי וכדומה, או עם טכסי המעבר המיסטריאליים שונים. בהתאם לגישתו הכוללת, בורכארד נוטה לראות בנוסחה תאור פריפרסטי של אורח החיים היהודי, *more judaico*, ושולל את הפירושים דלעיל.<sup>83</sup> בסקירתו על מצב המחקר מונה צ'סנט את שאלת משמעותה של 'נוסחת הסעודה' בין הבעיות המרכזיות בחקר 'יוסף ואסנת' שעדיין לא באו על פתרונן.<sup>84</sup>

כדי להבין את הנוסחה המשולשת ב'יוסף ואסנת', ברצוני לדון קודם במערכת הסקרמנטים ב'בשורה לפי פיליפוס'.<sup>85</sup> בטקסט גנוסטי זה, השייך לאסכולה הוולנטינית, מדובר בעיקר על מיסטריות שונות, חלקן — מקובלות גם בנצרות האורתודוקסית, חלקן — רק בכתות גנוסטיות. במרכז העניין — מסטריה של היכל הכלולות. הסקרמנטים מוסברים ע"י סמלים שונים, לעתים סתומים, בעלי יחס ההיררכי. זהו טקסט קשה, שדבריו קצרים ומקוטעים. ישנן סתירות לא מעטות כנראה בגלל שילוב מסורות שונות.<sup>86</sup> לא תמיד ברור אם כוונת הדברים לריטואל ממשי, או לסמל ומטאפורה. חוקרים רבים ניסו לעמוד על משמעותם של הסקרמנטים בחיבור זה, וכן לתאר את מערכתם הכוללת, למצוא קשרים והקבלות לפרקסיס של קבוצות נוצריות שונות. הסכימה של שלושת הסקרמנטים — טבילה, גאולה והיכל כלולות — היא סכימה היררכית בסיסית החוזרת כמה פעמים בטקסט הנדון. נתמקד רק בסטרוקטורה ההיררכית שבה ערוכים הסקרמנטים וכן בסמלים והתארים הנקשרים בכל אחד משלבי ההיררכיה. כבר אירינאוס כתב על גיוון רב של הפירושים והיישומים לסקרמנט הגאולה המצויים אצל חבריה של כת גנוסטית אחת;<sup>87</sup> סקרמנטים שונים יכולים להתאחד, או להתפרש כדרגות שונות בסקרמנט אחד — אולם כל זה לא פוגע בסכימה הבסיסית. כל ניסיון לשחזר במלואה את מערכת הסקרמנטים ב'בשורה לפי פיליפוס' מחייב ניתוח מפורט של הטקסט הזה; אך ברצוני להביא רק את הרשימה של הסמלים, ההיפוסטוזות, והמושגים שנקשרים לכל אחד מן הסקרמנטים, כדי לראות איך הסכימה המשולשת הן"ל משתקפת בהקשרים שונים.

טבילה = חיים (7-5.37), מים חיים=גוף=טבילה (52-12.57), ישוע=טבילה=שלילת המות (11-77.7), היכל הכלולות = אור (5-4.68), בשר = לוגוס, דם = רוח הקודש (5.75-), חכמה = רוח הקודש (03-52.95), לבוש) של שם המפורש (= אב) (01-8.45), היכל הכלולות = אנדרוגינוס = קבלת הצלם = הגנה מהרוחות הטמאות,<sup>88</sup> יציאה מן הקוסמוס, הפיכה לבלתי נתפס (92-1.56), היכל כלולות = משיחה = אור, אש לבנה =<sup>89</sup> יופי (9-2.76), אמת = צלם = תחיה = היכל הכלולות = תיקון (81-9.76) *αποκαταστασις* היכל כלולות = חירות (96), בגדי אור = הפיכה לבלתי נתפס = יחוד בסוד (9-6.76), מנוחה = *αναπαυσις* (צלם = לידה) בניגוד ליצירה דמיונית (61-5.27), היכל הכלולות = חירות = מנוחה (42-91.27), תחיה = משיחה (91-61.37), משיחה = כריסטוס = אור = תחיה = אב = היכל הכלולות (02-31.47), גביע יין ומים) של האווכריסטיה, (דם = רוח הקודש) (81-51.57), שלימות = הפיכה לבלתי נתפס ובלתי נראה =<sup>90</sup> בגדי אור =

82. Chesnutt, *From Death to Life*, pp. 4-8; Kilpatrick, 'The Last Supper', *Expository Times* 64 (1952), pp. 4-8; to Life, pp. 30-33, 56-61.
83. את הדעה הזאת הביע כבר Jeremias בתגובתו על דבריו של Kilpatrick, 'The Last Supper', *ibid*, pp. 91-92.
84. ראה Chesnutt, *From Death to Life*, p. 45.
85. פילוננקו כבר הזכיר את הבשורה לפי פיליפוס בהקשר זה, אך הוא עצמו מעדיף כיוונים אחרים. Joseph et Aséneth, pp. 90-98.
86. ראה M. L. Turner, *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*, Leiden 1996.
87. אירינאוס, *adv. haer.* I, xxi.
88. צלם כחותם המגן (*σφραγίς*) נגד כוחות דמוניים.
89. בספרות ההיכלות המלאכים טובלים באש לבנה ומתעטפים בה על מנת להזכיר שם ה' בקדושה (סינופסיס, סעיף 669 וראה גם סעיפים 378, 188, 12). G. עניין זה נזכר גם אצל חסידי אשכנז; לפי E. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, pp. 243-244, קשר בין התפיסה הזאת ובין טקס מסירת השם שתואר ע"י ר"א מוורמיוז; טקס אינציאציוני זה כלל טבילה ולבישת בגדים לבנים (שלום, פרקי יסוד, 921).
90. לפי 02.95 רוח הקודש מסנוור את החיצונים; רעיונות דומים נפוצים בקבלה — השווה כינויים כמו סמאל, תנינעור; ראה גם מעשי אנדראס ומתי, 121.42; Ginzberg, *Legends*, V, 101.3; Bonnet, *Acta*, 101.3;

כניסה לאור (03-32.67), גנוסיס = אמת = חירות (51.77), גנוסיס = אמת = שלימות (=  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ) חירות = יחוד הפלירומה (41-1.48), היכל הכלולות = אמת = חירות = קדש קדשים = משיחה (82-31.58). בכמה מן הקטעים מופיעות במפורש שלוש דרגות בסדר היררכי:<sup>91</sup> טבילה—גאולה—היכל הכלולות (52-41.96), לחם—גביע—שמן (1.57-63.47), אוכל—שתייה—לבוש (8.75), ישוע—נוצרי—משיח (31-3.65). לעתים רחוקות מופיעה שלישייה שלא בסדר היררכי, או בסדר שונה, כמו, למשל, 'רוח—לוגוס—אור' (2.97-33.87) וראה גם 13-92.16, 71-9.26. אם נצרף את ההתאמות שהבאנו לעיל, נראה שעל פי רוב חוזר כאן על עצמו דגם היררכי של שלוש דרגות, שאת ביטוייו במישורים שונים אפשר לסכם בצורה הבאה :

הסקרמנט המרכזי הוא בלי ספק חדר הכלולות, שבו מתרחש זיווג האדם, הנפש, עם התאום השמימי שלו, שהוא צלמו. זוהי גם לבישת בגדי האור, שהם הם הצלם, או ההתלבשות בשם. לבישת בגדי האור היא בעצם הפיכת הגוף כולו לאור. האור הוא גם כוח ראיה, ומי שזכה לו זכה לאמת, לגנוסיס, ליכולת לראות את הפלירומה

91. בקטע אחד מדובר לכאורה על חמישה סקרמנטים שונים: 'האדון עשה הכל בתוך מיסטריה: טבילה ומשיחה ואווכריסטיה וגאולה והיכל הכלולות' (03-92.76). כמה מן החוקרים שכתבו על הסקרמנטים ב'בשורה לפי פיליפוס' תפסו את הקטע הזה כעיקר. אולם כאן לא נאמר שמיסטריות האלה שייכות לסדר היררכי אחד, בניגוד למה שאנו מוצאים בפסקאות אחרות; ובכלל, אם אכן קיימת המערכת של חמישה שלבים הבאים זה אחר זה, תמוה הוא שהמשפט הקצר הזה הוא המקום היחיד בו היא מוזכרת, בזמן שהנוסחה המשולשת מופיעה כמה וכמה פעמים. ואמנם אם נשים לב כי אווכריסטיה = לחם + גביע, נראה שבקטע זה מופיעות שתיים מהשלישיות הן"ל: לחם-שתייה-משיחה וגם טבילה-גאולה-היכל הכלולות. ישנו גם קטע אחד שבו מופיעה מערכת של ארבעה שלבים, שכנראה נוצרה על ידי צירוף שלב נוסף, נמוך יותר, לפני שלושת השלבים הן"ל: אדם-רוח-לוגוס-אור (2.97-82.87), אדמה/אמונה-מים/תקוה-רוח/אהבה-אור/גנוסיס (03-81.97). הדוגמא האחרונה מתקרבת לרעיון של שלוש טבילות-במים, ברוח ובאש (אור). כידוע אצל לוקס (71-61:3 ומתי 21-11:3) אומר יוחנן המטביל: 'אני הטבילתי אתכם במים, אך הוא יטביל אתכם ברוח הקודש ובאש'. לפי הקונטקסט ברור כי כאן הכוונה לאש שמשמידה את הרשעים. אולם לפי מסורת שנשמרה ב'בשורה לפי האביונים' (אפיפניוס, 3.03), haer. סיבילות (4.6, 48.7), יוסטינוס, הויכוח עם טריפון (88), כאשר ישו טבל בירדן, הופיעה לא רק רוח הקודש בדמות יונה כי אם האש (או האור). טבילה באש מציינת כאן התגלות עליונה, ולא דווקא עונש. ראה ד' פלוטר, יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב 1971, עמ' 79-301, J. Danielou, 'A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea', *Theology of Jewish-Christianity*, London 1978, vol. 1, pp. 333-335. השווה דברי פטרוס שאחרי הטבילה אלהים משה את ישו 'ברוח הקודש ובגבורה' (מעשי השליחים 8:01; ראה גם הבשורה לפי פטרוס, 91.5). ראה אצל יוחנן דמסקין, De fide, IV, 8, שמבדיל בפירוש בין טבילת האש במשמעות העונש, ובין טבילת האש כהתגלות רוח הקודש; הוא אף גורס גם במעשי השליחים 5:1, בניגוד לטקסט הקנוני: 'יוחנן הטביל אתכם במים, אך אתם תטבלו ברוח הקודש ובאש בקרוב אחרי הימים האלה'. ה'בשורה לפי האביונים' מיוחדת בכך, שמדובר בה לא על האש כי אם על ה'אור הגדול'. לא כמו במקורות אחרים, אור זה נבדל בפרוש מרוח הקודש וקשור באופן ברור עם דברי ה'אב', הנשמעים מן השמים. לדעתי, מסורת אורתודוכסית דחתה את הדעה שישו נטבל גם באש (אור), משום שטבילה כזאת יכולה להתפרש כטרנספורמציה הדומה לזו שמתרחשת אצל חנוך (על ידי משיחה ב'שמן המפואר' בחנוך הסלבי או הפיכת בשר ללפידים אש בחנוך העברי). רעיון זה יכול להוליך לרעיונות כמו דוקטיים לגבי ייסוריו ומותו של ישו (לפי עדות אפיפניוס, האביונים אמנם סברו כך). השווה עוד טיהור באש ובמים במקרא (לגבי שלל מדין, במדבר 32:13) ובבשורה לפי פיליפוס, 92-22.75. טבילה במים, אש ורוח (בסדר היררכי זה) מופיעה גם במקור גנוסטי (II Jeu, 54-74); ראה *Bruce Codex*, pp. 145-147; Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1991, pp. 114-116. (C. Schmidt and V. Macdermot, *Pistis Sophia*, Leiden 1978, §§142-143, p. 745), גם התפיסה האלכימית של העליה מן האדם של אדמה דרך מים, רוח ואש אל 'גשם החמישי' (זוסימוס מפאנופוליס; פרצלס; ראה יונג, פרצלס כתופעה רוחנית, *Paracelsica. Zwei Vorlegungen über den Arzt und 1 Philosophen Theophrastus*, Zürich und Leipzig 1942, p. 77.

ובמיוחד את אותו מקום ממנו באה נפשו, דהיינו להכרה העצמית הגואלת. אדם שזכה לזה הוא אנדרווגינוס, שאין לרוחות רעות, אינקובים וסוקובים, שליטה עליו. בתור שכזה הוא בן חורין, לא שייך לעולם הזה וכבר זכה לתחיית המתים<sup>92</sup>.

### הנוסחה המשולשת ב'יוסף ואסנת'

נוסחת הסעודה מופיע ב'יוסף ואסנת' כמה פעמים. שני איבריה הראשונים, לחם ומשקה, קבועים יותר ואילו השלישי משתנה מפעם לפעם. לכל אחד מהאיברים נלווים תואר או תארים מסוימים.

1) יוסף מסרב לנשק לאסנת, בהיותו אוכל את לחם החיים המבורך שותה את גביע האלמוות המבורך נמשח במשיחת האי־כיליון המבורכת (8:5)

2) יוסף מתפלל על אסנת ותן לה לאכול את לחם החיים שלך ולשתות את גביע הברכה שלך ותחשב אותה עם עמך, שבחרת לפני היות הכל

ותן לה להיכנס במנוחתך, (καταπαυσις) אשר הכנת לבחיריך (9:9)

3) איש מן השמים חוזר מילה במילה על הנוסחה הראשונה פעמיים. בפעם הראשונה, כאשר הוא מתאר את מה שעומד להתרחש, הוא מסמיך לנוסחה את ההכרזה על נישואיה ליוסף, ועל שינוי שמה מאסנת ל'עיר מקלט'. על עיר מקלט זו, המזדהה כאן עם אסנת, ממונה דמות נקבית עליונה יותר, היפוסטזה של התשובה (μετανοια) שהיא בתו היפה של האל, אחותו ובת זוגו של המלאך הנראה לאסנת. היא אוהבת את אסנת מאד ומתפללת עבורה תמיד. ברור שהיא תאומתה של אסנת, כשם שהמלאך הוא תאומו של יוסף. ולכל השבים ה'תשובה' נותנת מקום מנוחה (τοπος αναπαυσεως) (שמימי) או היכל כלולות, לפי גרסא של פילונקו (51:7-8). בסוף הנאום הוא חוזר שוב לנישואי אסנת ויוסף (51:9-01).

הנה מן היום הזה את מתחדשת, מתוקנת) מעוצבת מחדש, (αναπλασθησθη) ומתעוררת לחיים חדשים ותאכל את לחם החיים המבורך תשתה את גביע האלמוות המבורך תמשח במשיחת אי־הכיליון המבורכת (5:51)

תתאמצי, אסנת, בתולה טהורה. הנה נתתיך היום ליוסף לאישה, הוא יהיה בן זוגך לעדי עד. ולא יהיה עוד שמך אסנת כי אם עיר המקלט... (6:51)

4) אחרי שאסנת אוכלת מן הדבש השמימי המלאך אומר: הנה אכלת את לחם החיים המבורך שתית את גביע אלמוות המבורכת נמשחת במשיחת אי־הכיליון המבורכת.

הנה מן היום הזה בשרך ילבלב כפרחי חיים על אדמת העליון ועצמותיך תפרחנה כארזים בגן העדן של האל וכוחות בלתי נלאים יעטרו (περισχησους) אותך ונעוריך לא יראו זקנה ויופיין לעולם לא יסור ממך. ואת תהיי כמו מטרופולין מבוצר לכל מי שנמלט בשם אדוני אלוהים, מלך עולמים. (61:61)

5) כאשר אסנת מספרת ליוסף מה שארע, לגבי הלחם והגביע היא משתמשת בניסוח קרוב לדברי יוסף בתפילתו, ואילו במקום המשיחה או הצטרפות לעם האל מדובר על חתונה: איש מן השמים בא אלי היום ונתן לי לחם חיים ואכלתי, גביע מבורך ושתיתי

92. על הנושא הזה נכתב הרבה מאד, ראה לדוגמה H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1963; G. Quispel, 'The Birth of Child: Some Gnostic and Jewish Aspects', *The Stages of Life in Creative Process*, ed. A. Portmann, *Eranos Conference*, Ascona 1973, pp. 285-309; idem, 'Genius and Spirit', *Essays on the Nag Hammadi Texts*, ed. M. Krause, Leiden 1975, pp. 155-169; M. L. Peel, 'Gnostic Eschatology and the New Testament', *Novum Testamentum* 12 (1970), pp. 141-165.

ואמר לי: נתתיך היום ליוסף לאישה והוא יהיה בן זוגך לעולמי עד (5:91).  
 (החתונה תופסת את מקום המשיחה גם בסיום התפילה המסכמת של אסנת.  
 ונתן לי לאכול לחם חיים  
 ולשתות משקה חכמה  
 והייתי לאשתו לעולמי עולמים) (9:12)

נשים לב לכינויים 'חיים' ו'חכמה', הנסמכים ל'לחם' ול'גביע'. מונחים אלה מופיעים גם במקום אחר. כאשר יוסף פוגש את אסנת ה'מתוקנת', הוא מנשק לה שלוש פעמים ועל ידי זה מוסר לה רוח חיים, חכמה ואמת (11:91). כבר ראינו שהנשיקה נקשרת ל'נוסחת הסעודה' מלכתחילה (5:8); אם כן נוכל לומר ש'שלוש ה'רוחות' האלה מקבילות לשלושת האיברים של 'נוסחת הסעודה'; כלומר, הלחם תואם את רוח החיים, הגביע — את רוח החכמה, המשיחה או החתונה — את רוח האמת. אם נשווה זאת למה שהסקנו מעיון ב'כשורה לפי פיליפוס', נראה כי גם ביחס לשלישית התארים חיים-חכמה-אמת יש התאמה בין שלוש המיסטריות שנתבארו שם ובין 'נוסחת הסעודה'<sup>93</sup>.

הקבלה זאת מלמדת כי הנוסחה לחם — גביע — משיחה ב'יוסף ואסנת' מסמלת שלושה שלבים באיניציאציה מיסטריאלית, המשקפת שלושה כוחות עליונים. אמנם במה שנוגע לריטואל הממשי המונח ביסודה של הסימבוליות הזאת, אין הטקסט של 'יוסף ואסנת' מספק מידע רב. אפריורי ברור כי הסימבוליות של לחם — גביע — משיחה יכולה להופיע רק בעדה, בה קיים טקס כניסה עם מרכיבים כאלה. אמנם, האיניציאציה של אסנת מתרחשת באורח נסי, כאשר הדבש המופלא מהוה תחליף לשלשתם. בסצינת ההתגלות, מיד אחרי שאסנת אוכלת מהדבש השמימי נאמר לה: 'הנה אכלת את לחם החיים המבורך, שתית את גביע האלמוות המבורך, נמשחת במשיחת אי'הכיליון המבורכת'. אולם קורותיה של אסנת מהווים פרה'פיגוראציה של גיור או חזרה בתשובה, או איניציאציה מסוג זה או אחר; הסיפור בא להצדיק ולתת דגם לנוהג הקיים אצל החוג שממנו יצא החיבור. ואפילו אם אצל אסנת עצמה לחם — גביע — משיחה נוכחו רק באופן סימבולי, אצל הבאים בעקבותיה, בפרקסיס שסיפורנו בא להצדיק, הם צריכים להימצא באופן ממשי.

כלפי הניסיונות לעמוד על המשמעות המיסטית של 'נוסחת הסעודה' טוען בורכארד<sup>94</sup>:  
 חיים אלוהיים לא מתממשים ע"י המצוות, התגלות מיוחדת או חוויה מיסטית...; הם מושגים ע"י השימוש הנכון באוכל ובמשיחה ובשליטת הדרך בה נוהגים בעניינים אלו עובדי אלילים. זו היא משמעותה של מה שמכונה נוסחת הסעודה, שהרבה דובר בה. קשה לעמוד על המשמעות המדויקת של 'לחם, גביע ומשיחה מבורכים'. יתכן שהביטוי מציין רק אכילה יהודית רגילה; יתכן שהוא מתייחס לריטואל מסוים, כסעודה פולחנית (הקדמה ל'יוסף ואסנת' ב) OTP, II, 191

לטענתו, הביטוי 'לחם החיים המבורך, גביע האלמוות המבורך, משיחת אי'הכיליון המבורכת...' בא רק לתאר אורח חיים יהודי, כלומר, התנהגותו של היהודי בצורכי האדם היומיומיים. אין לראות שהוא מביא עדיפות על פני אלו של מצדדי הפירוש המיסטריאלי: מדובר על אי'אלו הקבלות עם נוסחאות שבידוע אין להם משמעות מיסטית, כמו 'דגן, תירוש ויצהר' המקראית, וכן על הקשיים בהם נתקל פירוש מיסטי. נראה שהוא סבור שאפריורי יש להעדיף את פירושו, בהיותו מינימליסטי, לא נזקק להנחות נוספות שטעונות הוכחה בעצמן. ברם, לדעתו, הטענה ש'לחם-גביע-משיחה' יכולים לציין את אורח החיים היהודי בכללותו (אפילו בדרך מטונימית), דהיינו שימוש נכון בלחם, שתיה ומשיחה הוא המזכה לאלמוות — היא בעצמה טענה חזקה, שדורשת הוכחה. לדעתי אין בפרשנות הזאת כדי ליצור אלטרנטיבה להבנה המיסטריאלית של 'לחם-גביע-משיחה'.

### מיסטריה של משיחה ב'יוסף ואסנת'

93. בנוסף למה שהבאנו ס'הבשורה לפי פיליפוס', נציין שימוש דומה בשלשת המונחים חיים-חכמה-אמת בסיומו של המנון הכלה במעשי תומס (לפי הנוסחה היוונית): 'הללו וישבחו יחד עם רוח החיים את אבי האמת ואת אם החכמה', ראה Klijn, *Acts of Thomas*, p. 177; W. Bousset, 'Manichäische in den Thomasakten', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 18 (1917-1918), pp. 10-11; R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, pp. 138-139.

94. כפי שאמרנו לעיל, דעה דומה הביע כבר J. Jeremias, 'The Last Supper', *Expository Times* 64 (1952-1953), pp. 91-92, וקוראה גם בורכארד, *Untersuchungen*, pp. 121-133; Chesnutt, *From Death to Life*, pp. 91-92, בהערותיו ל'יוסף ואסנת' 5:8 וכן Chesnutt החלטיים פחות.



המשיחה, שהיא העליונה מבין שלוש המיסטריות ב'יוסף ואסנת', קשורה ב'חדר הכלולות'. כפי שכבר רמזנו, ניסוחים שונים, הבאים אחרי מונח 'המשיחה', או במקומו, מתארים היבטים שונים של אותה מיסטרית. אם נצרף את התיאורים האלו, נקבל תמונה כוללת, המקבילה בפרטים רבים למה שידוע ממקורות אחרים. נתזור ונבדוק עתה את האזכורים השונים של נוסחת הסעודה, מבחינת התיאורים הנלווים ל'משיחה' או מחליפים אותה.

1) ותחשב אותה עם עמך, שבחרת לפני היות הכל

ותן לה להיכנס במנוחתך, (καταπαυσis) אשר הכנת לבחיריך,

ותחיה בחיך הנצחיים (9:8)

עם ישראל אליו מצטרפת אסנת מתאפיין כאן בשייכותו למצב שלפני הבריאה. הרעיון של הפרה־אקסיסטנציה של הנבחרים, שלגביהם אינציאציה אינה אלא חזרה לקדמותם, לשורשם — מוטיב מיסטי ידוע הוא. ביטוי אחר של אותו הרעיון — הוא מקומם של הנבחרים בספר השמימי, כפי שהמלאך אומר לאסנת:

הנה שמך כתוב בספר החיים בשמים; בראשית הספר, לפני הכול, נכתב שמך באצבע שלי (4:51<sup>95</sup>).

משמעות הדבר היא שתשובתה של אסנת היא תיקונה של הפלירומה והחזרת המצב אל מה שהיה לפני הבריאה או בראשיתה של הבריאה. הנושא של הפרה־אקסיסטנציה מופיע שוב בהמשך נאומו של המלאך כאשר הוא מצווה על אסנת להתלבש לקראת פגישתה עם יוסף בלבוש הכלה, לבוש עתיק וראשוני, שמונח היה בחדרה מאז ומעולם (01:51).

2) בפעם הראשונה המלאך מזכיר את הנוסחה במלואה ומסמיך ל'משיחה' את העניינים הבאים:

נישואים עם יוסף, ושינוי השם מאסנת ל'עיר מקלט' (51:6-7).

לקבלת שם שמימי ישנה משמעות מיסטרילית, דומה ללבישת בגדי אור,<sup>96</sup> התייחדות עם הצלם וכו'; השווה גם הביטוי 'לבישת שם', הידוע היטב במקורות יהודיים, שומרונים, נוצריים וגנוסטיים.<sup>97</sup>

קבלת שם אמיתי מתפרשת בהמשך דברי המלאך ככינון הקשר עם תאומת אסנת ברמה המלאכית, ה'תשובה', שהיא אחותו ובת זוגו של המלאך הממונה על יוסף. כאן מתברר גם היחס בין המיסטריה הנידונה ובין נשואי אסנת ויוסף: הזיווג השמימי בין המלאך (מיכאל) ובין התשובה צריך להתממש גם במישור הארצי. אולם לשם כך אסנת צריכה להיות השתקפות מושלמת של הפרדיגמה שלה, כשם שיוסף הוא התגלמותו המושלמת של מיכאל.

3) בחינה אחרת של המיסטריה של המשיחה קשורה בתואר אי־הכיליון (αφθαρσίας) הניתן לה

בנוסחה המשולשת. תואר זה, להבדיל מן התארים 'חיים' ו'אלמוות', הניתנים ללחם ולגביע, שייך לגוף דווקא. אי־הכיליון — זוהי תכונה של ה־corpus gloriosus, הגוף השמימי, המאיר, המזוהה עם בגדי האור והצלם הנזכרים לעיל.<sup>98</sup> בכתובת אחת, מסוף המאה ה־ב' — תחילת המאה ה־ג' — השייכת לחוגים וולניטיניים,

95. השם בראשית הספר מציין את הקדמות בסדר הבריאה ואת המקום בהיררכיה השמימית; השווה ויכוח בעניין זה בין יעקב ובין המלאך אוריאל ב'תפילת יוסף', המצוטט ע"י אוריגנס (ראה OTP, II, 417-317 מעניין, שעל עצמו אומר המלאך: 'שמי — בשמים, בספרו של העליון, כתוב באצבע אלהים, בראשית הספר, לפני הכל. (21:51x) 'כאן מצטייר יחס היררכי בין שני הספרים: ספר המלאכים הכתוב באצבע אלהים וספר האנשים) (הצדיקים), הכתוב באצבע המלאך.

96. ביעודים האסכטולוגיים, הניתנים באגרות אל שבע הכנסיות באפוקליפסיס, מופיעים הרבה מן הדימויים הנידונים כאן: בגדים לבנים, שם בספר השמימי, מן גנוז (הוא הדבש בסיפורנו), כוכב השחר. במקום אחד משתמע כי על ה'מנצח' ייכתב שם 'ירושלים' כשם שאסנת קבלה את השם עיר המקלט: 'מנצח אתן לו מן המן הגנוז, ואתן לו אבן לבנה ועל האבן כתוב שם חדש אשר לא ידעו איש זולתי המקבל' (71:2); 'המנצח ילבש בגדים לבנים ולא אמחה את שמו מספר החיים, ואודה שמו לפני אבי ולפני מלאכיו' (5:3); 'מנצח אעשהו עמוד בהיכל אלהי ולא יצא עוד החוצה, וכתוב עליו שם אלהי ושם העיר אלהי, ירושלים החדשה, היורדת מן השמים את אלהי, ואת שמי החדש' (21:3).

97. ראה Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 58-64; הנ"ל, פרקי יסוד, 031; כהן־אלורו, סוד המלבוש; הערת ספיטלר [R. P. Spittler] לצוואת איוב 3:84 ב־ OTP, I, 668; J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen 1985.

98. בתהילות) אודות) שלמה אי־הכיליון מקביל ללבוש אור, ומתלבשים בו ע"י שם ה': 'לבשת בלא חבלא ביד שמה ושלחת לחבלא בטבותה' (8:51) 'ושלחת חשוכה ולבשת נהורא' (3:12). לבוש אי־הכיליון, הוזהר עם הצלם ידוע באגרות של פאול: 'כמו שלבשנו צלמו של הארצי כך גם נלבש את צלם השמימי' (הראשונה אל הקורנתיים, 94:51 'כי מן הראוי שזה הכפוף לכיליון ילבש אל־כיליון וזה הכפוף למוות ילבש אלמוות') שם, 25 'הן בזה משכננו הארצי, נאנחים אנו ועזים כסופנו ללבוש גם את ביתנו אשר מן השמים' (השניה אל הקורנתיים, 2:5). ראה גם 'בשורת האמת', נג חמאדי, I, 3, 82.02, גודינג טוען שלבישת

שנמצאה בסביבות רומא, 'משיחת אי־כיליון הקודש' נקשרת במפורש עם חדר הכלולות.<sup>99</sup> כמו כן, הצירוף 'משיחת אי־כיליון' מזכיר לנו שלפי שיטות גנוסטיות אחדות, איאונים 'משיח' ו'אי־כיליון' (αφθαρσία) מהווים זוג (סידיגיה).<sup>100</sup> אי־כיליון מתבטא בטרנספורמציה של הגוף, המקנה לו יופי, רעננות וכוחות בלתי נדלים:

נהנה מן היום הזה בשרך ילבלב כפרחי החיים על אדמת העליון ועצמותיך תפרחנה כארזים בגן העדן של האל וכוחות בלתי נלאים יעטרו אותך ונעוריך לא יראו זקנה ויופיך לעולם לא יסור ממך. ואת תהיי כמטרופולין מבוצר לכל מי שנמלט בשם אדוני אלוהים, מלך עולמים (61:61).

הבטחה זאת מתחילה להתממש אחרי סיום ההתגלות, כאשר אסנת בהתאם להוראת המלאך, מתכוננת לפגישה עם יוסף:

ותביא לה {המשרתת} מים טהורים מן המעיין ותתנם אל הקערה. ותתכופך אסנת לרחוץ את פניה, ותראה את פניה במים והיו כמו שמש, ועיניה — כמו כוכב השחר;<sup>101</sup> לחייה כמו שדות העליון, ואודם היה ב{לחייה} כמו דמו של בן אדם, שפתייה כוורדי החיים היוצאים מתוך ניצנעם, שיניה כלוחמים הערוכים לקרב, שער ראשה כגפן בפרדס האל, מלא פירות, צווארה כברוש ססגוני ושדיה כהררי אל (עליון) 9:81

את דמותה החדשה, את צלמה השמימי רואה אסנת במראה.<sup>102</sup> ב'בשורה לפי פיליפוס' עניין זה נקשר במיסטריה של המשיחה (מיד אחרי הקטע הזה בא המאמר על שלושת הבתים שהיו בירושלים שהובא לעיל): אף אחד לא

בגדי אי־כיליון מהווה רעיון מרכזי בטקס איניציאציה יהודי־הלניסטי, שנשמר בעיבוד הנוצרי ב־ Constitutionis Apostolorum, ראה *By Light, Light*, pp. 328-329, 351-353. על *αφθαρσία* ראה גם חכמת שלמה 2:32, 91-81:6, 1:21, 4:81; מכבים ד' 22:9, 21:71; חזונות סיביליים. Fr. 71, 43. *De Op. mund.*, V, 794, 3. פילון V, 794, 3. *Fr.* 71, 43. ובמקומות רבים. לפי גודינף (שם, 733-833, הע' 761) זהו מוטיב אורפי עתיק שהועבר בשלמותו אל היהדות ההלניסטית דרך פילון. על הברל בין אל־מוות ואי־הכיליון ראה לדוגמה, טרטוליאנוס, על תחיית מתים, 75. הקשר בין העיר השמימית ובין *αφθαρσία* מופיע בטקסט גנוסטי. במאמר ללא כותרת בקודקס ברוס נאמר על כריסטוס: 'והוא עלה לטהר את ההיולי ועשה אותו לקוסמוס, לאיאון, לעיר שנקראת אי־כיליון וירושלים', 21(2). *Bruce Codex*, p. 230; 99. *Quispel, Genius and Spirit*, 167.

100. ראה אירינאוס *adv. haer.*, I, 29.1, וראה הבשורה לפי המצרים, נג חמאדי. III, 2 52.65.

101. השווה: 'להאיר פניכם כזריחת היום ובין עיניכם ככוכב שחר' (היכלות רבתי, סינופסיס, סעיף 882).

102. צלם אלהים הוא השתקפות האדם במראה אלהי. התבוננות במראה כזה גורמת לטרנספורמציה, לבישת בגדי אור והזדהות עם הצלם. 'אבל אנחנו כולנו בפנים מגולים רואים במראה את כבוד ה' ונהפכים לאותו צלם, מכבוד לכבוד, כמו מיד ה' - הרוח' (השניה אל הקוריתיים, 3:81); פאול מתבסס כאן על הרעיון שפניו של משה קרנו בגלל הסתכלות באספקלריא המאירה; שימוש הלשון של פאולוס מזכיר את חכמת שלמה 7:62; ראה *W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth: Eine Untersuchung zu der Korintherbriefe*, Göttingen 1956, pp. 92-93; M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, Edinburgh 1994, vol. 1, pp. 282-295, וראה פילון. Leg. Alleg. III, xxxiii (101). בתהילות שלמה ההתבוננות במראה אלהי קשורה לבישת בגדי קודש: 'נהנה מראנו אדני פתחו עיניי // ובחנו אותך בו ודעו תאר פניכם // והללו לרוחו מחו הצאה מפניכם // אהבו קדשו ולבשוהו התממו תמיד לו. הללויה, תהילות שלמה, 31, לפי *H. Grimme, Die Oden Salomes: Syrisch-Hebräisch*, Heidelberg 1911. *Deutsch*, Heidelberg 1911. *Deutsches* בשיר־מחול גנוסטי שבמעשי יוחנן (Acta Ioannis 95), כריסטוס אומר: 'מראה אני בשבילך, הו משכיל אותי!'. בהמנון הפנינה שבמעשי תומס' הגיבור פושט לבוש אור כדי לרדת למצרים ולמצוא שם את הפנינה. כאשר הוא יוצא ממצרים ומגיע שוב אל עולם האמצעי הוא מוצא שם לבוש אור, שנשלח לו מביתו השמימי. לבוש זה הוא מראה בה משתקף צלמו של הגיבור, שהוא בו בזמן צלמו של מלך המלכים. על ידי השתקפות זו הוא ומלבושו הופכים לתאומים; הם נמשכים זה לזה במשיכה ארוטית, כמו חתן וכלה, ולבסוף מתמזגים למציאות אחת. 'לבוש אור... שלחו לשם אבותי... ופתאום כאשר התקרבת אליו [קבלתי אותו] הלבוש נדמה בעיני למראה [להשתקפתי במראה], כולו ככולי [בכלן ראיתי ואף [לכולי כולו השתווה] את כולי קבלתי ככולו כי שנים אנו בפירוד ולאחד שבים בדמות אחת... וצלם מלך המלכים כולו ככולו מצוייר... (בסוגריים ציינתי אפשרויות שונות של תרגום; ראה *Klijn, 902. Isenberg* מתרגם *vuφuov* Grant, 'The Mystery of mirrored bridal chamber' 21.56 גם *Reitzenstein, Historia Monachorum*, p. 136. *Marriage*, ראה גם דברי זוסימוס אלכמאי, מובא אצל *R. Cameron and Göttingen 1916*, pp. 247-251).

יוכל לראות את עצמו לא במים ולא במראה בלי אור. ושוב, אתה לא תראה) את עצמך (באור בלי מים ומראה. לכן צריך לטבול בשניהם — במים ובאור. ואור — זו משיחה) (9.96-41<sup>103</sup>).

### על השימוש הריטואלי של השמן והדבש

הקשר בין המשיחה והצלם השמימי, 'הגוף המאיר', ובמיוחד עם אי־הכיליון מופיע לא רק ב'יוסף ואסנת' וב'בשורה לפי פיליפוס'. בחנוך הסלבי מתרחשת טרנספורמציה של חנוך למלאך על ידי משיחה ולבישת בגדי כבוד:

ויאמר ה' אל מיכאל: קח את חנוך הפשט אותו את בגדי הארץ ומשח אותו בשמן הטוב (שלי)<sup>104</sup> והלבש אותו בגדי (פאר) כבוד. ויפשיטני מיכאל את בגדי וימשחני בשמן טוב ומראה השמן [מזהיר] יותר מאור גדול וכטל הטוב וריחו כמור וקרני אורו כשמש. ואביט אלי ואהיה כאחד המפוארים<sup>105</sup> בלי הבדל ניכר<sup>106</sup>.

- A. J. Dewey, *The Cologne Mani Codex 'Concerning Origin of His Body'*, Missoula 1979, 1.21, 1.81. את הרעיון הדומה אצל המנדעים ראה M. Lidzbarsky, *Ginza: Der Schatz oder grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925, 53-82.955.
- על הקשר בין המראה ובין הצלם במיסטיקה מאוחרת יותר, ראה מובאות מ'תורת העולה' של רס"א ומ'ספר חיים' אצל שלום, פרקי יסוד, עם' 363-463; 'דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עם' 422-522; מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח, עם' 37-47. הסתכלות במראה או במים) אספקלריא המאירה או שאינה מאירה (מופיעה גם כטכניקה של צפייה במרכבה ובחזון הנבואי; ראה א' גרינולד, 'אספקלריא וטכניקה של החזון הנבואי והאפוקליפטי', בית המקרא א [תש"ל], עם' 59-79; מ' אידל, 'לגלגוליה של טכניקה קדומה של חזון נבואי בימי הביניים', סיני פו (תש"ס), עם' א-ז; ד' אברמס, 'סוד כל הסודות: תפישת הכבוד וכוונת התפילה בכתבי ר' אלעזר מוורמס', דעת 43 (תשנ"ד), עם' 66 הע' 52; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988, pp. 231-238; J. Fossum, *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, Freiburg 1995, p. 8; O. Procksch, 'Die Berufungsvision Hesekiels', *Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft* — Karl Budde Festschrift (Beihefte zur Zeitschrift für der alttestamentliche Wissenschaft 34, Giessen 1920, p. 142; M. Fishbane, 'Through the Looking Glass', *Hebrew Annual Review* 10 (1986), pp. 63-75. האיאונים העליונים המשתקפים בתוך המים או בתוך האור בראשית האמנצייה הם מוטיב קבוע בספרות הגנוסטית; ראה לדוגמה הספר הגנוז של יוחנן, נג חמאדי 5.52; Ber. 2058, 4.72-51/62(, 53-82.41, 5.52; משולש I, 5, 52.401, 41.321; מהות השרים/ארכונטים, II, 4, 11.68, /הבשורה לפי המצרים, III, 2 9.65; אוגנוסטוס III, 3, 3.57-9; סופיה, III, 4, 9-2.99; טקסט ללא כותרת מקודקס ברוס, Schmidt and Macdermot, 21, I, 51; G. Quispel, 'Der Gnostische Antropos und die פוימאנדרס גם The Books of Jeu, 229. Jüdische Tradition', *Eranos-Jahrbuch* 22 (Ascona 1953), Zürich 1954, pp. 195-234; A. Hamilton, 'Athanasius and the Simile of the Mirror', *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 14-18. דינוסוס במיתוס האורפי ראה לדוגמה Diels 1 B 209; על המראה בעולם היווני ראה גם P. Hadot, 'Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin', *Nouvelle Revue de Psychoanalyse* 13 (1976), 81-108.
103. על המשיחה אצל הגנוסטיקאים ראה אירינאוס 5-3.12 Adv. haer. I. וכן A.D. De Conick and J. Fossum, 'Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas', *Vigiliae Christianae* 45 (1991), pp. 123-150.
104. אצל הרטום (בעקבות' Charles: שמן מתוק; אצל A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch*, Paris 1952; יתיר מדויק' bonne huile: שמן טוב' מטבע לשון מקראית: תה' קלג ב, שה"ש א ג, קהלת ז א.
105. או מכובדים, evdoξoi, כינוי למלאכים בחנוך השני) ראה 1:91, 3:12 (וראה ברוך ג') סלבי) 4:31. מבין הטקסטים היווניים הכינוי מופיע הרבה אצל 'הרועה של הרמס'; ראה גם Danielou, *Theology of Jewish Christianity*, pp. 119-124. כמובן כינוי זה קשור עם תפיסה של — δοξα του θεου כבוד אלהים.
106. לפי תרגומו של הרטום, עם שינויים. ראה Vaillant, *Le Livre de secrets d'Henoch*, 52-62 עם Anderson; OTP, I, עם' 831. מעניין שעץ הזית, שזחה (או קרוב) לעץ החיים מופיע גם בחנוך הסלבי) 5:8, וגם ב'בשורה לפי פיליפוס' 91-71.37( (ב'יוסף ואסנת' יוסף מופיע לראשונה עם ענף הזית בידו עם זיתים מלאי שמן) 5:5. בצוואת לוי מלאכים מושחים

השוואת השמן 'המפואר' (2:65), ההופך את הנמשח בו למלאך עם הטל,<sup>107</sup> מלמדת על קירבה בין אותו השמן ובין הדבש בעל הפעולה הדומה בסיפורנו, שגם הוא מזוהה עם טל: והצוף היה גדול ולבן כשלג<sup>108</sup> ומלא דבש. ודבש היה כטל השמים ורוחו כרוח החיים (8:61). ודבורים של גן העדן הכינו אותו מהטל של וורדי החיים<sup>109</sup> אשר בגן אלוהים (41:61). שמן ודבש מופיעים במקרא ובספרים חיצונים זה לצד זה במקומות רבים:<sup>110</sup> דב' 8:8, 31:23; ירמיהו 8:14 יחזקאל 31:61, 91, 71:72, דה"ב 13:5; בן־סירא 62:93, התגלות שדרך 2:8 (זית ודבורה). אך חשוב ביותר הוא המוקד ובו נפגשות תכונותיהם של הדבש והשמן (והטל) — המן. זהות הדבש השמימי עם המן ברורה לגמרי. בקשר לדבש בסיפורנו הזכרו ריטואלים מצריים, המיסטריות של מיתרה, והאוקריסטיה של קבוצות נוצריות מסוימות.<sup>111</sup> אולם נראה שמקבילה הרבה יותר קרובה נמצאת דווקא בריטואל יהודי עתיק, ממנו הושפעו גם חוגים נוצריים מסוימים. כוונתי לטקס, המציין את כניסת הילד ל'חדר' והתחלת לימוד התורה על ידו, שתיאורו מופיע אצל חסידי אשכנז 'מנהג האבות'. דבש ממלא מקום מרכזי בטקס הזה: הילד לוחך דבש מלוח הא"ב, אוכל עוגה העשויה מדבש, שמן וחלב, שעליה כתובים פסוקים וכו'. לאחרונה יצא לאור מחקר של מרכוס, [Marcus] המוקדש לריטואל זה.<sup>112</sup> לדעת חוקר זה המנהג נוצר כריטואליזציה של מטאפורות, האופיינית במיוחד ליהדות אשכנז.

כאשר הילד אוכל את אותיות התורה הממותקות הוא ממחיש חזון מטאפורי של הנביא יחזקאל, שבו הוא אוכל את דברי ה' המתוארים 'דבש למתוק' (יח' 3:1-3). המאכלים שהילד אוכל מזוהים כולם עם התורה בספרות המסורתית: קמח, שמן, חלב ודבש. בנוסף למטאפורות של אכילת תורה, מושיבים את

את לוי בשמן הקודש (4:8) ונותנים לו את ענף הזית (8:8). שמן זית מגן העדן, המרפא את הטבע האנושי מן הפגעים שגרם להם חטא אדם הראשון ממלא תפקיד חשוב בסיפורים חיצונים על אדם וחוה ('האפוקליפסיס של משה', 'חיי אדם וחוה'), ראה האפוקליפסיס של משה 9:3, 1:31, 2:04; חיי אדם וחוה, 2:63, 3:04; בשורה לפי ניקודימס, 91; ברוך ג' (יווני, 1:51). וראה E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago 1962; II, 1, 52-61.12; II, 2, 52-22.63; על מוצאו של העולם, נג חמאדי, J. A. Trumbower, 'Traditions Common to the Primary Adam and Eve Books and On the Origin of the World (NHC II.5)', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14 (1996), pp. 43-54. שמן החסד, לפי משחק מלים — *ελαιον* זית ר' — *ελεος* (חסד). השווה משחק מלים דומה *χρηστος* ר' *χρηστος* (הספר הגנוז של יוחנן, 42-52). ראה גם G. Widengren, 'Heavenly Enthronement and Baptism: Studies in Mandaean Baptism', *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J. Neusner, Leiden 1968, p. 580. על המשחה בקבלה ראה לדוגמה ספר שערי צדק, מהדורת יא\*א פורש, ירושלים תשמ"ט, עמ' 42; אידל, החוויה המיסטית, עמ' 95; זוהר ח\*א, פח ע\*א; ח\*ג לט ע\*א; ח\*ג קעז ע\*א; ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, ראש פרשת בהעלותך.

107. ראה' Ginzberg, *Legends*, V, 311; Quinn, *Oil of Life*, pp. 26-27. קשור בטל כבר בתהילים: 'כשמן הטוב על הראש ירד על הזקן זקן אהרן שירד על־פי מדותיו. כטל חרמון שירד על הררי ציון כי שם צוה ה' ברכה חיים עד העולם' (תה' קלג ב-ג). מופיעים כאן רבים מן המוטיבים הקשורים במסורת של שמן גן עדן: בגדים (בגדי כהונה), ברכה, חיים נצחיים; השווה עוד בחנוך הסלבי: 'זהם הראו לי אוצרות של טל, הדומה לשמן זית' (6).

108. לפי אוריגנס (Contra Celsum, 6.27, Ante-Nicene Fathers, viii, 89) האופיטים סברו שכריסטוס נמשח במשיחה לבנה מעץ החיים, Ginzberg, *Legends* (שם); השווה גם הערה 98 לעיל.

109. שפתיה של אסנת אחרי הטרנספורמציה מושוות לוורדי החיים (9:81), הובא לעיל. בסצנה של ההתגלות הדבורים בונות על פיה ושפתיה של אסנת יערת דבש, הוזה לאותו הצוף שהובא ע"י המלאך (91:61). גם בחנוך הסלבי יש קשר בין טל הדומה לשמן המשחה ובין פרחי גן העדן: אוצרות טל או (לפי גרסא אחרת) המלאכים הממונים עליהם דומים ליכל פרחי הארץ' (6:1); השווה גם 'פרחי החיים על אדמת העליון' בספרינו (61:61).

110. צמד דומה (שמן) — נופת) מופיע בספרות אוגרית, ראה ס' הלד, 'עוד זוגות מלים מקבילות במקרא ובכתבי אוגרית', לשוננו יח (תשי"ב-תשי"ג), עמ' 741, 651-551; ח\*א גינזברג, כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו, עמ' 36, 201.

111. ראה בורכארד, הערות ל' 5:8 ר' 71:91, פילונקו, עמ', 89, 981. השווה דברי אפרים הסורי נגד הרטיקים שהחליפו לחם אווקריסטי בדבש ויין — בחלב, מובא אצל R. Harris and A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, Manchester 1916-1920, II, p. 229.

I. Marcus, *Rituals of Childhood*. 112.

הילד בחיקו של מלמד, המזוהה, בדומה למשה, עם האם המינקת (בס' 21:11...ההיסטוריה של כל המטאפורות הללו מתחילה כבר ביהדות העתיקה, אבל הן הומחשו, הפכו לריטואל בטקס החניכה האשכנזי). 7.

המעבר מן המטאפורה המקראית לריטואל מתווך על ידי מאגיה מנמונית, העוסקת בסגולות לפתיחת הלב ולזיכרון:

למרות שיסודה של האפשרות הזאת טמון כבר באסוציאציה המקראית בין דברי ה' ופיו של נביא/חכם/ילד הלומד, הייתה זאת מאגיה עתיקה של הזיכרון, שהביאה לבחירת פעולות, המאכלים והמלים המסוימים שישמשו למטרה זאת (עמ' 65-75).

מרכוס מציין שבין המאכלים המשמשים בריטואל הנדון, קמח חיטה, ביצה ושמן זית נזכרים בתלמוד (הוריות יג ע"ב) כסגולה לזיכרון. כמו כן הוא מביא מקור נוצרי סורי (יעקוביטי), כנראה מן המאה השישית, שמתאר מנהג של הכנסת הילד לבית הספר, הכולל אכילת עוגה שכתוב עליה טקסט מאגי (שמקורו, כנראה יהודי). מקורות נוספים, המובאים על ידו, מצביעים על כך שאכילת עוגות וביצים עם טקסטים מאגיים כסגולה לזיכרון (לאו דווקא לילדים) הייתה ידועה אצל יהודי אירופה כבר במאה ה"א או אפילו מוקדם יותר) (עמ' 95-76). אולם לגבי הדבש מרכוס אומר: 'אין מסורת יהודית עתיקה, שטוענת כי לחיכת הדבש מעל לוח או קלף משפרת את הזיכרון, למרות שלדבש קשר ברור עם איניציאציות עתיקות' (עמ' 85; כאן מזכיר המחבר בדרך אגב את 'יוסף ואסנת'). גם לגבי הדבש שמעורב בעוגה, אין הוא מזכיר שום תקדימים. יוצא איפוא, שהדבש מופיע בריטואל רק בימי הביניים כהמחשת המטאפורה המקראית (עמ' 85-95).

ברצוני להביא ראיות לשימוש ריטואלי בעוגות דבש כבר במאה הראשונה לספירה אצל יהודים הלניסטיים. מרכוס הזכיר בדרך אגב את תפקיד התקופה ההלניסטית בתולדות המטאפורה המקראית של אכילת דברי האל: 'כאשר היהדות הרבנית קיבלה את האידיאל ההלניסטי של לימוד הדעת/החכמה/ המקודש כאמצעי של גאולה אישית, דימויים מקראיים שמתארים את קבלת דברי האל כאכילתם, הועתקו ללימוד טקסטים (כתובים) (עמ' 45). אולם נראה שבחוגים מסוימים בתקופה ההלניסטית חלה התפתחות משמעותית הרבה יותר: מטאפורה מקראית הפכה לאלגוריה מפותחת, למיתוס ולריטואל מיסטריאלי ממשי. נביא כאן קטע מדברי פילון שכבר גודינף נתן דעתו עליו, אם כי ללא קשר לריטואל אשכנזי<sup>113</sup>.

אבל על אהבי דעת הוא אומר בשירה הגדולה: 'ורכבהו על תוקף הארץ (במותי ארץ) ויאכל תנובת שדי' (דב' 31:23) [...] דימה המעלות לשדות ותולדותיהם לתנובות [...] אלה באמת מזון לנפש, שמסוגלת לינוק, כפי שאמר המחוקק, 'דבש מסלע ושמן מחלמיש צור' (שם). (אבן קשה) תר' השבעים לחלמיש צור' (ואיתנה מורה על חכמת האל, שמזינה, מיניקה ומכלכלת את מי שמחפש תזונת אי־כיליון. כי היא כאם של כל באי עולם, מעניקה את מזונה לוולדותיה מתוך עצמה ממש [...] ומעייץ של חכמה אלוהית יוצא, לפעמים בזרם איטי ושקט יותר, ולפעמים — ביתר מהירות וביתר מרוצה ועוצמה. בהיותו נוזל באיטיות, הוא ממתיק כדרכו של הדבש ואילו כאשר הוא אץ, אז כל החומר, כאילו היה שמן, בא להארת הנפש. במקום אחר הוא משתמש בשם נרדף וקורא לאבן) הצור) הזאת — מן. זהו דברו של האלוהים, קדמון לכל היש, שנקרא בשם כללי ביותר — 'מה'.<sup>114</sup> וממנו עושים שתי עוגות — אחת של דבש ואחת של שמן, דהיינו שתי דרכי חינוך, שבשום אופן אין להפריד ביניהן ושניהן יקרות ערך: בתחילה הוא גורם למתיקות של ההתבוננות במדעים ואחר כך אור בהיר מבהיק על אלה שמחזיקים בדברים שחשקו בהם בלי רפיון אלא בעוצמה, התמדה ודביקות.<sup>115</sup>

גודינף מעיר: 'פילון עמל קשה, כדי להפוך את המן לעוגות,<sup>116</sup> ואני משער שלא כל־כך הטקסט המקראי, כי אם אכילת עוגות ממשיות מהווה כאן בסיס לאלגוריה'. אם כי קיימת ספקנות כללית לגבי ריקונסטרקציות של

Jewish Symbols, vol. 6, pp. 197-203; *By Light, Light*, 208. 113.

Leg. All. III, 175. השווה. 114.

Det., 114-118. 115.

116. כפי שמציין Colson העוגות (εγκριδες) מופיעות אצל פילון בעקבות טקסט של שבעים, המתרגמים גם לשד (השמון) בשמות 31:61 וגם צפיהית) (בדבש) (במדבר 8:11). εγκριδες מציין שבישורה לפי אביונים/ נאמר שיוחנן המטביל היה ניזון מדבש היער, שטעמו היה דומה למן ול' εγκριδες בבשרות קנוניות) מתי 3:4, מרקוס 6:1). בא במקום זה — ακριδες חגבים. לפי textus receptus בלוקס 14:32 ישו אכל דבש אחר התחיה. לגבי העוגות שאפתה שרה למלאכים וכן לגבי עוגות מצות השבעים משתמשים במלה εγκριδες פילון דורש אותה מלשון κρυπτω, להסתיר, כולמר עוגות גנוזות, מיסטוריות) אצל Yonge, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, Peabody, Mass. 1993;

ריטואלים מיסטריאליים של היהדות ההלניסטית, שגודינף מציג, המקבילה האשכנזית מוכיחה שבפרט הזה הוא צודק.

ההקבלות בין דברי פילון ובין הטקסט האשכנזי מדויקות וכוללות: העוגה האשכנזית נאפית עם דבש, שמן וחלב, והעוגות של פילון — עם דבש ושמן, כאשר חלב נגזר בקלות מהמוטיב של היניקה המופיע גם אצלו. שני הריטואלים מתבססים על הפסוק 'וינקהו דבש מסלע' (ספר האסופות, מרכוס, 03).<sup>117</sup> שניהם קשורים למן, לחג השבועות ולשתי הלחם שמקריבים בו.<sup>118</sup> מאלפת העובדה שלפי שתי המסורות העוגות נאפות משלוש מדות קמח סולת. לפי 'ספר האסופות', המספר הזה רומז למן, באר ושליו, ולפי פילון הוא נרמז בשלוש סאים קמח סולת מהם אפתה שרה עוגות למלאכים. הטעם הקלוש שנותן 'ספר האסופות' מלמד שמוצאם של פרטים מסוימים של המנהג כבר נשכח בזמנו; ונראה לי שגם הרמז של פילון אינו הטעם המקורי, כלומר גם לפניו היה כבר ריטואל מגובש.

שני המקורות הללו מלמדים זה על זה: במסורת האשכנזית אנו רואים ריטואל אינציאציוני מעוצב ומבוטא היטב, שכל משמעויותיו מעוגנות במישור הממשי, המקום, הזמן, החפצים והמחוות. מאידך, דברי פילון מרחיבים את ראייתנו את הממדים הסימבוליים, המיסטיים והתאוסופיים של הריטואל.

עיקר משמעותו הסימבולית של הריטואל האשכנזי נעוצה במעבר הילד מחיק האם אל חיק התורה, לידתו מחדש על ברכי התורה.<sup>119</sup> מאכלים ופסוקים שנאכלים באופן ממשי ומטפורי מסמלים את היניקה שהתורה מעניקה לנולד מחדש. פרטים רבים של הריטואל, אליבא דמרכוס, לא התייחסו במקורם לאינציאציה של הילדים. לענייננו חשוב לבחון את האפשרות, שטקסים דומים היו קשורים לקבלת הגרים. כידוע, לפי הגמרא 'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי' (יבמות כב ע"א). תחלת הלימוד של הגר הייתה דומה בפרטים רבים לאינציאציה של הילד: לימוד אותיות בסדר אבגד ותשרק, לימוד ספר ויקרא וכו'.<sup>120</sup> לכן גם אכילת הדבש, כסמל של לידה מחדש, עשויה להיות חלק מטקס קבלת הגרים. ואמנם בנצרות קדומה היה מנהג נפוץ לתת דבש וחלב לנטבלים. הטבילה וההצטרפות לכנסייה מתפרשים כמעבר הירדן וכניסה לארץ טובה ורחבה, 'זבת חלב ודבש' וכליידה מחדש; דבש וחלב, המאכלים הראשונים שנותנים לתינוק, מסמלים את התזונה האלוהית, שבה זוכה הנולד מחדש.<sup>121</sup> מעניין שגם לריטואל הזה היה קשר מסוים לחג השבועות (פנטקוסט):<sup>122</sup> גודינף טען על סמך ניתוח

: *Philonis Alexandria: Opera quae supersvnt*, Goodenough, *Jewish Symbols*: 'secret cakes' (ed. L. Cohn, Berolini 1896, vol. 1, p. 226).

117. סביב פסוק זה נרקמה מסורת אגדית על תינוקות שנותקו מאמותיהם והונקו באורח נסי על ידי הקב"ה ומלאכים (סוטה יא ע"ב, שם"ר א-יב, כג-ח ובמקומות אחרים). לפי הילקוט 'הקב"ה מביא להם דדין מן הסלעים ומניקים' (רמז קפב) — דימוי קרוב לדברי פילון, כשאצלו הסלע מסמלאת הסופיה המניקה. בגמרא ובמדרש מדובר על 'שני עגולין אחד של שמן ואחד של דבש', כמו אצל פילון. התינוקות הללו שאומצו על ידי הקב"ה הם היחירוהו תחילה כשנגלה על הים (סוטה יא ע"ב). המסורת הזאת מקנה משמעות מיוחדת לטקס המעבר מחיק האם לחיק התורה ראה K. Sandelin, *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, Its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity*, Abo 1986, pp. 82-150.
118. Goodenough, *Jewish Symbols*, vol. 6, p. 200; 86. *Sacr.*, לפי פילון, אכילת מצות בפסח שייכת למיסטריות קטנות, ולחם הביכורים בשבועות — למיסטריות גדולות. (*Sacr.* 60-68) ראה גם *Cher.* 49.
119. בהקשר הזה אפילו דמויות גבריות, כמו משה רבנו והמלמד מצטיירים כאם היונקת. מרכוס מצביע על דמיון איקונוגרפי בין הדמויות הללו ובין תמונות נוצריות של מרים עם ישו הילד (עמ' 49-88).
120. שבת לא ע"א, אברדר"ן, נוסח א, 38.3: 51; Marcus, *Rituals of Childhood*, pp. 35, 38.
121. ראה אגרת בר נבא, 31-8; V; טרטוליאנוס, 41.1; De corona; adv. Marc.; Apost. Trad., 21, הירונימוס; תהילות שלמה 01:4 והערות של J. H. Bernard, Harris and Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*; J. H. Charlesworth, *Apocrypha. Odes of Solomon. Syriac*, Missoula 1977; Goodenough, *Jewish Symbols*, vol. 5, pp. 79-82; Danielou, *Theology of Jewish Christianity*, pp. 333-335. M. הגיע לידי מאמר : Hubbard, 'Honey for Aseneth: Interpreting a Religious Symbol', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (1997), pp. 97-110.
- לסמליות הדבש. הוא מציין את ההקבלה בין הלשונות של הטרנספורמציה ושל לידה מחדש בשני החיבורים הללו. כמו כן הוא מצטט טקסט קופטי מן המאה השביעית שבו עוגת הדבש הנוצרת מן הטל היורד מן השמים מסמלת את הלידה מחדש ואת החסד המעונק מלמעלה.

של ליטורגיה רומית עתיקה למקור יהודי של המנהג;<sup>123</sup> הראיות לשורשים קדמונים של האיניציאציה האשכנזית שהובאו לעיל מאשרים את ההשערה הזאת.

אם כן, אפשר לומר שגם ב'יוסף ואסנת' שמן ודבש מציינים שלב עליון באיניציאציה של אסנת. הקירבה שבין המנהג האשכנזי הנוהג עד עצם היום הזה ובין הריטואלים המיסטריאליים המתוארים אצל פילון וב'יוסף ואסנת' מעמידה לפנינו את השאלה: שמא כוחו של המונח 'מיסטריה' יפה לא רק לתקופה ההלניסטית אלא גם לריטואלים הבינימיים. כוונתי לא רק לריטואלים אנומיים כמו טקס מסירת השם המתואר ב'ספר השם'<sup>124</sup> אלא גם למעשים הלכתיים כפי שנתפרשו על ידי בעלי הסוד.

122. זמנים מועדפים לטבילה היו ליל הפסחא וליל הפנטקוסט (טרטוליאנוס, De baptismo, 91, גם במסורת היהודית יש קשר בין חג השבועות ובין גרות: בחג זה קוראים את מגילת רות, הנחשבת אצל חז"ל כפרדיגמה של הגיור: 'וקורין מגילת רות על שם שכת' בה בתחילת קציר שעורים, תחת עצרת שנקרא ביכורי קציר חטים; ויש אום' על שם רות שנתגיירה, כדכת' אשר באת לחסות תחת כנפיו...וישראל נתגיירו בעצרת ונכנסו תחת כנפי השכינה בקבלת התורה') מחזור ויטרי, 443. נציין שכניסת הגרים (השבים) תחת הכנפיים מופיעה גם ב'יוסף ואסנת'. גם המוטיב של קציר משותף לחג השבועות, מגילת רות וסיפורנו. נראה שזמן הקציר, הפירות הבשלים, ואילנות 'שהגיע לפרקם' (ῥαία) 'מסמלים נכונות לאיניציאציה; ונשים לב לכך שאוסף התבואה הוא יוסף. ובכלל הסמליות הצמחית, המפותחת כל כך בספרינו ראויה לעיון מיוחד.
123. שם, 18-08. גודינף תמה על כך שאצל פילון לא מופיעה אלגוריוזיה דומה של 'ארץ זבת חלב ודבש'. אדרבה, במקום אחד פילון אומר, שלנשמות, שיודעות הכל בעצמן ולא זקוקות להדרכה חיצונית (זוהי מעלה של יצחק) אין צורך במאכל הילדותי של חלב, כי אסור להם לרדת למצרים. (Migr., 03-92) לדעתי, הדבש, כמו השמן, קשור לשלב האחרון של האיניציאציה, ואילו החלב — לשלביה הראשונים; זה תואם את מה שהזכרנו לעיל שעוגות השמן והדבש בשבועות שייכות למיסטריות הגדולות ואילו פסח, מצה, יציאת מצרים — למיסטריות הקטנות) ראה לעיל הע' 811. השווה האגרת הראשונה אל הקורנתיים, 1:3-2. דבש וחלב מופיעים ביחד כאשר שלבים שונים של המיסטריה מתאחדים.
124. שלום, פרקי יסוד, עם' 921; ספר סודי רוזיא, ירושלים תשמ"ה, עם' קמט-קן.

**'אסכטולוגיה ממומשת' ושיעור קומה**

**צלם עליון: אור, יופי ושיעור קומה**

היופי הגופני כצלם של מעלה תופס מקום נכבד ב'יוסף ואסנת'. היופי הוא האור<sup>125</sup> שבא מלמעלה, ממלא את הגוף והופך אותו למאיר; אור זה מקנה לאדם ראייה חודרת, על־טבעית. כך אומרת אסנת בראותה את יוסף לראשונה:

ועתה שמש מן השמים בא אלינו במרכבתו  
ונכנס לביתנו היום

ומאיר בו כמו מאור על הארץ.  
ואני, כסילה והומיה, בזיתי לו  
הוצאתי עליו דיבה רעה

ולא ידעתי כי יוסף בן אלוהים הוא.

כי איזה איש על הארץ יכול להוליד יופי שכזה

ואיזו אישה תלד רחמה אור כזה (6:2-4).

המראה הגופני כצלם העליון בולט במיוחד בתיאור מוזר של יעקב כשיוסף ואסנת באים לבקרו לאחר נישואיהם: ואסנת ראתה אותו והשתוממה מיופיו, כי יעקב היה יפה מאד למראה וזקנתו הייתה כנעוריו של איש יפה. וראשו לבן כשלג ושער ראשו היה עבות וצפוף מאד כמו אצל כושי (חבשי, אתיופי) וזקנו לבן מגיע עד לבו ועיניו חכליליות ויורות ברקים). εἰσαστραπτόντες (עורפו, כתפיו וזרועותיו היו כמו של מלאך וירכיו, שוקיו ורגליו — כשל ענק) אחד הנפילים<sup>126</sup>. γιγαντος, והיה יעקב כאיש שנאבק עם אלוהים (7:22).

יעקב מתואר כאן 'עתיק יומין' (9:7) ו'איש לבוש בדים' (6:01) של ספר דניאל. עצם החילוק בין 'ממתניו ולמעלה' ו'ממתניו ולמטה', שבולט בתיאור זה רומז לאדם שעל המרכבה שבחזון יחזקאל (1:72, 2:8).<sup>127</sup>

125. בתחילת התורה האור מזוהה עם הטוב — לפי השבעים καλον השווה 'בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור כתיב הכא ותרא אותו כי טוב הוא וכתיב התם וירא אלהים את האור כי טוב' (סוטה יב ע"א). ראה, Goodenough, *By Light, Light*, וכן ב־ *Jewish Symbols* לפי המפתח.

126. קונוטאציות כתוניות ודמוניות שיש בדימוי זה מתאימות למשפט הבא: גיגנטים במיתולוגיה היוונית נלחמו באלי אולימפוס וגם נפילים בתורה ובספרות החנוכית מרדו באל. אולם איני רואה כיצד המשמעות הזאת מתיישבת בהקשר הכללי. יתכן שכוונת הדברים היא לומר שאפילו בפלג גופו התחתון יעקב הוא על־אנושי, אם כי פחות מן המלאכים; וראה הערה הבאה.

127. ראה לדוגמה תיאור גופו 'המדורג' של שרפיאל בחנוך השלישי (פך"ו, סינופסיס 14): 'דמותו כמלאכים וגופו כנשרים...מקרוסוליו עד רוכבתו ככוכבי ברק. ומרכבתו ועד ירכותיו ככוכב נוגה. ומיריכותיו ועד מתניו כמאור הלבנה. ממתניו ועד צוארו כמאור החמה...'. השווה דברי המדרש על משה: 'מהו איש האלהים א"ר אבין מחציו ולמטה איש וחציו ולמעלה אלהים' (דברים רבה, יא ד); וראה N. Deutsch, *The Gnostic Imagination - Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*, Leiden, New York, Köln, 1995, pp. 115-116. מובאת בגמרא בשם אמגושי: 'מפלגך לעילאי דהורמיז מפלגך לתתאי דאהורמיז' (סנה' לט ע"א). יתכן שאופיו הכתוני, הדמוני או לפחות הנחות של פלג גופו התחתון של יעקב נלמד מכך שהמלאך הצליח לפגוע דווקא בכף ירכו. בהתאם לתפיסה נפוצה שיעקב וישראל מציינים שתי היפוסטוזות — מלאכית ואנושית — השייכות לישות אחת) ראה לדוגמה תפילת יוסף, OTP, II, 317 אך טבעי הוא לראות בשם ישראל כינוי לפלג העליון ובשם יעקב (הרומז לעקב) כינוי לפלג התחתון, ואמנם בקבלת האר"י ישראל הוא החצי העליון של פרצוף זעיר אנפין ויעקב — חציו התחתון (מאיר פאפרש, מאורי אור, לז ע"ב-לח ע"א; לפי עץ חיים שער ל"א החצי התחתון של ז"א מכונה ישורון). מעניין שלפי ע"ח שער לא פ"א 'יעקב' שייך ל'מלכין קדמאין' שמתו ונפלו — דמוי מקביל לנפילים. בספר ברוך של הגנוסטיקאי יוסטינוס, עדם) (עדן), בת זוגו של אלהים, שנקראת גם ישראל, היא דמות מיקסאנתרופית: חציה בתולה וחציה נחש) מובא אצל אפיפניוס, Refutatio, V, 26, תר' של Haenchen (בתוך Förster, *Gnosis*, Oxford 1972, vol. 1. pp. 48-58) וראה שלום, פרקי יסוד, עם' 683-783; תשבי, משנת זוהר, א, עם' תקיב-תקיג, Van den Broek, 'The Shape of Edem According the Justin the Gnostic', *Vigilae Christianae* 27 (1973), pp. 35-45.



עיניים ופנים בוהקות כשלהבת או מאירות כשמש — הן תכונה אופיינית ליצורים עליונים וצדיקים שעברו טרנספורמציה בספרות ההיכלות ובאפוקליפטיקה.<sup>128</sup> מעניינת הקבלה לתארו של נח ב'חנוך החבשי' במה שנוגע ל'סגנון האפריקני' בעיצוב שעריו:

היה גופו לבן מן השלג ואדום מן הוורד<sup>129</sup> ושעריו כולו לבן וכצמר לבן ומסולסל ומפואר.<sup>130</sup> וכאשר

פקח את העיניים האיר הבית כשמש<sup>131</sup>.

יעקב כישות עליונה ידוע היטב לספרות האפוקליפטית; דמות יעקב שחקוקה על כסא הכבוד נזכרת בתרגום יחזקאל ובספרות ההיכלות.<sup>132</sup> התפיסה הזאת נקשרת במוטיב נוסף שמופיע ב'יוסף ואסנת' — דמות דיוקנו של אביו שנראה ליוסף: 'ופני יעקב אביו תמיד היו לפני עיניו של יוסף' (133: 5: 7).

עוד תכונה של צלם עליון, שמופיעה הן אצל יעקב והן אצל אסנת, היא ממדיהם הענקיים (עצמות כארזים, שדיים כהררי אל וכדומה). רעיון זה נובע מתפיסה של שיעור קומה: אדם הראשון, הנברא בצלמו, היה בעל ממדים קוסמיים, בדומה ליוצרו.<sup>134</sup> בעקבות החטא נתמעטה קומתו. יוצא אפוא שחזרה למצב שלפני החטא מקנה לאדם קומה ענקית יחד עם תכונות אחרות שהזכרנו לעיל כגון יופי ואור; בכמה מקומות הדבר נקשר לימות המשיח:

א"ר שמואל כל תולדות שנאמרו בתורה חסרין בר מן תרין אלה תולדות פרץ וגו' והדין (אלה תולדות השמים והארץ). ומפני מה אנון חסרין. רבי יודן בשם רבי אבין אמר כנגד ו' דברים שנטלו מאדם הראשון. ואלו הן זיוו. חייו. וקומתו...אלה תולדות פרץ מלא. בשביל ו' דברים שיחזרו. ואלו הן זיוו. חייו. קומתו<sup>135</sup>...

מהו באורך נראה אור זה אורו של משיח שנאמר וירא אלוהים את האור כי טוב מלמד שצפה הקב"ה בדורו של משיח ובמעשיו קודם שנברא העולם וגנוז למשיח ולדורו תחת כסא הכבוד שלו, אמר שטן לפני הקב"ה רבש"ע אור שגנוז תחת כסא הכבוד למי, א"ל למי שהוא עתיד להחזירך ולהכלימך בבשת

128. סינופסיס במקומות רבים מאד, לדוגמה: 2, 23, 201, 501, 312, 742, 882, 655, 699, 8. G. קרובים במיוחד לטקסט שלנו דברי ההתגלות 1:41, המשלבים כמוהו את שני התיאורים מספר דניאל: 'ראשו ושעריו לבנים כצמר לבן כשלג ועיניו כשלהבות אש', ראה גם 2:81, 91:21. השווה התגלות אברהם, 11:2-3; חנוך הסלבי 1:4; עזרא הרביעי 7:79.

129. יוונית. λευκοτερον χιονος και πυρροτερον ροδου. תיאור זה נראה כאילו הוא מבוסס על הפסוק דודי צח ואדום (שבעים), λευκος και πυρρος (דגול מרובה) (שה"ש, 11:5). במלים אלה נפתח תיאור הדוד בשייר השירים, אותה פרשה עליה מיוסד מדרש שיעור קומה (ראה ש' ליברמן, 'משנת שיר השירים', הנדפס בתוך Scholem, *Jewish Gnosticism*). הקטע הנדון שייך, לדעת חוקרים, ל'ספר נח' או ל'אגרת חנוך', שמוצאם כנראה מן התקופה הקדם-מכבית המאוחרת או ע"ף מן המאה השנייה לפה"ס (ראה, R. H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford 1893; J. T. Milik, M. Black, *The Books of Enoch*, Oxford 1976; Vanderkam, *The Book of Enoch*, Leiden 1985). הזאת אפשר להקשות מן העובדה שאין עדות חיצונית ברורה על שה"ש מוקדמת ממחציתה השנייה של המאה הא' (עזרא הרביעי); אך לא ראינו אינו ראייה. אם השערתנו נכונה, נמצאנו למדים ששה"ש היה ידוע כבר במאה הב' לפנה"ס וכבר אז הועתקה פרשת 'דודי צח ואדום' לתיאור ישויות עליונות — האל, הכבוד, או המלאכים.

130. כך אצל הרטום, לפי היווני Isaac. בתרגומו האנגלי, לפי האתיופית כתוב 'and his demdema beautiful' ומעיר על זה: 'This Eth. word has no equivalent English. It refers to long and curly hair combed up to straight, what one calls *gofare* in several modern Ethiopian languages, or "afro" in colloquial English'.

131. פרק 601, בתר' הרטום לפי היווני. האתיופית כאן קרוב ליווני, אם כי ארוך קצת יותר. השווה נוסח רומי (תר' הרטום): 'ועיניו כקרני השמש, שערות ראשו לבנות שבעתים מן השלג ואל גופו לא יוכל איש להביט' (הרטום, 931); שרידים של הפרשה נמצאו בקומרון, ראה. Milik, *Enoch*, p. 252.

132. ראה 'תפילת יוסף', E. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Hermeneutics, Myth, and Symbolism*, Albany 1995; J. Z. Smith, 'The Prayer of Joseph', *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J. Neusner, Leiden 1968, pp. 253-294.

133. Aptovizer, 'Asenath', p. 270; J. L. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco 1990, pp. 106-120.

Ginzberg, *Legends*, V, 97.

135. בראשית רבה יב ו; ראה גם תו"ך בחוקתי פ"ג (על פסוק 'ואולך אתכם קוממיות'), ובמקומות אחרים. ראה, Ginzberg, *Legends*, V, 211-411.

פנים, א"ל רבש"ע הראהו לי, א"ל בא וראה אותו, וכיון שראה נודעזע ונפל על פניו...באותה שעה התרגשו אוה"ע, אמרו לפניו רבש"ע מי הוא זה שאנו נופלים בידו מה שמו ומה טיבו. א"ל הקב"ה אפרים משיח צדקי שמו, שמגביה קומתו וקומת דורו (פסיק"ר לו) לא רק האל ואדם הראשון מתוארים כבעלי שיעור קומה של אור ואש, אלה כל היצורים העליונים, בהתאם למדרגתם ולקירבתם לאלוה.<sup>136</sup> לכן הטרנספורמציה של חנוך למטטרון מלווה בהגדלת קומתו, כפי שמסופר ב'חנוך השלישי':

ארי"א"ל מטטרון מלאך שר הפנים אחר כל המדות הנית הב"ה ידו עלי ויברכני אלף ושלש מאות ושש"י וחמשת אלפי ברכות ורוממתי והגבהתי כשיעור ארכו ורחבו של עולם (ף"ט; סינופסיס, 398) רוממתי עליכם רום קומתו בתוך כל רמי הקומות שבעת אלפים פרסאות (שם, 84, C, סינופסיס, 37) בספרות ההיכלות התכונות של אור, יופי ושיעור קומה ניתנים למי שעוסק בהשבעת שר התורה ובשיעור קומה: א"ר ישמעאל כל מי ששונה את הרז הגדול הזה פניו מצהיבות קומתו נאה לו ואימתו מוטלת על הבריות, ושמו הטוב הולך בכל מקומות ישראל (סינופסיס 607, 113) בנצרות המושג של שיעור קומה נקשר במיוחד לישו, שאליה הועברו התכונות של צלם אלהים, המאפיינות את אדם הראשון במסורת היהודית.<sup>137</sup> ישו מיעט את שיעור קומתו ב' εὐωσις אשוב זכה למידה זאת בטרנספיגורציה על ההר ואחר כך בתחייה. הוא נגלה למאמיניו כצלמו וכשיעור גדולתו של כל אחד ואחד, ובפרספקטיבה אסקטולוגית הוא יהפוך את הדבקים בו לבעלי שיעור קומה כמותו. וכך נאמר ב'בשורה לפי פיליפוס':

ישוע לקח את כולם בגניבה, כי הוא לא הופיע כמו שהיה, אלא באופן שיוכלו לראותו. וכך הוא נגלה אל כולם: לגדולים כגדול, לקטנים כקטן, למלאכים כמלאך, לבני אדם כבן אדם... והיו שראו אותו בחשבם שראו את עצמם, אבל כאשר הוא נגלה אל תלמידיו בכבוד על ההר, הוא לא היה קטן. הוא נהיה גדול, אבל עשה את תלמידיו גדולים כדי שיראו אותו בגדולתו (01.85-82.75). רעיון זה אופייני לכריסטולוגיה ולתורת הגאולה של הנצרות המוקדמת, כמו, לדוגמה, לאגרות פאוליניות ובתר פאוליניות.

136. חגיגה יג ע"א, פסיקתא רבתי 02:4; חנוך השלישי 1:9, 1:12, 3:22, 4:52, 4:62, 3:22; סינופסיס במקומות רבים מאד, לדוגמה, 21, 61, 62, 92, 13-33, 93, 14-24, 37, 412-512, 583, 955, 2-4 P. בשורה לפי פטרוס, 14-04, מעשי יוחנן, 09, רועה הרמס, 6, 1:1, XI, 2-1:1, VIII, חנוך הסלבי, 1:4, 1:81; צוואת ראובן, 6:5; עזרא ד', 2:34; אלכסאי, לפי היפוליטוס, XI, 31. פוימאנדרס, 1:1; ימבליכוס, על מיסטריית מצריות. II, 4, רמזים לדמות מגאנתרופית של האל ולטרנספורמציה של משה המקנה לו שיעור קומה קוסמי אפשר למצוא כבר במאה השניה לפה"ס — אצל יחזקאל הטריקון (86-08) ובאורקול אורפי (52-93); ראה P. Goodenough, *By Light, Light*, 278-282, 290; OTP, II, 697-797, 997-008, 118-218; W. Van der Horst, 'Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist', *Journal of Jewish Studies* 34 (1983), pp. 21-29; G. Quispel, 'Transformation Through Vision in Jewish Gnosticism and the Cologne Mani Codex', *Vigiliae Christianae* 49 (1995), 190-191; M. S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, New York and London 1983, pp. 52-53.

137. G. Quispel, 'Ezekiel 1:26 in Jewish Misticism and Gnosis', *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 1-13?; G. Stroumsa, 'Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ', *Harvard Theological Review* 76 (1983), pp. 269-288; Fishbane, 'The Measures of God's Glory in the Ancient Midrash', *Messiah and Christos*, ed. I. Gruenwald, S. Shaked, G. G. Stroumsa, Tübingen 1991, pp. 53-74; Mopsik, 'La datation du *Chi'our Qomah* d'après un texte néotestamentaire', *Revue des sciences religieuses* 68 (1994), pp. 131-144; D. Abrams, 'The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead', *Harvard Theological Review* 87 (1994), pp. 291-321; Ch. Rowland, 'The Vision of Risen Christ in Rev. I. 31 ff: The Debt of an Early Christology to an Aspect of an Jewish Angelology', *Journal of Theological Studies*, N. S., 30 (1980), pp. 1-11; Fossum, *The Image of Invisible God*.

כי אזרחותנו בשמים ומשם מחכים אנחנו למושיענו אדונינו ישוע המשיח. אשר יחליף את גוף שפלותנו להיות דומה לגוף כבודו כפי כח יכולתו לכבש הכל תחתיו. (אל הפיליפיים, 12-02: 3<sup>138</sup>) שישכן המשיח בלבבכם באמונה והייתם משרשים ומיוסדים באהבה. למען תוכלו להשיג עם כל הקדשים מה הוא הרוחב והאורך והעומק והגובה. וידעתם את אהבת המשיח הנעלה על כל דעת ונמלאתם את כל מלוא האלהים. (אל האפסיים, 91-71: 3<sup>139</sup>) עד כי נגיע כולנו לאחדות האמונה ודעת בן האלהים כאיש אחד שלם לשעור<sup>140</sup> (קומת מלוא המשיח) אל האפסיים, 31: 4<sup>141</sup>) בקשר לתיאור שיעור קומתה של אסנת יש להזכיר גם את ספר הבהיר. כאן מושג שיעור הקומה חל על ישות נקבית (כנסת ישראל), וכמו כן משמשים כאן דימויים 'צמחיים' משיר השירים כמו אצל אסנת<sup>142</sup>. מאי דכתיב 'ויבאו אלימה ושם שתיים עשרה עינות מים ושבעים תמרים', וכי מה שבח היה בשבעים תמרים, באחת מקטני המקומות יש אף, אלא זכו לדוגמתם ושם להם משל בתמרים... (סעיף 701) מאי שבעים תמרים מלמד ששבעים קומות יש להקב"ה... ומנא לן דתמר הוי קומה, דכתי' זאת קומתך דמתה כתמר' (סעיף 211).

לפעמים 'שיעור קומה' מופיע כתנאי מוקדם כהתגלות: 'אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה' (שבת צב ע"א<sup>143</sup>). ומעניין הוא שכבר בתחילת הספר, בתיאור יופייה של אסנת נאמר בה שהיא גבוהת קומה) *μεγαλος* (כמו שרה 1: 5).

לסיכום הדיון בהיבטים השונים של הצלם העליון בחבורנו ביחס לתפיסת שיעור קומה, נשתמש, לשם הדגמה, בסיכום בחינות שונות של ההופעה האלוהית בספרות ההיכלות שהציעה אליאור.<sup>144</sup> בתחילת דבריה היא קובעת: 'ההויה השמימית בכלל, ומהות האל בפרט, על פי השקפתם של בעלי ההיכלות, מורכבת מחמישה ממדים ברי התייחסות: שם; שיעור; יופי; רז; כבוד' (עמ' 71). היא מוסיפה שהטרנספורמציה של חנוך מתרחשת בכל חמשת המישורים הללו, 'לאמור חמשה ממדים אלה הם מאפייניה של ישות שמימית ומקורם

138. בפרקי יסוד, עם' 681, כותב שלום: 'יש מקום לתהות, אם הביטוי שבו משתמש פאולוס באגרת אל הפיליפיים ג, כא - 'גוף

כבודו' של המשיח — הוא כבר שימוש לשון המופיע לאחר מכן בתורת שיעור קומה כ\*גוף הכבוד\* או \*גוף השכינה\*.<sup>1</sup>

139. ראה פסוידר מכריוס (שמעון מארס נהריים), הומיליות חדשות, 7.62.

140. יתכן שמאחורי הטקסט היווני כאן עומד משחק מלים בארמית משיח — שנמשח בשמן ומשיח — שנמדד, כמו שנאמר ב'בשורה לפי פיליפוס' אגב הדיון בשלושת השמות ישוע, נוצרי, כריסטוס: 'כריסטוס - שנמדד, ישוע ונוצרי - / הם אלה שנמדדו' (Layton 71-61.26 מעיר שהטקסט כאן כנראה משובש ושמשפט היה הגיוני יותר, לו היה כתוב 'כריסטוס — שמדד'). ראה E. Segelberg, 'The Antiochene Background of the Gospel of Philip', *Gnostica*, p. 258. Stroumsa, 'Metatron and Christ', p. 27-30; *Mandaica-Liturgica*, Uppsala 1990, pp. 27-30; 'משיח של הזוהר', עם' 232. כפי שהעיר לי דן שפירא, משחק המלים הזה אכן התממש בפשיטתא, שמתרגמת: 'במשוחתא דקומתא דשומליה דמשיחא'. כפי שכבר ראינו לעיל, הקשר בין שיעור קומה ובין המשיח כמחזיר הגדולה שאבדה מאדה"ר מופיע גם במקורות חז"ל. ברצוני לעסוק בענין זה במאמר אחר.

141. ראה מאמרו של Mopsik, 'La datation du *Chi'our Qomah* d'après un texte néotestamentaire', שצויין לעיל, הע' 731. לפי פסוידר מכריוס, 'לוגוס מתאחד עם הנפש, ממס אותה ברוחו האלוהית', 'מקבל אותה ומשנה אותה בכוחו, עד שמגדיל אותה לשיעור קומתו, מרחיב אותה ומגביהה עד קומה אינסופית, עד שתעשה כלה טהורה וראויה לו'; ראה 'ף מינין, הזרמים העיקריים של המיסטיקה הכנסייתית העתיקה *—* П. Минин, Главные направления еретики *—* Сергиев Посад 1916; *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, translated, edited and introduced by G. A. Maloney, New York 1992; cf. *Neue homilien des Makarius/Symeon*. I. Aus Typus III. Hg. von E. Klostermann und H. Bertold, Berlin 1961).

142. ראה גם E. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995.

143. ראה עבודת הקודש ח"ד פ"ף; מאותו העניין 'אין משיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה' (סנה' יז ע"א).

144. ר' אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז [=מחקרי ירושלים 1 א-ב(1)], עם' 85-31.

אלהי': לחנוך ניתן שם) שמות) אלוהי; קומה קוסמית; יופי; הוד והדר הכולל הארת פנים; מאור עיניים; לבושי הדר וכו'; ידיעת רזים עליונים; כבוד, כלומר, מקום בהיררכיה השמימית) ראה שם, עם' 02<sup>145</sup>.  
 ההנה בספרנו אסנת זוכה לכל הבחינות הללו: שם בספר השמימי; קומה; יופי; ידיעת הסודות) ראה 41:61, 22:31 (כבוד) ממונה על השבים, 7:51. נוסף על כך, שכמו בספרות ההיכלות, לתיאור צלם עליון משמשים גם כאן דימויים שהושפעו משיר השירים, יחזקאל ודניאל. כמוכן, ההקבלה הזאת מוגבלת בהכרח: ב'יוסף ואסנת', בניגוד לספרות ההיכלות העניין הזה מופיע כבדרך אגב; אין כאן תורת שמות מלאכיים מסועפת או נתונים כמותיים על שיעור הקומה. ונראה שהבחינות שם, שיעור, יופי, רז וכבוד באותה מתכונת מצומצמת, שבה הן מופיעות בספרנו, שייכות לרובד משותף של מסורות הסוד הקדומות, ואילו ספרות ההיכלות מתייחדת בפיתוח מפורט של הנושאים הללו.

### היכל הכלולות וזיווג הקודש

השלב העליון באיניציאציה של אסנת, כאמור, מקביל למה שמכונה במקורות אחרים 'היכל הכלולות', אם כי המונח עצמו אינו מופיע ב'יוסף ואסנת' (למעט אזכור אחד בנוסח הקצור). כמו כן, נקשרת האיניציאציה, במיוחד השלב האחרון שלה, בנשואי יוסף ואסנת. נבדוק עתה את משמעותם המיסטרילית של הזיווג ושל היכל הכלולות ב'יוסף ואסנת', תוך השוואה עם מקורות כגון 'הבשורה לפי פיליפוס', שבהם נעשה שימוש נרחב בסמליות דומה.

מעניינת במיוחד ההשוואה עם החיבורים 'באור הנפש' ו'דבר אמת' שבהם דמות נשית פוגשת את גואלה ב'היכל הכלולות'; יש בהם קווי דמיון רבים לסיפורנו, ולכן נודעת להבדלים חשיבות מיוחדת.  
 ב'באור הנפש' (נג' חמאדי II, 6), הדמות הנקבית היא הנפש. בהיותה בעולם עליון, אצל אביה, היא הייתה בתולה ואנדרוגינית. בירידתה אל תוך הגוף היא נטמאת והופכת לזונה. מיוסרת בקיומה הארצי הנפש שבה בתשובה ומתחננת לפני אביה; היא מתייסרת כאישה בציריה אך לא יכולה ללדת, הואיל ויש לה רק כוח של נקבה. אביה שולח אליה את בעלה האמיתי, שהוא גם אחיה הבכור. הנפש פורשת ממאהביה, מטהרת את עצמה בהיכל הכלולות, מתקשטת, מתבסמת ומצפה לחתנה האמיתי. היא מזדווגת אתו, מקבלת ממנו זרע, שהוא רוח חיים ויולדת ילדים טובים. אך זה איננו השלב הסופי של הגאולה. הנפש צריכה לא רק ללדת כי אם להיולד בעצמה, להפך שוב לישות אנדרוגינית ולשוב למקומה<sup>146</sup>.

ב'דבר אמת' (נג' חמאדי IV, 3), הנפש שנזרקה לגוף הופכת להיות אחותם של תאוות גופניות ויורשת יחד אתם. היא מגיעה לבית זונות, שוקעת בזנות ושכרות, עוזבת את הדעת ושוקעת בבהמיות; עיניה מתעוורות. גאולתה באה דרך חתנה השמימי שמגיע אליה בסתר, נותן לה לוגוס כמאכל אלמוות וכרפואה לעיניה. בסיום המאמר מתואר מצב הנפש הנגאלת: 'היא זכתה לעלייתה ונחה כמי שנמצא במנוחה. היא הסבה בהיכל הכלולות ואכלה מן המשתה שחפצה בו'<sup>147</sup>.

מה משמעות הזיווג ב'בשורה לפי פיליפוס'? מהו היחס בינו ובין 'היכל הכלולות'? אלה שאלות סבוכות, שנידונו הרבה על ידי חוקרים שונים.<sup>148</sup> ונראה שהצדק עם אלה שסברו שאין בטקסט שלילה גמורה של הזיווג הארצי, אך בכל זאת הזיווג השמימי שונה ונעלה ממנו. עם כל זאת ברור שאליבא דבשורה לפי פיליפוס מקבל האדם בהיכל הכלולות 'כוח זכר ונקבה, כלומר, חתן וכלה' (01-9.56); דהיינו שם מתרחשת ההתאחדות בין המלאך ובין צלמו שהוא האדם (41.85, 42.56).

145. כמו כן כל הבחינות הללו מופיעות בין המעלות שזוכה להם העוסק בשיעור קומה, כפי שנמנו בקטע שהבאנו לעיל.

B. Layton (ed.), W. C. Robinson (tr.), 'Expository Treatise on the Soul', *Nag Hammadi Codex*, II, 146. 2-7, v. 2, Leiden 1989, pp. 144-169; W. C. Robinson, 'The Exegesis of the Soul', *Novum Testamentum* 12 (1970), p. 102-117; M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme, introduction, traduction et commentaire*, Leiden 1985.

McRae, 'Authoritative Teaching', *Nag Hammadi Codex V-VI*, Leiden 1979, pp. 257-289; Van den Broek, 'The Authentikos Logos: A New Document of Christian Platonism', *Vigiliae Christianae* 33 (1979), pp. 260-282.

R. M. Grant, 'The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip', *Vigiliae Christianae* 15 (1961), 148. pp. 129-140; M. Idel, 'Métaphores et pratiques sexuelles', p. 339; E. H. Pagels, *The 'Mystery of Marriage' in Gospel of Philip Revisited, The Future of Early Christianity*, Minneapolis 1991, 442-454; Turner, *Gospel According to Philip*, pp. 216-218.

בניגוד לכל זה, אין למתרחש בחדרה של אסנת, למרות שהוא מסוגנן 'היכל הכלולות' משמעות מינית. למרות שיש קשר הדוק בין התגלות המלאך ובין נשואי אסנת ויוסף הרי שהספור מפריד באופן קפדני בין שני הנושאים הללו ומייחד לכל אחד מהם זירה משלו. ארגון החלל בסיפורנו ממלא תפקיד בסימבוליות שלו. הפגישות עם יוסף מתרחשות תמיד למטה, בחצר, התגלות המלאך — בחדרה של אסנת בראש המגדל. גם החצר היא תחום קודש שזר לא יכנס בו (6:5), גן עדן המובדל מהעולם החיצוני והחילוני,<sup>149</sup> אך חדרה של אסנת, כאמור, הוא קודש קדשים. החלוקה הזאת של זירת הפעולה מודגשת גם בחלופי הבגדים: בתחילת הספר, דווקא כשיוצאת אסנת מחדרה אל החצר מתלבשת היא בבגדי פאר 'כלה האלוהית'. כאשר היא עולה לחדרה כדי לצום ולהתפלל היא לובשת בגדים שחורים; אחרי התגלות המלאך — בגדים לבנים ומאירים.<sup>150</sup> כאשר היא מתכוננת לפגוש שוב את יוסף, היא לובשת, בהתאם להוראת המלאך את הלבוש הכלולות המפואר כמראה ברק.<sup>151</sup> יתכן שיש כאן רמז לבגדי כהן גדול ביום הכיפורים שעובד בקודש הקדשים בבגדי לבן, בחוץ — בבגדי זהב (ויקרא 61:4, 32:42-32:61).<sup>152</sup> הטבלה הבאה תמחיש שלבים עיקריים של העלילה לפי זירת התרחשותם,<sup>153</sup> למעט פרטים אחדים, שלא נעסוק בהם כאן.<sup>154</sup>

149. ראה 'Helopolis', Bohak עם' 191-081.

150. *λαμπραν*, אצל פילוננקו, אך לא אצל בורכארד.

151. ישנו עוד הבט מעניין שמאפיין ניגוד בין הבגדים: בגדי לבן הם חדשים, יד לא נגעה בהם, בתוליים (21:41, 41), בגדי זהב - ראשוניים, עתיקים, שמורים מאז ומעולם, שייכים לחתונה (01:51, 5:81). כאן באים לביטוי שני היבטים באיניציאציה של אסנת: הלידה מחדש והחזרה למצב הקדום, הבראשיתי, או קיום היעוד שנקבע בראשית הזמנים.

152. לפי 6:3 אסנת לובשת ביציאתה מן החדר בגדי שש, שזורים בתכלת וזהב; ראה בוהק.

153. ראה ניתוח של סטרוקטורות כיאסטיות בספור על הטרנספיגורציה של אסנת אצל Humphrey, *The Ladies and Cities*.

30-56. R. C. Douglas, 'Liminality and Conversion in Joseph and Aseneth', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 3 (1988), 31-42.

154. אסנת רואה את יוסף הנכנס לחצר מחדרה, דרך החלון; גם יוסף רואה אח"ך את אסנת דרך החלון; אסנת יורדת למטה כדי לקחת עפר וכדומה.

בניגוד לטקסטים הללו, המלאך מיכאל כאן אינו בן זוגה של אסנת כי אם מיסטגוג. יחסו אל אסנת אינו ישיר אלא נגזר מיחסו אל ה'תשובה':

התשובה יפה מאד, היא בתולה טהורה ושוחקת תמיד, רחמנית וענוותנית, ובגלל זה האב העליון אוהב אותה [...] וגם אני אוהב אותה מאוד כי היא אחותי ובעבור שהיא אוהבת אתכן הבתולות, גם אני אוהב אתכן (8:51)

האיניציאציה של אסנת כשלעצמה איננה לא זיווג קודש ולא הפיכה לאנדרוגינוס.<sup>155</sup> תאומתה השמימית, התשובה, היא דמות נשית כמוה. אולם זוהי הכנה הכרחית לנישואיה עם יוסף, שאינם אלא השתקפות של הזיווג השמימי של מיכאל והתשובה. לכן אסנת צריכה לעבור טרנספורמציה וללבוש את צלמה של ה'תשובה', כדי להיות ראויה ליוסף שהוא צלמו של מיכאל.

155. כאשר אסנת לובשת לפי הוראת המלאך בגדים לבנים, היא מכסה את ראשה בצעיף, ואז המלאך אומר לה: 'תסירי את הצעיף מעל ראשך, כי למה תעשי זאת? הרי היום את בתולה טהורה וראשך כראש עלם צעיר' (1:51). פילונקו רואה כאן רמז למעמד האנדרוגיני של אסנת (ראה גם D. R. MacDonald, *Corinthian Veils and Gnostic Androgynes: Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, pp. 276-292; M. Scopello, 'L'Exégèse de l'âme', pp. 92-93). והוא מזכיר בקשר לזה את האנדרוגיניות של ניט (לדעתו דמותה של אסנת מעוצבת לפי דגם האלה המצרית הזאת) וכן את משמעות האנדרוגיניות באיניציאציות המיסטריאליות ובגנוסיס. לדעתי צדקו אלא ששללו את הפרשנות הזאת. הרי ראשה של אסנת היה מגולה גם בימי תשובתה ואבילותה, ובעצם כיסוי הראש, במיוחד הצעיף שייך ללבושי כלה דווקא (3:6, 81:6) (לכן נראה שהמלאך דורש להסיר את הצעיף כדי להדגיש אותה הפרדה הן"ל בין שני המישורים) יחסיה עם יוסף יחסיה עם עולם העליון (ולמנוע קונוטציות ארוטיות שלא במקומן).

### צלם עליון וזווג הקודש

הרעיון שנוכחות הצלם הכרחית לשלמות הזיווג ידוע ממקורות רבים. כידוע, במצרים עתיקה פרעה היה נחשב לצלם חי של האל — התפיסה שמטרימה במידה מסוימת את 'צלם אלהים' המקראי. הפרעה החדש, יורש העצר, נולד מזווג הקדש של אשת פרעה והאל (אוסיריס, פתח, אמון-רע) המתגלם בפרעה; לפעמים מדובר שבן נולד מ'כא' של אביו.<sup>156</sup> מובן מאליו הוא שנוכחות הצלם או הכא האלהי בזווג פרעה עם אשתו אינה 'אוטומטית' — אחרת כל בניו של פרעה היו אלים ולא רק הפרעה העתידי.

תפיסה דומה מופיעה גם במקרא כאשר נאמר שאדם הוליד את שתי בנותיו וכצלמו. מכאן למדו חז"ל כל אותם שנים שהיה אדם הראשון בנידוי הוליד שדין רוחות ולילין שנאמר ויחי אדם שלשים ומאת שנה

ויולד בדמותו וכצלמו מכלל דעד האידנא לאו כצלמו אוליד (עירובין יח ע"ב)

נראה שהנידוי כאן קשור באובדן הצלם על כל היבטיו ולידתו של שתי בנותיו נתאפשרה רק לאחר שהצלם חזר אל האדם. כאשר אין לבני הזוג צלם עליון וכל שכן כאשר הם פועלים בהשראת כוחות דימוניים, זיווגם ותולדותיהם נמצאים ברשות כוחות הטומאה.<sup>157</sup> ולהפך, כאשר הם זוכים לצלם עליון, בזיווגם משתקפים זיווגים עליונים. כפי שנאמר באגדה מפורסמת: 'איש ואישה זכו שכינה ביניהן לא זכו — אש אכלתן' (סוטה יז ע"א) — אם אצל האיש נמצא כוח של 'משם קודש ואצל האישה כוח של ה', זיווגם גורם לנוכחות השכינה, ובהעדר כוחות אלה הוא גורם לאש גיהנום.<sup>158</sup> מנחם רקנטי מנסח את הרעיון הזה מבלי להשתמש במונח צלם, אך במקומו בא מונח קרוב אליו מאד — לבוש עליון רוחני

הנה קין והבל נשמד פריים ממעל ושרשיהם מתחת כי לא נתישב העולם מזרעם. אמנם אחרי שאדם וחווה שבו בתשובה והסירו הבגדים הצואים מעליהם והלבישו את עצמם ממחצלות העליונות מאצילות רוחני ועליוני אז עשו פרי למעלה זה שת ונתקיים העולם בזרע קודש בלי תערובת זוהמא כלל (רקנטי, פירוש על התורה, טז ע"ב)

רעיון דומה מופיע ב'ספר הגנוז של יוחנן': קין והבל נולדו מהזיווג של הארכונט הראשון, ילדבאות, עם חוה שניטלה ממנה באותה שעה רוח חיים.<sup>159</sup> ζωνη) בטקסט נאמר לכאורה שארכונט עצמו הזדווג עם חוה, בלי האדם כממצע, אך עך"ף הזיווג הזה השפיע על שני בני הזוג והוליד בהם תאוה גופנית. עד היום, אומר האפוקריפון, קיים אצל בני האדם זיווג גופני, שמוליד צאצאיהם בצלם הגופני. לעומת זאת,

כאשר האדם ידע את הצלם של הידיעה־מראש (προγνωσις) שלו,<sup>160</sup> הוא הוליד צלם של בר־אנוש וקרא את שמו שת לפי תולדה של איאונים. גם האם (סופיה) שלחה את רוחה בצלם אישה שדומה לה (נגחמאדי<sup>161</sup> II, 1, 5.52-8.42),

156. ראה לדוגמה H. Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the*

*Integraton of Society & Nature*, Chicago 1948, pp. 44-45; ובכוב וף' פבלובה, היבטים דתיים של

התרבות הפוליטית במזרח העתיק: דמות המלך, בתוך: הדתות של המזרח העתיק, מוסקבה 1991, א. ב. Зубов, О. И. Павлова, *Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя.*

Религии древнего Востока, Москва 1995; 34-84.

157. לפי אגדה אחרת שמופיעה בהמשך הגמרא ובכמה מקומות במדרש רבה, שדין ורוחות הללו הוליד אדם כשפרש מחוה. אך

נראה שזו מסורת אגדית שונה, לפיה הצלם נעדר רק מצאצאי אדם שאחרי קין והבל; אך אם להבין את הפסוק כשולל את הצלם

גם מקין והבל, אין לתלות זאת בפרישת אדם מחוה כי אם באבדן הצלם ע"י אדם וחווה או בהטלת זוהמה בחוה ע"י הנחש. ברור

שבשיטה הזאת נוקט רקנטי בקטע המובא בסמוך וכן מקובלים רבים) ר' יצחק הכהן, זוהר, שער הריזים.

158. ראה אגרת הקודש המיוחסת לרמב"ן; אידל. 'Métaphores et pratiques sexuelles',

159. דמות נקבית עליונה, הוזה כאן ל. (επινοια)02

160. הכוונה לחוה; כך מבינים את הטקסט Layton, *Gnostic Scriptures*; G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in*

*Gnostic Mythology*, Leiden 1984, Giversen, *Apocryphon Johannis*, ראה לעומת זה

Copenhagen 1963; M. Waldstein and F. Wisse, *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag*

*Hammadi Codices II, 1, III, 1, and IV, 1 with BG 8502, 2*, Leiden 1995.

161. ראה Stroumsa, *Another Seed*, pp. 37-38, וראה: Michel Tardieu, *Écrits gnostiques, Codex de Berlin*,

Paris 1984, pp. 146-148, 327-330.

מבלי לרדון בנסיבות המסובכות של לידת קין הבל ושת על פי שיטות גנוסטיות שונות, אפשר להסיק שלפי מקור זה ישנם שני סוגי זיווג — האחד בהשראת הארכונט, בהעדר צלם עליון, תוך תאוה ובערות, והשני — בהשראת צלמם של איאונים עליונים.

דברים מפורשים בעניין זה אנו מוצאים בזוהר, בקטעים שמביא שלום במאמרו על הצלם (פרקי יסוד, 853-083<sup>162</sup>):

**זוהר:** ת"ח בשעתא דב"ן אתי לאתקדשא להזדווגא בנוקבה ברעותא קדישא דיליה אתער עליה רוחא קדישא כליל דכר ונוקבה... כדין רוחא נחתא וחד צולמא עמיה ההוא דקאים בדיוקניה לעילא בההוא צולמא בההוא צולמא אתרבי בההוא צולמא אזיל בהאי עלמא הה"ד אך בצלם יתהלך איש.  
**תרגום:** בשעה שאדם בא להתקדש [כדין להזדווג באשתו בכוונה קדושה, ניעורה עליו רוח קדושה, כלולה זכר ונקבה]... אז יורדת הרוח והצלם אחד עמה, ההוא ש {הוא עומדת בדיוקנו למעלה. באותו צלם גדל [האדם] באותו צלם מהלך הוא בעולם הזה, זהו שכתוב אך בצלם יתהלך איש} ח"ג, דף מג, ע"א; ראה תשבי, משנת הזוהר, ח"ב, עמ' קה.)

**זוהר:** בספרא שלמה מלכא אשכחנא דבשעתא דזווגא אשתכח לתתא שדר קב"ה חד דיוקנה כפרצופא דב"ן רשימא חקיקה בצולמא וקיימא על ההוא זווגא ואלמלי אתיהיב רשו לעינא למחזי חמי ב"ן על רישיה חד צולמא רשימא כפרצופא דב"ן ובההוא צולמא אתברי ב"ן ועד דקיימא ההוא צולמא דשדר ליה מריה על רישיה וישתכח תמן לא אתברי ב"ן... בשעה דאינון רוחין נפקין מאתרייהו כל רוחא ורוחא אתתקן קמי מלכא קדישא בתקוני יקר בפרצופא דקאים בהאי עלמא ומההוא דיוקנא תקונא יקר נפיק האי צלם. דא תליתאה לרוחא ואקדימת בהאי עלמא בשעתא דזווגא אשתכח ולית לך זווגא בעלמא דלא ישתכח צלם בגבייהו.

**תרגום:** בספרו של שלמה המלך מצאנו, שבשעה שזיווג נעשה למטה שולח הקב"ה דיוקן אחד כפרצופו של אדם, רשום חקוק בצלם, והוא עומד על אותו זיווג. ואילו ניתנה רשות לעיני לראות, היה רואה על ראשו צלם אחד רשום בפרצופו של אדם [זה]. ועד שאין הצלם הזה ששלח לו אדונו עומד על ראשו ונמצא שם, לא נברא אדם [מזיווג זה]... [בשעה שהרוחות [המזומנות להיכנס באדם] יוצאות ממקומותיהן, כל רוח ורוח מצטיירת לפני המלך הקדוש בצורות הנכבדות בפרצוף שעתיד לעמוד בו בעולם הזה. ומאותו דיוקן, ציור נכבד, יוצא צלם זה. וזה שלישי לרוח ומקדים [לבוא] בעולם הזה בשעה שנעשה הזיווג. ואין לך זיווג בעולם שלא נמצא צלם ביניהם.] ח"ג, דף קד ע"א-ע"ב; לפי התרגום אצל שלום, פרקי יסוד, עמ' 373)

בטקסטים הזוהריים האלה מדובר רק על צלמו של גבר, ובעצם כל ההכנות המאגיות והתאורגיות לזיווג המושלם נתלות בגבר בהתאם לנקודת המבט הגברית השלטת בקבלה. אך לגבי האישה העליונה, השכינה, אנו מוצאים בזוהר את התפיסה שלקראת הזיווג הכלה צריכה להתקן כדי להיות 'בגוונא עלאה' ע"י לבושים, קישוטין, עיטורין, טבילה או טל<sup>163</sup> כבוד שחופף עליה בחופה<sup>164</sup> וכדומה. הרעיון הזה בצורה מפותחת נמצא כבר בהמנון הכלה שב'מעשי תומאס', שעיקרו תיאור 'תיקוני כלה' לקראת זיווג הקודש. כמוכן בבסיסה של התפיסה הזוהרית מונחת ההקבלה בין השכינה ובין בת ישראל הנכנסת לחופה. בכל אופן ברור שגם האישה צריכה לקבל בחינה של צלם עליון לקראת הזיווג<sup>165</sup>.

בדומה לזה, גם בחיבור שלנו מה שמתרחש בהיכל הכלולות, בקודש הקדשים של אסנת, איננו הזיווג עצמו כי אם הכנה פנימית לנישואים שמתקיימים בפועל במישור הארצי, החיצוני, כדי שאלה יהיו זיווג קודש בבחינה השתקפות של הזיווג העליון. במלים אחרות, אם לנקוט מינוח דומה לזה שהשתמש בו אידל הרי

162. לדעת שלום, בעל הזוהר הוא הראשון שהשתמש במונח 'צלם' במשמעות האני הפנוימטי של אדם; ויש להעיר ששימוש במונח ΕΙΚΩΝ במשמעות דומה מצוי מאד אצל גנוסטיקאים.

163. זוהר, ח"א, ח ע"א; ח"ג צו ע"ב - צו ע"א בטקסטים האלו נשואי השכינה קשורים בחג השבועות; במקומות אחרים מדובר על ליל שבת מט ע"א.

164. כלה לתתא אצטריך לתקנא חופה לחופאה בתקינא שפירו ליקרא דכלה אחרא דאתיא למשרי תמן בחדוה דכלה תתאה כו' (זוהר ח"ב, קסט ע"א).

165. גם כאן תפקידה של השכינה סביל כי התיקונים נעשים ע"י מיסטיקאים, 'בני היכלא'. לעמת זאת יש לציין שלגבי 'חלוקה דרבנן', מושג קרוב ל'צלם', תפקידה של האישה לא פחות מזה של הגבר (לפי הסיפור ב'יפה מהישועה', מובא אצל שלום, פרקי יסוד, עמ' 273).



שבמגדל אסנת מכוננת ומתקנת את היחס האנכי בינה ובין צלמה העליון, כדי להכשיר את עצמה לזיווג במישור האופקי.

אפשר להדגים הבחנה זאת דרך הבדל בולט בין 'יוסף ואסנת' ובין 'באור הנפש'. במבוא ל'ביאור הנפש' סקופלו [Scopello] קוראת את 'יוסף ואסנת' מנקודת המבט של חיבור זה. בדומה למה שמסופר שם על הנפש, טוענת החוקרת, גם אסנת הייתה בתולה בגופה, אך זנתה בנפשה עם אלילים מצריים; תשובתה מתקנת ומחזירה את בתוליותה האבודה. יתירה מזאת, תשובתה הופכת אותה לגבר, לעלם צעיר — בהתאם לנאמר ב'בשורה לפי תומס': 'כל אישה שתעשה את עצמה לאיש תכנס למלכות השמים'<sup>166</sup>.

אך הקריאה הזאת בטעות יסודה: אין שום זכר לזנות ב'יוסף ואסנת'. האלילות מתוארת כחטא, פשע, טומאה, בערות, חושך, מוות, וכדומה, אך בשום פנים לא כזנות, ניאוף או חטא מיני אחר. בתוליותה של אסנת מודגשת פעמים רבות לכל אורך הסיפור, גם כאשר היא מתוארת כעובדת אלילים. המטאפורה של זנות ב'ביאור הנפש' נובעת מהסימבוליזם האנכי, שאופייני לחיבור זה. כשם שעצם פירוד הנפש מהפלירומה וכניסתה אל העולם הגשמי הוא זנות, כך גם חזרתה אל העולם העליון מתוארת כזיווג הקודש; זהו מהלך מחשבה אופייני למקורות גנוסטיים, בעלי מגמה אנטי־קוסמית.<sup>167</sup> לעומת זאת, ב'יוסף ואסנת' מדובר רק על זיווג במישור אופקי; מציאותו של העולם מתקבלת כמות שהיא; הנפש אינה נדרשת להימלט ממנו ולהתמזג עם הפלירומה, כי אם לגלות את מקומה ומעמדה האמיתי בתוך העולם הארצי, תוך זיקה, התאמה והרמוניה עם העולם העליון.<sup>168</sup>

166. *L'Exégèse de l'âme*, pp. 67-68, 91-93.

167. לדעת כמה מן החוקרים 'ביאור הנפש' אינו חיבור גנוסטי, כי אם נוצרי־אפלטוני; מקורו של דואליזם חריף ויחס שלילי אל העולם הגשמי יכול להיות לא רק גנוסטיציזם, כי אם גם פלטוניזם אמצעי.

168. דוגמה אחרת, קיצונית יותר, של נסיון לגלות ב'יוסף ואסנת' סמליות ארוטית אנכית היא פרשנות של וילס (L. M. Wills, *The Jewish Novel in the Ancient World*, Ithaca and London 1995, pp. 174-175).

השמים' עם אסנת, אומר וילס, טעונה קונוטציות ארוטיות: 'ותשלח אסנת את יד ימינה ותגע בברכיו ותאמר לו שב נא אדוני על המיטה הזאת כי טהורה היא ולא נטמאה, שום איש או אישה לא ישבו עליה מעולם' (4:51). הופעת האיש מן השמים טעונה מתח ארוטי במיוחד לאור העובדה שהוא מופיע באותו שלב של העלילה שבו לפי הגיון של רומן הלניסטי אנו צופים ליחוד ארוטי בין גיבור וגבורה. האם התגלות המלאך מהוה תחליף סמלי ליחוד המיני הצפוי בין יוסף ואסנת? — שואל החוקר. הרי ב'מעשי השליחים' האפוקריפיים (כגון מעשי פאול ותקלה) מיניותה של הגיבורה הנזירית מתועלת אל יחס קוֹזי־ארוטי כלפי השליח. באופן דומה, טוען וילס, 'איש מן השמים' הוא דוגמה ל'תחליף ארוטי', וכמעט אותו דבר ניתן לומר אף על יוסף עצמו. לדעתי אין שום אפשרות לכלכל את הפירוש הזה, אף אם נראה בטקסט של 'יוסף ואסנת', כפי שמציע וילס, מעשה ידיהם של שני סופרים. אולם פרשנותו מצביע באופן ברור על כך שהטקסט של הספר ובמיוחד הסצנה של ההתגלות יוצרים אצל קוראים — וכנראה לא רק אצל החוקרים המודרניים אלא גם אצל קוראיו הראשונים — את הצפייה לסמליות ארוטית אנכית. דחיתה המכוונת של הסמליות הזאת היא אם כן ביטוי לעמדה העקרונית של המחבר.