

כוללת מותנית בקיומה של התפיסה הרואה בכל כוחות הרע רשות אחת. תפיסה זו לא היתה קיימת בעולמה של היהדות העתיקה, ורק במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה התגבשה באופן סופי דמותו של קוטב הרע במציאות הארצית והאלהית, והיא שרירה וקיימת מאז ועד היום הזה. השם "סמאל" נקבע כשמו של כוח הרע, והוא הצטרף לשם הוי"ה כשם שאין לבטאו בקול רם: הוא מכונה בשם "סמך מס", או "סטרא אחרא", כדי "שלא לפתוח פה לשטן", שכן בביטוי של השם יש משום משיכת כוחו אל האומר. באותה תקופה נקבע גם כי בת זוגו של סמאל היא לילית, הדמות הנקבית בתחום הרע המקבילה לשכינה בתחום הטוב, ובמשך מאות שנים נארגו סיפורים וציורים על פעולותיהם של בני הזוג.² התגבשותה של תמונה זו נמשכה מאות רבות של שנים, ועברה כמה וכמה שלבים, שחלק מהם התרחשו בתקופה התלמודית והמדרשית, אך רובם אירעו, כפי שיראה הניתוח להלן, לאחר תקופה זו, בשלהי העת העתיקה ובראשיתם של ימי הביניים.

מה הם המקורות ששימשו את חכמי ישראל בהצגת כוחות הרע בעולם? מטבע הדברים, בשעה שמדובר באמונות עממיות אנו נוטים לחשוב כי המציאות – הן המציאות הריאלית והן המציאות הדמיונית וההגותית – היא המעצבת את דמותם של כוחות אלה. הציבור מאמין בקיומם של שדים ושל כוחות מפלצתיים, והחכמים מנסחים את הדברים בלשון שיטתית ומושגית. אך כאשר עוסקים אנו בספרות התלמודית והמדרשית מסתבר כי גורם עיקרי בעיצובם ובהצגתם של כוחות אלה הוא פסוקי המקרא. לגבי חז"ל, פסוקים אלה מהווים חלק מן המציאות הסובבת אותם, והשמות והתיאורים שבמקרא מציאותיים לא פחות מן ההצטיירויות של כוחות הרע בדמיון העממי. קשה מאד בדרך כלל להפריד בין הגורמים השונים שפעלו והשפיעו בגיבושן של דמויות דמיוניות, ואולם המתודה המדרשית, הפותחת את הפסוקים לרווחה ומאפשרת ללמוד מהם שפע של רעיונות וציורים שונים זה מזה ואף סותרים זה את זה, אפשרה לחכמים לעגן אמונות עממיות בפסוקים. היא אפשרה אף לאכלס את המציאות בכוחות ששמותיהם וארחסם ורבעם שאובים ממדרש הפסוקים.

אם נחלק את השמות השכיחים בספרות חז"ל לכוחות הרע למיניהם מבחינת מוצאם והקשרם, נתקבל התמונה הבאה:

קבוצה של כוחות רע הנושאים שמות מקראיים – וקשה לפקפק בשיוכם לתחום זה בדרך מדרש הפסוקים – מתוך הדיון בפסוקים התרחבה משמעותם, והם נקשרו (אולי בהדרגה) בדמויותיהם של כוחות מפלצתיים ודמוניים שקיומם איננו נובע מן הפסוקים דווקא. כך הדבר לגבי נעמה אחות תובל קין, שבתהליך דרשני ממושך (שחלק ממנו התרחש בימי הביניים), זוהתה עם השדה המפתה את בני האדם פיתוי ארוטי. דומה הדבר אף לגבי קטב מרירי, שמתוך דרשת הקשרו המקראי נעשה מפלצת דמונית מסוכנת.

פרק חמישה עשר

הדמויות השטניות בספרות חז"ל

סמאל, קטב מרירי, ארמילוס, אשמדאי, לילית, אגרת בת מחלת, נעמה

א. הדמויות הדמוניות

ספרות חז"ל, התלמודים והמדרשים, מקיפה למעלה מאלף שנה של הגות ועיון, בתנאים שונים ובארצות שונות – אין יסוד אפוא לציפייה כי ספרות זו תציג בפנינו תפיסה אחדותית בנושא מרכזי כלשהו. השאלה הנידונה בפרק זה – שאלת טבעו וכוחו של הרע ומעמדו במערכת הקוסמית והאלהית – היא מן החשובות שבהגות הדתית, והיא משפיעה על גיבוש התפיסות הקובעות את דרכי החיים וההנהגה המוסרית של האדם. אין כל אפשרות לצפות כי ניתוח המאמרים הפזורים בספרות נרחבת זו יציג תמונה לכידה וברורה. ספרות חז"ל התפתחה על רקע התגבשותן של תפיסות בעלות אפיונים דואליסטיים, שהתגברו והלכו בין התופעות הדתיות שסבבו אותה, וינקו אף הן מן המסורת המקראית. כפי שראינו לעיל (בפרק השלישי), הספרות החיצונית של ימי הבית השני, הספרות הכיתתית (המגילות הגנוזות) והספרות הנוצרית הקדומה גילו נטיות דואליסטיות מגוונות; אליהן יש להוסיף מקצת מן המסורות המכונות "גנוסטיות", שבחלקן מגיע הדואליזם הניגודי לביטוי חריף וקיצוני ודמויות מקראיות – אנושיות ואלהיות – משמשות אבני בניין בתאולוגיה זו. משמעותו של דבר היא, שעצם קבלת המקרא כמקור סמכות עליון אין בה כדי לקבוע עמדה בשאלת אופיים של כוחות הרע. הוגי דעות, קבוצות וכיתות, שהאמינו שהם ממשיכים במישרין את המסורת המקראית, הציגו תפיסות עולם שונות ומנוגדות בשאלת מעמדו של הרע בעולם.

הבעיה התאולוגית מתפצלת לשתיים: הכרה בממשותו של הרע הפועל בעולם, והתמודדות עם שאלת מקורו.¹ משעה שהוכרה ממשותו של הרע ניתן לבקש את מקורו בין במעשי האל ובין במעשי האדם, או בשילוב של שניהם, ואולם תשובה תאולוגית

1 רבים מהוגי הדעות בימי הביניים, אריסטוטליים ונאו-אפלטוניים כאחד, לא הכירו בממשותו של הרע, וראו בתופעות הרע ביטוי להעדרו של הטוב ולא קיום ממשי. קשה למצוא מקבילות לתפיסה כזו בעת העתיקה. לגבי המקרא, הדברים סבוכים ומורכבים, אך כלל הרע הוא כינוי יחסי למצבים שנוצרו על ידי האדם או על ידי האל.

הנערה, ור' אבא בר כהנא למד מן השם ש"מעשיה נעימים", ואילו "רבנין" לומדים מאותן אותיות "שהיתה מנעמת" לעבודה זרה; לכך הוסיף ר' אבא כי נעמה היתה אשתו של נח,⁴ ביטוי לנטייתם העקיבה של דרשנים לצרף דמויות מקראיות זו לזו. להעניק שמות לדמויות שאין להן שם בסיפור המקראי, ולמלא חללים בעלילה המקראית.

המונח שהדרשן משתמש בו, "אחרת", הזכיר לרבים את כינויו של אלישע בן אבויה, "אחר", אך כאן אין זה ככל הנראה אלא כינוי למי שסטה מדרך הישר. ניתן להבחין היטב בין שני נתיבים בפירושו דמותה של נעמה: הנתיב החיובי של ר' אבא, שקבע לה מעמד של אם האנושות, חוה השנייה, שכן היא היתה אמם של שם, חם ויפת, אבות כל העמים; והאפיק השני הוא זה הדורש את יופיה לרעה, וביטוי המועצם מגיע בשיכבה מאוחרת מאד של המדרש. מדרש הגדול לבראשית (עמ' קכו) קובע במשפט קצר ונחרץ: "לפי שהיתה נאה ביותר עד שטעו בה מלאכי השרת לפי כך נזכרה". הדברים נזכרים גם בפרקי דר' אליעזר,⁵ במדרש אבכיר ובמקורות אחרים.⁶ אף כאן פעל הדחף לצרף דמויות ואירועים שבמקרא ולהעניק שמות ותווי היכר לדמויות סתמיות: במקום "בנות האדם" – נעמה אחות תובל קין.

הקשר לשמו של קין שימש תמריץ לייחוס פעילות שטנית לנעמה. בעוד מרבית פרשני ימי הביניים הדגישו את יופיה ואת מעמדה כאשתו של נוח, המקורות המדרשיים המאוחרים, שעשוהו בת זוגם של הנפילים, היקנו לה מעמד דמוני מובהק. הדבר בולט במיוחד בספר הזוהר, שבו הודגש מעמדה של שושלת קין בהתהוותם של כוחות הרע.⁷ וכך מספר בעל הזוהר:

אמר רבי חייא: מה שכתוב: "ואחות תובל קין נעמה" (בראשית ד כב), מה ענינו כאן, שאמר הכתוב ששמה נעמה? אלא משום שטעו בני-אדם אחריה, ואפילו רוחות ושדים. רבי יצחק אמר: אותם בני-האלהים, עזא ועזאל, טעו אחריה. רבי שמעון אמר: אמם של שדים היתה, שמצד קין יצאה, והיא נתמנתה עם לילית על האסכרה של התינוקות. אמר לו רבי אבא: והרי אמר מר, שהיא נתמנתה לצחק בבני-אדם? אמר לו: כך הוא ודאי, שהרי היא באה ומצחקת בבני-אדם, ולעתים יולדת מהם רוחות בעולם, ועד עתה היא קיימת לצחק בבני-אדם (ח"א, נה ע"א).

4 זו מסורת חז"ל, השונה ככל הנראה ממסורת הכיתות בימי הבית השני. בספר היובלים נקראת אשתו של נח בשם אמורה בת רכאל, ונמסר בפירוט כיצד ילדה את בניה (ד לג).

5 ראה פירוש הרד"ל שם, פרק כב, נא ע"א.

6 ראה הערת מרגליות במדרש הגדול, שם. וכך נאמר, כבדרך אגב, בתוספת לפרשת חקת, תנחומא בובר, על פי כ"י אוקספורד וסו ע"א: "מעשה היה בר' מתיא בר חרש... ואמרו עליו שמימיו לא הסתכל באשת איש ולא באשה אחרת... ועבר השטן וראהו ונתקנא בו... נדמה לו כאשה יפה שלא היה כיפיה מימות נעמה אחות תובל קין, שטעו בה מלאכי השרת, שנאמר 'יראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה' (בראשית ו ב)".

7 ראה משנת הזוהר, א, מבוא למדור "שדים ורוחות", עמ' שסב-שסג.

לקבוצה זו שייכת גם אגרת בת מחלת, שהצטיירה כמלכת השדים. בשלושת המקרים הללו יש משמעות מכרעת להקשר המקראי: נעמה קשורה בקין, קטב מרירי "ישוד צהרים" (תהלים צא ו), משמע שהוא שד, ואילו אגרת בת מחלת מייצגת את ישמעאל. ניתן לצרף לרשימה זו את שמה של לילית, הנזכרת במקרא ללא אפיון מובהק (ראה להלן), וקיבלה בספרות חז"ל מעמד נכבד הן בסיפור מחדש של הסיפור המקראי על בריאת האדם והן במערכת הדמונית, ואף זוהתה עם כוח מזיק מיוחד הפוגע בתינוקות בני יומם (ראה להלן). בקצה השני של רשימת שמות זו ישנם שני שמות השאובים בבירור ממקורות חיצוניים ולשוונות זרות: שמו של אשמדאי לקוח מן הפרסית (ואולי יש בתיאוריו הדים מדמונולוגיה פרסית), ושמו של ארמילוס (שאיננו נזכר בספרות חז"ל, אלא בספרות אפוקליפטית עברית שמחוץ לתלמודים ולמדרשים), לקוח מן הלטינית – הוא רומולוס, שהיה על פי המסורת הרומית מייסדה ומלכה הראשון של רומי.

בין שני קצוות אלה מצוי סמאל, ששמו איננו נזכר במקרא אך הוא דמות בולטת ורבת משמעות במערכת הכוחות העליונים והשטניים בכמה מן החיבורים בספרות החיצונית והאפוקליפטית של ימי הבית השני.

קשר ישיר בין המקרא לבין כוחות הרע בספרות חז"ל מצוי בשני המונחים הכלליים יותר – עזאזל והשטן עצמו. "עזאזל" איננו נזכר במקרא בחינת שם של דמות, אלא כמקום מיועד – "שעיר לעזאזל" – והוא נזכר רק בספר ויקרא, בקשר לעבודת יום הכיפורים. משמעותו לא נתרחבה בספרות הקדומה, אך בספרות חז"ל נקשר עזאזל בדיונים רבי משמעות לגבי משמעותו ומעמדו של הרע. השטן, לעומת זאת, הוא מונח קבוע בספרות המקרא, בספרות החיצונית (שם לעתים הוא נעשה לשם פרטי לכוח עליון מסוים), והוא רווח בספרות הנוצרית על כיתותיה השונות. באמצעות הספטואגינטה נעשה השטן למונח מרכזי בתרבות הנוצרית בכללה לגבי כוחות הרע.

ב. נעמה אחות תובל קין

דוגמה רבת עניין לתהליך של התגבשות הדמונים נמצא בדמותה של נעמה, אחותו של תובל קין. המסגרת שהדברים נתונים בה היא הפסוקים המתארים את הדורות הראשונים, שבניהם הביאו לעולם את מאפייניה העיקריים של התרבות האנושית. תובל קין היה "לְטֶשׁ כָּל חַרְשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרָזָל" (בראשית ד כב), ואילו על אחותו נעמה לא נאמר דבר בפירוש. הדרשן בבראשית רבה (כג ג, עמ' 224) משלים: "אמר ר' אבא בר כהנא: נעמה אשת נח הייתה, ולמה נקראת נעמה? שמעשיה נעימים. רבנין אמ': נעמה אחרת הייתה שהיתה מנעמת בתוף לעבודה זרה".³ ברור שלא היה בידי הדרשנים דבר אלא שמה של

3 ראה הערת המהדיר שם. רוב המקורות הנידונים להלן נזכרים בפירושו של תיאודור.

"לצחק בבני אדם" כאן משמעו בלי ספק פיתויים מיניים, ודמות זו מתוארת כמעין succubus mare, המופיעה לבני אדם בין בחלום בין בהקיץ. אין לתמוה שבהמשך דרשת הזוהר מזוהה נעמה עם דמויות שטניות אחרות ממין זה: "אמר לו רבי אבא: והרי שנינו, שהם מתים כבני־אדם, מה טעם היא קיימת עד עכשיו? אמר לו: כך הוא, אבל לילית ונעמה ואגרת בת מחלת, שיצאה מן הצד שלהן, כולן קיימות עד שיבער הקדוש ברוך הוא רוח הטומאה מן העולם, שכתוב: 'את רוח הטומאה אעביר מן הארץ' (זכריה יג ב)."⁸

משמע, התרחבות המאפיינים הדמוניים של נעמה במקורות המאוחרים התנהלה בשני כיוונים: האחד מקראי – שילובה של דמות זו בפרשת הנפילים שחטאו עם בנות האדם; והשני דמונולוגי – הענקת שמה לאמונה הרווחת בדבר כוחות דמוניים המפתים בני אדם בשנתם, או לעתים בהקיץ, ומזדווגים עימם. שני תחומי המציאות הללו – המציאות המקראית והמציאות המיוסדת על אמונות עממיות – התאחדו כאן למסכת אחת המתוארת בפעילותה של נעמה אחות תובל קין.⁹ נעמה נעשתה כאן בת דמותה של לילית, הבכירה ממנה הן במסורת המבוססת על פרשנות המקרא והן במערכת הדמונית.

פיתוח דמותה של נעמה במתכונת שהתגבשה בזוהר הוא תהליך שהתרחש בעיקרו בימי הביניים, ואולם יסודותיו נמצאים בפיסקה הקצרה שהקדיש לדמות זו עורכו של מדרש רבה, בשעה שפילג את פירושו בין תחום הטוב לתחום הרע. יש עניין בדחיית דמותה של נעמה בתור אמם של שם חם ויפת במסורת זו, מפני דמותה בתור אמם של שדים ורוחות שהיא הביאה לעולם מתוך פיתוי בני אדם לדבר עבירה. שני הכיוונים מיוסדים על

8 זוהר ח"א, נה ע"א, תרגום עברי של ישעיה תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' שעב-שעג. תשבי תירגם מאמר נוסף בעניין זה מן החלק השלישי של הזוהר, עו ע"ב – עז ע"א: "וכן כשנולדו מאדם אותן [הרוחות] האחרות, כולן נתהוו באופן זה, חציין מתחנותים וחציין מעליונים. לאחר שנולדו מאדם, הוליד מאותן רוחות בנות הדומות ליפי העליונים וליפי התחתונים. ועל כן כתוב: 'ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה' (בראשית ו, ב) וגו', וטעו הכל אחריהן. וזכר אחד נמצא, שבא לעולם מן הרוח של צד קין, וקראו לו תובל קין, ונקבה אחת יצאה עמו והיו הבריות טועים אחריה, ונקראה נעמה. ממנה יצאו רוחות ושדים אחרים, והם תלויים באויר ומודיעים דברים לאחרים הנמצאים למטה. ותובל קין זה הוציא כלי־הרג לעולם. ונעמה זו הומה בהמונה ודבוקה בכוחותיה. ועד עתה היא קיימת ומדורה בין גלי הים הגדול, ויוצאת ומצחקת בבני־אדם ומתחממת מהם בחלום בתאות האדם ונדבקת בו. היא נוטלת את התאוה ולא יותר, ומאותה תאוה היא מתעברת ומוציאה מיני [שדים] אחרים לעולם. ואלו הבנים, שהיא יולדת מבני־אדם, מזדמנים לפני הנקבות שבבני־אדם והן מתעברות מהם ויולדות רוחות. וכולם הולכים אל לילית ראשונה והיא מגדלת אותם. והיא יוצאת לעולם ומבקשת תינוקות, ורואה תינוקות של בני־אדם ונדבקת בהם להרוג אותם ולהספג ברוחם של תינוקות בני־אדם" (עמ' שעג-שעד).

9 המסגרת הרעיונית של ספר הזוהר אפשרה תהליך זה משום התגבשותה של התפיסה הדואליסטית בספר זה, בעקבות משנתו של ר' יצחק הכהן מקסטיליה במחצית השנייה של המאה השלושה עשרה. כאשר כל כוחות הרע מתלכדים למסכת אחת ניתן להביא לשיטתיות של המערכת הדמונית.

הסיפור המקראי, אלא שבתחום השני השתלבו יסודות של אמונות עממיות ושל השקפות דואליסטיות באופן אותנטי במסורת הקדומה.

ג. קטב מרירי

תהליך דומה, אך מיוחד וחד־משמעי יותר, התרחש לגבי קטב מרירי. המקור הראשון, ככל הנראה, שדמות זו נידונה בו הוא במסכת ברכות:

ואמר רבי יצחק: כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו, שנאמר "ובני רשף יגביהו עוף" ואיוב ה ז; ואין עוף אלא תורה, שנאמר "התעף עיניך בו ואיננו" ומשלי כג ה; ואין רשף אלא מזיקין, שנאמר "מִזֵּי רֶעַב וּלְחָמִי רֶשֶׁף וְקִטְבִּי מְרִירִי" (דברים לב כד). אמר רבי שמעון בן לקיש: כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו, שנאמר "ובני רשף יגביהו עוף" ... אמר ליה רבי יוחנן: הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו.¹⁰

אין בדברים אלה כל רמז למהותו המיוחדת של קטב מרירי, וכל אשר נאמר כאן הוא שכל הנראה קטב מרירי קשור ברשף, הסמוך לו בפסוק בדברים, ורשף הוא מזיק שתפילה ותורה מרחיקות אותו. במסכת פסחים מצוירת תמונה מפורטת יותר:

קטב מרירי: תרי קטבי הו, חד מקמי טיהרא וחד מבתר טיהרא. דמקמי טיהרא – קטב מרירי שמו, ומיחזי בי כדא דכמכא, והדר ביה בחשא; דבתר טיהרא – "קטב ישוד צהרים" (תהלים צא ו) שמו, ומיחזי בי קרנא דעיזא והדר ביה כנפיא. אביי הוה שקיל ואזיל, ואזיל רב פפא מימיניה ורב הונא בריה דרב יהושע משמאליה. חזייה לההוא קטב מרירי דקא אתי לאפיה דשמאליה. אהדרא לרב פפא לשמאליה, ולרב הונא בריה דרב יהושע לימיניה. אמר ליה רב פפא: אנא מאי שנא דלא חשש לי? אמר ליה: את שעתא קיימת לך. מחד בתמוז עד שיתסר ביה ודאי שכחי, מכאן ואילך ספק שכחי ספק לא שכחי. ומשתכחי בטולי דחצבא דלא חצב גרמיא. ובטולי דצפרא ופניא דלא הוי גרמיא. ועיקר בטולי דבית הכסא.¹¹

10 ברכות ה ע"א.

11 פסחים קיא ע"ב. תרגום עברי (ועל פי עדין שטיינזלץ): "קטב מרירי, שני קטב היו, אחד [הבא] לפני הצהרים ואחד אחר הצהרים. זה שלפני צהרים קטב מרירי שמו והוא נראה בכד של כותח [שהולך] ומתגלגל בתוכו. אחרי הצהרים – קטב ישוד צהרים שמו ונראה בתוך קרן העז ומתגלגל בו כנפה. אביי היה הולך [ברחוב] הלך רב פפא מימינו ורב הונא בנו של ר' יהושע משמאלו. ראה את קטב מרירי שהוא בא לפניו לצד שמאלו. החזיר לרב פפא לשמאלו ולרב הונא בנו של ר' יהושע לימינו. אמר לו רב פפא: אני במה שונה אני שלא חשש לי [רבין] שאנזק? אמר לו: אתה השעה עומדת לך. מאחד בתמוז עד ששה עשר בו ודאי מצויים הם [המזיקים] מכאן ואילך ספק מצויים ספק אינם מצויים ונמצאים

ומקטב ישוד צהרים" – זה קטב מרירי, שכל מי שרואה אותו אין לו חיים בעולם, בין אדם בין בהמה בין חיה. כיצד עשוי? ראשו דומה לעגל וקרן אחת יוצאה בתוך מצחו והוא עשוי אפסיין. ומרירי שולט משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב בצהרים, לפיכך "מקטב ישוד צהרים". "לא תֵאָנֶה אֵלֶיךָ רעה ונגע לא יקרב בְּאֶהְלִיד", זה אהל מועד. הוי: שעד יום שהוקם המשכן היו בהן מזיקין מצויים, וביום שהוקם המשכן נתכלו. אמר רשב"ל: מה לי ללמוד מספר תהלים, נלמד ממקומו: "יְבַרְכֶךָ ה' וַיִּשְׁמְרֶךָ" (במדבר ו כד) – מכל דבר רע; אימתו? ביום שהוקם המשכן.¹⁴

שילוב זה של דרש הפסוקים (תהלים צ"א נתפס כמזמור המבטיח הגנה מפני מזיקים) עם סיטואציה היסטורית יהודית (מצור ירושלים) הוא העיקר, אם כי אין ספק שמאחרי התיאור מצויה אמונה בקיומה של מפלצת שכל הרואה אותה מת מיד. וההגנה מפני קטב, כמפני שאר המזיקים, נקשרת בבניין המשכן. שיבוץ אחר של קטב בהקשר היסטורי בא במדבר רבה: "מחוץ תִּשְׁפָּל חרב' (דברים לב כה) – כנגד אותן שהרגו בני לוי בחרב. וקטב מרירי זה הדבר, כנגד 'יגוף ה' את העם' (שמות לב לה).¹⁵ כאן נעשה קטב למכשיר בידי האל, והוא מזוהה עם הדבר המכה בעם בדברו של הקב"ה. גם כאן יסודו של הזיהוי דרשני: מילת "מדבר [באופל יהלוד]" שבפסוק נדרשת כמתייחסת למגיפה. ההקבלה בין "קטב מרירי" לבין "נעמה אחות תובל קין" קרובה: בשני המקרים שורש הציור הוא מקראי, ומרביתו של הדיון עוסק בדרשת הפסוקים; בשני המקרים יוחד להם מקום בהיסטוריה המקראית. בתוך הדרשות משתלבת דמותו של כוח דמוני, שפרטים וסיפורים על אודותיו מפתחים אותה ומקנים לה ממדים מפלצתיים. עם זאת יש להדגיש את ההבדל בין שתי הדוגמאות: "קטב מרירי" לעולם מפלצת דמונית היא, ואילו לגבי נעמה הונח בדרשה בבראשית רבה יסוד לראייתה כדמות של אם קוסמית, חוה שנייה, בצד האפשרות לראות בה כוח רע, וחכמי המדרש בחרו להדגיש את האפשרות השנייה.

14 תנחומא נשא כג.

15 נשא ט מט. במקום אחר במדבר רבה בא תיאור נרחב של המפלצת, המכיל את מרבית היסודות שנמצאו במקורות הקודמים: "מדבר באופל יהלוד", מי שמעשיו באופל הדבר שולט בו, וכה"א (=וכן הוא אומר), 'לפני ילך דָּבָר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו' (חבקוק ג ה), אף כאן הוא אומר 'מקטב ישוד צהרים'. רבנן אמרין: שד הוא. א"ר הונא בשם ר' יוסף: קטב מרירי עשוי קליפין קליפין שערות שערות עיניים עיניים. א"ר שמעון בן לקיש, ועין אחת קבועה לו בלבו וכל מי שהוא רואה אותו אין לו חיים מעולם בין אדם בין בהמה, וכל מי שהוא רואה אותו נופל ומת. ומרירי שולט משבעה עשר בתמוז ועד תשעה באב. חזקיה ראה אותו ונפל על פניו ומת. א"ר פנחס הכהן: מעשה באחד שראה אותו ונכפה על פניו. אמרו: יהודה בן ר' שמואל ראה ולא נפל. אמרו: אעפ"כ מת" (יב ג).

כאן נאמר בבירור שהקטב הוא תופעה מפלצתית – הקרן שבראשו – וכי יש לו הקשר דתי: תקופת פעילותו בתמוז.

הדברים מפורטים יותר בספרות המדרש; וכך נאמר באיכה רבה:

ד"א: "כל רודפיה השיגוה בין המְצַרִים" (איכה א ג) – ביומין דעקא: משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב, שבהם [קטב] מרירי שולט; כד"א (=כמה דאת אמר): "מְדַבֵּר באופל יְהִלְדֵּי מְקַטֵּב יְשׁוּד צהרים" (תהלים צא ו). ולמה קרי ליה קטב? ר' אבא בר כהנא אמר: דהוה גזיז סוגיה דיומא מן ראשיהון דארבע עד סופיהון דתשע. ר' לוי אמר: דהוה גזיז סוגיה דטיהרא מן ראשיהון דארבע עד סופיהון דתשע. ואינו מהלך לא בצל ולא בחמה, אלא בכל שהוא סמוך לחמה. ר' יוחנן וריש לקיש – ר' יוחנן אמר: [כלו מלא עינים קליפות קליפות ושערות שערות. וריש לקיש אמר: עין אחד קבוע לו על לבו וכל מי שהוא רואה אותו הוא נופל ומת. ומעשה בחסיד שראה אותו ונפל ומת. וי"א [=ויש אומרים] ר' יהודה בר' שמואל ראה אותו ולא נפל.¹²

דמותו המפלצתית של קטב מרירי מגובשת כאן היטב, ומכילה מרכיבים שאין להם דבר בלשון הכתוב: "כלו מלא עינים, קליפות קליפות ושערות שערות" ו"עין אחד קבוע לו על לבו".¹³ לעומת זאת, הליכתו "בכל שהוא סמוך לחמה" קשורה אולי למילים "ישוד צהרים" מצד אחד ו"באופל יהלוד" מצד שני; ישובם של הפסוקים הסותרים נתון על ידי הפשרה שהליכתו בצל הסמוך לחמה. הדבר מחוור יותר בנוסח הדברים במדרש תנחומא, שם ההקשר המקראי ל"צל" מודגש במיוחד:

"יושב בסתר עליון" (תהלים צא א) – שיושב בסתרו של הקב"ה שהוא עליון נורא. "בצל שדי יתְלוֹנֵן" (שם) – שלן שם ק"כ יום כמנין צל. "אומר לה' מחסי ומצודתי" – שהיה מחסי ונעשה לי כחומה. "אֶלֶהִי אֲבַטַח בו" – א"ל [=אמר ליה] הקב"ה: בי בטחת, אני עומד לך, כי הוא יצילך מפח יקוש". מהו "מפח יקוש"? מצודתו של דוד שנתפש ליהרג, שנא' "שאלו ואנשיו עוטרם אל דוד ואל אנשיו לתפשם" (שמואל א כג כו). "ותחת כנפיו תחסה צְנֵה וְסוֹחֶרְהָ אֶמְתוֹ" (שם שם ד) – ארשב"ל [=אמר ר' שמעון בן לקיש]: צנה אני נעשה לו, ולכל מי שחוסה בתורה. "לא תירא מפחד לילה" – מכאן שהיו מתיראין מן המזיקין. "מחץ יעוף יומם" – א"ר ברכיה הכהן בר': יש מזיק שהוא פורח כעוף וקושש כחץ. "מדבר באופל יהלוד

בצילו של חצב שלא גדל אמה ובצל [חפצים בשעות] בוקר וערב שלא היה אמה ועיקרם בצל בית הכסא".

12 איכה רבה א ג, לב ע"א.

13 ניתן לנסות לזהות את התיאור עם המפלצות הידועות במיתולוגיה היוונית למשל, כגון המדוזה, אך אין הדבר מחוור די הצורך. ציור קטב כבעל ראש עגל שיש לו קרן אחת במצחו מזכיר את החד-קרן המפורסם, אך יתר התיאורים אינם עולים בקנה אחד עם דמות זו.

ד. אגרת בת מחלת

אותם כוחות מעצבים פעלו בעיצוב דמותה של אגרת בת מחלת, אם כי כאן היסוד המפלצתי ממועט, ואילו היסוד התאולוגי נרחב יותר:

אל תצא יחידי בלילה - דתניא: לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת, היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו. מעיקרא הווי שכיחי כולי יומא. זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא, אמרה ליה: אי לאו דמכרזן עלך ברקיע הזהרו בחנינא ובתורתו - סכנתך. אמר לה: אי חשיבנא ברקיע - גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם. אמרה ליה: במטותא מינד, שבק לי רווחא פורתא. שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות. ותו, חדא זמנא פגעה ביה באביי. אמרה ליה: אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהרו בנחמני ובתורתך - הווי סכנתך. אמר לה: אי חשיבנא ברקיע - גוזרני עלייכי שלא תעבורי ביישוב לעולם. הא קא חזינו דעברה? אמרי הני גזייתא נינהו, דשמטי סוסיא, ואתו דברי לה.¹⁶

אין כאן דבר על ייחודה ואופיה הדמוני של אגרת בת מחלת, מלבד יכולתה להזיק. המאפיין יוצא הדופן בתיאור זה הוא היותה ממונה על שמונה עשר ריבוא מלאכי חבלה, דהיינו היא דמות ארכי־דמונית, מנהיגה של מערכת גדולה של כוחות רע. המספר "שמונה עשר אלף" הוא מספר המצוי בתיאור העולמות העליונים האלהיים,¹⁷ ומשום כך ניתן לראות בה מעין מקבילה דמונית למערכת אלהית.¹⁸ כוחותיה של אגרת בת מחלת הוגבלו

16 פסחים קיב ע"ב - קיג ע"א.

17 על פי הכתוב ביחזקאל מ"ח ל"ה, ועיין סוכה מה ע"ב. כאן אין הדברים מתייחסים במובהק לעולמות עליונים, ואולם בספרות המרכבה הורחבו ופורטו הדברים.

18 משום כך אין להתפלא שמפתחי התפיסות הדואליסטיות המובהקות ביהדות ימי הביניים שילבו את דמותה של אגרת בת מחלת במערכת השטנית הנרחבת המקבילה למערכת הכוחות האלהיים. כך אנו מוצאים בסדרא דשמושא רבא תיאור נרחב: "דאית בין אורא לרקיעא נחתו מרום רקיעא בתראה דעלן במציעותא. זימנין דלילית מלכתא אמא דרוחיא ושידי כלתא דסמאל שרא דאדומא רשיעא, וזימנין כלתיה מחלת בת ישמעאל. וגמינא משימושא זוטרא ומשימושא רבא דלילית משמעותה לישנא דלילה ולישנא דלילה. וקבילנא בפירושא דרבותא ואגמרינון בה שעתא דמחלת בת ישמעאל נפקא מיקרקרא ומירקדא לקדמוי דסמאל בארבע מאה ושבעין ותמניא כחושבנא דילה רברבניא דכל זני זמרא קדישיא בלישנא דקב"ה, לילית נפקא מיללא בפלגותא דליליא למדברא רבא ודחילא ובהדה ארבע מאה ותמנין כחושבנא דילה מיללין בהדה, שבהיה שעתא מתגרין אילין באילין עד די מחלחלא רום רקיעא ומזדעעא ארעא" - ראה: שלום, סדרי דשמושא רבא, עמ' 198-199; ליבס אסתר, עמ' 120-121. שלום סבר כי לפנינו מקור קדום, ואולם ההשוואה המפורטת לדבריו של ר' יצחק הכהן ב"מאמר על האצילות השמאלית" מעידה כי המונחים, המושגים והרעיונות המשמשים כאן נוצרו על ידיו, וכי סדרי דשמושא רבא מבוסס על תורתו, ולכן אינו קדום לשלהי המאה השלוש עשרה. לגבי אגרת בת מחלת, דברי

בגלל פגישותיה עם חכמים - ר' חנינא בן דוסא ואביי - שמנעו ממנה לפעול בכל יום בכל מקומות היישוב. במקורות אגדיים מאוחרים שולבה המסורת על קטב מרירי עם זו של אגרת בת מחלת: "בני, אל תשב בצל החמה בימי תמוז ואב, וכל שכן שלא תישן בלילה לאור הלבנה, וע"ז [=ועל זה] נאמר 'יומם השמש לא יִכְפֶּה וירח בלילה' (ותהלים קכא ו). ביום - מפני מרירי; ובלילה - מפני אגרת בת מחלת. וכ"ש כשהלבנה בחידושה".¹⁹

ה. סמאל

בניגוד לשכיחות הופעתו של סמאל בספרות החיצונית והאפוקליפטית, בספרות הנוצרית הקדומה ובספרות המכונה גנוסטית, אין הוא נזכר אלא פעם אחת בתלמוד הבבלי ופעמיים במדרשי החכמים הקלסיים, פעם אחת בבראשית רבה ופעם אחת בתנחומא (בוברג) אין לדמות זו כל זכר במשנה ובתוספתא, בתלמוד הירושלמי או בויקרא רבה. רבים הם קובצי המדרשים המאוחרים שאין שמו תופס בהם מקום של ממש, ביניהם ילקוט שמעוני ומדרש הגדול. אמנם במדרשים אחרים דמותו שלטת, כגון בפרקי דר' אליעזר, ובפרק בדברים רבה מוקדש לו מקום נרחב, בפרשת פטירתו של משה רבינו (ראה להלן). יש לסמאל מעמד מרכזי בספר היכלות רבתי (ובעקבותיו ב"מעשה עשרת הרוגי מלכות"), ובכמה קטעים אחרים של ספרות ההיכלות והמרכבה. לפיכך ניתן לומר בבירור כי אין דעה אחידה ולא יחס משותף של חז"ל לדמות זו. מובן הדבר שלא היה לחז"ל שום מניע להרחיב בדיון בדמות זו, שאיננה נזכרת במקרא, והמקורות החיצוניים שבהם היא נזכרת לא היו חביבים עליהם במיוחד. דווקא משום כך יש עניין בשאלה כיצד התחולל המהפך בתקופה מאוחרת יותר, ועל שום מה נעשה סמאל בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים לדמות הבולטת ביותר בעולם הדמוני היהודי.²⁰ ברור שבין הכוחות הדמוניים הרבים הנזכרים הן בספרות הקדומה והן בימי הביניים רק סמאל זכה ליחוד קיצוני שעצם הזכרת שמו, בכתב או בעל פה, נחשבה לסכנה חמורה. כנאמר לעיל, הכינויים "סמך מס" ו"סטרא אחרא" שימשו לשון נקייה לסמאל, ושמו ניצב אפוא בצד שם הוי"ה

הזוהר עליה (ח"א, נה ע"א; ח"ג, קיד ע"א) מתייחסים לדברים הבאים במסכת פסחים, ולא ניכרת השפעת סדרי דשמושא רבא.

19 ספר ארחות חיים, אוצר מדרשים, עמ' 31, סעיף סג. קישור כזה מצוי גם בתיאור המפורט של המזיקים (וביניהם קטב מרירי) במדבר רבה י"ב ג'. יש עניין במה שנאמר על אגרת: "א"ר שמעון בן יוחאי: זיין נתן הקב"ה לישראל בסיני ושם המפורש כתוב עליו, 'לא תירא מפחד לילה' - מן אגרת בת מחלת ומרכבתה ולא מכל המזיקים המושלים בלילה". משמע, לאגרת יש "מרכבה", והכוונה בוודאי לשמונה עשר אלף המזיקים הכפופים למרותה. אך עצם השימוש ב"מרכבה" לגבי תחומו של כוח דמוני יש בו עניין רב.

20 על תולדותיו של סמאל בספרות הסוד בימי הביניים ראה בקובץ מאמרי בנושא זה, שנדפסו מחדש: מיסטיקה יהודית, ג, עמ' 311-413.

כשמות שאסור לבטאם בפירושו. שמו של סמאל הוא הדבר הקרוב ביותר בתחום הדמוני ל"שם המפורש" בתחום הקדושה, וזאת לגבי שם שאיננו לא במקרא ולא במשנה וכמעט שלא בתלמוד.

משמעות שמו של סמאל נידונה לעיל, בבירור היחס אליו בספרות ימי הבית השני.²¹ שם נתבררו האפשרויות השונות – שמאל, הכוח העיוור וכדומה – ומסתבר שאין בידינו תשובה ברורה לשאלת מקור השם, ובוודאי לא הנמקה להצלחתו הגדולה ביצירה העברית שלאחר תקופת התלמוד. האפשרות הסבירה ביותר, אם כי גם בה אין תשובה מלאה, היא זו הבאה במקור השלישי המזכיר את שמו – המאמר בתנחומא:

"וַיְיָדָר יַעֲקֹב נֹדֵד לְאֹמֶר" וגו' (בראשית כח כ). השיבו על כל דבר ודבר: הלך ונתעשר ובא וישב לו ולא שלם את נדו, הביא עליו עשו ובקש להרגו, נטל ממנו כל אותו דורון, "עזים מאתים" (בראשית לב טו) – לא הרגיש. הביא עליו המלאך ורפש עמו ולא הרגו, שנאמר "וַיִּתְּנָה יַעֲקֹב לְבָדוֹ וַיֹּאבֵק אִישׁ עִמּוֹ" (בראשית לב כה) – זה סמאל שרו של עשו שבקש להרגו, שנאמר "וַיִּירָא כִּי לֹא יִכּוֹל לוֹ" (שם שם כו), ונעשה צולע.²²

זהו המקום היחיד בספרות חז"ל שלסמאל מיוחד תפקיד מוגדר – "שרו של עשו", בדומה למעמדו בספר היכלות רבתי, שם הוא מזוהה בקביעות בתור שרה של רומי הרשעה (ראה להלן). האיבה לרומי, שהיא הנצרות, יש בה כדי להסביר את מעמדו המיוחד של סמאל במערכת הדמונית, והתייצבותו בראש התחום המנוגד לאל ולעמו ישראל.

שתי ההזכרות האחרות של סמאל בספרות חז"ל אין בהן אלא כדי לצייר את סמאל כדמות שטן במובנו המצומצם של מונח זה, כלומר מי שמבקש להכשיל צדיקים. במסכת סוטה נאמר כי "לאחר שנמצאו סימניה [של תמר] בא סמאל וריחקן, בא גבריאל וקירבן".²³ סמאל ניצב כאן כנגד גבריאל, שביקש לסייע בעוד סמאל ביקש להזיק. במאמר בבראשית רבה סמאל מבקש להכשיל את אברהם:

"ויאמר יצחק אל אברהם" וגו' (בראשית כב ז). בא לו סמאל אצל אבינו אברהם, אמר לו: מה סבה אובדת לבך, בן שנתך לך לק' שנה את הולך לשחוט? אמר לו: על מנת כן. אמר לו: ואם מנסה הוא לך יותר מיכן את יכול לעמוד? "הִנְסָה דְבַר אֵלֶיךָ תְּלָאָה" (איוב ד ב). אמר ליה: ויתר על כן. אמר לו: למחר אומר לך שופך דם אתה, ואתה חייב. אמר לו: על מנת כן. כיון שראה שלא הועיל ממנו כלום בא לו אצל יצחק. אמר לו: מה ברא דעלובתא, הולך הוא לשוחטך. אמר לו: על מנת כן. אמר לו: אם כן כל אותן הפרגוזות שעשת אמך

21 ראה לעיל פרק שלישי, סעיף ז.

22 תנחומא וישלח ח.

23 סוטה י ע"ב.

לישמעאל סניה דביתה ירותה, כד לא תיעול מילה תיעול פלגה... "וילכו שניהם יחדו" (בראשית כב ו) – זה לשחוט וזה להישחט.²⁴

אין כל התייחסות במאמרים אלה לייחודו של סמאל, ואמנם בנוסחים מקבילים של סיפור העקידה והנסיונות שנתנסה בהם אברהם הדמות הפועלת להכשילו היא השטן.²⁵ דבריו של סמאל לאברהם וליצחק אינם מבטאים את דעתו של כוח רע כלשהו, אלא יש בהם תגובה אנושית טבעית לגבי הסיטואציה המחרידה שהאב והבן נתונים בה. משמע, מלבד המשפט בתנחומא הקובע כי סמאל הוא המלאך אויבו של יעקב במאבק הלילי ביניהם, והוא "שרו של עשו", אין בידינו כל אפיון של סמאל בספרות התלמוד והמדרש בתקופה הקלסית. הניגוד בין סמאל לגבריאל הנזכר במסכת סוטה בא במקומות אחרים בספרות המדרשית. כך נאמר, למשל, בשמות רבה:

"ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" (עובדיה כא) – זה מיכאל וגבריאל. ורבינו הקדוש אומר: זה מיכאל לעצמו, שנאמר "ועתה יהיה יעמוד מיכאל השר הגדול העומד על בני עמך" (דניאל יב א) – שהוא תובע צרכיהן של ישראל ומדבר עליהם, שנאמר "ויען מלאך ה' ויאמר ה' צבאות עד מתי אתה לא תרחם את ירושלים" (זכריה א יב) ואומר: "ואין אחד מתחזק עמי כי אם מיכאל שרכם" (דניאל י כא). א"ר יוסי: למה מיכאל וסמאל דומין? לסניגור וקטיגור עומדין בדין, זה מדבר וזה מדבר, גמר זה דבריו וזה דבריו, ידע אותו הסניגור שנצח התחיל משבח את הדיין שיוציא איפופסין. בקש אותו קטיגור להוסיף דבר, אמר לו הסניגור: החרש ונשמע מן הדיין. כך: מיכאל וסמאל עומדים לפני השכינה והשטן מקטרג ומיכאל מלמד זכותן של ישראל והשטן בא לדבר ומיכאל משתקו.²⁶

הקשר הדרשה מאפשר להניח כי סמאל כאן הוא שרו של עשו, למרות שהדבר לא נאמר בפירושו. ההסתמכות על הפסוק מעובדיה, "לשפוט את הר עשו", מרמז לכך, וכן ההדגשה כי מיכאל הוא השר הגדול הממונה על ישראל; יריבו, מסתבר, עשוי להיות שרו של עשו. השם סמאל אינו נושא כאן משמעות, שכן בהמשך הדברים הוא מתחלף בשם הכללי, השטן. שלושת המונחים – סמאל, קטיגור ושטן, וברקע גם "שרו של עשו" – ניתנים להחלפה זה בזה מבלי לשנות את משמעות הדרשה. יש בדברים ביטוי מופלג לציור המערכת העליונה בחינת בית דין ערוך ומסודר, שבו לכל דמות יש תפקיד מוגדר היטב; אין כל פקפוק בשלטונו המוחלט של האל עצמו במערכת זו, ואין לשרים הכפופים לו שום יכולת של פעולה עצמאית; הם רשאים להביא את טענותיהם לפני כסאו, ומקבלים את

24 בראשית רבה נו ד, עמ' 598–599, וראה הערות תיאודור שם.

25 כך למשל תנחומא בובר וירא מו, נז ע"א: "בא השטן מימינו של יצחק ואמר: אי עלוב בנה של עלובה" וכו'. וראה תיאודור, שם, עמ' 599.

26 שמות רבה יח ה.

ומופתים במצרים, והוצאתי ששים רבוא לעיני כל מצרים, וקרעתי את היס לשנים עשר קרעים, והפכתי מי מרה למתוק, ועליתי ודרכתי דרך בשמים, והייתי תופס במלחמתן של מלאכים, וקבלתי תורה של אש, ודרתי תחת כסא אש וסוכתי תחת עמוד אש, ודברתי עמו פנים בפנים, ונצחתי בפמליא של מעלה וגליתי רזיהם לבני אדם, וקבלתי תורה מימינו של הקב"ה ולמדתי אותה לישראל, ועשיתי מלחמה עם סיוחן ועם עוג שני גבורי עובדי כוכבים שבשעת המבול לא הגיעו מים לקרסוליהן מפני גובהן, והעמדתי חמה ולבנה ברום עולם והכיתים במטה שבידי והרגתים. מי יש בבאי עולם שיכול לעשות כן? לך רשע מכאן, אין לך לומר כן, לך ברח מלפני, איני נותן נשמתך לך. מיד חזר סמאל והשיב דבר לפני הגבורה. א"ל הקב"ה לסמאל: בא והבא נשמתו של משה. מיד שלף חרבו מתערו ועמד על משה. מיד קצף עליו משה ונטל את המטה בידו שחוקק בו שם המפורש ופגע בו בסמאל בכל כחו עד שנס מלפניו, ורץ אחריו בשם המפורש ונטל קרן הודו מבין עיניו ועיור את עיניו, עד כאן עלתה למשה. סוף רגע יצתה בת קול ואמרה: הגיע סוף מיתתך.²⁷

זהו מאמר חשוב ורב משמעות לתולדות דמותו של סמאל במחשבה היהודית, למרות שאין הוא גיבורו של הסיפור. במרכז נמצאת כמובן דמותו של משה רבנו, וההתנגשות הדרמטית איננה בין סמאל למשה אלא בין האל למשה – המורד כאן איננו סמאל אלא דווקא משה עצמו, המסרב לקבל על עצמו את הגזירה האלהית. כשמשה מונה את כוחותיו ומעלותיו אין הוא מתמודד כנגד סמאל, אלא כנגד כוחו של האל. סמאל הוא דווקא הנציג הנאמן והצייתן של האל במאבקו כנגד משה, ואין הוא עושה דבר בלא הסכמתו ובלא מצוותו המפורשת של אדונו. משמע, אין כאן כל רמוז, מבחינה זו, להתפתחות דמותו של סמאל לקראת כוח בעל כושר פעולה עצמאי. מבחינות אחרות דמותו של סמאל חסרת משמעות

27 דברים רבה יא ט. המדרש ממשך ומוסיף נוסח של הסיפור שסמאל אינו נזכר בו: "סוף רגע יצתה בת קול ואמרה: הגיע סוף מיתתך. אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, זכור אותו היום שנגלית עלי בסנה ואמרת לי 'לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים' (שמות ג י) – זכור אותו היום שהייתי עומד על הר סיני ארבעים יום וארבעים לילה. בבקשה ממך אל תמסרני ביד מלאך המות. יצתה בת קול ואמרה לו: אל תתיירא, אני בעצמי מטפל בך ובקבורתך. באותה שעה עמד משה וקידש עצמו כשרפים וירד הקדוש ברוך הוא משמי שמים העליונים ליטול נשמתו של משה ושלושה מלאכי השרת עמו, מיכאל וגבריאל וזוגאל: מיכאל הציע מטתו של משה וגבריאל פירס בגד של בוץ מראשותיו וזוגאל מרגלותיו, מיכאל מצד אחד וגבריאל מצד אחד. אמר הקב"ה למשה: משה, השקיף עיניך זה על גב זה; והשקיף עיניו זעג"ז. אמר לו: הנח ידך על החזה; והניח ידו על החזה. אמר לו: הקף רגליך זעג"ז; הקיף רגליו זעג"ז. באותה שעה קרא הקב"ה לנשמה מתוך גופו, אמר לה: בתי, מאה ועשרים שנה קצבתך היותך בגופו של משה, עכשיו הגיע קצך לצאת, צאי אל תאחרי. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, יודעת אני שאתה אלוה כל הרוחות וכל הנפשות. בהמשך הדברים מזכירה הנשמה בוויכוח עם האל את מעשה עזה ועוזאל שחמדו את בנות האדם בעוד שמשה "מיום שנגלית אליו בסנה לא בא לאשתו". בנוסח זה ממלאים האל עצמו ומלאכי השרת את התפקיד שנועד לסמאל בנוסח הקודם.

פסק דינו ללא ערעור. הדברים תקיפים וברורים כל כך, עד שיש מקום להשערה כי מדובר כאן בדחייתן של תפיסות אחרות, שלא ציירו את היחסים בין הטוב והרע בעולם העליון בצורה שלוהה כל כך. מכל מקום, גם כאן ניתן למצוא את התפיסת סמאל כשרה של רומי וכיריבם של ישראל בבית הדין של מעלה, כפי שהדברים מתוארים בספר היכלות רבתי. היבט אחר של זיהוי סמאל עם כוחות אחרים ניתן למצוא בסיפור פטירת משה בדברים רבה:

מלאך סמאל הרשע ראש כל השטנים הוא. בכל שעה היה מספר מיתתו של משה ואומר מתי יגיע הקץ או הרגע שבו ימות משה שארד ואטול נשמתו הימנו. ועליו אמר דוד "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו" (תהלים לו לב). אין לך רשע בכל השטנים כולן כסמאל, ואין לך צדיק בכל הנביאים כמשה, שנאמר "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים לד י). משל למה הדבר דומה? לאדם שנזדמן לסעודת חתן וכלה והיה אותו האיש מצפה ואומר, מתי יגיע שמחתם ואשמחה בה? כך היה סמאל הרשע מצפה נשמתו של משה ואומר, מתי יהיה מיכאל בוכה ואני ממלא פי שחוק, עד שאמר לו מיכאל מה רשע – אני בוכה ואתה משחק! "אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי כי אשב בחשך ה' אור לי" (מיכה ז ח) – כי נפלתי מפטירתו של משה קמתי מפרנסתו של יהושע... מה עשה משה, נטל את המגלה וכתב עליה שם המפורש וספר השיר עדיין לא מלא לכתוב עד שהגיע הרגע שבו ימות משה. באותה שעה אמר הקב"ה לגבריאל: גבריאל צא והבא נשמתו של משה. אמר לפניו: רבש"ע, מי שהוא שקול כנגד ששים רבוא איך אני יכול לראות במוות? ומי שיש בו דברים אלו איך אני יכול לעשות לו קצף? ואחר כך א"ל למיכאל: צא והבא נשמתו של משה. אמר לפניו: רבש"ע, אני הייתי לו רב והוא היה לי לתלמיד ולא יכול אני לראות במוות? ואחר כך אמר לסמאל הרשע: צא והבא נשמה של משה. מיד לבש כעס וחגר חרבו ונתעטף אכזריות והלך לקראתו של משה. כיון שראה אותו וישב וכותב שם המפורש, וזוהר מראהו דומה לשמש והוא דומה למלאך ה' צבאות, היה מתיירא סמאל מן משה. אמר, ודאי שאין המלאכים יכולין ליטול נשמתו של משה. וטרם שהראה סמאל את עצמו למשה היה משה יודע שבא סמאל, וכיון שראה סמאל את משה אחזתו רעדה וחיל כילודה ולא מצא פתחון פה לדבר עם משה עד שאמר משה לסמאל: "אין שלום אמר ה' לרשעים" (ישעיה מח כב) – מה תעשה בכאן? אמר לו: ליטול נשמתך באתי. אמר לו: מי שיגרד? אמר לו: מי שברא את כל הבריות. אמר לו: אין אתה נוטל נשמתך. אמר לו: כל באי העולם נשמתן מסורין לידי. אמר לו: יש בי כח [יותר] מכל באי העולם. אמר לו: מה כחך? אמר לו: אני בן עמרם שיצאתי ממעי אמי מהול ולא נצרכת למוהלני, ובו ביום שנולדתי מצאתי פתחון פה, והלכתי ברגלי ודברתי עם אבי ואמי, ואפ"ל חלב לא ינקתי, וכשהייתי בן שלשה חדשים התנבאתי ואמרתי שעתידי אני לקבל תורה מתוך להבי אש. וכשהייתי מהלך בחוץ נכנסתי לפלטרין של מלך ונטלתי כתר מעל ראשו. וכשהייתי בן שמונים שנה עשיתי אותות

לפנינו זיהוי משולש: סמאל, המקטרג על ישראל לפני האל על שפת ים סוף, מזוהה עם השטן של איוב, אך גם עם עזאזל שאליו נשלח השעיר. המשל המדמה את איוב לתיש בעדר הנשלח להסיח את דעתו של הזאב מן הצאן העוברות את הנהר הוא בפירוש רמז לקרבן של יום הכיפורים. משמע, הוא סמאל, הוא השטן, הוא העזאזל. בניגוד למעשה מיתתו של משה, שם ממלא סמאל את תפקידו של מלאך המוות והוא משרת נאמן של האל, הרי כאן שליטתו של האל בסמאל איננה שלימה. הוא צריך לרצות את השטן-סמאל ולהפקיר בידיו תיש מצאנו כדי שיוכל להעביר את בני ישראל בשלום בים סוף. סמאל הוא אחד הכוחות בבית הדין של מעלה, והוא כפוף לאל, אך הוא מדומה גם לזאב המתנכל לעדר ויש להיאבק בו ואף להקריב דבר כדי להגן על הצאן. יש להביא בחשבון שכוחו של סמאל כלפי האל איננו נובע מעוצמתו הפנימית אלא מכוחה של טענתו: "עד עכשיו היו אלו עובדים עבודת כוכבים ואתה קורע להם את היסוד!". הצדק, מסתבר, עימו, ועל פי הדין לא היה האל צריך לעשות לישראל נס גדול זה. כדי שיוכל לחרוג ממידת הדין ולהציל את ישראל מיד רודפיהם צריך היה האל להקריב קרבן לשטן, וכך מסביר הדרשן את קרבנו של איוב שהוסגר "אל אל עויל" בלא עוול בכפו, רק כדי לאפשר לאל לסלוח ולהציל – שהוא התפקיד המדויק של השעיר לעזאזל ביום הכיפורים. השם "סמאל", שכמעט לא נזכר בשלבים המוקדמים של ספרות המדרש, הולך וכובש תחומים נוספים בספרות המדרש המאוחרת.

1. סמאל בהיכלות רבתי ובמקורות אחרים

שני מרכיבים עיקריים במעברו של סמאל מדמותו של הקטגור בבית הדין של מעלה, הסר למשמעותו של האל (ואיננו אלא שם פרטי לשטן, כפי שהוא מתואר בספר איוב, או לעזאזל, בפרשת השעיר המשתלח), לדמות שטנית אישית הממקדת בתוכה את כל הרע שבמציאות ואת ההתנגדות לאלהות: האחד הוא התגברות יסוד הרע והאכזריות שבו, והשני מרידתו באל ועמידתו ברשות עצמו. המרכיב השני מצא את ביטויו בעיקר במדרש המאוחר, פרקי דר' אליעזר (ראה להלן), ואילו הראשון – רשעתו ואכזריותו של סמאל – מתבטא בעיקר בספר המיסטי המרכזי, היכלות רבתי, ובסיפור שסופר על פי דבריו של חיבור זה, הוא מעשה עשרת הרוגי מלכות. המקורות הללו נידונים להלן בפרק מיוחד ("עשרת הרוגי מלכות"), וכאן נעיר רק על תרומתם לגיבוש דמותו של סמאל בעת העתיקה.

קשה להפריז ברישומו של מעשה עשרת הרוגי מלכות על התודעה היהודית בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים. עיקרו של החיבור מוקדש לתיאור מפורט, אכזרי ומצמרר, של העינויים הקשים והמיתות המשונות שנגזרו על עשרה מגדולי התנאים, ביניהם ר' עקיבא ור' ישמעאל. תיאורים אלה נשתלבו בצורה עמוקה במסורת, משום שגרעיניהם מצויים בספרות התלמודית גופה, והם היו למוטיב העיקרי של המרטירולוגיה היהודית, ומקדשי

עוד יותר: אין הוא ממלא כאן אלא את תפקידו של מלאך המוות, ואמנם במקורות מקבילים המתארים את פטירת משה, מלאך המוות הוא שליחו של האל ליטול את נשמת הנביא.²⁸ אף כאן, בדברים רבה, בסיומו של הסיפור מופיעה דמותו של מלאך המוות ומחליפה את זו של סמאל.

עם זאת, מבחינות אחרות זוכה כאן דמותו של סמאל להעצמה מיוחדת: הוא מכונה בראשית הסיפור "מלאך סמאל הרשע ראש כל השטנים", ואין תואר זה בחינת מקבילה סתמית למלאך המוות. חלק מרכזי בסיפור ניתן לתיאור כוחו וגדולתו של משה, ולכן לכל הנאמר עליו יש השלכה לגבי סמאל, שכן נקבע כאן כי "אין לך רשע בכל השטנים כולם כסמאל ואין לך צדיק בכל הנביאים כמשה"; מכאן שככל שגדלה דמותו של משה גדלים בד בבד כוחותיו של סמאל. ניתן לראות בביורו בתיאור זה שלב בתהליך התעצמותו של סמאל על חשבון כוחות וכינויים אחרים וצעד לקראת תפיסתו בחינת המוקד העיקרי של כוחות הרע במציאות.

דוגמה אחרת לשלבי ההתפתחות של תהליך זה ניתן למצוא בדרשה על מעשה איוב בשמות רבה:

ד"א: "מה תצעק אלי" (שמות יד טו) – הה"ד "הַיְעָרֹךְ שׁוֹעֵד לא בְּצַר" (איוב לו יט) – מהו כן? א"ר אלעזר בן פדת: המשל אומר, כבוד את רופאך עד שלא תצטרך לו. ורשב"ל אומר: ערך שוע כלפי בוראך כדי שלא יהיו לך צרים מלמעלך. א"ר חמא ב"ר חנינא: בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן. ור' חמא בר חנינא פירשה משום אביו: משל לרועה שהיה מעביר צאנו בנהר, בא זאב להתגרות בצאן. רועה שהיה בקי מה עשה, נטל תיש גדול ומסרו לו; אמר: יהא מתגשש בזה עד שנעבור את הנהר ואח"כ אני מביאו. כך, בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן, אמר לפני הקב"ה: רבש"ע, עד עכשיו היו אלו עובדים עבודת כוכבים ואתה קורע להם את היסוד! מה עשה הקב"ה? מסר לו איוב שהיה מיועצי פרעה דכתיב בו "איש תם וישר" (איוב א ח), אמר לו: הנו בידך. אמר הקב"ה: עד שהוא מתעסק עם איוב ישראל עולים לים ויורדים, ואח"כ אציל את איוב. והוא שאמר איוב "שְׁלוֹ הֵייתִי וַיִּפְרְרֵנִי" (שם טז יב) – אמר איוב: שליו הייתי בעולם ויפררני ואחז בערפי ויפצפצני כדי לעשות אותי לעמו למטרה, שנאמר "יקימני לו למטרה" (שם ס); וכתיב: "יִסְגְּרֵנִי אֶל אֵל עוֹלִים" (שם שם יא) – מסרני ביד השטן, וכדי שלא יצאו ישראל רשעים בדין לכך הרטה אותי בידו הוי "ועל ידי רשעים יִרְטֵנִי" (שם). באותה שעה אמר הקב"ה למשה: משה, הרי מסרתי איוב לשטן, מה בידך לעשות – "דבר אל בני ישראל וְיִסְעוּ" (שמות יד טו).²⁹

28 מלאך המוות כנוטל את נשמת משה מתואר בכמה מקורות – ראה למשל: אבות דר' נתן נוסח ב, כה, כו ע"א; ילקוט שמעוני דברים, רמז תתקנא.

29 שמות רבה כא ז.

להנקם ממנו עד שתגיע "יפקוד ה' על צבא המרום במרום"³⁴ שנשחט ומוטל הוא וכל שרי מלכויות במרום כגדיים וכבשים של יום הכיפורים.³⁵ אמר ר' ישמעאל: כל התראות הללו וכל התנאים התרו בו והתנו בו בסמאל הרשע והוא אומר קיבלתי עלי ויכחדו עשרת אבירים הללו. אמר ר' ישמעאל: מה עשה זהרריאל ה' אלהי ישראל?³⁶ באותה שעה לא הספיק לומר לסופר כתוב גזרות ומכות גדולות עזות וקשות נוראות ומבוהלות כבידות ומנוולות על רומי הרשעה, מפני חימה שנתמלא על סמאל שקיבל עליו כל התנאים הללו, אלא מיד הוא נטל [נטל הוא] עצמו הנייר, וכתב. וכך כתב: ליום נקמה שעתיד ושומר לרומי הרשעה, תעלה ענן אחת תעלה ותעמוד למעלה מרומי ותוריד שחין לח ששה חדשים על האדם ועל בהמות ועל הכסף ועל הזהב ועל הפירות ועל כל כלי מתכות. ואחר כך תעלה לה ענן אחרת ותדחה את חברתה ותעמוד במקומה ששה חדשים אחרים ותוריד נגע צרעת וספחת ובהרת וכל מיני נגעים כולם על רומי הרשעה עד שיש שעה שיאמר אדם לחבירו הי לך רומי הרשעה היא וכל אשר בה בפרוטה אחת, ויאמר לו אין מתבקשת לי.³⁷

אחר כך מתוארת החגיגה שערכו ר' נחוניא בן הקנה ור' ישמעאל עם חבריהם יורדי המרכבה כששמעו דיווח זה על שהתרחש בעולם העליון. הגורם לשמחה היה חתימתו של השטר על ידי האל המחייב את חורבנה הגמור של רומי, קיצו של הקיסר ואבדנו של השר העליון, סמאל. יש כאן משום צידוק הדין בדרך כפולה: מחד גיסא, אין קרבנם של החכמים חסר טעם מכל וכל, שכן באמת חטאם של השבטים כלפי יוסף לא נתכפר; מאידך גיסא, כתוצאה מקרבן זה עתידה רומי הרשעה וכל הכרוך בה, בעולם התחתון ובעולם העליון, להיחרב בצורה אכזרית. למרות זאת, המקור (כאן ובמקומות המקבילים בחיבור זה) מטיל את מלוא האשמה על סמאל שרה של רומי. עמדתו של סמאל מעוררת את חרון אפו של האל, הנוטל את הנייר וכותב את הגזירה על רומי בעצמו. בין אם נתכוון לכך המחבר ובין אם לאו, ברור שהמקור העיקרי של המיסטיקה היהודית הקדומה והמקור העיקרי של המרטירולוגיה היהודית מעמידים את סמאל בתור האויב האכזרי של עם ישראל וחכמיו. אויב זה מוכן אף להקריב את עצמו ואת שליחיו בעולם – רומי והקיסר – כדי להכאיב לישראל.

המבוססת כסיפור מסגרת מפורט בנושא זה. קרבנם של הרוגי המלכות, לפי זה, היה תוצאת חטאם של אחי יוסף שגנבו את אחיהם ומכרוהו ולא נענשו על כך. זה הבסיס לטענתה של מידת הדין (=סמאל) כלפי התנאים וההצדקה למתן הרשות להרגם.³⁴ ישעיה כד כא; המשך הפסוק: "ועל מלכי האדמה על האדמה". משמע, הנקמה תהיה מכוונת הן כלפי הכוח העליון שבשמים, סמאל, והן כלפי הקיסר הרומי עלי אדמות.³⁵ משמע, עתה משמשים חכמי ישראל קרבן, אך ביום הפקודה יהיו אלה שרי המלכויות, אשר יהיו הקרבנות הנשחטים.³⁶ "זהרריאל" הוא כינויו של הכוח העליון בעולם האלהות בחלק הראשון של ספר היכלות רבתי; בחלק השני הכינוי הוא "טטרוסיא" – ראה בפרק עשרים וארבעה.³⁷ וראה שפר, סינופסיס, עמ' 50–54, פיס' 107–110; הבאתי את הנוסח מכ"י אוקספורד 1531.

השם לדורותיהם ראו עצמם כממשיכי דרכם של הרוגי המלכות. סיפור מותם של עשרת הרוגי מלכות נעשה לביטוי העליון של אהבת האלהים והקרבת הנשמה לשמו, ובעת ובעונה אחת מוצתה בו האיבה לרומי הרשעה שהחריבה את הבית, שהגלתה את עם ישראל ורצחה באכזריות אין קץ את גדולי הרוח של האומה. במקורות אלה, היכלות רבתי ועשרת הרוגי מלכות, איננו מוצאים כל הזכרה של השטן ושל לילית, אין כל התייחסות לשדים ורוחות, ואין כל שימוש במונחים ובכוחות דמוניים.³⁰ הרע המוצג בחיבורים אלה הוא רומי, העיר והמלכות והקיסר העומד בראשה, והשר העליון המייצג אותה בבית הדין של מעלה, שמו היחיד כאן הוא סמאל. התפקיד שסמאל ממלא כאן מקביל במידה רבה לתפקידו של הקטגור המקטרג על ישראל בתיאורים אחרים בספרות התלמודית והמדרשית, ומבחינה זו יש במקורות מידה של צידוק הדין, ואולם אכזריותו ורשעותו גדולים יותר מכל שמצאנו במקורות אחרים, ודמותו היא דמות אישית, שיש לה שם פרטי. ובעיקר: סמאל נקשר קשר הדוק בשם "רומי" ובכל מטען השנאה ששם זה מבטא בתודעה היהודית. אין כאן צעד גלוי לקראת תפיסה דואליסטית של המציאות – רומי, קיסרה של רומי וסמאל, כולם כפופים כפיפות גמורה לאל עצמו ואינם עושים דבר אלא ברשותו. ואולם ההתעצמות של רשעתו של סמאל ואיבתו כלפי ישראל בכלל והחכמים בפרט מקנים לדמותו מימד חדש, שמצא את ביטויו בתקופה מאוחרת יותר כשהתגבשה התפיסה כי סמאל הוא המורד באל ואויבו.

הקטע העיקרי בספר היכלות רבתי הנוגע לעניין זה בא סמוך לפתיחתו של החיבור, בפרקים ד–ה':

אמר ר' ישמעאל: אותו היום חמישי בשבת היה כשבאתה שמועה קשה מרומי מוכר הגדול של רומי לומר תפסו ארבעה אנשים מאבירי ישראל, רבן שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל בן אלישע ור' אלעזר בן דמה ור' יהודה בן בבא³¹ ושמונת אלפי תלמידי חכמים מירושלם פידיון שלהם. וכיון שראה ר' נחוניא בן הקנה גזירה זו עמד והורידני למרכבה. וביקשתי מסוריא שר הפנים ואמר לי: עשרה כתבו בבית דין של מעלה ונתנו לסמאל שרה של רומי לומר לך והכחד מאבירי ישראל כל נחת [צ"ל "נתח"], וכך גם על פי כ"י ניריורק] טוב ירך וכתף³² להשלים גזירה "וּגּוּנְבֵי אִישׁ וּמְכָרוּ וּנְמָצָא בִידוּ מוֹת יוֹמֵת"³³ ושמונה לו נקמה

30 בחלק מן הנוסחים בא בפתיחת התיאור של ההתרחשות בעולם העליון הביטוי "מידת הדין" במקום סמאל ככוח העומד מול מיכאל בקטרוג על ישראל. הדבר מצוי בעיקר כאשר מדובר בחטאם של אחי יוסף. המקורות נערכו במהדורה מדעית משוכללת על ידי גוטפריד ריג – ראה ריג; לעניין מידת הדין ראה שם, עמ' 32–33, של החלק העברי.

31 רק בהזכרה ראשונה זו של הנושא נזכרים ארבעה חכמים בלבד ואולי בהשפעת מעשה ארבעה שנכנסו לפרדס, ובהמשך הדברים נמנים עשרת הרוגי המלכות ומספרם קבוע.

32 מליצה זו באה להקנות להריגתם של החכמים אופי של קרבן.

33 שמות כא טו. זו ההזכרה היחידה בהיכלות רבתי לגבי הרקע לגזירת עשרת הרוגי מלכות,

סמאל בפרקי דר' אליעזר

הביטוי המלא להתעצמותו של סמאל במחשבה היהודית המוצגת בספרות המדרש בא בפרקי דר' אליעזר, מדרש שנערך בצורתו שלפנינו בתקופה שלאחר כיבושי האסלאם.³⁸ זהו מדרש סיפורי בעיקרו, המספר מחדש את סיפורי ספר בראשית וראשיתו של ספר שמות, עד מעמד הר סיני. יש בסיפורים הד מובהק לסיפורי הקוראן, וכן, כפי שצינו כמה מן החוקרים, הדים לרעיונות המצויים בספרות החיצונית שאינם נזכרים בספרות המדרש הקודמת. אין הסכמה לגבי השאלה האם מקורות יהודיים קדומים אלה מופיעים בפרקי דר' אליעזר מתוך מסורת יהודית שלא מצאה ביטוי בעיבודים קודמים, או שמא הגיעו הדברים אל עורכו של מדרש זה ממקורות ערביים שנפתחו בפניו. משמע, אין בידינו לקבוע באיזו מידה דמותו של סמאל כפי שהיא מצוירת במדרש זה היא פרי התפתחות פנימית בתוך היהדות, או שמא יש לראות בה השפעתם של מקורות חדשים-ישנים שחזרו אל מקורם היהודי מתוך הספרות המוסלמית שניזונה ממקורות נוצריים. מכל מקום, גיבוש הדברים בחיבור זה תרם רבות להיווצרות דמותו של סמאל כפי שהיא באה במחשבה היהודית של ימי הביניים.

סמאל מצויר בפרקי דר' אליעזר כדמות הפועלת בכמה סיטואציות מרכזיות, כגון בפרשת העקדה:

רבי יהודה אומר: כיון שהגיע החרב על צוארו פרחו ויצאה נשמתו של יצחק. כיון שהשמיע קולו מבין שני הכרובים ואמר "אל תשלח ידך אל הנער" (בראשית כב יד) חזרה נפשו לגופו והתירו ועמד יצחק על רגליו.³⁹ וידע יצחק שכך המתים עתידים להחיות.⁴⁰ באותה השעה פתח ואמר "ברוך אתה ה' מחיה המתים". רבי זכריה אומר: אותו האיל שנברא בין השמשות היה רץ ובא להתקרב תחת יצחק, והיה סמאל עומד ומשטה אותו כדי לבטל קרבנו של אברהם אבינו, ונאחז בשתי קרנותיו בין האילנות.⁴¹

לא נאמר כאן דבר שניתן להסיק ממנו שסמאל פעל מכוח ציווי אלהי, או שמא נעשו הדברים על דעת עצמו ומכוחו שלו, אך הדבר מתברר אחר כך:

38 הנוסח השגור של מדרש זה נדפס במהדורת ר' דוד לוריא (הרד"ל), הכוללת פירוש ומקבילות; נוסח זה אינו שלם, ויש בו השמטות מטעמים רעיוניים. למבוא מחקרי מפורט, תרגום ופירוש ראה פרקי דר' אליעזר, מהד' פרידלנדר. לפירוש עברי אחר של פרקי דר' אליעזר ראה מהד' ברודא. מהדורה מדעית מפורטת ראתה אור לאחרונה – ראה פרקי דר' אליעזר, מהד' קליין.

39 הקביעה שיצחק מת על גבי המזבח וקם לתחייה הורחבה בספרות ימי הביניים, בעיקר בפיוט, וכללה את שריפתו של יצחק ותחייתו מתוך אפרו – ראה שפיגל.

40 יש כאן הד לתפיסה הנוצרית, הרואה בעקדת יצחק פְּרֵה־פִּיגורציה של צליבת ישו, שהיא ההוכחה וההפגנה של תחיית המתים.

41 פרק לא. וראה נוסח הדברים במהדורת קליין, עמ' 363.

וכשבא אברהם מהר המוריה חרה אפו של סמאל שראה שלא עלתה בידו תאות לבו לבטל קרבנו של אברהם. מה עשה? הלך ואמר לשרה: אי שרה לא שמעת מה שנעשה בעולם? אמרה לו: לאו. אמר לה: לקח אישך הזקן לנער יצחק בנו והקריבו לעולה, והנער בוכה ומייליל שלא יכל להנצל. מיד התחילה בוכה ומייללת. בכתה שלש בכיות כנגד שלש תקיעות, שלש יללות כנגד שלש יבבות, ופרחה נשמתה ומתה. ובא אברהם ומצאה שמתה שנאמר "וַיָּבֵא אַבְרָהָם לְסֻפּוֹד לְשֵׁרָה וּלְבָכֹתָהּ" (בראשית כג ב) – מהיכן בא? מהר המוריה.⁴²

מסתבר מכאן שהניסיון להכשיל את אברהם במעשה העקדה בא מ"תאות לבו" של סמאל, דהיינו מתוך הרוע הפנימי שלו. אין להסיק מכאן מסקנה תאולוגית מרחיקת לכת, אלא אם היא מצטרפת לנאמר במקורות נוספים. וכך מספר בעל המדרש על מעשה העגל במדבר:

ומצא אהרן בין הנזמים ציץ של זהב שכתוב עליו שם הקדש וחרות עליו צורת עגל, ואותו לבדו השליך בכור של אש, שנאמר "וַיִּתְּנוּ לִי" (שמות לב כד) – "ואשליכם באש" אין כתיב כאן אלא "וַיִּאֲשְׁלְכֵהוּ בְּאֵשׁ וַיֵּצֵא הָעֵגֶל הַזֶּה" (שם שם) – גועה, וראו אותו ישראל. רבי יהודה אומר: סמאל נכנס לתוכו והיה גועה, להתעות את ישראל, שנאמר "ידע שור קוֹנָהוּ" (ישעיה א ג), וראו אותו כל ישראל ונשקוהו והשתחוּ לו ויזבחו לו.⁴³

שני הסברים חלופיים ניתנו ליכולתו של עגל הזהב לגעות, דהיינו להיראות כיצור חי: האחד הוא השם הקדוש שהיה חקוק על ציץ הזהב שממנו נעשה, והשני – סמאל נכנס לתוכו (כשם שנכנס לגופו של הנחש בגן עדן ודיבר מפיו, ראה להלן). גם כאן, כמו במעשה העקדה, סמאל ניסה את ישראל וביקש להכשילם מבלי שנאמר דבר על כך שהיתה לו רשות מלמעלה לעשות זאת. לעומת זאת, בפרק הבא, פרק מ"ו, מתאר בעל המדרש את מעמדו של סמאל במעשה השעיר המשתלח ביום הכיפורים, וכאן הוא עושה זאת בתפקידו כקטגור בבית הדין של מעלה, המציית למצוות האל.⁴⁴

הקטע החשוב ביותר בפרשה זו הוא תיאור החטא בגן עדן בפרקי דר' אליעזר, שניתן לקרוא ממש כפרק מתוך אחד הספרים החיצוניים:

42 שם, פרק לב, עמ' 371.

43 שם, פרק מה, עמ' 611.

44 "אמר סמאל לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, על כל אומות העולם נתת לי רשות ועל ישראל אין אותה נותן לי רשות? אמר לו: הרי יש לך רשות עליהן ביום הכפורים אם יש להם חטא, ואם לאו, אין לך עליהן רשות. לפיכך נותנין לו שוחד ביום הכפורים שלא לבטל קרבן של ישראל, שנאמר 'גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל' (ויקרא טז ח) – גורלו של הקב"ה קרבן עולה וגורלו של עזאזל שעיר חטאת; וכל עונותיהם של ישראל עלי, שנאמר 'ונשא השעיר עליו את כל עֲוֹנוֹתָם' (שם שם כב). ראה סמאל שלא נמצא בהם חטא ביום הכפורים, אמר לפניו: רבוננו של עולם, [יש לך עם אחד בארץ כמלאכי השרת בשמים] (עמ' 627–629).

לאחר פתיחה זו מתאר הדרשן את מעשה הפיתוי (שבו הוא מטיל את עיקר האשמה על חוה), ולאחר מכן מובא גזר דינו של האל:

והביא שלשתן [אדם, חוה והנחש], וגזר עליהם גזר דין מתשע קללות ומות. והפיל את סמאל ואת הכת שלו ממקום קדושתן מן השמים. וקצץ רגליו של נחש ואררו מכל החיה ומכל הבהמה ופקד עליו שיהא מפשיט את עורו פעם אחת לשבע שנים בעצבון גדול, ו[אררו ש]יהא סוחף במעיו על הארץ ומאכלו מתהפך במעיו לעפר.⁴⁷

מעשה החטא בגן העדן מקבל בסיפור זה תפנית, כאשר לפחות בחלקו איננו אלא סיפור בתוך סיפור, כשהסיפור העיקרי הוא מרידתו של סמאל באל, פעולתו באמצעות הנחש, ועונשו – הנפילה מן השמים. בכך הביא בעל פרקי דר' אליעזר אל ליבה של המסורת היהודית את התפיסה שהיתה מצויה מאות שנים קודם לכן בספרות היהודית של הבית השני ולאחר מכן בספרות הנוצרית בדבר פעולתו העצמאית של סמאל, מרידתו באל ועונשו. עונש זה לא מנע ממנו להיות "ראש כל השטנים" בעולם הזה, ולפעול בין בני האדם להגברת הרע ולפיתוי בני האדם לחטא.

תולדות דמותו של סמאל היא תהליך שעיקרו ריכוז. הדמויות המפוזרות בספרות הקדומה – עזאזל, הנחש, מלאך המוות, השטן, שרה של רומי, עשו – הלכו והתגבשו בספרות המדרשית המאוחרת ונעשו נרדפים של דמות אחת, סמאל. הכינויים המופשטים, השמות הכלליים, התקבצו סביב שם פרטי אחד, שלמרות שאיננו שם מקראי נעשה לכינוי האישי המועצם של כוח הרע הפועל בעולם. אינני רואה כל אפשרות לקשר תהליך זה להתרחשויות היסטוריות מסוימות ולמניעים חברתיים או רוחניים כוללים יותר. קשה למצוא מידה כלשהי של הכרחיות שכפתה תהליך כזה על המציאות הרוחנית של עם ישראל. אמנם אין קושי למצוא את הגורמים שתרמו לכך ושימשו רקע להתרחשות זו: זיהוי של סמאל עם רומי הרשעה בספרות ההיכלות והמרכבה, השגרת שמו בין אויביהם של גיבורי המקרא, בעיקר אברהם ומשה, והחדירה המחודשת של יסודות מן הספרות היהודית הקדומה אל המדרש העברי בשלהי העת העתיקה בעקבות כיבושי האסלאם והמגע ההדוק בין התרבות היהודית לציוויליזציה הערבית הצעירה. כל אלה הם גורמים

לקרוב אל עץ זה לבל תאכלו ממנו ותהיו מלאכים וחייכם לעולם', ובהישבעו כי הוא יועץ טוב להם הכשילים בעורמתו. וכאשר טעמו מן העץ ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות להתכסות בהם. אז קרא אליהם רבונם: 'האם לא אסרתי עליהם את עץ הדעת והזהרתיכם שהשטן הוא אויב לכם?' וכאשר התחרטו וביקשו: 'דיבוננו! חטאנו לנפשותינו, ואם לא תסלח לנו ותרחמנו נהיה מן האובדים', גירשנום יחד עם השטן מגן עדן באומרנו: 'הסתלקו מכאן כאויבים זה לזה וחפשו מישכן ומחיה בארץ ובה תחיו זמן קצוב ותמותו, וממנה תוצאו ביום תחיית המתים'."

הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם. אמרו מלאכי השרות לפני הקב"ה: רבון כל העולמים, "מה אדם ותִּדְעֶהוּ" (תהלים קמד ג), "אדם לְהִבְלֵ דָמָה" (שם שם, ד), "אין על עפר מְשָלוּ" (אויב מא כה). אמר להם: מה שאתם מקלסים אותי בעליונים הוא מיחד אותי בתחונתו, ולא עוד אלא יכולין אתם לעמד ולקרוא שמות לכל הבריות!! עמדו ולא יכלו. מיד עמד אדם וקרא שמות לכל הבריות, שנאמר "ויקרא אדם שמות לכל הבהמה" (בראשית ב כ). וכיון שראו מלאכי השרת אמרו: אם אין אנו באים בעצה על אדם שיחטא לפני בוראו אין אנו יכולין בו. והיה סמאל השר הגדול שבשמים. וחיות [מארבע כנפים], ושרפים משש כנפים, וסמאל משתים עשרה כנפים.⁴⁵ לקח את הכת שלו וירד וראה כל הבריות שברא הקב"ה ולא מצא [בהם] חכם להרע כנחש, שנאמר "הנחש [היה] ערום מכל חית השדה" (שם ג א). והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו. והתורה היתה צווחת ואומרת: סמאל עכשו נברא העולם, ועת למרוד במקום – "כעת במרום תמריא" (אויב לט יח)!! רבון העולמים, "תשחק לסוס ולרִכְבוֹ" (שם שם). משל למה הדבר דומה: לאדם שיש בו רוח רעה, וכל המעשים שהוא עושה מדעתו הוא עושה!! וכל הדברים שהוא מדבר מדעתו הוא מדבר!! והלא אינו עושה אלא מדעת רוח רעה שיש עליו. כך הנחש, כל מעשיו שעשה וכל דבריו שדבר לא דבר ולא עשה אלא מדעתו של סמאל. ועליו הכתוב אומר "ברעתו יִדְחָה רשע" (משלי יד לב). משל למלך שנשא אשה והשליטה בכל מה שיש לו באבנים טובות ומרגליות. אמר לה: כל מה שיש לי יהא בידך, חוץ מחבית זו שהיא מלאה עקרבים. נכנס אצלה זקן אחד כגון שואל ממנה חומץ; אמר לה: מה המלך נוהג לך? אמרה לו: כל מה שיש לו נתן לי והניח בידי חוץ מחבית זו שהיא מלאה עקרבים. אמר לה: והלא כל קוזמיא של מלך הרי הן בחבית זו – ולא אמר לה כך אלא שהוא מבקש לישא אשה אחרת וליתנם לה. כך המלך זה אדם והאשה זו חוה, זקן שואל חומץ זה הנחש.⁴⁶

45 והשווה: "התהילה לאלה בורא שמים וארץ העושה את המלאכים שליחים בעלי שתיים, שלוש ושש זוגות כנפיים", בפתיחה לסורה השלושים וחמש – הקראן הקדוש – ספר הספרים של האשלאם, תירגם אהרן בן שמש, רמת גן 1971, עמ' 289.

46 פרק יג, עמ' 133-137. והשווה נוסח הדברים בקוראן, בשורת הרכסים, עמ' 94-95 (שם): "אנו הושבנו אתכם בארץ וסיפקנו לכם בה מחיה, אך מעטה היא תודתכם. אנו בראנוכם ויצרנו אתכם וציוונו למלאכים להשתחוות לאדם והם השתחוו, זולת השטן שלא היה בין המשתחוים. וכאשר שאלנוהו: 'מה מנעך מלהשתחוות לאדם כאשר ציוונו?' ענה: 'אני טוב ממנו! אותי בראת מאש ואותו מן העפר', ואז גערנו בו: 'לא לך להתפאר בזה! הסתלק מכאן והיה מן המושפלים'. אך הוא התחנן: 'דחה עונשי עד יום תחיית המתים', וענינו: 'נאריך אפנינו וניתן לך ארכה'. אולם הוא הוסיף: 'הואיל ויצרת בי שחיתות אארום למאמינים בדרך הישר שלך. אני אבוא עליהם בפיתויים מלפניהם, מאחוריהם, מימינם ומשמאלם ואוכיח לך שמרבייתם אינם אסירי תודה'. ושוב גערנו בו: 'הסתלק מכאן מנואץ ומוחרם! אני אומלא את הגיהנום בהולכים אחרך'. ולאדם הראשון אמרנו: 'שכון אתה ואשתך בגן עדן ואיכלו מפירותיו כרצונכם אך אל עץ הדעת אל תקרבו למען לא תהיו חוטאים', אולם השטן פיתה אותם והבטיח שיגלה להם את הנעלם מהם על מערומיהם, באומר: 'דיבונכם אסר לכם

מסר לו ספר רזיאל המלאך, והיה לומד בו ביום ובלילה. לימים באו מלאכי השרת אצל אדם הראשון והיו מתקנאים בו, ואומרים לו שהוא אלוה עליהם ומשתחיים לו. והיה אומר להם אדם הא': לא תשתחו לי, גדלו לה' אלהיכם אתי ונרוממה שמו יחדיו, אף אני נברא כמותכם. מה עשו מלאכי השרת, מרוב קנאה שהיו מתקנאים באדם הא' נטלו עליו (=ממנו) את הספר שנתן לו הקב"ה וזרקוהו לים והלכו להם. והיה מחפש אדם הא' את הספר ולא מצאו, והיה מצטער צער גדול ולובש שק ואפר ומתענה כמה תעניות עד שנגלה עליו הקב"ה משמי מרום ואמר לו: אל תירא, אני מחזיר לך את הספר. באותה שעה קרא הקב"ה לשרו של ים ואמר לו: לך בשליחותי לים ופלוט את הספר ותן אותו לאדם הא'. הלך שרו של ים ששמו רהב ופלט את הספר ונתן אותו לאדם הא', והיינו דכתיב: "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה א), והשם ב"ה יצילנו מיצר הרע, אכ"א [=אמן כן יהי רצון].

אין בידינו כל אפשרות לקבוע את זמנו ורקעו ההיסטורי של סיפור זה. כתב היד שממנו הועתק מאוחר הוא, אך מן המפורסמות הוא כי יהדות תימן שימרה מסורות קדומות.⁵¹ יש גם קושי בניתוח תאולוגי של סיפור מעין זה, שעיקרו סיפור מעשה ולא הצגתה של תורה עיונית. עם זאת, אין להתעלם מן ההתרסה החריפה הכלולה בו כנגד התפיסות המקובלות לגבי מוצאו של הרע באדם. אין לראות בדברים משום הצגתה של תפיסה חלופית לגבי מעשה גן עדן המסורתי, שכן הקשיים רבים מדי; עיקר הדברים הוא הבעת חוסר-הסיפוק מן הדעות השגורות. ניתן לשאול שאלות רבות: מדוע אמירת שקר היא חטא, ואילו רציחתו ואכילתו של ילד אינם מגונים כאן בתורת חטא? החטא הקדמון איננו אכילת פרי עץ הדעת אלא אכילתו של הנער שסמאל הפקיד בידי חוה ואדם, והרע חדר לליבו של האדם באמצעותו של חטא נורא זה. ואולם עיקר הדברים הוא ההתעלמות הגמורה מן הסיפור המסורתי, והצעת תחליף רדיקלי ללא הנמקה עיונית. בכך משולב שבת לספר רזיאל, שהוא התגלמותה הראשונה, הקדומה של התורה.⁵²

סמאל בספרות נאג חמאדי

סמאל נזכר בכתבים הגנוסטיים המובהקים שנכללו בספריה של הכתבים הקופטיים שנתגלו בנאג חמאדי שבמצרים, בתיאור התהוותו של העולם מטעותה של סופיה, הדמות הנקבת בפלרומה האלהית של הגנוסיס. שמו נזכר כאחד מכינוייו של הכוח השטני, בורא

שפעלו ברקע הדברים, מבלי לחייב את התרחשותם בכיוון כלשהו. את חסרונו של "בליעל" של הספרות החיצונית כמעט לגמרי מן המקורות העבריים התלמודיים והמדרשיים,⁴⁸ ושארמילוס של האפוקליפסה העברית לא הותיר רישום של ממש מחוץ למקורות שבהם התגבשה דמותו אין להסביר בכלים רעיוניים, ולא כל שכן חברתיים. מן הפיזור האקראי של דמויות הרע בספרות היהודית של העת העתיקה נולד, כמעט בדרך מקרה, גיבוש מובהק שנקשר בשמו של סמאל.

בנו של סמאל

חוקר המדרש הדגול לוי גינצבורג פירסם בקובץ מאמריו "על הלכה ואגדה" שלוש מעשיות שמצא במחזור בכתב יד תימני בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק. המעשייה השנייה כונתה על ידי המהדיר בשם "בנו של סמאל", וזה לשונה:⁴⁹

"כי יצר לב האדם רע מנעוריו" [בראשית ח כא]. אודיעך סוד זה הפסוק. בשעה שברא הקב"ה את עולמו, ירד סמאל ועמו כדמות נער קטן, והלך אצל חוה ואמר לה: בני ישב אצליך ואני אלך לי למקום רחוק. אמרה לו: ישב. והלך סמאל לדרכו. והיה אדם הראשון באותו יום מטייל בגן עדן. ולפי שעה בא אדם הא' לביתו וראה אותו הבן בוכה. אמר לחוה אשתו: בן מי הוא זה? אמרה לו: בנו של סמאל. אמר לה: מה לנו ולצרה הזאת? והיה הבן בוכה בכיה גדולה ומרה כדי לחרף⁵⁰ לאדם הא'. מה עשה אדם הא'? עמד ושחטו. והיה הבן בוכה עד מאד. עמד אדם הא' וניתחו איברים איברים. ואח"כ כל אבר ואבר היה צוויח בפני עצמו. מה עשה אדם הא'? עמד ובישלו ואכלו הוא וחוה אשתו. כיון שידע סמאל שאכלו את הנער, בא אצליהם ואמר להם: תנו לי את בני ואלך לי. אמרו לו: לא ראינו ולא ידענו. אמר להם: וכי אתם מדברים שקר, ועתיד הקב"ה ליתן תורה לישראל וכתוב בה: "מדבר שקר תרחק" (שמות כג ז). ביני ביני היו מדברים והיה בנו של סמאל מדבר מלב אדם ולב חוה, ואומר לסמאל: לך לדרכך, כבר נכנסתי בלבכם ואין אני יוצא מלבם, הם וזרעם וזרע זרעם עד סוף כל הדורות. באותה שעה הלך סמאל לדרכו. והיה אדם הא' באותה שעה עצב ולבש שק ואפר, והיה מתענה כמה תעניות, עד שנגלה עליו הקב"ה ואמר לו: בני אל תירא ממנו, אני נותן לך רפואה, והוא לא הלך אצלך אלא בשליחותי. אמר לו: מה הוא הרפואה שאתה נותן לי? אמר לו: התורה. א"ל: והיכן היא התורה? באותה שעה

48 "בליעל" חוזר ומופיע בספרות העיונית העברית של ימי הביניים בדמותו של בילאר מלך השדים, אך כותבי העברית לא היו מודעים, ככל הנראה, לקשר בין שני השמות – ראה שלום, בילאר מלך השדים וראה עתה ליבס אסתר, עמ' 9–32.

49 גינצבורג, עמ' 222–224.

50 גינצבורג מסביר: כדי להציק, "למרר רוחו".

51 לדיון כללי במדרשי תימן ראה ליברמן.

52 אם אמנם הסיפור מאוחר מאד, ייתכן שהכוונה לספר רזיאל הנדפס, אנתולוגיה שנערכה במאה השש עשרה ונדפסה באמשטרדם תס"א. אך ייתכן שהכוונה היא לסיפור על התגלות המלאך רזיאל לאדם הראשון, חיבור המיוסד במידה מסוימת על ספרות ההיכלות והמרכבה אך נתחבר בתקופה מאוחרת.

וחמישה על עומקי התהומות – כדי שימשלו בהם. והוא התחלק באשו עמהם, אך הוא לא שלח מעמו מכוח האור אשר קיבל מאמו משום שהוא חשכתה של הבערות. וכאשר התערבה האורה בחשכה, היא גרמה לחשכה לזהור, וכאשר התערבה החשכה עם האור הוחשך האור והוא נעשה לא אור ולא חושך, והוא נעשה לחולשה. והנה הארכון שהוא חלש יש לו שלושה שמות. השם הראשון הוא ילדבאות. השני הוא סכלאס (Saklas), והשלישי הוא סמאל. והוא חסר מעצורים בטירוף המצוי בתוכו, משום שהוא אמר: אני אלוה ואין אלוה אחר מבלעדי. משום שהוא אינו יודע את כוחו, את המקום שממנו בא.

והארכונים יצרו בעצמם שבעה כוחות, והכוחות יצרו לעצמם שישה מלאכים לכל אחד מהם, עד אשר נוצרו 365 מלאכים. ואלה הם הגופות השייכים לכל אחד מן הכוחות: הראשון הוא אתות, ויש לו פני כבש. השני הוא אלוהיו (Eloaiou), ויש לו פני חמור. השלישי הוא אסטפאיוס (Astaphaios), ויש לו פני [צבוע]. הרביעי הוא יאו (Yao), יש לו פני [נחש] בעל שבעה ראשים. החמישי הוא צבאות (Sabaoth), שיש לו פני דרקון. השישי הוא אדונין (Adonin), שיש לו פני קוף. השביעי הוא סבידי (Sabbedel), יש לו פני אש לוהטים. זוהי השביעיה של החלשים (עמ' 104-105).⁵⁵

ההיפוסטזה של הארכונים, נאג חמאדי 2, חיבור רביעי: [בתיאורם של "כוחות האופל" או "רוחות הרע", על פי האיגרת אל הקולוסים א יג, והאיגרת אל האפסיים ו יב].

העומד בראשם הוא עיוור, אשר, בגלל כוחו ובערותו וגאוותו בכוחו הוא הכריז: אני הוא האלהים ואין עוד מבלעדי. כאשר הוא אמר זאת הוא חטא כנגד "הכל", ודברו הגיע אל הבלתי מושחת, ואז יצא קול מלפני הבלתי מושחת והכריז: אתה טועה, סמאל – שמשמעו: "האל של העיוורים".

מחשבותיו נעשו עיוורות. ולאחר שהוציא את כוחו – כלומר, את דברי הכפירה שאמר – הוא רדף אחריו עד התהו והבהו, אמו, לפי דרישתה של פיסטיס־סופיה (pistis sophia) (אמונה־חכמה) והיא העמידה כל אחד מצאצאיו בהתאם לכוחו לפי התבנית של התחומים העליונים, משום שהעולם הנראה נוצר מלכתחילה מתוך העולם הבלתי נראה (עמ' 153).

דמות מרכזית אחרת בספרות נאג חמאדי, נוריאה (Norea), ששמה מתפרש לעתים כ"בת האור", כנראה קשורה אף היא לסוגיה שלפנינו בדרך מיוחדת במינה: בקטע גניזה שנחקר לאחרונה, קטע הדן בכוחות הרע, הכתוב ארמית, נזכרת "ניריה כלת נוח"⁵⁶. בדומה לנעמה במסורת המדרשית, נעשתה כאן כלתו של נוח לכוח דימוני.

העולם, שכינויו העיקרי "ילדבאות", ששמו הוא כנראה צירוף פונטי של השמות "יה אלהים אדני צבאות"⁵³. חלק מן השמות המופיעים בסמיכות לסמאל הם יוניים אך רבים מהם עבריים; חלק מהם שמות המייצגים כוחות רע, כגון סכל ובליעל, ואחרים הם השמות האלהיים הרגילים במקרא – "אלהים" ו"אדני" – שהיו בתחומה של כת זו לכינויים שטניים. לגבי סמאל, שני האפיונים העיקריים שלו הם הגאווה, הטענה שהוא הכוח העליון על הכל, המרמזת ככל הנראה לדמותו כנפיל־מורד, ועוורונו (המתפרש כעיוורון תודעתי ולא דווקא פיזי), הנובע מתוך פרשנות שמו. להלן שתי דוגמאות למעמדו של סמאל בפלרומה הגנוסטית:

האפוקריפון של יוחנן, נאג חמאדי 2, חיבור ראשון, סעיף 9-11:54

והסופיה של האפינויה (Sophia Epinoia), מהיותה איאון (aeon; עידן), הרתה מחשבה מתוך עצמה עם דמותו של הרוח הבלתי נראה והדעת־מראש. היא רצתה ליצור דמות מתוך עצמה בלא הסכמתו של הרוח – הוא לא נתן את הסכמתו – בלי בן זוגה ובלא עצתו... ובגלל הכוח חסר המעצורים שבתוכה, מחשבתה לא נותרה בלא תוצאות, ודבר יצא ממנה שהיה בלתי מושלם ובעל דמות אחרת, משום שהיא יצרה אותו בלא בן זוגה, ומראהו היה שונה מדמות אמו משום שיש לו צורה אחרת.

כאשר היא ראתה (את התוצאה) של תאוותה, היא השתנה לדמות של נחש בעל פני אריה. ועיניו היו כעין להב ברקים בוהקים. היא השליכה אותו הרחק ממנה, מחוץ לאותו מקום, כדי שאף אחד מן הנצחים לא יראה אותו, משום שהיא יצרה אותו מתוך בערות. והיא הקיפה אותו בענן זוהר, והיא העמידה כסא מלכות במרכזו של הענן כדי שאף אחד לא יוכל לראות אותו מלבד רוח הקודש, הנקרא "אם כל חיל", והיא קראה את שמו "ילדבאות". זהו הארכון הראשון אשר שאב עוצמה רבה מאמו. הוא הרחיק עצמו ממנה והבדיל עצמו מן התחום שבו הוא נולד. הוא התעצם, ויצר לעצמו איאונים אחרים מתוך אש לוהטת שעדיין קיימת היום. הוא התחבר עם הטירוף שבתוכו ויצר שלטונות [כוחות] לעצמו. שמו של הראשון הוא אתות (Athot), הנקרא על ידי הדורות [חסר בכתב היד], השני הוא הארמאס (Harmas), שהוא [ענין] הקנאה, השלישי הוא כלילה־אומברי (Kalila-Oumbri), הרביעי הוא יאבל (Yabel), החמישי הוא אדונאיו (Adonaiou), הנקרא בשם צבאות. השישי הוא קין, שדורות האדם מכנים אותו בשם שמש. השביעי הוא הבל. השמיני הוא אבריסני (Abrisene). התשיעי הוא יובל. העשירי הוא ארמופיאל (Armoupieel). האחד עשר הוא מלכיר־אדונין (Melcheir-Adonein). השנים עשר הוא בליאס (Belias), הממונה על התחום של האדם. והוא מינה שבעה מלאכים – על פי שבעת הרקיעים של השמים –

53 ראה עליו, דן, ילדבאות. וראה לעיל, פרק עשירי.

54 התרגום שלי, לפי הנוסח האנגלי של כתבי נאג חמאדי – רובינסון.

55 על כמה עניינים הנזכרים כאן ראה הירשמן.

56 ראה לייכט.

ז. לילית

תולדותיה של לילית במחשבה היהודית הקדומה מציבות בפנינו קשיים גדולים יותר מאשר הדמויות הדמוניות האחרות שנידונו לעיל. עיקרו של הקושי הוא ההבחנה בין פעילות רעיונית, תאולוגית, של חכמי ישראל לבין דיווח הבא במקורותינו על אמונות דמונולוגיות רווחות, ואינו נתון בהקשר של עיון רעיוני. קשה להבחין בין תיאור מציאות כפשוטה בספרות חז"ל לבין יצירתיות רעיונית: העובדה (המצערת?) שחלק מאיתנו רואה בכל תיאור של פעילות דמונית פריה של יצירה דמיונית המונעת ממניעים רעיוניים איננה צריכה לטשטש שבעיני חכמינו התחום הדמוני היה תחום מציאותי כמו כל תחום אחר בריאליה שסבבה אותם. במקרים אחרים, כגון אלה של סמאל או נעמה, ניתן להבחין בין השמות עצמם לבין התקבצות של תיאורים ופעילויות סביבם, אך לא כך הדבר לגבי לילית: ככל הנראה המילה עצמה – והגדרתה ככוח מזיק – היתה נפוצה במרחב הקדמון מקדמת־דנא – בוודאי באכדית, ואולי גם בשומרית – והיתה דמות ידועה לכל בתקופה הנידונה כאן. חלק מתכונותיה המתוארות במקורות הן בוודאי פרי פעילות רעיונית, כגון זיהויה עם מלכת שבא או עם אשתו הראשונה של אדם הראשון, שקדמה לחוה; תכונות אחרות כנראה היו מושרשות באמונות קדומות, כגון התנכלותה לתינוקות. קשה מאד על כן להבחין בהתפתחות כרונולוגית של ציוריה ותיאוריה של לילית, בייחוד כאשר לא תמיד ברורה ההבחנה בין "לילית" בתורת שם פרטי של דמות מסוימת לבין "לילית" בחינת סוג של מזיק, לשון אחר ל"שד" (ולעתים אף ללא הדגשת היסוד הנקבי שבמילה). במקום היחיד שלילית נזכרת במקרא ("אך שם הַרְגִיעָה לילית ומצאה לה מְנוּחַ", ישעיה לד יד) אין ודאות שהיא מתייחסת לדמות דמונית, וככל הנראה לא תרמה דבר לקיבוע דמותה ומאפייני פעילותה.

מאידך־גיסא יש חשיבות רבה לבדיקה מפורטת של תולדותיה של לילית, משום שדמותה התעצמה במהלך הדורות ותפסה ברבות הימים מקום מרכזי בתמונת העולם בחיבורים חשובים ביותר במחשבה היהודית. במאה השלוש עשרה ככל הנראה, נזדווגה לילית עם סמאל ושניהם נעשו לכוחות השליטים בתחום הטומאה.⁵⁷ מקובלים רבים ראו בזוג סמאל ולילית מקבילה לקדוש ברוך הוא ושכינתו, ולילית נתפסה אפוא בדמות השכינה של כוחות הטומאה. קשה מאד לקבוע אילו מתכונותיה נוצרו בכתביהם של

57 הביטוי המובהק לזיווג זה בא במאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן מקסטיליה, שנכתב סמוך לשנת 1260. הקביעה המדויקת תלויה בהתייחסות לחיבור אחר, "סדרי דשמושא רבא", שגם בו נזכר עניין זה בפירוט, והשאלה היא אם חיבור זה שאב מדברי ר' יצחק, או להפך, שימש לו מקור. גרשם שלום נטה לראות בסדרי דשמושא רבא מקור לר' יצחק, ואילו אני סבור שר' יצחק הוא שחידש את הדברים – ראה: שלום, סדרי דשמושא רבא (ליבס, אסתר, עמ' 116–142); דן, סמאל ולילית.

מתאריה המאוחרים, ואילו עברו במסורת וכור מחצבתם בתקופות קדומות במידה ניכרת. ואולם אין להיסטוריון אלא מה שאומרים המקורות שלפניו, ותפקידו לנתחם בהירות ובדייקנות ככל שידו מגעת.

חלק ממקורות חז"ל המתייחסים ללילית אינם מייחדים אותה כדמות בעלת מאפיינים אישיים, וניתן להחליף בהם את שמה בסתם "שד" או "שדה", כגון "אמר רבי חנינא: אסור לישן בבית יחידי, וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית".⁵⁸ בניגוד לנושאים האחרים הנידונים באותה סוגיה אין כאן הסתמכות על פסוקים, אין דברי מדרש, אין קישור לסיפורים קדומים או מאוחרים, אלא אזהרה סתמית ללא הקשר רעיוני כלשהו. ובדומה לכך:

אמר רב יהודה אמר שמואל: המפלת דמות לילית – אמו טמאה לידה, ולד הוא, אלא שיש לו כנפים. תנ"ה, א"ר [=תניא נמי הכי אמר ר'] יוסי, מעשה בסימוני באחת שהפילה דמות לילית ובא מעשה לפני חכמים ואמרו ולד הוא אלא שיש לו כנפים.⁵⁹

נמצאנו למדים כי דמותה של לילית נצטיירה ככוח בעל כנפיים. אין כאן רמז שלילית קשורה בהתעברות עצמה, או שהיא הפוגעת בוולד, שכן מדובר בנפלים שיש להם צורות שונות, והבעיה שניצבה בפני החכמים היתה האם דין המפלת דמות כזו כדין יולדת לעניין טומאה. במקום אחר נקבע כי יש ללילית בן ושמו הורמיו.⁶⁰

הזכרות סתמיות אלה שבתלמוד הבבלי לא פותחו בספרות המדרשית (ואף לא בתלמוד הירושלמי) – דומה שאלמלא התפתחויות רעיוניות וספרותיות שאירעו בתקופה מאוחרת יותר, לא היתה דמותה של לילית מותירה רישום רב בתרבות היהודית.⁶¹ אפילו הקשר הראשון בינה לבין אדם הראשון הוא סתמי ומעוט משמעות: "כל אותן השנים שהיה אדם הראשון בנידוי הוליד רוחין ושידין ולילין".⁶² יש בהצגה זו משום דחייה של כל אפיון מיוחד ללילית ומאידך־גיסא, בשעה שמתעורר דיון בספרות חז"ל לגבי אשתו הראשונה של אדם, אין לילית תופסת מקום מרכזי. מטרונה אחת – מסופר בבראשית רבה – שאלה את ר' יוסי מדוע נבראה האשה "בגניבה", "במטמונית", דהיינו בשעה שאדם הראשון ישן היה. והשיב ר' יוסי:

58 שבת קנא ע"ב.

59 נדה כד ע"ב; והשווה עירובין ק ע"ב. ומסתבר שבמקורות אלה לילית היא דמות נקבית, שיש לה שיער ארוך וכנפיים.

60 "אמר רבה: לדידי חזי לי הורמין בר לילית כי קא רהיט אקופיא דשורא דמחוזא, ורהיט פרשא כי רכיב חיותא מתתאיה ולא יכיל ליה" – בבא בתרא עג ע"א.

61 ביטוי לדבר ניתן למצוא בעובדה שבספרו המקיף של אורבך, "חז"ל – פרקי אמונות ודעות", אין לילית נזכרת במפתח כלל.

62 עירובין יח ע"ב.

אגב בקיצור נמרץ" איננה יכולה להתקבל כדרך לבירורן של עובדות היסטוריות. אין שום אפשרות להוכיח שחז"ל לא ידעו שלילית היתה חוה הראשונה, ואולם אין לטשטש שידיעה זו איננה באה בכתביהם כפי שאנו מכירים אותם. למחקר ההיסטורי אין שום מקור מלבד מה שמצוי בידינו בשעה זו, והמקורות העתידיים להתגלות יהיו חומר מחקר להיסטוריונים בעתיד, שידעו את מה שכתוב בהם ומה שאין כתוב בהם.

גינצבורג מכנה את "אלפא ביתא דבן סירא" כאחד מ"ספרי העם", ואין הדבר כן. זהו חיבור עיוני וספרותי משוכלל ומעמיק, פרי יצירתו של אדם שהיתה לו עמדה דתית ייחודית וחריגה, שביטא אותה בספרו שנכתב בשלהי תקופת הגאונים.⁶⁶ אין ספק שהמחבר השתמש במקורות קדומים ומאוחרים בעיצובם של סיפוריו, אבל כל מה שלא נמצא לו מקור בספרות הידועה לנו יש לראות כפרי יצירתו שלו, עד אשר יוכח אחרת. משמעותו הרעיונית של "אלפא ביתא דבן סירא" תידון להלן בפרק מיוחד, וכאן נזכיר רק נקודות אחדות בקשר להתגבשות דמותה של לילית. זמנו המדויק של החיבור איננו ידוע; עלי יסיף שיער שנתחבר בבבל במאה העשירית. ייתכן שיש להקדים תאריך זה במקצת, אך מכל מקום קשה להקדימו למאה התשיעית.

בניגוד לכל המקורות שנידונו לעיל, מחברו של "אלפא ביתא דבן סירא" הקדיש את דבריו לביקורת נוקבת על מעשה בראשית, על הבריאה, ועל הדרך שהאל מנהל את עולמו, ובראש ובראשונה כנגד הבאת המוות לעולם. הדבר הבולט ביותר בעולמו הרוחני של המחבר הוא חוסר האמונה באסכטולוגיה היהודית המסורתית, וסיפוריו מבטאים ביקורת וסאטירה כנגד האמונה בעולם הבא ובתחיית המתים. אחד מהסיפורים הכלולים כאן מציג את שטר החוב שנתן האל לאדמה בשעה שנטל ממנה קומץ עפר כדי לברוא בו את האדם, והתחייב שלאחר אלף שנה יחזיר לה בכל יום מאה כמותו – ומכאן גזירת המוות על בני האדם. סיפור מקביל מביא המחבר לגבי בריאתם של השדים, ומכאן גזירת המוות גם על בניה של לילית. ואולם הסיפור העיקרי הוא כמובן סיפור היחסים בין אדם הראשון ללילית, שנבראה מעפר כמותו, ומשום כך ראתה עצמה שווה לו בכל. בשעה שהוא סירב לקבל גזירת שוויון זו בחיי המין שלהם, פרחה לה ונמלטה ממנו. המלאכים שנשלחו לתופסה ולהחזירה לבעלה היו סנוי, סנסנוי וסמנגלף.⁶⁷ היא פיתתה אותם להניח לה,

66 נכון שבימי הביניים ובזמן החדש זכה ספר זה לפופולריות רבה, והוא מצוי בידינו בקרוב למאה כתבי יד, בכמה וכמה נוסחים, ונכתבו לו המשכים וחקיויים – ראה דן, אלפא ביתא דבן סירא, למהדורה ביקורתית של הספר בצירוף מבוא מפורט ראה: יסיף, בן סירא; דן, ביקורת.

67 ספרות עשירה נכתבה בחיפוש משמעות לשמות אלה. גרשם שלום מציג במידה רבה של ביטחון מקור יווני-ביזנטי לשמות אלה (ראה ליבס אסתר, עמ' 61), אך אין כל ראיה שהמקור היווני לא נטל את הדברים מן המקור העברי. נראה לי יותר שגם כאן יש למצוא את המגמה הסטירית של המחבר, וכי שמות אלה הם פרודיה על שמות מלאכים בספרות ההיכלות והמרכבה.

בתחילה בראה לו וראה אותה מליאה רירים ודם והפליגה ממנו חזר ובראה לו פעם שנייה. אמרה לו: מוספת אני על דבריך: אמורה הייתי להינשא לאחי אמה ועל ידי שגדלתי עימו בבית התכערת בעיניו והלך ונשא אשה אחרת ואינה נאה כמותי.⁶³

משמע, התפיסה שבריא אתה הראשונה של האשה לאדם לא צלחה והיה צורך בבריאה שניה קיימת היתה באופן בלתי תלוי בלילית וכל הקשור בה.

הביטוי "חוה הראשונה" מובא בבראשית רבה בהקשר אחר, שבו נידון הריב בין קין והבל. מסתבר שבעל הדרשה ביקש למצוא רקע ארוטי למריבה הקטלנית הראשונה:

יהודה בר' אמר: על חוה הראשונה היו הדינין. אמר ר' איבו: חוה ראשונה חזרה לעפרה, ועל מה היו הדינין? אמר ר' הונא: תאומה יתירה נולדה עם הבל, זה א' [=אומר] אני נוטלה וזה אומר אני נוטלה, זה א' אני נוטלה שאני בכור, וזה א' אני נוטלה שנולדה עימי.⁶⁴

משמע, הריב בין שני האחים עשוי היה להתייחס לחוה הראשונה, שעשויה היתה להיות פנויה משעה שנבראה חוה השנייה, אך מאחר שחוה הראשונה חזרה לעפרה, רבו קין והבל על תאומתו של הבל. גם כאן אין במקור שום התייחסות ישירה ללילית וכל הקשור בה. משמע, התהליך שעיצב את דמותה של לילית בחינת אשתו הראשונה של אדם איננו תהליך מוכרח ואיננו נובע במישרין מדרשותיהם הקדומות של חז"ל, לא בתלמודים ולא במדרשים הקלסיים.

העדויות הטקסטואליות מחייבות להניח כי דמותה האישית המפורטת של לילית התגבשה לאחר תקופת התלמוד והמדרשים הקלסיים, והיא פרי יצירתם של הוגים, סופרים ומספרים מאוחרים יותר. אינני רואה כל אפשרות להסכים עם דבריו של לוי גינצבורג ש"ההגדה על בני אדם הראשון שילדה לו לילית היא ישנה מאד וכבר ידועה בעלי התלמוד והמדרש ואף שלא נזכרה שם רק דרך אגב בקיצור נמרץ. חכמינו הרגישו כי מקורה הוא מיתוס אלילי, אבל ספרי העם כספר אלפא ביתא דבן סירא וכדומיהן יודעים לספר פרטים אחדים מחיי אשתו זו של אדם הראשון".⁶⁵ קשה להבין קביעה נמרצת כל כך לגבי דברים שהכותב עצמו אומר כי אין המקורות מתייחסים אליהם. הדרך שלפיה יכול החוקר לקבוע כי "ידעוה בעלי התלמוד והמדרש ואף שלא נזכרה שם רק דרך

63 בראשית רבה יז ז, וראה הערות תיאודור, עמ' 158.

64 שם כב ז, וראה הערות תיאודור, עמ' 213-214. הדרשה הארוטית, מפרש תיאודור, מייסדת אולי על הלשון "בהיותם בשדה", על פי "ויבא עשו מן השדה" (בראשית כה כט) – שבא על נערה מאורסה" ושם סג יב, עמ' 695, אבל אולי ניתן להסיק מכאן רמז לשדה, ופתח לשיבוצה של לילית בסיפור אדם הראשון.

65 גינצבורג, עמ' 244. גם גרשם שלום, בערך Lillith באנציקלופדיה יודאיקה, שיבץ קטע מן המקור המאוחר שהביא לוי גינצבורג (ראה עליו להלן) כאילו הוא מקור קדמון. וראה ליבס אסתר, עמ' 61.

כולו בשדים ולילות - י"ד], עד שבא מתושלח הצדיק וטבל במי פרת וישב שלשה ימים בתענית. אמ' לפני הקב"ה: רבונו של עולם, עלתה במחשבה לפניך ובראת אדם בצלמך ובדמותך, עכשיו מי שנברא בצלמך ובדמותך ישלטו בו שידין ויתעללו בו רוחות רעות? מיד נתן לו הקב"ה רשות למתושלח הצדיק, וכתב שם המפורש על חרבו והרג מהן תשע מאות אלפים ריבו ברגע אחד, עד שבא אגרמס בכורו של אדם הראשון ועמד לפני מתושלח והתחנן לו וקובל עליו, וכתב ונתן לו שמות של שרי שידין ולילין ונתנו בהן כבלי ברזל ונתנו אותן במשמר, והשאר נסתרו בהרי הרים ובמחבאות של אוקינוס.⁷⁰

ניכר כאן עירוב של יסודות שונים, מהם תלמודיים-מדרשיים ומהם מאוחרים, שייתכן שהושפעו גם מסיפורי בן סירא; עלי יסיף לא מצא מקום לקבוע מי משני המקורות קודם לחברו. מספר הדברים איננו מוצא עניין של ממש לא בחוה הראשונה ולא בחוה השנייה, והשימוש בשם "לילית" הוא יותר כשם כללי מאשר כשם פרטי. כאשר צריך לציין לילית מסוימת, מוסיף לה המחבר שם פרטי משלה: "לילית פיזנא", או "לילית אימרות". אין בסיפור זה שום הצהרה דואליסטית, אך יש ביטוי לתחושה שלפיה היקום מלא כוחות רעים ומזיקים, שבתקופה קדומה נבלמו בכוחו של מתושלח.⁷¹

אפיק אחר, רב עניין, בהתפתחות דמותה של לילית במחשבה היהודית ניתן למצוא בזיהויה עם מלכת שבא. ייתכן ששורשו של זיהוי זה נעוץ במימד הדמוני שהוענק ללילית בסיפור על הניסיון שניסה שלמה המלך את חכמתה בהבחנה בין רצפת הזוגיות או השיש של ארמונו לבין מים, נסיון שייתכן שיש בו עיבוד הומוריסטי של ניסיון המים של יורד המרכבה.⁷² כמה מקורות מזכירים שבמקרה זה ראה שלמה המלך "שיער ברגליה", בשעה שהרימה את שמלותיה מחשש מפני המים, והדבר נתפרש כתופעה המאפיינת כוחות דמוניים.⁷³ המקורות בנושא זה משתייכים לימי הביניים המוקדמים, ולא נראה שהדבר היה ידוע בעולמם של חז"ל. מכל מקום, יש לכך מקבילה רבת-עניין לסיפור היחסים בין שלמה המלך לבין אשמדאי.

70 גינצבורג, עמ' 249, וראה הערותיו שם, עמ' 305-306.

71 ראה: יסיף, בן סירא, עמ' 65; יסיף, ירחמאל, עמ' 113.

72 על הקירבה בין הניסיון המיסטי בפתח ההיכל השישי לבין סיפור שלמה ומלכת שבא עמדו כמה חוקרים - ראה הלפרין, עמ' 487-490; הלפרין אף הציג מקבילות מוסלמיות לסיפור זה. לאחרונה הוקדש לנושא זה נספח מיוחד - ראה מאריי-ג'ונס, עמ' 230-289; הפרק העוסק בזיהויה עם לילית בא בעמודים 250-254. על היחס בין מעשה מלכת שבא לבין מעמדו של פתח ההיכל השישי בספרות ההיכלות ראה להלן פרק עשרים ושבעה, על הסכנות שבירידה למרכבה.

73 לדיון מפורט ראה לסנר; תרגום המקורות לנושא זה ראה עמ' 179 ואילך.

בהבטיחה שבכל מקום שתראה את שמש לא תפגע בתינוקות, ומכאן היסוד לקמיע המפורסם הנושא את שמותיהם וציוריהם של מלאכים אלה, המשמש עד היום. נימוק אחר שהשתמשה בו לילית כדי להימנע מלחזור לאדם הראשון היה טענתה כי "כבר בא עליה השד הגדול", ומכיוון שכך אסורה היא על בעלה. כאן הונח היסוד לזיווגה של לילית עם סמאל, שכנראה זוהה עם "השד הגדול". המסקנה מסיפורים אלה היא כי לילית היא אמם של השדים והיא נועדה לפגוע בתינוקות בני יומם, אך היא מחויבת לשבועתה למלאכים (שבועה שניתנה על שפת ים סוף). לילית היא גם קרבן שאיפתה לשוויון עם אדם הראשון, כתוצאה מבריאתה מן העפר (ומתוך כך מובן שחיה איננה ראויה לשוויון, שכן נבראה מצלעו של אדם).⁶⁸

יש להדגיש כי ב"אלפא ביתא דבן סירא", בניגוד למרבית המקורות האחרים, הקדומים והמאוחרים, לילית היא דמות אישית, חד-פעמית, שיש לה תכונות שונות שאינן עולות בקנה אחד, והיא זוכה למידה ניכרת של הזדהות מצד מחבר הקובץ (ומצד קוראיו). מבחינה זו אין קו ישר המוליך מדמותה של לילית בספר זה לבין דמותה כבת זוגו של סמאל במערכת השטנית העליונה.⁶⁹

אפיק אחר של סיפורים מאוחרים על לילית מצוי בקובץ מדרשים שפירסם לוי גינצבורג, המקביל במידה רבה למסופר (בקיצור רב) בקובץ הימי בניימי החשוב "דברי הימים של ירחמאל". לילית מוצגת כאן כאמם של כל השדים (שאביהם היה אדם הראשון), ומלחמה בה ובצאצאיה היא חובתו של האדם. הסיפור המובא על ידי גינצבורג ב"אגדות קטועות" קטוע ומשובש, אך עיקרו ברור למדי:

אמ' רבינו אסי: אדם הראשון צדיק גמור היה, וכיון שראה שנקנסא!! מיתה על ידו סיגבו!! עצמו בתענית ופרש מן האשה וישן לבדו. ומצאת אותו לילים!! ששמה פיזנא וחמדה את יופיו, מפני שיופיו היה דומה לגלגל חמה. ושכבה אצלו וילדה ממנו שידין ולילין. ובכורו של אדם אגרימס שמו. הלך אגרימס ונשא אימרות לילית. וילדה לו תשעים ושתים אלפים ריבו!! שידין ולילין. והיה בכורו של אגרימס, אבלמס שמו, הלך ונשא את "בת א'מרות לילית וילדה לו שמונים ושמונה אלפים ריבו" שידין ולילין. ובכורו של אבלמס, אכרימס שמו, הלך "אכרימס" ונשא את אפיזנא בת פיזנאי לילית... [תהליך זה מילא את העולם

68 יש אפוא צדק רב בשמו של כתב העת הראשון של פמיניסטיית יהודיות, שיצא לאור בקליפורניה בסוף שנות החמישים: *Lilith*.

69 ב"מאמר על האצילות השמאלית" לר' יצחק הכהן אין כל רמז שלילית היתה אשתו של אדם הראשון. להפך, נאמר שם כי סמאל ולילית נוצרו דו-פרצופין, זכר ונקבה, כמו אדם וחווה בפירוש הפסוק "זכר ונקבה בראם". משמע, לפחות בעניין מרכזי זה אין המקובל הימי בניימי ממשיד בדרכו של מחבר ה"אלפא ביתא".

גישה דו־ערכית זו כלפי אשמדאי נמשכה גם בראשיתם של ימי הביניים. גרשם שלום פירסם סיפור אשכנזי, שרקעו גזירות תתנ"ו, שבו מתואר אשמדאי העומד בראש מחנותיהם של השדים ונלחם בצלבנים כדי להציל את חייהם של יהודים; הוא נכשל במשימה ונהרג במלחמה. מסתבר מסיפור זה שדמם של השדים ירוק הוא.⁷⁷ רק במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, כשערך ר' יצחק הכהן מקסטיליה את מערכת האצילות השמאלית בראשותם של סמאל ולילית, נקבע אשמדאי כמלך השדים בתוך המערכת של סמאל, ואף זווגה לו אשה – לילית עולימתא (בעוד ש"לילית סבתא" היא אשתו של סמאל).⁷⁸

ט. ארמילוס בן בליעל

דמות שטנית אחרת שנותרה בשולי העולם הרוחני היהודי בעת העתיקה ובימי הביניים היא דמותו של ארמילוס, אויבו של המשיח באפוקליפסה של ספר זרובבל (הופעתה של דמות זו והקשרה נידונים בפרק מיוחד: "אפוקליפסה ומשיחיות – ספר זרובבל"). ארמילוס יוצא דופן בין הכוחות שנמנו לעיל, מכמה בחינות. אחת מהן היא הקשר הישיר בינו לבין המסורת האפוקליפטית היהודית של תקופת הבית השני ואחריו, דבר שהתבטא דרך משל בשמו של אביו, כוח שטני המכונה בשם "בליעל". שם זה שכיח בספרות החיצונית של ימי הבית השני ובולט מאד גם במקורות שנתגלו במערות מדבר יהודה, אך הוא חסר מכינויי הרע בספרות התלמודית והמדרשית. המקורות המתארים את ארמילוס יודעים לספר את מעשה לידתו, דבר שאיננו מצוי לגבי כוחות הרע האחרים: הוא נולד מזיווג בין בליעל לבין פסל אבן של אשה יפה ברומי. הוא מתואר בחינת שליט ארצי – הוא כובש את העולם כולו – ועם זאת בחינת שליט רוחני: כל האומות מאמינות בו. אין ספק שדמותו עוצבה בספר זרובבל בהשפעת רעיונות שרווחו בספרות האפוקליפטית הנוצרית, הן לגבי "הקיסר האחרון", שליט העולם שימסור את מלכותו לישו שיחזור להושיע את העולם, והן לגבי האנטי־כריסטוס, אויבו של המשיח, שגולם במידה רבה על פי תכונותיהם של קיסרי רומי. לפי המסופר בספר זרובבל ארמילוס יגיע לירושלים ויהרוג את משיח בן יוסף, נחמיה בן חושיאל, ורק לאחר נצחונו יופיע משיח בן דוד, מנחם בן עמיאל, שיחד עם אמו, חפצי־בה, יגבר על ארמילוס ויכריעו, יקים לתחייה את משיח בן יוסף, ויתחיל את העידן המשיחי.

77 שלום, אשמדאי ולילית, עמ' 160–161 וליבס אסתר, עמ' 81. הדברים לקוחים מכ"י קדמון של סדר הדורות ליחיאל בן שלמה הלפרין.

78 שלום, על האצילות השמאלית, עמ' 255. בעל הזוהר, שקיבל ופיתח בהרחבה רבה את תורת האצילות השמאלית של ר' יצחק והעמיד את סמאל ולילית במרכז של מערכת הרע המסועפת, כמעט שלא נזקק לדמותו של אשמדאי, והזכירו בעיקר בקשר למעשה שלמה המלך.

ח. אשמדאי מלכא דשידי

מעברן של דמויות דמוניות מלשון ללשון ומתרבות לתרבות אין בו כדי להתמיה, ונוכחותם של שמות זרים לכוחות מעין אלה במסורת היהודית איננו טעון הסבר. ניתן אף לומר כי מפליא עד כמה מעטים הכוחות המזוהים בבירור כזרים במערכת הדמונית היהודית בעת העתיקה. בעוד בתחום המאגיה המגע בין היוונית לעברית הדוק ביותר, ושמות אלהיים ומלאכיים עברו באופן חופשי מלשון אחת לאחרת, בתיאוריהם של הכוחות הדמוניים העיקריים אשמדאי הוא היחיד שנושא בשמו חותם מובהק של תרבות בבל ופרס שעם ישראל חי בה תקופה ארוכה כל כך. עם זאת, התהליך שמצאנו לעיל לגבי הכוחות האחרים פעל גם כאן: אשמדאי נזכר מעט מאד ובהקשרים מעטים בספרות התלמודית ובספרות המדרשית הקלסית, בעוד שבתקופה מאוחרת יותר מתרבים ההקשרים ואנו מוצאים סיפורים מפותחים ועשירים יותר. הדבר המאפיין ביותר את ההתייחסויות הקדומות לאשמדאי הוא תוארו הקבוע: "מלכא דשידי", ואמנם תואר זה מאפיין אותו מכאן ואילך עד ימי הביניים ועד בכלל. התלמוד הבבלי הכתירו בתואר זה והעניק לו את השליטה בכל מספר זוגי, והאסמכתא לכך היא עדותו של שד שהיה קרוב לחכמי ישראל – יוסף שידא;⁷⁴ בגלל מעמדו המלכותי אין הוא נכלל בכינוי "מזיק". הסיפור הקדום העיקרי על אשמדאי במסורת התלמודית קשור ביחסיו עם שלמה המלך, וכאן אף נאמר כי אשמדאי היה אורח קבוע בשיבה של מעלה.⁷⁵ מתוך יסוד זה התפתחה מאוחר יותר מערכת מסועפת של סיפורים על היחסים בין שני המלכים שישבו שניהם על כסאו של דוד המלך.

בולט שאשמדאי איננו נתפס ככוח רע ומזיק באופן עקיב, והוא פגע בשלמה רק לאחר שהמלך חטא. בכמה מן ההקשרים הוא מגלה סודות שיש להם משמעות חיובית לגבי שומעיו. בסיפור מורכב שנכלל במדרש מאוחר מסייע אשמדאי לר' שמעון בר יוחאי ומציל אותו מפני המתנכלים לו.⁷⁶ ניתן לומר כי הסיפורים על אשמדאי ניתנים לשיבוץ בין תיאורי השדים ככוח מועיל וחיובי כשהוא לעצמו, כל עוד האדם אינו חוטא והוא נוהג בשדים כראוי. ייתכן אף שיש יסוד קומי בחלק מן התיאורים והסיפורים הנוגעים לאשמדאי.

74 פסחים קי ע"א: "אמר רב יוסף: אמר לי יוסף שידא, אשמדאי מלכא דשידי ממונה הוא אכולהו זוגי, ומלכא לא איקרי מזיק".

75 גיטין סח ע"א. והשווה למשל נוסח הסיפור במדבר רבה יא ג: "עד שלא חטא שלמה היה רודה בשירים ובשירות והיה מושל על השדים... וכיון שחטא טרדו אשמדאי ולאחר שחזר למלכותו היה פחדו עליו והביא ששים גבורים שהיו משמרים את מטתו". יש לשים לב למרכיביו של לשון הפסוק "שָׁדָה וְשָׂדוּת" (קהלת ב ח) בהקשרים אלה. לגבי "מתיבתא דרקיעא" ראה מדרש תהלים עח יב, קעו ע"ב.

76 איכה זוטא נוסח א, א מג, לו ע"א.

- דן, מיסטיקה יהודית: idem, *Jewish Mysticism*, 1–3, Northvale, NJ 1998–1999
- דן, סמאל ולילית: idem, "Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah", *AJS Review* 5 (1980), pp. 17–40
- הירשמן: מנחם הירשמן, "המדרש בין חז"ל לאבות הכנסייה", מחניים 7 (תשנ"ד), עמ' 26–33.
- הלפרין: David J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988
- יסיף, בן סירא: עלי יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה.
- יסיף, ירחמאל: הנ"ל, ספר הזכרונות – הוא דברי הימים לירחמאל, תל אביב תשס"א.
- ליבס אסתר: אסתר ליבס (ועורכת), שדים, רוחות ונשמות – מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, ירושלים תשס"ד.
- ליברמן: שאול ליברמן, מדרשי תימן – הרצאה על מדרשי תימן על מהותם וערכם, ירושלים ת"ש.
- לייכט: Reimund Leicht, "Gnostic Myth in Jewish Garb: Niriyah (Norea), Noah's Bride", *Journal of Jewish Studies* 51 (2000), pp. 133–140
- לסנר: Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago & London 1993
- מאריי-ג'ונס: C.R.A. Morray-Jones, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism, A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry*, Leiden & Boston 2002
- רובינסון: James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, New York 1977
- ריג: Gottfried Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Martyrern, Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung*, Tübingen 1985
- שלום, אשמדאי ולילית: גרשם שלום, "פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית", תרביץ יט (תש"ח), עמ' 175–160 (= ליבס אסתר, עמ' 80–102).
- שלום, בילאר מלך השדים: הנ"ל, "בילאר מלך השדים", מדעי היהדות א (תרפ"ו), עמ' 112–127 (= ליבס אסתר, עמ' 9–32).
- שלום, סדרי דשמושא רבא: הנ"ל, "סדרי דשמושא רבא", תרביץ טז (תש"ה), עמ' 196–206 (= ליבס אסתר, עמ' 120–121).
- שלום, על האצילות השמאלית: הנ"ל, "מאמר (תשובה) על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן בר' יעקב ז"ל מופת הדור" (בתוך: קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן), מדעי היהדות ב (תרפ"ז), עמ' 244–264.
- שפיגל: שלום שפיגל, "מאגדות העקדה – פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא", ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס למלאת לו שבעים שנה, ניורק תש"י, עמ' תעא–תקמז.

דעות שונות הושמעו לגבי מוצאו של השם "ארמילוס", אך דומה שאין לפקפק בזיהויו עם רומולוס, מייסדה ומלכה הראשון של רומי.⁷⁹ אין בידנו תשובה ברורה על שום מה נבחר שם זה דווקא בידי מחבר האפוקליפסה, בעוד דמות זו איננה נזכרת בשום מקור עברי אחר. עם זאת ראוי לשים לב שמעמדו של ארמילוס בספר זרובבל יכול היה להקנות לו מעמד מרכזי בתורת הרע היהודית, שכן רומי (הן הקדומה והן ככינוי לנצרות) נתפסה כהתעצמות הרע בעולם. אולם המסורת היהודית בחרה להעמיד במעמד זה את סמאל, שתואר כשרה של רומי בספר היכלות רבתי, ולא את ארמילוס.

יש בדברים הללו כדי להעיד, שבספרות חז"ל לא התגבשה דמות מקובלת ומוסכמת של עולמם של הכוחות הדמוניים. אנו מוצאים בספרות זו נטיות שונות והדגשות נבדלות, שלא נעשה כל ניסיון לערוך אותן במתכונת שיטתית. כפי שנראה להלן, בספרות ההיכלות והמרכבה ניתן לדמויות הדמוניות מקום צדדי בלבד, ואף שם לא נקבעה מערכת מודרנית ומשמעותית שלהן.

קיצורים ביבליוגרפיים

- גינצבורג: לוי גינצבורג, על הלכה ואגדה, תל אביב 1960.
- דן, אלפא ביתא דבן סירא: יוסף דן, "חידת 'אלפא ביתא דבן סירא', מתולדות הסיפור העברי בימי הביניים", מולד כג (תשכ"ז), עמ' 490–496 (= יוסף דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים תשל"ד, עמ' 69–78).
- דן, ארמילוס: Joseph Dan, "Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the Sefer Zerubbavel", *Toward the Millennium, Messianic Expectations from the Bible to Waco*, eds. Peter Schäfer & Mark R. Cohen, Leiden 1998, pp. 73–104
- דן, ביקורת: יוסף דן, "מחקר חדש על סיפורי בן סירא", קרית ספר ס (תשמ"ה), עמ' 294–297.
- דן, ילדבאות: Joseph Dan, "Yaldabaoth and the Language of the Gnostics", *Geschichte – Tradition – Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, eds. Hubert Cancik et al., Tübingen 1996, pp. 557–564

79 רומולוס היה גם שמו של הקיסר האחרון של רומי, בשנת 476. כתביהם של סופרים פגאנים (ובראשם קיקרו) ושל אבות כנסייה נוצריים (ובראשם אוגוסטינוס), מייחסים לו מעמד אלהי – ראה לכל העניין דן, ארמילוס, בייחוד עמ' 90 ואילך; ושם ספרות מפורטת על הנושא.