

Michael D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. x + 263.

לאחר שפרופ' מיכאל שווארץ כתב ספר אחד על תפילה, וספר אחר (יחד עם ל' שיפמן), בענייני מאגיה,¹ אך טבעי הדבר – אם יש מקום לטבע בדברים שמעל לטבע – שספרו השלישי והחדש יעסוק בצירוף זה שבין מאגיה והלכה, ריטואל והיתגלות בעולמם של חכמי התלמוד וההיכלות. היעילה העיקרית למחקר היא קטעי 'שר תורה', טקסטים בספרות ההיכלות בהם המיסטיקן מבצע פעולה מאגית שכתוצאה ממנה הוא אמור לדעת את התורה ללא מאמץ.² רעיון זה נראה, לכאורה, כחידוש בעולמם של החכמים, ואולי לא רק 'חידוש' כי אם אף 'מטייה' מדרך המחשבה ה'חזו-לית' הקודמת (ראה להלן), וראוי בהחלט לדיון.

בעוד שהמחקרים המוקדמים בספרות ההיכלות יצרו את הרושם – לא בהכרח בצדק – של רדידות בכל מה שמעבר לטקסטים 'נטר', הרי שהמתבר הנוכחי מציג שלב חדש, ובשל בתחום המחקרי של ספרות ההיכלות: רקע מוקדם בספרות רבנית, בפילולוגיה, בהיכלות, במאגיה, באנתרופולוגיה, בחקר הדתות, בלשון ועוד. מבחינה זו מציג הספר את המחקר במיטבו. במבט ראשון נראה כי כל רעיון וכל עניין נדונים לעומקם, ומכמה בחינות מהווה ספר זה מתקר למופת של ספרות ההיכלות. ואולם, עיון מעמיק בספר מוליד לא רק הסכמה וקריאות התפעלות כי אם גם כמה תהיות. מכאן שהדיון להלן מהווה סקירה וביקורת גם יחד לספרו של שווארץ.

הפרק הראשון והשני משמשים מעין הקדמה לספר כולו, תחילה נדונה המאגיה בעולמם של חכמים, ולאחר מכן נדון הקשר שבין תורה שבעל-פה, ו-oral traditions בכלל בזיקתם אל המאגיה. ביחס לשמו של הספר, המחבר מסביר את פשר ההכלאה הזו של 'מאגיה' מצד אחד, וסכולאסטיות, מצד שני. בעברית ניתן היה לנסח זאת כ'כישוף של חכמים', והסתירה מיניה וביה גלויה על פניו של הביטוי. עם זאת, ספק אם היה צורך בהמצאת צרוף לשוני חדש, שכן בעניין זה נראית לי דעתה של נעמי ינוביץ (בעקבות א"ר דודס), לפיה המינוח המתאים כאן הוא 'תיאורגיה', מונח שניתן להגדירו כ'מאגיה למטרות דתיות'.³ כדוגמה לכך ניתן להביא 'פתיחת לב' (בספרו עמ' 44), טקסט מהגניזה: 'טהר עצמך, וקח כוס של יין ואמר המזמור על הכוס שבע פעמים ושתהו, כן יעשה ג' ימים בבקר

עמ' 53 הערה 118: חיבורו של Kuenen אינו מופיע ברשימה הביבליוגרפית(?)

עמ' 59 הערה 142: חיבורו של Wright (מתוך TWAT) אינו מופיע ברשימה הביבליוגרפית.

עמ' 94: הצירוף Benot hammitnab'ot אינו מתועד ביה' יג. תחתיו מצוי: 'בנות עמך המתנבאות מלבהן' (יה' יג יז).

עמ' 94 הערה 318: החיבור של Porteous אינו מצוי ברשימה הביבליוגרפית.

הערה כללית נוספת: קיים חוסר מתאם בין ציון ערכים מילוניים לבין פירוטם ברשימה הביבליוגרפית. כך למשל בעמ' 32 הערה 38 מצויה ההפניה הבאה: Cazelles H. Cazelles, (1973-1986) 721-726, וכך אף ביחס להפניות הרבות שבמילון התיאולוגי הנוכח. זאת ועוד. אין המחברת נוקטת אחידות ביחס לקיצורי ההפניה למילון תיאולוגי זה. דרכים אחרות ננקטות על ידה, כגון: בעמ' 45 הערה 85: Mueller, TWAT vol. 3, 189-192, וראה גם עמ' 74 הערה 216; בעמ' 102 הערה 356: Bernardt TWAT (1973-1986) 151, וקצר המצע מלפרט. כך ביחס למילון TWAT וכך אף ביחס למילונים IDB ו-CAD, וקצר המצע מלפרט.

רימון כשר

* הקיצור הנהוג כאן: סינופסיס = פ' שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן 1981.

1 M. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism*, Tübingen 1992; L. Schiffman and M. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza*, Sheffield 1992.

2 הדיון העיקרי עד כה בנושא זה, דיון שנעלם מעיניו של שווארץ, הוא: י' דן, 'התיאופאניה של שר התורה: סיפור-מעשה, מאגיה ומיסטיקה בספרות ההיכלות והמרכבה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי-יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 127-157.

3 ראה: Naomi Janowitz, 'God's Body: Theological and Ritual Roles of Shi'ur Komah', *People of the Body*, ed. H. Eilberg-Schwartz, Albany 1992, pp. 183-201; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston 1957, pp. 283-311.

ויפתח לבו בתורה, וזה אמון ובחון.⁴ רוצה לומר, הטקסטים הנבחרים כאן הם טקסטים מספרות ההיכלות בהם אדם רוצה לשפר את ידיעותיו בתורה באמצעות נוסחה כישופית בה הוא 'מכריח' את האל (או שמא מוטב: את המלאך האחראי על כך), לעשות את רצונו, ובהקשר זה רצונו הוא לדעת תורה (ולא להגיע לחזון מיסטי מזה או למעשה מאגי מזה).

למען האמת, חיפשתי בספר הסבר לתופעה זו, הסבר היסטורי פנומנולוגי כיצד קרה שהתורה והמאגיה שהיו 'אויבות' זו לזו הפכו במרוצת הזמן ל'אוהבות', אלא שנושא זה, הגם שעומד בתשתית הספר, כלל לא נדון. 'זכרון ומאגיה' נחשב בנושא ראוי לדיון (עמ' 47-43), ובצדק, אך משום מה לא הוסבר כיצד העוסקים בתורה נעשו (לפתע, או לאחר תהליך כלשהו), לעוסקים בכשפים.⁵ מובן מאליו שאינו דומה מעמדו של המכשף העוסק בענייני אהבה ושינאה (דוגמת מחבר ספר הרזים), אדם שעל פי אמונתו הדתית ניתן לראות בו כמצוי בשולי החברה מבחינה דתית, לחכם העוסק בתורה שתורתו וחכמתו מציבים אותו במקום מרכזי הרבה יותר מבחינה דתית נורמטיבית, אם לא חברתית. שילוב מפתיע זה של יסודות 'סותרים' של תורה ומאגיה – בבחינת 'מצווה הבאה בעבירה' – לא נדון, ולמעשה, על אף העובדה כי בתקופה מאוחרת יותר קיימות דוגמאות נוספות של שילוב מאגיה בלימוד תורה,⁶ הרי שמבחינה מחקרית היא כמעט ואינה ידועה.

הפרק השני דן בקשר שבין הזכרון (כאמצעי לידיעת התורה), לבין מאגיה. בפרק זה עומד המחבר על חשיבות הזכרון לעולמה של תורה שבעל-פה, וזו הפעם הראשונה שנושאים אלו נדונים בספרות ההיכלות (ואף בספרות הרבנית מיעטו לדון בכך).⁷ המחבר דן באמצעי מאגיה אחרים מן העולם העתיק, כמו גם אמצעים נמנוטכניים, אך נראה לי כי שאלה אחת, משום מה לא שאל המחבר, והיא: כיצד יוסבר הפער שבין עמדתם של חכמי המשנה והתלמוד ביחס לקשיים בהן נקנית התורה,⁸ לעומת השיטה התודעה והמאגית לפיה ניתן להשיג את התורה ב'קפיצת הדרך'? ברור כי אנשי ההיכלות ראו בתלמיד החכם

4 החוקר דן שם בטקסט נוסף מהגניזה, אך משום מה הוא לא דן בסינופסיס §831, פתיחת לב בה מזכירים עשרת בני רב פפא ובמקום זאת הוא דן ב'הבדלה דר' עקיבא'. ראה עוד: א' אינר, 'הזכרת בני רב פפא בסיום הלימוד', סידרא ה' (תשמ"ט), עמ' 17-25.

5 למען הדיקו יש להעיר כי שאלה זו תלויה בבחינה מוקדמת של המאגיה בעולמם של חכמי המשנה והתלמוד, נושא שכמעט ולא נדון עד כה, אלא שעניין זה חורג מגבולות הספר ותקופתו.

6 רוגית מרוז, 'חברות ר' משה בן מכיר ותקנותיה', פעמים 31 (תשמ"ז), עמ' 40-61 (במיוחד 50-51).

7 לא השתכנעתי שדווקא כאן, בהקשר לספרות ההיכלות, יש מקום לדון בתופעה זו. תורה שבעל-פה היתה חלק אינטגרלי מעולמם של חכמי המשנה והתלמוד, וקצת אף מאוחר יותר, בעוד שספרות ההיכלות היתה מראשיתה ספרות כתובה, וניתן לעקוב אחר נסיבות כתיבתה, לפחות באופן חלקי [ראה: מ' בר-אילן, 'ספרות ההיכלות ומניעי כתיבתה', מחנים ו' (תשנ"ד), עמ' 46-51]. לפיכך, גם אם עיקר הבקשה של 'פתיחת הלב' קשורה בשיפור הזכרון, הרי שראוי היה לדון בכל היבטי המאגיה המצויים (או אף כרוכים), בספרות ההיכלות.

8 למשל, אמרו על רבן גמליאל באדר"ג נ"א כח: 'הוא היה אומר דברי תורה קשין לקנותן ככלי מילת ונוחין לאברן ככלי פשתן'; דברי שטות ודברי תיפלות נוחין לקנותם וקשין לאברם כשק' (גור"ב לא, חגיגה טו ע"א, ועוד); בפרק קניין תורה (אבות ו,ה), הנחשב למאוחר: 'זהו תורה נקנית בארבעים ושמונה דברים בתלמוד בשמיעת האוזן בעריכת שפתים בבית הלב, וכך'.

יודע התורה את המודל לחיקוי,⁹ אלא שהם הכירו בעצמם שאין הם מסוגלים להגיע לרמה כזו של ידיעת התורה בדרך הרגילה, ועל כן פנו לדרך אחרת, קצרה יותר. ואולם, השאלה שצריך היה לשאול בהקשר זה אינה מה הן ההקבלות התרבותיות לכישוף לצורך שיפור הזכרון (או בצורה המודרנית: תרופות להגברת תכונה גופנית כזו או אחרת), אלא מדוע החלו להשתמש בדרך מאגית הקצרה בעוד שידעו כי הדרך המסורתית ארוכה היא.¹⁰

בשלב הבא מגיע המחבר אל העיקר, הטקסטים המכונים במחקר ככלל, ועל ידי המחבר כפרט, בשם 'שר תורה' (פרק ג', עמ' 53-61). שווארץ מנתח ומסכם בצורה מרשימה את קטעי 'שר תורה' וזאת על פי ניתוח טקסטואלי המבוסס על כתבי היד השונים. פרק ד' מוקדש לתרגום הטקסטים לאנגלית וניתוחם תוך קריאה צמודה ופרשנות דקדוקנית בטקסט. ניכר בשווארץ שהוא מיומן במלאכתו, קריאתו הספרותית וחושו הלשוני עומדים לו בביקורתו. ואולם, יחד עם זאת, במהלך הדיון מתייחס שווארץ לברייתא המפורסמת בברכות ז ע"א על אודות ר' ישמעאל כהן גדול שנכנס לפניו ולפנים, ואינו יודע מדוע לא צויינו המחקרים ביחס לכך,¹¹ וחמור מכך, מדוע לא הפנה המחבר (אכן, בדומה לכמה מהחוקרים שקדמוהו בטיפול בעניין זה), למקבילה המובהקת בסינופסיס §151 – קטע מתוך היכלות רבתי שנותר בכתב-יד אחד בלבד – מתוך נסיון הכרחי לברר אם מדובר בשאלה ספרותית, ואם כן, מהו כיוונה של שאלה זו.¹²

9 את היסוד החיקויי ניתן לראות כבר בכך שהרמויות הראשיות בספרות ההיכלות הם תנאים, חכמי המשנה וההלכה (ולא אישיות מקראית, כגון חנוך). כיוצא בכך, חכמי ההיכלות מבקשים 'תורה מרובה' (סינופסיס §287), ועל כן נראה כי אי אפשר לייחס להם 'מרידה' בחכמי התלמוד. השווה: י' דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', באורח מדע: מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לאהרן מירסקי, בעריכת צ' מלאכי, לוד תשמ"ו, עמ' 117-129.

10 כדוגמה אפשרית לכך ניתן להביא מקטע שעניינו 'פתיחת לב' (שווארץ לא כלל אותו ב'שר תורה', ובכל זאת המתפלל אומר: 'פתח שערי לבינו [!] בשערי תורה'), קטע המסוגנן בלשון ברכת התורה (סינופסיס, §§331-329), ובו המתפלל אומר כך: 'ומפני אויך (קרא: אויך) הגליות ושעבוד המלכויות ומפני מיעוט התכמים יודעי סודותיך עד אשר קצרה יד בינתינו מהשיג דיעה ברורה ברו תורתך', וכך. הפסיקה הינה עיבוד של תפילות ר' יוחנן ור' אלכסנדר (ברכות טז ע"ב – יז ע"א), אך הנוספת המאוחרת מדגישה את הסרון הדעת, ומציגה דור של 'אפיגונים' אשר עשוי להסביר את ההיזקקות לנוסחה המאגית של פתיחת הלב. על ספרות אפיגונית, ראה: א' רופא, סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 36-41.

11 כגון: ש' קרויס, 'עשרת הרוגי מלכות', השלח מד (תרפ"ה), עמ' 10-22, 106-117, 221-233 (במיוחד 19-20); י' דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', ועוד.

12 לאחרונה דן בכך ד' אברמס, ראה: D. Abrams, 'From Divine Shape to Angelic Being: The Career of Akatriel in Jewish Literature', *The Journal of Religion*, 76 (1996), pp. 43-63 (esp. 48-49). לדעתו של אברמס מדובר באינטרפולציה מאוחרת, וברור לו שהקטע הועתק מתוך התלמוד. ואולם, במקום שאברמס ניתח את הקטע מבחינה ספרותית וינכח מי שאל ממי הוא מסיק את מסקנתו באופן ישיר על סמך העובדה כי מדובר במסורת-נוסח הקיימת בכתב-יד אחד (גוי יורק 8128), וגישה זו נראית לי מסוכנת, אם לא מופרכת. אכן, נכון כי אף שווארץ מסיק (בעמ' 54, 109 ואילן), כי סינופסיס §§578-571 הינו אינטרפולציה, אלא ששם נשענת הנחתו על: (1) כ"י בודד; (2) שינוי תוכני מהטקסט הסמוך; (3) מעבר מעברית לארמית. ברם, הבא לסמוך

לאחר תרגום הקטע, בעמ' 73 (ובעמ' 122), נדון מניין 111 הפעמים שמונים את שמות האל (סינופסיס §310), לצורך ההארה המיסטית, ויש לעיין במקבילות לתופעה זו כפי שכבר נדונו במחקר.¹³ יתכן כי המקור למספר זה הוא ש'אלף' בגימטריה היא 111, והלא המתפלל מבקש ומשביע את האל ש'אלף אותו בינה, וידוע שבעלי ההיכלות (כמו חכמי התלמוד), השתמשו בגימטריה לצרכיהם (למשל, §150: שמים = 390).

פרק ה' עוסק בריטואל המלווה את הטקסטים העוסקים בשר-תורה, ובמידה מסויימת ניתן לראות בריטואל את ה'מושב בחיים' של הטקסט כפי שהבינו את הדבר כותבי הטקסטים עצמם. בפרק מעמיק זה מנתח שווארץ את ה'פראקסיס' המלווה את ההשבעות, כלומר את המעשים המאגיים והאחרים הכרוכים בהשגת התורה בדרך של השבעה.

בעמ' 112 הובא תרגום של סינופסיס §578, ויש לתקן את הקריאה העברית, וממילא את תרגומו של הטקסט. כתוב שם כך: 'ביצה. לאיגנסס בפסה פר אנה הוא אסרה רבא דאוריית', וכו'. כלומר, יכתוב על ביצה כדרך הכתיבה על החפצים האחרים המוזכרים שם (טרף תאנה, טרפי זיתא, ועוד). המלה שלאחריה יש לקרוא בתיקון קל, סמ"ך במקום מ"ם סופית,¹⁴ ונראה שהכוונה ל'איגנסס', ל-σηπηνση היינו לבן-טובים ומיחה,¹⁵ מלה יוונית המופיעה במקורותינו לא מעט פעמים.¹⁶ שתי המלים (או: אחת), שלאחר מכן נראות כיוונית אף הן, אלא שאיני יודע פרושן (או: פירושה). המלים שלאחר מכן בארמית יתורגמו: 'אני הוא השר הגדול של התורה (או: שר התורה הגדול)', ושמה מוטב 'השר הנכבד'. בין כה וכה, תרגום שווארץ טעון הגהה.¹⁷

על קריטריון בודד עשוי למצוא עצמו מאחר טקסטים רבים, וללא כל צורך. למשל, ראה: סינופסיס (§194?); §270; §297 (והסופר מדגיש: ס"א = ספרים אחרים); §363; §367 (בחלקו = §497); §498; §549; §552-553; §555 (בחלקו); ועוד, ובכתבי יד שונים: ברור, אפוא, כי כל אבחנה צריכה להיעשות על סמך ביקורת ספרותית – לשונית, ולא על העתקה טכנית של סופר, מה עוד שמהדורה סינופטית, מעצם טבעה, מטילה ספק ביכולת הסקת מסקנות כלשהן מהישרדותו של טקסט בכתב יד בודד.

13 מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 154-155. על תופעה זוהי באיסלאם, ראה: י' צורן, 'מאגיה תיאורגיה ומדע האותיות באיסלאם', מחקרי ירושלים בפולקלור, יח (תשנ"ו), עמ' 19-62 (במיוחד: 44-45).

14 למעשה, ג' שלום קרא כאן 'לאיגנסס', ראה: Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 2nd ed., New York 1965, p. 111. וחילופי סמ"ך במ"ם סופית היא תופעה ידועה.

15 השווה: קידושין ע"ב: 'אמר ר' חמא ברבי חנינא: כשהקב"ה משרה שכניתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחדות שבישראל'. עם זאת, הואיל והכינוי σηπηνση מופיע גם בספרות המאגית המצרית, ובהחלט אפשר שהמדובר ברצפט שמקורו במצרים.

16 S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwoerter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1899, I, p. 1, 10; למלה זו כמה צורות בעברית: אבנינוס, אוגינס, אגניטוס, אוגניסים ועוד. עיין עוד: מ' מורשת, 'ללשונה של משנת ר' אליעזר' או 'מדרש דל"ב מידות', בר-אילן, יא (תשל"ג), עמ' 183-223 (במיוחד עמ' 200 הע' 79).

17 ומה שציינתי שם לאלבוגן ביחס לפיטו ישמח משה, יש להשלים: א' מירסקי, 'יסוד קרובה', סיני, נז (תשכ"ה), עמ' קכז-קלב; ג' וידר, "ישמח משה" – התנגדות וסיגוריה, מחקרים באגדה, תרגומים

בעמוד 114 כותב המחבר כך על סינופסיס §571 (כתרגומי): 'בנוסף לכך, לארמית יש מאפיינים בכליים. נתונים אלו מחזקים את הטענה (מילולית: טוענים), כי מדובר בטקסט מאוחר, מתקופת הגאונים'. ובכן, אני חייב להודות שלא ירדתי לסוף דעתו של המחבר, שהרי הואיל והטקסט ארמי-בבלי, מניין לנו שמדובר בארמית מתקופת הגאונים? נראה שכאן יש טענה מעגלית של המחבר אשר במקום אחר בספרו יוצא בעד איחורם היחסי של קטעי שר-תורה, וההוספה הארמית-בבלית מלמדת על איחור נוסף. ואולם, גם אם נתקבל הדעה כי קטעי שר-תורה מאוחרים הם באופן יחסי (ובכך מסכימים שווארץ ודן),¹⁸ הרי שאין בארמית כדי להוכיח על איחור נוסף כי אם על עיבוד בבלי (לטקסט ארץ-ישראלי) שאפשר ואירע באותם דורות ממש.¹⁹

בהקשר זה של טכניקות 'אנטי-שכחה' יש להזכיר את דברי ר' יהודה בעל הטורים (אורח-חיים, סימן רצט): 'יש נוהגין לומר בכל מוצאי שבת כל הפסוקים שמוזכר בהם אליהו ואומרים שהוא טוב לשכחה, ויהיו דרכיו מצליחין ככל השבוע'.²⁰ דווקא דיון בטקסט זה (או מקורו המשוער), ובדומים לו, עשוי היה להבהיר משהו על הקשר הבלתי ברור שבין מאגיה לתפילה, שהרי מה הפרש יש בין מי שמבקש מהאל רפואה לבין מי שמבקש מהאל לבל ישכח את לימודו? ובמה הפעולה של אמירת פסוקי אליהו היא פחות (או יותר), מאגית מהטכניקות המוזכרות בספרות ההיכלות?

בעמ' 143 דן המחבר בבקשה הפותחת את השבעת שר הפנים (סינופסיס §623), בה מבקש המשביע 'לגלות לאדם רזי מעלה ומטה... ותעלומות חכמה וערמת (או: 'עורמת'), תושיה'. איני יודע מדוע התקשה המחבר ב'ערמת תושיה', שהרי המלה 'תושיה' ידועה ככינוי לתורה, כבר בספרות התלמודית, והיתה כינוי רווח לתורה בין הפייטנים.²¹ אף כי לא נעלם מהמחבר מקורה המקראי של הבקשה, ככתוב באיוב יא ו: 'ויגד לך תעלמות חכמה כי כפלים לתושיה', הרי שהיה עליו להפנות לדברי הדרשנים שקדמו מאות

ותפילות ישראל לזכר יוסף היינימן, בעריכת ע' פליישר וי' פטוחובסקי, ירושלים תשמ"א, עמ' עה-צה.

18 ראה את דברי דן, 'התיאופאגיה של שר התורה'.

19 ואכן, ניסוח אחר, ומוצלח יותר, של הדברים מופיע שם בעמ' 213. קטע זה מעניין מבחינה אחרת והיא שהוא נראה כ'גמרא' בבליית ביחס ל'משנה' עברית (סינופסיס §573), והמלה 'ביצה' בעברית מוכיחה על כך.

20 על רצפטים נוספים מסוג זה, ומהם החשובים לכל הנושא, ראה: I. Goldziher, 'Muhammedanischer Aberglaube ueber Gedachtnisskraft und Vergesslichkeit; mit Parallelen aus der juedischen Litteratur', *Festschrift zum Siebzigsten Geburtstag A. Berliner's*, ed. A. Freimann und M. Hildesheimer, Frankfurt A.M. 1903, II, pp. 131-155.

21 סנהדרין כו ע"ב: 'אמר רבי חנן: למה נקרא שמה תושיה – מפני שהיא מתשת כחו של אדם. דבר אחר: תושיה – שניתנה בחשאי מפני השטן' (בכ"י פירנצה הובאו הדברים משמו של ר' חנין וללא הברלים של ממש), ותן דעתך שרעיון החשאיות מתאים לעניין הנדון עתה; כלה רבתי ה; ב; שמות רבה מו; עיין עוד בערך 'תושיה' שבמלון בן-יהודה (בעריכת נ"ה טור-סיני), טז, ירושלים תשי"ט, עמ' 7707-7708 (וניתן להוסיף על הדברים שם כהנה וכהנה).

שנים לאחימנען. אף המלה 'ערמה' אינה אלא 'חכמה', ללא הקשר שלילי (= תורה), ומוכן על כן, ש'ערמת תושיה' אינה אלא תחליף מליצי לצורך 'חכמת התורה' המוכרת כמה פעמים מהספרות המדרשית.²² לאמור, אין צורך לרונן ב'מינוח חכמתי', אלא בדרכי המליצה של מחברי ספרות ההיכלות, בהשוואה לידוע מהספרות התלמודית מתוך גיסא, והעברית של הפייטנים מאידך גיסא.

פרק ו' (שהתפרסם בחלקו כמאמר), הינו אחד מהיותר חשובים בחיבור זה, ועניינו מעשי ההיטהרות לקראת החזיון המיסטי (והמעשה המאגי). שווארץ מנתח את המשמעות של מעשי הטהרה להם נידרש המיסטיקן, ובהם טבילה, הימנעות מקירבה אל אשה, ואיסורי אכילה שונים. מפאת חשיבותם העקרונית של דברי שווארץ, הן באשר לטיפול במקורות והן באשר לדרך ניתוחם והבנתם, חובה להעיר כמה הערות מתודולוגיות.

הדיון בספרות ההיכלות נפתח בדברי רב האי גאון ביחס לטכניקות המאגיות, ובדף שלאחר מכן מובא קטע מאגיה מן הגניזה, ואין לקבל גישה זו למקורות. חובה להזכיר כי קיים פער של מאות שנים בין מקורות אלו לבין המקורות אותם אמור שווארץ לכדוק, ספרות ההיכלות, וכשם שאי אפשר לדון בספרות המקראית על פי דברי התנאים (בלבד), אלא יש להתמקד בביקורת הטקסט עצמו, כך אין לדון בספרות ההיכלות על פי מקורות מאוחרים יותר (אלא אם כן מדובר בפרט קטן שבדרך כלשהי 'נשכח' במקורות הקדומים, ובה החוקר המאוחר ומקדימו על סמך יתר התקדימים). ברור, אפוא, שבביקורת ספרותית היסטורית יש לחפש את התקדימים של התופעות ולא את השפעתם מאות שנים לאחור שנתחברו. לפיכך, צריך היה שווארץ לדון בתקדימים לתופעה זו של דרכי היטהרות בספר הרזים,²³ למשל, הקרוב יותר בזמנו לספרות ההיכלות, ובתקדימים הידועים בספרות החיצונית,²⁴ אלא שלצערנו הרב שווארץ לא עשה כך, ואף חלק מהמקורות התלמודיים החמיץ.²⁵ אפשר שהרקע של שווארץ כחוקר ימי הביניים גרם לו לקרב את ספרות ההיכלות

22 כגון: בראשית רבה כו,ג מהדרות תיאודור אלבק, עמ' 252.

23 ספר הרזים, מהדרות מ' מרגליות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 8-9, אלא שמשום מה ציין שווארץ (שם, עמ' 155 הע' 16), לספר הרזים, עמ' 33-34. ברם, מרגליות, כמוכן, הלך בדרך הנכונה, וציין לתקדימים של תופעות אלו במאגיה המצרית העתיקה.

24 למשל, חזון ברוך א' (הסורית) כא א: 'ואלך משם ואשב בנחל קדרון במערת האדמה ואתקדש שם, לחם לא אכלתי ולא רעבתי, ומים לא שתיתי, ולא צמאתי'; שם מז ב: 'יאשב שם ואצום שבעת ימים'; חזון עזרא ג כ: 'ואצום ימים שבעה'; שם ד ל-ה: 'שם ז כג-כה: 'ואתה אם תנוד לשבעת ימים אחרים ולא תצום בהם, והלכת אל שדה הפרחים אשר לא נבנה שם בית, ואכלת רק מצמה השדה, ובשר לא תטעם ויין לא תשתה, רק צמחים לבדם, והתפללת אל עליון בלי הפוגות, ובאתי ודברתי אליך'; שם יג (על פי: א' כהנא, מהדיר, הספרים החיצונים, מהדורה שנייה, תל אביב תשט"ז).

25 ראה: ילקוט שמעוני, פרשת בא, רמז קפז: 'רבי ישעיה תלמידו של ר' חנינא בן דוסא היה מתענה שמונים [וחמש] תעניות. אמר: כלבים שכתוב בהם 'והכלבים עזו נפש' (ישעיה נז,יא), יזכו לומר שירה זו 'בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושני' (תהלים צה,1)? נענה אותו מלאך מן השמים, וכו'. קטע זה חשוב גם לקישור פרק שירה לחזיונות מיסטיים מצד אחד, ולזיקת החזיונות לאישים מסוגו של ר' חנינא בן דוסא (מלומד בניסים ומגרש שדים [סינופסיס §639, שווארץ, עמ' 148], וראה: G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, pp. 178-214; מ' מ

למקורות ימי הביניים (ומגילת אחימנען ככלל זה), בעוד שאמור היה להפנות את הקורא למקורות הקדומים יותר של תופעות היסטוריות – מאגיות – מיסטיות אלו.

בעייה בפני עצמה רואה אני את דרך פירושו של המתבר בהימנעויות השונות: איסור אכילה ושתייה, קיום יחסי מין, איסור אכילת בשר ויין – ככולם מוצא שווארץ מכה משותף אחד: מנהגי אבלות (שם עמ' 158), כשם שגם איסורי יום הכיפורים (עליהם מייד להלן), מתבארים אצלו בדרך של אבלות.²⁶ ואולם, הגם שהדוגמה שהביא מאבלי ציון הינה יפה (בדבר הקשר שבין אבלות לבין הימנעות מבשר ומיין),²⁷ הרי שבכל זאת קיימת בעייה, לה היה מודע (שם, עמ' 160), והיא שהוא לא הצליח להסביר את איסור יולא יאכל בהם כל בצל ושום.²⁸ קודם שיוסבר עניין זה חובה להעיר הערה עקרונית והיא שמערכת של סמלים היא כמו שפת-דיבור,²⁹ וכפיצוח צופן תרבותי המגולם במערכת של סמלים בתחום הדתי-חברתי, קוד אתי מסויים, או אף כתב-ספרים, אין המפצה רשאי לומר כי חלק מהקוד פוצח, וחלקו האחר עדיין ממתין לפיצוחו, שכן עד אשר העניין כולו יצא מבורר, ובתוך הקשרו, יוותר פיצוחו של חצי קוד מחוסר ערך.³⁰ ועתה, נשוב לעיין במשמעות איסורים אלו.

כאשר אדם חורג ממנהגו ואינו נועל מנעלים, הרי שניתן להסביר זאת בשתי דרכים: או שהוא שרוי באבל, או שהוא שרוי בעיצומו של יום הכיפורים. ואולם, הגם שלכאורה שני אנשים נוהגים אותו מנהג, הרי שאין לפרש ריטואל אחד בפני עצמו, אלא יש לעיין במערכת הריטואלים הקשורים בריטואל המתפענת. כך למשל, אכן, בשני המקרים אין אדם יכול לדעת מה טיבה של ההימנעות ממנעלים, אך תבוא הקריעה בכבוד, מנהג הקיים רק במערכת סמלים אחת, ותלמד שמדובר באבלות, או שיושם אל לב למועד המוגדר בו אין אדם נועל מנעלים, ואז יסתבר כי מדובר במנהגי יום הכפורים. אכן, שווארץ נסמך על אחרים הרואים במנהגי יום הכפורים מנהגי אבלות, אלא שעל זה נאמר 'ערכך – ערבא צריך'. אמנם, נראה כי ניתן למצוא פרשנות זו כבר בעת העתיקה, שהרי בעל ספר היוכלים

בר-אילן, 'גירוש שדים על ידי רבנים: משהו על עיסוקם של חכמי התלמוד בכשפים', דעת, לד (תשנ"ה), עמ' 17-31.

26 לזיקה זו שבין אבלות לקדושה, ראה: ט' פרידמן, "מאבל ליום טוב": על התהוות כמה מנהגים עתיקים בישראל, הגות עברית באמריקה א (תשל"ב), עמ' 383-388.

27 עיין גם: י' גרטנר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 15-25.

28 כך בקמיע המאגי מהגניזה שהובא שם (עמ' 156), ועניינו הוא לצורך סינופסיס §489: 'ולא ייכול בצלא ותומא ולא ירק גננין'. האיסור על אכילת כל ירק גינה אינו מוכר ממקום אחר, ואפשר שחידש זאת בעל הקמיע ברצונו להוסיף מנהגי חסידות ותומרה משלו, ואפשר שהכוונה לאסור גם חזרת וצנון (עיין: עוקצים א,ב).

29 M. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, New York 1972, p. 451

30 דומה כי זהו הלך המחקש מהביקורת על סיר גיימס פרייזר אשר פירק כל מערכת מושגים בתחום החשיבה הדתית ל'אטומים', וכתוצאה מכך אבד ההיבט הכולל של התופעה מתוך גיסא, וקטעים מתוך המיכלול התפרשו באופן מוטעה מאידך גיסא. ראה עוד: G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, p. 286

פירש את יום הכיפורים כעין יום זכרון כפרה ואבלות על מכירת יוסף,³¹ ונמצא שלתפישה המודרנית הרואה באסקסיס של התקדשות והיטהרות פן של מעשי אבלות יש תקדימים כבר מלפני יותר מאלפיים שנה, וייתכן שאף בין הקראים ניתן למצוא גישה זו.³² ואולם, בגישה המקראית כמו גם התלמודית והרבנית אי אפשר לפרש כך את מנהגי יום הכפורים, ואת האיטורים השונים יש לראות כחלק ממערכת בה מנסה אדם להידמות לקדושים ולמלאכים. יבואו ריבוי הטבילות (של כהן גדול ביום הכפורים, ושל סתם אדם לפני יום זה), שאינם עניין לאבלות, ויעידו בגדי הכהונה גדולה (הקרויים 'בגדי-זהב' בלשון התנאים), העומדים בניגוד לכגדי האבל הקרועים, שאין מדובר כאן באבלות כי אם בהתקדשות והתעלות, והאסקסיס אמצעי לה ולא מטרה בפני עצמה.³³ וכך, כשם שהמלאכים אינם אוכלים ואינם שותים, אינם מקיימים יחסי מין, לברשים לבן,³⁴ טובלים ומהללים את האל, כך אף נוהג היהודי ביום הכיפורים.³⁵ לאמור, מנהגי יום הכיפורים מבטאים מגמה של התרחקות מעניינים גשמיים והידמות לאל, ולמעשה באותו היום נדמה היהודי למלאך, רעיון המוכר היטב מן העת העתיקה בספרות החיצונית ובספרות ההיכלות, ויש לו הד בפיוטי תפילת היום שנתחברו לאחר מכן.

מכאן יש ללמוד כי אף הנוקק למלאכים ורוצה שהם יעשו רצונו, הרי שמנהגיו אינם מנהגי אבלות כי אם התקדשות והיטהרות, והטבילות המרובות מוכיחות זאת.³⁶ כיוצא בכך

31 יובלים לד, יח; א"א אורכך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 462-463; א"א הלוי, ערכי האגדה וההלכה, ב, תל אביב תשמ"ט, עמ' 234-235.
 32 ל' גינצבורג, גנזי שכתר, ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 479. תן דעתך שהמונח 'אבלות' בהקשר זה נובע מר"ל גינצבורג ולא מן הקראים, אף כי הוא קיים בספר היובלים.
 33 עיי' י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 274-278. נראה כי נקודת המעבר בין עינוי של יום הכיפורים לבין אסקסיס ניתן לראות (על פי יומא עד ע"ב), באבחנה שבין הימנעות מדרך ארץ לבין עשיית מעשה שיש בו עינוי כגון מלקות (ראה: ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, אורח חיים, תרו"ו, עיי' עור: ש"י עגנון, ימים נוראים, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' רלה-רלט; י' יעקבסון, נתיב בינה, ה, תל-אביב תשל"ח, עמ' 182-185), וראה עור: יום הכפורים, אנציקלופדיה תלמודית, כב ירושלים תשנ"ה, עמ' תמו-תנג.
 34 שווארץ (שם, עמ' 165) מזכיר מנהג זה כחלק ממנהגי המשביע (סינופסיס §489), אך לא מצא לו הסבר, ולפי הנאמר כאן כל המנהגים מבטאים רעיון אחד, היטהרות והתקדשות (נראה מייד להלן).
 35 לפי שאין מקום לרזן בכך אציי' רק מנהגים נוספים הכרוכים באותו רעיון: (1) לא לישון בלילה של יום הכפורים תבורי (בהערה הקודמת, עמ' 277 הע' 71), הביא דברי האומר כי מנהג זה הושפע מן הקראים, ומנהג סגפנות הוא, ונעלמה מהם תוספתא יומא א"ט, וזוסיף: מ' בר-אילן, 'תיקון ליל שבועות: התהוות ותקדימים', מחקרי חג, ח (תשנ"ו), עמ' 28-48; (2) לעמוד בתפילה ולא לשבת (אף בעניין זה עיי' אצל תבורי, שם); (3) לומר בקול רם 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' (ילקוט שמעוני, פרשת ואתחנן, רמז תתל"ד: '... אבל ביה"כ שהן נקיים כמלאכים הן אומרים אותו בפרהסיא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', וכו'); ואין כאן מקום לרזן במנהגים אלו ואחרים.
 36 מנקודת ראות אנתרופולוגית ניתן להסביר את הדמיון שבין מנהגי האבלות למנהגי ההיטהרות בכך שבשני המקרים האדם יוצא ממצבו החברתי (אנושי), הרגיל ועובר למצב למינאלי של מי שאינו חלק מהחברה: האבל הוא בגדר של טמא-מת ויש לו דמיון למצבו של המנוחה. ראה: מ' בר-אילן, 'האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות?', סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 27-40. כיוצא בו

נאמר בקטע הנדון שם (סינופסיס §489): 'נדה – לא יהזי אפיה...'³⁷ ואם חזי קרי – אפילו ביומא בתרא להוון בטלין כל יומין קדמאין'. לאמור, בהתקדשות מופלגת וקיצונית מדובר, ולא בענייני אבלות. מכאן גם מתפרש איסור אכילת שום, שהרי חכמי התלמוד, אם לא קודם לכן, האמינו בכוחו של השום להרבות את הזרע,³⁸ ומוכן שמי שנוהר מטומאת קרי, ייזהר משום. מכאן גם יש להסיק שאף הבצל נאסר מסיבה דומה,³⁹ שהרי תכונות שני צמחים אלו קרובות הן, וריחם הולך למרחוק.⁴⁰

צא ולמד ממשנה רבנו שביקש לעמוד במחיצתם של מלאכים, ואלו באו בטרוניה אל הקב"ה: 'מה לילוד אשה בינינו?',⁴¹ ובספר היכלות (חנוך ג', סינופסיס §9),⁴² מוסבר העניין בצורה בוטה כך: 'זכיון שהגעתי לשמי מרום, והיו חיות הקדש ואופנים ושרפים

זה שמפליג במנהגי טהרה אינו יכול להיות מעורב בין הבריות, ואם כן, הן האבל והן המיטהר מצויים בשולי החברה, אלא שזה יצא ברצון וזה באונס. מפליא הדבר כי שווארץ מציין לקטע אחר: 'הולך ויושב בבית לברו' (P. Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1984, p. 165), וברור שמדובר במנהג של פרישות ולא אבלות, כפי שניתן ללמוד מתוך יומא א א: 'שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו'.

37 ביחס להימנעות מראיית אשה (נידה), ראה: ירושלמי יבמות פ"ב ה"ד, ג ע"ד: 'אמר רבי יודה בן פזי ולמה סמך הכתוב פרשת עריות לפרשת קידושין ללמדך שכל מי שהוא פורש מן העריות נקרא קדוש שכן שונמית אומרת לאישה הנה נא ידעתי כי איש אלהי קדוש הוא, אמר רבי יונה: קדוש הוא, ואין תלמידו קדוש. רבי אבין אמר: שלא הביט בה, ורבנן אמרין: שלא ראה טיפת קרי מימיו. בבא קמא פב ע"א: 'עשרה תקנות תיקן עזרא: ... ואוכלין שום בערב שבת... משום עונה... ת"ר: חמשה דברים נאמרו בשום: משביע, ומשחין, ומצהיל פנים, ומרבה הזרע, וכו'.

38 השווה: נדרים ט, ח: 'קונם בצל שאיני טועם שהבצל רע ללב', ולפי תפישת קטעי שר התורה יש צורך ב'תפחת הלב', כלומר, הבצל גורם לשכחה, ואם כך, הרי שההימנעות מבצל תואמת את המחשבות העממיות המיוצגות במשנה. השווה עוד לדברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות דעות ד, ט: 'יש מאכלות שהן רעים אבל אינן כמו הראשונים לרוע... והבצלים והשומים והחרדל והצנון, כל אלו מאכלים רעים הם אין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאד ובימות הגשמים, אבל בימות החמה לא יאכל מהן כלל'.

39 נדה יז ע"א: 'אמר ר"ש בן יוחי: ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו: האוכל שום קלוף, ובצל קלוף... והלן בבית הקברות, וכו', רוצה לומר, מעשים אלו, ואכילת ירקות בכלל זה, מרחיקים את האדם מן הטהרה (והלשון: 'מתחייב בנפשו' באה ללמד כי מנהג חסידות כאן ולא הלכה מחייבת, שאם לא כן היה רשבי"י אומר 'חייב מיתה'). ראה עור: ילקוט שמעוני, פרשת בהעלותך, רמז תשל"ה: 'משל, אומר לאשה, אל תאכלי שום ובצל מפני התינוק, כלומר שלא תאכל מזון שריחו הרע יגרום נזק לתינוק (בחלב האם). ראה עתה: מינה פארן: 'השום והבצל בגבורות ישראל', קורות יב (תשנ"ו-תשנ"ז), עמ' כט-לט.

41 שבת פח ע"ב ומקבילות רבות: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ד, רמת-גן תשכ"ח, עמ' 60-63; שווארץ, שם, עמ' 166-170.

42 אכן, שווארץ (שם, עמ' 167), נזקק לעניין זה, אלא שהוא העדיף לצטט טקסטים אחרים בהם מופיע הרעיון הבסיסי של 'ילוד אשה' בין מלאכים, אך ללא הניסוח הבוטה כפי שהוא הובא כאן (וקשה לקבוע מסמרות מה קדם למה, הניסוח הבוטה שנוסח מאוחר יותר בלשון עדינה, או הלשון העדינה שהתפתחה לניסוח בוטה במרוצת השנים). שווארץ אף לא עמד על הקושי כיצד מנהגי אבלות מביאים אדם להיות עם מלאכים.

וכרובים וגלגלי המרכבה ומשרתי אש אוכלה מריחין את ריחי בריחוק שלש מאות וששים וחמשת אלפים רבבות פסאות, ואומרים: מה ריח ילוד אשה, ומה טעם טיפת לבן שהוא עולה לשמי מרום, וכו'. הווי אומר, מי שעולה לשרות בין מלאכים ראוי לו שלא יהיה לו ריח של בשר ודם (סינופסיס §181): 'מפני ריחם של בני אדם ילידי אשה בעלי טומאה בעלי זוב וטנופין', היינו או ריח של הפרשות (המוגדרות בתפישה הדתית כמטמאות), של בני אדם, או ריח חריף של שום המביא לידי טפה לבנה,⁴³ כפי שניתן להבין בסמיכות הדברים בפיו של הדרשן, כמו גם במקורות התלמודיים והיוצא מהם.⁴⁴

אמור מעתה, כל מעשי המיסטיקן – תיאורגיקן מכוונים להיטהרות והידמות למלאכים שהרי הוא רוצה לשכון בינותם ולהשפיע עליהם שיעשו רצונו, ואין לזקוק עניינים אלו לאבלות מחד גיסא, כשם שאין צורך להביא טקסטים מאוחרים בהרבה מאידך גיסא. מי שאינו שולט במקורות כדבעי, ומקורות רבים וסבוכים הם, עשוי שלא למצוא את ידיו ואת רגליו ביער זה של סמלים, טקסטים תלמודיים, היכלותיים ומאגיים.

פרק ז' מוקדש לדין מעמיק בשושלת היוחסין המובאת בספרות ההיכלות. במקום אחר אני דן בפירוט בנושא זה ומגיע למסקנות השונות משל שווארץ באופן קוטבי, ועל כן אין טעם לדון בכך גם עתה. אקצר ואומר רק כי נראה שאת השוני שבין המבקר למבוקר בהבנת הטקסט שבספרות ההיכלות ניתן לתלות ברקע או בחוסר הרקע של החוקר בספרות התלמודית, והערכה ספרותית שונה מובילה למסקנה היסטורית שונה. לדעתו של שווארץ שלשלת המסורת המובאת בספרות ההיכלות היא כדיתה, בעוד שלדעתו של כותב שורות אלו היא היסטורית. אין צורך לדון בכך עתה, אלא רק להעיר כי שווארץ לא נימק מדוע זה יבוא אדם ויקשור שני שמות של שני אמוראים – ר' אבהו ותלמידו ר' זירא – לספרות ההיכלות אם אין הוא יודע זאת מידע אישי. אין להתעלם מכך שאך מעטים יודעים על ר' זירא זה (שאינו ר' זירא הבבלי), ואך בקושי ניתן לגלות את הקשרים שבין שני אמוראים אלו בספרות התלמודית, ומי שמשלשל את המסורת מר' אבהו להלל אינו בהכרח בדאי. עניין זה עתיד להתבאר באריכות, ועוד חזון למועד.

פרק ח' מוגדר על ידי המחבר כ'מסקנות', ועל אף ששיטת כתיבתו של שווארץ היא מסודרת ורהוטה, הרי שניתן בקלות לאבד את חוט המחשבה בתוך נכחי הטקסטים והדיונים הרבים, ועל כן יש לברך על תוספת מבהירה זו. עם זאת, כאשר שווארץ מגיע למסקנה כי יש לקשר את ברייתא דנידה עם ספרות ההיכלות (עמ' 214-215), אין אלא

43 ניתן לפרש שלאדם יש ריח אופייני, אלא שבני תמותה אינם מרגישים בו (שלא כמו מלאכים, או כלבים, למשל). ואולם, ניתן לומר כי בני אדם מריחים מדברי האוכל שהם אוכלים, שלא כמו המלאכים נטולי הריח, והטוען שאין פירוש זה הכרחי יפנה לפירוש הראשון.

44 בדומה לכך, ראה: שולחן ערוך, או"ח סימן תקנב סעיף א: 'ערכ תשעה באב לא יאכל אדם בסעודה המפסקת, שאוכלה אחר הצות, בשר, ולא ישתה יין ולא יאכל שני תבשילין. הגה: ואף ממשקים אחרים ממעט בשתייתן ממה שרגיל לשתות (שור וכו') בשם תוספות ורוקח), וכן לא יאכל אחר סעודתו צנן ומליח, דברים שנוהג בהם בשאר פעמים, כדי שיתנהג בפרישות (מרדכי). השווה עוד: שם או"ח סימן תרח: 'בערב יום הכיפורים אין לו לאכול אלא מאכלים קלים להתעכל, כדי שלא יהא שבע ומתגאה כשיתפלל. הגה: וכן אין אוכלים דברים המחממים את הגוף, שלא יבא לידי קרי; וכן אין לאכול מאכלי חלב שמרבים זרע, אך בסעודת שחרית נוהגין לאכול. (מהרי"ל).

להצטער על כי שווארץ לא דן בכך בצורה מעמיקה יותר עוד קודם הגיעו ל'מסקנות'. אוכל רק להעיר עתה כי העובדה כשהיא לעצמה ששני טקסטים, כגון מאגיה מזה וספרות ההיכלות מזה, אינם 'רבניים', אינה הופכת אותם לקרובים, מה עוד ששווארץ עצמו מודע היטב לאופי ה'פארודי' וההילכתי של ברייתא דנידה.⁴⁵ זאת ועוד אחרת. הרי גם אם יוסכם כי בעניין אחד קיימת קירבה בין ברייתא דנידה לבין ספרות ההיכלות, הרי שבעשרות רבות של עניינים אחרים אין כל קשר בין החיבורים השונים, וממילא עצם הקישור גורם עוול לשני הטקסטים גם יחד: אין הוא מטיב עם ספרות ההיכלות מחד גיסא, ואין הוא מסייע בפתרון הידת ברייתא דנידה מאידך גיסא.⁴⁶

לבסוף, הערה בתחום הידת העממית או 'דת פופולארית' (עמ' 217-221). אכן, המגמה למצוא את האחיזה במציאות החברתית של הטקסטים היא רצויה בפני עצמה, אך שאלה היא אם ניתן להקיש בדרך כשלהי מהחברה האיטלקית בת המאה השש-עשרה, כפי שעולה מדברי המחבר, וזאת גם אם נודה כי הדיכוטומיה בין דת 'גבוהה' ורשמית לבין דת 'עממית' היא בבחינת אשלייה אופטית. נראה לי כי עצם הצגת ספרות ההיכלות, או קטעי שר-תורה, כמייצגים דת 'עממית' הינה בעייתית, אם לא מעבר לכך. בעולם התרבותי של החברה היהודית העתיקה, בה אך אחוזים בודדים מן האוכלוסיה היו יודעי קרוא, שלא לדבר על יודעי-כתוב,⁴⁷ ספק גדול אם ניתן לראות בספרות ההיכלות דת 'עממית'. בספרות ההיכלות ניכרת תודעת כתיבה מפותחת, ואף דרכי הפעולה של התיאורגיקן כוללים כתיבה, ללמדנו שמלאכת הסופר ומלאכת המאגיה אינם דחוקות אחת מהשנייה,⁴⁸ וממילא יש להטיל ספק בדברי האומר כי מדובר כאן בדת 'עממית'. אין לשכוח כי אף בדת ה'נורמטיבית' המיוצגת במקורות התלמודיים קיימים יסודות עממיים למכביר, ונראה, על

45 במידה מסוימת שווארץ הולך לשיטתו. הוא נסמך בספרו (עמ' 164-165), על וולפסון: Elliot, *Through a Speculum That Shines*, Princeton 1994, pp. 212-213. ברם, עיקר ההסתמכות על הקשרים בין הטקסטים נובעים מכך שסופרים שחיו מאות שנים לאחר היווצרות הטקסטים העתיקו ושילבו ענייני ברייתא דנידה עם ענייני היכלות, והבא ללמוד ממעשה מעתיקים יכול, באותה מידה, ללמוד על הקשר בין פסוקי התורה ובין המאגיה, שהרי המעתיקים קישרו שני סוגי טקסטים אלו.

46 תן דעתך שכל מה שאמר א' אפטוביצר בברייתא דנידה (א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 166-168), אי אפשר להטיל בספרות ההיכלות (אלא ששווארץ לא הכיר את המחקר הבסיסי בסוגייה זו). למעשה, מי שיקרא את דברי שווארץ מבלי להכיר את ברייתא דנידה ייצא מוטעה. ואגב, קודם שמגלים כתב יד 'חדש' מהגניזה, ראוי היה להכיר את מה שראה את אור הדפוס משכבר כגון: מ' היגער, 'פרקי נידה', עלים לביבליוגרפיה וקורות ישראל, ג (תרצ"ח), עמ' 61-69 (ולא כאן המקום לציין לכל מה שנתפרסם ביחס לספר זה).

47 מ' בר-אילן, 'יישומה של אי ידיעת הקריאה על היכלות קריאת מגילה והלל', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), pp. 1-12 [Hebrew section]; M. Bar-Ilan, 'Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries c.e.', *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, ed. S. Fishbane, S. Schoenfeld and A. Goldschlaeger, New York 1992, II, pp. 46-61.

48 מ' בר-אילן, 'כתיבת ספר-תורה תפילין מזוזות וקמיעות על עור צבאי', בית מקרא, ל [קב] (תשמ"ה), עמ' 375-381.

כן, שאם המחבר היה מוותר על הדיון בדת 'עממית', והיה מכווין את הדיון לבית הכנסת (שלא תמיד פעל על פי הנורמות המיוצגות בספרות חז"ל), היה חיבורו נישכר.⁴⁹ מכל מקום, גם אם ייאמר שמושבה בחיים של ספרות ההיכלות הוא בבית הכנסת, הרי שאין להתעלם מהכרוך בכך, והוא: א) יש פעילויות בהם המחבר משביע את 'שר של הלום' לפני השינה (סינופסיס §506-502), וברור שמדובר בתפילה מעין קריאת-שמע על המיטה (ופסוקי החתימה שם יוכיחו);⁵⁰ ב) גם אם בעל ההיכלות פועל בבית כנסת, הרי שפעילות זו אינה מסגירה את מקום בחברה – ככוונתו של המחבר, כי אם את המקום הגיאוגרפי בו נאמרו הדברים, ונמצא שבית הכנסת אינו יכול לספק אינדיקאטור חברתי כפי שחשב המחבר למצוא בו.

נסיונו הנוסף של שווארץ (שם, עמ' 219), לייחס את ספרות ההיכלות לסופרים נראית בעיני אמירה חסרת תוכן, בדומה למי שאומר כי האהבה היא לאוהבים. מובן שספרות ההיכלות, כמו כל ספרות שהיא, 'בוצעה' ונמסרה בידי סופרים, כשם שאמנות ביזאנטית, למשל, בוצעה והועברה על ידי אמנים. ייחוס ספרות ההיכלות לסופרים,⁵¹ אינו תורם דבר לקביעת זיקתה של ספרות ההיכלות למעמד חברתי כזה או אחר, ונמצא ששאלת האחיזה במציאות החברתית של ספרות ההיכלות מחכה עדיין לפתרונה.

ועתה משהו בעניין הביבליוגרפיה: למרות שהמחבר בא אל מקורותיו, כמו גם אל קהלו, מצוייד בידע מוקדם בתחומים מגוונים, עדיין נעלמו מעיניו כמה מחקרים שהיו

49 תן דעתך שהצעה זו – גם אם יש בה כיוון חדש ומרענן – הרי שהיא מובאת בסיכום מבלי שנדונו המקורות לכך, ובכך נראה כי המחבר לא דן בנושא שראוי היה להידון (גם לשיטתו). המקור ה'קלאסי' לעניין זה הוא סינופסיס §517: 'עומד לפני ארון והתפלל 'הבו לה' בני אלים' וגו' (מ' מוסיאוב, מרכבה שלמה, ירושלים תרפ"א, ג ע"א; ח ע"א), וברור שמדובר בארון קודש של בית כנסת (הוא כסא הכבוד, עיי' שם). לא רק שפסקה זו לא נדונה על ידי שווארץ אלא שאף המקומות בהם מוזכרים בתי כנסיות בספרות ההיכלות (כגון סינופסיס §527, §530, ועוד), לא נדונו אצלו, למרות שהיו יכולים לחזק את התיזה שהציע.

50 השוואת סינופסיס §506 לקריאת שמע על המיטה (ד' בער, סדר עבודת ישראל, רעדלהיים תרכ"ח, עמ' 576), מראה שימוש זהה בפסוק 'לישועתך קיויתי ה', וזאת לאחר שבעל ההיכלות משביע שר של הלום ואומר, בין היתר: 'ברוך ה' בשכבינו וברוך ה' בקומינו'. ברם, 'פסוק' זה כמו גם הסמוכים לו מצויים בשווה ב'ברכת הפסוקים' (עבודת ישראל, עמ' 168-169), שבתקופה מאוחרת יותר 'נדרד' לסיומה של תפילת ערבית בבית הכנסת (בימות חול בנוסח אשכנז). אגב אורחא התגלה כי ספרות ההיכלות שימשה מקור לסידור פעם נוספת. על ברכת הפסוקים ראה עוד: י' אלכונן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב, עמ' 79-81; ד' פריעדמאן, 'הברכה ההמשית בתפילת ערבית', אוצר החיים ו (תר"ץ), עמ' 171-173.

51 ושוב, שווארץ מביא ראייה מחוקרי ימי הביניים, בעוד שצריך היה להסתייע בידיעות המרובות על הסופרים בעולם שקדם לספרות אותה הוא חוקר. ראה: M. Bar-Ilan, 'Scribes and Books in the Late Second Commonwealth and in the Rabbinic Period', *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, ed. M. J. Mulder, Section II, vol. I, MIKRA, Assen / Maastricht and Philadelphia 1988, pp. 21-38. (נוסח עברי מורחב: מ' בר-אילן, סופרים וספרים בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, מהדורה רביעית, פנימי, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ה).

עשויים להשביח את מיקחו. ולא שאינו מוכשר או ראוי, אלא שענייני ספרות ההיכלות – כדרך הסודות – סמויים מן העין, וקשה לדעת מה הם המחקרים שבתחום. ואולם, עתה (זה למעלה משנה), משהרשימה הביבליוגרפית המקיפה – גם אם לא מושלמת – את ספרות ההיכלות מצויה באינטרנט לרשות הכלל <http://faculty.biu.ac.il/~barilm/bibmyshk.html> ניתן לדעת ביתר קלות כל מה שנכתב בנושא, וממילא לעמוד על הליקויים. למשל, בעמ' 55 הע' 6 מתייחס המחבר לעשרת הרוגי מלכות תוך הזקקות לספר: י' דן, הספור העברי בימי הביניים, ירושלים תשל"ד, ובכך נשמטו מעיניו של המחבר מחקריו האחרים של דן (ושל אחרים), שזקקו לנושא מאוחר יותר ובצורה מעמיקה יותר. ומעניין לעניין באותו עניין, אף אם לא בתחום ההיכלות. בפרק ז' ה' בשלשלת המסירה (עמ' 176 ואילך), מאמר של מ"ד הר [הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה], ש' אטינגר, ח' ביינארט ומ' שטרן (עורכים), ספר זכרון ליצחק בער, ירושלים תשל"ט-תשמ"א, עמ' 43-56], ראוי היה להיזכר ולידון.

שגיאות דפוס: בעמ' 190 מופיע המספר 197 מחוץ לכל הקשר; בעמ' 54 הפסקאות מסומנות 281-307, וצ"ל 281-306. את הספר חותמת רשימה ביבליוגרפית, אינדקס מקורות נדונים ואינדקס נושאים, כראוי וכצפוי.

לסיכום, למרות שספר זה מדגים את כשרונותיו המגוונים ויכולתו של המחבר, ועל אף הניתוחים הספרותיים היפים כמו גם החידושים הכלולים בספר, הרי שיש בו ליקויים שונים הנובעים ביסודם מחוסר ידע, ולא מחוסר עמקות. כמהלך הקריאה בספר התחלפה לה תחושה של ציפייה – מספר שעל פניו נראה כה מקצועי – בתחושה של אכזבה והתמצה. חבל שלא השכיל המחבר, ולא בית ההוצאה המכובד בו יצא הספר, למצוא מי שבקי בתחום שיכול היה לחסוך ממנו כמה חוסרים ושיבושים. מכל מקום, למרות ההסתניגויות השונות מהספר, הרי שיש לראות בהן בעיקר ביקורת נקודתית (שיש בה הדגשת-יתר לליקויים וממילא גרימת עוול לחיבור כולו), בעוד שלפחות חלק מפרקי הספר ראויים בהחלט לקריאה.

מאיר בר-אילן