

דיבור שני להיכן הלך? קומפוזיציה ומשמעות בסיפורי עליית משה למרום במסכת שבת

איתי מרינברג-מיליקובסקי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

[א]

במחקריה על אודות ספר חסידים הימיימי¹ עמדה תמר אלכסנדר על חשיבותו של ההקשר הטקסטואלי המייד, כלומר, "מקומו של הסיפור... שיבוצו במבנה הספר ובסימנים הבאים לפניו ואחריו".² בין היתר הדגישה אלכסנדר את זיקת הגומלין בין אופיו ה'טעון' של דיון בנושא עיוני, יהיה אשר יהיה, לפואטיקה של הסיפור המשולב במהלכו; לדבריה, "ככל שהתיאולוגיה 'מתוחה' יותר ביחס לתפיסות הנורמטיביות של הדת, כלומר ככל שהיא מנסה לבדוק נושא בעייתי וגבולי בין האסור והמותר מבחינה תיאולוגית או מוסרית, כן יהיה העיצוב של הסיפור... מתוח ודרמאטי", ולעומת זאת, "ככל שהשדר של הסיפור נורמאטיבי יותר, כן בולטת פחות הדומיננטה הספרותית".³ אך בעוד האבחנה בין תיאולוגיה 'מתוחה' ל'נורמאטיבית' הולמת במיוחד את ספר חסידים ואת העולם

* מאמר זה הוא עיבוד מעודכן ומקוצר של פרק מעבודת המוסמך שלי, "סיפורי עליית משה למרום בתלמוד הבבלי בראי הפואטיקה של הסוגיה התלמודית", אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע 2010, שנכתבה בהנחיית פרופ' תמר אלכסנדר וד"ר חיים וייס.

1 Tamar Alexander, *The Pious Sinner: Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, Tuebingen 1991; הנ"ל, "דרכי שילוב הסיפור בספר חסידים", ידע-עם 45-46 (תשל"ט), עמ' 5-16; הנ"ל, "שכן בגן עדן' בספר חסידים: סיפור עממי בהקשרו העיוני", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א (תשמ"א), עמ' 61-81; הנ"ל, "לדרכי עיצוב הסיפור החסידי-אשכנזי: סיפור בהקשרו העיוני", בתוך: יששכר בן-עמי ויוסף דן (עורכים), מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי, מוקדשים ליובל ה-60 של דב נוי, ירושלים תשמ"ג, עמ' קצז-רכה; ועוד.

2 אלכסנדר, "שכן בגן עדן" (הערה 1), עמ' 63.

3 שם.

הדתי המיוצג בו,⁴ הרי שאלת מעמדו של ההקשר הטקסטואלי המידי כמרכיב בפואטיקה של הסיפור אינה ייחודית כמובן לספר חסידים לבדו; היא נוכחת בכל חיבור, ספרותי או עיוני, המשלב דרך הילוכו יחידות סיפוריות. משקלה רב במיוחד, כמדומה, באותן ספרויות עתיקות שבהן לעתים אין לו לסיפור הקצר קיום 'עצמאי' בעולם – לצד היגודיו שבעל-פה – מלבד בהופעותיו הספוארדיות בתוך מסגרות טקסטואליות רחבות יותר, שפעמים רבות אינן 'סיפוריות' כלל ועיקר.⁵ בשדה הרחב של הספרות העברית הקדם-מודרנית יכולים אנו להצביע למשל על ספרות חז"ל כמאגר אדיר-ממדים של חומרים סיפוריים, המשוקעים – תמיד – במסגרת חיבורים לא-סיפוריים; אף על פי כן, תולדות מחקר סיפור האגדה חושפות נטייה עקבית, אם גם לא בלעדית (ולא כאן המקום לעמוד על שורשיה), לבידוד היחידה הסיפורית מן המארגים הרצופים שבתוכם היא מופיעה. נטייה זו⁶ נומקה, למשל, בידי דויד שטרן, בקבעו כי "מבנה המאקרו של דרך ההבעה המדרשית, הסוגים (ז'אנרים) וסוגי המשנה שלו מאופיינים בצורה הברורה ביותר על ידי המידה הגדולה של עיבוד פורמאלי ורטורי. הצורות הספרותיות הניתנות לזיהוי של מבני המאקרו עומדות בניגוד גדול למבנים האמורפיים והבלתי מרוכזים של הקבצים המדרשיים השונים כיחידות שלמות... מצד אחד, ולתנועות המפוררות, הקטועות ולכאורה הבלתי מרוסנות של הפעולות הפרשניות המקומיות, מצד שני".⁷ לדידו של שטרן, הרי זו סיבה להתמקד בניתוח אותן "צורות ספרותיות ניתנות לזיהוי", שהן, לדעתו, "יחידות המשמעות הבסיסיות של המדרש".⁸

דומה שלפנינו ניסוח מפורש ומדויק להנחה-מובלעת שכיחה במחקר האגדה והמדרש; אף על פי כן, במאמר זה אבקש להתמקד דווקא בניתוח אותן "תנועות מפוררות, קטועות ולכאורה

4 ראו למשל: ישראל מאיר תא-שמע, "מצוות תלמוד תורה כבעיה דתית וחברתית בספר חסידים", בתוך: איבן (ישראל) מרקוס (עורך), דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, ירושלים תשמ"ז, עמ' 237-252; וראו גם חיים סולובייצ'יק, "ספר חסידים, עולם המדרש וההומניזם של המאה השתים עשרה", תרביץ עא, ג-ד (תשס"ב), עמ' 531-536.

5 מובן שגם בביצועיו האוראליים אין הסיפור עומד לבדו, כפי שמלמדת אותנו האסכולה ההקשרית בחקר הספרות העממית, החל מג'ורג'ס ואילך; Robert A. Georges, "Toward an Understanding of Story; Telling Events", *Journal of American Folklore* 82 (1969), pp. 313-328.

6 היבט ידוע ורב-השפעה שלה הוא זיקתה ל'סגירות' האוטונומית של סיפור האגדה, מאבני היסוד במפעלו הפרשני של יונה פרנקל. כך למשל בספרו סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב 2001, עמ' 32-34; על קטגוריה זו ראו יהושע לוינסון, "מן המשל להמצאה: צמיחת הבריון כקטגוריה תרבותית", בתוך: יהושע לוינסון, גלית חזן-רוקם ויעקב אלבוים (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 28-29.

7 דוד שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל מאנגלית: יוסף עמנואל, תל-אביב 1995, עמ' 168.

8 שם.

בלתי-מרוסנות",⁹ כפי שהן באות לידי ביטוי ברצף סיפורי אחד מן התלמוד הבבלי, מסכת שבת (פח ע"ב – פט ע"א) – רצף סיפורי עליית משה למרום.¹⁰ רציפותו של הקטע מודגשת לא רק מצדה התמאטי, אלא גם בייחוסה העקבי למספר נקוב-שם, ר' יהושע בן לוי (להלן: ריב"ל). יחד עם ארבע מימרות לא-סיפוריות המופיעות לפניו – אף הן נמסרות בשמו – מונח לפנינו 'קובץ' (על פי מינוחו של אברהם ווייס)¹¹ מוגדר למדי, המשוקע במסגרת טקסטואלית רחבה יותר (ווייס קוראו: 'מדרש מתן תורה'¹²). זכה קובץ זה להיות נידון במחקר גם מצדדיו הפואטיים (דבר שלא זכו לו קבצים אחרים רבים בבבלי), בידי תרצה פלסר¹³ ויהושע לוינסון;¹⁴ דווקא משום כך החזרה אליו, והאפשרות הגלומה בה להשוות פרדיגמות הרמנויטיות שונות, עשויה

9 אט אט מקבלות תנועות אלה את המקום הראוי להן, שעה שהן זוכות לבירור ספרותי-פואטי גובר והולך בידי החוקרים; בכך מתאזנת במידת-מה המגמה השלטת שתוארה למעלה. לדוגמאות ספורות אך מייצגות ראו: עפרה מאיר, "הסיפור תלוי-ההקשר בתלמוד", בקורת ופרשנות 20 (תשמ"ה), עמ' 103-119 הנ"ל, "סיפורי האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי היגוד משתנים: סיפור החסיד והרוחות בבית הקברות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 81-97 Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999 שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל-אביב 1993; עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו (מהדורה שנייה מתוקנת), ירושלים 1999, עמ' 232-269 Aryeh Cohen, *Rereading*; Talmud: Gender, Law, and the Poetics of Sugyot, Atlanta 1998, pp. 71-152 יונתן פיינטוך, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2008; נעם זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים 2007; אברהם וולפיש, "העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי", *JSIJ* 7 (2008), עמ' 31-79; Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009, pp. 193-242 על פי רוב, עיקר המאמץ המחקרי המושקע בעבודות אלה מוקדש לזיהוי הגיון מבני ועריכתי בחומר הנראה, על פניו, כלשונו של שטרן לעיל, 'קטוע ובלתי-מרוסן'. לניסיון זה הישגים רבים, אך בעצם קיומו הוא מבליט את חסרונה של פרדיגמה נוספת, שלישית, המבקשת לנסח את הפואטיקה של הלא-מרוסן כמות שהוא, כלומר, מבלי לרסנו. אני מקווה לתרום מעט למילוי החיסרון בעבודת הדוקטור שלי, הנכתבת במקביל לפרסום מאמר זה, תחת הכותרת "למעלה מן העניין: יחסי-הגומלין בין סיפור והקשרו בתלמוד הבבלי – סיפורים שנכפלו בסוגיות שונות כמקרה מבחן". לעת עתה ראו עבודתי (הערות כוכבית), עמ' 25-34.

10 בתלמוד הבבלי נשתמרו שישה סיפורים הנפתחים בנוסחה הזוהה "בשעה שעלה משה למרום". ארבעה מתוכם בקובץ ממסכת שבת הנדון במאמר זה, אחד במסכת מנחות כט ע"ב (נדון בעבודתי, לעיל, הערת כוכבית, עמ' 35-69), ואחד במסכת סנהדרין, ק"א ע"א-ע"ב (שם, עמ' 100-135).

11 אברהם ווייס, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 260.

12 הנ"ל, שם.

13 תרצה פלסר, מוטיבים חוזרים בסיפורי אגדה בתלמוד הבבלי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 43-60.

14 יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אומנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 279-290.

להניב פירות שכוחם יפה אף מעבר לעיסוק בו עצמו. יריעתו הארוכה של הקובץ, וחותרם העריכה המובהק הניכר בו, מאפשרים למקד את הדיון בשאלה עקרונית אחת הנוגעת למכלול יותר מאשר לפרטיו. כוונתי לשאלת המסגרת הספרותית ההופכת את היחידות המרכיבות אותה ל'קובץ', ולתפקידה של זו כמנגנון-משמיע.

[ב]

בתארו את שמונה המימרות של ר' יהושע בן לוי (להלן: קובץ ריב"ל) שיער ווייס¹⁵ כי הן מהוות "קובץ שבא כנראה כמקור מן המוכן. אולם אופיו וטיבו השכבתי של כל החומר הוא זה של שאר חומר תלמודי. כאן אפוא לפנינו כאילו מדרש מתן תורה שהלך והתהווה במסגרתו הנוכחית דרך התהוות התלמוד הרגילה". דברי ווייס משקפים, אם כן, תפיסה דו-שלבית של היווצרות הקובץ וה'מדרש' שבתוכו הוא נתון. אשר למימרות עצמן, לדעתו כמה מהן "ראשונות כאן", והשאר "נובעות ממקום אחר".¹⁶ פלסר הציגה את הדברים באופן שונה מעט, שאינו סותר בהכרח את תיאורו של ווייס, אך מאיר אחרת את האבולוציה של היחידה הטקסטואלית הנדונה. לדעתה, אף לא אחד ממרכיבי הקובץ יכול להיחשב "ראשוני" לגמרי, משום שלעולם ניתן לאתר בהם מוטיבים שמקורם אחר. את דבריה על שלושה מארבעת סיפורי הקובץ¹⁷ היא חותמת כך: "בסיכום נראה לומר, שמגמתו העניינית של הקובץ בסיפור הפרדוקס של מתן תורה גנוזה לבשר ודם... היא שקבעה את אופן העברת החומר מן המקומות האחרים. מתוך העיון המשווה למדנו, כי למרות שהסיפורים תלויים מבחינת 'חומר היסוד' שלהם במקורות אחרים, לא נעשתה ההעברה בצורה מכאנית ובכל אחד מן הסיפורים נתחדש דבר מה בהקשרו של המוטיב החוזר".¹⁸ דבריה מבטאים תפיסה ברורה של עריכה מכוונת שעיצבה את יחידותיו השונות של הקובץ וארגה אותן למסכת אחת, תוך עיבוד יצירתי למוטיבים שהובאו 'מבחוץ'. כפי שאראה בהמשך, אף לוינסון הגיע למסקנה דומה בנתחו את דרכי הצירוף של היחידות אלו לאלו.

המעבר מווייס אל פלסר ולוינסון סימפטומטי במידה ידועה. לדידו של הראשון, בעל האוריינטציה הפילולוגית-היסטורית, מציאותו של קובץ מגובש המופיע כיחידה עצמאית-למחצה ברצף המסכת התלמודית היא תופעה הנוגעת בעיקר לדרכי הסידור של החומר בבבלי ולטיב מקורותיו, ואין להסיק ממנה בהכרח על עקביות תמאטית או אידיאולוגית כלשהי; לדידם

15 ווייס, היצירה (הערה 11).

16 שם.

17 פלסר, מוטיבים (הערה 13), עמ' 43 הערה 1; עמ' 54), ובמידה כלשהי גם לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 289, מדגישים את 'ורות' היחסית של הסיפור הרביעי בהשוואה לשלושת קודמיו.

18 פלסר, שם, עמ' 60.

של האחרונים, בעלי האוריינטציה הספרותית, מציאותו של 'קובץ' מזמינה כמעט מאליה דיון בשאלת המשמעות, וזו, משהוכח קיומה, משלימה את 'המעגל ההרמנויטי' המתבקש: היא נובעת ממנו ומאשרת אותו בעת ובעונה אחת; סימנים לקומפוזיציה נעשים סימנים למשמעות, ולהיפך. לכאורה, הגישה הראשונה זהירה ו'בטוחה' יותר מבחינה מחקרית, וספק אם מנסחיה סברו בכלל שיש בקעה להתגדר בה מעבר לכך, אך התעלמותה מבידיקת מהותו העניינית של המגבש הטקסטואלי שאותר עשויה לצמצם את מידת הבנתו, לא רק מזווית המבט של העיצוב האמנותי, אלא גם מזווית המבט של שאלת התהוותו; הגישה השנייה, מצידה, מבקשת לומר יותר, אך מתוך שהיא הופכת את הנתון היסודי בדבר מציאותו של הקובץ לנימוק 'אובייקטיבי' המעגן את פרשנותו הלכידה, היא עשויה לצמצם את השלכותיה של הרב-שכבתיות המאפיינת, אחרי הכול, גם אותו.

ברצוני לשרטט בקווים כלליים גישה אחרת אל הקובץ הנדון. גישה זו מכירה בהשפעת מבנה הקובץ על כינון המשמעות ה'סופית' שלו, אך גם בקיומם של שרידי משמעות מתחרים שמקורם, בין היתר, בהיסטוריה הספרותית של הקובץ ובאפשרויות הצירוף השונות של יחידותיו; שרידי-משמעות אלה מסייעים בחשיפת בקיעים ברצף הקובץ, נקודות-תורפה סמויות מן העין, המעכבות את מהלך הקריאה המתובנת – מהלך שאינו רק ביטוי לתשוקת הפרשן החותר למצוא בטקסט משמעות לכידה, אלא גם כזה הזוכה לעידוד מן הטקסט עצמו, בעיצובו כ'קובץ'.¹⁹ אפשר שדווקא הצבעה על יחסי הגומלין בין הכוחות השונים הנוטלים חלק בעיצוב הטקסט ו'משמעותו' תוכל לומר דבר-מה על ה'מגמה' (ומוטב: ה'מגמות') שלו, מבלי להתכחש למגבלותיה שלה, כמגבלותיו של כל ניסיון פרשני באשר הוא.

19 גישה מוצאת השראה, בין היתר, במחשבה הפוסט-סטרוקטורליסטית בכלל, ובדקונסטרוקציה בפרט. בניסוחו הקולע של ג'ונתן קאלר, "It is clear, however, that deconstruction is, among other things, an attempt to identify grafts in the texts it analyzes: What are the points of juncture and stress where one scion or line of argument has been spliced with another?" דברים אלה באים במסגרת דיונו במושג ה-graft ('הרכבה' או 'שיכוט' טקסטואליים), מושג-מפתח דרידאני ככל הנוגע לאופיים הרב-שכבתי של טקסטים: Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London 1983, pp. 134-156.

[ג]

והרי הקובץ: ²⁰

א	אמר ר' יהושע בן לוי מאי דכתיב "צֶרֶר המִזְרָה דְּדָדִי לִי" (שיר השירים א, יג)
דרשה	אמרה כנסת ישראל לפני ה'ה': רבונו של עולם, אע"פ שמיצר ומימר הוא לי דודי "בין שְׂדֵי יֵלִין" (שם, שם)
ראשונה	"אֶשְׁכּוֹל הַכֶּפֶר דְּדָדִי לִי" (שם, שם, יד) מי שהכל שלו הוא יכפר לי על עון גדי שכרמתי לִי ²¹ ...
ב	ואמר ר' יהושע בן לוי מאי דכתיב "לְחִיָּיו כְּעֲרוֹגַת הַבָּשָׂם" (שם, ה, יג)
דרשה	מלמד שכל דבור ודבור שיצא מפי ה'ה' נתמלא ממנו כל העולם כולו בשמים
שנייה	וכי מאחר שמדבור ראשון נתמלא דבור שני להיכן הלך הוציא ה'ה' רוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון, שנאמר "שִׁפְתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נוֹטְפוֹת מִזֶּרַע עֹבֵר" (שם, שם) ²²
ג	ואמר ר' יהושע בן לוי
דרשה	על כל דבור ודבור שיצא מפי ה'ה' יצתה נשמתן של ישראל שנאמר "נִפְשֵׁי יִצְאָה בְּרַבְרֹ" (שם, שם, ו)
שלישית	וכי מאחר שמדבור ראשון יצאה נשמתן דבור שני היכן ²³ קבלוהו הוריד טל שעתיד ה'ה' להחיות בו מתים והחיה אותם, שנאמר "גֶּשֶׁם נִדְבָּחוֹת תִּנְיֹף אֱלֹהִים נִחְלָתָהּ" (תהלים סח, יד)

20 הנוסח על פי כ"י אוקספורד 366 (שנבחר לשמש כנוסח הפנים לקטע בפרויקט 'מאגרים' של מפעל המילון ההיסטורי באקדמיה ללשון העברית), בהשלמת קיצורים ובתיקונים קלים; עליהם נוספו מעט סימני פיסוק, למען ירוץ הקורא בטקסט. שמונה יחידותיו של הקובץ מסומנות באותיות א-ח: ארבע דרשות (א-ד) וארבע סיפורים (ה-ח). ואמנם חלוקה זו גסה מדי, שכן יסודות סיפוריים ודרשניים שזורים זה בזה לאורך הקובץ כולו. במסגרת המחקר נבדקו כל עדי הנוסח הישירים, אך אין בהם כדי לשנות את התמונה הכללית שמאמר זה מבקש לשרטט, מלבד הערות אחדות להלן; במסגרת המחקר נבדקו גם מקבילות הקובץ בחלקים אחרים של ספרות חז"ל, אך כאן יצינו רק מקצתן, אלו שיש בהן כדי לתרום לדיון הממוקד. תיאור מלא יותר של נוסח הקובץ ומקבילותיו מובא בעבודתי (הערת כוכבית), עמ' 73-77.

21 יצוין כי לכאורה יכלה דרשה זו לעמוד בפני עצמה, וייתכן שהעובדה שאין היא נפתחת מחדש בכותרת "ואמר ר' יהושע בן לוי" נועדה לשמר את המבנה המתומן (והסימטרי) של הקובץ כולו. תופעות דומות של ארגון מספרי צוינו למשל אצל שמא יהודה פרידמן, "מבנה ספרותי לסוגיות הבבלי", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ג (תשל"ז), עמ' 400; מנחם כהנא, "שש משור: לסידורה של פרשת 'בראשית ברא' במדרש בראשית רבה", בתוך: לוינסון ואחרים, הגיון ליונה (הערה 6), עמ' 347-376 (ובעיקר עמ' 349-352).

22 בדפוסים נוסף כאן המשך שאינו נצרך בהקשר שלפנינו, ומקורו בהעברה מדרשה אחרת לאותו פסוק, מעין זו שבבבלי שבת ל ע"ב (= פסחים ק"ז ע"א), וראו גם שיר השירים רבה ה, יג.

23 תיבת 'היכן' נראית כאשגרה מן היחידה הקודמת, ונראה שצריך להיות כאן 'היאך' או 'היך' כבגורת הדפוס ובכ"י מינכן 95.

ד	ואמר ר' יהושע בן לוי
דרשה	כל דבור ודבור שיצא מפי הב' חזרו ישראל לאחוריהן שנים-עשר מיל
רביעית	והיו מלאכי השרת מדין אותם שנאמר "מַלְכֵי צְבָאוֹת יְדֻדֹן יְדֻדֹן" (שם, שם, יג) אל תיקרי "יְדֻדֹן יְדֻדֹן" אלא "יְדֻדֹן יְדֻדֹן" ²⁴
ה	ואמר ר' יהושע בן לוי
סיפור	בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הב': רבונו של עולם מה ילוד אשה
ראשון	בינינו
	אמר להם: לקבל תורה בא
	אמרו לפניו: רבונו של עולם חמדה גנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבע דורות קודם שנברא העולם ואתה מבקש ליתנה לבשר ודם
	"מַה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ" (תהלים ח, ה) תנה הודך על השמים
	שנאמר "ה' אֲדוֹנֵנוּ מַה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּנֵּה הוֹדְךָ עַל הַשָּׁמַיִם" (שם, שם, ב)
	אמר לו הב' למשה: משה החזיר להם תשובה
	אמר לפניו: רבונו של עולם מתירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם
	אמר לו: אחוז בכסא כבודי וחזור להם תשובה
	שנאמר "מֵאַחַז פָּנֵי כֶסֶף פָּרִשׁוּ עָלָיו עֲנָנוּ" (איוב כו, ט)
	ואמר ר' תנחום מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו
	אמר לפניו: רבונו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה "אֲנִכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ" ²⁵
	(שמות כ, ב) וגו'
	אמר להם משה למלאכים: וכי למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה לכם
	שוב מה כתיב בה "לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי" (שם שם)
	וכי בין ערלים אתם שרויים שעובדים עבודה זרה
	שוב מה כתיב בה "לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא" (שמות כ, ו)
	משא ומתן יש ביניכם
	שוב מה כתיב בה "זָכוֹר" (שמות כ, ז) ו"שְׁמֹר" (דברים ה, יא)

- 24 כלומר, מלאכי השרת אינם נרתעים בעצמם ("ידודון ידודון"), אלא מזיזים אחרים ממקום למקום ("ידודון ידודון"). אך השוו למובא בפסיקתא דרב כהנא, ה, ג, עמ' 83-84 (מהדורת דב מנדלבוים, ניר-יורק תשמ"ז). כל ההפניות לספרות מדרשית מכאן ואילך מבוססות על המהדורות המקובלות במחקר, שם נדרש הפסוק דווקא לתנועת המלאכים מאימת משה! (וראו גם ילקוט שמעוני, רמז תתקנא), נושא שרמזים לו משוקעים ביחידה הבאה בקובץ ריב"ל, שתידון בהמשך באריכות. שריד-משמעות זה, כמו גם המעבר מדרשות על פסוקי שיר השירים (בשלוש היחידות הראשונות) לפסוקי מזמור סח בתהלים (ביחידה הקודמת, ביחידה זו וביחידה הבאה), מסמנים מפנה במהלך הקובץ.
- 25 בנוסח זה לא ברור אם משה הוא החוזר ומונה את עשרת הדברות, או הקב"ה. וראו דקדוקי סופרים על אתר, אות ד.

- כלום מלאכה אתם עושים שאתם צריכין שביתה
שוב מה כתיב בה "כִּבְדוּ אֶת אֲבִיךָ וְאֶת אִמְךָ" (שמות כ, יא)
אב ואם יש לכם שאתם צריכין לכבדו
שוב מה כתיב בה "לֹא תִרְצַח לֹא תִנָּגֵף לֹא תִגְנוֹב" (שמות כ, יב)
קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם גילוי העריות יש ביניכם²⁶
חזרו והודו להב'ה
שנאמר "ה' אֲדוֹנֵנוּ מֶה אֲדִיר שְׁמֹךְ בְּכָל הָאָרֶץ" (תהלים ח, י)
ואילו "תִּנָּה הוֹדָךְ עַל הַשָּׁמַיִם" לא כתיב²⁷
מיד כל אחד ואחד מסר לו דבר²⁸
שנאמר "עֲלִיתָ לְמָרוֹם שְׁבִית שְׁבִי לִקְחַת מִתְּנוּת בְּאָדָם" (תהלים סח, יט)
בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות
ואף מלאך המות מסר לו דבר
שנאמר "וַיֵּתֶן אֶת הַקֶּטֶרֶת וַיִּכְפֹּר עַל הָעָם" (במדבר יז, יב-יג) ואי לאו דאמר ליה
מנא הוה ידע
ואמר ר' יהושע בן לוי
בשעה שירד משה מלפני הב' בא שטן ואמ' לפניו: רבונו של עולם תורה היכן היא²⁹
אמר לו: בארץ נתתיה
הלך אצל ים. אמר לו אין עמדי
הלך אצל תהום. אמר לו לא בי היא
שנאמר "תְּהוֹם אָמַר לֹא בִי הִיא וַיָּם אָמַר אֵין עִמָּדִי" (איוב כח, יד)
"אֲבָדוֹן וּמָוֶת אָמְרוּ אֲמָרוּ אֲמָרוּ שְׁמַעְנוּ שְׁמַעְהָ" (שם שם, כב) שמענו אבל לא ראינו
חזר ואמר: רבונו של עולם חפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה
אמר לו: לך אצל בן עמרם היא
- 26 בתום שלב הטיעונים המיוסדים על עשרת הדברות נוסף בכ"י מינכן 95 המשפט "תורה למה לכם",
הממסגר (יחד עם הופעתו לאחר הראיה מן הדיבר הראשון) את סדרת הטיעונים של משה.
27 הסיפור בגרסתו לפנינו מבוסס על דרשה למזמור ח בתהלים. הפער בין תחילת המזמור (ח, ב), "ה'
אֲדִינִי מֶה אֲדִיר שְׁמֹךְ בְּכָל הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּנָּה הוֹדָךְ עַל הַשָּׁמַיִם", לסופו (ח, י), "ה' אֲדִינִי מֶה אֲדִיר שְׁמֹךְ
בְּכָל הָאָרֶץ", הופך בסיפורו של ריב"ל לבעל משמעות נרטיבית: המלאכים, שלהם מיוחסת אמירת
המזמור, מהללים את האל על גדולתו בארץ, אך תחילה מפצירים בו שייתן הודו על השמים, ורק לבסוף
הם מוותרים על תביעתם זו; הוויתור מוסבר באגדה על רקע ניצחונם של משה, המשכנע אותם בנחיצות
התורה בארץ דווקא, ולא בשמים.
28 בעדי נוסח אחרים: "מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב וכל אחד ואחד מסר לו דבר [אחר]".
29 מכל יחידות הקובץ, דומה שבסיפור זה הברלי הנוסח הם המשמעותיים ביותר לניתוח הספרותי, כפי
שציין פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 362. פרנקל ביכר את גרסת כ"י מינכן 95 (והשוו למובא
בדקדוקי סופרים על אתר, אות מ), והרי היא במלואה, בתיקונים והשלמות קלות, ובתוספת פיסוק:
"וא"ר יהושע בן לוי: בשעה שירד משה בא שטן מלפני הקב"ה אמר לו: ריבונו של עולם, היכן היא
תורה היכן היא? אמר לו: נתתיה לבן עמרם. בא אצל משה. אמר לו: תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא?

	הלך אצל משה	
	אמר לו: תורה שנתן לך ה'היכן היא	
	אמר לו: וכי מה אני שהב'ה נותן לי את תורתו	
	אמר לו הקב'ה למשה: משה בדאי אתה	
	אמר לפניו: רבונו של עולם חמדה גנוזה שאתה משעשע בה בכל יום אני מחזיק	
	טובה לעצמי	
	אמר לו הקב'ה: הואיל ומעטת את עצמך תיקרא על שמך שנאמר "זכרו תורת משה	
	עבדי" (מלאכי ג, כב)	
ז	ואמר ר' יהושע בן לוי	
סיפור	בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב'ה שהיה קושר כתרים של אותיות	
שלישי	אמר לו הקב'ה למשה: אין שלום בעירך	
	אמר לפניו: רבונו של עולם כלום יש עבד שנותן שלום לרבו	
	היה לך לעזרני	
	מיד אמר לו: "ועתה יגדל נא פח ה'" (במדבר יד, יז) וגו'	
ח	ואמר ר' יהושע בן לוי	
סיפור	מאי דכתיב "וירא העם כי ב'ש משה" (שמות לב, א), אל תיקרי "בוש" אלא "באו שש"	
רביעי	שבשעה שעלה משה למרום ³⁰ אמ' להם לישראל: לסוף ארבעים יום בתחלת שש אני בא	
	לסוף ארבעים יום, כיון שהגיע תחלת שש ולא בא, סוף שש ולא בא, בא שטן וערכב את	
	העולם	
	אמר להם: משה רבכם היכן הוא	
	אמרו לו: עלה למרום	
	אמר להם: באו שש. לא השגיחו עליו	
	אמר להם: מת. לא השגיחו עליו	
	עד שהראה להם דמות מטתו בענן. והיינו דקא אמרו ליה לאהרן "כי זה משה האיש" (שם שם) ³¹	
	אמר לו: אלהים הבין דרכה והוא ידע מקומה. הלך אצל ים, אמר לו: אין עמדי. הלך אצל תהום, אמר	
	לו: אין בי. שנאמר 'תהום אמר לא כי היא וים אמר לא עמדי אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה'	
	שנתנה הקב'ה לכן עמרם. והלך אצל בן עמרם. אמר לו: תורה שנתן לך ה'היכן היא? אמר לו: ומי	
	אני שנתן לי ה'ה תורה? חזר ואמר להקב'ה: משה בדאי הוא. אמר לו הקב'ה למשה: בדאי אתה. אמר	
	לפניו: רבונו של עולם חמדה גנוזה שלך שאתה משתעשע בכל יום אני מחזיק טובה לעצמי. אמר לו	
	הקב'ה: הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך, שנאמר 'זכרו תורת משה עבדי'."	
30	הנוסחה הקבועה מופיעה כאן בהשתהות מסוימת, אמנם, אך אין בכך כדי להפקיע את זיקת הסיפור	
	לקובץ ולקורפוס כולו. מקורותיו צוינו אצל לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 289-290, המשער ש"הוא	
	לקוח מהקשר אחר או ממקור אחר" (שם).	
31	עברית: וזה הוא שאמרו לו (ישראל) לאהרן, 'כי זה משה האיש'. כלומר, המלים "כי זה משה האיש"	
	רומזות שכביכול הצביעו ישראל על דמותו ממש לנגד עיניהם, כפי שמגלה האגדה, ובהתאם לדרכם של	
	חז"ל כמה פעמים בדרשת המילה "זה". ראו למשל ספרי במדבר, פיס' סא, עמ' 58-59. הכרעה דרשנית	
	זו נדונה אצל דניאל בויראין, מדרש תנאים: אינטרסקטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א,	
	עמ' 189-191.	

[ד]

הקובץ ניכר בסימני לשון ועניין המשווים לו מראה רציף ולכיד: חזרה על שם הדובר, ריב"ל, בראש כל יחידה; חזרה על הנוסחה "בשעה שעלה משה למרום" בשלושה מארבעת הסיפורים (ה, ז, ח), והיפוכה ("בשעה שירד משה מלפני ה'") (ב, כ, ד); שימוש חוזר בצירופי-לשון קבועים כגון "כל דבור ודבור", "מאחר ש... להיכן...", "חמדה גנוזה", "משה עבדי" / "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו"; מהלך דרשני המשרשר בהדרגה פסוקים משיר השירים (יח' א-ג) עם פסוקים ממזמור סח בתהלים;³² ועוד. ואולם, כיצד משפיעים אמצעי-קישור אלה, מהודקים ככל שיהיו, על משמעות הקובץ? האם יש בהם, יחד, כדי להעמיד קובץ עקבי לא רק מבחינת עיצובו האמנותי, אלא גם מבחינה אידיאולוגית או תיאולוגית? בירור דומה עמד במקד עיונו של לוינסון בארבעת הסיפורים החותמים את הקובץ. לדבריו,

במישור התמטי אין ספק שאחת התמות המנחות של הקובץ כולו הוא טבעה הפרדוכסלי של התורה שהיא גם שמימית וגם ארצית, גם חמדה גנוזה מלפני בריאת העולם וגם נועדה לבשר ודם. התמה הזאת מהדהדת במאמרים שעל פיהם יש בדברי תורה להחיות ולהמית, שכל דיבור שיצא מפיו של האל יצתה גם נשמתן של ישראל ושמלאכי השרת מאיימים לשרוף את משה שבא לשמים לקבל את התורה. אולם האמצעי המלכד הדומיננטי בקובץ עצמו הוא הסיטואציה הדרמטית של מתן תורה, ומרחב ההתרחשות משתנה מסיפור לסיפור. ארבעת הסיפורים נעים מן ה'שעה שעלה משה למרום' ל'שעה שירד משה מלפני הקב"ה', וחוזר חלילה למרום ולתחתית ההר.³³

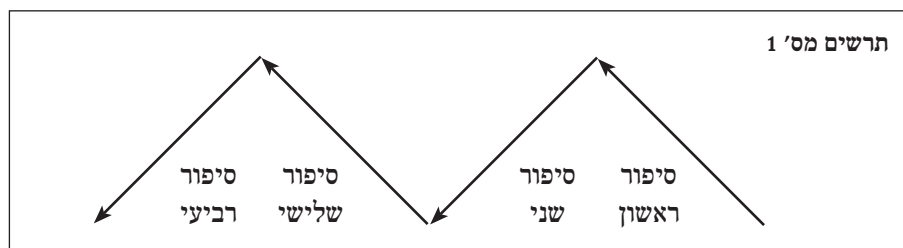
יושם אל לב כי לוינסון מעמיד דירוג היררכי לאמצעים המלכדים את הקובץ: הראשון הוא האמצעי התמטי – "טבעה הפרדוכסלי של התורה" – והשני, מרכזי ממנו, הוא "הסיטואציה הדרמטית" שבה "מרחב ההתרחשות משתנה מסיפור לסיפור". יתרונו המתודולוגי של הדירוג טמון, כמדומה, בכך שדווקא היסוד שממוקם גבוה יותר בהירארכיה של הלכידות הוא הניטרלי יותר מבחינת תרומתו למשמעות הקובץ, או, במלים אחרות, הוא אמצעי 'טכני' יותר מאשר 'מהותי'; בכך מבטא לוינסון הסתייגות מרומזת, אולי, מן המעגל ההרמנויטי, שלמענו ודאי עדיף היה להציב במרכז את האמצעי התמטי. לבסוף הוא מסכם:³⁴

32 הפסוק מתהלים סח הנדרש ביחידה ה (= סיפור ראשון – ריב משה והמלאכים) אינו פסוק בעלמא, אלא פסוק המתאר עליה למרום (תהלים סח, יט), בתוך תיאור ספרותי שנקשר כבר בזמנים קדומים מאוד למעמד הר סיני, כפי שהראה משה דוד קסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית, כך א, ירושלים תשל"ב, עמ' 185-186; שיבוצו ביחידה זו מבליט אפוא את מקומה המרכזי. עם זאת, כפי שצוין לעיל, עיקר הסיפור מבוסס על דרשת מזמור אחר בתהלים, מזמור ח.

33 לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 282.

34 הנ"ל, שם, עמ' 290.

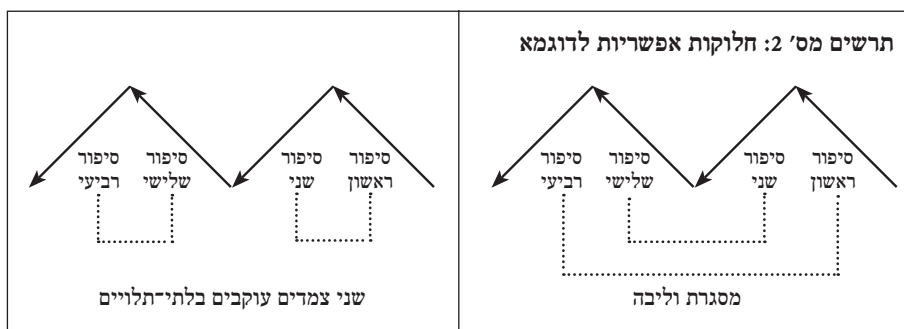
אמנם כל סיפור וסיפור עומד בזכות עצמו, אך הימצאותם של כל הסיפורים יחד יוצרת הארות הדדיות ומשמעויות חדשות. המוקד התמטי של הקובץ הוא החיבור הפרדוקסלי בין שמים לארץ, בין התורה כחמדה גנוזה לאדם כילוד אישה. הסיפור הראשון והרביעי, שמסגרים את הקובץ, ממחיזים את ההצלחה ואת הכישלון: בסיפור הראשון את האדם כמקבל התורה, ש'תחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו', ובסיפור האחרון את נפילתו וחטאו. גם המלאכים במרום וגם בני ישראל בתחתית ההר לא הצליחו להבין ולהאמין שמשה – ילוד אישה בשר ודם – מקבל את החמדה הגנוזה. ...הסיפור השני והשלישי, שגם הם מתרחשים במרום ובארץ, מהווים את ליבת הקובץ ומציגים את הפרדוקס הבסיסי במוקד היצירה הזאת: מצד אחד הוויתור ההדדי על התורה הן של האל הן של האדם, ומצד שני השותפות ההדדית ביצירתו.



דברי לוינסון מבטאים על פי דרכם התמודדות עם אחד הקשיים הניצבים בפני כל מי שיבקש לפרש את סיפורי הקובץ: הסיפורים נראים כאילו כונסו כדי לבטא רעיונות דומים פחות-אור יותר, אך מדוע כונסו דווקא כך? מדוע בסדר המסוים הזה, הנע חליפות מן הקרקע למרום ובחזרה (ראו תרשים מס' 1)? לוינסון, אם כן, מציע לזהות כאן תבנית כיאסטית: הסיפורים הראשון והרביעי בקובץ ממסגרים אותו, והסיפורים השני והשלישי מהווים את ליבתו. תבנית זו מזינה מְטבעה אינטרפרטציה דיאלקטית המדגישה את תנועת האדם מהצלחה לכשלון, ואת אופייה כפול-הפנים של ה'בעלות' (האנושית והאלוהית) על התורה.

ואכן, איזו אסטרטגיית קריאה יש להחיל על רצף העליות והירידות המסופרות בקובץ ריב"ל? מחד, אמנם עלינו להודות כי כבר בתיאור המקראי עליותיו וירידותיו התכופות של משה להר סיני וממנו עשויות להביא במבוכה את כל המנסה לפרשן;³⁵ אך לא הרי הסיפור המקראי הנפרס כאפוס עלילתי בזעיר-אנפין כהרי הקובץ התלמודי שלפנינו, שבו התבנית המחזורית מסתברת מנטייתו של החומר האגדי בתלמוד הבבלי להתארגן לעתים בסדרות לפי

35 וראו למשל פירוש הרמב"ן לשמות לג, יב; אריה טוויג, מתן תורה בסיני: המסורות על מתן תורה בסיני, גיבושן בשמות יט-כד, והשתלשלותן בספר התורה, ירושלים תשל"ז, עמ' 13.



שמו של החכם הדובר בהן.³⁶ עריכת הקובץ, מזווית מבט זו, נראית 'קטלוגית' לחלוטין,³⁷ ואין לצפות ממנה לכאורה לדבר מעבר לכך. מאידך, אין להכחיש כי ארבעת הסיפורים ערוכים גם בהתאם לכרונולוגיה של העלילה המקראית, המסומנת בעיקר על ידי הסיפור הפותח את הקובץ והמתאר את הגעתו הראשונה של משה למרום – ראשונה במובן זה שהיא מפתיעה את המלאכים, התוהים "מה לילוד אישה בינינו" – ועל ידי הסיפור החותם את הקובץ והמתאר את תפקידו של השטן בחטא העגל.

בצד חלוקת הסיפורים ל'מסגרת' ו'ליבה', מזמין הטקסט שלפנינו חלוקות אחרות, למשל חלוקה לשני צמדים עוקבים ומקבילים, בלתי-תלויים (ראו תרשים מס' 2). שני הצמדים נפתחים בעליית משה למרום ונחתמים בירידתו משם, או לפחות על סיפה; בשניהם עובר משה תהליך של עימות שסופו פיוס עם הנציגים ה'טובים' של העולם השמימי (המלאכים בסיפור הראשון, הקב"ה בשלישי); ולהבדיל, בשניהם ממלא השטן תפקיד מפתח בשלב הירידה.³⁸ לחלוקה זו – שכלל חלוקה אחרת אינה חפה מקשיים – שלושה יתרונות יחסיים. ראשית, היא מקבילה במידה כלשהי לכרונולוגיה המקראית: משה עולה, יורד, וחוזר חלילה. שנית, היא קושרת היטב בין הסיפורים הראשון והשני, שמבחינות רבות נראים, למעשה, כמעט כסיפור אחד ארוך ומתמשך: ירידת השטן לארץ והתמודדותו עם גורמי הטבע נראית כתמונה מהופכת של עליית משה והתמודדותו עם המלאכים, בשני הסיפורים מוצגת התורה כ"חמדה גנוזה"

36 וראו כעת מנחם כ"ץ, "קובצי מאמרים בבבלי – פסקי הלכות או בירורים אנליטיים?", *JSIJ* 8 (2009), עמ' 35–38, והמקורות המצוינים אצלו.

37 אפשר לשאול כאן גם את המינוח של מנחם פרי ומאיר שטרנברג, "זהירות ספרות! לבעיות האינטרפרטאציה והפואטיקה של הסיפור המקראי", *הספרות* ב, 3 (תשל"ד), עמ' 634 (להלן: פרי ושטרנברג, זהירות), המדברים על "עקרון הצטרפות סטאטי" – המסגרת שעל פיה מתארגנים האלמנטים נתפסת תפיסה חללית: האלמנטים נתפסים כקיימים סימולטנית".

38 יש גם מקום למחשבה ששני הסיפורים על השטן אינם אלא פיצול והתפרטות של סיפור קדום אחד העומד ברקע הקובץ, הסיפור על מלאך המוות המחפש את משה להרגו, וראו להלן.

שאינן למוסרה לאדם,³⁹ ושניהם מבררים מה פשרה של אותה מסירה; ושלישית, היא מאפשרת להבחין טוב יותר בתמות השונות של שני הצמדים: בעוד הצמד הראשון מתמקד בתורה, במקומה ובשייכותה – לקב"ה ולמלאכים במרום, או לבני האדם על הארץ – הצמד השני מתמקד במשה האיש, במקומו ובשייכותו – לקב"ה ולמלאכים במרום, או לבני האדם על הארץ;⁴⁰ למעשה, הצמד השני כלל אינו מזכיר את התורה: בסיפור האחרון בני ישראל בתחתית ההר אינם אומרים לשטן שמשה עלה לקבל את התורה, אלא רק שמשה עלה למרום (בכל הנוסחים שנבדקו, ללא יוצא מהכלל); בכך מבליט הסיפור הרביעי דווקא את זיקתו לשאלתם הראשונה של המלאכים בסיפור הראשון ("מה לילוד אישה בינינו?"), יותר מאשר לשאלתם השנייה ("חמדה גנוזה... אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?"). ואשר לסיפור השלישי, מלבד התיאור הממקם את עליית משה בשעה שהקב"ה "יושב וקושר כתרים לאותיות", אין בדיאלוג הטעון ביניהם כל רמז נוסף לעיסוק ב'תורה'. אין כל הכרח בפרשנותו של רש"י, למשל, לפיה בקשת האל "היה לך לעזרני" משמעה שעל משה היה "לומר, תצלח מלאכתך"⁴¹ בכתיבת ספר התורה;⁴² מסתברת ממנה הרבה יותר האפשרות לפרש את הבקשה כתגובה ישירה לשאלת משה "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?", תגובה שמשמעה הוא שאכן הקב"ה מודה למשה שאין זה ראוי לעבד לתת שלום לרבו, אלא שבכל זאת היה על משה לפתוח בשיחה ו'להזמין' את הקב"ה להיענות לו, במשחק זהיר של מחוות-נימוסין הדדיות.⁴³ האבחנה בין התמות

39 כפי שציין לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 287.

40 לא בכדי נוגעת דווקא תמה זו במישרין (מכל התמות בסיפורי עליית משה למרום) במסורות על מות משה, נושא ששימש כר נרחב לעשייה ספרותית (במדרש ובפיוט) אשר העניקה ביטוי עז-מבע למעמדו של משה בין האנושי לאלוהי; סיכום הדברים אצל רלה קושלבסקי, "מדרשי פטירת משה רבינו: תופעה כיאסטית בעיצוב תמונת האגודה", בתוך: יואב אלשטיין, אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי א, רמת-גן תשס"ה, עמ' 137-138. לדעתי אפשר להתבונן בפרדוקס מיתת משה לא רק מזווית המבט של המורכבות התיאולוגית, אלא גם מזווית המבט של מאבק השליטה בין ישראל והקב"ה על מידת האינטימיות עם משה, אינטימיות הכרוכה גם בגוון הארוטי שבו נצבעת ההתגלות בקובץ על ידי הזיקה בין פסוקי שיר השירים ותהלים. ראו למשל ספרי דברים, פיס' שה' עמ' 327: "וכיון שמת משה היה יהושע בוכה ומצעק ומתאבל עליו במרד... עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא... וכי לך בלבד מת משה? והלא לא מת אלא לי".

41 רש"י על אתר, ד"ה 'לעזרני'.

42 לדעת שלמה נאה, במאמרו "על כתב התורה בדברי חז"ל (ב): תעתיקים וקוצים", לשוננו עב, א-ג (תש"ע), עמ' 115, התיאור "יושב וקושר כתרים לאותיות" מציין רק שמלאכת הכתיבה קרובה לסופה; ומכאן שאכן לא היא הזקוקה לסיועו של משה.

43 תשומת לב לעדינותו המופלגת של משחק זה, הגלומה אולי כבר בלשונו המנומסת של משה בכתוב המשמש כאן תשובה, "ועתה יגדל נא" (במדבר יד, יז), יכולה להקהות מעט את חריפותו התיאורגית של הסיפור: משה אמנם 'מעצים כח בגבורה' (כלשון המדרש בפסיקתא דרב כהנא, כה, א, עמ' 379), אך הדבר נעשה על פי הזמנת האל, ותוך הכפפת המעשה התיאורגי להיררכיה הראשונית שבין "עבד" ו"רבו", גם אם זו מתערערת מעט. והשוו: משה אידל, קבלה: היבטים חדשים מאנגלית: אבריאל בר-לב, ירושלים 1993, עמ' 172-181.

של שני צמד הסיפורים עתידה למלא תפקיד חיוני בניחות הפואטיקה של הקובץ כולו, כפי שאבהיר בהמשך.

אך לפני כן רשאים אנו לתהות על המהלך כולו. מלבד הזיקה למקרא, ומלבד שתי הצעות החלוקה שתוארו כעת, אילו עוד אפשרויות ארגון ומשמוע מזמן הטקסט שלפנינו? האם נתרצה, כפי שעשינו עד כה, רק בקריאת ארבעת הסיפורים לבדם? האם נדגיש דווקא את חשיבותו הכוללת של קובץ ריב"ל, לרבות ארבע הדרשות שמטרימות את הסיפורים, ולו משום שגם הן נאמרות על ידי אותו חכם? האם נעקוב אחר רצפים פנימיים חוצי-ז'אנרים בתוך הקובץ, כאלה המונחים למשל על ידי חומרי-גלם קרובים העומדים למדרש (למשל, פסוקים משיר השירים כיסוד יחידות א-ב-ג, פסוקים ממזמור סח בתהלים כיסוד יחידות ג-ד-ה), על ידי מטבעות לשון חוזרות ("כל דבור ודבור" – יחידות ב-ג), או על ידי הופעתן הכפולה של דמויות מפתח (המלאכים ביחידות ג-ד; השטן ביחידות ה, ז)? האם ההקשר המלא שבתוכו מתארגן הקובץ ושעל פיו ראוי להימדד הוא 'מדרש מתן תורה', אותה יחידה ארוכה שצוינה בראשית הדברים, ושכבר העירו חוקרים על זיקות לשון ועניין בינה ובין קובץ ריב"ל המשוקע בה?⁴⁴ ומה לגבי הפרק כולו?⁴⁵ והמסכת?⁴⁶ זאת ועוד: היא ההקשר אשר יהא, אילו תבניות-זיקה מכוננות את היחסים בין חלקיו? תבניות נושאות (למשל, אזכורו של חטא העגל ביחידה א וביחידה ח), תבניות של אנלוגיה משלימה (למשל, עמדתם החיובית של המלאכים כלפי משה ביחידה ה, בצד עמדתו השלילית של השטן כלפי משה ביחידה ו), או תבניות של אנלוגיה ניגודית (למשל, סיועם של המלאכים לבני ישראל ביחידה ד, מול התנגדותם הראשונית למשה ביחידה ה)? וחשוב מכך: האם תיתכן איזו היררכיה ברורה בין האפשרויות השונות, שהוצגו כאן בכוונת מכוון באופן המורה על הפוטנציאל האינסופי שלהן?⁴⁷

השאלה החשובה כאן, במידה רבה, אינה רק שאלת ההקשר, אלא גם, ואולי בעיקר, שאלת קביעת גבולותיה של היחידה הספרותית המתפרשת. "הבעיה של קביעת גבולות היחידה מתעוררת אפוא בכל יצירת ספרות", מטעימים מנחם פרי ומאיר שטרנברג:

אותה יחידה יכולה להיתפס כשלם לגבי יחידות קטנות ממנה וכחלק לגבי גדולות ממנה. גבולותיה של היחידה דינמיים; אין הם נקבעים אפריורי, אחת ולתמיד, אלא הם נקבעים שוב ושוב ומתארגנים מחדש על פי השאלות שעליהן רוצים להשיב, על פי סוג המבט שמבקשים להתבונן בו. ... כל חוקר וכל מחקר קובעים לעצמם איפה יוצבו אבני הגבול,

44 יוער שגם בקטעים המטרימים את קובץ ריב"ל נדרשים פסוקים משיר השירים ומתהלים סח. וראו עוד אצל לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 281-282.

45 להצעה בנושא זה ראו במחקרי (הערת כוכבית), עמ' 70, הערה 1.

46 ראו לדוגמא גלית חזן-רוקם, "האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור?", בתוך: לוינסון ואחרים, הגיון ליונה (הערה 6), עמ' 208.

47 על תעוועי מושג ה'תמה' העמיד מנחם ברינקר, האם תורת הספרות אפשרית? – מאמרים על גבול הפילוסופיה ותורת הספרות, תל-אביב 1989, עמ' 28-42.

ורשאים הם בהחלט לעשות כן, בתנאי שיביאו בחשבון – במפורש או באופן סמוי – גם את כלל המסגרות, הצרות כרחבות, שאליהן משתייכת היחידה שתחמו. את המסקנות שאליהן מגיע המתבונן על סמך היחידה הספציפית, שנקבעה על פי עניינו, עליו לבדוק, ובעת הצורך גם לאייך ולתקן, לאור מכלול ההקשרים העשוי לשפוך עליה אור.⁴⁸

הנחות אלו עשויות להלוך במיוחד את הדיון בקובץ ריב"ל, ואולי גם בקבצים נוספים בתלמוד הבבלי.⁴⁹ בצד תשומת הלב למגמות עקביות של הדהודים פנימיים בין יחידות שונות ברצף של הקובץ התלמודי,⁵⁰ דברי פרי ושטרנברג מבליטים דווקא את חיוניותה של המודעות לאפשרויות הצירוף השונות, וממילא לכיווני הדהוד מרובים, בהבהירים כי "גבולות היחידה משתתפים בקביעת המבנים התמאטיים לא פחות משמשתתפים המבנים התמאטיים בקביעת גבולות היחידה".⁵¹ מתוך מודעות זו אני מבקש למקד את הדיון בנקודה מסוימת מאוד ברצף הקובץ, נקודה שניתן לתארה, להערכת, כצומת מרכזי של אפשרויות צירוף ומשמע חלופיות, צומת העשוי להאיר מחדש את הקובץ כולו.

כשהצטתי למעלה חלוקה לארבעת הסיפורים, עמדתי על כך ששני צמדי הסיפורים נבדלים זה מזה בתמה שלהם; בעוד הראשון (סיפור ריב משה והמלאכים + סיפור השטן המחפש את התורה) עוסק בתורה, במקומה ובשייכותה בין שמים לארץ, השני (סיפור משה המתבקש לעזור לקב"ה + סיפור השטן המדווח לישראל כי משה מת) עוסק במשה האיש, במקומו ובשייכותו בין שמים לארץ. כעת, בהתחשב במעגלי ההקשר המגוונים המתקיימים בקובץ והפועלים עליו, אפשר לדייק יותר: אני מבקש לטעון כי גם הצמד הראשון מקפל בתוכו, ברובד הטקסטואלי והקדם-טקסטואלי שלו, משהו מן התמה של 'משה האיש', אלא שהוא מסיט אותה בעקביות לתמה של 'התורה'; ודוק: מסיט, לא מחליף. בכך אפשר לדמות אותו ל'צומת' שהנכנס אליו מכיוון אחד יוצא מכיוון אחר – או, בניסוח המוצע כאן, לראות את שני הסיפורים שבו כסיפורים טרנספורמטיביים. המהלך הטרנספורמטיבי בקובץ ריב"ל מתגלה בשלושה היבטים: הוא מתגלה בדרכי עיצובם של מקורות ומוטיבים קדומים בצמד הסיפורים; בעולמו הרעיוני של הצמד בהשוואה למקבילות חוץ-תלמודיות שלו, כפי שניבט בפואטיקה הסיפורים; ולבסוף, במעמדו המרכזי של הצמד ברצף הקובץ, המובלט הן במיקומו והן באורכו (ב'משך-הטקסט' שלו). ניגש כעת לביסוס טענה זו.

48 פרי ושטרנברג, "זהירות ספרות" (הערה 37), עמ' 632. וראו שם, עמ' 637.

49 גישה קרובה המתייחסת ישירות לספרות חז"ל ניסחה עפרה מאיר במאמריה על ההקשר בספרות התלמודית (הערה 9 לעיל), אך על פי רוב מאיר תופסת את גבולות ההקשר כקונסטרוקט של הטקסט יותר מאשר כקונסטרוקט של הקורא.

50 יסיף, סיפור העם (הערה 9); לויןסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 281, 290-297.

51 פרי ושטרנברג, "זהירות ספרות" (הערה 37), עמ' 633.

[ה]

כפי שציינו פלסר ואחרים, סיפור ריב משה והמלאכים נשען על התשתית הקדומה (המתועדת בספרות התנאית) של התנגדות המלאכים לבריאת האדם. האבחנה בין לשון התשתית והמשכיה מזה ללשון סיפורו של ריב"ל מזה, מאלפת ביותר. כבסיס מייצג להשוואה ישמש אותנו הסיפור בתוספתא:⁵²

באותה השעה הציצו מלאכי השרת שקשרו קטיגור לפני הקב"ה בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון, ואמרו לפניו: רבנו של עולם, 'מָה אָנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ, וְתַחֲסֶרְהוּ מַעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ, תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יְדִידָה כֹּל שֶׁתָּה תַּחַת רַגְלָיו, צִנָּה וְאַלְפִים כָּלָם וְגַם בְּהִמּוֹת שָׂדֵי, צִפּוֹר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֹבְרֵי אֲרָחוֹת יָמִים' (תהלים ח, ה-ט)? באותה שעה אמר להם הקב"ה למלאכי השרת בואו וראו שירה שבני אומרין לפני. אף הן כיון שראו אמרו שירה. מה שירה אמרו? 'ה' אֲדֹנֵינוּ מָה אֲדִיר שִׁמְךָ בְּכֹל הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּנָּה הוֹדָךְ עַל הַשָּׁמַיִם, מִפִּי עוֹלָלִים וִינָקִים... (שם, ב-ג), 'ה' אֲדֹנֵינוּ...'- (שם, י).

בתוספתא, כמו גם ברוב מקבילותיה, המלאכים עוברים תהליך של השלמה: תחילה הם מערערים על הצורך בבריאת האדם, ולבסוף מודים לקב"ה; לאחר שהם משמיעים את קובלתם, הנשענת (כאן ובכל המקבילות) על פסוקי מזמור ח' בתהלים (פסוקים המבטאים התפעלות מכוחו הכמו-אלוהי של האדם, שנבחר לשלוט בעולם), מצדיק האל את בריאת האדם בנימוק כלשהו (בתוספתא הנימוק קשור לשירה-של-מטה, החביבה על הקב"ה, ובמקבילות לעתים הנימוקים אחרים) עד שלבסוף המלאכים מתרצים,⁵³ וכאן אף פותחים בשיר. הסיפור הראשון בקובץ ריב"ל מתאר אף הוא את התנגדות המלאכים; אך הפעם אין מדובר בהסתייגות מן האדם, אלא בהתנגדות למסירת התורה לידיו. תמורה זו גוררת עמה שינויים גם בעיצוב הדיאלוג בין הקב"ה למלאכים: בסיפור שבקובץ ריב"ל, ורק בו, נוסף שלב ביניים, שבו הנימוק של הקב"ה אינו מתקבל, אלא פותח פתח לדיון בעניין אחר:

ואמ' ר' יהושע בן לוי, בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני ה'ה, רבנו של עולם! מה ילוד אשה בינינו?
אמ' להם: לקבל תורה בא.
אמרו לפניו: רבנו של עולם, חמדה גנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבע דורות קודם שנברא העולם ואתה מבקש ליתנה לבשר ודם? 'מָה אָנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ... תִּנָּה הוֹדָךְ עַל הַשָּׁמַיִם'

52 תוספתא סוטה, ו, ה, עמ' 184-185, על פי כ"י וינה בהשלמות מנוסח דפוס ראשון (כהצעת שאול ליברמן במהדורתו שם).

53 והשוו: בראשית רבה ו, ח, עמ' 60-61; בבלי סנהדרין לח ע"ב.

ואכן, הסיפור מכאן ואילך אינו בנוי כמקורותיו על הרישא של הפסוק מתהלים, "מה אנוש כי תזכרנו" – ובלבושה הפרפראסטי בפי המלאכים בתחילת הסיפור, "מה ילוד אשה בינינו" – אלא על הסיפא שלו: "תנה הודך על השמים"; נתנית ההוד מתפרשת מעתה לא כביטוי לשליטת הקב"ה בעולם, אלא כביטוי למקומה של תורתו⁵⁴ (בשמים, ולא בארץ). בהמשך הסיפור משה אינו נדרש, אף לא לרגע, להצדיק את עצם קיומו בתחתונים או בעליונים, אלא רק את נחיצותה של התורה לאדם. נוכחותו של משה במרומים – המקבילה, בתשתית הקדומה, לבריאת האדם ול'נוכחותו' בכלל – מטרידה את המלאכים רק לשעה קלה, משום שהיא הופכת, בדרכו העדינה של המספר התלמודי, לבעיה שולית המשועבדת ל'סכנה' גדולה ממנה בהרבה: מסירת תורה על-ידו לארץ. ואכן, עיקר הדיאלוג שיבוא כעת בין משה למלאכים ניסוב על התורה, המיוצגת בדרך של מוטיביזציה בעשרת הדברות.⁵⁵

עיצובו של העימות בין משה והמלאכים מחדד טרנספורמציה זו גם מכיוון אחר. על המקורות שציינו פלסר וחוקרים אחרים ראוי להוסיף, לדעתי, מקור קדום שלא הוזכר עד כה. כוונתי לאגדה התנאית הידועה המספרת על מסעו של הקב"ה בין האומות ערב מתן תורה ועל סירובם לקבלה.⁵⁶

...נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם: מקבלים אתם עליכם את התורה? אמרו לו: מה כתיב בה? אמר להם: 'לא תרצח' (שמות כ, יב). אמרו לו: זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר 'ועל חרפך תחיה' (בראשית כז, מ). נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם: מקבלים אתם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם: 'לא תנאף' (שמות כ, יב); אמרו לו, כולנו מניאוף, דכתיב 'ותהרין שתי בנות לוט מאביהן' (בראשית יט, לו) – והיאך נקבלה? נגלה על בני ישמעאל, אמר להם: מקבלים אתם עליכם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם: 'לא תגנב' (שמות כ, יב). אמרו לו: בזו הברכה נתברך אבינו, דכתיב 'והוא יהיה פרא אדם' (בראשית טז, יב), וכתיב 'כי גנב גנבת' (בראשית מ, טו). וכשבא אצל ישראל... פתחו כלם פיהם ואמרו: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז).

54 במקבילה בפסיקתא רבתי (פר' כ, דף צז ע"א, וראו להלן), קושר המספר את שני האירועים יחד, בדברים שהוא שם בפי הקב"ה: "דעו שמימכם אנשי מריבה אתם. כשביקשתי לבראות את אדם הראשון עשיתם לפני קטיגור ואמרתם 'מה אנוש כי תזכרנו'... ועכשיו אתם עומדים במריבה ואין אתם מניחים אותו [= את משה] ליתן תורה לישראל!".

55 הבחירה בעשרת הדברות מובנת, לכאורה, כשמדובר במדרש על מעמד הר סיני; ובכל זאת אין היא מובנת מאליה. השוו למשל למקבילה בשיר השירים רבה, ח, ב, שם האדם זקוק לתורה לא משום שציוו רע ומושך אותו לשקר, לרצח ולניאוף, אלא משום שהוא טמא, ורק התורה יכולה לטהרו; לא בכדי מבליטה מקבילה זו את הצורך בתשוקה לתורה, שאינה אפשרית אצל המלאכים משום שהם טהורים מטבעם. הסיפור ה'פרוטראקזיסטנציאליסטי' של ריב'ל נשמע, בגרסה שבשיר השירים רבה, כביטוי לעולם דתי אחר (עולמם של יורדי המרכבה?), המשיב את הסדר על כנו, והמשמר – בניגוד לריב'ל – את עליונותם העקרונית של המלאכים על האדם (בדומה למקבילה ממדרש עשרת הדברות שתוכן בהמשך).

56 מכילתא דר' ישמעאל, מס' דבחדש, פר' ה, עמ' 221; והשוו ספרי דברים, פס' שמג, עמ' 395-396.

שימושו של ריב"ל בתבנית הלשונית של האגדה התנאית – כלומר, החזרה על השאלה "מה כתיב בה", ותשובתה של זו באחת מעשרת הדברות – מחזקים את הסטת מוקד הסיפור מן האדם (הנברא, השולט בעולם, או העולה לשמים) אל התורה היורדת לארץ; אגב כך – ויחד עם שילוב המסורת על התנגדות המלאכים לבריאת האדם – מכונן ריב"ל דימוי אחר של התורה ושל האופוזיציות הבינאריות שמעצבות את שלד הסיפור. כל אחת מן האגדות מעמתת, באותה לשון ממש, קבוצות שונות המתחרות זו בזו על קבלת התורה. לפי האגדה התנאית, העמים אינם יכולים לקבל את התורה משום שהתורה חותרת תחת אושיות הקיום שלהם: אין לתורה דבר וחצי דבר עם מי שחי על גניבה, ניאוף ורצח. האגדה מצהירה אמנם שהתורה ניתנת לישראל משום שקפצו ואמרו 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע', אך בה בעת רומזת גם להבדל עקרוני יותר בין העמים לישראל, שכביכול אינם שטופים בכל אותן רעות שמהן התורה מזהירה. כנגד זאת, מן העימות בין משה למלאכים בקובץ ריב"ל ("... שוב מה כתיב בה 'לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב' (שמות כ,יב), קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם?..."), עולה כי לתורה אין דבר וחצי דבר גם עם מי שטהורים ונקיים מגניבה, מניאוף ומרצח, משום שאין היא יכולה לסייע להם; הגניבה, הניאוף והרצח שוב אינם מתפקדים כ'מסמנים' של העמים האחרים, אלא כ'מסמנים' של הקיום האנושי באשר הוא, לרבות קיומם של ישראל.⁵⁷ משה של אגדה זו, לפיכך, הוא אולי בן-עליה, אך בה בעת הוא גם מייצג נאמן של אותו קיום לא-מלאכי; התורה אינה ניתנת למשה האיש משום שחצה גבולות וזכה לעלות למרום, אלא משום שאכן ראויה היא להינתן לבני-מינו על הארץ, ולהם נועדה. העימות כאן, אם כן, אינו בין ישראל לעמים, אלא – במידה רבה, גם אם לא באופן מלא – בין עולמם של המלאכים לעולמם של בני האדם.⁵⁸

חתימת הסיפור האמוראי – לאחר השלמת המהלך הדרשני המבוסס על תהלים ח – ב'מתנות' שהעניקו המלאכים למשה, לרבות מתנתו החריגה של מלאך המוות, רק מעמיקות את התמורה שאותה אני מציע לראות כמוקד הסיפור; להבנתי, אפילו כאן – חרף הדומיננטה המאגית⁵⁹ המחליפה את זו המוסרית בחלקו הקודם של הסיפור – לא משה העולה לשמים הוא

57 אם כנים הדברים, הרי לפנינו מעבר מתיאור פרטיקולרי של מעמד הר סיני באגדה התנאית לתיאור שיש בו מן האוניברסליזם בקובץ ריב"ל; מעבר זה אינו מתקיים בחלל ריק, ואפשר שהוא נשען על יסודות אוניברסליסטיים ראשיתם כבר בזרמים מסוימים אחרים בעולמם של התנאים, כפי שתוארו במחקרו של מנחם הירשמן, תורה לכל באי עולם: זרם אוניברסאלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב 1999.

58 לעניין זה ראו אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 115-160; פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 317-345 רחל אליאור, "מיסטיקה, מאגיה ואנגלולוגיה – תורת המלאכים בספרות ההיכלות", בתוך: משה אידל, דבורה דימנט ושלום רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה, מוגשים לפרופ' שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 15-56.

59 Yuval Harari, "Moses, the Sword, and 'the Sword of Moses: Between Rabinical and Magical traditions'", *Jewish Studies Quarterly* 12 (2005), pp. 293-329.

העומד במרכז, אלא האובייקטים השמימיים השבים אתו חזרה למקומו. בהשאלה מלשונו של יוסף דן שנדרש לתופעה דומה (אך לא זהה) במקום אחר, אפשר לומר שלפנינו "מיסטיקה של ירידה והורדה" יותר מאשר "של עליה והתעלות".⁶⁰

תופעה זהה לגמרי – קרי, הסטת המוקד הסיפורי ממשנה-האיש העולה לשמים אל התורה היורדת עמו לארץ – מתקיימת גם בסיפור הבא (השני בצמד ובקובץ), המתאר את השטן בחפשו את התורה אחר מסירתה למשה:

בשעה שירד משה מלפני ה' בא שטן ואמר לפניו, רבונו של עולם, תורה היכן היא? אמר לו: בארץ נתתיה.

הלך אצל ים, אמר לו אין עמדי. הלך אצל תהום, אמר לו לא בי היא. שנאמר "תהום אמר לא בי היא וים אמר אין עמדי, אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה" – שמענו אבל לא ראינו.

חזר ואמר: רבונו של עולם חפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה.

אמר לו: לך, אצל בן עמרם היא. - - -

כפי שהעירו חוקרים רבים (ובתוכם פלסר),⁶¹ ניכרת זיקה בין סיפור זה ובין סיפורי פטירת משה, המופיעים בגרסאות רבות במדרשי חז"ל ובספרויות משיקות, אשר בהם מתואר מלאך המוות כשהוא מחפש את משה להמיתו;⁶² כך למשל באחת מהופעותיה הקדומות, במדרש התנאי ספרי דברים:⁶³

באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא למלאך המות, לך והבא לי נשמתו של משה. הלך ועמד לפניו. אמר לו: משה, תן לי נשמתך. אמר לו: במקום שאני יושב אין לך רשות לעמוד, ואתה אומר לי תן לי נשמתך? גער בו ויצא בנזיפה.

הלך מלאך המות והשיב דברים לפני הגבורה. שוב אמר לו הקדוש ברוך הוא, לך והבא לי נשמתו.

הלך למקומו ובקשו ולא מצאו. הלך אצל הים, אמר לו: משה, ראית אותו? אמר לו: מיום שהעביר את בני ישראל בתוכי לא ראיתיו. הלך אצל הרים וגבעות, אמר להם: משה, ראיתם אותו? אמרו לו: מיום שקבלו ישראל את התורה על הר סיני לא ראינו אותו. הלך אצל גיהנם, אמר לה: משה, ראית אותו? אמרה לו: שמו שמעתי, אותו לא ראיתי. הלך

60 יוסף דן, "התיאופאניה של שר התורה: סיפור-מעשה, מאגיה ומיסטיקה בספרות ההיכלות והמרכבה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (תשנ"א – תשנ"ב), עמ' 148. ודברים דומים אצל משה אידל, "מטטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות", אשל באר-שבך ד (תשנ"ו), עמ' 29-30.

61 פלסר, מוטיבים (הערה 13), עמ' 50-54.

62 ניתוח תמטולוגי מקיף לגרסאות סיפור פטירת משה ערכה קושלבסקי, תופעה (הערה 40). והשוו יעקב בלידשטיין, עצב נבו: מיתת משה במדרשי חז"ל, אלון-שכות תשס"ח, עמ' 88-92.

63 פיס' שה, עמ' 326-327.

אצל מלאכי שרת. אמר להם: משה, ראיתם אותו? אמרו לו: לך אצל בני אדם. הלך אצל ישראל. אמר להם: משה, ראיתם אותו? אמרו לו: אלהים הבין דרכו, אלהים גנוז לחיי העולם הבא ואין כל בריה יודעת בו...

הזיקה בין הסיפורים ניכרת מאוד, חרף ההבדל בנושא ובפרטיו. בשניהם דמות 'שלילית' כלשהי מן הפמליא של מעלה מחפשת – מחפשת אחר משה בסיפור התנאי, מחפשת אחר התורה שנתנה לו בסיפור האמוראי; בשניהם חוצה אותה דמות מרחקים בין שמים וארץ, תוך שהיא ניצבת פעמיים לפני הקב"ה, ופוגשת ישויות מיתיות מעולם הטבע (הים, התהום וההרים; ואמנם הרשימות אינן זהות);⁶⁴ ובשניהם, סוף כל סוף, נכשלת הישות השלילית במשימתה. אך לענייננו חשובה יותר התשתית המדרשית המשותפת לשניהם – תשתית מוצהרת בסיפור האמוראי, ומרומזת בסיפור התנאי, בהישענם על אותם פסוקים מספר איוב (כח, יב-כד, להלן בדילוגים):

וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה. לֹא יָדַע אָנוּשׁ עֲרֻכָּה וְלֹא תִמְצָא בָאָרֶץ הַחַיִּים. תִּהְיוּ אָמַר לֹא כִּי הָיָא וְיָם אָמַר אֵין עֲמָדִי. ... וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּבְּרָא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה. וְנַעֲלָמָה מֵעֵינֵי כָל חַי וְיַמְעוֹף הַשָּׁמַיִם נִסְתָּרָה. אֲבָדוֹן וְמוֹת אָמְרוּ בְּאָזְנוֹיָנוּ שְׁמַעְנוּ שְׁמַעָה. אֱלֹהִים הֵבִין דְּרַכָּה וְהָיָא יָדַע אֶת מְקוֹמָהּ. כִּי הוּא לְקֻצּוֹת הָאָרֶץ יְבִיט תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם יִרְאֶה...

בהתבסס על עדויות לשימוש בפסוקים אלה כהספד בתקופת חז"ל, הניח מנחם קיסטר כי זהו גם הרקע לדרשתם בסיפורי פטירת משה; לדעתו, "הדרשות הארוכות והמפותחות על מלאך המות המחפש את משה אינן אלא דרמטיזציה וקונקרטיזציה של גרעין זה", כלומר, גרעין ההספד על חכם ש"חכמתו... עברה עם מותו מעולמנו ('לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים')".⁶⁵ אשר לסיפורו של ריב"ל משער קיסטר בזהירות כי אף ש"דרשה זו קרובה יותר לנושאו של הפרק באיוב", משום שהיא עוסקת בחיפוש אחר החכמה יותר מאשר בחיפוש אחר החכם, "דרשה משנית היא, ונוצרה דווקא משום קרבת הנושא".⁶⁶ אם צודקים פלסר וקיסטר בקבעם כי סיפור השטן המחפש את התורה בקובץ ריב"ל מעבד את המסורת על פטירת משה, ולא להיפך, הרי לפנינו ביטוי נוסף לתמורה שזוהתה בסיפור ריב משה והמלאכים: המוקד התמאטי עובר, שוב, ממשה-האיש לתורה הנמסרת על ידו. גם במקרה הנוכחי חתימת הסיפור

64 הסיפור התנאי מרגיש כי לחלקן היכרות קודמת עם משה, מוטיב שזכה לפיתוח דרמטי ואקספרסיבי מאוד במסורת הפיוטים על יוכבד המחפשת את משה לאחר מותו; ראו בנימין בר-תקוה, "זעקת יוכבד: דמות האם בפיוטי פטירת משה", בתוך: שולמית אליצור ויהושע לוינסון (עורכים), אסופת מאמרים לזכר מנחם זולאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 265-302. מוטיב זה לא יכירנו מקומו בסיפור האמוראי, משהועבר המוקד ממשה האיש אל תורתו.

65 מנחם קיסטר, אבות דר' נתן: עיונים בבביות נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים 1993, עמ' 179 (וראו שם עוד מעמ' 176 ואילך).

66 שם. מחקרה של פלסר (הערה 13) תומך כמובן בהשערה זו. גישה שונה במקצת ראו אצל קושלבסקי, תופעה (הערה 40), עמ' 141.

מחזקת השערה זו – השערת המעבר והתמורה, קרי: השערת הטראנספורמציה – דווקא משום שהיא משיבה את המוקד חזרה למשה:

... הלך אצל משה. אמר לו: תורה שנתן לך ה' היכן היא? אמר לו: וכי מה אני שהב' נותן לי את תורתו? אמר לו הקב' למשה: משה, בדאי אתה? אמר לפניו: רבנו של עולם, חמדה גנוזה שאתה משעשע בה בכל יום, אני מחזיק טובה לעצמי? אמ' לו הקב': הואיל ומעטת את עצמך תיקרא על שמך, שנאמר 'זכרו תורת משה עבדי'.

משה מֵאֵין את עצמו, ואין זה משנה כלל לענייננו אם הדבר נעשה כתכסיס טקטי שמטרתו התחמקות מן השטן,⁶⁷ או כהתמודדות מוצלחת עם מבחן-הענווה שהאחרון מציב בפניו, כפרשנותו של פרנקל;⁶⁸ רק משהוא מתבטל בפני התורה⁶⁹ היא נקראת על שמו ונעשית מזוהה עמו – וגם זאת בהנחיית הקב"ה, המדגיש בה בעת כי משה הוא עבדו, ומשמר בכך את ההיררכיה היסודית ביניהם.

סיוע אחרון לכך שסיפורו של השטן המחפש את התורה משקף מהלך טרנספורמטיבי ניכר על דרך הניגוד מן הסיפור המקביל לו, על פי החלוקה שהוצעה קודם, בסוף קובץ ריב"ל. גם כאן ממלא השטן תפקיד חשוב, גם כאן נשמר המוטיב הקדום של החיפוש, אך בעיבוד יצירתי. הפעם השטן מחפש, למראית עין בלבד, את משה עצמו, ולא את תורתו; לא כדי להרגו כבסיפור הקדום, אלא כדי להציגו כמי שכבר מת:

...לסוף ארבעים יום כיון שהגיע תחלת שש ולא בא, סוף שש ולא בא, בא שטן וערבב את העולם.

אמר להם: משה רבכם היכן הוא? אמרו לו: עלה למרום. ...אמר להם: מת; לא השגיחו עליו. עד שהראה להם דמות מטנו בענן. והיינו דקא אמרו ליה לאהרן: 'כי זה משה האיש'.⁷⁰

לא מן הנמנע הוא כי שני סיפורי השטן בקובץ ריב"ל נשענים על תשתית תמאטית אחת שנתפרטה לשתיים;⁷¹ אך גם אם אין הדבר כך, ההקבלה ביניהם ברובד הסינכרוני מספיקה כדי להדגים את הפיצול הענייני: משה העולה למרום במוקד הסיפור האחרון ("משה רבכם היכן הוא?"), והתורה היורדת לארץ במוקד הסיפור הראשון ("תורה היכן היא?"). חציית הגבולות של משה מציבה אתגר בפני ישראל; חציית הגבולות של התורה מציבה אתגר בפני השטן.

67 אפשרות מסתברת גם לאור 'רושת' תבניתו של הסיפור הקדום על פטירת משה, והצבתו בהקשר החדש.
68 פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 362-365. פרנקל מבכר כאמור את נוסח כ"י מינכן 95, שעיצובו מחזק אכן את הפרשנות האמורה.

69 בלשונם של המלאכים בסיפור הקודם: "חמדה גנוזה שאתה משתעשע בה בכל יום", אך מבלי לקנא לבעלות עליה.

70 תרגום: ...וזהו שאמרו לו לאהרן: 'כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו'.

71 אפשרות זו צריכה להישקל גם אל מול פיסקה שה מן הספרי לדברים, הכוללת – בצד הסיפור על מות משה שהובא לעיל – גם סיפור על מות אהרן, שמוטיבים מרכזיים ממנו נוכחים אף הם בסיפורו השני

[9]

התקת המוקד ממשו לתורתו בצמד הסיפורים הפותחים את חלקו השני של קובץ ריב"ל מתאשרת גם מתוך השוואת הסיפור הראשון שבהם לייצוגים חלופיים חוץ-תלמודיים שלו.⁷² בשל ריבוי החומר הרלוונטי וגיוונו הפנימי, נסתפק כאן בהצבעה על שתי תופעות עיקריות בלבד, העשויות להאיר (שוב על דרך הניגוד) את מעשה-הסיפור בקובץ שלפנינו. החשובה שבהן, להערכתי, היא המינימליזם המופלג שבו מתוארת עליית משה למרום – העלייה עצמה – בהשוואה לתיאוריה בספרות ההיכלות ובקטעי מדרש קרובים. דוגמה טובה לכך יכול לשמש קטע פרשה כ' בפסיקתא רבתי, שרוחב היריעה המוקדש בו לתיאור המסע השמימי מבליט כבמראה-מהופכת את הקיצור הנמרץ בבבלי:⁷³

...בשעה שעלה משה למרום, באותה שעה באתה ענן[ה] ורבעה כנגדו. לא היה יודע משה אם לרכב עליה אם לאחוז בה, מיד פתחה ונכנס בתוכה... ונשאתו ענן והיה מהלך ברקיע, ופגע בו קמואל המלאך, שהיה ממונה על שנים עשר אלפים מלאכי חבלה שהם יושבים בשער הרקיע... והיה משה מהלך ברקיע כאדם שמהלך בארץ, עד שהגיע למקום הדרינאל המלאך שהוא גבוה מחבירו ששים רבוא פרסאות וכל דיבור ודיבור שיוצא מפיו יוצאים בדיבור שנים ברקים של אש... כיון ששמע [משה] קולו נבהל מפניו וזלגו עיניו דמעות וביקש ליפול מן הענן, באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקב"ה ויצתה בת קול ואמרה לו

של ריב"ל על השטן: "באותה שעה... נתקבצו כל ישראל אצל משה ואמרו לו: אהרן אחיך, היכן הוא? אמר להם: אלהים גזו לחיי העולם הבא. ולא היו מאמינים לו. אמרו לו: אנו יודעים כך שאכזרי אתה. שמא אמר לפניך דבר שאינו הגון וקנסת עליו מיתה? מה עשה הקדוש ברוך הוא, הביא מיטתו של אהרן ותלאה בשמי שמים והיה הקדוש ברוך הוא עומד בהספר עליו ומלאכי שרת עונים אחריו..." (ספרי דברים, פיס' שה, עמ' 362).

72 עיקרו של הדיון, בשלב זה, הוא סינכרוני ופנומנולוגי; היבטים דיאכרוניים יוזכרו בקצרה בהערות השוליים.

73 דף צו ע"ב. לקטע זה כמה מקבילות. על החיבור ראו בנימין אליצור, "פסיקתא רבתי: פרקי מבוא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1999, עמ' 21-22, 263-270; ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 245-255. הפרשה שלהלן נזכרת כתחילתה של חטיבה עצמאית כבר אצל יוסף-טוב ליפמאן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית (מהדורה שנייה), (נערך והושלם על ידי חנוך אלבק), ירושלים 1954, עמ' 120 (וראו הערה 59 שם), וכך גם דעת מאיר איש-שלום, מהדיר החיבור, במבוא (עמ' 5), וכן שם, דף צד ע"ב, הערה ב. אליצור (הנ"ל, עמ' 57-58) מבחין בין חציה הראשון לחציה השני (מהמילים "תנו רבנן" ואילך), ולדעתו "הוא מדרש מיסטי-מיתולוגי מסוג ספרות ההיכלות... שונה מאוד מכל מה שאנחנו מכירים בפסיקתא רבתי ונראה שהוא תוספת". ידועה במיוחד המקבילה שפורסמה תחת הכותרת 'מעין חכמה' אצל ילינק, בית המדרש, ח"א, עמ' 58-60, ונדרונה אצל David Joel Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Mohr Siebeck, Tuebingen 1988.

להדרניאל, דעו שמימיכם אנשי מריבה אתם... כיון ששמע הדרניאל כך אמר לפניו... אני אעשה לו שליח ומהלך לפניו כתלמיד לפני רבו, והיה מהלך לפניו עד שהגיעו לאשו של סנדלפון... כיון שראה משה את סנדלפון נבהל מפניו וזלגו עיניו דמעות ובקש ליפול מן הענן וביקש רחמים מלפני הקב"ה וענהו... באותה שעה ירד הקב"ה בעצמו מן כסאו ועמד לו לפני סנדלפון עד שעבר... כיון שעבר פגע בו ריגיון נהר של אש... פגע בו גליצור... פגע בו גודר של מלאכי חבלה שהם סבוכים לכסא הכבוד שהם גיבורים ועצומים. כיון שהגיע משה אליהם בקשו לשורפו בהבל שבפיהם. מה עשה הקדוש ברוך הוא פירש עליו מזיוו והעמידו לפני כסאו ואמר, משה השב להם תשובה למלאכי השרת...

יושם אל לב כיצד העלייה למרום, שבסיפור התלמודי אינה אלא אקספוזיציה גרידא, פסוקית־זמן ומקום וכמעט תו לא, הופכת כאן לעלילה (plot) של ממש — עלילה הכוללת אש, דמעות, מלאכי חבלה והתגברות מדורגת על מכשולי השמים — בעוד המשך הסיפור,⁷⁴ שלא הובא כאן, מתאר את הוויכוח בין משה למלאכים על אודות עשרת הדברות בהיקף דומה לזה שבבבלי (גם אם בהבדלים ניכרים); כך מתהפכים היחסים הפנימיים בין חלקי הטקסט, ומה שהיה שולי למדי בגרסת הבבלי הופך להיות מרכזי בגרסת המדרש המאוחר.⁷⁵ זאת ועוד: בהיפוך נוסף שאינו נעדר אירוניה, אם יש בקובץ ריב"ל סיפור שבו התנועה בין שמים לארץ זוכה למקום מרכזי, הרי זה דווקא סיפורו העוקב של השטן המחפש אחר התורה.

תופעה שנייה במקבילות החוץ־תלמודיות, הקשורה מבחינות רבות לראשונה אך אינה חופפת לה, היא הבלטת יסודות מיתולוגיים בדמותו של משה ובמאבקו עם המלאכים, יסודות שמקומם בסיפור התלמודי עמום יותר. בין שלל המקורות המדגימים עניין זה בולטים במיוחד פיוטים עממיים בארמית שנתחברו בארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ופורסמו במהדורה מדעית בידי יהלום וסוקולוף.⁷⁶ המהדירים עמדו על חריפותה הנועזת של התופעה בהשוואה לטקסטים מקבילים בספרות העברית לדורותיה,⁷⁷ הערכה שעודכנה לאחרונה מכמה זוויות מבט בידי רימון כשר, שעסק בגלגוליה של המסורת לפיה משה נאבק במלאכים עימות פיזי ממש, כשלראשו קרניים — תולדת פרשנות או דרשנות של הכתוב "כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו" (שמות לד, כט-ל).⁷⁸

74 שם, דף צח ע"א.

75 תורת לד"ר יובל הררי על תכתובת מאירת־עיניים בנושא זה. יש להעיר כי התמורה הספרותית המתגלה כאן היא עקרונית; היא משקפת את אחד ממאפייני היסוד של ההבעה המיסטית בכלל, כפי שתוארה יוסף דן, התיאופאניה (הערה 60), עמ' 128. והשוו לפיוט הארמי 'אנגלי מרומא', שפורסם אצל יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ־ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים 1999, עמ' 116-121, פיוט העושה את זיקת הדרך של משה להישג המיסטי בסיס למבנה שירי ייחודי.

76 הנ"ל.

77 הנ"ל, שם, עמ' 39-41.

78 רימון כשר, "מדוע נעלמו קרניו של משה: לגלגולי פירוש של הכתוב 'קרן עור פניו' (שמות לד, כט-ל)", מועד טז (תשס"ו), עמ' 8-25. כשר מצטרף בדבריו למגמתו של יוסף הינמן, "שרידים מיצירתם

ביטוי מובהק לתופעה האמורה מגלם הפיוט 'ארכין ה' שמיא לסיני', שסטרופות אחדות ממנו מובאות כאן (בדילוגים ובתרגום):⁷⁹

אֶרְכִּין ה' / שְׁמִיא לְסִינִי	הוריד ה' / את השמים לסיני
וְאָמַר לְמֹשֶׁה / מִהֵימְנִי תָא סוּק	ואמר למשה / נאמני בוא עלה
בְּנֵי פִלְטִין / לֹא יִבְהִלּוּנָךְ	בני ארמון / לא יבהילוך
[- - -]	
הָא אָנָּא מְלָכִישׁ לָךְ / פּוֹרְפִירִין דִּידִי	הרי אני מלביש אותך / את בגדי הארגמן שלי
דְּלִית גִּבֵּר אַחֲרֶךְ / דְּתִקְרַב לּוֹתְךְ	שאין איש אחר / שיקרב אליך
וְקִבְעִית קֶרְנֵי הוֹדָא / וְהָדָא בְּרִישָׁךְ	וקבעתי קרני הוד / והדור בראשך
דְּאִי קָרִיב מְלָאכָא / תִּנְגְּשִׁינִיה בְּהוֹן	שאם יקרב מלאך / תנגחנו בהם
[- - -]	
טִירוּנֵי מְרוּמָא / קְמוּ לְהוֹן תְּמֵהִין	שומרי המרום / עמדו תמהים
דִּי אֶכְסֵנָאָה / הָכָא מִנָּן הוּא	זר זה / כאן מנין הוא
יְהִיב רִישׁוֹ / לְבִשְׁרָא לְמִקְרַב הָכָא	יה נתן רשות / לבשר להתקרב לכאן
וּמִן כְּרִין / אֲנִן אֶפְרוּסִין	ומעתה / אנו בלי תכלית
[- - -]	
קָרִיבוּ מְלָאכִיא / קְדָם כְּרִסְיָא דְקִירִיס	קרבו המלאכים / אל כסא האדון
וְאִמְרִין בְּכַעֲוִי / לֹא יִשְׁלוּט בִּן	ואמרו בבקשה / אל ישלוט בנו
רִישָׁא דְכִיפָא / בְּחוּטְרִיה תִּבְר	ראש הסלע / במקלו שבר
וְאִנְן קִשְׁיִין / לִיה לְמִנְגְּשָׁא	ואנחנו קשים / עבורו לנגח

אין כמעט צורך לתאר במלים את התהום הפעורה בין הסיפור בקובץ ריב"ל לעיצובו המיתי בפיוט; היא ניכרת לכל אורכו, לרבות סטרופות מתוכו שלא הוצגו כאן. אך דווקא לאור הקטע ממדרש פסיקתא רבתי שנבחן קודם יכולים אנו לעמוד על היבט נוסף. הפעם, אולי משום שאין מדובר בתיאור או בייצוג של חוויה מיסטית, לא העלייה עיקר, ולא היא שהופכת ל'עלילה' – במובן הנרטולוגי והמיתולוגי של המונח – אלא המאבק. ליתר דיוק: האיום במאבק, 'מאזן האימה' הדרמטי שנמתח בין המלאכים למשה, הנתמך מצדו כל העת בידי השליט העליון, 'רחמנא / אפילונוס שלו' (אל רחום / המליץ שלו).⁸⁰ אין להסיק מכאן שיסוד

הפיוטית של המתורגמים הקדומים, הספרות ד (תשל"ג), עמ' 362-375. מנגד, הסתייגות חשובה מייחוס אופי 'מיתולוגי' לשירים אלה ניסח מנחם קיסטר, "שירת בני מערבא: היבטים בעולמה של שירה עלומה", תרביץ עו, א-ב (תשס"ז), עמ' 153-162. תודתי לד"ר אופיר מינץ-מנור על הפניה זו.

79 יהלום וסוקולוף, בני מערבא (הערה 75), עמ' 110-116 הנוסח ותרגומו כאן לפי מהדורה זו. הפיוט שימש (ומשמש) גם במחזור מנהגי איטליה ואשכנז לחג השבועות, ונדפס אצל יונה פרנקל, מחזור שבועות – לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, ירושלים תש"ס, עמ' 379-400. על זמנו של הפיוט ראו שם, עמ' כט, לעיל, הערה 172.

80 שם, עמ' 114, שו" 36. וכנראה צריך להיות 'אפולוגוס' (ראו בחילופי הנוסח ובהערות המהדירים על אתר).

המאבק נעדר כליל מקובץ ריב"ל או מהופעותיו האחרות של הסיפור במדרשי חז"ל, ולכן, כפי שהראה רימון כשר,⁸¹ אין טעם לשרטט חיץ מדומיין בערוצים הדיפוזיים שבהם עוברים רעיונות ודרכי-ביטוי מטקסט למשנהו (זאת, גם בהתחשב באסטרטגיות הפואטיות המובחנות של שירה וסיפורת); אף על פי כן, הבלטת המאבק בפיוט מטשטשת את האופוזיציה מלאך-אדם שהועמדה בתשתית הסיפור התלמודי, ובמשתמע – ממקדת את התיאור במשה-האיש שהפך לכמעט-מלאך,⁸² ולא בתורה האלוהית העומדת להימסר לאדם, שהיא היא מוקד סיפורו של ריב"ל.⁸³ אדרבה, התורה עצמה נזכרת בפיוט בסופו בלבד, ובקיצור נמרץ, ושם אין היא מוצגת כאמצעי-עזר לאדם בהתמודדותו עם חולשותיו האנושיות ועם יצרו הרע, אלא כאמצעי הגנה בפני המלאכים, כמין קָמֵעַ אישי שיאפשר למשה לשוב ארצה בשלום.⁸⁴

81 לכל אורך מאמרו הנזכר לעיל (הערה 78), ובניסוח מפורש בעמ' 114. השוו ספרי דברים, פס' שו, עמ' 337: "אמר להם משה לישראל, שמא אין אתם יודעים כמה צער נצטערת על התורה וכמה עמל עמלתי בה וכמה יגיעה יגיעתי בה... נכנסתי לבין המלאכים ונכנסתי לבין החיות ונכנסתי לבין השרפים שאחר מהם יכול לשרוף כל העולם כולו על יושביו... נפשי נתתי עליה, דמי נתתי עליה, כדרך שלמדתי אותה בצער כך תהיו למדים אותה בצער".

82 כך המלאכים, בקטע שצוטט למעלה: "יהי יהיב רישו / לבשרא למקרב הכא / ומן כרין / אנן אפרופסין" (תרגום: יה נתן רשות / לבשר להתקרב לכאן / ומעתה / אנו בלי תכלית". ניסוח חריף יותר המתאר את משה כמלאך ממש – בעלותו לקבל את התורה וגם לאחר 'מותו' (המוכחש באגדה זו) – מופיע במקום אחר בבבלי, מסכת סוטה יג ע"ב: "ויש אומרים: לא מת משה; כתיב הכא [= כאן, בפטירתו] 'וימת שם' (דברים לד, ה), וכתיב התם [= שם, במעמד הר סיני] 'ויהי שם עם ה' (שמות לד, כח). מה להלן עומד ומשמש, אף כאן עומד ומשמש". ראו בלידשטיין, עוצב נבו (הערה 62), עמ' 151-157; 166-169.

83 תהליך ההשתנות של משה מאדם לכמעט-מלאך מוצב (בהדגשה יתרה) במוקד הסיפור המקביל שנשתמר בחיבור המאוחר 'מדרש עשרת הדברות' (פרק ב. הנוסח להלן על פי מהדורת ענת שפירא, ירושלים 2005, עמ' 33-34). בקטע זה מוחלף הדיון בעשרת הדברות בעימות על טומאת האדם מול טהרת המלאך: "אז אמרו מלאכי חבלה לפני ה'... – התורה טהורה ואנו טהורים לך, נאה לנו לקבל את התורה, ולמה תבקש ליתנה לבני אדם שהם מלאים לכלוך וטומאה? ... מיד אמר להם משה: מה צורך לכם לקבל את התורה? והלא בתורה כתיב: 'כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור (דברים כג, יא). וכי טומאה יש בכס? מיד שתקו כלם ולא היה להם מענה". אך לא הרי האדם הטמא שעל הארץ כהרי משה הנע במרום, כפי שמעיד שינוי הנימה בהמשך הסיפור: "מיד נאזר משה עוז וגבורה ואמר למלאכים: למה תשתקו? מי שיש לו מענה בפיו ויעננו. אמרו לו: אתה ילוד אשה וסופך למות, היאך נתגאית לעלות אצלנו? ואנו נחיה לעולם ושומרים [כנראה צריך להיות 'ושומרים', א"מ] מן המות, מאש וממים אנו ברואים. מיד עלה עטרת בראש משה ונולד נוגה בפני משה, שנאמר: 'ויהי בדרת משה מהר סיני ומשה לא ידע כי קרן עור פניו' (שמות לד, כט). וכשראו המלאכים שהב"ה מחזיקו מיד ברחו כולם". בגרסה זו מגן הקב"ה על משה כדי להצילו; ואילו בבבלי הוא מגן עליו כדי שיצדיק את הורדת התורה לארץ.

84 יהלום וסוקולוף, בני מערבא (הערה 75), עמ' 116: "שְׂדֵי אֲמֵר לִיה / לֹא תִדְחַל מִשָּׁה / דְּמִימְרֵי יְהָ / לָךְ בְּסֻעָךְ // תִּסַּב אֲוִרִיתָא / וְתִיבֹב לָךְ בְּשָׁלֵם / דְּלֹא אֲשַׁפְּחִית / בְּנִבְיָא כְּוֹתֶךָ" (תרגום: שדי אמר לו / אל תירא משה / שמאמרי יהיה / לך בעזרתך // תיקח תורתי / ותשוב לך בשלום / שלא מצאתי / בנביאי כמך).

שתי התופעות שתוארו כעת – הפיכת העלייה לעלילה, והבלטת היסודות המיתולוגיים במאבקו של משה במלאכים – אינן מעסיקות אותנו רק בהיותן שיקוף למגוון אידיאולוגי בקורפוסים ספרותיים קרובים-רחוקים, אלא בעיקר כמסמנות של מודוס נרטיבי מסוים, השונה מהותית מזה של הצמד הראשון בסיפורי ריב"ל (ובעיקר של הסיפור הפותח): מזווית מבט סטרוקטורליסטית ניתן לומר שדבר-מה באופיו הדרמטי של הסיפור – שהתפרץ בעוז בספרותם של יורדי המרכבה מזה ובפיוט העממי מזה – כביכול נכבש ורוסן בעיצובו בתלמוד הבבלי.⁸⁵ טענתי היא שיש חפיפה, או לפחות הלימה, בין האיפוק הדרמטי מצד אחד לבין הסטת המוקד התמאטי ממשה-האיש אל תורתו מצד שני – הסטה שמשמעה, כמעט בהכרח, צמצום המטען המתוח וה'גבולי' המזוהה עם נושא הסיפור: לא הרי עליית אדם לשמים כהרי ירידת תורה לארץ.⁸⁶ כעת נותר לבדוק באיזו מידה, אם בכלל, משיג הצמצום את מטרתו.

[ז]

לאחר שעמדנו על אופיים המיוחד של צמד הסיפורים הראשון, שומה עלינו לשוב ולבדוק את השפעתם על הקובץ כולו. לשם כך אני מבקש לחזור ולהדגיש, תחילה, את הפער בינם ובין צמד הסיפורים השני. אכן, ניתוח דיאכרוני של הצמד השני ומקורותיו חושף תמורות עקביות פחות מאלו שנתגלו בניתוח הצמד הראשון.⁸⁷ מסקנה דומה עולה גם מניתוח סינכרוני של הקובץ: נראה שלפחות באשר לרצף הישיר בין שני צמדי הסיפורים, מגמת הצמצום נבלמת באופן כמעט מיידי. פתיחת הצמד השני בסיפור תיאורגי מובהק, כפי שמלמדת בקשת האל ממשה "היה לך לעזרני", חותרת כמדומה תחת צמצום מקומו של משה-האיש ומסעו השמימי במארג הסיפורים. יתר על כן, דווקא השימוש החוזר בדימוי משה כעבד בסיפור החותם את הצמד הראשון ובסיפור הפותח את הצמד השני – שימוש שעשוי להתפרש כסממן מובהק של לכידות ספרותית – דווקא הוא מעיד על ערעורה: לאחר שמשה ביטא בענווה את תפיסתו

85 חרף הביקורת שהוטחה בו כשתיאר כך את ההגות המקראית והרבנית בכללותה, נראה בעיני שלפחות ביחס למקרה הנדון כאן דברי גרשם שלום אינם רחוקים מן האמת. ראו גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (מגרמנית: יוסף בן שלמה), ירושלים 1980, עמ' 86-87; 92-93; 113-116. וראו אידל, מטטרון (הערה 60), עמ' 29-32; 44. והשוו פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 344, וגם בהתייחסות ישירה לסיפורנו – הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, ספריית יד לתלמוד, תל-אביב 1996, עמ' 308. פרנקל (שם) מניח כי עולמם של המלאכים "היה תמיד מקור לדמיונות קיצוניים" (ושם, עמ' 641, הערה 34, הוא מבהיר שדבריו מופנים לספרות החיצונית של תקופת בית שני ולספרות ההיכלות), דמיונות המקשים על עיצוב סיפור עמוק שסימנו הוא "מאבק נפשי פנימי"; לדעתו, סיפור ריב משה והמלאכים בקובץ ריב"ל הוא דוגמה לסיפור שבו התגברו חכמים על הקושי האמור, ובנו "סיפור דרמטי מלא".

86 וכדאי, בשלב זה, לשוב ולהיזכר בדברי אלכסנדר בהם נפתח המאמר.

87 לסיכומן ראו פלטר, מוטיבים (הערה 13), עמ' 54-59; לויןסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 289-290.

כעבר ה', תפיסה שהקב"ה עצמו סמך עליה את ידיו באומרו "זכרו תורת משה עבדי", תמיהת משה "כלום יש עבר שנותן שלום לפני רבו" אמנם מתבקשת; אך הסיפור טופח על פניו באופן נחרץ מכדי לראותו כצדה השני של מטבע אחת. אם היה סיפור זה עוסק בתורה, ניתן היה להסתפק במודל הדיאלקטי המניח שמשה הוא גם מקבל התורה וגם שותף בכתיבתה;⁸⁸ אך לאור דברינו למעלה מסתבר יותר להציע שהסיפור עוסק במשה-האיש, וממילא – בהבנייה חלופית של יחסי הכוחות בינו ובין אלוהיו, ואולי גם בינו ובין פמליא של מעלה בכלל. משה של סיפור זה הוא בעל כוחות מיוחדים שמקומם לא יכירם בצמד הסיפורים הראשון. הסיפור הרביעי, החותם את הקובץ, מחזק מגמה חדשה זו באורח ראוי לציון: בני ישראל מאמינים באמת ובתמים שמשה "עלה למרום" – אין להם כל סיבה לחשוב אחרת – ורק השטן, מעשה שטן, גורם להם לחשוב שהדבר לא ייתכן, ושם עלה משה למרום אין זאת אלא שנפטר מן העולם ואיננו עוד.

כך, אם אכן צמד הסיפורים הראשון עניינו בתורה, והצמד השני עניינו במשה-האיש, מה טיב היחסים ביניהם? באיזה גוון הם 'צובעים' את המכלול? אפשר כמובן לומר שעניינו של הקובץ הוא גם התורה וגם משה-האיש; אולם נראה לי, לאור הדיון לעיל, שאין להסתפק עוד בראיה 'קטלוגית' המתעלמת מן היחסים המתוחים בין שני הצמדים – בתיאולוגיה, בפואטיקה ובזיקתן זו לזו. עוד יודגש, שאיני טוען כי פרשנות הרמוניסטית לארבעת הסיפורים היא מן הנמנע, אלא שהבחירה בה עלולה להקהות את תשומת הלב ל'שפה' השונה שמחלקת אותם לשניים.

בשלב הנוכחי מתבקשת הרחבת גבולות היחידה המתפרשת אל הקובץ כולו, כלומר, אל ארבע הדרשות שמטרימות את הסיפורים. שמא בהן יימצא מכנה משותף, מאחד, שיעניק מסגרת הולמת למתח המאפיין את חלקו השני של הקובץ? פעולה פרשנית זו מוליכה להשוואה מאלפת. אם ארבעת הסיפורים מעמיתים בין חוויית ההתגלות (האישית) ובין קבלת התורה, עימות המוליך בהכרח, כפי שהראיתי, להכרעות סגנוניות מנוגדות, הרי ארבע הדרשות שלפניהם, גם אם אינן עשויות עוד אחד, ניכרות דווקא ברציפות מודאלית מובהקת. אופיין המגובש של ארבע המימרות נשען גם על משך-הטקסט ועל ה'מקצב' הפנימי שלהן, בהשוואה לבאות אחריהן: מדובר בארבע יחידות קצרות, שאורכן הכולל אינו עולה בהרבה על זה של הסיפור הפותח את חלקו השני של הקובץ. ניתוח מדויק עשוי אמנם להצביע על נקודות חיכוך בין ארבע יחידות אלו, אך עוצמת החיכוך כאן פחותה, כמדומה, מזו המאפיינת את יחסי הגומלין בין יחידות החלק הסיפורי. הנה כי כן, מערכת היחסים הנרקמת בארבע הדרשות בין הקב"ה, המלאכים וישראל מתאפיינת בדרמטיות לא-מבוטלת, אמנם, אך זו מגיעה תמיד ליישובה – יישוב 'אופטימי', אם יותר להתבטא כך, מנקודת מבטו של המספר התלמודי: שלוש מארבע הדרשות משחזרות שוב ושוב תנועה זוה – מריחוק לקרבה אינטימית; כאן, המתח בין חוויית ההתגלות (הקולקטיבית) ובין קבלת התורה (ליתר דיוק: קבלת דבר האל) מותר באחת. בני ישראל מוכיחים את הקב"ה על שהוא "מיצר ומימר" להם, אך בד בבד

88 לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 288; פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 41.

מבהירים, בהנאה ארוטית גלויה, ש"דודי בין שרי ילין" (יחידה א); הם מתוודים על חטא העגל, ומיד מביעים ביטחונם בסליחתו של הקב"ה — "אשכול הכפר דודי לי" (שם); נשמתם יוצאת בכל דיבור ודיבור של הקב"ה (שוב, בנימה ארוטית שאינה משתמעת לשתי פנים, "נפשי יצאה בדברו"), ושבה אליהם במהרה הודות ל"טל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים" (יחידה ג);⁸⁹ אפילו המלאכים, שעתידים להבהיל את משה ולקרוא תיגר על זיקתו לתורה, מתגייסים הפעם לסייע ומדדים-מדדים את ישראל אל ההר, כדי לאפשר להם להמשיך ולשמוע את דבר האל (יחידה ד).⁹⁰ יוצאת מכלל זה יחידה ב', שאינה עוסקת כלל בישראל החונים את ההתגלות, אלא בהתגלות עצמה: כל דיבור של הקב"ה ממלא את העולם בשמים, עד שאינו מותר מקום לבא אחריו; אך גם היא, אחרי הכול, מצטרפת לאותה אינטימיות שבין הקב"ה לעמו. דבר האל נמסר לבסוף, ואין כל ברייה (אדם או מלאך) מערערת על כך; אנושיותם של המקבילים מוצגת בדרשות הקובץ כמכשול שיש להתגבר עליו כדי לאפשר את ההתגלות, ורק בשני הסיפורים הבאים לאחריהן היא תוצג, פרדוכסלית, כצידוק בלעדי והכרחי להתגלות עצמה ("בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות").

* * *

על רקע כל האמור לעיל, נראה שהמהלך הטרגיספורמטיבי — קרי, הסטת המוקד ממשנה-האיש אל התורה היורדת — מתקיים מצד אחד בנקודה מרכזית מאוד בקובץ, בין ההתגלות המוצלחת לישראל בארבע הדרשות הראשונות ובין ההתגלות הפרובלמטית למשה לקראת סוף הקובץ;⁹¹

89 גלגוליו של מוטיב זה עתידיים להתברר בקרוב במחקרו של ידידי, שמעון פוגל, ותודתי לו על ששיתף אותי במסקנותיו. בשלב זה יוער שרק בבבלי אין מדובר באירוע חד-פעמי הנגזר מן ההתגלות, אלא בתגובה עקבית החוזרת על עצמה עשר פעמים "כל דבור ודבור" ומעצימה את אופיו הדרמטי של המעמד; התופעה עולה בקנה אחד עם העובדה שרק בבבלי לא התורה היא שמחיה את ישראל (השוו שיר השירים רבה ו, ג: "תני ר' שמעון בן יוחאי, תורה שנתן הקב"ה לישראל החזירה להם נפשותיהן"), כי אז די במוות אחד ובתחייה אחת, אלא טל מיוחד שהובא למטרה זו. טל וגשם נזכרים בזיקה לאותם פסוקים גם בספרות התנאית (מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש, יתרו, ט, עמ' 236; תוספתא ערכין א, י), אך שם מטרת הטל או הגשם היא להקל על בני ישראל את ההתמודדות עם קשיי החום שמקורם בהתגלות, ולא לקיים 'תחיית-המתים' זמנית. והשוו מדרש תהלים סח, ה-ו; שם, קיט, ו.

90 כפי שהוער למעלה, במקצת מקורות נדרש הצירוף "ידון ידון" כביטוי לבהלת המלאכים ממשה העולה למרום. אם דרשות מעין אלה עומדות ברקע הקובץ, הרי לנו קשר מפתיע נוסף בין ארבע יחידותיו הראשונות לארבעת הסיפורים שאחריהן, שכן קובץ ריב"ל מסיט את מיקומם של המלאכים המדדים, ובכך גם משנה את דמותם: המלאכים אינם נבהלים מפני משה אלא מתווכחים עמו (ויש בכך אולי כדי לטשטש יסודות מיתיים כלשהם מן הסיפור), ומנגד הם תומכים בעמו על הארץ.

91 מרכזיותו נמתכת גם בשני היבטים נוספים: (1) היקף הטקסט: אף שמדובר רק בשתי יחידות מתוך שמונה, הרי הן מעמידות יחד את הגוש' הגדול והמפותח ביותר בקובץ כולו, המעניק לו — כבמשפט מוסיקאלי ארוך — את הטון הדומיננטי. (2) הפסוק הנדרש באמצעו (תהלים סח, יט: "עֲלִיתָ לְמָרוֹם..."), הוא הפסוק שנתן לסיפורי עליית-משה כולם את תבניתם הלשונית, ואולי אף את מטענם הסימבולי.

אך מצד אחר, אין בו כדי להכפיף את כל יחידות הקובץ למסגרת-שיח אחת, רציפה ולכידה, המנטרלת את כוחם של קולות חלופיים. תופעה זו בולטת, כאמור, בעיקר בחלקו השני של הקובץ, חלק הסיפורים, שבהשוואה לחלק הדרשות מתאפיין במתח דרמטי חריף, הניזון, בין היתר, מן החיכוך שבין תיאולוגיות ופואטיקות מתחרות; משה של סיפורי הקובץ מיטלטל לא רק בין שמים וארץ, אלא גם בין דימויים שונים שלור-עצמו.

סוף סוף, אופיו הרב-שכבתי והרב-קולי של מארג הסוגיה אי אפשר לו שלא יותר חותם כלשהו בעיצובו האסתטי של הסיפור הבודד או המקובץ, אלא אם נייחס לעורכיו האחרונים, עלומי-השם, יכולות בלתי מוגבלות. כך, במקום לתאר את הקובץ שלפנינו כ'מלאכת מחשבת' אמנותית מהודקת, או לחילופין – במקום לתארו כילקוט אקלקטי של סיפורים שונים – אסטרטגיית הקריאה הרפלקסיבית שהוצגה כאן מבקשת להציע תיאור דינמי יותר של יחסי הגומלין בין הכוחות הפועלים עליו ובתוכו. דינמיות זו מזמינה את הפרשן להכיר במלאותה של כל יחידה ספרותית בפני עצמה, מלאות שכביכול אינה משאירה כמעט מקום למבע אחר; בהשאלה מלשון הסוגיה – "מלמד שכל דבור ודבור שיצא מפי ה'ה', נתמלא ממנו כל העולם כולו בשמים. וכי מאחר שמדבור ראשון נתמלא, דבור שני להיכן הלך? הוציא ה'ה' רוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון". משעה שהוצבו הדיבורים יחד, בדרך נס או בדרך הטבע, יכול הפרשן להעבירם מלפניו ראשון ראשון, לבודד כל אחד בפני עצמו; יכול הוא להתבונן בהם כחטיבה אורגנית, מעשה-אומן; ויכול גם, כפי שהוצע כאן, לנוע בין קטבים אלו, להיטלטל כמשה בשעתו.