

אבינועם ביר

"בשעה שעלה משה למרום" – על קובץ סיפורי ועל שברו

אין דברי תורה מתקיימין אלא בחברים"
 (מסכת כלה רבתי ה, ד)
 תודה לחברי
 יושבי בית המדרש "גלי-מסכתא"
 שעמם התלבנו הדברים והתבררו

במאמר זה אני נדרש לקובץ הסיפורים "בשעה שעלה משה למרום" המופיע ב"מדרש מתן תורה" שבמסכת שבת. מגישה הרואה במכלול הסיפורים מאגד ספרותי ותמטי אחד, אני מנסה להציע פשר חדש לסיפורים. לטענתי, מכלול הסיפורים עוסק בשאלת היכולת להוריד תורה לארץ, היינו בשאלת היחס הנכון והראוי שבין בית המדרש לבין מרחב החיים הארציים השוכן מחוצה לו. לעניות דעתי, הדרשן ר' יהושע בן לוי מנסה לומר באמצעות הסיפורים כי על לומדי התורה להנחיל את התורה לכל רובדי האוכלוסייה, וכי אל להם להיסגר בד' אמותיו של בית המדרש.

מדרש מתן תורה

"מדרש מתן תורה" הוא הכינוי שהתקבל לקובץ הסיפוריים במסכת שבת הבבליית העוסק במתן התורה.¹ קובץ מדרשי זה, המשתרע על פני שני דפים (שם, פח, ע"א–פט, ע"ב), בא מתוך דיון במספר ימי טומאתה של פולטת שכבת זרע

¹ כינוי זה נתבע על ידי אברהם ווייס (ווייס, תשכ"ב). להרחבה בנושאי התגבשות הקובץ ושאר מאפייניו מומלץ לעיין אצל לוינסון, תשס"ה, עמ' 279–282, ובהפניותיו הביבליוגרפיות, שם.

הנלמדים מפסוקי מתן תורה. במהלך הדיון ההלכתי נשזרים מדרשים נוספים שעניינם במתן תורה, אולם את אלו איננו כוללים בקובץ הנדון מפאת ניתוקם. עיון בסדר עריכתו של המדרש יגלה כי דרשותיו ערוכות לרוב בסדר כרונולוגי העומד בהתאמה לסדר המאורעות המקראי, כאשר בתוך המדרש משוכצות יחידות משנה עצמאיות – קובצי דרשות וסיפורים של רבי יהושע בן לוי (להלן: ריב"ל), שאינן עומדות בהתאמה לעיקרון העריכה הכללי. הדרשות מסודרות קבוצות-קבוצות, וכל קבוצה עוסקת בנושא מסוים הקשור במתן התורה. נתבונן בסדר הקבוצות ובהתאמתן לסדר ההתרחשויות במקרא:

1. פתיחה חגיגית לקובץ – דרשת "ההוא גלילאה",
2. שתי דרשות העוסקות בפן הכפיייה שבמתן התורה (עיסוק בהגעה למדבר סיני ובקבלת התורה – שמות יט, ב, יז),
3. ארבע דרשות העוסקות בהקדמת "נעשה" ל"נשמע" (עיסוק במתרחש טרם עליית משה לארבעים הימים הראשונים – שמות כד, ז),
4. שלוש דרשות העוסקות בחטא העגל (עיסוק במתרחש בתום ארבעים היום הראשונים – שמות לב, א–לה),
5. שלוש דרשות העוסקות בפנים הרבות שבהן נדרשת התורה – תחילת תורה שבעל פה (עיסוק במתרחש בארבעים הימים השניים ובהשלכותיו – שמות לד, כז–כח),
6. דרשת ריב"ל על חטא העגל,
7. שלוש דרשות של ריב"ל בדבר "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה",
8. ארבעה סיפורים של ריב"ל על "בשעה שעלה (או ירד) משה למרום",
9. שתי דרשות העוסקות בפשר השם "סיני" ובמערכת היחסים החדשה בין ישראל לאומות העולם (עיסוק בהשלכת המעמד לדורות).

כפי שאפשר לראות, קבוצות המדרשים, למעט דרשות ריב"ל, סדורות בהתאמה כרונולוגית לסדר ההתרחשויות: "הרצון ההדדי בנתינת התורה" (היותה כפויה, מחד גיסא, ו"נעשה ונשמע" מאידך גיסא), "חטא העגל" ו"השלכה לדורות של נתינת התורה". העיסוק בעצם התורה הניתנת וההתרחשויות הנלוות לכך חסר מן הספר! פער זה מושלם בדרשותיו של ריב"ל העוסקות כמעט כולן (שבע מתוך

שמונה) בנושאים אלו – ”כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב”ה” ו”בשעה שעלה משה למרום”. אופן עריכת הקובץ וברירת המדרשים הספציפיים מתוך מאות המדרשים העוסקים במתן תורה² מעיד, לעניות דעתי, כי יש משמעות רעיונית והשקפתית למדרש בכללו וכי ראוי לתת את הדעת ל”אומנות הקומפוזיציה” של העורך³ ולאמירתו שלו בנושא מתן התורה. לצערי, משימה גדולה וחשובה זו חורגת ממטרתו הצנועה יותר של מאמר זה. ואולי עוד חזון למועד.

אמר רבי יהושע בן לוי

כאמור רוב דרשותיו של ריב”ל אינן עוסקות במתרחש לפני מתן התורה ולאחריו, אלא במעמד עצמו. הדרשות נחלקות לשני קבצים בעלי אופי מדרשי שונה. בקובץ הדרשות הראשון אפשר לעמוד על מבנה קבוע: הדרשות נפתחות בביטוי ”כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב”ה”,⁴ ממשיכות בתיאור התרחשות סמלית המתרחשת באותה שעה וחותרות בפסוק שבו רמוז, לדעת הדרשן, תוכן הדרשות (“שנאמר...”).⁵ סגנון הדרשות קצר וממוקד.

² קובצי המדרשים הגדולים מופיעים במכילתא, בפסיקתות ובשמות רבה, אולם מדרשים רבים מפוזרים בשאר ספרות המדרש.

³ ”אומנות הקומפוזיציה” היא מונח שטבע יוסף היינימן לעריכה מדרשית המלקטת מדרשים ממקורות שונים ומגבשת אותם במבנה מסוים היוצר משמעות כללית העולה מהם, ובלשונו: ”עריכה יכולה להיות אמנות יצירת, אף על פי שהיא משתמשת בחומר ’נתון’, משל אחרים, השאוב מכלי שני או שלישי. שכן עריכה, שיש בה בחירה עצמאית של חומר, ארגונו וסידורו לפי עקרונות סגוליים, והמגיעה מתוך כך ליצירת יחידות שלמות חדשות, בעלות משמעות וצורה מיוחדת להן, אין לדמותה לאיסוף וליקוט סתם. אין בעל המדרש הנידון מאלה, הלוקחים מכל הבא ליד... בכל ניכרים סימנים, המעידים על עין בוחנת ועל יד מכוונת, על שאיפה ליצירת אחדות פנימית ועל טעם אישי מובהק” (היינימן, תשל”א, עמ’ 811).

⁴ ביטוי זה הופיע כבר שלוש פעמים בדרשות העוסקות בפנים הרבות בהם נדרשת התורה (קבוצה מספר 5 בסדר קבוצות הדרשות שהצעתי למעלה) ומצביע על קישורים סגנוניים ולשוניים בין דרשות ריב”ל לבין מדרש מתן תורה בכללו. עם קישורים אלו נוכל אף למנות את קשירת הכתרים לסוגיה, את הופעות מלאכי השרת, את כוח החיים והמוות (“דברי תורה יש בם להמית ולהחיות”; מתנתו של מלאך המוות למשה) ואת המתח בין שמים וארץ (קיום הארץ המותנה בקבלת התורה; מסעות השטן בחיפוש התורה בארץ; עליותיו וירדותיו של משה).

⁵ יש לציין כי דרשתו הראשונה של ריב”ל העוסקת בחטא העגל, דרשה שאינה משתייכת לאף אחת מן הקבוצות שהזכרתי, אוחזת בכמה קישורים סגנוניים ולשוניים לקובץ הדרשות הראשון, אולם נבדלת בנושאה.

קובץ הדרשות השני כולל מדרשים סיפוריים, אשר גם הם בעלי מבנה אחיד: הם פותחים בתיאור הזמן והמקום בלשון "בשעה שעלה/ירד משה"⁶, ממשיכים בהתרחשות סיפורית וחותמים בפסוק מתאים לתוכן המדרש. גיבורי הסיפורים השונים הם הקב"ה, משה, המלאכים למיניהם (כולל השטן) והעם. אופי הסיפורים מורכב ודורש עיון רב. לדעתי, תוכן הסיפורים מעלה שאלות מהותיות בסוגיית מתן התורה, ואף מנסה להשיב עליהן (כפי שאנסה להראות בהמשך).

לשאלת אופי העריכה של קובצי הדרשות הללו אפשר לתת כמה תשובות.⁷ מצד אחד אפשר לומר כי הדרשות נערכו יחדיו סביב סגנון משותף ונושא דומה (הקשר אסוציאטיבי), אולם האמירות העולות מהן אינן חייבות לעמוד באחדות תמטית כללית. למותר לציין כי למצדדים בגישה זו עצם הניסיון לקשור את כלל הדרשות באמירה כוללת יהיה ניסיון נואל לכפות על היצירה את הרהורי לבו של הקורא. מצד שני אפשר שגיבוש הדרשות למקבץ אחד נבע (מקצתו או כולו) מאחדות רעיונית העולה מהן, כאשר אמירותיהן מאירות היבטים שונים בנושא מסוים ("אומנות קומפוזיציה" כלשהי).⁸ כמובן שהנוקטים גישה זו מחויבים לעמוד על קישורים אלו בלימודם, להתחקות אחר לכידותם הרעיונית של הסיפורים השונים ולהאיר את תרומתו של כל סיפור וסיפור למשמעות המכלול. במאמר זה אנקוט את הגישה השנייה, ואנסה לעמוד על לכידות תמטית השוררת בקבוצת דרשותיו של ריב"ל, סיפורי "בשעה שעלה משה למרום". ניסיון זה איננו הראשון מסוגו; קדמני בכך יהושע לוינסון.⁹ במהלך המאמר איעזר לא פעם בדבריו החשובים והחלוציים, אולם רוב המסקנות שאגיע אליהן יהיו שונות ממסקנותיו: "מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות".¹⁰ תחילה אעסוק בלימוד הסיפורים כשלעצמם, תוך שימת לב לסדר הופעתם בקובץ, ולבסוף אנסה להצביע על

⁶ אמנם הסיפור הרביעי בקובץ זה פותח בשאלה על פסוק ("מאי דכתיב..."), אולם תשובתו הסיפורית פותחת אף היא בתיאור "בשעה שעלה משה".

⁷ על מחזורי הסיפורים בספרות חז"ל ועל שיקולי עריכתם ניתן לקרוא בהרחבה אצל אסיף, תשנ"ט, עמ' 232–269.

⁸ למונח ראו לעיל הערה 3.

⁹ לוינסון, תשס"ה, עמ' 279–290.

¹⁰ מתוך הדרשה העוסקת בפנים הרבות בהם נדרשת התורה (מופיעה בקבוצה מספר 5 בסדר קבוצות הדרשות שהצענו למעלה).

אמירה כוללת העולה מתוך גיבושם, אמירה שתתקשר להשקפת עולמו של דורשם – ר' יהושע בן לוי.

עלייה ראשונה

אמר רבי יהושע בן לוי:

בשעה שעלה משה למרום

אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מה לילוד אשה בינינו?

אמר: לקבל את התורה בא.

אמרו לפניו: רבוננו של עולם, חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבע דורות קודם שנברא העולם, ואתה מבקש ליתנה לבשר ודם? ”מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו” (תהלים ח, ה). תנה הודך על השמים שנאמר ”ה’ אדננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים!” (שם, ג).

אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להם תשובה!

אמר לפניו: רבוננו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם.

אמר לו: אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה, שנאמר ”מאחז פני כסא פרשו עליו עננו” (איוב כו, ט) – ואמר רבי תנחום: מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו.

אמר לפניו: רבוננו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה ”אנכי ה’ אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים” (שמות כ, ב).

אמר להם משה למלאכים: וכי למצרים ירדתם, לפרעה נשתעבדתם, תורה למה לכם?

שוב מה כתיב בה – ”לא יהיה לך אלקים אחרים על פני” (שם, ג). בין ערלים אתם שרויים שעובדים עבודה זרה, תורה מה לכם?

שוב מה כתיב בה – ”לא תשא את שם ה’ אלהיך לשוא” (שם, ו). משא ומתן יש ביניכם?

שוב מה כתיב בה – ”זכור” (שם, ח) ו”שמור” (דברים ה, יב). כלום מלאכה אתם עושים שאתם צריכין שביתה?

שוב מה כתיב בה – ”כבד את אביך ואת אמך” (שמות כ, יב). אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה – ”לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב” (שם, יג). קנאה יש בכם, יצר הרע יש בכם, גילוי עריות יש בכם?

חזרו והודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר ”ה’ אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ” (תהלים ח, י) ואילו ”תנה הודך על השמים” לא כתוב.

מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב ומסר לו דבר, שנאמר "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם" (שם, סח, יט) – [בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות].¹¹

(אף מלאך המות מסר לו דבר, שנאמר "ויתן את הקטרת ויכפר על העם ויעמד בין המתים ובין החיים" (במדבר יז, יב-יג), ואי לאו דאמר ליה – מנא הוה ידע?).¹²

"צדיקים מלאכתן נעשית על ידי אחרים", ובבואנו לעסוק בסיפור זה ובסיפור הבא כבר פרושות בפנינו עבודותיהם של יונה פרנקל,¹³ יהושע לוינסון¹⁴ וצבי שמשוני.¹⁵ תחילה אסכם את עיקרי דבריהם¹⁶ ואחר אוסיף מעט משלי. יונה פרנקל מתייחס לארבעה עניינים מרכזיים במדרש: פשר טענת המלאכים, פשר תשובת משה, חשיבות מתן התשובה דווקא על ידי משה והמסר הכללי העולה מהמדרש.

הבנתו בטענת המלאכים גורסת כי "המלאכים חומדים את התורה אף על פי, או מפני, שאינם יודעים מה כתוב בה. עצם הדבר שהתורה גנוזה זה "אלף דור" הוא הגורם לחמדה"; פשר תשובת משה הוא "שהמלאכים יבינו שאין הם צריכים לחמוד את התורה... התורה מותאמת היטב לאדם הרדוף גלות, קשיי פרנסה ויצר הרע, ואשריהם המלאכים שאין להם מזה כלום, ואם כן 'תורה מה לכם?'; חשיבות מתן התשובה על ידי משה דווקא, היא ש"הקב"ה רצה – ודרש – שמשה "יחזיר להם תשובה" וזאת כדי שמשה, ודווקא הוא, ודווקא בשעה שהוא מתיירא ואוחז בכסא, יציג לפני המלאכים "אדם" מהו... על רקע חולשותיו, נתגלה כמי שבענוותנותו מפיס את אלה שזלזלו בו"; והרעיון העולה מן המדרש אומר כי

¹¹ בכתב יד מינכן לא מופיע הטקסט המובא בסוגריים, וכבר כתב מורי צבי שמשוני שסביר להניח כי חלה כאן השמטה "מפני הדומות" (שמשוני, תשנ"ז, עמ' 56, הערה 7).

¹² נוסח המדרש המצוטט מבוסס על הנוסח שאותו בירר לוינסון – על פי כתב יד מינכן 95, אוקספורד 366 ווטיקן 108. את שתי השורות האחרונות (הנתונות בסוגריים) לוינסון משמיט בעוד פרנקל (1991) מקבל אותם. מחמת סגנון המשלב ארמית הכרעתו של לוינסון מסתברת יותר, אולם בחרתי להותירן מפאת שייכותן הרעיונית למכלול הדרשות, כפי שאראה בהמשך.

¹³ על סיפורנו ראו פרנקל, 1991, עמ' 308–312; על הסיפור הבא – הנ"ל, 2001, עמ' 362–365.

¹⁴ לוינסון, תשס"ה, עמ' 282–284. לוינסון מציין כי "פרנקל דן דיון מעמיק בסיפור זה על עלייתו של משה למרום, ואין אני בא אלא להוסיף על דבריו" (עמ' 283).

¹⁵ שמשוני, תשנ"ז. התייחסות נוספת למדרש זה מצויה בעבודתה של פלסר (תשמ"א).

¹⁶ הציטוטים יובאו מתוך פרנקל, 1991; 2001; לוינסון, תשס"ה; ושמשוני, תשנ"ז (המקורות יצוינו בגוף המאמר).

”האדם הוא עלוב בקשי גורלו ובחטאיו אבל הוא יכול להגיע לשיא מוסרי-דתי כמשה רבינו אם הוא יודע ומבין נכונה ”מה כתוב בה בתורה”. יהושע לוינסון הולך בדרכו ומסכם כי ”עניינו של הסיפור לשבח את האדם, ובייחוד את משה מקבל התורה, מול המלאכים”.

גם צבי שמשוני מתייחס לאותן הנקודות. בטענת המלאכים מסביר הוא כי ”המלאכים אינם תובעים את התורה לעצמם בגלל רצונם בה... טענתם היא על נתינת התורה לילוד אישה בשר ודם”. תשובת משה אומרת כי ”כל עניינה של התורה הוא להעלות את מי שיכול לעלות. כדי להיות מסוגל לעלות ולהגיע עד כסא הכבוד יש צורך להיות יציר אדמה, תחתון שבתחתונים” ומשמעות זו טמונה כבר במתן התשובה על ידי משה – ”אחוז בכסא כבודי” – הקב”ה מעלה את משה לגובה נוסף, משה מתרומם אף מעל המלאכים! האדם ילוד האישה אמנם בשר ודם אך יכול להגיע עד כסא הכבוד”. בכך נעוץ מסר הסיפור ש”יש גבהים שכדי להגיע אליהם יש צורך בכל הנתונים, כולל הנתונים החומריים שאינם קדושים”.

כאמור, טוען הרב שמשוני כי אחיזת משה בכסא הכבוד מסמלת את יכולת האדם לעלות מעל מעלת המלאכים. ברצוני להרחיב מעט את דבריו. לדעתי, אחיזת משה בכסא הכבוד מסמלת גם את יכולת האדם החומרי לרומם את ממד קיומו הארצי אל המישור האלוקי. האדם אינו נבדל ממצייאות החומר השפל ועולה כפרוש לגובהי הרוח, אלא דבק הוא בחומר, ובעלייתו מעלה עמו את ההוויה החומרית כולה. טרנספורמציה זאת מתבצעת באמצעות קיום התורה השמימית בחיי החומר, בארץ. בכך הופכת הארץ כולה לבמה שעליה מופיעה התורה השמימית, וממילא יובן מדוע על ”ילוד האישה” לקבל את התורה השמימית – כדי להורידה לארץ ולאפשר את חיבור חיי הארץ לכסא הכבוד.

כעת נדון במתנות המלאכים. על השאלה מה היו המתנות נתקשה להשיב, אלא אם נעיין במתנה היחידה שעליה מסופר בפירוט¹⁷ – מתנת מלאך המוות. כזכור מלאך המוות מסר למשה את המידע על אודות סגולת הקטורת שבאמצעותה עצר אהרון את הנגף שהרג בעם. נוכל לומר כי המתנה היא יכולת מסוימת של שליטה במוות, שעד מסירתה הייתה בידי המלאך הממונה עליה, מלאך המוות. מכאן טוען אני כי כל מתנות המלאכים היו יכולות ”מלאכיות”

¹⁷ וכבר ציינתי בהערה למעלה כי לוינסון אינו רואה בקטע זה חלק אינטגרלי מן הסיפור, אולי מחמת לשון הארמית המופיעה בו.

מסוימות שעברו לידי משה, יכולות המאפשרות ללומד התורה לדבוק מעט בדרגת המלאך.

לסיכום המדרש נאמר כי ריב"ל מעלה שאלת אמת כיצד תורה שמימית יכולה לרדת לארץ, שאלה המושמת בפי המלאכים. התשובה הניתנת היא כי התורה נועדה להופיע את האלוקות בארץ ובכך להעלותה למעלת המלאכים ואף מעבר, עד כסא הכבוד.

ירידה

ואמר רבי יהושע בן לוי:
 בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא,
 בא שטן ואמר לפניו: רבונו של עולם, תורה היכן היא?
 אמר לו: נתתיה לארץ.
 הלך אצל ארץ, אמר לה: תורה היכן היא?
 אמרה לו: "אלקים הבין דרכה והוא ידע את מקומה" (איוב כח, כג).
 הלך אצל ים ואמר לו: "אין עמדי" (שם יד).
 הלך אצל תהום, אמר לו: "לא בי היא",
 שנאמר: "תהום אמר לא בי היא וים אמר אין עמדי... אבדון ומות אמרו באזנינו
 שמענו שמעה" (שם יד-כב).
 חזר ואמר לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, חיפשתי בכל הארץ ולא
 מצאתיה.
 אמר לו: לך אצל בן עמרם.
 הלך אצל משה, אמר לו: תורה שנתן לך הקדוש ברוך הוא היכן היא?
 אמר לו: וכי מה אני שנתן לי הקדוש ברוך הוא תורה.
 אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, בדאי אתה.
 אמר לפניו: רבונו של עולם, חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום.
 אני אחזיק טובה לעצמי?
 אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: הואיל ומיעטת עצמך – תקרא על שמך,
 שנאמר "זכרו תורת משה עבדי" (מלאכי ג, כב)¹⁸.

¹⁸ ההכרעה בקביעת נוסח מדרש זה אינה פשוטה. הנוסח שהבאתי הוא נוסח הדפוס, אולם בכתב יד מינכן 95 סדר ההתרחשויות שונה: תחילה מופנה השטן למשה, וזה משיב בפסוק "אלקים הבין דרכה"; מכאן פונה השטן בחיפושיו לים ולתהום, ולבסוף שב אל הקב"ה בטענה כי משה בדאי; בשיחת משה והקב"ה כבר אין הבדל עקרוני. יונה פרנקל יוצא בחריפות כנגד נוסח הדפוס, ומעלה אפשרות כי הוא שובש במתכוון (2001, עמ' 362). לעומתו, בעל דקדוקי סופרים העדיף את נוסח

יונה פרנקל מתייחס לחמישה עניינים מרכזיים במדרש: מטרת השטן בפעולתו, פשר נדודיו, פניית הקב"ה למשה, תשובת משה והמסר העולה מהסיפור. לדעתו, מטרת השטן מלכתחילה היא הכשלת משה בגאווה (בהודאה שהתורה אצלו); נדידתו מוסברת בכך ש"השטן מחפש כעת את התורה כדי שיוכל לחזור לקב"ה ולומר לו "תורה שנתת לבן עמרם, הוא בגד בה והשליך אותה מעל פניו (לים או לתהום) כי אינו רוצה לשמור אותה"; פשר פניית הקב"ה למשה הוא כי "הקב"ה, כדרכו, שואל כעת את האדם את השאלה האירונית-רטורית כדי להיכנס עמו בדברים"; משה משיב כי "התורה לא ניתנה לו כולה כי היא, כנראה עיקרה, 'חמודה גנוזה יש לך' (ולא לי)". ובדבריו "יש לנו הבנה אידאלית על מהותה של התורה"; כאן כבר טמון המסר הכללי כי על לומד התורה לדעת "שאינן הוא מבין את התורה בכל עומקה, ואף פעם לא יכריז שאצלי היא התורה... כל כישלון מוסרי בלימוד התורה מקורו בגאווה שהלומד מתגאה על תורתו וסבור שהתורה היא שלו".

הושע לוינסון מחזיק בקו הפרשנות הכללי של פרנקל למתרחש וטורח בחידוד המסר, שעל פיו "אותה חמדה גנוזה ניתנה לאדם דווקא כדי שלא יחטא. אך העובדה שהאדם, בשר ודם, מחזיק אותה אצלו יכולה לגרום לו לחטוא, בדיוק כמו המלאכים בסיפור הקודם. רק אדם היודע שהאל נתן את התורה אך ממשיך להשתעשע בה ראוי לקבל את התורה ואף שתיקרא על שמו". נוסף לכך עומד הוא על הקשרים הקיימים בין סיפורנו לקודמו במישור הלשוני ("חמדה גנוזה", עלה-ירד והשורש נת"ן) ובתחום המסר. לדבריו, "הסיפור השני ממשיך את הפרובלמטיקה של הסיפור הראשון ובוחרן אותה מזווית חדשה... המספר הראשון מעלה את האפשרות הנועזת שהתורה חייבת להינתן לארץ, ולא – בני האדם יחטאו... והמספר השני מגלה כי ילודי האשה יכולים לחטוא בתורה... בשל עצם הימצאותה בקרבם".

שמשוני חולק על הבנת פרנקל בתפקיד פניית הקב"ה למשה. לדעתו, אין כאן "כניסה בדברים" בעלמא, אלא "הקב"ה רוצה לבחון אם משה מנצל את ההתחכמות אך ורק כהתחכמות או שיש 'כיסוי' כביכול להתחכמות זו", דהיינו לבדוק האם משה רק "נפנף" את השטן או שענוותנותו אכן כנה ואמתית. נוסף לזאת טוען הוא כי את ההתחכמות שבתשובתו למד משה מתשובת הקב"ה

הדפוס והראה כי הוא הגיוני יותר. אני בחרתי בנוסח הדפוס כיוון שגם בעיניי הוא נראה הגיוני יותר, אך כמובן שיש מקום לחלוק על הכרעתי.

הראשונה לשטן,¹⁹ אשר שלחה אותו לארץ במקום למשה, ומתשובתו השנייה, אשר שלחה אותו לבן עמרם (אהרון או משה) ולא ישירות למשה. לסיכום הדברים: השטן מנסה להכשיל את משה בגאווה, אולם הבנת משה כי התורה שבידו עודנה אלוקית מצילה אותו מחטא ומזכה אותו שהתורה תיקרא על שמו. לשאלת המלאכים מהסיפור הקודם "מדוע זוכים בני האדם בתורה" משיב סיפורנו כי הזכייה נעוצה בענווה אשר מותרה את התורה כ"חמדה גנוזה".

כעת ברצוני להציע קריאה שונה לחלוטין במדרש, ולפיה התמונה המצטיירת הופכת למרוממת פחות מאשר במדרש הקודם. הסיפור נפתח בירידתו של משה מהר סיני, וציפייתנו היא כי כעת הוא ימסור את התורה לישראל לשם הנחלתה בארץ. בפניית השטן לקב"ה בשאלה "תורה היכן היא" מתגלה התכנית השטנית להכשיל את מחזיקי התורה ולהחטיאם, שהרי זה תפקיד השטן.²⁰ תשובת הקב"ה פשוטה ונכוחה – "נתתיה לארץ", הן לשם כך משה קיבל את התורה, לשם הנחלתה בארץ. מכאן השטן פותח במסע לאיתור התורה שניתנה לארץ, אולם הוא לא מוצאה – לא בארץ, לא בים ואף לא בתהום. התורה לא נמסרה לשום מקום! עם גילוי מרעיש זה שב השטן לקב"ה ואומר כי כל חיפושיו עלו בתוהו. התורה אינה בארץ! הקב"ה תמה על הדבר, ומספר לשטן כי התורה אצל בן עמרם. מכאן הולך השטן למשה, ולשאלתו "תורה שנתן לך הקב"ה, היכן היא" ניתנת תשובה המכחישה את עצם יכולת קבלת התורה בידי בשר ודם: "וכי מה אני שנתן לי הקדוש ברוך הוא תורה". על הכחשה זו אין הקב"ה יכול לשתוק ומטיח במשה: "משה, בדאי אתה!", "נתתי לך תורה כדי שתורידה לארץ". למרות זאת משה ממשיך ומחזיק בענוותנותו, המשקפת את דעת המלאכים בסיפור הקודם, ענוותנות הנגזרת אולי מהתקרבות משה לדרגת מלאך (הודות למתנות המלאכים). כמו המלאכים משה ממעט עצמו וטוען כי התורה הייתה ועודנה "חמדה גנוזה" וכי אין הוא יכול להחזיק טובה לעצמו. האדם ילוד האישה אינו יכול להוריד את התורה אל הארץ. ענוותנותו של

¹⁹ גם שמשוני, וזאת בניגוד לפרנקל ולוינסון, בחר להתייחס לנוסח הרפוס ולא לכתב יד מינכן רדומי.

²⁰ כך למדנו מפורשות בתחילת ספר איוב.

משה הופכת לתכונה שלילית, כיוון שהיא כובלת את ידיו מלפעול. על כך משיב הקב"ה כי התורה תיקרא תורת משה (ולא "תורת ישראל" או "תורת הארץ"). במבט ראשון ניתן לחשוב כי אמירת שבח היא זו, אולם בהקשבה שנייה מתגנבת לה נימה ביקורתית משהו. כמו שקביעת המלאכים "חמדה גנוזה שגנוזה לך" אומרת כי לקב"ה התורה ולא לילוד האישה, כך אמירת הקב"ה "תקרא על שמך" אומרת כי למשה התורה ולא לארץ. אם לומדי התורה יחזיקו בתפיסה הגורסת כי התורה אינה ראויה להינתן על ידם לארץ, תיוותר זו לנחלתם הבלעדית ותקרא על שם, אך הופע לא תופיע בארץ, ובטח לא תוכל לרומם את הארץ למישור האלוקי, לכסא הכבוד.

קריאתי זו במדרש, שלפיה נמתחת על משה ביקורת עקב אי מסירת התורה לארץ, מושפעת גם מקריאתי במדרש הרביעי בקובץ. ייתכן שקריאת קודמיי אפשרית בהתייחסות למדרש כאל יחידה עצמאית, אולם התבוננות במדרש כחלק ממכלול תמטי אחדותי מחזקת מאוד את קריאתי שלי.

עלייה שנייה

ואמר רבי יהושע בן לוי:

בשעה שעלה משה למרום

מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרם לאותיות.

אמר לו הקב"ה למשה: משה, אין שלום בעירך?

אמר לפניו: ריבונו של עולם, כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?

אמר לו: אף על פי כן, היה לך לעזרני.

מיד פתח ואמר: "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת" (במדבר יד, יז).

דומה שכבר בקריאה ראשונה לא יתקשה הקורא הממוצע לעמוד על הרעיון הבסיסי העולה מהסיפור, שלפיו האדם נקרא לשותפות עם הקב"ה ביצירת התורה. אולם כיצד נוצרת שותפות זו? כיצד על האדם "לתת שלום" לקב"ה? והאם משה משכיל לעשות זאת? תשובה לשאלות אלו דורשת עיון מעמיק יותר בסיפור.

בסיפורנו משה עובר תהליך שאותו הוא מתחיל בתודעת עבד ומסיימו בתודעת שותף. ענוותנותו של משה שהובעה במדרש הקודם, ענוותנות שבגללה נקראה התורה על שמו, עומדת לו למשה לרועץ גם בפתיחת סיפורנו. חש הוא כעבד לפני רבו, ומפני כך נמנע מנתינת שלום לקב"ה. אולם הקב"ה אינו חפץ בעבדים המתבטלים בפני אדונם, אלא בבני אדם חופשיים בעלי דרך ארץ פשוטה, אשר בקרבם תוכל להופיע התורה. השותפות שאותה מבקש הקב"ה

מבני האדם מסומלת בקשירת כתרים לאותיות, חיבור הכתרים הרוחניים באותיות הגשמיות, קשירת התורה השמימית לארץ. פעולה זו יכולה להיעשות גם באופן הפשוט ביותר על ידי אמירת שלום, על ידי הנכחת שם ה' (שלום)²¹ בדרך הארץ הפשוטה. אולם משה מחזיק בתודעת העבד הענוותן: "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?", כלום יש אדם קרוץ חומר היכול להוריד את התורה השמימית לארץ? הקב"ה נאלץ להסכין עם תפיסת משה בדבר היותו עבד, אך עדיין דורש הוא עזרה מינימלית מהאדם: "אף על פי כן, היה לך לעוזרני!". משה מחזיק בשלו והעזרה שהוא מושיט היא התבטלות מוחלטת בפני ה': "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת". אין כאן עשייה עצמית או הכרה ביכולת האנושית, אלא קביעה כי כוח ה' יגדל על פי הדיבור האלוקי. לא האדם יאמר שלום ויגדיל את כוח ה', אלא ה' עצמו ידבר. מתברר שמה לא משכיל לעבור את התהליך המיוחל מעבד לשותף.

עלייה אחרונה

ואמר רבי יהושע בן לוי:
מאי דכתיב "וירא העם כי בשש משה" (שמות לב, א)
אל תקרי בושש אלא באו שש.
שבשעה שעלה משה למרום אמר להם לישראל:
לסוף ארבעים יום, בתחלת שש אני בא.
לסוף ארבעים יום,
כיון שהגיע תחלת שש ולא בא,
סוף שש ולא בא,
בא שטן ועירבב את העולם,
אמר להן: 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 אמרי ליה לאהרן "כי זה משה האיש... לא ידענו מה היה לו" (שם).

²¹ "אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ, משום שנאמר "ויקרא לו ה' שלום" (שופטים ו, כד)... שם גופיה איקרי שלום" (בבלי, שבת י, ע"ב).

בניגוד למדרשים הקודמים שנפתחו בציון הזמן ”בשעה ש... משה”, מדרשנו פותח בשאלה על הפסוק ”וירא העם כי בשש משה”. נראה כי השאלה היא כיצד ייתכן שמשה בושש לבוא. התשובה לשאלה באה בסיפור בתבנית ”בשעה שעלה משה”, סיפור הממחיש את התשובה לשאלה, תשובה האומרת כי את הצורה ”בושש” יש לקרוא כתיאור זמן – באה השעה השישית.

מדוע בחר ריב”ל לחרוג מהמבנה הרגיל ולפתוח בשאלה?

לוינסון נדרש לשאלה זו ומעלה פיתרון טכני: ”הסיפור הזה פותח בסגנון שונה במקצת משאר הסיפורים שראינו, ואולי ההבדל הזה מרמז שהוא לקוח מהקשר אחר או ממקור אחר.”²² לדעתי, ההנחה (שבה שותף גם לוינסון) כי הסיפורים עומדים בקשר תמטי זה עם זה וכי נעשתה מלאכת עריכה רבה בשיבוץם כמקבץ, מצריכה תשובה עניינית יותר, תשובה שתתייחס למשמעות התוכנית של החרیגה הסגנונית. לפי הבנתי, חריגה סגנונית זו מחזקת את המסר העולה מן המדרש, אולם לשם הבנתה עלינו לפנות תחילה לסיפור ולדלות ממנו את מסריו.

כיוון שסיפורנו חותם את רצף הסיפורים של ריב”ל, היה לנו לצפות כי הוא יפתח בשעת ירידת משה, אולם להפתעתנו הוא פותח בעלייתו. הפתעתנו מתעצמת עת אנו מבינים כי כעת הקורא כבר אינו עולה עם משה למרום, אלא נשאר בארץ, עם השטן, עם ישראל ועם העגל.

ללא ספק הדמות הדומיננטית ביותר בסיפורנו היא השטן, אותה דמות שפגשנו בסיפור השני. כזכור, במפגש הקודם טענתי כי השטן מגלה שמשה אינו משכיל להנחיל את התורה בארץ, וזאת מפאת תפיסתו הענוותנית כי אדם קרוץ חומר אינו מוכשר לכך. לדעתי, סיפורנו הוא המשך ישיר לסיפור הקודם מהבחינה הרעיונית. אם במפגש הקודם הפנה השטן את חצי טענותיו אל הקב”ה, הרי במפגש הנוכחי מפנה השטן את אותן הטענות כלפי ישראל. כעת השטן מנסה לשכנע את ישראל כי משה לא ירד עם התורה, אלא יוותר על ההר. מנגד ישראל טוענים כי משה עלה למרום לשם ירידה, ותכף ישוב עם התורה השמימית ויחל להנחילה בארץ. לבסוף השטן מצליח לשכנע את ישראל כי משה לא ישוב בכך שהוא מראה להם את דמות מיטתו בענן. השטן טוען כי משה הפך למעין מלאך וקיומו כאדם הסתיים, דבר המסומל בדמות מיטתו בענן. לכן אומר העם

²² לוינסון, תשס”ה, עמ’ 289.

לאהרון "כי זה משה האיש... לא ידענו מה היה לו" – משה פסק להיות איש והפך ליצור שמימי.

לפי דבריי, עולה מן המדרש הטענה כי עליית משה למרום, קבלת התורה ומתנות המלאכים יצרו נתק בינו לבין העם. משה אינו משכיל להוריד את התורה לארץ. גם לאחר שמשה ירד מהר סיני הוא ייוותר למעלה על ההר, הרחק מהעם ומהארץ. אוהלו יהיה נטוע מחוץ למחנה, ועל פניו יהיה מסווה.²³ העם מצדו יפזז סביב העגל.

כעת יש לשאול מדוע משה מודיע מלכתחילה על זמן שובו, הרי מכך בדיוק נולדה אי ההבנה שגררה את העם לחטא העגל. לעניות דעתי הדבר מלמד כי בכוונת משה היה לרדת עם התורה לארץ, אולם לאחר שעלה למרום הוא נשבה בתפיסה המלאכית, והתורה לא ירדה.

על בסיס דברים אלו נוכל לשוב לפתיחת המדרש. השאלה מדוע בושש משה והתשובה הניתנת יוצרות ציפייה כי הסיפור, אשר מטרתו להמחיש את התשובה, יפתור את הבעיה. אולם הקורא המעמיק ללכת בדרכי מבין כי לשאלה אין תשובה. יתרה מזאת, המדרש מעצים את השאלה, ועניינו לטעון כי משה מעולם לא ירד לגמרי מההר והוא עדיין מתבושש. התורה מעולם לא ירדה לגמרי לארץ.

תורה היכן היא?

עתה נבחן את המדרשים כמכלול סיפורי אחד. מתוך כך נוכל לעמוד על הנושא הנדון ועל האמירות שאותן בא ריב"ל (או העורך) להשמיע.

נראה כי נושא הקובץ מוצג במלוא חריפותו כבר במדרש הראשון, עם הישמע טענת המלאכים "מה לילוד אשה ביננו". לוינסון סיכמו יפה ואמר: "המוקד התמטי של הקובץ הוא החיבור הפרדוקסלי בין שמים לארץ, בין התורה

²³ "ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה" (שמות לג, ז).

"ויהי בדרך משה מהר סיני ושני לכת העדת ביד משה בדרך מן ההר ומשה לא ידע כי קכן עור פניו בדרך אהו. ויקרא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו. ויקרא אלהים משה וישבו אליו אהרן וכל הנשאים בעדה וידבר משה אלהים. ואחרי כן נגשו כל בני ישראל ויצומו את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני. ויכל משה מדבר אתם ויתן על פניו מסנה" (שם, לד, כט-לג).

על פי דרשת חז"ל משה פרש גם מדרך ארץ (ספרי זוטא, יב, ד"ה ו"תדבר"; תנחומא (ורשא) צו, יג, ד"ה "זאת תורת").

כחמדה גנוזה לאדם כילוד אשה".²⁴ החיבור הפרדוקסלי, שעומד עליו לוינסון בצדק, יכול לקבל כמה דגשים שונים. מחד גיסא, אפשר להציגו כפרדוקס מטאפיזי הקיים בעצם הימצאות התורה בארץ. מאידך גיסא, אפשר להציגו כפרדוקס אקזיסטנציאליסטי-פסיכולוגי המלווה את תודעתו של לומד התורה הנקרע בין חיי החומר לחיי בית המדרש המלאכיים. בעוד לוינסון נוטה להדגיש את הפן הראשון, לבי נוטה לפרש את המדרשים בעיקר מן הפן השני. לעניות דעתי, נושא המדרשים הוא בעמידה על חווייתו של לומד התורה בכל מקום ובכל דור.

אדם הספון שנים רבות בין כותלי בית מדרש – ועל זאת יכול להעיד גם כותב שורות אלו – חש הרבה פעמים ובצדק כי קיים פער בין לימוד התורה האינטנסיבי לבין חיי המעשה ועמל היום-יום שמחוץ לכותלי בית המדרש. נראה כי עד כמה שמתעסקים בגופי תורה שהלכה למעשה הם, עדיין נותרת התורה בבית המדרש באיזשהו אופן ואינה יורדת במלואה לחיי החול. מעבר לכך, פער זה מקבל גם ביטוי סוציולוגי בפיצול החברתי בין שכבת אוכלוסייה המחזיקה בתורה לבין שכבת עמי הארץ.

באופן פרדוקסלי הקב"ה נותן לאדם הארצי תורה שמימית. זה אמור להורידה לארץ, להפיצה ולהיות שותף ביצירת הופעתה הארצית – קשירת כתרים לאותיות. בכך האדם יחבר בין החכמה האלוקית הגנוזה בתורה לבין חיי החומר – יצירת קשר בין האדם השפל לכיסא הכבוד. אולם האדם רואה בתורה דבר שמימי ונשגב ורואה בארץ דבר חומרי ושפל, ומתוך כך מתקשה להפיץ את התורה. האדם אינו חש ראוי למשימה או חש שאינו מספיק מוכן עבורה, ולעתים אפילו אין הוא מכיר כלל במשימה המוטלת עליו – והתורה נותרת בשמים, בבית המדרש. השטן שאינו מוצא את התורה בארץ – בחיי החומר או בין עמי-הארץ – טוען כי לומדי התורה התנתקו מעמם, והפכו למלאכים הספונים יומם וליל בבית המדרש והיוצרים לעצמם מונופול על התורה. מבחינת העם אשר שלח את מיטב בניו להר סיני, לבית המדרש, התורה כבר אינה רלוונטית. לומדיה אינם משכילים לצאת מבית המדרש ולחבר אותה לחיים ולשאר בני עמם. מתח כפול זה בין שכבת תלמידי החכמים ושכבת עמי-הארצות ובין חיי הלימוד לחיי המעשה, קיים היה כמדומני בכל הדורות ובכל המקומות שבהם נלמדה התורה.

²⁴ לוינסון, תשס"ה, עמ' 290.

לדמותו של רבי יהושע בן לוי

בפתח מאמרו "דמותו של ריב"ל בסיפורי התלמוד הבבלי"²⁵ כותב יונה פרנקל את הדברים האלה:

רק לעיתים נדירות יודעים אנו מי סיפר את אחד מסיפורי התלמוד והיות ובוודאי רבים היו המספרים ובתקופות שונות חיו, מתקבל על הדעת שסיפורים שונים על דמות אחת סופרו על ידי מספרים שונים, ואנו מקבלים על ידי כך דמויות ספרותיות שונות על דמות היסטורית אחת. מכאן, שכל מי שרוצה לבנות דמות אחת מתוך סיפורים שונים – חובת ההוכחה עליו: עליו להוכיח שהסיפורים מבטאים עולם ערכים אחד, הנתון בתוך מעגל בעיות אנושי אחד, וכנראה נוצרו על ידי מספר אחד או לפחות על ידי אסכולת מספרים אחת.

אמנם פרנקל מתייחס לסיפורים על אודות דמויות, אולם נראה כי הדברים נכונים גם ביחס למימרות שונות ולזהות אומרם. ייתכן שמימרות שונות ואף סותרות נמסרו בשם אומר אחד. אם ברצוננו להצביע על אחדות רעיונית וערכית של המימרות, עלינו לעמוד בקריטריון ההוכחה שהציב פרנקל: "להוכיח שהמימרות מבטאות עולם ערכים אחד, הנתון בתוך מעגל בעיות אנושי אחד, וכנראה נוצרו על ידי מספר אחד או לפחות על ידי אסכולת מספרים אחת".

לאחר שעמדנו על משמעות מקבץ הסיפורים "בשעה שעלה... ירד משה", ברצוני להאירו עוד מתוך מימרות ומקורות נוספים המיוחסים לריב"ל.

כזכור, טענתי כי ריב"ל עוסק במורכבות המובנית בעולמו של לומד התורה, הנקרע בין החוץ לפנים, בין אליטת החכמים לבין עמי-הארץ. מורכבות זאת מבוטאת באופן מטונימי במעמד מתן תורה, אולם סיטואציית קבלת התורה מהווה לדעתו התרחשות דיאלקטית תמידית שבה עולם התורה נקרע בין שמים לארץ, בין חיי בית מדרש לחיי מעשה.

אמירה מעין זו יכולה להאיר באור חדש את המימרה הבאה, המובאת אמנם בתוספת מאוחרת למסכת אבות (פרק "קנין תורה"),²⁶ אולם מיוחסת לריב"ל, ולא בכדי, לדעתי:

²⁵ פרנקל, 2001, עמ' 273–294.

²⁶ ראו היגער, תרצ"ו; שרביט, תשס"ד, עמ' 223–237.

אמר רבי יהושע בן לוי: בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרות ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה (אבות ו, ב).

ממקור זה יכולים אנו ללמוד כי אין ריב”ל (או הדרשן הנתלה בשמו) רואה במתן תורה אירוע היסטורי גרידא, אלא התרחשות מתמדת ומחייבת המקוננת על אי התממשותה המלאה, על אי ירידת התורה לארץ והפצתה בין כל שכבות העם. דומני כי קריאת ריב”ל להוריד את התורה לארץ מוצאת ביטוי מעשי במסופר עליו במסכת כתובות:

עשרים וארבעה מוכי שחין הן,
 וכולן אמרו חכמים תשמיש קשה להן,
 ובעלי ראתן קשה מכולן...
 מכריז רבי יוחנן: הזהרו מזבובי של בעלי ראתן.
 רבי זירא לא הוה יתיב בזיקיה.
 רבי אלעזר לא עייל באהליה.
 רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה.
 ריב”ל מיכרך בהו ועסיק בתורה,
 אמר: ”אילת אהבים ויעלת חן” (משלי ה, יט) – אם חן מעלה על לומדיה, אגוני
 לא מגנא? (בבלי, כתובות עז, ע”ב)

מקור זה מלמדנו כי בעוד גדולי החכמים פחדו מקרבה כלשהי לבעלי ראתן (מצורעים), ריב”ל ישב עמם ומלמדם תורה מתוך ביטחון כי היא תגן עליו. סבורני כי ביטחון זה נעוץ בהבנה כי אהבת התורה האמתית מוצאת את ביטויה בתלמודה לאחרים. ריב”ל טורח ללמד את שכבות העם הדחויים ביותר, הן במישור החברתי הן במישור הנפשי, מתוך ההבנה כי זהו תפקידו של תלמיד החכמים – להוריד את התורה לארץ.

סיפורים נוספים²⁷ יכולים גם הם להאיר את דמותו של ריב”ל, ושמה גם את פרשנותי לקובץ המדרשים, אולם אסתפק בציטוט דבריו של יונה פרנקל שסיכם את העולה מהם:

²⁷ סיפור ריב”ל ומלאך המוות מופיע בבבלי, כתובות עז, ע”ב; סיפור ריב”ל והמשיח בשער רומי מופיע בבבלי, סנהדרין צח, ע”א; דברי ריב”ל בשבח הענווה – בבבלי, סוטה ה, ע”ב, ועוד.

נראה שתוצאות השוואת הסיפורים וניתוחם מצדיקות את הדרך שעיקריה הותוו בתחילת דברינו. הסיפורים מבטאים עניין אחד: דרכו של ריב"ל בעולם הזה עם ה"תחתונים" ונמוכי הרוח ובואו לעולם הבא כי לא החזיק טובה לעצמו... השוואת הסיפורים... מציגה לפנינו את דמותו של ריב"ל כתלמיד-חכם היודע את תפקידו של האדם בעולם הזה לעבוד את בוראו כשדעתו שפלה בין נמוכי הרוח.²⁸

נראה כי שפלות הרוח וההתחככות בתחתונים, היא היא ההבנה כי הורדת התורה לארץ לא מסתכמת בלימודה בבית המדרש, אלא יש להפיצה בכל שכבות העם ואל לו לתלמיד החכם להחזיק טובה לעצמו.

אינני יודע אם בדרך מקרה כתב פרנקל על ריב"ל את אשר אמר ריב"ל על משה "כי לא החזיק טובה לעצמו", אולם מה רב ההבדל בין אי החזקת טובה אחת לרעותה. בעוד משה אינו מחזיק טובה לעצמו, אלא רואה בטובה "חמדה גנוזה", אשר הקב"ה משתעשע בה כל יום ואין הוא (משה) ראוי להורידה לארץ, ריב"ל אינו מחזיק בטובה לעצמו, אלא מורידה אל דיוטות העם ואל בעלי הראתן, ובכך משלים את מתן התורה בסיני ונותנה לארץ.

מקורות

- אסיף, ע' (תשנ"ט). *סיפור העם העברי*. ירושלים תשנ"ט.
- היגער, מ' (תרצ"ו). "פרק קניין תורה". *חורב – מאסף מוקדש לתולדות ישראל וספרותו*, ב (2), עמ' 162–174.
- היינמן, י' (תשל"א). "אומנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה". *הספרות*, ב, עמ' 809–834.
- ווייס, א' (תשכ"ב). *על היצירה הספרותית של התנאים*. ניו יורק.
- לוינסון, י' (תשס"ה). *הסיפור שלא סופר*. ירושלים.
- פלסר, ת' (תשמ"א). *מוטיבים חוזרים בסיפורי אגדה בתלמוד הבבלי*. עבודת מאסטר, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- פרנקל, י' (1991). *דרכי האגדה והמדרש*. גבעתיים.
- . (2001). *סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה*. תל-אביב.
- שמשוני, צ' (תשנ"ז). "בשעה שעלה משה למרום – על ההשוואה בהוראת האגדה". *מים מדליו*, 9, עמ' 55–70.
- שרביט, ש' (תשס"ד). *מסכת אבות לדורותיה*. ירושלים.

²⁸ פרנקל, 2001, עמ' 293–294.