

נוסח לא ידוע של מיתוס המלאכים שחטאו*

משה אידל

למדעי היהדות מראשיתם שני פנים: האחד עיון במכמני התרבות היהודית לדורותיה ולשונותיה. השני, הם הכלים שבאמצעותם מחקרים אלה נעשים. כלים אלה לקוחים בדרך כלל מתרבות הרוב, בעיקר כאשר המחקרים נכתבים בשפות הרוב התרבותי. כך, למשל, כתב צבי גרץ את דברי ימי היהודים בגרמנית והשתמש בקונצפציה גרמנית תוך ההנחה כי זהות היהודים נקבעת בידי תולדותיו של העם. כך הדבר גם בחקר ההגות היהודית כבר בחיבורו של מרדכי בובר על סיפורי החסידים. יוליוס גוטמן חיבר את חיבורו הגרמני על הפילוסופיות של היהדות, שתורגם בשם 'הפילוסופיה של היהדות'. גם חיבורו הנודע ביותר של גרשם שלום על הזרמים הראשיים ביהדות נכתב תחילה בגרמנית ואז תורגם לאנגלית ורק לאחרונה זכה ללבוש עברי. כך הדבר גם במקרה של חיבור מונומנטלי אחר, הוא ספרו של לוי גינצבורג אגדות היהודים: במקורו נכתב בגרמנית, אך נדפס רק בתרגום האנגלי שלו, *Legends of the Jews* ותורגם לעברית רק כמה עשרות שנים אחר כך. מדובר על פנייה לקהלים שונים: יהודים, אינטליגנציה לא יהודית, ולא במעט משכילים יהודים שזיקתם ליהדות הייתה רופפת מאד. לקהל היעד המפוצל יש מחיר: המקורות הראשוניים עוברים מסננת של השפה אך גם מסננת אחרת של המושגים שמשמשים בהם כדי להעביר את התוכן לקהל שאיננו מכיר את שפת המקורות. בלשון אחרת: במודע או שלא במודע, החומרים הראשוניים נקלטים ומועברים באמצעות קטגוריות תרבותיות הרווחות בתרבות הרוב, והדבר נכון גם כאשר יש התנגדות לתכניה של תרבות זו, כמו במקרה של גרשם שלום ומרדכי בובר. זוהי סוגיה רחבה וחשובה מאד, שאין כאן המקום לפרט אותה.¹ ההנחה כי השפה

* זהו חלק מקוצר מפרק א' של חיבור מקיף שכותרתו נפילת המלאכים: גילגוליו של מיתוס קדום בהגות היהודית (בכתובים).

ומושגי התרבות הם ניטרליים ועשויים לשמש גשר הולם לדיאלוג בין תרבויות היא הנחה נאיבית שיש להיות מודע לבעייתיות שלה, גם אם אי אפשר להתגבר על הצורך בשיח אקדמי בינלאומי בשפות שונות.

אני מבקש להדגים זאת בשימוש במקרה חשוב אחד, למעשה בהקשר לתיבה אחת מרכזית מאד, אצל גדול חוקריה של האגדה היהודית, לוי גינצבורג. שנים לאחר השלמת מפעלו הגדול ופרסומו באנגלית זכה המחבר לתואר דוקטור לשם כבוד מטעם אוניברסיטת הרווארד שבארצות הברית, ולרגל הענקת התואר הוא נשא נאום שבמהלכו אמר את הדברים הבאים על אחד הנושאים בתחום מחקר העיקרי, האגדות בדבר נפילת המלאכים בדור המבול:

אגדות אלו הן כה מעוררות ביסודות מיתולוגיים עד כי מן הנמנע הוא לחשוב אותן כיצירות של היהדות מתקופה מאוחרת. שנאתו של עם ישראל אל המיתוס הלכה וגברה, הלכה וגדלה; ואותו דבר עצמו, שהיה כה מאוס על עם ישראל בתקופת התנ"ך נמאס עליו עוד יותר בתקופת חז"ל. לא נטעה איפוא הרבה, אם נאמר כי אותן האגדות הן בעיקרן קטעי מיתוסים עתיקים.²

1 M. Idel, 'Transfers of Categories: The Jewish–German Experience and Beyond', S. E. Aschheim and V. Liska (ed.), *The German–Jewish Experience Revisited*, De Gruyter, Berlin 2015, pp. 15–43

2 לוי גינצבורג, על הלכה ואגדה: מחקר ומסה, תל אביב תש"ך, עמ' 253 (ההדגשות שלי) וראה גם בעמ' 243. השווה גם לדבריו של גינצבורג, Louis Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York, 1976, p. 177. על גישתו של לוי גינצבורג באופן כללי, אך מבלי להתייחס לפסקאות אלה ראה באוסף המאמרים שערכו חזקוני – גרינוולד, אגדות היהודים של לוי גינצבורג. ברור לגמרי שגישה זו למיתוס היא חלק מהמורשת המשפחתית הליטאית-מתנגדית של גינצבורג. לעומת זאת השווה לגישה שונה אצל Julian Morgenstern, 'The Mythological Background of Psalm 82', *HUCA* 14 (1939), p. 93. האם לפנינו תפיסה הגליאנית של היהדות שהולכת והופכת פחות ופחות מיתית? על מיתון מסוים של הצד המיתי אצל האמוראים ראה א"א אורבך, חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 201: 'האמוראים קלטו שרידים מן המיתוסים על בריאת האדם שהתהלכו בסביבתם ורוקנו אותם מתוכנם המיתי והשליטו עליהם את עיקרי אמונתם, אבל אגב כך גם הושפעו לא מעט', והשווה גם שם, עמ' 220. השווה גם את תיאורו של גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם יוסף בן-שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 260 על יהדות כ'שונאת המיתוס'.

על גישות תאולוגיות אחרות לחז"ל ראה, למשל, Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, VT 1999; Jacob Neusner, *The Theology of the Oral Torah: Revealing the Justice of God* Montreal 1999, השימוש בלשון יחיד הוא בעייתי, אך ראה לעומת זאת, את טענתו העיקרית של השל בחיבורו התאולוגי המעניין, תורה מהשמים באספקלריה של הדורות, על

דברים אלה הם דוגמא מצוינת למה שאני מכנה בשם תיאור של היהדות הרבנית כקומפקטית, עם היסטוריה חד־קווית תוך הנחה מובלעת שהיהדות היא דת בעלת זהות פשוטה ומובנית שממשיכה להתפתח בכיוון מסוים אחד בלבד, זה של דה־מיתולוגיזציה. אולם בשונה מקביעתו זו של גינצבורג הרי שמיתוס המלאכים שנפלו דווקא הלך והתרחב בימי הביניים ואף אחר כך, וזאת בטקסטים יהודיים רבים מספור, וקשה לשער כי חוקר מופלג בדיעותיו כמוהו לא הכירם כיוון שכמה מהם היו בדפוס. הדבר ברור במיוחד בספרות הזוהרית ובממשיכה הרבים, שגינצבורג ציטט ממנה מדי פעם. כפי שנראה המגמה שמרחה את המיתוס הלכה והתעצמה, בניגוד לטענתו של גינצבורג.³ הופעתו של המדרש פרקי דר' אליעזר והשפעתו שהלכה וגברה בימי הביניים המאוחרים, כפי שנראה בהמשך, סותרים קביעה זו. גם הראייה המונוליתית של 'העם היהודי' ששונא את המיתוס שנאה הולכת וגוברת, איננה אלא הגזמה גדולה מאד,⁴ שאיננה מקובלת עליו ואף לא על חוקרים אחרים בדור האחרון ממש.⁵ והיא נסתרת מיניה וביה אף מהחומר הרב על המלאכים שנפלו שגינצבורג עצמו אסף בבקיאותו הרבה ממקורות יהודיים ולא יהודיים רבים מאד.

אודות התחרות בין אסכולות שונות בעולמם ההגותי של חז"ל, וראה גם דוד ברויס, בין קנאות לחסד. מגמות אנטי קנאיות במשבת חז"ל, רמת גן תשע"ה, וראה בכיוון זה גם Jonathan Garb, 'Kinds of Power: Rabbinic Texts and the Kabbalah', *Kabbalah* 6 (2001), pp. 45–71

ראה גם גינצבורג, אגדות היהודים, א, עמ' 233 הע' 12. 3

מקורו האנגלי של המאמר הוא הרצאה שנשא גינצבורג בהרווארד בשנת 1937 ושם כתוב 4
 Jew. ראה Louis Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, New York 1970, p. 63. השווה גם לשימוש החוזר בעם' לגבי תקופת המקרא בתולדות האמונה הישראלית של קויפמן או תפיסת המשנה כחיבור יציב אצל יעקב נחום אפשטיין. בהקשר זה אזכיר את ההתנגדות של יעקב זוסמן לתמונה שצייר אפשטיין בדבר טקסט המשנה: "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה, כחו של קוץ של יו"ד, מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 209–384, במיוחד עמ' 212, ובעקבותיו י"צ מאיר, 'הספר הגדול ביותר בדורותינו – על מפעלו המחקרי של יעקב נחום אפשטיין', קתריס 28 (תשע"ח), עמ' 102–111, או עוזיאל פוקס, 'כוחה של התמונה הגדולה', מדעי היהדות, 55 (תשפ"א), עמ' 209–229. זוסמן, בעקבותיו של ישראל לוי, מדבר על הניזלות הטקסטואלית של טקסטים רבניים, נושא שהולם מאד גם את הממצאים שבמחקרנו זה. ראה, Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory, Methodologies and Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, second revised edition, Jerusalem–Los Angeles 2013, pp. 228, 545.

ראה, למשל, את המאמרים השונים אצל S. H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual, Essays on Myth and Ritual of the Hebrews*, London 1933; Theodor Gaster, *Myth, Legend and Folklore in the Old Testament*, New York 1969. דניאל בויארין, הבשר שברוח, שיח המיניות בתלמוד, תרגם עדי אופיר, תל אביב 1999, עמ' 241 הערות 2 ו-3; יהודה ליבס, עלילות אלהים – ירושלים תשס"ט, עמ' 35 ואילך; משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם א' ברילבב, 5

זוהי דוגמא מובהקת של זיהוי מוטעה של היהדות עם הספרות היהודית הקלאסית בלבד שגינצבורג היה בקי מופלג בה בלי ספק. על בסיס זיהוי זה צוירה היסטוריה שלמה של היהדות. ואולם לאמיתו של דבר דעה זו עצמה איננה אלא מעשה של מיתוס שנוצר בעיקר בתקופת ההשכלה בידי הוגי דעות יהודיים אחדים.

אמנם אני מסכים לניסוח שלו שאיננו מדבר על היהדות, אלא על המונח הקונקרטי יותר, ה'יהודי' או ה'יהודים'. מה שגינצבורג חשב לנמנע אכן התרחש הלכה למעשה, אמנם הרבה יותר מאוחר, ואף השתרש בחוגים חשובים ביהדות בימי הביניים בעיקר בספרות הזוהרית ובעקבותיו בטקסטים יהודיים רבים ואף בספרות הידועה כספרות המוסר. מעניין לציין כי דבריו אלה של גינצבורג נכתבו שנים לא מועטות לאחר גמר חיבורו החשוב אגדות היהודים.⁶ בכל זאת, ההכללות בדבר טיבו של ה'יהודי', וההפשטות בדבר מהות ה'יהדות' הרווחות גם כיום במחקר, ואף בספרי מחקר חדשים, עדיין מטשטשות את התמונה המורכבת והמשתנה כל הזמן, וכך הדבר גם ביחס לדתות אחרות של היהדות היו אינטראקציות רבות איתן. כיוון שהיהדות התפתחה לאורך תקופה ארוכה ובמרכזים תרבותיים שונים, הרי שמשקלן של האינטראקציות הללו לא ניתן להערכה מדויקת לא בתקופה מסוימת ולא לאורך זמן.

דברי גינצבורג שהבאנו לעיל משתלבים יפה בדבריו המוקדמים יותר שמניחים את קיומה של 'דוקטרינה' רשמית של ה'סינגוגה'. ובלשונו 'Official doctrine of the synagogue wholly rejected this myth at a very early date' כוונתו המפורשת היא גם למיתוס המלאכים שנפלו, אף כי באותו משפט עצמו הוא רומז גם למקור רבני

ירושלים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 172–173; רון מרגולין, 'פניו השונים של המיתוס היהודי: מן המקרא ועד להפנמתו הרעיונית בחסידות', תעודה כו = מיתוס, ריטואל ומיסטיקה מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, ג' בוחק, ר' מרגולין ו' רוזן-צבי (עורכים), תל אביב תשע"ד, עמ' 137–248, ראה גם כן את סקירת המחקר של העורך ברסלאור, Daniel Breslauer (ed.), *Seductiveness of Jewish Myth: The Challenge or Response?* Albany, 1997, pp. 1–8; Bernard F. Batto, *Slaying the Dragon, Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, 1992; idem, *Myth in the Hebrew Bible*, New York, 2003. וראה גם תוכנם של שני אוספי המאמרים בעברית שכותרתם המיתוס ביהדות, הראשון בעריכת ח' פדיה, (באר שבע, תשנ"ו) = אשל באר שבע, ד, השני בעריכת מ' אידל וא' גרינולד ירושלים תשס"ד, Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* Oxford, 2003, Vita Daphna Arbel, *Beholders of Divine Secrets*, Albany, 2003, pp. 117–119

על ביקורת דומה ראה Daniel Boyarin, 'An Unimagined Community, Against the Legends of the Jews', Galit Hasan-Rokem – I. Gruenwald (ed.), *Louis Ginzberg's Legends of the Jews, Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, Detroit 2014, pp. 49–63

אך מבלי להתייחס לטקסט של גינצבורג שהבאנו לעיל.

שיש בו רמז למיתוס זה.⁷ למיעוט ידיעתי, – הדומה לזו של גינצבורג עצמו במקום אחר⁸ – אין ולא הייתה בנמצא כל 'דוקטרינה רשמית' של העולם הרבני, ועוד פחות אפשר להניח קיום של גוף יהודי כללי וסמכותי ששמו synagogue – מונח שנשמע יותר כמקבילה לכנסייה הנוצרית עם מוסדותיה – גוף מיתי שיכול היה לדחות את המיתוס.⁹ במילים אחרות: התמונה שהציג גינצבורג היא של מגמה של דהימיתולוגיזציה שהלכה וגברה לדעתו ביהדות עם חלוף הדורות. גינצבורג לא היה לבד. בן דורו הרב הרפורמי יהושע טרכטנברג, מחברו של ספר מעניין מאד בשם *Jewish Magic and Superstition, A Study in Folk Religion* שנכתב בהמשך לעבודת דוקטור באוניברסיטת קולומביה שבניו יורק ונדפס כספר בשנת 1939, ומתייחס לחומר הרב שאסף על המאגיה בביטול כאמונות טפלות שאינן מייצגות את היהדות כיוון ש official attitude of the synagogue wholly rejected this myth at a very early date.¹⁰ יצוין כי למונח סינגוגה הייתה משמעות שלילית מאד בימי הביניים אצל הנוצרים. יש שהשתמשו בו גם כדי לציין אסיפה של מכשפים בתקופה שלפני עליית השימוש במונח שבת של מכשפות. כך נוצרה הפרדה בין העולם המיתי של סיפורי העם לבין מה שקרה בבתי המדרש שצוינו במונח סינגוגה. מבלי משים, האימוץ של המונח סינגוגה מהעולם הנוצרי הצריך אחר כך הגנה עליו בדמות טיהור היהדות הרשמית, הגבוהה, ממה שהמחברים הללו ראו כשרידי עולם שאבד עליו הכלח. העובדה כי שני החוקרים שהזכרתי פעלו במסגרות אקדמיות וכתבו אנגלית רק מחריפה את הצורך להציג דמות רשמית 'נקייה' של היהדות למרות האופי המורכב של החומרים שהם עוסקים בהם. שפת הרוב ותרבותו הופכות לקנה מידה שמכתיב במידה מסוימת את הבנת הנושא היהודי. מעשי קומוניקציה יש בהם גם דיסאינפורמציה

⁷ Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, עמ' 178, אך באותו משפט עצמו הוא מתייחס לדברים ההפוכים במסכת כלה.

⁸ *Students, Scholars and Saints*, New York – Philadelphia 1960, p. 92. יש לציין כי גינצבורג שולל במפורש את קיומה של תאולוגיה יהודית משותפת לכל העולם הרבני, וכדבריו הנכוחים שם: 'The most characteristic feature of the rabbinical system of theology is its lack of system.'

⁹ ראה שימוש דומה במונח זה אצל גינצבורג במאמרו המוקדם: Louis Ginzberg, 'Some Observations on the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic-Students, Eschatological Writings', *JBL* 41 (1992), pp. 115-136 והן באוסף מאמריו *Students, Scholars and Saints*, pp. 88-89, 92 etc.

¹⁰ ראה Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Philadelphia 2004, pp. XXVIII גם שם עמ' 14, 62, 67, 180. ברור כי טרכטנברג היה מודע היטב לאופי השלילי של השימוש במונח סינגוגה.

שמותנית במצבים תרבותיים המכתיבים את גבולותיה של מסירת הידע ואת תוכנו.¹¹ הדבר ברור בעבר אך נמשך מידי פעם עד עצם היום הזה. הדמיון המיתי של שכבות יהודיות רבות המשיך לפעול ולפעמים אף התגבר במהלך הזמן בניגוד לדעתו של גדול חוקרי האגדה, לוי גינצבורג.

מזווית אחרת, כותב הפסיכואנליטיקאי היונגיאני הנודע, אריך ניומן, על התפתחות היהדות לאחר שני המחברים שדבריהם הובאו לעיל:

'Judaism has always tried to eliminate the mythologizing tendency and the whole realm of the psyche in favor of consciousness and morality. But in the esoteric doctrines of the cabala, which is the hidden pulsing life-blood of Judaism, a compensatory counter-movement persisted underground. Not only does the cabala reveal a great number of archetypal dominants but through them, it had an important effect on the development and history of Judaism.'¹²

זוהי תפיסה 'שולמיאנית' מאוד של הקבלה כגורם חיוני בהתפתחות היהדות, אף כי היא מנוסחת בלבוש פסיכואנליטי.¹³ בייחוד הדבר ברור בציון האופי המיתי של הקבלה. למרות השוני הדמיון בין ההסברים השונים לדחיקת המיתוס ביהדות ברור. בולט התפקיד הגואל של המיתוס למרות הניסיון לדכא אותו.¹⁴ אם שלום הניח כי המיתוס חדר מחוץ ליהדות הרבנית, בייחוד מהגנוסיס, אל תוך הקבלה, הרי שבובר ונוימן ראו בו קטיגוריה כלל אנושית, בלתי קשורה להשפעות היסטוריות. הזיהוי בין המיתוס לקבלה לא התקבל בידי בובר כיוון שהוא ראה בקבלה סכימטיזציה של החוויה הדתית. ובצורה דומה ניסח מירצ'ה אליאדה בהשפעת שלב מאוחר יותר בקבלה את תפיסתו הקיצונית שרואה ביהדות ובמידה רבה גם בנצרות דת ששברה את העולם המיתי הקדמון.¹⁵ לעומת זאת יהודה ליבס מדבר על השבלוניזציה של הקבלה.

¹¹ ראה מה שכתבתי במאמרי 'Solomon Schechter, Abraham J. Heschel and Alexander Altmann: Scholars of Jewish Mysticism', Brian Ogren (ed.), *Kabbalah in America, Ancient Lore in the New World*, Leiden 2020, pp. 161–181, על מה שאני מכנה בשם הקבלה הפוריטאנית הרווחת במחקר שנעשה בארצות הברית.

¹² ראה *Origin and History of Consciousness*, tr. R. F. C. Hull, Princeton, 1949, p. 119.

¹³ ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 86–112.

¹⁴ רון מרגולין, 'פניו השונים של המיתוס היהודי', עמ' 137–248.

¹⁵ ראה Moshe Idel, *Mircea Eliade, From Magic to Myth* New York, 2014, pp. 135–156. תפיסתו זכתה לתפוצה רבה בשל תרגומי חיבוריו של אליאדה בשפות רבות.

לדעתו, המיתוס נמצא במרחבי היהדות גם בתקופה קדומה, והוא התעצם בספרות הזוהרית.¹⁶

אולם, בשונה מדעתם של לוי גינצבורג וגרשם שלום נראה לי כי אפשר להבחין במעברים של מיתוסים קדומים, יהודיים ולא יהודיים, אל יהודים בימי הביניים, ובמקרים מסוימים גם לאתר את נקודת המעבר ולתאר את התעצמותם.¹⁷ זאת מבלי להניח שלמיתוס תפקיד מרכזי בעולם היהודי. בעולמה של היהדות יש מוקדים אינטלקטואליים נוספים וחשובים, כגון ההלכה, הפרשנות, השירה והפילוסופיה היהודית ואף סוגי קבלה מסוימים. יש ביניהם יחסים מסובכים של תלות, התנגדות וסינתזות מסוגים רבים. הדינמיקה הזאת תרמה לא מעט לחיוניותה של היהדות, הרבה יותר מאשר דיכוי המיתוס וההתקוממות שבאה בעקבותיו. לשון אחר: התרבות היהודית הייתה רב קולית ויצרה בסגנונות רבים ששימשו זה לצד זה, גם אם היו מתיחות ביניהם.

החומרים המיתיים מימי הביניים נשתמרו, לפחות ברוב המקרים, בידי רבנים, הן המיתוסים העתיקים והן החומר המאגי, וקשה להפריד בצורה חדה בין אמונות העם מצד אחד לאמונות האליטות היהודיות מצד שני.¹⁸ הדבר ברור במיוחד בתרבות היהודית באשכנז בימי הביניים לצורתיה השונות.

במסגרת זו אטפל בטקסט הארוך והחשוב ביותר שנשתמר בידינו שטרם זכה לתשומת לב רבה, במיוחד במחקרים שנכתבו לאחרונה בנושא המיתוס הזה. לדעתי, תוכן הטקסט שנדפיס כאן עשוי לשנות בצורה משמעותית את התמונה ההיסטורית המצויה במחקר של גלגולי המיתוס העתיק ביהדות בימי הביניים וגם קודם לכן, נושא שלא אוכל להרחיב בו כאן.¹⁹ מכל מקום, מדובר על הטקסט הארוך ביותר שנמצא במקור עברי העוסק באחד המיתוסים בעלי ההשפעה הנרחבת ביותר בתרבות העברית והמערכת עד עצם היום הזה.

¹⁶ ראה יהודה ליבס, עלילות אלהים; יהודה ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, ירושלים תשנ"ו (= אשל באר שבע ד), עמ' 192–209, 'יהדות ומיתוס', דימוי 14 (תשנ"ז), עמ' 6–15.

¹⁷ משה אידל, 'פרומיתאוס בלבוש עברי', אשכולות סח 5–6 (תשמ"א), עמ' 119–127, הנ"ל, 'המסע לגן עדן, גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב (תשמ"ב), עמ' 7–12. ראה גם M. Idel, 'The Origin of Alchemy according to Zosimos and a Hebrew Parallel', *Revue des études juives* vol. 145 (1986), pp. 117–124

¹⁸ ראה את תיאורו של אברהם אבולעפיה שמתאר רבנים בלתי מזוהים – כנראה אשכנזים – כמי שעוסקים במאגיה. משה אידל, 'בין מאגיה של שמות הקודש לקבלת השמות; ביקורתו של ר' אברהם אבולעפיה', מחניים 14 (תשס"ג), עמ' 79–96.

¹⁹ ראה גם במאמרי 'On Neglected Hebrew Versions of Myths of Two Fallen Angels', *Entangled Religion* 13.6 (2022)

הטקסט הלא ידוע שנדפס כאן לראשונה שרר בכתב יד יחיד בעולם שטרם זכה לתשומת הלב המספקת שהוא ראוי לה במחקר הקבלה ובחקר היהדות בכלל. כוונתי לכ"י פריס, הספרייה הלאומית 859, דפים א55–ב56 שבו נמצא נוסח של המיתוס על המלאכים שחטאו, המובא בשם ר' ברוך כהן אשכנזי.²⁰ זהו כתב יד מעניין שמחזיק חומר קבלי רב ומגוון, מיעוטו מראשית הקבלה בקטלוגיה ורובו משלהי המאה הי"ג וראשית המאה הי"ד ככל הנראה מקשטיליה, ובכלל זה גם מעט חומר זוהרי, אך יש בו גם חיבור השייך לספרות המרכבה,²¹ ואף קטע אבולעפיאני ארוך נמצא בו.²² המסורות הקבליות הקשטיליאניות מכילות התייחסויות אחדות לתפיסת הרע בספרות הקבלית. חלקו הראשון של כתב היד, המסתיים בטקסט של ר' ברוך, הועתק בידי מעתיק אחד, ככל הנראה במחצית הראשונה של המאה הט"ו, סביר להניח באיטליה, אך בידי מעתיק שהיה ממוצא ספרדי.²³ בשל האופי המיוחד של החומר הקבלי העוסק בתורת הרע, הרי שמבחינת הנושאים הכלליים, המסורת שנדפס קרובה לליקוטים הקבליים משלהי המאה הי"ג או ראשית המאה הי"ד, שאחד הנושאים הבולטים שבהם היא, כאמור, תורת הרע הקבלית, אף שאין כל מינוח קבלי בנוסח שנדפס להלן.²⁴

לעת עתה, לא הצלחתי לזהות את ר' ברוך כהן אשכנזי זה עם אישיות היסטורית כלשהי, באשכנז או מחוצה לה,²⁵ וגם לא זיהיתי כתב יד אחר של הטקסט שיש בו

20 הערתי בקיצור נמרץ על קיומו של נוסח זה כבר במאמרי 'המחשבה הרעה של האל', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 359 הע' 8 ובכמה מחקרים אחרים כגון, M. Idel, *Primeval Evil in Kabbalah, Totality, Perfection and Perfectibility* New York, 2020, pp. 192–201

21 כ"י פריס, הספרייה הלאומית 859, דף א58–ב62: 'מעשה מרכבה'.

22 לתיאור ראשוני של תוכן כתב היד ראה במאמרי 'המחשבה הרעה של האל', עמ' 358–359 הע' 8 וראה גם דבריו של עמוס גולדרייך, במבואו לספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 9. קטע גדול מספר חיי העולם הבא של אבולעפיה, שנכתב באיטליה, מופיע בדפים א63–א76, אולם הוא שייך למעתיק אחר, והדבר מלמד כי אף שרוב החומר הקבלי הוא תאוסופי והועתק בלי ספק מתוך קובץ אחר שהיה ממוצא קשטיליאני, הרי שכ"י פריס עצמו היה ידוע מחוץ לספרד ויש גם ידיים לא ספרדיות. יש לציין כי בכה"י יש גם כמה קטעים זוהריים קטנים. ראה דפים א1–א2, ב8–א9, ב352–ב354. ראה גם את הדיון בספרי *Primeval Evil in Kabbalah*, pp. 192–201, ואבישי בראשר, מסעות הנפש, גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 178–179, הע' 398.

23 כפי שהודיעתני ד"ר קריסטינה צ'וקו, (Cristina Ciucu) העוסקת עתה בתיאורי כתיב היד הקבליים שבספריה הלאומית בפריס.

24 על תוכנם של הליקוטים הקבליים הללו ראה בהרחבה בחיבורי *Primeval Evil in Kabbalah* עמ' 192–201.

25 לדעתי, אין לזהות אותו עם ר' ברוך בן שמואל, בן המאה הט"ו, שנזכר אצל ישראל י" יובל, חכמים בדורם, המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 209 בלי התואר כהן.

מקבילה זהה לגמרי לנוסח שבכ"י פריס.²⁶ אולם בכל זאת גיליתי השפעה ברורה של הנוסח המדויק של חלק משמעותי מאד של התצורה של מיתוס זה כפי שמופיעה בכ"י פריס, בחיבור מאוחר יותר, הוא ספר אליהו זוטא של ההיסטוריון ר' אליהו בן אלקנה קפשאלי שנכתב בראשית המאה ה"ט בעיר קאנדיה שבאי כרתים.²⁷ ההקבלות בין שני הדיונים הן בולטות ומרובות מאד, ולעתים תכופות גם מדויקות ביותר, כפי שאפשר להיווכח הן מההשוואה שבין שני הטורים שהתקנתי בהמשך והן מהדיונים על ניסוחם בהערות המלוות. בין אם קפשאלי ראה את כה"י הנזכר או מקבילה שלו, ובין אם לאו, כפי שאני אכן מעריך, ברור כי דבריו מיוסדים על נוסח מוקדם שהיה דומה מאד לתצורת המיתוס כפי שנשתמר בכ"י פריס, אך היה ככל הנראה מפותח יותר וכלל גם פרטים שהיו בתצורה שהייתה לעיניו של קפשאלי. העובדה כי קפשאלי איננו מזכיר את השם ר' ברוך עשויה לרמוז כי שמו של המחבר האשכנזי לא נקרא על הגירסא שהייתה בידו, ואולי זוהי מעין עדות לקיומו של נוסח שהיה כבר לפני ר' ברוך אשכנזי. בהתחלה יש דיון על התדיינות בין המלאכים לבין האל בנושא בריאת האדם, המתוסף לשורה ארוכה של דיונים בנושא זה בספרות היהודית ומחוצה לה. באופן כללי, הראשונות או המקוריות של הנוסחים או של הענפים אינן נושא מרכזי שאדון בהן בפרק הזה כנושא בפני עצמו, כיוון שהנתונים ההיסטוריים על אודות שני הטקסטים הם מעטים ומעורפלים מאד.²⁸

26 אמנם לכמה מהסודות העוסקים בתורת הרע יש מקבילות בשני כתבי יד אחרים, כ"י לונדון – מונטיפיורי 431, כ"י ששון 596 או כ"י וטיקן 428, שיש בהם סודות קבלים מקבילים, אך בכתבי יד אלה לא נמצאת המסורת של ר' ברוך כהן שאנו דנים בה כאן.

27 ראה מהד' אריה שמואלביץ, ירושלים תשל"ו, א, עמ' 29–31. על המחבר ראה, למשל, מאיר בניהו, ר' אליהו קפשאלי, איש קנדיה, רב, מנהיג והיסטוריון, תל אביב תשמ"ג; י' ג'פרי וולף, 'לדמותו ההלכתית והתרבותית של ר' אליהו קפשאלי', תרביץ סה (תשנ"ה), עמ' 173–187 והן את דבריו של שמואלביץ בכרך השני של ספרו.

28 לא מן הנמנע כי ר' ברוך זה היה מחבר אשכנזי שפעל בצפון איטליה, כמו מחברים אשכנזים, אחרים החל במחצית השנייה של המאה הי"ג ואזי דבריו צורפו רק מאוחר יותר למסורות הקבליות שמוצאן בקשטיליה.

כ"י פריס, הספריה הלאומית 859
 ר' אליהו קפשאלי, אליהו זוטא, עמ' 29–31
 [55א] קבלת²⁹ הר' ברוך כהן אשכנזי³⁰
 בסו' הנפילי ועזאזל.³² כשעלה³³
 במחשבה לברא אדם נמלך הב"ה
 בפמליא של מעלה³⁴ ואמ' להם:³⁵
 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'. ואמ'³⁶
 לפניו: 'הב"ה'מה אנוש³⁷ כי תזכרנו
 ובן אדם כי תפקדנו.³⁸ שלח בהן
 אצבעו ושרפן³⁹. וכן עשה לכתות רבות

29 אין בהמשך הדברים כל רמז לקבלה מסוג זה או אחר ולדעתי יתכן כי תיבה זו היא תוספת של המלקט שערך את הליקוטים, וכך הדבר גם לגבי התיבה סוד. אולם יתכן כי זהו שיפוט חיצוני שאיננו מבטא בהכרח את תודעתם של המחברים בימי הביניים.

30 אשכנזי. הכוונה למחבר מאזור אשכנז שכנראה עבר להתגורר מחוצה לה ומשום כך מכונה בשם זה. אני מניח כי הוא היה בספרד אולי בקשטיליה, בשל אופיים של הליקוטים הקבליים הנמצאים בכתב היד לפני הדברים שנדפס כאן.

31 אני מניח כי הכוונה ל'סוד'.

32 השאלה היא האם עזאזל איננו נמנה עם הנפילים, אף שפתיחה זו מניחה בצורה מפורשת זיקה בין מיתוס הנפילים לבין הריטואל של שעיר לעזאזל. פתיחה זו דומה לפתיחה של הענף השני שיידון בפרק הבא אך שם הנפילים לא נזכרו בפתיחה או בסיום כפי שקורה כאן. הבחנה זו בין הנפילים לעזאזל יכולה להעיד על קיומם של שני אירועים שונים, אחד הקשור למיתוס הבריאה שמובלע כאן, ומאורע שני, שתופס את המקום המרכזי, הוא מיתוס נפילת המלאכים.

33 אני מניח כי דברי התצורה הזאת מתחילים כאן, והמשפט הקודם הוא בגדר פתיחה שנכתבה בידי מעתיק מאוחר.

34 ביטוי זה נמצא בהרבה מקורות אך ראה בייחוד בבבלי, סנהדרין לח ע"ב.

35 בראשית א, כו. זהו פירוש ידוע אף מספרות חז"ל אך ללא נקיטה במות המלאכים.

36 אמרו, דהיינו המלאכים אל האל.

37 ראה בהמשך את הדיון בדור אנוש כמלא חטאים.

38 תהלים ח, ה. על פסוק זה בהקשר לוויכוח על מעמד האדם Max Gruenbaum, 'Beitraege zur vergleichenden Mythologie aus Hagada', *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*, vol. 31 (1877), pp. 232–233; Menachem Kister, 'Hellenistic Jewish Writers and Palestinian Traditions', *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature, through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, M. Kister, H. Newman M. Segal, R. A. Clements (ed.) Leiden, 2015, p. 161, Sara Stroumsa, 'What is Man': Psalm 8:4–5, in *Jewish, Christian and Muslim Exegesis in Arabic*, *Henoch*, vol. xiv (1992), pp. 283–290

39 הדיון כאן מקביל לבבלי, סנהדרין לח ע"ב, או למקבילותיו המדרשיות אך אין במקורות הללו הזכרת שמו של הדוניאל. האם יש כאן השפעה של מיתוס המאבק בין זאוס המחזיק ברק בידי

עד שבא לכת הדרני' לפני המלך⁴⁰
 ואמ' להם⁴¹ 'נעשה אדם בצלמנו
 כדמותינו'. אמ' הדרניאל לכת שלו:
 'אם נענה אותו כאשר ענו אותו
 ראשונים⁴² יעשה לנו כאשר עשה
 להם'. אמ' להם⁴³: 'רב'ה⁴⁴ אתה
 בראתנו ובראת הכל, ואתה הוא אדון
 הכל⁴⁵, עשה⁴⁶ כטוב בעיניך'. מיד
 ברא⁴⁷ הב"ה האדם.

בא דור אנוש והכעיסו לפניו⁴⁸ בא דור⁴⁹
 והוסיפו לחטוא על⁵⁰ כל אשר היה
 לפנייהם והכעיסו 'ועשו נאצות גדולות'⁵¹
 פניו והשחית את דרכם על הארץ עד
 שניתחייבו בו כלייה. כאשר ראה הב"ה
 את מעשיהם אמ'⁵² 'נחמתי כי עשיתים'.

בימים ההם 'החל האדם לרוב על פני
 האדמה'⁵³ וימעלו מעל בה' ויילכו
 במועצותם'. ואחרי עיניהם לבם
 הלך,⁵⁵ 'וינחם ה' כי עשה את האדם
 בארץ ויתעצב אל לבו.⁵⁶

ובין הטיטאנים? על שריפה כמחיקה בהקשר לפעילותו של מטטרון ראה בבבלי, חגיגה טו ע"ב
 ובמקבילו במרכבה רבה. ראה גם Alinda Damsma, 'An Analysis of the Dialect and Early
 Jewish Mystical Lore in a Targumic Tosefta to Ezekiel 1.1 (Ms Gaster 1478)',
Aramaic Studies, vol. 6 (2009), pp. 21–22.

40 'לפני המלך' נראה כשיבוש לשון.

41 בראשית א, כו.

42 הכוונה לכתות המלאכים הראשונות. על התיבה 'הראשונים' בהקשרים דומים ראה להלן את
 המובאות מבבלי, סנהדרין, לח ע"ב ומספרות ההיכלות.
 כך בכה"י.

43 רבון העולמים, וכך גם בהמשך.

44 לשון קרובה מצויה בכתר מלכות של אבן גבירול: 'אתה הוא מלך, אדון הכל'.

45 ע"פ אסתר ג, יא.

46 ברור כי לפנינו מיתוס של בריאה שראשיתו בסוג של ויכוח עם כמה כתות של מלאכים וסופו
 בויתור של הדרניאל על הטענות נגד בריאת האדם למרות שבמובלע הוא מסכים להן, אך
 הוויכוח חוזר מאוחר יותר בטקסט זה גם אם הוא נוגע לכת אחרת של מלאכים.

47 על ידי עבודה זרה. על הפועל 'הכעיסו' ראה גם בדיונים על המובאות שבספרות הזוהרית,
 ובספרויות קבליות מאוחרות יותר.

48 כך בכ"י וכנראה צ"ל דור המבול.

49 דהיינו יותר מאשר אלה שהיו בדור זה. מוטיב השריפה מזכיר את שרפת הטיטאנים בידי זאוס.

50 נחמיה ט, יח.

51 בראשית ו, ז.

<p>אז עמדו לפניו שני מלאכים מאותם הכתות שנשרפו כאשר בא ה' לברוא האדם.⁵⁸</p>	<p>מיד עמדו לפניו שני מלאכים שנשאר [ב55] מאותם הכתות שנשרפו⁵⁷</p>	<p>53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63</p>
<p>ויאמרו לפניו: 'רבונו העולמים הלא זה הדבר אשר דברנו לפני כסא כבודך שלא לברא האדם שכלו יצר הרע.⁶²</p>	<p>ושמם שמחזאי⁵⁹ ועזאל⁶⁰ ואמ' לפניו: 'רבונו העולמים הלא זה הדבר אשר אמרנו לפניך שלא לברא את האדם שכלו יצר הרע⁶¹ מכעיס לפניך, ונמלכת בנו ואמרת: 'נעשה אדם בצלמינו כדמותנו'⁶³ ואמרת⁶⁴</p>	
<p>בראשית ו, א. הציטוט של ר' אליהו מתחיל כאן כיוון שעיקר מטרתו לספר את תולדות העולם ולאו דווקא למסור פרט המיתוס של המלאכים כשלעצמו. תהלים פא, יג. על פי יחזקאל יא, כא; כ, טז. בראשית ו, ו. ברור כי גם לפני ר' אליהו היה נוסח רחב יותר של הסיפור, שבו נזכרת שריפת המלאכים בידי האל וכנראה הוא או מקורו קיצר את הדברים. קשה לדעת האם שני המלאכים הללו הם היחידים שנשארו מהכתות שנשרפו. מכל מקום, הנוסחים העבריים של המיתוס הקדום איננו יודע על שמותיהם של מלאכים רבים, עשרות או מאות, כמו בנוסחים הקדומים של המיתוס בספרות החנוכית. כאשר זאת השלמה שבאה להשלים את מה שהוחסר בראשית התצורה, שם לא נזכר הוויכוח בין המלאכים לבין האל. כתיב זה של שם המלאך שונה מהכתיב היווני. שם האות ח איננה מופיעה ומכאן שמקור הצורה העברית בטקסטים היהודיים איננו בשפה אירופאית. מכל מקום הופעת שמו בספרות המאגית במזרח מלמדת על כתיב זה שאיננו סביר במקרה של התופעה של מה שנקרא שאילה בחזרה. ראה Jonah C. Greenfield, 'Notes on Some Aramaic and Mandaic Magic Bowls', <i>JANESCU</i> 5 (1973), = <i>The Gaster Festschrift</i>, New York 1974, pp. 152–153 כך בכל הטקסטים העבריים ולא מצאתי נוסח עסאל כמו בספרות החנוכית הקדומה. על הכתיבים השונים של שם מלאך זה ראה Annette Yoshiko Reed, <i>Fallen Angels and the History of</i> <i>Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature</i>, Cambridge & New York 2005, pp. 251–253; Gershom Scholem, <i>Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and</i> <i>Talmudic Tradition</i>, New York 1960, second edition, p. 85 line 3 הערכה זו של האדם, שהיא הטיעון המרכזי נגד בריאתו, היא אירונית, כיוון שהיא מסתברת בהמשך כנכונה גם לגבי המלאכים שמשמשים בה. לדעת ר' אליהו קיצר במקום זה. חזרה על דברי הפתיחה. המשפט הזה והפתיחה חסרים בנוסח של ר' אליהו קפשאלי.</p>		

'מה אנוש כי תפקדנו ובן אדם כי תזכרנו' וכו'.

תזכרנו⁶⁵
 ושרפת בנו כמה כתות ואין בינינו חטא
 ועון,⁶⁶ והאדם⁶⁷ כלם חטאים ועונות.

אמר להם הב"ה:	אמ' להם הב"ה: 'גלוי וידוע לפני שאלו
'אלו הייתם בארץ עם בני	הייתם בארץ עם בני אדם הייתם
אדם הייתם מכעיסים לפני יותר מהם.'	מכעיסים לפני יותר מהם.'
אמרו לפניו: 'תן לנו רשות	אמרו לפניו: 'רב"ה ⁶⁸ תן לנו רשות ⁶⁹
ונרד בארץ	ונרד לארץ עם בני אדם
וראה אם נעבור על רצונך	ותראה שלא נעבור על רצונך
אבל נעבוד אותך בארץ כמו	אבל נעבוד ⁷⁰ אותך שם בארץ כמו
בשמים.'	שבשמים. ⁷¹

מיד נתן להם רשות, והשליט בהם י"ר הרע⁷² ולבשו גוף⁷³ וירדו⁷⁴ לארץ עם בני אדם.

64 הטקסט לא כל כך ברור. לפי הנוסח הזה, האל אמר את הפסוק אך אם כך, מדוע נענשו המלאכים, מה עוד שבמקומות אחרים הרי שהמלאכים מתוארים כמי שאמרו אותו וכנראה צ"ל אמרו.

65 תהלים ח, ה.

66 לפיכך בעיני המלאכים הם לא חטא בוויכוחם עם האל. יש לציין כי הרניאל ומלאכים אינם נזכרים יותר בנוסח זה.

67 הכוונה ל'בעוד שהאדם'.

68 ריבון העולמים.

69 הביטוי 'תן לנו רשות' מופיע בכמה וכמה גרסאות של המיתוס. ראה גם במאמרה של Patricia Crone, 'The Book of Watchers in the Qur'an', in H. ben-Shamai, Sh. Shaked, S. Stroumsa (ed.), *Exchanges and Tradition across Cultural Boundaries*, Jerusalem 2013, p. 35

70 אולי משחק מלים על נעבוד – נעבור כדבר והיפוכו.

71 כאן ובמקומות רבים אחרים המלאכים מתוארים כמשרתי האל או לפי הביטוי המקובל מלאכי השרת.

72 זוהי קביעה מעניינת מאד מבחינה תאולוגית, כיוון שהיא גורסת כי החטא המיני של המלאכים אינו נובע רק מיוזמתם או מתאוותם דווקא, כמו בהרבה מקורות אחרים, אלא מגזירה שהאל גזר עליהם, על ידי שנתן רשות ליצר הרע לשלוט בהם, כל זאת בשל התנגדותם לבריאת האדם. יתכן, על פי מקורות מסוימים, כי כוונת האל הייתה להשוות בין מצב המלאכים לזה של בני האדם המצויים בעולם הזה. הדברים קשורים בלי ספק בהנחה כי למלאכים אין יצר הרע, הנחה רווחת בין מחברים אשכנזים. ראה: ענבל גור בן יצחק, ספר המלאכים לר' יהודה החסיד: מהדורה

ונשאו עיניהם ⁷⁵ בנשים הטובות במראה	ונשאו עיניהם בנשים הטובות
ויפות תואר, והיו לוקחין וחוטפין	והיו חוטפין אותן מבעליהן
אותם מבעליהם ככל רצונם שני ⁷⁶	
'ויראו בני האלהים את בנות האדם כי	
טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר	'ויקחו להם נשים מכל אשר
בחרו'	בחרו'
והיו מכעיסים לפני הב"ה יותר מכל	והיו מכעיסים לפני הב"ה יותר מכל
בני האדם. ⁷⁷	בני האדם.
והנשים ⁷⁸ כאשר היו רואות נוי קומתן ⁷⁹	והנשים כאשר היו רואות נוי
וזיו הדר יופי ⁸⁰ פניהם	קומתן ותפארתם

מדעית ועיון במסורת הסוד של ראשית הכתיבה האוטורית של חסידי אשכנז, דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן תשע"ז, עמ' 271. תפיסה זו איננה מופיעה ב'מדרש', דהיינו בדברים שנשתמרו בילקוט שמעוני על בראשית סימן מד. ביטוי זה מצוי כבר במקורות שמהם שאב המדרש, לפי עדות במקורות שנשתמרו בספר פתרון תורה, מהד' א"א אורבך, ירושלים תשל"ח, עמ' 66, ובספר הזכרונות הוא ספר דברי הימים לירחמיאל, מהדורה ביקורתית, עלי יסף, תל אביב תשס"א, עמ' 116, מדרש בראשית רבתי, מהד' חנוך אלבק, ירושלים ת"ש, עמ' 29. עובדה זו מלמדת על קיומה של תפיסה זו זמן רב לפני תקופתו המשוערת של פעילותו של ר' ברוך. העובדה שהנוסח הזה מופיע בצורה מילולית גם בדברי ר' אליהו קפסאלי מלמדת כי אין זה שיבוש. נראה כי המקור הוא במסכת כלה רבתי חיבור רבני מתקופת הגאונים, פרק ג', שיידון בהמשך פרק זה. יש לציין כי לא תמיד ברור מתי האל השליט את יצר הרע: לפני ירידתם של המלאכים או קודם לכן. בבראשית רבתי, מהד' אלבק, עמ' 29–30, ברור כי היה זה אחר הירידה, ואילו בנוסחים האחרים כנראה ההנחה היא כי הדבר היה קודם לכן. מכל מקום השלטת יצר הרע צריכה להיות קשורה לטענה המקטרגת של המלאכים לפני כן בדבר האדם שהוא כולו יצר הרע. על הטענה כי יצר הרע איננו תופס בענייני מלאכים ראה מדרש בראשית רבא מח, יא, מהד' תיאודור אלבק, עמ' 489; ויקרא רבה כד, ח, מהד' מ' מרגליות, ניו יורק–ירושלים, תשנ"ג, עמ' תקסג. השווה גם לברית החדשה, מתי כב, ל'. השווה גם לדבריו של משה ויינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ד, עמ' 211–212.

73 השווה לפרקי ר' אליעזר, פרק כב, מהד' רד"ל, דף נא ע"א: 'לבושן גוף עפר' ואילו בתוספת לנוסח שבבראשית רבתי, עמ' 30: 'ולבשו גוש עפר'. בכל זאת כאן הנוסח קצת שונה, והוא לבשו גוף ולא לבשו גוף עפר.

74 כאן ברור כי השלטת יצר הרע קדמה לירידתם של המלאכים והיא איננה פועל יוצא של הימצאות המלאכים שירדו בעולם הזה.

75 ע"פ יחזקאל יח, ו, יב.

76 בראשית ו, ב.

77 הדברים הללו הם חזרה על הנאמר קודם לכן בידי האל עצמו. הדגשה זו חשובה ביותר כיוון שהיא חושפת מה הייתה מטרת הניסוי: להוכיח למלאכים את היותם גרועים מבני האדם. נחיתותם של המלאכים קשורה כאן בעבירות המיניות של בעילת נשים נשואות. על הביטוי מכעיסים לפניך, הנמצא בהקשרים אחרים גם מדרשים.

היו מתחממות⁸¹ ובורחות מתחת בעליהן והולכות ומזווגות⁸² עמהן.⁸³ עזאל עשה תשובה ותלה⁸⁶ עצמו באויר⁸⁷ והיו לובשות י"ר⁸⁴ והיו בורחות מתחת בעליהן והולכות ומזונות עמהם. עזאל עשה תשובה ותלה עצמו באויר

78 תיאור דומה נמצא בדיון מכ"י אוכספורד בודליאנה 2340, שנמצא גם בכ"י ששון 783, שנרשם בידי שלמה בוכר במבואו לאגדת בראשית, קראקאו תרס"ג, עמ' XXXVIII. למעשה יש כאן שני הסברים שונים לקשרים בין המלאכים והנשים: האחד הוא אלימות המלאכים, והשני משיכתן של הנשים ליופי החריג של המלאכים. יתכן שיש כאן שילוב בין שתי מסורות בעלות מגמות שונות: האחת המאשימה את המלאכים בחטא והאחרת את הנשים.

79 ביטוי זה נמצא כבר אצל רש"י בפירושו על שיר השירים ז, ח. גם כאן אין התייחסות ברורה לגודל העצום של המלאכים אלא ליופי גופם בלבד. משמעות הקומה כאן היא גוף.

80 ראה את תיאור הענקים בטקסט של ר' אליהו, שם נאמר שהענקים היו 'כל א' מהם יפה תאר ויפה מראה וגבור ביותר'. לשונו של ר' ברוך קרוב יותר לביטויים המופיעים בספרות ההיכלות, בהיכלות רבתי, כתיאורי האל. יש לציין את השוני המובהק בין תיאורים אלה של המלאכים שנפלו, לתיאורים הקודרים של השטן, מלאך אחר שנפל.

81 השווה לבראשית רבא כ, יא מהד' תיאודוראלבק, עמ' 196, שם כד, ו, עמ' 235. שם מתוארות הנקבות, שהן הרוחות שמולידות מזרעו של אדם הראשון. ראה גם שאול ליברמן, שקיעין – מדרשי תימן, ירושלים תש"ל, עמ' 50. לפי ספר חנוך א הרוחות הרעות נולדו מזיווגם של הנפילים או הענקים עם בנות האדם.

82 כנראה שהנוסח של ר' אליהו ומזונות עדיף.

83 השווה גם לקטע מכ"י אוכספורד בודליאנה 2340 (שנמצא גם כ"י ששון 783), שזמנו איננו ברור, ואשר נדפס בידי שלמה בוכר מכ"י אוכספורד במבוא שהוא צירף לאגדת בראשית עמ' XXXVIII אשר איננו שייך למדרש: 'אלו בניו של קין שהיו נאים כיפין וגבוהין בקומתן, ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו', שאפילו בעולות היו מניחין בעליהן ובורחות אותם בעבור יופין'. על תאווה של הנשים ביהדות הקדומה ראה Annette Yoshiko Reed, 'Gendering Heavenly Secrets? Women, Angels, and the Problem of Misogyny and Magic', D. Kalleres and K. Stratton (ed.), *Daughters of Hekate: Women and Magic in Antiquity*, Oxford 2014, pp. 108–151; Ishay Rosen-Zvi, 'Bilhah the Temptress: The "Testament of Reuben" and the "Birth of Sexuality"', *JQR* 96 (2006), pp. 65–94. יש לשים לב כי תפיסה זו נוגדת את מה שנאמר קודם לכן בטקסט זה בדבר חטיפת הנשים הנשואות בידי המלאכים שנפלו.

84 יצר הרע. על ביטוי דומה ראה בבבלי, קידושין פא ע"ב.

85 בשונה ממה שנאמר בטקסטים אחרים שם שמחזאי חוזר בתשובה. אולם ראה את דבריו של ר' אפרים בן שמשון באמצע המאה הי"ג המכיר גירסא דומה. ראה פירוש רבינו אפרים בן שמשון לתורה, יוהנסבורג תש"י, עמ' ז, אך בכ"י מינכן 15, דף 6ב, הנוסח מקוצר בהרבה.

86 על סוגים שונים של תלייה כעונש בתקופה העתיקה ראה, למשל, שאול ליברמן, 'על חטאים ועונשם' ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' רמט–רע. על מקבילות מעניינות של סוג זה של עונש בהקשר למיתוס שלנו, ראה את הטקסטים המוסלמיים שהביאו John C. Reeves – Annette Yoshiko Reeds, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages*, Vol. I: Sources from Judaism, Christianity, and Islam, Oxford 2018, pp. 184–185

<p>בין השמים ובין הארץ, רגליו למעלה ופניו למטה כלפי הארץ כדי שלא יהיה לו פתחון פה לפני הב"ה ביום הדין. ועליו צוה הקב"ה 'לשלח את השעיר לעזאזל'⁹⁵ המדברה' כדי לכפר עליו ולכן נקרא עזאזל על שם עזאל המלאך שעשה תשובה בכל לבו ובכל נפשו.</p>	<p>בין שמים ובין הארץ, רגליו למעלה ופניו⁸⁸ למטה כלפי הארץ⁸⁹ כדי שלא יהיה לו פתחון פה⁹⁰ לפני⁹¹ הב"ה ביום דין.⁹² ועליו צווה אותנו הב"ה 'לשלוח את השעיר לעזאזל המדברה'⁹³ כדי לכפר עליו ועל כן נקרא עזאזל על שם עזאל המלאך שעשה תשובה בכל לבבו.⁹⁴</p>
---	--

87 על הביטוי בהקשר אחר לגמרי ראה בבלי, שבועות יז ע"א.

88 בתצורות של הענף השני, הנוסח הוא 'ראשו למטה'.

89 סביר להניח כי מצב זה מרמז לנפילה. מכל מקום, תמונות שבהן שדים נמצאים במצב זה מופיעות על קירות כנסיות אורתודוקסיות רבות בתוך מנזרים כחלק מתיאורי העולם הבא. ראה, למשל, T. Sinigalia & O. Boldura, (ed.), *Monumente medievale din Bucovina*, Bucharest 2010, p. 200. מצב דומה מופיע בייצוג נפילתו של איקרוס בתמונות מתקופת הרנסנס. הדברים ידועים כבר במאה הי"ד במסגרת הקתולית, כפי שאפשר לראות בתיאורו של Bertram von Minden (um 1345 - 1414/15), *Petrikirche in Hamburg (Grabower Altar)*, 1379/83 תודתי לד"ר ביטי רואי על שציינה לפני ציור זה.

90 פתחון פה כאן רומז לעזות המצח שהמלאך העז כאשר התנגד לבריאת האדם. מוטיב זה מצוי גם בבראשית רבתי מהד' אלבק, עמ' 30, אצל ר' אפרים בן שמשון ובספר הזוהר. האם הכוונה היא למנוע את חזרת הוויכוח הקדום במהלך יום הדין בעתיד?

91 אף על פי שברור כי הביטוי לפני משמעו נוכח האל, הרי שהזכרת פניו של המלאך לפני כן פותחת את האפשרות כי הכוונה לפנים ממש, דהיינו איבד הזיקה לפני האל.

92 השווה לחנוך א', ד-ז, יב. זוהי מקבילה מדויקת למדי בין שני הטקסטים. וראה גם בקומראן Jan N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden 2008, pp. 96-97. על יום הדין הגדול כמוטיב חוזר בספרות החנוכית ראה דבורה דימנט, 'מלאכים שחטאו' במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ד, עמ' 103-104, Joseph M. Baumgarten, 'The Book of Elkesai and the Merkava Mysticism', *JSJ* 17 (1986), pp. 219-220; Gerald P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, Tübingen 1985, p. 193

93 ויקרא טז, י. על נושא זה ראה ישראל קנוהל, אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית, ירושלים 2007, עמ' 19-23.

94 מכאן שהיחס למלאך זה חיובי והפולחן המופנה אליו איננו מתואר בצורה שלילית. על הזיקה בין עזאל, עזאזל, מיתוס המלאכים שנפלו, וריטואל השעיר לעזאזל הרבו החוקרים לכתוב. ראה לאחרונה ישי רוזן-צבי, 'בין מקרא לאפוקליפסה: בנייתו של טקס שילוח השעיר לעזאזל במשנה', סדרא לד' (תשפ"ב) (בדפוס).

שמחזאי לא עשה תשובה	שמחזאי לא עשה [56א] תשובה, אבל הלך הלך אחר מראה עיניו ⁹⁶ ושרירות לבו ⁹⁷
והוציא לעולם הצבע האדום וכל הצבעים הנויים המעוררים התאווה ומחזקים יצר הרע	והוציא לעולם ⁹⁸ הצבע האדום ⁹⁹ וכל הצבעים הנאים המעוררים התאווה ומחזקים יצר הרע

95 מפתיע הדבר כי כתיב זה מופיע בתוך ציטוט מהפסוק המקראי בשונה מנוסח הכתיב של המסורה. אמנם כתיב זה יופיע שוב בהמשך התצורה הזאת בשורה הבאה ובכמה מקורות בימי הביניים, אך הוא משקף כתיב שנמצא כבר בספר חנוך א ובחיבורים אפוקריפיים אחרים. ראה Devorah Dimant, *History, Ideology, and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 2014, pp. 389, 403, 408. כתיב זה נמצא גם אצל חז"ל אם כי הוא נדיר מאד. ראה שלמה נאה, 'הערות ללשון התנאים בעקבות כתב יד ואטיקאן 66 על הספרא', מחקרי לשון ד (תש"ן), עמ' 272–275 ועתה דבריו בתוספות הלשוניות של נאה לספרו של יעקב זוסמן, גנוי הירושלמי, ערך בנימין אליצור, ירושלים תש"ף, עמ' 773 הע' 111. על כתיבים שונים של שם זה כמלאך בספרות עתיקה ראה במבואו של אודברג למהדורתו של ספר חנוך ג, *Hebrew Enoch*, ed. H. Odeberg, repr., New York 1973, 43, 68–69, הע' 3–4. ראה מיכאל שניידר, מראה כהן: תיאופניה, אפותיאווה ותיאולוגיה בינארית, בין ההגות הכהנית בתקופת הבית השני לבין המיסטיקה היהודית הקדומה, לוס אנג'לס תשע"ב, עמ' 294, 298, 313; יונתן פיינטוך, 'שני שעירי יום הכיפורים' א' בזק (עורך), 'וביום צום כיפור ייחתמו' קובץ מאמרים על יום הכיפורים, אלון שבות תשס"ה, עמ' 75 הערות 6–8. ראה גם שרגא בר און, הטלת גורל, אלוהים ואדם במסורת היהודית מן המקרא ועד שלהי הרנסנס, רמת גן תש"ף, עמ' 346 הע' 43. ראה אצל ר' דוד בן יהודה החסיד בפירושו לתפילות, אור זרוע, מהד' בן-ציון בן לוי הכהן, ברוקלין 2009, עמ' 238, 239, 263, והן אצל בן דורו ר' מנחם רקנאטי, פירוש על התורה, ירושלים תשכ"א, דף סא ע"ד–סב ע"א. למרות הכתיב עזאזל בראשית הדרשה הקבלית, הרי שהדיון עצמו נסוב על הצורה עזאזל, ר' דוד אבן אבי זימרא, (הרידב"ז) ספר טעמי המצוות – הוא ספר מצודת דוד – זולקווא תרכ"ב, דף יח ע"ד והן אצל ר' יאשיהו פינטו, כסף נבחר, וונציה שפ"א, דף קי ע"ג. קשה לדעת האם כתיב זה קשור לאפשרות קיומו של נוסח עברי קדום או בכמה נוסחים ששני הענפים הראשונים של המיתוס שאנו עוסקים בו כאן שאבו מהם מרכיבים רבים. היקריות של כתיב זה מצויות גם הטקסטים נוספים שלא הבאתי כאן. ללמדנו כי באסכולות קבליות שונות ובלתי קשורות זו בזו הכתיב המיוחד חוזר יותר מפעם אחת.

96 ראה במגילת ברית דמשק, לפי השיחזור של מהד' קימרון, מגילות מדבר יהודה, החיבורים היהודים, מהד' א' קימרון ירושלים, תש"ע, עמ' 7–8 וראה גם J.T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976, pp. 57–58. רש"י על דברים כט, יח המדגיש את הסכנה שבעצם הראיה: 'בשרירות לבי אלך – במראות לבי כמו אשורנו'.

97 על פי ירמיהו יא, ח.

98 אולי הכוונה שגילה לעולם, מעין חשיפה של דבר לא ידוע. ראה Michael Stone, "Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature," *Magnalia Dei, the Mighty Acts of*

אשר צובעי' בהם הבגדים אשר
האנשים¹⁰⁰ לובשות ונותנין להם נוי ויופי
לחזק יצר הרע ולהרבות התאוה
ולהרבות התאוה.
באנשים.¹⁰¹
ונתן¹⁰² עיניו באשתו¹⁰³ של נח שהיתה
יפה ביותר ושמה אמזרע בת ברכיאל¹⁰⁴,
ותבע אותה ויאמ' לה:
'השמעי לי'. ותאמ' לו: 'אם תרצה
שאעשה רצונך למדני שמו של הב"ה

God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright eds. F.M. Cross, W. Lemke, P.D. Miller; NY, 1976, pp. 414–435, Ida Froehlich, "Les enseignements des veilleurs dans la tradition de Qumran," *RQ* vol. 13 (1988), pp. 177–187

99 זוהי טענה דומה למדי למה שנמצא בספר חנוך א ח, א. אף כי שם היא מיוחסת לעסאל/עזאזל וראה גם בתצורה של הענף השני שנדפיס בפרק הבא. השווה גם לישעיהו א, יח ולטענתו של שמואל קראוס – שלדעתי איננה מקוימת מדברים אלה – קדמוניות התלמוד, ב, תל אביב תש"ה, עמ' 90, הגורס כי צבע שמופיע בנוסחים של המיתוס משמעו בגדים צבעוניים.

100 כך בכ"י אבל כנראה זו טעות והכוונה בכל זאת לנשים דווקא. בעניין בגדים צבעוניים של נשים השווה את דברי הענף השני שבילקוט שמעוני שיידון בפרק ב בספרי. סביר להניח כי גם כאן יש גלגול של מוטיב מספר העיריים וגם משום כך יש להעדיף את דברי ר' ברוך על הנוסח של ר' אליהו.

101 זוהי תפיסה המטילה באופן מובהק גם על הנשים את האחריות על התעוררות התאוה באנשים אך לא בבני האלהים, ואילו הסיפור על אמזרע שמופיע מיד אחר כך מנוגרד למה שנאמר כאן. על שאלות אלה בתקופה העתיקה בין היהודים ראה Annette Y. Reed, 'Gendering Heavenly Secrets? Women, Angels, and the Problem of Misogyny and Magic', Kimberly B. Stratton and Dayna S. Kalleres, (ed.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in Antiquity*, Oxford 2014, pp. 108-151 וכן Ishai Rosen-Zvi, 'Bilhah the Temptress: The Testament of Reuben and "The Birth of Sexuality"', *JQR*, 96 (2006), pp. 65–94

102 על הפרשה של משיכתו של שמחזאי לאשת נח דווקא אין כל עדות אחרת במקורות היהודיים הידועים לי והיא חסרה גם בתצורה שנמצאת אצל ר' אליהו קפסאלי. אולם לעצם הסיפור על משיכתו של מלאך שנפל לאשה מסוימת יש כמה מקבילות בטקסטים שיידונו בפרק ב רג בספרי. לדעתי, פרשיה זו מדגימה בצורה נוספת ומסוימת מאוד את ההמשך ישיר לנאמר קודם לכן בשתי התצורות על התנהגותו הפסולה של שמחזאי.

103 כפי שראינו לעיל זהו למעשה החטא החמור ביותר שהמדרשים מייחסים לעיריים: גילוי עריות. אשת נח מתוארת כאן כיוצאת מן הכלל בהתנהגותה לעומת בנות דורה. זוהי דוגמא של ניסיון של לקיחת אשת איש, שממשיכה מה שנאמר קודם לכן במסורת זו ומשום כך אני רואה בסיפור זה חלק טבעי של העלילה המקפת יותר.

104 שם זה מופיע בתקופה העתיקה המאוחרת.

שאתה עולה בו לרקיע'. למד לה¹⁰⁵
 והזכירה אותו ועלתה למעלה לרקיע¹⁰⁶
 והיתה מהלכת בין הכוכבים. כשראו
 אותה מלאכי השרת רצו להפילה.¹⁰⁷ אמ'
 להם הב"ה להניחה. לקחו אותה וקבעו
 אותה בין הכוכבים והוא כוכב כימה
 הממונה על הרוחות שנוכר בפסוק¹⁰⁸
 'עושה עש כסיל וכימה'.

שמחזאי¹⁰⁹ זה הוליד שני בנים¹¹⁰, וקרא
 שם הבכור¹¹² היא ושם משנהו חייה,
 שם האחד היא ושם השני היא¹¹¹

105 הכוונה כמובן שהמלאך לימד אותה את השם ואת השימוש בו. בצורה לה במקום אותה, ניכרת נטייה ללשון ארמית.

106 בדיוק כפי שהתאווה גורמת לנפילת המלאכים, הרי שהעמידה בניסיון המיני היא גם הסיבה לעליה למרום.

107 זהו רק חלק מקנאתם של המלאכים בבני אדם, שנידונה בהרחבה אצל Peter Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen, Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin–New York 1975 אלא במיוחד באלה שעולים לעולם העליון. הדבר ידוע מתגובותיהם של המלאכים לתיאורי עלייתם של חנוך ומשה. ראה, למשל, את דברי סדר רבה דבראשית, שנדפסו בידי ש"א וא"י ורטהיימר, בתי מדרשות, א, ירושלים תש"י, עמ' 70, או ממעייני חכמה, הכוונה לפתיחה לספר המאגי שימושי תורה. ראה הנדפס באוצר מדרשים, ב, מהד' אייזנשטיין, עמ' 307–308. דברי ר' ברוך מלאים יותר מאשר מה שנמצא הטקסטים שנידונו בחיבורי נפילת המלאכים, פרק ב.

108 איוב ט, ט. זיקה מסוימת בין כימה למבול נמצא בפירושו של ר' שמואל בן נסים מסנות על ספר איוב, הוא מעין גנים, מהד' ש' בובר, מקיצי נרדמים, ברלין תרמ"ט, עמ' 31: 'שבשעה שהביא הקב"ה מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול'. ראה גם שם, עמ' 126–127.

109 מכאן מתחילה עלילה שמקבילה בכמה פרטים חשובים לגירסאות השונות שבמסורות הקשורות לספר הענקים בקומראן, ובתרגום המאניכאי. חלומותיהם של הענקים אינם מופיעים בספר חנוך א, אך השתמרו בצורה ברורה למדי בארמית ובנוסחים המאניכאיים. על השם שמחזאי ראה מאמרי 'שמיחה – שמחזי/ שמחזאי/ שמיא+חזא/ שמיחה', לשוננו עח (תשעו), עמ' 37–42. יש להדגיש כי בעוד שבתצורה זו הענקים הם שניהם בני שמחזאי ולכן הם אחים, בענף השני דבר זה פחות ברור. יש לציין כי בנוסח של ספר הענקים בלשון הסוגדית שזיהה וולטר הנינג, לדמות המקבילה לשמחזאי יש שני בנים. ראה גם דבריו של מיליק, Milik, *The Books of Enoch*, p. 299. והן בהמשך תצורה זו, וזוהי הוכחה חשובה שלתצורות של ר' ברוך ושל ר' אליהו היה מקור קדום. לעומת זאת בדברי הגמרא בבבלי נדה סא ע"א לשמחזי יש בן אחד בלבד.

110 יש עניין לציין כי בענף זה נעדרת האמירה מפורשת על נישואיו של שמחזאי שאכן מופיעה בענף השני שיידון בפרק בספרי.

111 על המקבילות הפרסיות של שני השמות הללו ראה J.T. Milik, *The Books of Enoch*, pp. 299–300, 312. הצורה 'חייה' המופיעה אצל ר' אליהו איננה בהכרח טעות. ראה בנוסח הדברים

והיה¹¹³ כל אחד משניהם אוכל בכל
 והיה כל א' מהם יפה תאר ויפה מראה¹¹⁷
 יום אלף מין מכל מין ומין¹¹⁴ אלף בקר
 וגבור¹¹⁸ ביותר.
 אלף כבשים אלף עזים וכל¹¹⁵ מכל מין
 שבעולם היו אוכלין אלף.¹¹⁶
 והי [!] הלילה והנה הם חולמים
 והיה¹¹⁹ מקץ ימים רבים¹²⁰ ויחלמו חלום

Loren T. Stuckenbruck, *The Book of Giants*, 333, עמ' 333, וכך
 from *Qumran: Texts, Translation, and Commentary*, Tübingen, 1997, p. 244.
 ערך 'Ohiyah'. ראה גם בנוסח שבספר פתרון תורה, עמ' 66 ובספר הזכרונות, עמ' 116, השם
 השני הוא 'אהייה' והדבר מזכיר את הנאמר בבבלי, נדה סא ע"א: 'סיחון ועוג בני אחיה בר
 שמחזאי הו'. וראה גם – רוברט גרייבס ורפאל פאטאי, מיתוסים עבריים: ספר בראשית, רמת גן,
 תשכ"ז, עמ' 97. וראה גם 'A Brief Comparison of Targumic and Midrashic Angelological Traditions', *Aramaic Studies* 5.1 (2007), pp. 81–83.
 במיוחד את קיומו של שם של ענק אחר, ושמו מהוי, בנו של ברקאל, המופיע בטקסט ארמי מספר
 הענקים בקומראן שאין לו רע בטקסטים אחרים שידועים לי. ראה מיליק, שם, עמ' 311. ברור כי
 לשלושת השמות האלה יש מבנה דומה של עיצורים.

מוטיב הבכור מופיע שוב בתצורה זו אך לא בתצורה של ר' ברוך. 112

השווה לנוסח המצוטט בילקוט שמעוני ולשיחזור של ספר הענקים אצל מיליק, שם, עמ' 166–167. 113

308, 167. וראה שוב בהמשך דברי ר' ברוך. הצורה המסוימת של שמותיהם וחלומותיהם של שני
 הענקים נמצאת בשינויים בנוסח הארמי במגילות מדבר יהודה, ובוה המאניכאי, והן בסדרה של
 טקסטים שנידונו בפרק ב בספרי, ולדעתי הם הוכחה להשפעת חומר יהודי קדום על החיבורים
 בימי הביניים. ראה גם Loren Theo Stuckenbruck, 'The Book of the Giants', L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman (ed.), *Outside the Bible, Ancient Jewish Writings*
Related to Scriptures, Philadelphia 2013, vol. 1, p. 235 lines 3–4. העדר הפרשה של
 האכילה המפלצתית בנוסח של ר' אליהו, מלמדת על עדיפות התצורה של ר' ברוך. ראה גם
 Matthew Goff, 'Monstrous Appetites: Giants, Cannibalism, and Insatiable Eating in
 'Enochic Literature', *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010)

לשון זו מופיעה גם בהמשך והיא זהה למה שמצוי בשינויי נוסח של מובאה שבילקוט שמעוני 114

על בראשית סעיף מד, ראה J.T. Milik, *The Books of Enoch*, p.325. על המונח מין בהקשר
 לסוגי בעלי חיים ראה בפרקי ר' אליעזר, פרק לב, והן. Everson, 'A Brief Comparison' p. 80.
 כך בכ"י וכנראה צ"ל 'כך'. 115

מעניין לציין כי במסורת הללו הגודל העצום של הגוף של הצאצאים איננו נזכר במפורש, אך
 למרות זאת הדבר מתבקש מעצם פירוט של אכילתם המרובה כי אכן מדובר בענקים כמו בספרות
 על אודות הענקים המצויה במזרח התיכון הקדום. אולם כאן חסרים הן התיאורים המפורטים של
 השמדה אכזרית של בעלי חיים ואנשים, והן של העימותים בין הענקים לבין עצמם שגרמו בסופו
 של דבר לעונש המבול. על עצם האכילה המפלצתית ראה גם בענף השני ועל בסיס זה גם בדברי
 Goff, 'Monstrous Appetites'. מוטיב זה הוא קדום. ראה בעיקר בטקסט מקומראן שבמערה
 הרביעית 4Q531 5 1 שמשויך בידי חוקרים לספר הענקים.

הדברים מזכירים את יופיים של בני האלהים, אבותיהם, כפי שתוארו לעיל. 117

כנראה גם תיאור זה מוצאו קדום ובא לפרש את התיבה 'גיבורים' שבבראשית ו, ד. 118

חלום. שניהם¹²¹ איש כפתרון חלומו חלמו, את אשר האלהים עושה הראה להם.¹²² ויהי בבקר ותפעם רוחם¹²³ וי[א]רכובותיהם דא לדא נקשין.¹²⁴ וישכם שמחזאי אביהם לקראתם¹³¹ וירא אותם והנה זועפים. ויאמר להם 'מדוע פניכם רעים היום.' ומימים'.
 ובבקר בא אביהם שמחזאי לבקר אותם כמנהגו בכל יום¹²⁵ וירא¹²⁶ אותם והנה זועפים. ויאמר להם: 'מדוע פניכם רעים¹²⁷ היום ומימים'.
 אמרו לו: 'חלום חלמנו ואין אנחנו יודעים פתרונו ואנו יריאים ממנו.¹²⁸ ויאמר אלהים¹²⁹: 'ספרו נא לי¹³⁰ חלומכם ואני אפתור אותו לכם'.
 אמרו לו: 'חלום חלמנו ופותר אין אותו' ויאמר להם: 'הלוא לאלהים פתרונים¹³² ספרו נא לי.'

119 לדעתי שורות אלה, שאינן נמצאות בתצורה של ר' ברוך, אינן תוספת מאוחרת אלא חלק מנוסח שהיה בנמצא לפני המחבר האשכנזי, אך הוא התעלם מהן.
 120 ע"פ ירמיהו יג, ו.
 121 השווה גם לנוסח הארמי אצל J.T. Milik, *The Books of Enoch*, p. 304: 'באדין חלמו תריהון חלמין'. בנקודה זו לשון התצורה של ר' אליהו קרובה ביותר לנוסח הארמי הקדום יותר מדבריו של ר' ברוך.
 122 ע"פ בראשית מא, כח.
 123 שם מא, ח.
 124 דניאל ה, ו. השווה להרגשת הפחד השוררת לאחר החלום, לפי הנוסח הארמי של ספר הענקים כפי שנדפס אצל J.T. Milik, *The Books of Enoch*, p. 305, 308, 314, ושם נזכרת ה'בהלה'. על 'רעדה' בהקשר דומה ראה בנוסח של ספר הענקים שנשתמר בפרסית ואשר נידון אצל John C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions*, Cincinnati 1992, pp. 107–108. ומקבילה מסוימת זו עשויה ללמד כי יסודות מסוימים שבנוסח של ר' אליהו קפשאלי ואשר אינם אצל ר' ברוך הם בכל זאת קדומים.
 125 בענף השני הבנים באים אל האב ומספרים לו את החלום.
 126 השווה לבראשית מ, ו. הכוונה לראיה. שים לב לכתיב החסר גם אצל ר' ברוך וגם אצל ר' אליהו קפשאלי וזהו סממן מובהק של קשר ספרותי בין שתי התצורות. ראה גם דניאל א, ו.
 127 בראשית מ, ז.
 128 ע"פ בראשית, מ, ח. אצל ר' אליהו הפסוק מובא כלשונו.
 129 כך בכה"י וצ"ל אליהם.
 130 על פי דברי יוסף בבראשית מ, ח.
 131 ע"פ שמואל א טו, יב.
 132 בראשית מ, ח.

וישבו לפניו הבכור כבכורתו הצעיר

כצעירותו.¹³³

ויען הבכור ויאמר: 'ראיתי את הארץ כלה
מלאה אילנות ודשאים'¹³⁴ ועצי פרי הרבה
מאד, רבו¹³⁵ אילנאי ותקיפו ורמיהון ימטו
לשמיא וחזותיהון לסוף כל ארעא.

אמ' האחד: 'ראיתי את
הארץ כלה מליאה אילנות

שם, מג, לג. 133

אני מניח כי הקטע שבהמשך, שאיננו אצל ר' ברוך, הוא אכן מקורי, דבר שעשוי ללמד על נוסח
מוקדם ארוך יותר מאשר זה שהגיע אלינו. 134

דניאל ד, ח. מעניין לציין כי הזיקה בין ספר דניאל והספרות הנחשבת לחנוכית מצויה גם ברבים
מניתוחי החוקרים. ראה, למשל, Loren Theo J.T. Milik, *The Books of Enoch*, p. 305, וכן Loren Theo
Stuckenbruck, 'Daniel and Early Enoch Traditions in the Dead Sea Scrolls', J.J. Collins & P. W. Flint (ed.), *The Book of Daniel: Composition & Reception*, vol. 2, pp.
368–386; Helge S. Kvanvig, 'Henoch und der Menschensohn; das Verhaeltnis von Hen 14 zu Dan 7', *Studia Theologia*, vol. 38 (1984), pp. 101–133; Stephen Breck Reid,
Enoch and Daniel, A Form Critical and Sociological Study of the Historical Apocalypse, second edition, Texas 2004; R. E. Stokes, 'The Throne Visions of Daniel 7, 1 Enoch
14, and the Qumran Book of Giants (4Q530): An Analysis of Their Literary Relationship', *DSD* vol. 15 (2008), pp. 340–358; Daniel C. Olson, *A New Reading of
the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, Leiden – Boston 2013, pp. 50–51
הזמנית בין ספר העיריים וספר דניאל נעשו למורכבים יותר במחקר לאחרונה, כיוון שיש חוקרים
שמקדימים את ספר העיריים לספר דניאל. לאחרונה ראה גם Joseph L. Angel, 'The Humbling of the Arrogant and the "Wild Man" and the "Tree Stamp" Traditions in
the Book of Giants and Daniel 4', M. Goff, L. T. Stuckenbruck, and E. Morano (ed.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan, Contexts, Traditions, and Influences*,
Tübingen 2016, pp. 61–80
Angel, 'Reading the Book of Giants in Literary and Historical Context', *DSD*, vol.
21 (2014), pp. 313–346. על השימוש בפסוקי מקרא בחלומות ופתרונם ראה חיים וייס, 'קווים
למעמדם של פותרי ופתרות חלומות יהודיים בשלהי העת העתיקה', מדעי היהדות 44 (תשס"ז),
עמ' 63–68. ראה גם מיכאל סגל, 'נוסח ספר דניאל במגילות מדבר יהודה', מגילות, יא–יב
(תשע"ו), עמ' 171–193, על החלומות בספר היובלים ראה רחל אליאור, 'חלומות בספר היובלים
ובמגילות מדבר יהודה', ר' אליאור (עורכת), כחלום יעוף וכדיבוק יאחז: על חלומות ודיבוקים
בישראל ובעמים, ירושלים תשע"ג, עמ' 62–122. לנושא החלומות ראה גם את מאמרה של
Frances Flanney–Dailey, 'Lessons on Early Jewish Apocalypticism and Mysticism
from Dream Literature', A. D. DeConick (ed.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish
and Christian Mysticism*, Atlanta 2006, pp. 231–247, Andrew B. Perrin, *The Dynamics
of Dream-Vision Revelation in the Aramaic Dead Sea Scrolls*, Goettingen 2015, pp. 31 n.
Amar Annus, 'The Antediluvian 14, 48–51 Origin of Evil in the Mesopotamian and Jewish Traditions A Comparative Study'

<p>חזי¹³⁶ הוית ואלו עיר וקדיש מן שמיא נחית קרי בחיל וכן אמר: 'גודר אילנאי וקציצו ענפיהון אתרו עפיים ובדרו אנבם תגוד חיותא מין תחותיהון וציפריא מן ענפיהון'. עוד זה מדבר וזה בא¹³⁸ ובידו כלי מפץ וינפץ את האילנות, ושורשיהם¹³⁹ ניתק, כהנתק פתיל הנעורת¹⁴⁰ ולא נודע כוחם, ולא הניח מן כלם רק אילן א' ובו שלשה ענפים'. ויען¹⁴⁴ הצעיר את אביו ויאמר: 'אני ראיתי את הארץ כתובה שיטין שיטין, ואשא¹⁴⁵ עיני וארא איש אלהים נורא ומראהו כמראה מלאך האלהים ובידו תער הגלבים¹⁴⁶ וחרב חדה, ומחק כל השיטין ולא הניח מכל¹⁴⁷ כלם כי אם ד' שיטין'.</p>	<p>והנה מלאך ירד מן השמים ובידו גרזן והשחית כל האילנות ולא הניח מכולם רק אילן אחד שהיו בו [56ב] ג' ענפים.¹³⁷ אמ' השני: 'ואני ראיתי את כל הארץ כתובה שטין שטין¹⁴¹ והנה מלאך יורד מן השמים¹⁴² ובידו תער ומחק בו כל השטין ולא הניח מכלם כי אם ארבעה שטין.¹⁴³</p>
--	---

Tarmo Kulmar and Rüdiger Schmitt (ed.), *Ideas of Man in the Conceptions of the Religions*, Munster 2012, pp. 38–39. סובר כי ספר העיריים נתחבר בבבל ביחד עם ספר דניאל.

דניאל ד, י–יא. 136

ראה את החומר הרב על סמליות העצים והצמחייה בספרות היהודית הקדומה שמצוין אצל ריבס, חכמה יהודית בקוסמולוגיה מאניכאית, עמ' 99–100, 150–151 הע' 246, 250, 255; Angel, *Reading the Book of Giants*, pp. 337–341, וראה עתה את הדיון הנרחב בעניין הגנים בספרות החנוכית ובקומראן אצל Angela Kim Harkins, *Reading with an "I" To The Heavens*, Berlin–Boston 2012, pp. 206–243.

137

איוב א, טז–יז. לפי תצורה זו שני מלאכים מופיעים בחלום ולא אחד כמו אצל ר' ברוך אשכנזי: אחד מנבא את מה שעתיד לקרות והשני גודע מיד את האילנות.

138

על אילנות ושרשיהם בספר הענקים, אמנם בהקשר אחר, ראה חנוך א פרק ז, בתרגום אברהם כהנא, הספרים החיצונים, א עמ' לב. אולם בגירסא הארמית שהדפיס J.T. Milik, *The Books of Enoch*, p. 309, נזכרים שלושה שרשים, 'תלתת שרשויה' בהקשר לחלומו של הענק. זוהי נקודה מעניינת במיוחד המלמדת כי גם התצורה של ר' אליהו יש לה מקור קדום ושהיא בלתי תלויה בתצורה של ר' ברוך כפי שהיא בידינו. ראה גם Angel, 'Reading the Book of Giants', p. 331–332.

139

שופטים טז, ט. 140

נראה לי כי במקום הזה הנוסח של ר' ברוך נחות מזה של ר' אליהו קפשאל כי שהנוסח של ההיסטוריון יונק מתעודה הקודמת לר' ברוך.

141

ע"פ דניאל ד, כ. 142

בענף השני מדובר על ארבע תיבות ולא ארבע שורות כמו כאן. 143

אמר להם אביהם: 'חלום שניכם אחד (כ) הוא כזה כן זה 'ורוח א' לכל' ¹⁵¹ .	אמ' להם אביהם ¹⁴⁸ : 'חלום שניהם, שניהם ¹⁴⁹ פתרון אחד לשניהם, את אשר האלהים עושה הראה אתכם.
עתיד הקב"ה להחריב את עולמו ולשוטפו ע"י המבול	עתיד ¹⁵⁰ הב"ה להחריב את העולם כלו
ולא ישאר בארץ רק איש אחד ושלושת בניו אתו.	ולא ישאר בארץ רק איש אחד ושלושת בניו והם נח ושם וחס ויפת.
אז התחילו לבכות ולמרט שער ראשם. ¹⁵⁸	התחילו לבכות ולומ': 'אם נחרב העולם איך נחיה וממה ¹⁵² נתפרנס, שהרי אנחנו צריכין למזוננו אלף מכל מין ומין. ¹⁵³ התחיל אביהם שמחזאי לנחם אותם תנחומין של הבל. ¹⁵⁴
אמר להם: 'בני, אל תעצב שאעפ"י שתמותו שמכם לא ימות ותמיד יהיה שמכם קיים	אמ' להם ¹⁵⁵ : 'בני, אל תעציבו שאע"פ שתמותו שמכם אל ימות אבל 'תמיד לעד לעולם ¹⁵⁶ יהיה שמכם קיים
ויהיה תמיד נאמר בפי בני אדם הולכי הים וחוצבי אבנים	ויהיה תמיד נזכר בפי בני האדם שהולכי הים אניות ¹⁵⁷ וחוצבי אבנים

- 144 הנסיון לחקות את הסגנון המקראי ברור כאן לגמרי.
- 145 השווה ללשונות דומים לתיאור התגלויות בבראשית לא, י; זכריה ב, ה; ה, א, ט; ו, א, ובעיקר דניאל ח, ג. ראה גם דבורה דימנט, 'לשונותיו של ספר דניאל בחיבור הודיות ממגילות מדבר יהודה', נטעי אילן, מחקרים בלשון העברית ובאחיותיה מוגשים לאילן אלדר, עורכים מ' בראש ע' מאיר, ירושלים 2014, עמ' 51–61.
- 146 יחזקאל ה, א.
- 147 תיבה זו מיותרת.
- 148 כיוון ששמחזאי הוא מלאך והוא גם מי שמפרש את החלום, הרי לפנינו תופעה של angelus interpres. בשרידי ספר הענקים שבקומראן מי שעושה זאת הוא חנוך. היעדרו של חנוך הוא מעניין ועשוי ללמד על נתק בין תצורות אלה לבין הספרות החנוכית, למרות מה שנאמר בספרות המחקר החדשה.
- 149 כך בכ"י. כנראה הכוונה שהחלום של שני הבנים יש לו אותו פתרון.
- 150 השווה ללשון הזהה המופיעה בענף השני.
- 151 קהלת יא, יט.
- 152 לדעתי הנוסח של ר' ברוך, המחזיק את הפיסקה הקצרה שאיננה אצל קפשאל, הוא מקורי.
- 153 אכילת אלף פרטים מכל מין ומין חסרה בתצורה של ר' אליהו כפי שראינו לעיל.
- 154 על ביטוי זה ראה בבלי, כתובות י ע"ב.
- 155 מכאן במהלך כמה שורות, המקבילות בין שתי הצורות הן קרובות במיוחד.
- 156 תהלים קיט, מד. מעניין לציין כי בספרות האשכנזית חוזר ביטוי זה כמה פעמים בהקשר זכרון שם האל. ראה למשל בתוספות למסכת ברכות, מה ע"ב.

גדולות,

וכל העוסקים במשא גדול וכבר יזכירו
 שמם¹⁵⁹ ובו יתחזקו ויאמרו תמיד להקל
 מעליהם כובד עול משא היא¹⁶⁰ היא,
 היא היא.¹⁶¹

בשמעם פתרון זה מפי אביהם על
 חלומותיהם

קבלו תנחומין.
 והן¹⁶³ הן הנפילים אשר נפלו בארץ¹⁶⁴ מן
 השמים ומהם יצאו הענקים

קבלו תנחומין.
 והן¹⁶³ הן הנפילים אשר נפלו בארץ¹⁶⁴ מן
 השמים ומהם יצאו הענקים.

ואז¹⁶²

קבלו תנחומין.
 והן הן הנפילים אשר נפלו בארץ מן
 השמים ומהם יצאו הענקים

'המה¹⁶⁵ הגבורים אשר מעולם אנשי
 השם'.

כאמור, שני הטקסטים שהדפסנו לעיל טרם נידונו בספרות המחקרית הענפה שנכתבה
 לאחרונה על המיתוס של המלאכים שחטאו, ואף עצם קיומם לא צוין בדרך כלשהי

157 האם יש זיקה בין אמירה זו ובין תיבת נח ?

158 ע"פ עזרא ט, ג.

159 צ"ל שמכם.

160 מנוקד בכה"י.

161 פעמיים במקור. על קריאת המלחים הייה או חייא חייא כמשקפת מקבילה למה
 שמצוי בבבלי פסחים קיב ע"ב, כבר העיר בין יתר הצעותיו למקור השמות הללו, Shalom
 Spiegel, 'Noah, Danel, and Job, touching on Canaanite Relics in the Legends of the
 Jews', S. Spiegel (ed.), *Louis Ginzburg Jubilee Volume*, English Section, New York
 Loren T. Stuckenbruck, 'Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to
 the Dead Sea Scrolls', A. Lange and H. Lichtenberger (ed.) *Die Dämonen/The
 Demons, Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im
 Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, p. 324

162 דומני כי כאן ברור כי הנוסח מקוצר ולפחות במקום זה התצורה של ר' ברוך עדיפה.

163 לפנינו סוג של סיכום, המבחין בין הנפילים כזהים לבני האלוהים לבין הענקים כמציינים
 לצאצאיהם על פי מהלך הסיפור. דברי הסיום מלמדים על האופי הפרשני-דרשי של טקסט
 שמכוון, לדעת המחבר, להנהיר את משמעות המונחים השונים שבפסוקים בבראשית ו.

164 העברית איננה חלקה ואפשר לצפות לביטוי 'נפלו לארץ', אך כנראה יש כאן השפעת הפסוק
 'הנפילים היו בארץ'. הסיום דומה לפתיחה בציון הנושא כעוסק בנפילים.

165 בראשית ו, ד.

ביבול הענק של ספרים ומאמרים הנושאים בכותרתם את צירוף המילים 'המלאכים שנפלו' שהופיעו בעשרות השנים האחרונות ובכלל זה בחיבוריהם של ליאו יונג וברנרד במברגר שעסקו במלאכים שנפלו, שלא לדבר על חיבורים רבים נוספים בנושא זה.

חשיבותם של הטקסטים הללו באפשרות שהם פותחים לשקול מחדש שורה ארוכה של קביעות של חוקרים בדבר היחסים המורכבים בין הנוסחים השונים של המיתוס הן הקדומים והן אלה המאוחרים יותר. מרבית הקביעות האקדמיות הללו נעשו אך ורק על בסיס היכרות עם קיומם של חלק מהנוסחים שבדפוס, וכמה מהמסקנות של החוקרים לגבי התפתחות הקונסטלציה של המיתוס הוסקו מבלי להכיר את שני הנוסחים שהדפסנו לעיל, ואף מבלי להכיר חומרים נוספים שנידונו בחיבורי על נפילות המלאכים. מסקנות אלה זקוקות להערכתי לעיון רציני מחדש, כיוון שנעשו על סמך נתונים חלקיים מאד. קיומו של החומר שנדפס לעיל סותר מסקנות אלה. יש לציין כי בשונה מהנוסחים הנדפסים אין כאן איזכור של שמות חכמים, דהיינו של ר' יוסף הבלתי מזוהה שנזכר בכמה נוסחים אחרים, אך הוא נעדר כאן. קשה להניח כי לפני בעליהם של שני הנוסחים הללו שם זה נזכר והם מחקו אותו, ומשום כך אני מציע לראות בחומר הנדפס כאן מסורת עצמאית.

מה שמעניין כאן היא ההנחה כי דור המבול היה מושחת ללא התערבות המלאכים. אמנם אחר כך מתואר כי המלאכים תרמו את חלקם הגדול מאד בהשחתה נוספת. בנוסח שלפנינו לעצם מעשיהם של בני האדם יש חלק נכבד בהבאת המבול בנוסף לוויכוח הקדום בין האל לבין המלאכים. יש להדגיש כי כת מלאכי הדרניאל לא חטאה לפי הפתיחה, אך היא נעלמת מהמשך הדיון ובמקומה נכנסים שני המלאכים שיפלו, שמחוברים לעלילה בצורה די מלאכותית על ידי ההנחה כי הם שרדו את שריפת אחת מכתות המלאכים הראשונות שהתווכחו עם האל על עצם בריאת האדם. בענף זה מובעת זיקה ישירה בין שלושה גורמים – ויכוח קדמון שבו משתתף עזאל, עזאל כזה לעזאל, ושליחת השעיר לעזאל. אלה הם שלושה שלבים שונים בזמן שזורים כאן כחלק מעלילה אחת מקיפה שאופיינית לטקסט זה.

משום כך, הנוסח שנמסר בשם ר' ברוך כהן הוא אחד הנוסחים הארוכים ביותר של המיתוס שיש בו הן תיאור של המלאכים שחטאו והן של הענקים בצורה נרחבת למדי בהשוואה לסדרת הטקסטים הנמצאים בעברית בנושא זה. אולם יוזף ט' מיליק רואה ב'מדרש' שמחזאי ועזאל אימוץ של נוסח מאניכאי של 'ספר הענקים' שאינו בידנו כלשון הנוסח העברי, אך בתרגום ללשון עברית, אשר לדעתו נכתב תחילה בסורית, ואחר כך תורגם לפרסית, אם כי הוא מניח שמקורו הראשון היה ארמי.¹⁶⁶

אולם נאמר כבר עתה כי הימצאות הטקסט העברי שהבאנו בפרק זה לעיל ושאיננו תלוי בדברי ה'מדרש' מקשה מאד על השערתו זו.

הטקסט של ר' ברוך שוזר מאורעות כחלק מהמיתוסים של הבריאה שתחילתם בוויכוח על בריאת האדם, שכאן מתבסס על ניסיון של התייעצות מוקדמת עם המלאכים, שיסודו בניסיון להסביר את צורת הריבוי של הפועל נעשה שבבראשית א, כו – וסופם בחלומותיהם או בחזיונותיהם הליליים של הענקים הקשורים למבול המשמש ובא בשל פשעיהם. במילים אחרות, מיוצג כאן במשולב תוכנם של ספר העירים, אולי החיבור הקדום מבין אלה המרכיבים את ספר חנוך א, ושל קטעים שכוננו בידי חוקרים, בעקבות כותרת של ספר מאניכאי, בשם 'ספר הענקים', כפי שנשתמר בצורה מקוטעת מאד, במגילות מדבר יהודה, ובשרידי הטקסטים האפוקריפיים שנמצאו בטורפאן שבסין. אולם אין בתצורות אלה כל סימן לנושאים חנוכיים מובהקים, כפי שנמצא בשרידי ספר הענקים שאולי היה, לדעת מיליק, חלק מספר חנוך א, דעה שלא נמצאו לה תומכים רבים בין החוקרים. במילים אחרות, אין כאן גלגול של חומר כפי שהיה מצוי בספר חנוך א, בצוואת ראובן ה, ספר היובלים, או במגילת ברית דמשק, אלא מכלול של דיונים חלקיים שונים שבשתי היחידות הללו – של ספר העירים ושל מה שנקרא בידי החוקרים בשם ספר הענקים – גם יחד, צירוף מוטיבים שמופיעים כאן בצורה מיוחדת, שיש בו מקבילות מכמה בחינות בטקסטים אחרים.

יש לציין כי מה שאופייני לנוסח זה הוא שירידת המלאכים היא תוצאה של רצונם של המלאכים לעמוד בניסיון, ואילו החטא המיני איננו סיבת ירידתם, אלא שהירידה היא היא שאפשרה חטא זה. לדעתי, יש כאן שילוב של מיתוס בריאה קדום במיתוס המלאכים שנפלו, ובמקרה זה גם שילוב עם מיתוס המבול. למרות האורך, שאמנם מוסיף פרטים אחדים לעלילה, אין כל ניסיון לצייר דמויות בעלות חיים פנימיים מלאים של המלאכים, של תאוותיהם או של החרטה שבעקבות החטא, כפי שאפשר למצוא ביצירות ספרות, ובכלל זה כבר במחזות היווניים של איסכילוס על הטיטאן פרומיתיאוס שזיקתו למיתוס העברי צוינה בידי חוקרים. הטקסטים העבריים מעוניינים להקנות ערכים דתיים הרווחים בחברות יהודיות, ולעסוק הרבה פחות במורכבות הפנימית של הדמויות ולבטיהן. בתצורה זו נושא המיתוס והריטואל ברור לגמרי. להערכת, הנושאים שבתצורה של ר' ברוך כהן עוקבים זה אחר זה ולא מורגש כאן קיטוע בראשית הטקסט, כפי שאכן אפשר להבחין הן בתחילת הטקסט של ר' אליהו והן בסדרת הטקסטים שנדון בהם במחקרי.¹⁶⁷ סביר בעיניי להניח כי בדברי ר' ברוך יש מכלול אחד, ולא מצבור ימי-ביניימי של מוטיבים שונים או יחידות סיפוריות עצמאיות שהיו מצויות במקורות שונים קודם לכן בצורה נפרדת ונתפרו יחדיו רק מאוחר יותר.

מעניין לציין כי בשתי התצורות שמחזאי הוא שמגלה את הסודות, גישה ששונה מספר חנוך א העתיק. שם מיוחס חטא זה לעזאל דווקא, וזוהי אחת הטענות להפרדה בין התבנית או המסורת של שמחזאי לזו של עזאל בספר חנוך א.

בולטות לעין הזיקות ההדוקות בין שתי תצורות הללו של הענף הראשון של המיתוס, ולהערכתו אין ספק כי הן תוצאה של עיבוד עצמאי ושונה במקצת של מקור משותף שקדם לשתייהן. לדעתי יתכן כי רובו הגדול ואולי כל הנוסח המשווער נשתמר בחלקים שונים של שתי התצורות. מה שחסר לדעתי בתצורה לעומת מה שנמצא בחיבורו של ר' אליהו הוא הדיון הארוך שבדברי ר' ברוך על אודות המלאך הדרניאל שבפתיחה, כמו גם מיתוס האישה הצדקת. לא אנסה לשחזר בצורה מדויקת נוסח משוער שהיה ארוך יותר ואשר ממנו ינקו שתי התצורות בנפרד, לפי השערת, אלא אתרכז תחילה בתוכנה הייחודי של המסורת של ר' ברוך בהשוואה לתוכנו של הענף השני ובהמשך אעשה כך בהשוואה לתצורות הענף השני.

הנחה בדבר קיומו של מיתוס שהיה בו אירוע של התדיינות המלאכים עם האל, המקדים בכמה דורות את החטא המיני של המלאכים, שאנסה לאשש אותו במחקרי, משמעו קיום של מתיחות בין האל לבין המלאכים עוד לפני ביצוע העבירה של המלאכים בחשקם את בנות האדם. כך מתרחשת העתקת ראשיתו של החטא הרבה לפני דור המבול, והוא הופך חלק ממיתוס בריאה. הדבר מלמד לדעתי על שילוב של שתי מסורות, שילוב שמופיע כבר במקורות חז"ל. יש לזכור כי מקבילה למיתוס המלאכים שנפלו ידועה גם במיתוס היווני בהקשר להתדיינות בין פרומיתיאוס לבין זאוס. החטא המיני, שתופס רק מקום מוגבל בפסוקי המקרא אך הוא בולט בייחוד בספרות המכונה 'חנוכית' בתקופה העתיקה המאוחרת, נתפס כאן כתוצאה של אירוע הקשור לחטא אחר: ההתדיינות של המלאכים או, בלשון שבכמה מהמקורות, הקטרוג שלהם כנגד כוונת האל לברוא את האדם הראשון. תפיסה זו, שאופיינית במיוחד לגישה הרבנית, מתארת את עולם המלאכים כעין ישיבה של מעלה ומיוצגת כאן בצורה הנרחבת ביותר, ישיבה שיש בה רב ותלמידים היושבים לפניו שורות שורות, כפי שמצוי במקורות התלמודיים.¹⁶⁸ אולם מסופקני אם הסבר הרביניזציה לבדו מסביר באופן מספיק את התופעה של מיתוס בריאה, ששורשיו עתיקים ביותר, כמו גם את מיתוס המבול. שילוב בין שלושת המאורעות מלמד כי בעולם הרבני היה בנמצא מבנה מיתי שאיננו תלוי בספרות החנוכית, שאין בה ההתדיינות המוקדמת, שהיא חלק ממיתוס בריאה שיש בו מעין מרד, הנמצא גם במקורות רבניים אחרים, ללא זיקה

¹⁶⁸ אינני יכול לדון בהקשר זה בקיטרוגה של הלכנה בפני האל על כך שבגלל שהייתה שווה לשמש ועל מיעטו אותה. זה מיתוס המופיע כבר בכמה מדרשים. ראה ביבליוגרפיה בנושא זה במאמרי 'The Divine Female and the Mystique of the Moon: Three-Phases Gender-Theory in Theosophical Kabbalah', *Archaeus* 19/20 (2015/2016), pp. 151–182

לחטא המיני.¹⁶⁹ מבחינה אחרת: יש כאן הרמוניזציה בין שמות נפילים ובני האלוהים, אך בכל זאת נשתמרו כאן שני מאורעות שונים, הוויכוח הקדום והחטא המיני, אף כי הם יוחסו לאותן הישגיות. כמובן הענקים הם שונים בהיותם צאצאי הנפילים/בני האלהים.

ללמדנו כי באחד המעוזים של התרבות היהודית בימי הביניים, באשכנז, לא דוכא המיתוס הקדום אלא השתמר הנוסח החשוב מאד – בנוסף לכמה נוסחים מעניינים אחרים של המיתוס – לפני עליית המחשב המיתי בספרד בשלהי המאה הי"ג, בספרות הזוהרית. ללמדנו כי גם במקרה של המיתוס החשוב של נפילות המלאכים נשתמרו בידינו מגוון רחב של נוסחים באשכנז, שעליהם ארחיב במקום אחר. דבר זה דורש הסתכלות חדשה על תרבותם של יהודי אשכנז.¹⁷⁰

משה אידל

האוניברסיטה העברית ומכון שלום הרטמן

moshe.idel@mail.huji.ac.il

¹⁶⁹ השווה לדינאמיקה אחרת בהגות הנוצרית, כפי שתיארה Yoshiko Reed, *Fallen Angels*, עמ' 221–220.

¹⁷⁰ ראה גם מחקרו החשוב של עמוס גאולה, מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד, עבודת דוקטור, האונ' העברית, ירושלים 2006, שני כרכים.