

גלגוליו של יהודי גבולי: על המפגש בין מיתוס לספרות בכמה עיבודים ספרותיים מאוחרים לדמותו של ר' יוסף דילה ריינה

חגי דגן*

המעשה בר' יוסף דילה ריינה (להלן ריד"ר) הוא סיפור יהודי שנזכר כבר במקורות יהודיים מהמחצית הראשונה של המאה השש-עשרה,¹ וזמנו המשוער הוא המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה.² הסיפור, שעבר מאז גלגולים רבים,³ הוא אחד הגילומים הנוקבים בספרות היהודית (ואולי בספרות בכלל) של מפגש בין מיתוס לספרות. אבקש כאן להציג את הסיפור ולבדוק כיצד התגלגל בספרות העברית החדשה.

א.

המעשה בריד"ר הוא אחד הסיפורים המיתיים המובהקים בספרות היהודית: ראשית, משום שמדובר בסיפור הרמטי והדוק, המתגלגל כסיפור עלילה מותח, רב-דרמות ותהפוכות ומציע סוף מפתיע ומעורר מחשבה. שנית, משום שהסיפור גדוש בתכנים שנקל לזהותם כמיתיים הן מצד ההתרחשות והן מצד הדמויות. עם זאת הסיפור מנצל כביכול את המעטפת המיתית-דרמטית כדי להציע תובנות שיש בהן מוטיבים אנרכיים ואנטינומיים מובהקים. כך הוא חובר לפן אחר של המיתוס היהודי, הפן האנרכי, פורץ הגדר, שבו עסק גרשם שלום לא מעט בכתביו. לכאורה, הסיפור הוא דיסקטי ונועד להעביר מסר חינוכי מרתיע, אלא שהדינמיקה הסיפורית שלו גורפת את גיבורו אל מעבר למישור הדיסקטי והופכת את הסיפור כולו לסיפור הבוחן גבולות ואף פורץ אותם.

הספרות היהודית המאוחרת הוקסמה מגישוש זה אחר גבולות והעצימה אותו על-פי דרכה. דמותו החתרנית של ריד"ר, כפי שהיא מצטיירת מתוך הסיפור, אפשרה

* המכללה האקדמית ספיר.

¹ ג' שלום, 'למעשה ר' יוסף דילה ריינה', בתוך: S. Stein & R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, University of Alabama Press, Alabama 1979 (נוסחה מורחבת ומתוקנת למאמר שנדפס ב'ציון', ה [תרצ"ג]), עמ' קא.

² י' דן, 'סיפור רבי יוסף דילה ריינה', ספונות, ספר שישי, ירושלים תשכ"ב, עמ' שיד (נוסח מקוצר של המאמר הופיע בקובץ הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים 1974, עמ' 222-237); וראו ניסיונו של דן, שם, שכב-שכג, להראות שהסיפור במקורו הוא מעשייה עממית.

³ מ' בניהו, 'מעשה נורא מרבי יוסף דילה ריינה', ארשת, ה (תשל"ב), עמ' 177-178, מונה כמה מגלגוליו בספרות העברית החדשה, וכאן הוספתי עליהם.

לסופרים בני זמננו להציג באור ביקורתי עולם אמונות ודעות שהצטייר אצלם כיהודי טיפוס. כך נאחזת הספרות העברית החדשה דווקא באלמנטים מערערים בתוך האתוס היהודי על מנת להעמיד עצמה מולו בעמדה כפולת-פנים של המשכיות מחד גיסא (מתוך עצם ההיאחזות בסיפור היהודי והמשכתו) ושל עימות מאידך גיסא. במקרה דנן העניין כמעט מתבקש, משום שאין בזה אלא הוצאה אל הפועל של פוטנציאל חתרני שהיה גלום בסיפור מראשיתו והתבטא בין השאר בפרשנויות השבתאיות שלו.

ב.

הסיפור על ריד"ר,⁴ 'ששלוש כתב כי 'חוט של חן' נמשך עליו,⁵ מבוסס לפי שלום על דמות היסטורית.⁶ את הסיפור בצורתו המוכרת⁷ כתב ככל הנראה ר' שלמה נאוארו⁸ בירושלים במחצית המאה השבע-עשרה (לאחר מכן המיר את דתו באיטליה).⁹ ריד"ר הוא מעין מכשף יהודי – מקובל מעשי הבקיא בצירופים מאגיים – שיוצא להביא את הגאולה טרם זמנה. את ידיעותיו הקבליות הוא רותם לתכליות מעשיות, אינטרסנטיות, כלומר אדם המבצע מאגיה באמצעות שימוש בידע קבלי על אודות מערכת האלוהות והעולמות העליונים.¹⁰ לפי אחד מנוסחי הסיפור הוא חי בצפת,¹¹ אבל כל העניין הגיאוגרפי בסיפור נזיל למדי. הגיאוגרפיה שם היא מיתית הרבה יותר משהיא ריאלית, כלומר מתווי הארץ וציוני המקומות משמשים מוטיבים בעלי משמעות מאגית, סימבולית וספרותית; יש בהם יסוד פנטסטי,¹² ואין בתיאורם עקיבות של היגיון גיאוגרפי.¹³ מלבד אלה הסיפור אינו מוסר הרבה אינפורמציה על ריד"ר, זמנו

⁴ כפי שכתב ג' שלום, הסיפור נדפס לראשונה בתוך 'ספור דברים המושכים את הלב מספר דברי יוסף לר' יוסף סמברי (דף כח-לו), קושטא תפ"ח. פרטים נוספים על כתב היד וזמנו ראו ג' שלום, 'למעשה ר' יוסף דילה ריינה' (שם), עמ' קא-קח; מ' בניהו, 'מעשה נורא מרבי יוסף דילה ריינה', ארשת (שם), עמ' 170-171. נאוארו עצמו ייחס את הסיפור לר' יהודה מאיר, תלמידו של ר' יוסף דילה ריינה. וראו ז' רובשוב, 'מעשה ר' יוסף דילה ריינה במסורת השבתאית', אדר היקר, תל אביב תש"ז, עמ' צח.

⁵ ג' שלום, 'למעשה ר' יוסף דילה ריינה' (שם), עמ' קא.

⁶ שם, עמ' קד-קה; וראו ג' שלום, 'שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל אביב תשי"ז, א, הע' 1.

⁷ הסיפור הופיע שוב בזמננו בשם 'מעשה יוסף דילה ריינה', האביר, השד והבתולה (בעריכת ע' יסיף וח' פסח), ירושלים 1988.

⁸ שלום, 'למעשה ר' יוסף דילה ריינה' (שם), עמ' קה.

⁹ פרטים על אודות המעשה הביא מאיר בניהו, 'שלמה נאוארו: מחברו של מעשה נורא מרבי יוסף דילה ריינה?' תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 471-478.

¹⁰ ג' שלום, 'שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, שם, א, עמ' 59: "בסיפור זה הופכת המשיחיות למשימה מאגית".

¹¹ ולפי נוסח אחר בחברון, וראו רובשוב, 'מעשה ר' יוסף דילה ריינה במסורת השבתאית' (שם), עמ' קז.

¹² קטגוריה זו מצריכה בירור מקיף יותר, שהרי היא מניחה בדיון אי-צמידות למציאות אמפירית ורציונלית וכיו"ב, אלא שתפיסת המציאות של הכותב ושל קוראיו אז (והיום?) עשויה להיות שונה מזו של מי שמצמיד לדברים את התואר 'פנטסטי'. אני מקווה להרחיב בזה במקום אחר.

¹³ וכך גם אצל צלקה, 'מעשה יוסף דילה ריינה ביש המזל', סימן קריאה, חוברות 3, 4 (מאי 1974), עמ' 34.

ומקומו. נקודת המוצא של הסיפור היא החלטתו של ריד"ר שהגיעה גלות עד נפש ובא הזמן להביא את הגאולה.

ריד"ר מבקש לנצל את כוחותיו המאגיים ולהנחיל מפלה לשטן¹⁴ כדי לפנות דרך לכינונה של מלכות אלוהים עלי אדמות. לשם כך הוא יוצא עם כמה מתלמידיו למסע של התקדשות והיטהרות, תעניות והינזרות מנשים וממין. הוא מזמן אליו מלאכים ומאלץ אותם לתת בידיו מידע מהימן על ממלכת השטן ודרכי החזירה האפשריות אליה. המלאכים נאלצים לבוא אליו שלא ברצונם, משום שהנוסחאות המאגיות שבידיו גוברות על כל עוצמתם. אחד הלקחים הסמויים והחתרניים של הסיפור הוא שאין דבר היכול לעמוד נגד ידע מאגי – לא המלאכים ולא השטן ומן הסתם גם לא האל עצמו – כל עוד משתמשים בו נכון. ריד"ר עומד בקושי בפני עוצמתם וחרונם של המלאכים וטוען להגנתו שהמטרה הניצבת בפניו – הבאת גאולה לעולם – מקדשת את כל האמצעים. הם מודים שזאת מטרה נעלה אבל מזהירים אותו שהעניין למעלה מכפי כוחו ושלא הוא אמור להביא גאולה לעולם. הוא לא שועה לאזהרותיהם, וסופו שהוא, הקטן, יוצא למסע הגדול אל ממלכתם של סמאל (שמו של השטן במסורת היהודית) ולילית זוגתו (בגרסאות אחרות של הסיפור מופיע לצד סמאל 'אמון מנוא, משרתו')¹⁵, כי רק שם, בלב ממלכתם, יהיה אפשר להכריעם באמצעות סיסמאות מאגיות, אביזרים מאגיים ותרגילי הטעיה.

ואכן, הצירוף של ידע מאגי, אומץ לב, נחישות ושימוש מושכל ומדוקדק במידע שנאסף מן המלאכים כמעט שהופך את ההרפתקה הרדיקלית למסע ניצחון מפואר. ריד"ר גובר על כל המכשלות והמעקשים, מכניע את סמאל ולילית ומוביל אותם לתהום שאליה הם אמורים להיות מושלכים. בדרך מתחנן אליו סמאל, אבל ריד"ר לא שועה לתחנוניו עד הרגע האחרון. אילו דבק בקשיות עורף זו, היה משלים את המשימה ומביא גאולה לעולם. מובן שהסיפור אינו יכול להסתיים כך אפילו מהטעם הפשוט שהכותב יודע שהגאולה עוד רחוקה, כלומר הכותב אינו מבקש לתאר פנטזיה על אודות גאולה אלא ניסיון להביא גאולה בעולם שאינו גאול. אבל יש כאן גם טעמים נוספים: ניתן לשער שהכותב לא רצה שקוראיו יגיעו למסקנה שאדם יכול לשנות סדרי בראשית ולהביא גאולה לעולם מכוח רצונו (והידע המאגי שלו) בלבד. מסקנה כזאת עשויה להיות אפיקורסית למדיי ומסוכנת מבחינה תאולוגית. לכן היה עליו לשבש בדרך כלשהי את המהלך הגאולי של ריד"ר. לפיכך ברגע האחרון, לאחר שלאורך כל הדרך סירב לתת לסמאל לאכול או לשנות, חומל ריד"ר על סמאל ומעניק לו חסד אחרון ומניח לו להריח קמצוץ לבונה קודם שישליך אותו אל התהום. כך מתחזק סמאל, מבתק את כבליו ועושה שפטים בריד"ר ובתלמידיו. הטעות של ריד"ר, על פי המספר, היא שלמעשהו הייתה משמעות של סגידה לשטן, כלומר מדובר בטעות טכנית על-פי אותו היגיון עקיב של המספר: מי שמבצע נכון את הוראות ההפעלה (המאגיות) מצליח, ומי שטועה נכשל. מסקנתה ההכרחית של מגמה זו היא שניתן לגבור על כל כוח (טוב או רע) באמצעות שימוש נכון בטכניקות של קבלה מעשית. מסקנה זו מסוכנת לא פחות מבחינה תאולוגית, וכבר התריעו נגדה לא פעם. על כך באה אזהרתו

¹⁴ ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, שם, א, עמ' 59: "זוהי סימפליפיקציה מיתית של רעיון ההיאבקות עם הקליפות". כוונתו שכאן מדובר בפשטות על מאבק הנמסר בדרך סיפורית, ואילו בקבלת האר"י מתנסח מאבק זה כתאולוגיה, דרך חיים ותורת מוסר.

¹⁵ וראו שלום, 'למעשה ר' יוסף דילה ריינה' (שם), עמ' קב.

של ר' יוסף ג'יקטילה במאה השלוש-עשרה נגד העושים את השמות הקדושים קרדום לחפור בו.¹⁶ מן האזהרה עולה שבידי אנשים אלו עוצמה אדירה, והשאלה היא רק כיצד ישתמשו בה. אזהרה זו חוזרת בדברי ר' משה קורדוברו (הרמ"ק) במאה השש-עשרה, והפעם נזכר ישירות מעשה ריד"ר. ראשוני המקובלים, בהם הרמ"ק, הסתירו את הידע בדבר השימוש האפשרי בשמות הקדושים, 'לפי שראו... ונתמעטו אנשי מעשה וחששו שמא ישתמש בהם אדם שאינו הגון... כמו יוסף דילה ריינה המחריבים בית אלהינו ומרבים את פרצותינו ולטעם זה לא נחקור שמוש השמות'.¹⁷ התראה זו מהדהדת גם בדברי ר' חיים ויטל (הרח"ו): 'קח ראייה מר' יוסף דילה ריינה ור' שלמה מולכו שנשתמשו בקבלה מעשית ונתאבדו מן העולם'.¹⁸ יוסף דן עמד על רגישות זו שבסיפור בהפנותו את תשומת לבנו שריד"ר, גיבור אנושי מובהק, מצליח לחולל מה שהאדירים שבמלאכים אינם מסוגלים לו (על-פי דבריהם שלהם). בזה הוא מתנשא למעלת גיבור המאפיל אף על כוחות אלוהיים.¹⁹ יש להוסיף על דבריו שריד"ר קונה את כוחו בין השאר מן הסביבה המושגית הקבלית, המנטרלת את כוחה של האלוהות ומותירה את האסרטיביות בידי האדם.²⁰

יוסף דן כבר הבחין בעוצמה הרבה שמייחס הסיפור לריד"ר.²¹ דעתו לא הייתה נוחה מן הקריאה המקובלת בסיפור – הקריאה הדידקטית, ומכאן שראה בו סיפור הבא להזהיר את הקורא שלא יסמוך על כוחו ולא יתגרה בסטרא אחרא ולא ידחק את הקץ. דן מראה שעניין זה אינו מתיישב כל צורכו, שכן דברי המלאכים המייעצים לריד"ר הם תערובת של אזהרה ועידוד.²² הוא מציע לא לראות בכישלוננו של ריד"ר כישלון הנובע מההיכרס שלו אלא תוצאה של תקלה טכנית, חוסר תשומת לב רגעית.²³ הוא טוען שמתוך קריאה כזאת לא מצטייר ריד"ר כדמות שלילית אלא כגיבור טרגי דווקא.²⁴ לכן הסיפור אינו מתפקד בסופו של דבר כסיפור אזהרה אלא דווקא כעידוד לבעלי קבלה מעשית ללכת בדרכו של ריד"ר.²⁵ הבחנה זו של דן אכן חושפת את הממד החתרני שראו בסיפור פרשנים שבתאיים וכותבים מאוחרים: תחת השכבה החינוכית הדידקטית של הסיפור מסתתרת שכבה אחרת. המיתוס נרתם לתכלית אידאולוגית ודידקטית, אבל למיתוס חיות סיפורית משלו, החותרת דווקא תחת רתמתו הדידקטית. כמו שסמאל ביתק ברגע האחרון את כבליו, כך עשויה השכבה המיתית הפרועה

¹⁶ ר' יוסף בן אברהם ג'יקטילה, שערי אורה, ירושלים תשמ"ט, הקדמה, עמ' 45-47; וראו דברי ר' יהודה אלבוטיני בס' סולם העלייה המובאים אצל שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, שם, א', עמ' 59, הע' 3, שאסור להשתמש בשמות הקדושים אפילו להבאת המשיח.

¹⁷ פרדס רמונים, שער פרטי השמות, דף פא.

¹⁸ שערי קדושה, חלק ג, שער ו.

¹⁹ דן, 'סיפור רבי יוסף דילה ריינה' (שם), עמ' שכ.

²⁰ שם, עמ' שכא.

²¹ שם, עמ' שיג.

²² שם, עמ' שיז-שיט.

²³ שם, עמ' שיט-שכ.

²⁴ דן, שם, עמ' שכ, מדבר על "סופו הטראגי" של ר' יוסף, אלא שדווקא לפי תיאורו שלו סופו של ר' יוסף לא היה טרגי אלא קרוב לאירוני. טרגי (על-פי מובנה המקורי של המילה), שהוא הטרגדיות היווניות) עניינו בלתי נמנע, מחויב (כמו במקרה של אדיפוס, שסופו נגזר מראש, כפי שהדבר הובע בדברי הפיתיה מדלפי), ולא סתם עגום.

²⁵ שם, שם.

בסיפור לפרוץ מתוך התבנית הדיקטטית שבה היא אסורה. שכבה פרועה זו מתגלמת כאן בהתגדלותו של ריד"ר למלוך והצלחתו העקרונית ששובשה רק על ידי טעות טכנית. על-פי פרשנות מאוחרת זו, תוכנה של השכבה המיתית הגולמית של הסיפור אינו אלא אותו טשטוש גבולות בין אלוהים לאדם, או ליתר דיוק – בין אלוהים לאדם ולשטן.

אלא שהסיפור מעניק לטעותו של ריד"ר גם פן אחר: לצד ההאשמה בטעות טכנית הנובעת מהערכה לא נכונה של המצב ואף מחוסר ידיעה מיוחסת לריד"ר גם עברה חמורה של סגידה לשטן. אמנם ניתן לשייך זאת לאותו עניין – ואכן זה הרושם העשוי לעלות מן הסיפור – שריד"ר לא הבין שלהרחת הלבונה יש משמעות של סגידה לשטן, ומכאן שהוא לא התכוון לסגוד לשטן אבל ביצע בלא יודעין אקט שזאת משמעותו. דא עקא, מתוך כל זה עשויה להשתמע בעקיפין גם אפשרות אחרת – כך על כל פנים עולה מעיבודים מאוחרים של הסיפור שיוצגו להלן, שאולי הוא סגד לשטן במידת מה ביודעין. מכאן שמלכתחילה זורם תחת הסיפור זרם מעמקים אפל המהופך לפן הגלוי שלו, והצעת הלבונה לשטן היא רגע השיא של הסיפור, שבו מתאחד הזרם התת-קרקעי שלו עם מישורו הגלוי. במה דברים אמורים? בעצם הפרויקט שלו, בעצם הרצון (הגלוי או הסמוי) להיות כאלוהים, התקרבו ריד"ר למרדנותו של סמאל. הוא חצה את הגבולות בין האנושי לאלוהי, בין הטוב לרע, ואולי אפילו ערער עליהם. עניין זה מקבל ביטוי נועז ומפתיע בסוף הסיפור, ששם מתוארת התמכרותו של ריד"ר לחיי תענוגות עם לילית ועם נשים אחרות.²⁶ ריד"ר מסיק מסקנה הדוניסטית מן ההכרזה הנשמעת לאחר מפתו, שאין לו חלק לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. אלא שהוא לא מצליח להתמיד בחיים הדוניסטיים אלו, וסופו שהוא מתאבד.

ג.

עצמתו של סמאל היא נקודת המוצא למהלך כולו. עצמה זו מוטעמת בדברי המלאכים סנדלפון, אכתריאל ומטטרון, המעידים בפני ריד"ר שסמאל התחזק כל-כך עד שאין עוד בכוחם להכריעו. הם גם לא מאמינים שריד"ר יצליח להכריעו, ובכל זאת הם מציידים אותו בהנחיות ובמידע רלוונטי. אלא שהוא מצליח להכריעו, כלומר מצליח לעשות מה שהם – על פי דבריהם – אינם מסוגלים לו.²⁷ דומני שניתן לומר על ריד"ר

²⁶ בכמה מן הגרסאות לפחות.

²⁷ כאן ניתן לגייס מוטיב ספרותי ידוע אחר מתקופה אחרת ומהקשר ספרותי אחר, ובכל זאת יש בו כדי להאיר עניין זה. מדובר במסעו של פרודו באגינס למורדור על מנת להכריע את ממלכת הָרְשֶׁע של סאורון, כמתואר אצל טולקין ב'שר הטבעות' שלו (גר"ר טולקין, שר הטבעות [תרגום: ר' לבנית וא' אופק], תל אביב תשל"ט, חלק א', חבורת הטבעות, עמ' 304-305). כשם שמעשה ריד"ר הוא סיפור המרבה בשימוש יצירתי בחומרים מיתיים, כך הסיפור של טולקין מבוססת על חומרים מיתיים (סקנדינביים, גרמאניים, קלטיים ועוד). כמו ריד"ר גם פרודו באגינס יוצא למשימה הרואית וחסרת סיכוי, למורדור, ממלכת הָרְשֶׁע (כלומר מעין סטרא אחרא). ריד"ר הולך להר שעיר, ופרודו להר האבדון. אלא שפרודו באגינס מצליח במשימתו כנגד כל הסיכויים, ואילו ריד"ר נכשל. כשם שריד"ר חייב להשליך את סמאל ויללית לתהום מסוימת, שרק היא תצליח להשמידם, כך פרודו יודע שרק האש הבווערת במעמקי הר האבדון מסוגלת להתיך את הטבעת שכולה רוע צרוף, ובסופו של דבר גם את סאורון עצמו. אבל ההשוואה לשר הטבעות מחדדת עוד עניין: האם פרודו חזק מסאורון? האם הוא חזק משולחיו אדירי הכוח – הקוסם האפור גנדלף, אלרונד בן הלילית או אראגורן בן

שעל אף נחיתותו מן המלאכים מצד סגולותיו הגופניות בהיותו בשר ודם שברירי וכיו"ב, הרי הוא נעלה עליהם באומץ לבו, בנחישותו, ואולי יותר מכול – בנכונותו לחשוב באופן שאינו כפוף לנורמות חשיבה מקובלות. ריד"ר נתפס להיגיון מאגי צרוף שאינו כפוף לנורמות תאולוגיות. המלאכים חוזרים ומזהירים אותו בהתאם למיני חישובי קיצין עליונים (וסמויים) שזמן הגאולה טרם בא, אבל ההיגיון שלו אומר שאין כל סיבה שסמאל לא יוכרע כבר עכשיו על ידי שימוש נכון בידע מאגי. בזה מונע ריד"ר על ידי ייאוש יוצר (באה גלות עד נפש) המעורר אותו לחוצפה מאגית.

הנכונות של ריד"ר לצאת נגד סדרי בראשית ונגד מערך כוחות ארצי ושמימי נתון מציבה אותו בהכרח בעמדה של בדידות. היהדות הממוסדת בוודאי לא עומדת לצדו. נהפוך הוא: היא נותרת ברקע בעמדה של גינוי מסויג המתבטאת בקו הדיקטי של הסיפור, ונראה שגם קהילת המקובלים הרחבה לא שותפה למעשהו. זאת יזמה בודדת של אדם בודד. ריד"ר מבודד כבר מתחילת הסיפור ומנודה בסופו. בזה סיפורו הוא סיפור של בדידות עצומה, כמעט בלתי נסבלת. אבל הוא לא הגיבור המיתי הבודד היחיד בתרבות. גם גיבורים כמו לנסלוט או זיגפריד (או בילבו באגיןס) בודדים במסעם נגד הדרקון. אלא שהם לא יצאו למשימה במחלוקת. סיבת בדידותם היא שאיש לא העז לעשות זאת מלבדם, ואילו בדידותו של ריד"ר היא גם בדידות תאולוגית – אין תמיכה במעשהו פורץ הגבולות, והיא גם בדידותו של המורד.

הפרשנים השבתאים של הסיפור חשו בכך, ולשיטתם הם גם חשים בסיפור בטשטוש גבולות בין האנושי לאלוהי ובין הטוב לרע (המתבטא בסופו של הסיפור במעבר של ריד"ר לצד של סמאל),²⁸ שהרי המעשה יכול לשמש במובן זה גשר למעבר מן האנטינומיזם הגלום כבר בקבלה הספרדית (ועוד יותר בזו הלוריאנית) לפריצת הגדר השבתאית. בזה יש במעשה ריד"ר כדי לחזק את טענותיו של ג' שלום, שהשבתאות רק מוציאה לפועל את האנטינומיזם הרוחש כבר בכתבים הקבליים, שהרי ריד"ר פועל בסביבת מושגים מיתית-קבלית, והנחות המוצא לפעילותו הן קבליות. כמו נתן העזתי בשעתו, גם הוא כביכול מסיק את המסקנות ההכרחיות המתבקשות מירידה אל סוף דעתם של הכתבים הקבליים. הוא הבין את המצב לאשורו, הבין שבמצב העניינים הנתון האלוהות כבולה וכוחו של הסטרא אחרא גבר מאוד, ולכן הוא מסיק את המסקנה ההכרחית שעל אדם כמוהו המצויד בידע הדרוש ובתעצומות הנפש הדרושות לפעול כאן פעולה אקטיבית להבאת הגאולה. ההיקש הוא קבלי, אבל המעבר

אראתורן? ובכן, התשובה היא ככל נראה כן ולא. הוא לא חזק מהם במובן הפשוט והמידי של המילה, שהרי הוא הוביט קטן ולהבדיל מחלק מהנ"ל הוא אינו בן אלמוות, לא עומדים לרשותו ידע עתיק, כשפים ועוצמות קדומים או יכולת לוחמה מופלאה. אבל בד בבד חוזר ומטעים גנדלף (שהגה את הרעיון לשלוח את פרודו למורדור) שהוא ניחן בכוחות נפשיים נסתרים העולים במובנים מסוימים על כל אלה, כגון עיקשות, אומץ, יכולת התמדה. מן ההשוואה לפרודו מתחדד עניין נוסף: פרודו נשלח למשימתו על ידי קואליציה של כלל בעלי הסמכות בארץ התיכונה. התכנון הראשוני היה בכלל שלמורדור תיכנס חבורה שלמה – חבורת הטבעת, אלא שהעניין משתבש, ופרודו נכנס לשם רק עם חברו הקרוב סאם גמג', כלומר מצבו הסופי של פרודו, כאשר הוא כבר בתוך ממלכת הרשע, דומה למצבו של ריד"ר, המלווה בקומץ תלמידים נאמנים בלבד.

²⁸ ומעניינים דברי שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, כרך א' (שם), עמ' 59, שלאחר המרת ש"צ שימש מעשה ר' יוסף דווקא סמל למה שקרה לתנועה.

מהיקש לפעולה ברוח הדברים הללו הוא כבר שבתאי.²⁹ יוסף דן מעיר בעקבות שלום שקבלת האר"י אינה כוללת דמות של משיח פרסונלי, ובמובן זה הסיפור חורג מן המסורת הלוריאנית. בד בבד הוא מציין שריד"ר אינו מצוין כמשיח אלא רק כמי שאמור לסלול עבור המשיח את הדרך. קושי זה מתיישב אצלו בכך שהסיפור טרם נחלץ לגמרי ממסורת הקבלה הלוריאנית.³⁰ אלא שפתרון זה אינו מיישב את העובדה שגם בנוסח השבתאי של ר' ליב בן עוזר ריד"ר אינו מופיע במפורש כמשיח. ייתכן שניתן לפתור את הקושי ולומר שהוא מדמה במעשיו ובמוטיבציה שלו את דמותו של משיח בן יוסף, ושגם שמו – ר' יוסף – מסייע בכך. אפשר שמשום שהוא קרוי כך לא נתעורר הצורך לציין במפורש כמשיח בן יוסף.

הגרסה השבתאית של המעשה מדגישה את אחריתו של ריד"ר, כלומר התמכרותו לחיי תענוגות כאן ועכשיו. כמובן, חיים אלו של הנאה מינית צרופה עומדים בניגוד בוטה לשורת טקסי ההיטהרות המציינים את ראשית מסעו של ריד"ר, ובהם בלט בעיקר מוטיב ההימנעות מנשים. בעיני השבתאים משמעות ההתמכרות לחיי עונג הייתה התמכרות לחטא, אבל לפי ההיגיון של 'מצווה הבאה בעברה' התפרש מהלך זה כנפילה של הגואל אל בין הקליפות לשם העלאת ניצוצות קדושה משם.³¹ אחריתו של ריד"ר כמו מפריכה כאן את ראשיתו. עניין זה מתבטא גם בדברי יוסף דן, המציין שמגרסה לגרסה נהפכת דמותו של ריד"ר לעצמאית וכמו משתלטת על הסיפור או בוקעת מתוך דפוסו המקורי.³² הבחנה מעניינת נוספת שמציע דן היא שהמלאכים המתנגדים למהלך של ריד"ר תומכים בעקיפין בסמאל.³³ מי שיחפוץ יוכל לקשור בקריאה כזאת גם את העובדה שנאוארו עצמו היה קשור לחוגי שבתאים ולבסוף אף הוא המיר את דתו.³⁴ אלא שלבסוף כמו נכנעת בכל זאת דמותו של ריד"ר למספר, שכמו מתעשת לאחר שנתן לה דרור עוד לרגע וגוזר עליה מוות נטול תקווה, שכן הוא מבין שהמשך החיים עם לילית יכול לסכן כל מוסר השכל שבאפשר.

יש לשער שעבור השבתאים נהפכה דמותו של ריד"ר לחיובית דווקא בשל אותו שטוש גבולות האמור לעיל. לדברי הרח"ו נתגלגל ריד"ר עצמו בכלב שחור (ולפי

²⁹ וראו טענתו של דן, 'סיפור רבי יוסף דילה ריינה' (שם), עמ' שכה, כי בנוסח השבתאי מועצמת דמותו המיתית של ר' יוסף, ודברי שלום, שבתאי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, שם, שם, כי "בסיפור זה הופכת המשיחיות למשימה מאגית".

³⁰ דן, שם, עמ' שכה; וראו י' דן, הסיפור החסידי, ירושלים, 1975, עמ' 20. כאן טוען דן שהסיפור חורג מן המסורת הלוריאנית כשהוא מציע מודל של הבאת גאולה באמצעות מאגיה ולא באמצעות העלאת ניצוצות ממעמקי הטומאה. עם זאת הוא חוזר על הטענה שאין כאן משיח פרסונלי, שכן ריד"ר לא רואה בעצמו משיח. אני נוטה לחלוק על טענה זו: אמנם הוא לא מכריז על עצמו משיח, אולם כפי שניסיתי לטעון כאן, יש בדמותו משום משיח בן יוסף. יש דגש מפורש על עצמתו ועל סגולותיו האישיות, על ההרואיזם שלו וכו'. לכן קשה לקבל את דברי דן, שיש כאן דה-מיתולוגיזציה של דמות המשיח. מלבד זה דמות המשיח נזכרת בכמה מן הגרסאות: הוא אסור או חסר אונים, וריד"ר אמור לשחררו.

³¹ רובשוב, שם, עמ' קג.

³² דן, שם, עמ' שכ.

³³ דן, שם, שם.

³⁴ כפי שהראו רובשוב ובניהו.

גרסתו של ר' שלמה נאוארו סמאל ולילית הופיעו בפניו ככלבים שחורים).³⁵ אלא שכלב זה, הרדוף בעצמו, מוסיף לרדוף את הספרות היהודית בהיותו מין יצור כלאיים בין טוב לרע, בין קדושה לטהרה ובהצביעו על השעטנו הזה הנעוץ בה עצמה. אין לי כל יומרה למצות את כלל המופעים של ריד"ר בספרות העברית החדשה. די באלה המובאים כאן כדי להמחיש את חיותה של דמותו בספרות זו ואת האופן שבו ממשיך המיתוס ונטווה ומשתנה באמצעות הטיפול הספרותי הנמשך בה ובשכמותה.

ד. עגנון

יצירתו הראשונה של עגנון שפורסמה הייתה שיר ביידיש על ריד"ר. השיר 'רבי יוסף דילה ריינה – לעגענדע' הופיע בשבועון **יודישעס וואַכענבלאט** בסטניסלב בקיץ 1903.³⁶ לעגנון מלאו באותה עת 16 שנים. בשיר חוזר עגנון על הסיפור המקורי בשינויים קלים. ריד"ר מתואר כאן כיהודי 'כשר ונאה', בעל זכויות, שלמד 'תורה, קבלה ומדע' ושיצא לתפוס את השטן כדי שיפסיק 'לנבוח על היהודים'.³⁷ הוא סיגף עצמו עד 'שהפך עור ועצמות'.³⁸ כשעגנון מספר כיצד יצא ריד"ר להרי החושך, למקומם של לילית, סמאל 'וכל כיתתם',³⁹ הוא מוסיף מעין הבהרה מיתית: הכל סבורים שהשטן הוא אחד, אבל יש לו שלוחים רבים.⁴⁰ בסיפור המקורי נוטל ריד"ר טסי עופרת לשים בצוואריהם של לילית וסמאל. בשירו של עגנון מתחלפים הטסים בשלשלאות ובשופר. כאשר הוא תוקע בשופר 'נהיה רעש, וירגזו הרי החושך', עד כדי שחיקה.⁴¹ לאחר שריד"ר לוכד את סמאל ולילית, מוסיף עגנון תיאור שאינו מופיע בסיפור המקורי: המלאכים שמחים ברקיע, 'מיכאל יוצא במחול' (מיכאל גייט א טענצל) עם היצר הטוב, שמחים גם האבות והצדיקים בגן עדן, ולא רחוק מכיסא הכבוד כבר אפשר לראות את המשיח נע בכיסאו, שכן אם ריד"ר תפס את סיעת סמאל ברשתו, ברור שהוא יביא את הקץ.⁴² מעניין שעגנון אינו מזכיר את האל עצמו בכלל תיאור השמחה העליונה הזאת. הימנעות זו שלו עולה יפה עם היעדרו המהדהד של האל בסיפור המקורי. עם זאת השמחה ברקיעים העליונים חורגת ממסגרתו של הסיפור המקורי, שבו כאמור נזכרים שוכני הרקיעים העליונים אך ורק בהקשר של שיתוף פעולה שנכפה עליהם. הם נאלצים לסייע לריד"ר אבל לא מסייעים לו מעבר לכורח זה, וגם כל שמחה שלהם (או בכלל כל מופע שלהם מעבר לשיתוף הפעולה המודיעיני החד-פעמי) לא נזכרת. דווקא כל פרשת גרירת המלאכים למטה ואיסוף המידע לצורך המלחמה בסמאל באמצעותם לא נזכרים אצל עגנון. גם המסע של ריד"ר עם סמאל ולילית השתנה אצל עגנון. במקור מדובר במסע המתקיים בגיאוגרפיה מיתית (הר שעיר, הרי החושך וכיו"ב) אבל ארצית כלשהי (בכמה מהנוסחאות נזכרים גם הר

³⁵ ס' הגלגולים השלם, פרעמישלא תרל"ה, פרק סו, דף פט; ס' החזיונות, מהד' אשכולי, ירושלים תשי"ד, נספחים, עמ' רנג, וראו דיונו של דן (שם), עמ' שיד-שטו.

³⁶ ראה אור בשנית: ש"י עגנון, יידישע ווערק, ירושלים תשל"ז.

³⁷ עגנון (שם), עמ' 3. התרגום מן היידיש שלי, ללא החריזה המקורית – ח"ד. אני מודה לאבי, אברשקה דגן, על העזרה בתרגום.

³⁸ שם, עמ' 4.

³⁹ שם, שם.

⁴⁰ שם, שם.

⁴¹ שם, עמ' 5.

⁴² שם, עמ' 5-6.

מירון, צפת וכיו"ב), ואילו אצל עגנון הגיאוגרפיה היא שמימית: ריד"ר מוליך את שבוייו 'מרקיע לרקיע', וכאשר הם 'כבר כמעט אצל השכינה', 'מופיעים המלשינים'⁴³ – ואינני יודע למה כוונתו – ואז מתחיל השטן להתחנן.⁴⁴ כאן זוקף עגנון את הרחמים שנתעוררו בריד"ר לזכותו: 'לר' יוסף לב טוב'.⁴⁵ סמאל 'וכל השדים שלו' הריחו את הבשמים, ביתקו את שלשלאותיהם, 'והם השתחררו מחבלי משיח'.⁴⁶ השיר מסתיים בחזרת המשיח למקומו (עגנון כותב 'משיח, צוריק אין דיין רוי'. כך אומרים גם על מת במובן של 'מקום מנוחתו'), בשמים עובר רעד, ריד"ר בוכה וגם המלאכים בוכים בכי מר,⁴⁷ כלומר אצל עגנון – אף שהאל עצמו אינו נזכר, כמו משתתפים הכוחות האלוהיים בתקוותו (ולאחר מכן במפלתו ובאבלו) של ריד"ר, ואילו בסיפור המקורי הם רק נכפים לשיתוף פעולה מוגבל, ולאחר מפלתו של ריד"ר יוצאת בת קול המרשיעה אותו, כלומר בסיפור המקורי עמדת הכוחות האלוהיים מסויגת ואף מתנגדת למעשי ריד"ר (ובשל כך פועל ריד"ר בבידוד מרבי), ואילו מן השיר של עגנון מצטיירת תמיכה לא מסויגת במעשיו. ריד"ר לא מצטייר כאן כמורד, דוחק קץ ובעל רהב המתגדל למלוך אלא כיהודי טוב שיצא לעשות למען עמו אך נכשל כישלון מר וצורב. לשון אחר, שירו של עגנון מציג את ריד"ר באור 'חיובי', הוא פוסח על המשמעות החתרנית של המעשה המקורי וכמו מאמץ את ריד"ר לחיק ישראל. בזה הוא גם מתעלם במפגיע מן הצד הדידקטי של הסיפור, כלומר מ'הרשעתו' הפדגוגית של ריד"ר. עגנון כמו מוחל בדיעבד לריד"ר על מעשהו ורק מצטער על כישלונו בלי לגנותו. גם נימתו של השיר מפויסת, מחויכת והופכת את מעשהו הזרמטי של ריד"ר לכעין מעשייה עממית חביבה.⁴⁸

ה. מאיר פנר (פאנער)

מאיר פנר כתב "מחזה תוגה" המוקדש כולו לריד"ר.⁴⁹ המחזה מתרחש באיטליה בימי הביניים, אבל הוא אנכרוניסטי למדי. למשל, אנשי הכנסייה האיטלקים נקראים ניקולאי ושטופן, ובאופן כללי מזכירות הנסיבות הרבה יותר את מזרח אירופה של ראשית המאה העשרים. ריד"ר מופיע כאן כראש ישיבה המרחיק בתלמודו אל מעבר למקובל ולנהוג. המחזה פותח במשפט 'כי אתנה אל לבי את עולם התהו'.⁵⁰ למשפט זה עשויה להיות משמעות כפולה: עולם הרוע או סתם עולמנו שלנו המכונה בקבלה הלוריאנית עולם התהו. מיד בהמשך הוא מגיע להכרה כי 'ממשלת השטן בכל היא נכרת',⁵¹ כלומר השטן מושל בעולם, אם ברשות האל אם לאו. מלבד היותו ראש ישיבה הוא גם בעל כוחות מאגיים, ואחת הדמויות מתארת אותו 'הקוסם היהודי'.⁵²

⁴³ שם, עמ' 6.

⁴⁴ שם, שם.

⁴⁵ שם, שם.

⁴⁶ שם, עמ' 7.

⁴⁷ שם, שם.

⁴⁸ וראו הדיון בשירו של ביאליק בהמשך.

⁴⁹ מאיר בן יהודה פאנער, יוסף דילה ריינה – מחזה תוגה ערוך בחמש מערכות מחיי עמנו בדורות שהיו לפנינו, פרס לחותמי המליץ, ס"ט פטרבורג תרס"ד.

⁵⁰ פאנער (שם), עמ' 5.

⁵¹ שם, עמ' 6.

⁵² שם, עמ' 37.

אותה דמות – אלישבע, חברתה הנוצרית של בת ראש העיר, טוענת שריד"ר כרת ברית עם השטן, לילית ושאר שוכני שחת.⁵³ בהתאם לאמור לעיל, גם ריד"ר של פנר מתגדל בכוחו, אולי עד למעלת האל עצמו. כך מעיד עליו השטן כי 'איש אביר כמוהו עוד לא ראיתי... כמה נאבקנו עת עמו שריתי, ולו לא יכלתי'.⁵⁴ למותר להזכיר שבפרשת המאבק בנחל יבוק נאמר על יעקב ששרה עם אלוהים ויוכל. כוחו של ריד"ר במאבקו עם השטן נובע כאן גם מקנאותו. השטן מעיד כי 'ידעתי כי ידי קצרה נגדך/ נפלתי ביד קנא, בסנורים הכה [הוכה]'.⁵⁵ הסיפור מתארגן סביב שלושה צירים: א) סיפור האהבה הבלתי אפשרי בין ריד"ר לבתו של ראש העיר; ב) רדיפות ופוגרומים ביהודי המקום; ג) מסעם של ריד"ר ותלמידיו למגר את השטן. זהו החלק הנאמן יותר לסיפור המקורי. גם במסע זה שינה פנר רכיבים שונים. למשל, המלאכים נלחמים כאן לצד ריד"ר ולא מסתפקים בעצה גרידא.⁵⁶

כמו אצל רוב הכותבים שעיבדו את הפרשה אחריו, גם פנר מזכיר את תענוגות הבשרים. אצלו ריד"ר הוא קנאי ונזירי למדי בתחילת הסיפור, אבל הוא משתנה במהלך הסיפור עקב הריגוש שמעוררת בו הלנה, בתו של ראש העיר, ועקב המפגש עם סמאל ויליית. סמאל מספר לריד"ר גרסה משלו לפרשת נפילת המלאכים. לפי גרסתו, עזה ועזאל נפלו משום שהתקוממו על שהמלאכים לא יכולים לחוות תענוגות בשרים כמו בני האדם.⁵⁷ הוא מציע גם גרסה משלו למעשה גן העדן: הוא, סמאל, סבר שהאדם צריך להיות שונה משאר בעלי החיים, ואל לו להתענג על הגוף בבלי דעת. לכן הוא ששכנע את האל לפקוח את עיניו באמצעות עץ הדעת ולעשותו יודע טוב ורע. צלם אלוהים הוא אפוא רעיון של השטן.⁵⁸ השטן מסביר לריד"ר שהרוע הוא מקור היצר ולכן ממילא מקור החיים. לכן זקוקים בני האדם לשטן. ויליית מוסיפה תבלין מתירני משלה:

באהבה לא פשע תענוגות בשרים / הבשר והרוח כתאומים מחוברים /
 הרוח יתעורר למראה עינים / מיום ברוא אלהים ארץ ושמים / על יפי
 הבשר יתענג הרוח / ולבדו לא יוכל הרוח לנוח.⁵⁹

סיפוריו של השטן מביכים את ריד"ר, משום שהם גורמים לו לאבד את ביטחונו, את מורשתו המוצקה (משמע את המורשת היהודית המדרשית המפעילה אותו) ובכלל את החלוקה הברורה בין טוב לרע.⁶⁰ הוא מנסה להציב משנה פוריטנית נגד הרעיונות

⁵³ שם, עמ' 36.

⁵⁴ שם, עמ' 71.

⁵⁵ שם, עמ' 75.

⁵⁶ אכתריאל וסנדלפון מונעים מסמאל גישה אל מחסני הנשק שלו (פאנער, שם, עמ' 68) ומכים את חילותיו, וסנדלפון משליך עליהם הררי קרח (פאנער, שם, עמ' 70).

⁵⁷ מוטיב זה חוזר גם בעיבודים מאוחרים למסורות נוצריות למעשה נפילת המלאכים, למשל בסרט מלאכים בשמי ברלין, וים ונדרס, מערב גרמניה 1987.

⁵⁸ פאנער, שם, עמ' 83, 84, 92.

⁵⁹ שם, עמ' 86-87.

⁶⁰ שם, עמ' 85.

המתירניים של השטן ושל לילית, אבל השטן מציב בפניו שאלה שכולה שכל ישר: אם החומר פסול, לשם מה הוא נברא? ומוסיף ומוכיח אותו:

ואלה החושבים החמר להבל / עד שמי השמים גדלה חטאתם / ביוצרים
הם מורדים ומפרים עצתו / ותיסרם אולתם, תוכיחם משובתם.⁶¹

לבסוף – לאחר מפלתו – מקבל ריד"ר את תפיסת העולם הזאת ומכיר באושר הצפון בתענוגות הבשרים.⁶²

כל ההתנצחות הזאת מתרחשת במסע להר שעיר, ששם אמור ריד"ר להשמיד את השטן ואת בת זוגו (שלא כבסיפור המקורי, שבו הוא לוכד אותם בהר שעיר). לקראת סוף המסע מגלה ריד"ר אנושיות ומתלבט אם להסיר את הכבלים מעל השטן ובת זוגו.⁶³ השטן מצדו מסכסך בין ריד"ר למלאכים.⁶⁴ לבסוף גובר השטן, כמו בסיפור המקורי, אלא שגם לאחר מכן הוא דבק בגרסאותיו לסיפור הבריאה וכו', כלומר לא היה מדובר בתכסיס בלבד.⁶⁵ בד בבד מכניס פנר לדבריו גם ביקורת על חסידים ההולכים כשוטים אחרי הרב. ריד"ר מצר על מות תלמידיו, אבל השטן מנחמו כהאי לישנא: 'עוד רבים כאלה נכוננו לפניך, בכל מקום כילק יאספו אחרך'.⁶⁶ ריד"ר עובר במחזה מטמורפוזה. הוא מתגלגל מיהודי קנאי וניזירי לאדם פתוח לשינויי התקופה ומרשה לעצמו לממש את אהבתו לבתו הנוצרייה של ראש העיר ומסרב לחזור בו גם נוכח האיום בחרם ונידוי מצד הקהילה היהודית.⁶⁷ בו בזמן הוא דוחה את סמכות הרבנים, כופר בחכמתם ומזהה אותם עם כוחות הריאקציה הקנאית והאטומה ביהדות למן ימי המקרא:

מעולם כל ישר לחרם שמתם / הנביאים גם אותם החרם החרמתם /
וכלמות מפניהם לא חשכתם / גם עמכם בגאוותכם עכרתם, רצחתם /
תחת תורת חיים אותם הוריתם / תורה שצלליה עליה נטיתם.⁶⁸

ואולם ריד"ר ממאן להתנצר: 'בין רעי הנוצרים שם אשרי מצאתי / אך לא איש כמוני את דתו יחליפה / כל עוד נשמת בי היות עברי אוסיפה!⁶⁹ נאמנות זו מצטיירת בדברי הביקורת של אהובתו הלנה כנאמנות שבטית תמוהה: 'ואתה עוד תאהב את אלה ישטמוך / יותר מאלה שבנפשם יאהבוך'.⁷⁰ מכל מקום, ריד"ר נעשה עקור ותלוש עקב הטלטלות שפקדו אותו: 'אין לי אב ואם – כמו שאול הקאתני! / אין לי מולדת – התפת

⁶¹ שם, עמ' 87.

⁶² שם, עמ' 96.

⁶³ שם, עמ' 89.

⁶⁴ שם, עמ' 91.

⁶⁵ שם, עמ' 93.

⁶⁶ שם, שם.

⁶⁷ שם, עמ' 109-113.

⁶⁸ שם, עמ' 114.

⁶⁹ שם, עמ' 116.

⁷⁰ שם, עמ' 122.

מכורת'י, ורק בהלנה הוא מוצא נחמה.⁷¹ ייתכן שהיה רצוי לגמור את המחזה כאן, אבל נראה שפנר מבקש עוד סוף טרגי שיהלום את התאבדותו הנואשת של ריד"ר בסיפור המקורי. לכן הוא מוליך את המחזה לסוף עקוב מדם: אציל מאוכזב, שריד"ר גזל ממנו את הלנה, מארגן פוגרום, משפחתו של ריד"ר נרצחת,⁷² ומשנודע הדבר לריד"ר הוא מטביע עצמו בין גוויות בני משפחתו הצפות על המים.⁷³

המחזה כולו נמליץ מאוד ברוח התקופה. פנר רתם את המעשה בריד"ר לפלטפורמה של ביקורת משכילית על היהדות הרבנית, אבל בזה לא הרחיק כל-כך את המעשה ממקורו, שהרי כאמור, כבר המעשה עצמו רוחש מוטיבים כופרניים גלויים וסמויים המערערים תבניות קבועות ושמרניות.

ו. ש"ל גורדון

ש"ל גורדון עיבד את הסיפור עבור בני הנעורים.⁷⁴ ריד"ר שלו הוא חוטב עצים עני ונקלה, אך בכל זאת יש לו חמישה תלמידים נאמנים.⁷⁵ ייתכן שגורדון ראה לנגד עיניו מעין חבורה חסידית.

כבר בתחילת סיפורו ניכר כי שלא כבסיפור המקורי אצלו האל נוכח, ונוכח קינת החבורה על הגלות נשמע קולו המצטרף לקינתם.⁷⁶ אבל זהו בעיקר אל מקונן⁷⁷ שאינו פועל במציאות. המושל 'בארץ תחתיות' הוא השטן המחזיק את המשיח בשבי.⁷⁸ עם זאת הבכי של פמליה של מעלה המזעזעזע את כל העולמות מהלך אימים על סמאל ועל לילית 'אשר לא שערות, כי נחשים צומחים לה על ראשה ואשר לא עינים, כי עינות גפרית בוערה לה מתחת למצחה'.⁷⁹

נוכח מציאות עגומה זו יוצאים ריד"ר ותלמידיו לשחרר את המשיח מכבליו. גורדון צובע את מסעם במוטיבים מהמיתוס היהודי. למשל, כאשר הם יושבים בין קברים ומקוננים על ירושלים, עולים המונים מהקברים, אוהזים 'חרבות שבורות ורמחים שבורים; עצמות פניהם שחורות כעפר ארץ, אך עיניהם בוערות בחוריהן כלפידי אש בליל אופל'.⁸⁰ לא מדובר בתחיית מתים של ממש (שכן כשעולה השחר הם חוזרים אל הקברים)⁸¹ אלא במעין תכונה לקראת גאולה המעוררת מוטיבים שנכרכו בגאולה.

כזכור, בסיפור המקורי מעוררת יזמתו של ריד"ר התנגדות אצל המלאכים שהוא מזמן. אבל בגרסתו של גורדון מתקבל ריד"ר בברכה אצל אליהו הנביא, האבות וגדולי האומה.⁸² אמנם המלאכים שהוא מזמן כועסים עליו, אולם הם עדיין אמפתיים מאלה

⁷¹ שם, עמ' 117.

⁷² שם, עמ' 130-133.

⁷³ שם, עמ' 136.

⁷⁴ ש"ל גורדון, 'רבי יוסף דילה רינה', פרחים, תושיה, קראקוי תרס"ו.

⁷⁵ גורדון (שם), עמ' 1.

⁷⁶ שם, עמ' 3.

⁷⁷ שם, עמ' 23, 24.

⁷⁸ שם, עמ' 3-4. זאת תפיסה דואליסטית למדיי, על אחת כמה וכמה גנוסטית.

⁷⁹ שם, עמ' 24-25.

⁸⁰ שם, עמ' 13.

⁸¹ שם, עמ' 14.

⁸² שם, עמ' 20.

שבסיפור המקורי.⁸³ אלא שלמרות הפצרותיו הם לא מסייעים לו במידע.⁸⁴ גם אצל גורדון מתעצם ריד"ר עד כדי מטמורפוזת המעלה אותו למעלת משה (שנאמר עליו שָׁרָן עור פניו) והופכת אותו ליצור אלוהי: 'ויתקדש מאד, וילבש לבנים ויתעטף לבנים ויקרן עור פניו ויהי מראהו כמראה מלאך האלהים נורא מאד'.⁸⁵ כמו בסיפור המקורי עולה מסעו של ריד"ר בהצלחה עד לנקודה מסוימת. כאן מובלים סמאל ולילית להר ציון למשפט, והמלך המשיח שניתק את כבליו הוא האמור לשפוט אותם.⁸⁶ אלא שגם כאן נכשלת המשימה, ואז 'נעלמו האורות הגדולים, ועננים כהים כאפר מכסים את כל שבעת הרקיעים'.⁸⁷ כאמור, שלא כבסיפור המקורי, כאן מבקש גורדון להנכיח את אלוהים, אבל אלוהים שלו מתאפיין בחוסר האונים המאפיין – אולי בלי להודות בפירוש – את האל הרבני (להבדיל מהאל המקראי). ואכן, בסוף סיפורו יושב הקב"ה לבדו על כיסא הכבוד, שומע את בכי המשיח וחוזר לבכות ולהתאבל על גורל בניו.⁸⁸ אשר לריד"ר, גורדון מעניק לו סוף פרומתאי קודר. מספרים, הוא כותב, שריד"ר ותלמידיו נפלו בשבי מלאכי החבלה שהטבילו אותם בחמישים שערי טומאה ובשבעים ימי האופל, דנו אותם בכף הקלע, וכך 'הם מקלעים יום יום מראשי הררי הקרח והשלג הנוראים אל תהומות ים-די-נור השחור, ומתהומות ים-די-נור השחור אל ראשי הררי הקרח והשלג. והמה – גם חיה לא יחיו, גם מות לא ימותו...'.⁸⁹ זהו טקסט מליצי מאוד ומצויץ. עם זאת סיפורו של גורדון הוא אולי היצירתי מכל היצירות הנוגעות לריד"ר הידועות לי. גורדון משתמש בסיפור הבסיסי על מנת לספר סיפור מית-אגדי, סיפור הרפתקאות המבוסס על חומרים מהספרות היהודית המיתית, פנטזיה יהודית של ממש. עם כל המליצה, כוחו כמספר עולה הרבה על כוחם של רוב הכותבים האחרים, וגם המליצה אצלו פחותה מזו של ביאליק, למשל במגילת האש שלו. הנה דוגמה לסגנונו:

והנה הרי חשך כענקים שחורים ומתנשאים מתחתיות הארץ עד שמי השמים; ומלאכי חבלה, אשר כלם אש שחורה, עולים ויורדים בהם. ונחלי גפרית לוהטת, ומעינות זפת בוערה שוטפים בין ההרים ברעש והמלה ויורדים וזורמים אל ים האש הגדול, אשר בארץ תחתיות, הוא הים הנקרא בשם 'ים-די-נור'.⁹⁰

⁸³ שם, עמ' 28-29.

⁸⁴ שם, עמ' 30.

⁸⁵ שם, עמ' 25. עניין ההתקדשות לובש כאן גם ביטוי של הימנעות מתזונה רגילה. בשלב האופורי של תהלוכת הניצחון מציינ גורדון שריד"ר ותלמידיו לא אכלו כבר ימים רבים וחיו רק מריח הקטורת והבשמים שקטף להם אליהו הנביא בגן עדן. מוטיב זה הזכיר לי את הלמבס, הלחם הנפלא של בני לילית, המחיה את נפשותיהם של פרודו וסם בימים הרבים של מסעם במורדור.

⁸⁶ גורדון, שם, עמ' 45.

⁸⁷ שם, עמ' 50.

⁸⁸ שם, עמ' 50-51.

⁸⁹ שם, עמ' 51. שלוש הנקודות במקור.

⁹⁰ שם, עמ' 40.

ובהמשך תיאורם של סמאל ולילית:

והנה נחל אש אדמה [אדומה] כדם רותח לנגד עיניהם. ועל גדות הנחל מזה ומזה שתי תמונות גדולות ונוראות מאד: שני נחשי אש-שחורה גדולים מאד, וכל גויותיהם מלאות עיני אש אדמה. ושש כנפים שחורות ושתיים עשרה ידיים לכל אחד מהם... וראש אדם לנחש האחד, והראש קרח כגלגלת הפגר המוצאה מן הקבר, וראש אשה לנחש השני; אך לא שערות לראש הזה, כי נחשים דקים וארכים צומחים לה ויורדים ומתפתלים מסביב לגויתה ומכסים את עיניה הרבות. ושתי עינות גפרית בוערת לה על מצחה.⁹¹

ז. מ"י ברדיצ'בסקי

מיכה-יוסף ברדיצ'בסקי מציע גרסה משלו לסיפור. הוא מכתיר אותו בכותרת 'אש זרה'.⁹² כדרכו הוא מסתפק באופיו החתרני הראשוני של הסיפור ולא משנה אותו בהרבה. עם זאת אצלו לא יוצא ריד"ר מלכתחילה להילחם בשטן אלא להיכל המשיח לשחררו מכבליו ולהוליכו משם עד שיביא את הגאולה. הוא נוטע את ריד"ר בעולם מושגים קבלי מובהק, אף כי לא בהכרח לוריאני אלא זוהרי. ייתכן שגם ברדיצ'בסקי חש במיעוט הנוכחות האלוהית בסיפור המקורי, שכן אצלו מופיעה בת הקול הראשונה בשלב מוקדם בהרבה. אלא שהיא מופיעה בתגובה להתעצמות ריד"ר ותלמידיו, כלומר כמין משקל נגד אלוהי להתחזקות היתר של בני האדם המפרה את כללי המציאות הרצויה:

ובכל יום הוסיפו לטהר עצמם. כוכבי לכת שאלו זה את זה מה יום מיומים? התעוררות גדולה באה בין כל דרי מעלה ודרי מטה. ויהיה ביום הרביעי, לעת תפילת המנחה, אחרי אשר טבלו את עצמם ה"י טבילות והתעטפו לבנים כמלאכי-עליון, התפללו והתחילו לומר סליחות בבכי ותחנונים וקראו בקול גדול: עננו, ה' עננו! שלוש פעמים ביטאו את שמו של ה' בשם אדוני; אחר כך עמדו על בהונות רגליהם, הרימו צואריהם ובקול גדול ולא יסף קראו את שם המפורש ככתבו... ויתרגש העולם! אודם נורא כיסה את פני השמים ותנוע האדמה; והם התחזקו על עומדם. כוחם גדל שבעתים, ידיהם התפשטו, עיניהם בלטו, ופחד ה' מילא את כל היקום. לא היה כחזון הזה מיום ברוא אלהים אדם עלי ארץ. יצאה בת קול וקראה: חזרו למערותיכם, ואם לא – אחזיר את עולמי לתהו ובהו!⁹³

⁹¹ שם, עמ' 44. מפעם לפעם ניכר גם כוחו הספרותי של גורדון. למשל, הוא מציע תיאור יפה של מלאכי החבלה הטובעים בזרמי האור היורדים עליהם ממרום (שם). תיאור זה ממזג שתי איכויות המאפיינות כבר במקורות הקבליים את האיכות האלוהית האמנטיבית: זאת של האור וזאת הנוזלית של השפע (שיש לו גם קונוטציה של זרע).

⁹² צפונות ואגדות, עם עובד, תל אביב תשט"ז.

⁹³ ברדיצ'בסקי (שם), עמ' רעז.

גם ברדיצ'בסקי חש מן הסתם בטשטוש הגבולות האמור שבין טוב לרע, אלא שאצלו מובא העניין לא רק כאזהרה נגד ריד"ר אלא גם כעדות (המושמת בפי אליהו הנביא) בדבר אופייה של המציאות המושתתת מלכתחילה על מרקם עדין ושביר בין טוב לרע, ולכן מעשהו של ריד"ר מסוכן שבעתיים, שהרי יש בו כדי לפרוץ את הגבול הזה, שאינו כה ברור מלכתחילה:

ראה אליהו, שהניצב נגדו מוסר את עצמו, נפשו ורוחו, בעבור גאולת בית ישראל, אמר: יהיה ה' עמך, אבל דע לך כי סכנה צפויה לך ולמתי סודך. דו פרצופים נברא העולם, ונלחם הרע והטוב, האור והחושך, אבל בין הטומאה ובין הקדושה רק מלוא שעה.⁹⁴

זאת מעין תובנה שבתאית שמשמעת ממנה שמעשה ריד"ר לא מנוגד לטבע הדברים אלא דווקא תואם טבע זה, ודווקא משום כך הוא מסוכן. ריד"ר ותלמידיו מתקדשים 'כמלאכים ממש'. כל עוף שפרח באויר מעל לראשם, מיד נשרף בהבל פיהם... העולם הזדכך, עד שראו בו מסופו ועד סופו. אין נסתר ואין מעצור, ההשגה באה עד קצה',⁹⁵ כלומר הם מתרוממים לעצמה אדירה, הניכרת עוד נוכח הכרתו המפורשת של ברדיצ'בסקי בחולשת המלאכים (ובעצמת השטן). אכתריאל ומטטרון אומרים לריד"ר: 'אמנם כוחנו גדול ויד עליון שבעליונים אתנו, אבל עד עתה הנה גברה ממלכת השטן'.⁹⁶ מן הניסוח 'ויד עליון שבעליונים אתנו' משתמע בפירוש כי גם אלוהים חסר אונים מול השטן. המלאכים ממשיכים ואומרים את המשפט היפה והסתום מעט: 'ואנו – מעטים בתוך חלל של אפס ותוהו'.⁹⁷ זה הדבר האחרון שהם משמיעים קודם שהם חוזרים למשכנם ברקיע. ניתן לראות במשפט אחרון זה משפט מפתח המרחף ברושמו המטריד על הסיפור כולו. רושם זה של אפס ותוהו מתחזק בסיום גרסתו של ברדיצ'בסקי. אצלו נמחק כל הקטע האחרון העוסק בהתהוללותו ההדוניסטית של ריד"ר. סיפורו נגמר בתבוסה הגדולה במאבק עם סמאל ולילית, והמילים החותמות אותו הן 'וכל הככר נתמלאה חושך ואפלה. קול מצהלות בני-השטן נשמע במלוא העולם, והמשביע ומתי-סודו נכשלו ונפלו מתים על גבול שעיר'.⁹⁸ בת הקול של האל הקדימה אפוא להופיע כדי להזהיר את ריד"ר על התגדלותו, אבל שלא כמו בנוסחים הקודמים כאן היא לא חוזרת להכריז שאין לו חלק לעולם הבא. הסיום של ברדיצ'בסקי שייך כולו לשטן, שניצחוננו סופי ובלתי מעורער, ואלוהים לא נראה ולא נשמע, וכך ניטלת גם כל נחמה אלוהית מאוחרת מן הסיפור, אפילו נחמה דידקטית. אצל ברדיצ'בסקי מנצח הרע בסוף הסיפור, בדיוק כפי שהוא מנצח בתחילתו. כאמור, הסיפור פותח בתובנה שהסטרא אחרא שולט בעולם, והאל מנוע מלשנות מצב זה עד אחרית הימים. בסיום סמאל גובר על ריד"ר, כלומר שלטון הרע ימשיך לשרור עד סוף כל הימים. הפרשנות התאולוגית המציגה זאת כמצב זמני

⁹⁴ שם, עמ' רעח.

⁹⁵ שם, עמ' רעח.

⁹⁶ שם, עמ' רעט.

⁹⁷ שם, עמ' רעט.

⁹⁸ שם, עמ' רעט.

וכחלק מהתכנית האלוהית הכוללת נדחית כאן מפני התמונה הספרותית החריפה והמדכדכת בדבר שלטון ללא מצרים של סמאל.

ה. ה'נ ביאליק

אין כל אזכור ישיר לריד"ר אצל ביאליק. עם זאת אפשר שיש רמז עקיף אליו בשלושה מקומות לפחות, והמובהק שבהם הוא השיר "עקבות משיח"⁹⁹. כדברי אבנר הולצמן, מדובר בפיליטון שירי המבקר תופעות בחיי הציבור היהודי באותם ימים,¹⁰⁰ אבל לצד הקאטירה נשזרת כאן גם עגמומיות ואף אווירת נכאים. המוטיב שנשזר לכל אורך השיר הוא 'משיח לא בא עוד', והמצב בכי רע: הנשמות כלו מן הגוף, 'וכלנו כמתים'.¹⁰¹ בבית החמישי הוא מזכיר 'חברה חרישית' השוקדת על הבאת המשיח בירושלים, 'ויתפשו את השטן בפעם השלישית / אחרי התפשו בכף פעמים'. הם ניקרו את עינו בלחשים והשליכו אותו לבור, 'אך הה, גם הפעם מעשה שטן הצליח / ועדנה לא בא המשיח'.¹⁰² יש מקום לסברה שאחת הפעמים הקודמות שבהן נתפס המשיח היא מקרה ריד"ר, ומתוך ההקשר האירוני הנוכחי ניתן להסיק שגם את הפעמים הקודמות לא לקח ביאליק ברצינות.

עוד אזכור עקיף אפשרי הוא במגילת האש.¹⁰³ כאן מדובר בחבורה השורדת לפליטה מן החורבן ועוברת מיני טלטלות והרפתקאות עמוסות לעייפה בקונוטציות מן המקורות ובמטענים סימבוליים, וכל זה מתואר בלשון שכולה מליצה מכונפת ומפורכסת.¹⁰⁴ בין השאר מגיעה החבורה אל נהר שחור כזפת ושותה ממנו, 'הם לא ידעו כי שתו מנהר האבדון ומאכלם שורש השטן'.¹⁰⁵ כלומר יש כאן חציית גבולות שלא מדעת ושותפות בממלכת השטן. לאחר מכן מופיע לפנייהם איש פלאי, 'ואש שחרה [שחורה] נצנצה בעיני איש הפלאי, הוא להט השטן'.¹⁰⁶ השטן מופיע כאן במופעים ממופעים שונים ומאיים על החבורה ועל המהלך הגאולי כולו. למשל, מופיעה דמות המתקדשת, מיטהרת, נמלאת גבורת אלוהים ורוח חדשה ובד בבד נכבשת על ידי מראה נערה עירומה רוחצת בלי לדעת אם מן השמים מנסים אותה או שהשטן משתעשע בה. הדמות עצמה כבר לא יודעת אם היא אלוהית או שטנית: 'כי ראיתי את-נפשי והנה היא

⁹⁹ חיים נחמן ביאליק, השירים (בעריכת אבנר הולצמן), תל אביב תשס"ה. השיר נדפס לראשונה בקובץ הזמן בשנת 1896.

¹⁰⁰ ביאליק (שם), עמ' 514.

¹⁰¹ שם, שם. ייתכן שמהדהדים כאן דברי הכוזרי על חזון העצמות היבשות. הכוזרי אומר שהיהודים היום הם גוף בלא ראש ובלא לב. החבר מסכים אתו ומוסיף שלא נותר מהם אלא איברים מפוזרים, כמו העצמות שראה יחזקאל. ראו כוזרי, מהד' אבן שמואל, תל אביב תשנ"ד, מאמר שני, כט-ל, עמ' סח-סט.

¹⁰² ביאליק, שם, עמ' 515.

¹⁰³ כל שירי ח'נ ביאליק, תל אביב תשל"ג, עמ' 370 ואילך.

¹⁰⁴ וראו דברי ברדיצ'בסקי המובאים אצל פ' לחובר, ביאליק – חייו ויצירותיו, תל אביב תש"ד, עמ' 576: "אין לפנינו אנחה חרישית אחת, כי-אם המון אנחות ונאקות, צעקות וזעקות, שופך עלינו המשורר את כל ים הלשון וכל משברי התוגה שבכתב... רבוי של תמונות מתפרצות מכל עבר, כל אחת חזקה מרעותה וכל אחת מחרבת בשטף שפתה את רעותה. לא משורר ורואה פה לפנינו, כי-אם פייטן מתלהב משאון לשונו ואיש מליץ".

¹⁰⁵ כל שירי ח'נ ביאליק, שם, עמ' 374.

¹⁰⁶ שם, עמ' 376.

שחורה ולבנה כאחת, ערה אור עם-חשך, ואת-לבבי ראיתי והנה הוא מאורת צפעוני וקן-נשר'.¹⁰⁷ בהמשך נמשך עלם לעלמה המופיעה אליו 'מתהום האבדון... ותשלך חכה בתהום נשמתו. דומם תמשך אליו למרום, ודומם תמשכנו אליה שאולה... מבטה – אהבת מות... ויעצם את-עיניו ברעדה, ויקרא: שמים-אבדון-את... ויתנפל מראש הצוק אל-הזרועות הפשוטות בתהום האבדון'.¹⁰⁸ כלומר העלם המדובר מתפתה לאישה שהיא עיקרון של אבדון ומוות, נופל ממרום, טובע בתהום ולבסוף נפלט משם לחיי ניכור וגלות, 'ולא היה יגון כיגונו האלם [האילם] וצער כצער החרישי'.¹⁰⁹ מהלך כזה מזכיר את גורלו של ריד"ר, שגם הוא יצא למסע גאולי, התפתה ללילית (אף כי רק לאחר מפלתו) וחי חיים של ניכור וגלות. אצל ביאליק מועצם בהקשר זה המוטיב הרומנטי הנקשר אצלו לסכנה, מוות ואבדון: 'כי-הנה צרף לבב העלם בכור משלש, ואש גדולה, מדורה משלשת, בערה בו, הלא היא אש האלהים ואש השטן, והעזה משתיהן – אש האהבה'.¹¹⁰

כמו במקרה של ריד"ר גם כאן אלהים נעדר למדי. הוא מופיע בעיקר בתחילת המגילה (נוכח החורבן) ובמרומו, כאשר ביאליק מתאר כוכבים הניתזים מן השמים וניתכים ארצה, כלומר במשתמע אש החורבן נובעת מן השמים דווקא. לכך מצטרפת השאלה שמציב ביאליק בראש שירתו: 'הבעט בכסאו אלהים וינפץ לרסיסים כתרונ?'¹¹¹ כלומר הסיפור כולו מתרחש בעת ליקוי מאורות במובן הקיצוני של המילה, שגם האל עצמו אולי הפך פניו, השתנה, ואין להכיר עוד מי אלוהים ומי שטן. זאת פחות או יותר גם אווירת הפתיחה לסיפורו של ריד"ר.

פ' לחובר כבר עמד על הקשר האפשרי בין מגילת האש לריד"ר, כשכתב במאמרו על המגילה שכבר הופיעו באגדה העברית מבקשי גאולה שהתקדשו בקדושה גדולה אך לא עמדו בניסיון, והכשילם השטן.¹¹² לחובר לא מזכיר את ריד"ר בשמו, אבל ברור למדיי שהוא מכוון אליו. הוא מוסיף שכיוון שהגאולה עדיין לא באה, הרי כל סיפורי הגאולה הללו נושאים אופי טרגי.¹¹³ אכן, זאת נקודת חיבור אפשרית בין מגילת האש ובין מעשה ריד"ר: ההווה הטרגי העומד בסימן חורבן וייאוש ואופייה הפרדוקסלי של כל גאולה דתית, שהרי גאולה דתית תובעת את היפוכה הגמור של המציאות, כלומר את חורבנה של המציאות כפי שהיא. מגילת האש ספוגה כולה בתודעת חורבן, אבל היפוכה של מציאות חורבנית זו ספק אם יצויר, ועל כן יש בה בעיקר גישוש אחר גאולה הנראית בלתי אפשרית.

אזכור עקיף אחר מובא בסיפור "דוד המלך במערה",¹¹⁴ שבו מסופר על שני נערים היוצאים למצוא את דוד המלך הישן במערתו (וניתן להיזכר כאן בדמויות דומות שיתעוררו רק בקץ הימים, כמו שאול המלך או פרידריך ברברוסה) על מנת שיביא

¹⁰⁷ שם, עמ' 383.

¹⁰⁸ שם, עמ' 389.

¹⁰⁹ שם, עמ' 390.

¹¹⁰ שם, שם. הדברים מזכירים במעט את נוסח דבריו של פאולוס, האיגרת הראשונה אל הקורינתים, יג, 13: "אך כעת עומדות שלוש אלה: אמונה, תקווה, אהבה; והגדולה שבהן – אהבה".

¹¹¹ כל שירי ח"נ ביאליק, שם, עמ' 370.

¹¹² פ' לחובר, ביאליק – חייו ויצירותיו (שם), עמ' 566.

¹¹³ שם, עמ' 572.

¹¹⁴ ח"נ ביאליק, כל כתבי ח"נ ביאליק, "מאגדות המלך דוד", תל אביב 1952, עמ' רצא-רצב.

גאולה לעולם (כלומר כאן דוד המלך הוא גם המשיח). בדרכם הם נתקלים במיני מכשולים ותעתועים ומתגברים עליהם בהצלחה. אחד המכשולים הללו הוא סמאל ולילית בדמות שני כלבים שחורים, בדיוק כמו במעשה ריד"ר. הבחורים מניסים את הכלבים באמצעות לחש הפועל את פעולתו בהצלחה. כך הם מניסים גם את הנחש הקדמוני. הם מתגברים על כל המכשלות האחרות בדרכם ומגיעים אל המלך המתעורר לקראתם משנתו, אלא שאז הם מסתנוורים מכל הפאר וההדר, הזוהב והאבנים היקרות הסובבים את המלך ושוכחים לרגע קריטי אחד את מטרת בואם, וכך נשמטת הגאולה מידיהם והם שבים אל מציאות של שיממון וחורבן.

ט. הרי (צבי) סקלר

הרי סקלר כתב את המחזה 'קטורת באף השטן' בשנת 1938.¹¹⁵ המחזה פותח בתיאור פואטי של בקיעת השחר מתוך האפלה,¹¹⁶ שניתן אולי לראות בו הצבעה על הקשר ההדוק המתקיים מלכתחילה בין האור לחושך (עניין המשתמע, כאמור, מסיפורו של ריד"ר, שהוא סיפור של טשטוש גבולות). ריד"ר מתגלה עם שחר כשהוא מוטל על סף בית המדרש של חבורת מקובלים. הוא מציג עצמו כמין עבד ה'¹¹⁷ המתהלך בעולם 'כמצורע בין טהורים'.¹¹⁸ המקובלים רואים בתיאור זה משל על הגלות, כלומר ריד"ר הוא מין גילום של השכינה או של ישראל בגלות. אכן, ריד"ר מצדו מתנה את סבלות הגלות ומקלל את 'היודעים את סוד הגאולה והסתירו אותו בלבבם! ארורים חכמי הרזים העומדים על דם אחיהם',¹¹⁹ כלומר הוא מחיל מעין קללה שבתאית על המקובלים הפסיביים שאינם מתגייסים להבאה אקטיבית של הגאולה.

אצל סקלר, כמו אצל עגנון, הסתייגותם של העליונים ממעשה ריד"ר אינה שלמה. אליהו הנביא משכנע את מטטרון להילחם לצד ריד"ר.¹²⁰ התגייסותם לטובתו מטשטשת את החיץ בינו ובינם, אבל טשטוש הגבולות מתבטא אצל סקלר ביותר מהיבט אחד ואינו מתמצה בתיאור הפואטי הפותח את המחזה (שלבטח אינו חד-משמעי). וכך לאחר לכידת סמאל ולילית מחליט ריד"ר לישון בארמון, שהרי כעת הוא בעל הארמון.¹²¹ ניצחונו עליהם ממלא אותו גאוות מנצחים,¹²² אבל הוא גם מוקסם מלילית ומתמלא פליאה:

האפשר כי גם אני נמשכתי בחבלי הקסם השפוך על קן חטאים זה? הן פה זבול לא רק לסמאל, אבי אבות הרשעה, כי אם גם לשגלו – לאותה קובה עצומה ונפלאה הסופגת לתוכה את תשוקת כל החי וכוספו ותמציתו.¹²³

¹¹⁵ ה' סקלר, 'קטורת באף השטן', ספר המחזות, ניו יורק תש"ד.

¹¹⁶ סקלר, שם, עמ' 335.

¹¹⁷ על פי המודל המופיע בישעיהו נג.

¹¹⁸ סקלר, שם, עמ' 337.

¹¹⁹ שם, עמ' 339.

¹²⁰ שם, עמ' 344, 347.

¹²¹ שם, עמ' 353.

¹²² שם, עמ' 354.

¹²³ שם, עמ' 355.

בד בבד הוא מבקש להראות ללילית שהוא מסוגל להיות בקרבתה בלי ליפול ברשתה (וגם זה, כמובן, סממן של עצמה). הוא נושק לה ונוגע בה אבל מכריז שהתשוקה אינה זרה לו אך גם אינה מושלת בו:

סגפן וסומא וסריס אינני וחוקות של מעשי בראשית לא נשתנו בבשרי
ובדמי. ובכל זאת אינני ירא אותך ואת יפעתך הנאצלת ממך. ראי הן
נשקתי לך. יכול אני להעביר את ידי על חלקת בשרך, על חמוקי ירכיך...
יש די עזוז בנפשי להפשיט אותך ערומה ולהזדווג לך מבלי להתדבק בך
או להשתעבד לך. אני, יוסף דילה ריינה, הקדשתי את עצמי לעבודה
ולעילה שהן מחוץ לרשותך.¹²⁴

מוטיב הסגפנות חוזר גם בהמשך, כשלילית מטיחה בריד"ר: 'הן לא דרכי סגפן דרכיך, יוסף דילה ריינה'. גם סמאל לועג לסגפנות שפשתה ביהודים ומזכיר להם שאף האל שלהם לא תמיד היה סגפן:

התדמו כי נהפכתי גם אני לנזיר ולציימן כאלוהיכם? היו ימים שגם הוא
לא הסתפק בהבל של תפילה בלבד ודרש ממקורביו אוכל – אשפרים
הגונים של בשר בקר וטלה ובני יונה עם מחבתות פתים בלולים בשמן.
זוכר אני ההר ההוא, הר הבית, כשהיה כולו מטבח ענקי ועשן כולו מעשן
חלב וכליות.¹²⁵

האזכור של ימי קדם חוזר גם בהמשך החיבור, וגם כאן הוא משמש לערעור תמונת העולם הרבנית המונוליתית, העומדת על הבחנות ברורות לכאורה בין טוב ורע. סמאל מזכיר שבני ישראל עבדו 'דמויות שניות' שלו – כמוש ומלכום¹²⁶ – כלומר למעשה עבדו אותו. לילית מזכירה שהם עבדו גם את האיֶקוֹנִין שלה – העשתורת – שהיתה 'תאבת חיים ורבת אהבה'.¹²⁷

אמנם ריד"ר של סקלר מפגין יהירות, עצמה וכוח עמידה במפגש עם סמאל ולילית, אבל בסופו של דבר מערער המפגש הזה את כל עולמו התאולוגי והרוחני, ועל ידי זה גם את עולמה התאולוגי והרוחני של היהדות הרבנית-קבלית שהוא מייצג. בתחילה מפנה לילית את תשומת לבו שתפיסת הגאולה שלו עומדת על שעבודם של אחרים. בהמשך נמשך עקרון טשטוש הגבולות. מתברר שסמאל חולם להיות משיח בעצמו.¹²⁸ הוא מערער על האתוס הקבלי שהפעיל את ריד"ר, משמע שהוא שמעכב את הגאולה. הוא מערער גם על גדולתם של מטטרון ואליהו (בשל מוצאם האנושי) וגם על אתוס הבחירה בעם ישראל ומתגלה כמין אוניברסליסט הטוען לשוויון כלל העמים,¹²⁹ כלומר (לפחות מזווית ראייה ליברלית) נאור ומתקדם מריד"ר ומכת המקובלים שפגש

¹²⁴ שם, עמ' 356.

¹²⁵ שם, עמ' 363.

¹²⁶ שם, עמ' 365.

¹²⁷ שם, שם.

¹²⁸ שם, עמ' 357.

¹²⁹ שם, עמ' 358-359.

בתחילה. הוא מציע לריד"ר תאולוגיה חלופית, דואלית למחצה, המסבה את המיתוס האפלטוני הידוע מהנאום של אלקיביאדס ב'המשתה' – על אודות הזכר והנקבה שהיו מאוחדים והופרדו זה מזה – על אלוהים והשטן, שהיו מאוחדים בראשית הזמנים, והפרדתם זה מזה העניקה להם זהות נבדלת, והם מחלקים ביניהם את השלטון בעולם, והאדם הוא בריאה משותפת של שניהם. משמעות הגאולה היא שהם יחזרו להיות אחדות אחת, וכל אחד יאבד את זהותו העצמית. הם מתגעגעים ומשתוקקים זה לזה ולכן כמהים לגאולה, ועם זאת מפחדים ממנה, שכן היא תביא לאיבוד זהותם הנפרדת, כלומר סוג של מוות עבור שניהם. בגאולה ימותו אפוא השטן ואלוהים. מתוך כך, מסביר סמאל לריד"ר, אלוהים הוא המעכב את הגאולה משום שאינו רוצה למות,¹³⁰ כלומר ריד"ר רוצה להביא את הגאולה ופועל נגד אלוהים אבל לא מהסיבות הרגילות של דחיקת הקץ אלא משום שהוא פועל בזה למותו של אלוהים. ריד"ר מבין זאת, אבל הבנה זו לא עוצרת בעדו. הוא אף מכריז שהוא יוצא לעשות 'משפט עם השופט'. על כך עונים תלמידיו: 'הטחת דברים כלפי מעלה? אי, אי, אי!'¹³¹

הנה כי כן, הרציונל המקופל בסיפור מלכתחילה – התגדלות ריד"ר למלוך עד כדי רצון להחליף את האל, לבש כאן צורה של עימות ישיר ואף פעולה שמשמעה שאיפה להמית את האל. עם זאת אצל סקלר עדיין מוצג העניין כמרד המתרחש בתוך עולם מושגים מעין-דתי, ואילו אצל קניוק, למשל, יועבר הדיון לשדה-שיח חילוני לגמרי.

כשמסרב ריד"ר של סקלר לתת לסמאל להריח בשמים, לועג סמאל לדימוי העצמי של ישראל כרחמנים: 'והללו מתאמרים להיות רחמנים בני רחמנים?'¹³² אבל לבסוף מרחם עליו ריד"ר ואובד בכך. נוכח מפלתו הוא מעלה את התמיהה המתבקשת גם מהסיפור המקורי: 'האפשר כי שגיאת יחיד תגרום תקלה לגאולת הרבים?'¹³³

לאחר מפלתו מתייחסים אליו סמאל ולילית בידידות כאל אחד משלהם. סמאל מכנה אותו 'עמית' ומזמין אותו לטירתם שבהר שער. לילית אומרת לו שגם אילו היה בן חורין הוא היה מעדיף את טירתם על חבורת המקובלים שלו, ושבתירתם ממתנינים לו 'יחודים וצרופים, תיקונים והשגות שאין כמותם במלכות השמים'.¹³⁴ ריד"ר מחזק דברים אלו בהטיחו בחבורת המקובלים כי 'אין ישועה ואין תמורה'. הוא אף מעיד על עצמו שאפשר שמלכתחילה ערג להיכשל במסעו כדי שיוכל להתחבר לסטרא אחרא.¹³⁵ סקלר אינו היחיד המציג את ריד"ר באור דמוני כזה, או לכל הפחות דמוני בפוטנציה. הוא הרגיש מן הסתם באופיו הגבולי של הגיבור שאותו ירש מקודמיו ובאופייה הגבולי של המעשייה כולה. אלא שלסקלר חשוב להבהיר שלא מדובר במקרה פרטי בלבד, והוא מקיש ממנו על כלל מביאי הגאולה למיניהם: 'אוי לכם ואבוי לכם', אומר ריד"ר למקובלים, 'כי אני ושכמותי, חסרי תום ונטולי קדושה, מטפלים בגאולתכם'.¹³⁶ גם הוא, כמו הסיפור המקורי, מציע אפוא מעין לקח דידקטי, אלא שזהו לקח דידקטי חתרני המציג באור מוקשה את עצם המשיחיות היהודית.

¹³⁰ שם, עמ' 359-360.

¹³¹ שם, עמ' 362.

¹³² שם, עמ' 364.

¹³³ שם, עמ' 365.

¹³⁴ שם, שם.

¹³⁵ שם, שם.

¹³⁶ שם, עמ' 366.

י. אהרן ציטלין

אהרן ציטלין הקדיש לריד"ר שיר ארוך (שלא לומר ארכני) ביידיש,¹³⁷ ולאחר זמן עיבד אותו שוב לנוסח עברי.¹³⁸ הנוסח היידי מפורט מן העברי אבל אינו מוסיף עליו הרבה. לטעמי, זהו שיר שבתאי למדיי, כפי שיובהר להלן. ציטלין מתפעל גם הוא מכוחו של ריד"ר ומתאר אותו "שכני של מעלה" המסוגל להפוך חושך לאור.¹³⁹ מול ריד"ר ניצבת בראש ובראשונה לילית. לבו של ציטלין נמשך אחרי לילית כמו לבבם של כמה מקודמיו, והוא מרחיב מאוד את תיאורה:

עירומה נצבת היא עליו / גבוהה, דמות תבל ומלאה / צחו רגליה מחלב...
 הדר וחסן למתן [וחוסן למותן]... קדרות גבהות ראשה / שערה הטמא
 ירתיח... דמים ירקיק / וככל אשר יעז הרתח / העז מני רצח / כן הולכים
 וקרים שדים [שדיים]... והנה אש ודם נדה... ושאג-אריות / אשר לעריות
 / וסלסולי צלצולי מים / תחתונים שבתחתונים... ברחם תהום תהומותים
 / נשאה לילית קולה / בעלי היה, דילה רינה! / בטמאתי דבק / טהרתך לי
 תנה!¹⁴⁰

אם כן, לילית מבקשת להתחתן עם ריד"ר. היא חפצה להשתנות ומבהירה לו שרק קדושתו מסוגלת למסמס את טומאתה. אלא שהוא עומד כצור איתן בפני הפצרותיה ודבק במשימתו.¹⁴¹ מתוך משימה זו מצטייר המשיח כילד, וריד"ר כמיילד,¹⁴² שכן בניגוד למיניות של לילית המצטיירת כטמאה ריד"ר מתאר את המשיח כמי שלא ייוולד מאישה, 'ולא תדע גלגולי-רחם / כי קללת נחש רחם / תהום דם, תהום מות אין-חק'.¹⁴³ כנגד מוטיב נוצרי פורטיני זה טוענת לילית שאין לידה בלעדי נשיות, דם ורחם, ולכן חייב המשיח להיוולד ממנה דווקא. אלא שהיא זקוקה לזרע קודש, ולכן עליה להתאחד עם ריד"ר.¹⁴⁴ כך רותם ציטלין את העיקרון הקבלי בדבר הסיטרא אחרא שאין לו חיות משלו והוא נזקק לחיות מצד סיטרא דקודשא לתשוקה של הטומאה לקדושה ולמהלך של טשטוש גבולות בין השתיים. וטשטוש הגבולות הזה רובץ כבר לפתח העיקרון הקבלי הנ"ל.

לילית מואסת באשמדאי הזקן (אצל ציטלין היא נשואה לאשמדאי ולא לסמאל, ואכן, יש גם מסורת כזאת) ושוחרת את קרבתו של ריד"ר. היא גם מספרת לו על עברה הפרוע:

¹³⁷ א' ציטלין, לידער פון חורבן און לידער פון גלויבן, אלע לידער און פעמעס, כר' א, ניו יורק 1967 (להלן ציטלין, לידער). אני מודה לרועי גרינוולד על העזרה בתרגום השיר.

¹³⁸ א' ציטלין, יוסף דילה רינה, שירים ופואמות, ירושלים תש"י.
¹³⁹ ציטלין, שם, עמ' 165; וראו ציטלין, לידער, עמ' 421, שם מתוארים גם תלמידיו "הקדושים במניינים".

¹⁴⁰ ציטלין, יוסף דילה רינה, עמ' 169-170; וראו ציטלין, לידער, עמ' 418, 420.

¹⁴¹ ציטלין, יוסף דילה רינה, שם, עמ' 170-171.

¹⁴² שם, עמ' 173.

¹⁴³ שם, עמ' 175. ציטלין מידרדר כאן לרטוריקה מיוזגנית למדיי. ראו לידער, עמ' 422 (בתרגום שלי): "בלי רחם האישה / בלי הדם הטמא של האישה". ובהמשך שם: "הרחם הוא נחש".

¹⁴⁴ ציטלין, יוסף דילה רינה, עמ' 176-178.

את אשמדאי הנואל / עקר אין טעם ומלח / מאז תעבתי ובו בגדתי, ואזנה
אל כל בן שדים נאלח, ואל משכב כל רואה קרי ירדתי / ולא נרפאה
תאותי... ככל אשר הוספתי חטא... כך השתגעה תאותי... עד כל גויותם
היו לי לזרא.¹⁴⁵

אשמדי מצדו סובל מן הפרוד ממנה, שניתן לראות בו הדהוד של המסורת המדרשית
המאוחרת בדבר נטישתה את אדם הראשון (ובמידת מה גם את אלוהים).

ציטלין מתאר את סבלו במין הומור של בתי מרזח:

אל שדות צנומות-חזה הולך אשמדי / שדות נעוות מרדות, עינן עין
החתול / ריח צחנה ריחן ונופלה-נובלה ירכן. זקן אשמדי... שרדה לו רק
זנות זעירה רקבה. חוטא הוא, משתעמם וחוטא חלילה / חוטא ומגהק
כחולה-הקבה / מפהק ומוריד ראש-שיבה / הוי, הוי, הכח מאין ימצא?¹⁴⁶

לילית, בתורה, מתוסכלת מסירובו של ריד"ר – 'תהום אני פתוחה / לפניך נפערתי,
ואתה, תפארתי / מאסת בבשרי!¹⁴⁷ ומבירה לו שרק דרכה יוכל המשיח לבוא לעולם,
ורק באמצעות הלידה הזאת תוכל היא עצמה להיעלם, ולזה היא עורגת,¹⁴⁸ ולטענתה,
זה גם רצון האל.¹⁴⁹ ואכן, השכינה יורדת ממרום, תומכת בגרסתה של לילית ושולחת
את ריד"ר אל בין זרועותיה: 'אם אמנם קדוש אתה / לך קדש לי נחשים! בזאת יבחנו /
קדש וקדשים'.¹⁵⁰ כך הופך ציטלין את השכינה לאלוהות שבתאית למדיי. עניין זה
מקבל חיזוק על ידי ששיר ההלל ששרים גרמי השמים לשכינה מכיל שמות של שדים
ואף רמז לשבתי צבי עצמו: 'שברירי, ברירי / רירי, רי / האירי, האירי / עטרת
צבי'.¹⁵¹

שכינה שבתאית זו מצווה על ריד"ר: 'קדש הטמאה... בסוד הרחם, סוד הלדה'.¹⁵²
אלא שהוא בטוח שאם יתאחד עם לילית יתרחש היפוכו של דבר: תחת שהוא יקדש את
טומאתה היא תטמא את קדושתו והוא ייכלא בתהומה ולא יוכל להיחלץ משם.¹⁵³
לבסוף הוא מקבל את הדין ומציע עצמו ללילית,¹⁵⁴ ובשל כך מכריזים עליו תלמידיו
כופר וטמא.¹⁵⁵ אלא שדווקא אז לילית אינה רוצה בו, והוא מתפלא: 'מה תשתוחחי

¹⁴⁵ שם, עמ' 182.

¹⁴⁶ ציטלין, שם, עמ' 185.

¹⁴⁷ שם, עמ' 183.

¹⁴⁸ שם, עמ' 183.

¹⁴⁹ שם, עמ' 184.

¹⁵⁰ שם, עמ' 193, וראו גם עמ' 191, 194.

¹⁵¹ שם, עמ' 192.

¹⁵² שם, עמ' 195.

¹⁵³ שם, עמ' 197; ציטלין, לידער, עמ' 425. בגרסה היידיית מכריז ריד"ר כי לא יוכל להפוך את
הטומאה לקדושה. אם יפנה אל הטומאה, ייפול. על זה עונה לו בת קול: "אם כך, פול".

¹⁵⁴ ציטלין, שם, עמ' 198-199; ציטלין, לידער, עמ' 436. שם נופל ריד"ר אל לילית, וזחל בין
רגליה ומבקש: "אכלי לי את הזקן, שתי לי את הגוף".

¹⁵⁵ ציטלין, יוסף דילה רינה, עמ' 200.

היפהפיה... מה שדיך כעננים / עת כלולות היא ורננים!¹⁵⁶ אבל היא מבהירה לו שלא יוכל לבוא אליה משום שהוא שרוי בטומאה.¹⁵⁷ משמע שהיא רצתה בו כל זמן שהיה טהור, משנענה לחיזורו הוא כבר נטמא ולכן נפסל לתפקיד מולידו של המשיח, כלומר רצונה היה מלכתחילה פרדוקסלי ובלתי ניתן למימוש. במר יגונה היא מזנקת אל ריד"ר וחונקת אותו למוות ואז מתאבלת עליו,¹⁵⁸ ולאחר מכן מנחמת השכינה את לילית ומבטיחה לה שריד"ר ישוב באחרית הימים: 'והוציא מחיקך / בן-פורת משיח'. לילית מצדה מכריזה שתשב בחיק השכינה ותמתין 'לדילה-רינה שני / בלי חת יבעלני... ישחט תאותי... לו אני מצפה, לו אני מקוה'.¹⁵⁹

שירו של ציטלין ממשיך ומפתח אפוא את הקריאה השבתאית במעשה ריד"ר ואת היצירה השבתאית שנקשרה בו. הוא מרחיק לכת מרוב העיבודים האחרים ליצירה במגמת טשטוש הגבולות וטריפת השיתין אלה באלה. השטן אצלו התגמד לכדי אשמדאי זקן ונלעג, ואלוהים הגברי כלל אינו קיים. נותרו רק שתי נשים גדולות וחזקות: לילית והשכינה, וריד"ר ניצב ביניהן. לכאורה, שתי הנשים מגלמות את שני הקטבים המקובלים של הטוב והרע, הטהרה והטומאה, אך במהרה מתברר שהן מאוחדות ומגלמות תערובת גמורה של טוב ורע, וליתר דיוק – טוב מצד אחד ורע הכרחי מצד אחר – עיקרון של נשיות ומיניות המבקש להיבלע בטוב באמצעות תהליך של היפוך יוצרות. ריד"ר עצמו אמור לאפשר את הפיכת הרע ההכרחי לטוב מוחלט באמצעות התאחדות מינית עמו (שתביא למותו של הרע, למותה של לילית), אבל התאחדות זו עדיין אינה אפשרית, ולכן הוא עצמו צריך למות. כך נהפך כישלונו להביא את הגאולה בסיפור המקורי לכישלון לחולל גאולה באמצעות התכת הטוב והרע לכלל מקשה אחת, חדשה, מטא-מורפית. ציטלין, כמו סקלר, מגייס את הסיפור כדי להסתייג מן התפיסה השגורה של המשיחיות וקורא: 'היו משיחים בלי משיח'.¹⁶⁰

השיוך השבתאי של המעשה מקבל משנה-תוקף אצל ציטלין מכוח הכללת השיר במהדורה היידית בתוך מחזור שירים ששמו "משיח לידער" (שירי משיח). השיר על ריד"ר פותח את המחזור, ואחריו מופיעים שירים על שבתי צבי, על מנחם בן עמיאל ועוד. בשירים אלו חוזרים מוטיבים המופיעים כבר בשיר על ריד"ר. למשל, שבתי צבי של ציטלין גואל את אשת הזנונים,¹⁶¹ וציטלין מתנבא עליו: 'עוד יבוא גואל שיהפוך את לילית לרות'.¹⁶² מוטיב זה מתורגם אצל ציטלין גם לנבואות פוליטיות כאשר הוא מדבר על המשיח שיגאל את הדיקטטורה האחרונה (הנאצית?) וימיר אותה בגאולה.¹⁶³

המשיח שיוולד שלא כדרך הטבע מופיע לאחר מכן כילד של עקרה.¹⁶⁴ מעבר למהלך השבתאי-תאולוגי-טרגי ניכרת אצל ציטלין הכרה בכוח הנשי המבטל כל כוח אחר. כאמור, בתמונת הסיום ניצבות לילית והשכינה, מאוחדות באחוה נשית, ואין בלתן: אשמדאי נסוג, דחוי ונידח, ריד"ר מת, המשיח לא נולד, ואלוהים לא הופיע

¹⁵⁶ שם, עמ' 201.

¹⁵⁷ שם, עמ' 201-202.

¹⁵⁸ שם, עמ' 203. ובהמשך, 204: "מאהבה הרגתו".

¹⁵⁹ שם, עמ' 209-210.

¹⁶⁰ ציטלין, לידער, עמ' 425.

¹⁶¹ שם, עמ' 445.

¹⁶² שם, עמ' 446.

¹⁶³ שם, "משיח-ליד 1933", עמ' 447.

¹⁶⁴ שם, עמ' 455.

מלכתחילה. נותרו שתי נשים גדולות וחזקות, האחת יפה ועירומה, השנייה יפה ולבושה לבן.

יא. יעקב כהן

יעקב כהן הקדיש לריד"ר מחזה המזכיר לא במעט את מחזהו של מאיר פנר.¹⁶⁵ המחזה שלו מתרחש אי-שם בפירנאים, מעט לפני גירוש ספרד. גם אצלו לילית ממלאת תפקיד מרכזי, וכל המעשה מתחיל במזימה שהיא רוקחת עם סמאל (המכונה כאן סמואל). ריד"ר מאתגר אותה ומגרה את יצרה משום שהוא מבקש להכריע אותה ואת סמאל מכוח קדושתו. לכן היא מבקשת להתחכם לו ולצוד אותו ברשת פיתויים באמצעות דונה אלוירה היפה,¹⁶⁶ שגם היא בתורה מוקסמת מנזירותו של ריד"ר וגם חוששת מפניה.¹⁶⁷ היאחזותם של כותבים רבים בדמותה של לילית ובמאבקה בריד"ר מתבקשת משום שכבר הסיפור המקורי מקיים מתח בין סגפנותו הקיצונית של ריד"ר ובין סופו ההדוניסטי עם לילית. אף בגרסאות שבהן ריד"ר לא מתחנן עם לילית מודגש מוטיב ההתנזרות ומונגד להפקרות המינית המזוהה עם לילית בספרות היהודית. הנגדה זו מוצאת ביטוי ברור אצל כהן בדברי תלמידיו של ריד"ר: 'ואיך לעזר לרבנו נהיה / במלחמתו המכריעה, מלחמת-קדש / אם לא נטהר, לא נשתחרר כליל / מכל אשר עוצר, הומם, פוגם אותנו / מלהיות כשרים למעשה הפדות?¹⁶⁸ ובהמשך מופנה המאמץ הנזירי נגד תודעת החטא הקדמון: 'כן גם אנחנו, נשוכי נחש / הקדמוני – אין לנו תקנה / כי אם ביסורים דומים, מכוות שרפה, ימצו את ארסו'.¹⁶⁹

ריד"ר מתואר כאן כמי ש'מפליא בחיורו פניו המאירים ובלהט עיניו השחורות, הצופות למרחוק, אחוזות חזון'.¹⁷⁰ כמו אצל יהושע בר-יוסף לאחר מכן, גם אצל כהן אחוז ריד"ר מין פרנויה יהודית דמונולוגית ורואה שדים ומזיקים בכל מקום.¹⁷¹ זאת גם פרנויה גברית מפני נשים: ריד"ר רואה אישה יפה ומיד חושב שהיא לילית.¹⁷² אלא שבמקרה הזה באמת שלוחה של לילית, ובוה מחמיץ כהן את הפוטנציאל הקומי והביקורתי הטמון כאן, או שמא הוא עצמו נופל קרבן לפסיכוזה היהודית האמורה. עם זאת ריד"ר שלו לא תמיד מבחין בין שדים לבני אדם. בעודו אוכל תאנה (פרי עץ הדעת לפי חז"ל) הוא שואל את עצמו על דונה אלוירה 'אם בת אדם היא או לילית, אולי שואפת / היא אל הטוב ואל הגאולה'.¹⁷³ כך מיטשטשים גם כאן הגבולות בין טוב ורע.

דונה אלוירה מצדה נעלבת מן הפרנויה של ריד"ר וסוננת בו, אבל גם לעגה תורם לאווירת טשטוש הגבולות (וגם לליבו היקסמות הגברית מן האישה הטורפת):

¹⁶⁵ י' כהן, יוסף דילה רינה – בלדה דרמטית, כתבי יעקב כהן, כר' 11, מסדה, תל אביב תש"ו.

¹⁶⁶ כהן, שם, עמ' רפט.

¹⁶⁷ שם, עמ' שז, שח.

¹⁶⁸ שם, עמ' רצב-רצג.

¹⁶⁹ שם, עמ' רצג. נהוג לחשוב שאין תפיסה של חטא קדמון בספרות היהודית, אבל זה לא מדויק לגמרי. יש מוטיב מדרשי-קבלי שעל פיו הנחש שכב עם חוה בגן עדן והטביע בה את טומאתו. מכאן ואילך שומה על היהודים להשתחרר מטומאה זו (להבדיל מהגויים הנותרים בטומאתם).

¹⁷⁰ כהן, שם, עמ' רצד.

¹⁷¹ שם, עמ' שג.

¹⁷² שם, עמ' שיא.

¹⁷³ שם, עמ' שד.

רואה אתה שיני? שתי מחרזות / פנינים... הן גם חדות מאד, חודרות כסכינים / אל הבשר החי, טורפות לתאווה / את תלתלי הנחמדים אתה רואה? יודעים להתגלגל הם בנחשים, יודעים / לנסוך ארסם, והוא מתוק, לתוך הדם / בחשאי, תוך-כדי-לטוף ולחש אמונים / ואצבעות החן הללו הרכות / יש מתהדקות בעצם חשק אהבה / ונסגרות, חשוק נחושת סביב צואר.¹⁷⁴

גם כאן, כמו בהתרחשות אצל ציטלין, מכריזה דונה אלוירה על כוונתה להיטהר באמצעות ריד"ר: 'אגדל, אטהר מכל תפל ושוא / גאלתי [גאולתי] אמצא... שוקקת ושואפת להיות אחת עם / שלהבתך המזקקה והקדושה', והוא פורס אליה את זרועותיו וקורא 'לילית!'¹⁷⁵ כלומר המאבק בינו ובינה הוא מעין חלק ממשחק חיזור המסתיים בהתאחדות אוהבים. אין זה מאבק של ממש. המאבק המקורי עם הכלבים השחורים נדחק כאן למעמד של חלום שחולם אחד התלמידים.¹⁷⁶ התאחדותו של ריד"ר עם דונה אלוירה מתפרשת לו כניצחון על סמאל ולילית. הוא מבשר זאת לתלמידיו ומתאר את מהלכו כמהלך לוריאני-שבתאי מובהק: הצורך להעלות ניצוצות קדושה משבי הקליפות. הוא סבור שהוא כבר גאל את לילית ולא נותרה בה טומאה.¹⁷⁷ הוא מדבר על כך בתערובת של היבריס וטירוף ומכריז שלילית נהפכה בזרועותיו לשכינה.¹⁷⁸ כמו אצל ציטלין, התלמידים לא משתכנעים ומכריזים עליו כופר וארור שקיפח את נשמתו ואת גאולת העולם כולו. 'עוד לא היה אדם, אשר נועז כמוהו / להתנשא שמימה ולנסות שדד / בבת אחת כל-מערכות עולם... והוא נפל – בבת אחת נפל'.¹⁷⁹

יב. יהושע בר-יוסף

יהושע בר-יוסף עיבד את מעשה ריד"ר בשלושה מקומות: ברומן **סוכת שלום**,¹⁸⁰ ברומן **עיר קסומה**¹⁸¹ ובסיפור 'כתונת פסים',¹⁸² המוקדש כולו לדמותו של ריד"ר. ניכר שדמות זו, על יחסה המסובך לסביבה הצפתית האמונית-קבלית שבה הוא נוסע אותה, העסיקה אותו רבות. כמו דמויות אחרות בסיפוריו גם היא מתאפיינת בהיותה נטע זר בסביבה זו, ברצונה להשתייך לצד תחושת חריגותה, חיבוטי האמונה שלה, לבטיה סביב מחשבות כפירה ובתערובת של תחושת גדלות ושל שנאה עצמית. מתוך עיבודיו של בר-יוסף למעשה ריד"ר צפת כולה מצטיירת כקהילה של אנשים הנתונים כמעט ללא שיור בתוך עולם של אמונות ומושגים שהם תערובת של קבלה לוריאנית, אמונות טפלות לרוב, מאגיה ודמונולוגיה.¹⁸³ מסכת האמונות שעליה מושתת

¹⁷⁴ שם, עמ' שיא-שיב.

¹⁷⁵ שם, עמ' שיד.

¹⁷⁶ שם, עמ' שטז.

¹⁷⁷ שם, עמ' שיח-שיט.

¹⁷⁸ שם, עמ' שכ-שכא.

¹⁷⁹ שם, עמ' שכג.

¹⁸⁰ תל-אביב תשי"ח.

¹⁸¹ תל-אביב תשל"ט.

¹⁸² הופיע בקובץ מסיפורי צפת ומסיפורי ירושלים, ירושלים 1984.

¹⁸³ למשל, בר-יוסף, סוכת שלום (שם), עמ' 137. שם מיוחסת השקפת עולם זו לר' חיים ויטאל (אף כי שם מתוארים כוחות הסטרא אחרא כשלוחי האל), שם, עמ' 143 ועוד.

מעשה ריד"ר מוצאת בתוך סביבה כזאת את בית גידולה הטבעי. ברומן **סוכת שלום** מתרחש הסיפור בתקופת האר"י ובתקופת ר' חיים ויטאל תלמידו. בני חבורת האר"י מגלמים את עולם האמונות שהניע את ריד"ר לפעולה אף יותר משאר תושבי צפת. למשל, תיאור התכנסות החבורה לתיקון חצות המופיע: 'ובחצות לילה שולטים מזיקים בחוץ', והם מטילים עצמם ל'מלחמה זו עם הסמ"ך-מי"ם [השטן], שבה תלויים עולמות של מעלה ועולמות של מטה';¹⁸⁴ או הצהרתם של בני החבורה שהם 'מוכנים למסור נפשותיהם במלחמתם בסמ"ך-מי"ם כדי להתיר אזיקיו של המשיח ולתקן את הפגם שהוטל בעולמות העליונים והתחתונים. ולא את נפשותיהם בלבד הם מוסרים, אלא גם את כל חלקם בעולם הבא'.¹⁸⁵ יש להניח שמהדהד כאן דבר היעקרותו של ריד"ר מן העולם הזה והעולם הבא. באותה רוח מזהיר ר' חיים ויטאל את בני החבורה מפני המלחמה הקשה הצפויה להם 'במחילות הסמ"ך-מי"ם, ובמלחמה אין מקום ואין תועלת באנשים רכי לבב. כל המתחרט או מהסס יקום ויצא מבית המדרש!¹⁸⁶ הנה כי כן מעוצבת חבורת תלמידי האר"י אצל בר-יוסף כחבורת תלמידי ריד"ר המקדשת מלחמה על השטן.

אלא שריד"ר עצמו אינו חלק מהחבורה, אלא זיכרון מטריד מימים עברו המרחף מעל העיר כמין סיוט שאינו יודע מנוח ומטריד בעיקר את ר' חיים ויטאל. ריד"ר מופיע לר' חיים ויטאל כדמות רפאים בלוויית האר"י, מלווה כלבים שחורים ומנורות בראשיהם. ר' חיים ויטאל חושד בו שהוא סמאל המחופש אבל מודה שכמה מדבריו נכוחים.¹⁸⁷ לאחר מכן ריד"ר פועל כעין כוהן וידוי או מצפון מייסר (ומלעיג) של ר' חיים ויטאל.¹⁸⁸ לקראת סוף הסיפור מתברר שסמאל עצמו מגולם בדמותו של ריד"ר.¹⁸⁹ בהתאם לעניין טשטוש הגבולות שנזכר לעיל, אכן בדבריו של סמאל במעמד זה מיטשטשים הגבולות בין טוב לרע, בין אלוהים לשטן. הוא טוען שאלוהים לא ממהר להביא את הגאולה משום שהמצב שישתרר אחריה יהיה משעמם. כל הבריות יהיו לשיות ממללות תהילים ולא יהיו חטאים, והלוא חטאים הם שעושים את החיים (גם את חיי האל) מעניינים. מדבריו עולה שהברית בין אלוהים לשטן, הזכורה מספר איוב, שרירה וקיימת, וממילא כל תמונת העולם הדיכוטומית שהפעילה את ריד"ר (ולפי בר-יוסף גם את האר"י ותלמידיו) אינה אלא אשליה. בסופו של דבר¹⁹⁰ מודה ר' חיים ויטאל שריד"ר אינו אלא צד באישיותו שלו, ומכאן עולה בהכרח שסמאל אף הוא צד באישיותו של ר' חיים ויטאל.

הקרבה בין ריד"ר לר' חיים ויטאל נסמכת אצל בר-יוסף גם על שר' חיים ויטאל ראה עצמו משיח בן יוסף. במובן זה שני האישים ביקשו להביא את משיח בן דוד באופן אקטיבי, מי יותר ומי פחות.¹⁹¹

¹⁸⁴ סוכת שלום, שם, עמ' 259.

¹⁸⁵ שם, עמ' 261.

¹⁸⁶ שם, עמ' 263.

¹⁸⁷ שם, עמ' 63, 66.

¹⁸⁸ שם, עמ' 141-142.

¹⁸⁹ שם, עמ' 302.

¹⁹⁰ שם, עמ' 310.

¹⁹¹ שם, עמ' 209.

מוטיבים אלו חוזרים גם בסיפור 'כתונת פסים', שבו מתאר בר-יוסף את נעוריו ובחרותו של ריד"ר, כלומר את התקופה שקדמה למעשהו הגדול. גם כאן עולם האמונות והדעות הוא לוריאני מובהק,¹⁹² אף שהתקופה היא תקופת ר' משה קורדובירו. כאן מופיע ריד"ר כבן דורו של ר' חיים ויטאל ותלמידו של ר' משה קורדובירו. הוא מתואר כתלמיד חכם יתום ממוצא פשוט ומכוער מאוד, בעל גבנון, אף ארוך ויבלות שחורות על פניו.¹⁹³ כיעורו גורם לו סבל רב אבל גם משתלב אצלו בתחושת הייעוד המלווה אותו.

נראה שגם בר-יוסף חש בהיעדר הנזכר של אלוהים המרחף על פני הסיפור, על כן הוא מציע גרסה המפצה במידת-מה על היעדר זה. אצלו עומד ריד"ר אחוז אימה חשכה מול השטן המופיע לפניו בדמות 'כלב שחור גדול כהר הג'רמק ושתי עיניים לו כשני גלגלי שמש ירוקה ושיניו כסלעים חדים של אש אדומה סגולה וברקים קטנים נתזים ורעמים צורחים חורקים עם כל מגע שן בשן ועשן לבן יוצא מנחיריו'. אלא שאז מגלה פניו 'היושב על כסא קדשו בחביוני שפיריו ומניד בראשו', וריד"ר מתמלא עזוז.¹⁹⁴ ניכר שאחריתו של ריד"ר משכה את בר-יוסף לא פחות מראשיתו. כזכור, ריד"ר שורד לאחר התמודדותו עם השטן שבה הוא מוכרע¹⁹⁵ אבל יודע שאין לו סיכוי למנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, ורק פסע מפריד כאן בין מעמד משיחי עטור תהילה ובין נידוי ודיראון עולם. אילו ניצח, היה מביא גאולה לעולם. עתה, משהפסיד, נזקפות לחובתו יהירותו ופחזותו והרהב שאין עליו מחילה להביא גאולה טרם זמנה. אלא שדווקא התבוסה והנידוי מאפשרים את הסוף ההדוניסטי המקשה מאוד לראות את הסיפור באור מורליסטי נוקשה.¹⁹⁶ לפי אחרית הדוניסטית זו, ריד"ר מתמכר לאחר תבוסתו לחיי תענוגות עם לילית (שנגדה יצא להילחם מלכתחילה),¹⁹⁷ ובהתאם לזה בחר בר-יוסף לתאר אותו ברומן **סוכת שלום**¹⁹⁸ מלכתחילה כהדוניסט או לפחות כמי שיודע להעריך את ההנאות החומריות הפשוטות שמציעים החיים. ריד"ר בסוכת שלום יוצא נגד התפיסה של סיגוף הגוף למען עליית הנשמה וטוען שצריך להנאות גם את הגוף. מתוך כך הוא עשוי להצטייר כבריא בנפשו לעומת התסביכים הפוריטניים והאסקטיים המאפיינים את הדמויות האחרות בסיפור, וניכר שהצבתו ככזה משמשת את בר-יוסף כדי לבקר תפיסות פוריטניות שהושרשו ביהדות הרבנית בכלל והחרדית בפרט. אבל בסיפור 'כתונת פסים' מופיע ריד"ר בדמות אחרת. שם הוא מעיד על עצמו שאין לו כלל עניין במין,¹⁹⁹ וגם כשליילית (שהיא גם אשת פוטיפר) מופיעה לפניו הוא

¹⁹² למשל כתונת פסים (שם), עמ' 60.

¹⁹³ שם, עמ' 34, 60.

¹⁹⁴ עיר קסומה (שם), עמ' 224.

¹⁹⁵ לפי הנוסח השבתאי של הסיפור, גם האחרים שורדים. רובשוב, 'מעשה ר' יוסף דילה ריינה במסורת השבתאית' (שם), עמ' קיג-קיד.

¹⁹⁶ מעניינת הערתו של מאיר בניהו, 'מעשה נורא מרבי יוסף דילה ריינה' (שם), עמ' 176, שהסיפור היה חביב בעיקר על ההמון ונדפס בעיקר עבור ההמון (בניקוד, בידיש וכו'), אך מקומו נפקד כמעט לחלוטין מספרות המוסר ומהספרות הקבלית.

¹⁹⁷ לפי הנוסח השבתאי מדובר במלכה דולפינא, המובאת אליו בכפייה על ידי נוסחאות מאגיות, ותיאור דרך התענוגות עליה אינו אלא אונס: היא שוכבת שם, משותקת מאימה, והוא עושה בה מעשים. ראו רובשוב, שם, עמ' קטו.

¹⁹⁸ בר-יוסף, סוכת שלום (שם), עמ' 64, 210-211.

¹⁹⁹ בר-יוסף, כתונת פסים (שם), עמ' 40.

לא נמשך אליה, אף כי 'תלתלי שיערה מאירים כאש שחורה... ועיניה רושפות בצחוק של משובה, ופיה האדום מתעגל ונפתח קמעה תוך צחוק של הפקר'.²⁰⁰ הוא אף מעיד על עצמו שמעודו לא שפך זרע לבטלה, 'ולא עיברתי בזרע השפוך בנותיה של לילית המצפות בכליון עיניים לטפות הללו כדי להרבות מלאכי חבלה בעולם'.²⁰¹ ובכן, בין שבר-יוסף מעצב את ריד"ר כדמות פוריטנית בין שהוא מעצבו כדמות הדוניסטית, על כל פנים מדובר בדמות שהמיניות היא מוטיב מרכזי עבורה.

לטעמי, ההיקסמות של בר-יוסף מדמותו של ריד"ר צומחת בעיקר מתוך הבנתו בדבר טשטוש הגבולות האמור, הנעוץ בדמות זו. בר-יוסף מחיל טשטוש זה על כלל הדמויות המקיפות את ריד"ר והופך את סביבתו כולה למעין סביבת דמדומים. למשל, הוא מתאר את נשמת השטן עצמו כנשמה המכילה ניצוצות של קדושה. השטן סובב בעולם כשמנורת המקדש השדודה מאירה בשלהבות שחורות על ראשו,²⁰² ומנגד, דמותו של ריד"ר עצמו מתוארת מצד אחד כדמונית במידת מה, קרובה לגמל,²⁰³ שהוא כידוע אחד הגילומים הקשורים לשטן בדמונולוגיה היהודית, ומצד אחר ריד"ר רואה את עצמו כמי שקרוץ משורש נשמתו של יוסף הצדיק, כנשמתו התאומה, ובהמשך הוא גם עובר מטמורפוזת חלקית ונהפך למעין יוסף הצדיק.²⁰⁴ אלא שדווקא לאחר השינוי הקיצוני מתואר ריד"ר באופן תמוה מאוד: 'ושתי עיני נוצצו כשני אזמרגדים שחורים, ואף זקני התמלא והאיר כאש שחורה'.²⁰⁵ האם כך אמור להיראות יוסף הצדיק? שמא זהו מראה השאוב דווקא מעולם דימויים שנוח לשייכו לסטרא אחרא?²⁰⁶

עם זאת יש להזכיר שבמקום אחר²⁰⁷ לא נאחז בר-יוסף באחרית ההדוניסטית שמציע לו המעשה המקורי אלא בוחר לסיים את הפרשה כשהשטן אוכל את ריד"ר. אחרית מרה ונחרצת זו שבה למוטיב שתיארתי קודם לכן – ניצחוננו המפורש והבלתי ניתן לערעור של סמאל. גרסה זו מצטרפת לגרסתו האמורה של ברדיצ'בסקי, המסיימת את הסיפור במצהלות בני השטן הנשמעות מתוך אפלה גמורה היורדת על העולם. מעטים המיתוסים המסתיימים בניצחון מוחלט כזה של מי שמוצג כשליט ממלכת הרוע. על דעתי עולה המיתוס הסקנדינבי, המתאר תמונה קודרת מאוד של אחרית הימים: הרוע ישתחרר ממוסרותיו, הזאבים הגדולים יבתקו את כבליהם, הטרולים יפלוש לאסגרד – משכן האלים – ובקרב הנורא שיתחולל שם יושמד העולם, וגם האלים ימותו. אלא שלאחר החורבן ייוולד העולם מחדש ויתחיל מחזור חדש של אנשים ושל

²⁰⁰ שם, עמ' 56-57.

²⁰¹ שם, עמ' 68.

²⁰² בר-יוסף, עיר קסומה (שם), עמ' 224-225, 227-228.

²⁰³ כתונת פסים, שם, עמ' 38.

²⁰⁴ שם, עמ' 55-56, 61.

²⁰⁵ שם, עמ' 62.

²⁰⁶ על כך עמדה כבר בלהה רובינשטיין, 'בין שתי נקודות עובר גם קו נפתל' וכו' (שם), עמ' 57. רובינשטיין, שם, עמ' 56, 58, סבורה שריד"ר מייצג אצל בר-יוסף את הספקנות השכלתנית העושה שמונת באמונה התמימה. אני לא השתכנעתי שמדובר בספקנות שכלתנית דווקא. גם מיכל אורון, 'הצפייה לגאולה – היסטוריה וספרות בגלגולו של סיפור ר' יוסף זה לה ריינה' (שם), עמ' 87 (בעקבות יוסף דן, ראו אורון, הע' 32 שם) טוענת שריד"ר קיצץ בנטיעות ומשווה אותו לר' אלישע בן אבויה. זאת השוואה מעניינת, שהרי גם סופו של "אחר" היה מוקשה – ספק טוב ספק רע – ומכל מקום הוא לא חזר בו.

²⁰⁷ בר-יוסף, עיר קסומה (שם), עמ' 228.

אלים.²⁰⁸ ואילו כאן אנו נותרים – לפי הסיפור בגרסאותיו המוקדמות – עם תבוסה מול הרוע וחזרה לציפייה מדכדכת לגאולה עמומה שזמנה לא ברור. בגרסאות ברדיצ'בסקי ובר-יוסף מתווסף הרושם המדכא של בליעת הגיבור היחיד שהעז לקרוא תיגר על השטן. לאחר מכן משתררת אפלה בעולם כמו בסוף העולם במיתוס הסקנדינבי. וכך מתרגם יעקב שריג את סוף נבואתה של המכשפה הייד, המוסרת לאודין, מלך האלים הצפוניים, את דבר האחרית המרה: 'חושך צלמוות מכסה את העולם. דבר איני רואה עוד'.²⁰⁹

יג. פנחס שדה²¹⁰

פנחס שדה מזכיר את ריד"ר במסה קצרה בשם 'חיבור תיאולוגי קצר על כשלון ואשמה'.²¹¹ כדרכו, הוא נגרף מן הסיפור המקורי וכותב ספק שטף אסוציאציות ספק מסה על כישלון, אשמה ומשמעות החיים. שדה ער לתחושת היעדר האלוהות שהסיפור מעורר ושואל למה לא נכמרו רחמיו של אלוהים על ריד"ר, כפי שרחמיו של ריד"ר נכמרו על השטן. האם פחותים רחמי האל מרחמי בשר ודם?²¹² ומכיוון שלא התגלו כאן רחמי האל, טוען שדה שריד"ר כפר במציאותו. אלא שזאת לא המסקנה הנכונה בעיני שדה. הוא סבור שאדם צריך תמיד לחפש בעצמו את האשמה למפלתו. כך הוא מבין גם את התאבדותו של ריד"ר: ריד"ר הבין שהוא לבדו אשם ולכן התאבד.²¹³ אבל שדה מבין את משיכתו של ריד"ר ללילית ומציע שאולי רצה ריד"ר להיכשל במשימתו על מנת שיוכל להינשא ללילית שהייתה 'אשה יפה ביופי שאין כדוגמתו, מלכת הלילה, אשר משכה לבבות רבים בקסמיה' וכו'.²¹⁴ לטעמי, החלק המעניין במסתו של שדה הוא תיאור פסימי ושגוי באופן מעניין (אין לדעת אם השגיאה מכוונת או לא) של קבלת האר"י, שבה הוא רואה תורה המתארת 'כישלון קוסמי' שכמעט אין ממנו דרך חזרה:

האלוהות מצטמצמת, אור האינסוף מתרחק, הכלים נשברים, הניצוצות נופלים ונבלעים בתוך הקליפות, מערכת הספירות מתערערת [עד כאן התיאור עשוי להיות נכון, אבל כאן בא החלק הפסימי והמעניין]: נסיונות התיקון האנושי נכשלים וחוזרים ונכשלים, הקטסטרופה האנושית שבה וחוזרת על עצמה, וכך עד להתגלותה העתידה של איזו ישות משוערת הכלולה במושג משיח.²¹⁵

נראה שהוא יצר כאן הכלאה של מוטיבים מקבלת האר"י עם וריאציה כלשהי של החזרה הנצחית על פי ניטשה. גם המשיח מצמצם אצלו לכלל ישות משוערת, קלושה למדי. בעיני מעניין שהוא הגיע לתיאור זה דווקא מתוך מעשה ריד"ר, המצטייר אצלו

²⁰⁸ שריג, המיתולוגיה הסקנדינבית, מפה, תל אביב 2005, עמ' 200-207.

²⁰⁹ שם, עמ' 205.

²¹⁰ אני מודה לידידי ד"ר חנוך בן פזי על שהפנה את תשומת לבי לאזכור לריד"ר בספריהם של פנחס שדה ויורם קניוק.

²¹¹ פ' שדה, ספר האגסים הצהובים, ירושלים ותל אביב 1985.

²¹² שדה, שם, עמ' 37.

²¹³ שם, עמ' 38.

²¹⁴ שם, עמ' 43.

²¹⁵ שם, עמ' 44.

ככישלון והמאיר את 'החיים האנושיים כהוויה של כשלון'.²¹⁶ כאמור, המעשה בריד"ר מושתת מלכתחילה על תשתית קבלית. וכך מכיוון שהמעשה מצטייר לשדה ככישלון הצובע את המציאות כולה ואת מאמצי האדם בתוכה (וגם את ציפייתו לישועה ולנחמה) בצבעים עגומים למדיי, הוא מחיל אווירה זו לאחור על התשתית הקבלית (במקרה שלו – הלוריאנית) שמתוכה צומח הסיפור ורואה גם בה תורה פסימית שאינה מציעה לנו כל תוחלת אלא רק מנציחה את הכישלון האנושי התמידי.

יד. דן צלקה

ייתכן שמשוהו מן השיוך השבתאי של ריד"ר מהדהד בסיפורו של צלקה, 'מעשה יוסף דה לה ריינה ביש המזל',²¹⁷ המציע מעין הרחבה ספרותית של המעשה. גם כאן קשור ריד"ר לאר"י ולחבורתו, אלא שהם מוצגים בסיפור בזווית ביקורתית. הם משלימים עם מציאות הרע, ואילו ריד"ר מבקש להעבירו מהעולם.

כמו ב'כתונת פסים' של בר-יוסף, גם אצל צלקה מופיע דווקא ריד"ר כדמות אסקטית ופוריטנית, ואילו סמאל מתייצב כמי שמציע 'עונג ללא אשם',²¹⁸ כלומר גם כאן מופיע דווקא סמאל כמי שמאתגר יהדות סגפנית המפנה עורף לחיים. יש לזכור שבגרסאות המוקדמות של הסיפור מופיע סמאל כדמוני לחלוטין, כמי שאינו מעורר כל הזדהות. בתחינותיו לריד"ר הוא מצטייר לרגע כאנושי, אבל זה רק טכסיס מצדו. היענותו המאוחרת של ריד"ר לתחינות מעידה על אנושיותו שלו, אלא שהיא נזקפת אצל נאוארו ואצל אחרים לחובתו דווקא. גיבור של ממש יודע להקשיח ולאטום את לבו, ובזה ניתן לראות בגרסתו של צלקה גרסה המתייצבת נגד הגרסאות המוקדמות לסיפור. אצל צלקה, עוד יותר מאצל פנר, סקלר ואחרים, סמאל נעשה אנושי לחלוטין ומעורר אמפתיה,²¹⁹ ואילו ריד"ר מופיע כלא החלטי ולא נחוש במסע שנטל עליו. הוא ותלמידיו מוצגים באור ביקורתי המתחדד נוכח דמותו של סמאל, המייצגת אצל צלקה סוג של נאורות והשכלה.²²⁰ ריד"ר מיטלטל אל מולו בין העמדות המיתיות המקובלות בעניינו (כפי שהן מתנסחות במדרשים ובקבלה) ובין אינטואיציה התופסת את סמאל באור חיובי ונסמכת דווקא על החריגות של ריד"ר. העמדות היהודיות המקובלות בעניין סמאל מצטיירות מתוך השיחה בין ריד"ר לסמאל כסטריאוטיפיות, פרימיטיביות ואף משעממות. סמאל מתוחכם הרבה מריד"ר ה'מרותק אל בן שיחו החריף, שנימוקים ועובדות בהירים מוכנים עמו תמיד'.²²¹ ריד"ר מצדו מוצג על ידי סמאל (ובעקיפין על ידי צלקה) כדמות מוגבלת למדיי דווקא במישורים שבהם הייתה אמורה להיות מוצלחת במיוחד (חכמה ועומק קיומי): 'לאיזו מידת טמטום הגעת כשרק הרחת קצת את הריק'.²²²

²¹⁶ שם, עמ' 43.

²¹⁷ ד' צלקה, מעשה יוסף דה לה ריינה ביש המזל, סימן קריאה (מאי 1974), חוברת 3-4.

²¹⁸ צלקה, שם, עמ' 38.

²¹⁹ וכך גם לילית. צלקה, שם, עמ' 37, 49.

²²⁰ שם, עמ' 39.

²²¹ שם, שם.

²²² שם, עמ' 43.

צלקה משתמש אפוא בדמותו של סמאל כדי לבקר דמויות סגפניות וקנאיות מסוגו של ריד"ר: 'השתיקות האלה, הקנאות, הן הסיבה לכל אסון'.²²³ ריד"ר עצמו מואס לאחר זמן ברוחניות יתר ושמה על מפגש עם אדם 'פשוט ואטום, ושמה שהוא מלא חומר לא מואר'.²²⁴ אצל צלקה מתחזקת הנימה המזכירה את השבתאות המאוחרת מחד גיסא ומגלמת התבוננות מודרנית, מרירה ומפוכחת מאידך גיסא: החתירה לגאולה והבחנה החדה בין טוב לרע מוצגות באור אירוני. התובנה הבסיסית שמציע הסיפור של צלקה היא שאין עוד קדושה וטומאה במובנן הדיכוטומי הישן, ולעולם אין צורך בגאולה העומדת על דיכוטומיה מלאכותית ופרימיטיבית בין טוב לרע.

מיכל אורון טוענת שצלקה נאמן למתכונת הסיפור המודרני כשהוא מוותר על הנוסחה של סיפור דידקטי,²²⁵ אבל באיזו מידה היה הסיפור דידקטי מלכתחילה? ניסיתי להראות כאן שבסיפור נטמנו זרעי הפורענות מלכתחילה, כשהוא מערער על גבולות מקובלים בין גבוה לנמוך ובין טוב לרע, ובזה מוציא לפועל איכות חתרנית הגלומה במיתוסים בכלל ובמיתוס היהודי בפרט. איכות זו נעוצה בנכונות המיתית לקרב גבוה ונמוך עד כדי טשטוש גבולות וגם בעצם נטייתו של המיתוס להתעצב כסיפור. זאת נטייה חתרנית, משום שסיפור נגרף אחרי מאפיינים עלילתיים ודרמטיים ונשבה בקסמן של דמויותיו. הוא מגלם נאמנות נרטיבית העשויה לגבור על נאמנויות אחרות, חוץ-סיפוריות (אידאולוגיות, תאולוגיות, חינוכיות). הסיפור המיתי הוא מכשיר ונשק להעברת תכנים דידקטיים לציבור רחב, אבל נשק זה עשוי לשמש חרב פיפיות בידי האוחזים בו.

טו. יורם קניוק

ריד"ר מופיע אצל יורם קניוק ברומן היהודי האחרון²²⁶ כדמות מראשית המאה העשרים ללא אזכור מפורש לסיפורו המקורי. הקורא מתוודע אליו כך:

יוסף ריינה גדל ולא ידע את אבותיו. אביו הגה בסתר בספרים עתיקים ואמו היתה אשה דקה ובהירת עיניים. יוסף היה ילד שכמותו רואים לפעמים בכניסה לגן עדן: ילדים יפים מדי, ענוגים ואכזריים, המשמשים כנערי חמד של אלים להשתעשע בהם. תלתליו לא היו גזוזים ועיניו היו ירוקות וצהובות כעיני שד ועטופות אליפסות סגלגלות כמו משק כנפיים של פרפר.²²⁷

הוא ניחן ביופי מנואץ.²²⁸ הוא מתנצר,²²⁹ אבל כשהוא נאסר מטיחים בו שהוא יהודי מזוהם.²³⁰ אביו מתנכר לו, ואילו אמו 'עסוקה באהבתה המביכה לבנה', ותשוקתה אליו

²²³ שם, שם, וראו עמ' 38.

²²⁴ שם, עמ' 44.

²²⁵ אורון, 'הצפיה לגאולה – היסטוריה וספרות בגלגולו של סיפור ר' יוסף דה לה ריינה' (שם), עמ' 88.

²²⁶ י' קניוק, היהודי האחרון, תל אביב 2000 (1981).

²²⁷ קניוק, שם, עמ' 118.

²²⁸ שם, עמ' 130.

²²⁹ שם, עמ' 118.

²³⁰ שם, עמ' 119.

מעוררת בה רגשי אשם כבדים.²³¹ ריד"ר מצדו 'היה לפעמים בנה, לפעמים בעלה, ולפעמים נואף זקן שבא לבעול אותה'.²³² בהמשך הדברים, כשלאשונה בחייו הוא מתאהב, הרי זה באם-אמה של סבתו (שהרי הזמנים נבללים אצל קניוק ביותר ממובן אחד).²³³ ייתכן שניתן לראות כאן וריאציה של קניוק על האופי השבתאי והגבולי של ריד"ר.

הקשר לריד"ר המקורי מתברר, למשל, מתוך דבריו אלה: 'אין שום ישועה, לכל הישועות הללו יש שמות שונים אבל כולן אותו הבל, החיים זה מה שיש לנו, לא מה שאינו בנמצא'.²³⁴ מוטיב זה של ייאוש מפוכח הופיע כבר בסיפור המקורי וחזר בהבלטה במחזה של סקלר. קניוק מסיק מכאן במהלך מודרניסטי אופייני ולא מפתיע במיוחד מסקנה אתאיסטית ששדה כאילו ביקש להסיק אבל סטה ממנה וטפל את אשמת הכישלון על ריד"ר לבדו, כלומר אמר במובלע שאלוהים קיים, אבל אין לצפות ממנו להשגחה במובן הישן.

ריד"ר של קניוק הוא משורר. יש משהו מפוכח ומר כאחד בדמותו:

כשדיבר נחמיה על עין אלוהים הבוכיה אמר יוסף: חשבתי שאתה הרגת את האלוהים ונחמיה חשב: אולי כן, אבל השירים שלך, אמר, הם מלים על לא כלום ויוסף אמר: אז מה? מדוע שיהיו על משהו? אני לא מתגעגע לשום דבר.²³⁵

בהמשך הדברים מתאר המספר את שיריו כאפופי עובש, אבל שלא כאמירתו של ריד"ר עצמו שהוא אינו מתגעגע לשום דבר, מתאר המספר את שיריו ככאלה ה'מתגעגעים למקום שלא היו בו מעולם'.²³⁶

מוטיב הכלבים, שסמאל וילילית מופיעים בדמותם בגרסאות העתיקות של הסיפור, מופיע אצל קניוק כך: 'כשהביטה ביוסף הכירה אותו מחלומותיה, זה היה הגבר השחור המשוסע על-ידי כלבים'.²³⁷ כלומר הכלבים שהוא יצא לתפוס משסעים אותו לבסוף (ואולי משסעים אותו שוב ושוב, שהרי מדובר במעין אפיון טיפולוגי – חלום המקבע את דמותו), וצבעם השחור של הכלבים המקוריים מוקל עליו. הוא עצמו שחור כמו האזמרגדים השחורים שבעיניו והאש השחורה שבזקנו אצל בר-יוסף.

ריד"ר התגלגל אפוא אצל קניוק בדמות עצובה, אתאיסטית למדי, בלתי נורמטיבית בעליל (היחסים עם אמו ועוד), שהצטיירה לי מתוך הקריאה כרוח רפאים טרגית שקמה מתוך המיתוס היהודי האנטינומיסטי והאפל, והיא מתמשכת כמין סיוט יהודי שאין לו רפואה ותקנה גם אל תוך המודרניזם היהודי שביקש להירפא מן המחלות היהודיות העתיקות אבל ירש אותן ואינו מסוגל להירפא מדבר.

²³¹ שם, עמ' 118, 120.

²³² שם, עמ' 122.

²³³ שם, עמ' 137.

²³⁴ שם, עמ' 120.

²³⁵ שם, עמ' 130.

²³⁶ שם, עמ' 140.

²³⁷ שם, עמ' 134.

הספרות החדשה כבר אינה דידקטית, לבטח לא במובנים שניתן לייחסם לספרות של ימי הביניים או לזו שקדמה לה, אבל היא גם אינה פטורה לחלוטין מזיקה שבטית או מתודעה המשכית עמומה כלשהי לספרות זו. כאשר היא נוטלת ממנה מעשה עלילה כמו זה של ריד"ר היא לבטח אינה מטפלת בו באורח ניטרלי, אדיש או ציני לחלוטין. היא מתבוננת בו ספק מבפנים ספק מבחוץ, מוקסמת ומרוחקת בו בזמן, מסויגת לפרקים, נגרפת פנימה ושוב נפלטת החוצה. במובנים אלו מוסיף המיתוס להתרקם ולהתגלגל בה, אף אם קוראיה אינם בדיוק קהילת מאמינים מחויבת לכתובים. הבחנה זו נכונה שבעתיים במעשה כמו זה שלפנינו, שהרי בו קשה מלכתחילה לאפיין קהילת מאמינים מוגדרת וקשוחה. יש לשער שקוראיו בימי הביניים המאוחרים ובראשית העת החדשה האמינו במעשה, אבל הוא לא שימש עבורם (מלבד אולי במקרה השבתאי) בסיס ליצירת דינמיקה של ריטואלים או תפקודים קהילתיים. בזה תפקד המעשה מלכתחילה כספרות מיתית גרידא ולא ככתב קנוני או קנוני למחצה. אמנם הוא השתלב במארג של מושגים מאגיים וקבליים (ושבתאיים) אולם נותר ככלות הכול סיפור מעשה שאין לו המשכים ריטואליים או השלכות מעשיות. ספרות המוסר אף נמנעה ממנו במתכוון, כאילו הודחק אל ירכתי התודעה היהודית. היכן ניתן לראות בכל זאת המשכים שלו? בספרות. כפי שהתגלגל בספרות שמן המאה החמש-עשרה ועד המאה השבע-עשרה, כך הוסיף להתגלגל ולהתחבט בספרות זמננו, כמין נשמה תועה שאינה מוצאת מנוח.