

הוא המתח שבין צורה חיצונית לבין ערך פנימי. יש שזוגות של משפטים שכנים מבטאים, תוך כדי דיבור, את שני הקטבים של נושאנו: לך למוד טכסיסי מלכות - הלך וקרא; מלוו בהדיה - אזול בתרייהו; אתמלון רחמין - מחלקין צדקה.

כל הכלים שבידי המספרים, בין כלים רעיוניים ובין כלים צורניים, משמשים לבטא את הנושא המוסרי שבשבילו נוצרו סיפורים אלה.

פרק שנים-עשר

מעשה מרכבה ומלאכים

בתלמוד מצויים, כידוע, סיפורי אגדה המספרים על חכמים הדורשים במרכבה וסיפורים על העולמות העליונים. חוקרי תורת הסוד כמובן עסקו בסיפורים אלה¹ כדי לעמוד מתוכם על אמונותיהם וחוויותיהם של העוסקים בתורת הסוד בימי התקופה התלמודית. בפרק זה נבדוק כמה מסיפורים אלה בעזרת דרכי המחקר של סיפור האגדה כי נראה שרק בעזרת דרכים אלה אפשר לעמוד על מטרותיהם של המספרים.

א

נתחיל את דיוננו בסיפור התנאי המפורסם על רבי אלעזר בן ערך (= ראב"ע) הדורש במעשה מרכבה² לפני רבן יוחנן בן זכאי (= ריב"ז). כדי להבליט את מגמתנו ננתח את שתי המקבילות של סיפור זה בתלמודים לפי כל כללי הניתוח של סיפורי האגדה.³

ר' אלעזר בן ערך דורש במעשה מרכבה (לפי בבלי, חגיגה יד ע"ב⁴)

מעשה בר' יוחנן בן זכאי שיצא מירושלים
והיה רוכב על החמור⁵

1. יש, למרכבה הצער, לומר שלא כולם מביניהם מכירים את דרכיה של הספרות התלמודית ואת דרכי מחקרה ולכן טעו בדברים לא מעטים ולעיתים אף בדברים עקרוניים. להלן נעיר רק פעם אחת, לדוגמה, על טעות כזאת, ודי לחכימא ברמיזא.
2. עיינו בניתוחו ובניתוח מקבילותיו אצל אורבך, המסורות, ועיינו שם עמ' ה: '... על מידת החירות שנהגו המוסרים בהפעלת יצרם האמנותי כמספרים כלפי המסורת שנתגלגלה לידיהם'.
3. על הסיפור המקביל בתוספתא חגיגה ב, א, עיינו להלן וכן בכמה הערות להלן.
4. כתבי היד לסיפור הם: מינכן 6 (מ"ב) ר"ט 95 (מ); ותיקן 134 (ו"א) ר"ט 171 (ו"ב), ספרייה בריטית 400 (ל) וקטע גניזה (קג"ז) קרוע 204 (2) T-S F (העיר עליו א"ש רחנטל בתרביץ מ [חשל"א], עמ' 196, הערה 12). הטקסט להלן הוא על פי כתב יד מ"ב עם שינויים קטנים כמפורט בהערות הבאות. המקבילות לסיפור הם תוספתא, חגיגה ב, א והירושלמי שיובא להלן.
5. עד כאן הוא על פי קג"ז. הסדר שונה מכתב יד מ"ב אבל העניין אחד.

- והיה ר' אלעזר בן ערך מהלך אחריו
ללמוד תורה ממנו
- 5 אמר לו רבי שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה
אמר לו לא כך שנית לך ולא במרכבה ביחיד
אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו
אמר לו רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד ממה שלימדתי⁶
אמר לו אמור
- 10 מיד ירד רבן יוחנן בן זכאי מן החמור
נתעטף וישב על אבן אחת תחת זית
אמר לו רבי מפני מה ירדת מן החמור
אמר לו אפשר (אתה דורש במעשה מרכבה ו⁷)
שכינה עמנו
- 15 ומלאכי השרת מלווין אותנו
ואני ארכב על החמור
מיד פתח ר' אלעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה
ירדה אש מן השמים
וסבבה את כל האילנות שבשדה⁸
- 20 עד שפתחו כולן שירה אמרו הללו... עץ פרי וכל ארזים (תהי קמת, 9)
נענה מלאך מתוך האש ואמר
הן מעשה מרכבה
עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו לר' אלעזר בן ערך על ראשו
ואמר ברוך ה' אלהי ישראל⁹
- 25 שנתן בן לאברהם אבינו כר' אלעזר בן ערך
שיודע לחקור להבין ולדרוש במעשה מרכבה
יש נאה דורש ואין נאה מקיים
נאה מקיים ואין נאה דורש
אלעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים
- 30 אשריך אברהם אבינו שר' אלעזר בן ערך יצא מחלצין
- 6 כאן משובש בכתב יד מ"ב כי נוסף פרק אחד במעשה מרכבה ואין כך בשום
מקור אחר. על שיבוש כזה וכבהערה הבאה עיינו להלן הערה 14. על משמעותו
המוסרית של הביטוי 'תרשיני לומר לפניך דבר אחד ממה שלימדתי' עיינו גם
להלן עמ' 356.
- 7 חסר בכתב יד מ"ב, ל, ו"ב, ויש בשאר מקורות, כולל קג"ג, ועיינו להלן.
- 8 כתב יד מ וקג"ג: 'שבמקום'.
- 9 'אלהי ישראל' חסר בכתב יד מ"ב בלבד.

בסיפור אקספוזיציה (מצג, שורות 1-4) ושלושה חלקים.¹⁰ האקספוזיציה
– לפי מהות תפקידה ביצירה האמנותית – נותנת, מלבד הצגת הגיבורים,
גם אנטיציפציה (הקדם): היציאה מירושלים רומזת שלא יהיה איש עם
הרב והתלמיד וכך יתקיים '... במרכבה ביחיד...'. גם עניין החמור מובא
כאן כי הוא חשוב להלן. הביטוי 'מהלך אחריו ללמוד תורה ממנו' קובע
את הסיטואציה הפסיכולוגית, שר' אלעזר בן ערך הרגיש עצמו כתלמיד.
בזה ניתן המעבר לחלק הראשון של הסיפור. חלק זה מתאר את ההכנות
לדרשת מעשה מרכבה (שורות 5-16). בתחילה מבקש ראב"ע: 'רבי שנה
לי'. יש כאן השתעבדות התלמיד לרבו גם בפנייה (החוזרת שלוש פעמים
בחלק זה) וגם בביטוי 'שנה'. המשנה, המוכבאת מיד על ידי רבן יוחנן בן
זכאי (= ריב"ז) אומרת 'אין דורשין', אך ראב"ע אינו אומר 'רבי,
נדרוש...', אלא מבקש את דרך הלימוד המשעבדת את התלמיד והיא
השינון, שבו אין לתלמיד אלא התפקיד של קבלת דברי הרב. תשובת הרב
אינה חד-משמעית, זאת משני טעמים: ריב"ז מדלג על תחילת ההלכה
שבמשנה ('אין דורשין') ולכן לא ברור, אם ריב"ז מתכוון ל'דורשין' של
הרב עם התלמיד או ל'שנה' של הרב בלבד. ועוד: ריב"ז מביא את המשנה
בדרך של שאלה רטורית, ולכן יכולה משמעות התשובה להיות 'אין אתה
חכם ומבין מדעתך', או אולי 'אתה חייב להראות שאתה מבין מדעתך',
שפירושו 'אתה רשאי לדרוש במעשה מרכבה מעצמך אם אתה מרגיש
עצמך מוכן'. דרשה השני (שורות 8-9) סותר לכאורה את הנאמר בדר-
שיח הראשון, ובכל זאת הוא מאפשר לנו להבין את כוונתו של המספר.
ראב"ע חוזר ומדגיש את השתעבדותו כאומרו 'דבר אחד שלימדתי', אף
על פי שריב"ז אמר קודם 'מבין מדעתו', ובכל זאת משיב כעת ריב"ז
בהסכמה 'אמור'. אין להבין 'יוכות' זה אלא כך: ריב"ז רוצה שראב"ע
ידרוש מדעתו במעשה מרכבה וראב"ע אכן רוצה לדרוש, אבל הוא רוצה
שדרשה זאת תיחשב כלימוד של תלמיד לפני רבו. יש כאן מעין משחק של
השתעבדות התלמיד, לעומת רצון הרב שהמעשה יהיה 'מדעתו' של
התלמיד. ריב"ז לא נתן במפורש רשות לדרוש במעשה מרכבה, שהרי
הרשה לכאורה לראב"ע לומר רק מה שהוא עצמו לימדו, אבל – הנה הוא
יורד מן החמור (שורה 10). בזה שנתעטף, נתן אות שהדרשה תיפתח, אך
עדיין התלמיד אינו רוצה לעשות את המעשה העצמאי. בפנייה השלישית

10. שהם: ההכנות לדרשה (שורות 5-16), הדרשה (שורות 17-22), לאחר הדרשה
(שורות 23-30). על התבנית המשולשת בסיפורי האגדה עיינו לעיל עמ' 80
ואילך.

דברי המלאך: 'הן הן מעשה מרכבה'.¹⁷ תבנית כיאסטית מדוייקת מבטאת יפה את עליית המתח והפגתו:

1א	דרש במעשה מרכבה
2א	ירדה אש
3א	סבבה כל האילנות
	עד ש-
3ב	פתחו... אמרו... עץ פרי... ¹⁸
2ב	נענה מלאך מתוך האש
1ב	הן הן מעשה מרכבה

החלק השלישי של הסיפור (שורות 23-30) משלים-מקביל לחלק הראשון. ריב"ז יכול כעת לתת פורקן לאהבתו-ובטחונו בראב"ע, לעומת המעצור שכפה על עצמו בחלק הראשון. גדולתו של ריב"ז מתבטאת בזה, שאין הוא אומר 'ברוך אשר נתן לי תלמיד שידוע...' או 'אשרי שראב"ע הוא תלמידי', אלא הוא בוחר באברהם אבינו כמקור לראב"ע. בזה מבטל ריב"ז את עצמו - בעיניו אין ראב"ע עוד תלמידו. מאידך גיסא אין הוא יכול לעבור בשתיקה על דרכי ההנהגה האציליים של התלמיד שבחלק הראשון, ולכן הוא מפתח את הניגוד בין 'דורש' ל'מקיים':¹⁹ בדרך כלל, מי שדורש בעצמו ובעצמאות, כבר אינו מקיים יפה את 'תלמידותו', וכן להפך - מי שמשעבד עצמו כתלמיד, אינו עצמאי לדרוש. ראב"ע קיים נאה את מצוות כיבוד הרב, ואף על פי כן הצליח לדרוש נאה. הסתירה במעמדו הנפשי של ראב"ע, אשר הזכרונה לעיל, מתגלית כעת, לאחר ההצלחה, כהרמוניה. כך משלים החלק האחרון את החלק הראשון בשלושת הנושאים שהם עניין הסיפור כולו: יחס הרב לתלמיד, יחס התלמיד לרב ובעיית 'מבין מדעתו לדרוש במעשה מרכבה'. אולי לא

(שורה 12) דואג התלמיד לכבוד רבו: הירידה מן החמור מבטלת לכאורה את המעמד המכובד של הרב, וישיבה על אבן מורידה את כבודו ממש.¹¹ בדרך זאת מבטא עניין ראלי זה את הכיוונים המנוגדים של מחשבת התלמיד והרב.¹² ריב"ז מותח את אימתן הרשות המפורשת עד קצה גבול היכולת ולכן מתקבל על הדעת - אף על פי שאין זה הכרחי - לא לגרוס (כשורה 13) בדברי ריב"ז 'אתה דורש במעשה מרכבה'.¹³ לפי זה מתאר ריב"ז רק את התוצאות הנפלאות של הדרשה (שכינה והמלאכים) ואינו מזכיר אותה במפורש.¹⁴ הזכרת השכינה והמלאכים היא רמז כל כך גלוי, עד שכאן נפרצת המחיצה האחרונה בין הרב לתלמיד¹⁵ והדרשה יכולה לצאת לפועל.

כך הפך מספר-אמן זה את העניין ההלכתי של 'דורשין במרכבה ביחיד... אם... היה... מבין מדעתו' לדרמה אנושית¹⁶ שבין רב לתלמיד: הרב לא יתן רשות, כי התלמיד חייב 'להבין מדעתו'; התלמיד לא ידרוש, כי מידת דרך-ארץ שלו היא שלא יעשה דבר בלי רשות רבו, ודווקא מכיוון שהתלמיד אינו מעז להחליט 'מדעתו', נזהר הרב מלתת רשות. במעמדו הנפשי של ראב"ע - ואולי, לדעת המספר, של כל תלמיד הגון המתחיל לדרוש במעשה מרכבה - יש סתירה: מצד אחד הוא רוצה בכל כוחו להשאר תלמיד ('ללמוד ממנו תורה', 'שנה לי', 'לומר... מה שלימדתי') ומצד שני הוא בכל זאת מרגיש עצמו פָּשֵׁל לדרוש במעשה מרכבה. לכן, אף על פי שריב"ז בטוח בכוחו של תלמידו - לא ודאי הוא שיצליח התלמיד בדרשתו. דבר זה מבטא המספר בחלק השני (שורות 17-22).

בואה של האש וסיבוכה בין כל האילנות מתוארים כאיום - ראב"ע היה מחריב את העולם אם דרשתו לא הייתה נדרשת כהוגן. אז באה שירת האילנות ומוכיחה את הצלחתו של ראב"ע. האיום וביטולו מודגשים

11. יש לשים לב שרק ריב"ז יושב, וראב"ע נשאר עומד כל זמן הדרשה כתלמיד לפני רבו. בזה מבטל ראב"ע את חוסר הכבוד בישיבה על האבן. כש'עמד' ריב"ז בסוף (שורה 23), יוצר הרב את השוואת מעמדו עם תלמידו, ועיינו להלן.
12. על עניין היות עיינו להלן הערה 18.
13. עיינו לעיל הערה 6.
14. אם כך, יש במילים 'אתה דורש במעשה מרכבה' תוספת מפרשת אך מיותרת, ומקלקלת מבחינה ספרותית.
15. ריב"ז אומר 'עמנו' ו'אותנו' ובביטויי שיתוף אלה הולך ומתבטל היחס של רב-תלמיד, שהוא הסימן המובהק של כל שלבי הסיפור עד כאן.
16. כדרכם של כל כך הרבה מספרי האגדה, עיינו לעיל עמ' 223, הערה 18.

17. בכתב יד ל, בגליון כתב יד מ ובעין יעקב (רפוס ראשון) נוסף: 'ודאי הן...'
18. אולי כך מתבאר עניין היות: זהו אילן שעומד להשרף ולטכן את ריב"ז וראב"ע אבל לבטוף מצטרף 'עץ פרי' זה לשירה. אך ייתכן שיש כאן קבלה ממסורת התוספתא, שגם בה יש 'זית'.
19. לעומת זאת סבור אורבך (לעיל הערה 2), עמ' ג, שהקטע על 'מקיים' ו'דורש' נובע מתוך מקור אחר ואינו מתקשר לסיפור (הוא נמצא גם בתוספתא ולפי זה העביר המספר בבבלי קטע שאינו שייך לסיפור וקיבל מסורת ללא עיבוד מחדש, עיינו בהערה הקודמת). יש כאן דוגמה טיפוסית של הכולל בין פרשנות פילולוגית (על פי דרכי הביקורת הגבוהה) לפרשנות ספרותית, ועיינו על כך לעיל עמ' 19, הערה 22.

מקרה הוא שבחלק הראשון אומר ראב"ע שלוש פעמים 'רבי', ובחלק האחרון מזכיר ריב"ז את שם תלמידו שלוש פעמים.²⁰ כך נעשה אירוע על דרשה מיסטית לסיפור 'מעשה חכמים' טיפוסית בהתאם למסורת האמנותית של מספרי האגדה. כמו בכל יצירה ספרותית-אמנותית העניין האנושי-אישי הוא מרכזה של היצירה. נראה כעת את הסיפור המקביל בירושלמי.

ר' אלעזר בן ערך דורש במעשה מרכבה (ירושלמי, חגיגה ב, א עז ע"א)²¹

מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה מהלך על הדרך
רוכב על החמור
ור' אלעזר בן ערך מהלך אחריו
אמר לו רבי השניני פרק אחד במעשה מרכבה
5 אמר לו ולא כך שנו חכמים ולא במרכבה
אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו
אמר לו רבי תרשיני לומר דבר לפניך אני
אמר לו אמור
כיון שפתח ר' אלעזר בן ערך במעשה מרכבה
10 ירד לו רבן יוחנן בן זכאי מן החמור
אמר אינו בדין שאהא שומע כבוד קוני
ואני רוכב על החמור
הלכו וישבו להן תחת אילן אחד
וירדה אש מן השמים
15 והקיפה אותם
והיו מלאכי השרת מקפצין לפניהן
כבני חופה שמיחין לפני חתן
נענה מלאך אחד מתוך האש ואמר
כדברין אלעזר בן ערך כן הוא מעשה מרכבה
20 מיד פתחו כל האילנות פיהן
ואמרו שירה אז יוננו עצי היער (דה"א טז, 33)

20. הקבלה זאת בין שני חלקי ה'מסגרת' עושה את החלק השני למרכז של הסיפור ולפי זה מבטא המתח הכיאסטי שתואר לעיל את הציר המרכזי, שעליו מתהפך הסיפור כולו.

21. אין לנו כאן אלא נוסח כתב יד ליידן, ולכן כל דיון לשוני דווקני אינו יוצא מגדר השערה.

כיון שגמר ר' אלעזר בן ערך במעשה מרכבה
עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו
ואמר ברוך ה' אלהי אברהם יצחק ויעקב
25 שנתן לאברהם אבינו בן חכם יודע לדרוש בכבוד אבינו שבשמים
יש נאה לדרוש ואינו נאה מקיים
נאה מקיים ואינו נאה דורש
אלעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים
אשריך אברהם אבינו שיצא מחלצין אלעזר בן ערך

אף על פי שהאירועים בסיפור הירושלמי כל כך דומים למסופר בבבלי, עלינו לפרש אותם בדרך שונה, כי פרטי ההדגשים ושינויי הסדר מחייבים זאת. ראב"ע 'מהלך אחריו' אך לא כדי ללמוד. כשהוא שמע ש'מבין מדעתו' רשאי לעסוק במעשה מרכבה, הוא מיד מבקש רשות 'לומר דבר לפניך אני'. זאת אומרת, שהבקשה 'השניני' (שורה 4) איננה אלא לשם דרך-ארץ ופתיחת דברים, וההליכה אחרי ריב"ז הייתה מכוונת כדי לקבל רשות לומר דבר לפניו. ריב"ז יורד מן החמור לאחר שראב"ע פתח בדבריו, ראב"ע אינו תמה על כך, ושניהם יושבים תחת אילן אחד. אין בהתנהגותו של ראב"ע שום דבר מן ההשתעבדות של התלמיד לרב. האש מקיפה את שניהם, המלאכים מקפצים לפני שניהם ולכאורה הם שורים בכול, עד שהמלאך פונה במיוחד אל ראב"ע ומכאן ואילך הוא במרכז האירועים. ריב"ז עומד - כשראב"ע עדיין יושב! - ומברך ומשבח אותו מתוך ביטול עצמו. ראב"ע דרש נאה, שהרי המלאך שיבח אותו, אך מה 'קיים' ראב"ע נאה? נראה שהמספר מתכוון לשלוש פעולותיו של ראב"ע בתחילת הסיפור: 'מהלך אחריו', פנייתו המנומסת 'השניני' ובקשתו 'הרשיני'. אין מספר זה דורש יותר מגיבורו.²² עיקר עניינו של המספר בירושלמי הוא בתיאור השינוי שחל, כתוצאה מן הדרשה, במעמדו של ראב"ע לעומת ריב"ז, ובתגובתו של ריב"ז לשינוי זה. בגלל גודל רוחו של ריב"ז לא פגע שינוי זה ביחסים הטובים בין הרב לתלמיד.²³ כוחו

22. וכן הוא בדיוק בתוספתא ומבחינה זו התוספתא והירושלמי שייכים למסורת אחת, ועיינו בהערה הבאה.

23. החידוש שבסיפור הירושלמי לעומת התוספתא הוא כמובן התיאור המיסטי שבמרכז הסיפור. לעומת זאת, מן הבחינה הפסיכולוגית-ספרותית (כלומר ההתפתחות הנפשית של הגיבורים) אין החידוש גדול, שהרי 'מחמר אחריו', ירד ריב"ז מן החמור, 'ישבו שניהם', 'עמד (ריב"ז)' נמצא כבר בתוספתא והוא השלד שעליו נשען גם סיפור הירושלמי.

הספרותי של המספר בירושלמי מתגלה בעיקר בשילוב של המפנה ביחס שבין שני הגיבורים, בתוך תיאור התערבות השמים (אש, מלאכי השרת, מלאך אחד) והטבע (שירת האילנות). מפנה זה מתמקד בין 'ישבו להן' (שורה 13) ו'מקפצין לפניהן' (שורה 16) מצד אחד, לבין 'לפני חתן' (שורה 17, כלומר ראב"ע לבדו) ו'כדברין אלעזר בן ערך' (שורה 19) מצד שני. כאן (בשורה 17) היא נקודת המפנה המכריעה של הסיפור שבירושלמי.²⁴ שתי נקודות ציון אחרות במבנה הסיפור הם המשפטים ה'מנוגדים' הבאים (שורה 9-10):

כיון שפתח ר' אלעזר בן ערך במעשה מרכבה

ירד לו רבן יוחנן בן זכאי מן החמור

משפט זה מקשר בין 'מהלך אחירוי' שבתחילת הסיפור (שורה 3) לבין 'ישבו להן' (שורה 13). ולעומת זאת (שורות 22-23) -

כיון שגמר ר' אלעזר בן ערך במעשה מרכבה

עמד רבן יוחנן בן זכאי...

משפט זה הוא אישור לדברי המלאך והוא מוביל לסיום הסיפור.

דיספוזיציה זו שונה מן הדיספוזיציה של סיפור הבבלי, כי גם העניין הפסיכולוגי-ספרותי שונה בשני הסיפורים. שני הסיפורים קיבלו חומר סיפורי משותף,²⁵ אך נוצרו בתלמודים שתי מסורות נפרדות, כאשר לכל אחת מהן יש עצמאות ספרותית.

חוקרי תולדות תורת הסוד הדגישו את העובדה שבכל המסורות התנאיות²⁶ של עלילה זאת לא נזכר כלום מן התכנים של הדרשה במעשה מרכבה, ופירשו בדרך כלל שהסתרת התכנים היא טיפוסית לתקופה שבה עדיין תורת הסוד הייתה אוטורית ואי אפשר היה לפרסם את תוכנה ברבים. הנחה זאת יכולה להיות נכונה, אך לפי דרכי המחקר שלנו יש להסיק מסקנה אחרת. לאור הניתוח הספרותי של הסיפורים אין כלל מקום לפירוט הדרשה, כי תוכן הדרשה אינו שייך לעניינם העיקרי של הסיפורים,

24. ולא כבבלי, שהמפנה הוא באמצע הופעת האש, לפני שירת האילנות.

25. יש לשים לב שחומר משותף זה כולל שתי שכבות: (א) החומר שנמצא בתוספתא. הוא עבר לירושלמי (מן התוספתא או ממקור קדום משותף) בלי שינויים רבים. הבבלי - מבלי להכנס לשאלה מניין קיבל חומר זה - שונה הרבה בחלק הראשון ושונה מעט בחלק האחרון. (ב) התיאור המיסטי שבמרכו. הוא הותאם על ידי כל אחד מן המספרים לעניינו.

26. התוספתא ושני התלמודים. אין אנו דנים בנוסח הסיפור במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (עמ' 158-159) כי הוא לא שרד בשלמותו וסופו מעיד שהוא טקסט מעובד ומאוחר.

שהוא, כאמור, יחסי רב ותלמיד בשעת דרשת מעשה מרכבה, ולכן התבניות של הסיפורים נבנו כך שאין זה מתקבל על הדעת לשלב בהן תכנים מן הדרשה. נראה שהבדל זה בגישה המחקרית אל סיפור מסוג זה הוא עניין עקרוני.

ב

עניינו של הסיפור בתוספתא (חגיגה ב, א) הוא כבסיפור שבירושלמי והשינוי ביחסים בין הרב לתלמיד מתבטא בביטויים הבאים: 'פתח ראב"ע... ירד ריב"ז מן החמור... וישבו שניהם... עמד (בשעה שראב"ע ישב) ונשקו על ראשו...'. כיוון שאין כאן תיאור על אש ומלאכים ואין כאן אישור מן השמים שראב"ע הצליח בדרשתו, החלטתו של ריב"ז שאכן ראב"ע יודע להבין ולדרוש יכולה אולי להחשב לעצמאית יותר ובעלת משקל רב יותר.

הסיפור שבתוספתא עומד בראש קובץ של תשעה קטעים המספרים על הדרכים המיוחדות והמסוכנות שבהן עוסקים חכמים במעשה מרכבה ובמעשה בראשית. הקטעים הם מגוונים מאד: יש שם הלכה (מתוך המשנה), דרשות אגדה, מימרות, משלים וסיפורים. באופן כללי אפשר לומר שזה מעין 'תלמוד' למשנה א שבפרק השני.²⁷ סדר העריכה של תשעת הקטעים בתוספתא הוא אסוציאטיבי ואינו מחייב מבחינה פרשנית, שהרי בשני התלמודים מובאים כל הקטעים ובסדרי עריכה שונים, ולעיתים אפילו בהקשרים אחרים לגמרי.²⁸

תשעת הקטעים של הקובץ הם:

- א. (1) ההלכה שברישא של משנה א
- (2) סיפור ריב"ז וראב"ע (הנ"ל)
- (3) שלושת המרצים לפני רבותיהם²⁹
- ב. (1) ארבעה שנכנסו לפרדס
- (2) משל הפרדס והעליה
- (3) משל האיטורטא בין שני דרכים

27. שהרי הקובץ פותח (בהלכה א) ברישא של משנה א ומסתיים (בהלכה ז) בסיפא של אותה משנה עם דרשות עליה.

28. עיינו במראי המקום להם במהדורת התוספתא של ש' ליברמן.

29. וביניהם ר' עקיבא ולכן הובא משל 'ארבעה נכנסו לפרדס' מיד בשכנותו, אף על פי שמשל הפרדס והעליה ראוי היה שיובא לפני הנכנסים לפרדס.

- ג. סיפור בן זומא ור' יהושע³⁰
 ד. (1) הסיפא של משנה א
 (2) הדרשות על הסיפא

נרון כעת בקטעים אלה.

הסיפור הנ"ל שבתוספתא, הפותח את הקובץ,³¹ משתמש בביטוי 'והרצה (ראב"ע) לפניו' במקום לומר 'ודרש לפניו'. 'הרצה' משמעו לספר בפירוט, ו'הרצה לפני פלוני' משמעו להתכוון בשעת הדיבור המפרט במיוחד אל השומע ורצונו לומר שהדברים הנאמרים אינם מובאים באופן אוביקטיבי, כפי שהיו יכולים להאמר לכל אחד או לציבור גדול, אלא מכוונים אל השומע המיוחד. בהקשר שלנו 'הרצה לפניו' מתקשר אל העובדה שאסור שאיש אחר ישמע, והדברים יישארו בין המרצה לשומע. המרצה אינו מסתיר דבר ב'הרצאתו' אך הוא יודע שלא יהיה אחר שלפניו הוא ירצה. לכן יש לנאה דורש ונאה מקיים' משמעות נוספת - לא רק שהתלמיד ידע מתי, לפי ההלכה שבתחילת הפרק (במשנה ובתוספתא), הוא יהיה רשאי לדרוש, אלא הוא גם ידע לבחור את המקום הנכון שבו אי אפשר שמי שהוא אחר יאזין לדרשה.

לענין זה מובאת בתוספתא בהלכה ב המימרה הבאה (קטע א3 לפי החלוקה לעיל):

ר' יוסה בן יהודה אומר

ר' יהושע הרצה לפני רבן יוחנן בן זכיי

ר' עקיבא הרצה לפני ר' יהושע

חנניה בן כינאי הרצה לפני ר' עקיבא

כלומר רק מעטים מאוד הצליחו לעמוד בתנאים המיוחדים של הרצאת דרשה של מעשה מרכבה לפני רבם, ולפני רבם בלבד.³²

30. מקומו של סיפור זה בקובץ גם הוא (עיינו בהערה הקודמת) טיפוסי לעריכה האסוציאטיבית של הקובץ: כפי שיתברר להלן הסיפור הוא הניגוד הברור לסיפור ריב"ז וראב"ע והיה צריך להיות ערוך לידו (וכך הוא בירושלמי עז, סוף ע"א), אבל מכיוון שכן זומא מזכיר בין 'ארבעה שנכנסו לפרדס' החליט העורך לדחותו לסוף, כדי שישמש כעין ביאור לגורלו של בן זומא. בכל הדיונים על דרכי העריכה יש תמיד להזכיר ולחזור ולהזכיר שחיבורי הספרות התלמודית הועברו על פה, ולא הייתה כותנה אלא להעבירם על פה, ובמסורת שבעל פה ענין דקדוקי העריכה אינם חשובים כל כך, עיקר המטרה היא שהטקסטים יעלו בזכרון בדרך נוחה.

31. לאחר שהובאה המשנה בראש הקובץ, כדרכה של התוספתא פעמים רבות.

32. התלמוד הבבלי (חגיגה יד, ע"ב) מקשה מדוע לא נזכרת דרשתו של ראב"ע, והתשובות על כך בתלמוד ואצל החוקרים אינן מעניינות כאן. על התוספתא

היחידה הבאה בתוספתא (ב1-3) מדברת כולה בלשון משלים.³³ בתחילה מסופר, כידוע, על הארבעה שנכנסו לפרדס (ב1), שנים מהם הציצו ונפגעו, אחד הציץ וקיצץ בנטיעות ואחד עלה בשלום וירד בשלום. ברור שמדובר כאן בלשון של משל³⁴ ורק חבל שעורך היחידה בתוספתא הקדים את תיאור ארבעת הנכנסים לפרדס לפני המשל עצמו (ב2),³⁵ כי הוא המפתח להבנת כל העניין:³⁶

משלו משל³⁷ למה הדבר דומה

לפרדס של מלך ועלייה בנויה על גביו

מה עליו על אדם, להציץ

ובלבד שלא יזין את עינו ממנו

דגם היסוד של המשל הוא המלך ופרדסו.³⁸ יש משהו בפרדס שאפשר להציץ בו ושבני אדם - שלא מן הפמליה של המלך - רוצים לראות אותו. מה הוא זה?³⁹ הדבר לא נאמר במפורש אבל ברור שכדי לראות אותו, משתדלים להכנס לתוך הפרדס כי מבחוץ אי אפשר לראות. מתקבל על הדעת שרוצים לראות את המלך (כשהוא בתוך הפלטין או לידו)

בוודאי שאין קושיה שהרי היא אינה אומרת שהיו רק שלוש הרצאות ואם כן הלכה ב (הנ"ל) רק באה להוסיף על הלכה א (כלומר על סיפור ריב"ז וראב"ע). מאידך כמעט ודאי נכון הוא מה שמוסיפים בירושלמי (עז, ע"ב) 'מיכן והילך אין דעתן נקיה', כלומר שבעל המימרה מתכוון בדבריו לומר כי לאחר חנניה בן כינאי, תלמיד ר' עקיבא, אין עוד הצלחה שלמה כזאת.

33. הלכות גיה. הדיון הבא על המשלים, מלבד חשיבותו להבנת שני הסיפורים על עיסוק במעשה מרכבה שבקטע הנרון בתוספתא, בא להדגים שניתוח ספרותי של משלי חז"ל זהה לגיתוח סיפורי האגדה ועיינו להלן הערה 36.

34. עייין על כך אצל אורבך, המסורות, עמ' 497-498, והביא שם, הערה 55, שכבר רב האי גאון הבין כך, ולכן הדיונים המרובים על אותו 'פרדס' במחקר מאז גרץ (הכול מובא אצל אורבך) הם מיותרים ומוטעים.

35. עייינו לעיל הערה 29.

36. את משלי חז"ל יש להבין בהתאם לאופיים המיוחד, ועיינו על כך פורנקל, דרכי האגדה, עמ' 323-339, וכאמור, אי אפשר להבין את משלי הפרדס בתוספתא, כאן, בלי פירוש נכון של המשל.

37. בכתב יד וינה הפתיחה היא 'משלי בלבד, ואין כאן אלא מנהגי פתיחה שונים למשלי חז"ל'.

38. זהו דגם יסוד נפוץ מאוד אלא שלרוב מדובר על עבודה שעובדים השכירים או העבדים בפרדס, וכאן כיוון המשל הוא אחר לגמרי.

39. אורבך, שם, אכן סבור שרוצים לראות את הפרדס כשלעצמו, אך נרמה שצריך להיות בתוך פרדס המלך משהו נכבד יותר מן 'פרדס' לבדו.

שבתוך הפרדס אך גם אפשר שהכוונה לחלקים הפנימיים ביותר של הפרדס שהם קרובים למלך, ושהצצה אליהם היא הדבר הנכסף.⁴⁰ האם המלך רוצה שיראו זאת? כאן טמון העניין העקרוני של המשל ושל כל משל תיאולוגי של חז"ל: יש כאן הפרדוקס האלוהי שאסור לראות את המקורב למלך והרואה אותו חייב מיתה, אבל המלך בכל זאת רוצה שהראויים ביותר, החסידים, יתקרבו אליו, והוא אף ימשוך אותם בעצמו, ואף אל חדריו. לשם כך בנה המלך 'עליה'⁴¹ שהיא כנראה בנויה על החומה החיצונית של הפרדס ואפשר לעלות אליה גם מחוץ לחומה וממנה אפשר גם לרדת אל תוך הפרדס.⁴² מי שעומד מחוץ לפרדס אינו רואה כלום מן הנעשה בפרדס, אבל הוא רואה את מי שעולה לעלייה ואת היוצא כשהוא יורד ממנה. מי שבעלייה, מציץ, כלומר מביט במאמץ, לתוך הפרדס, אולי יראה משהו מן הקרוב למלך. גם בהצצה מן העלייה יש סכנה כי אסור לאדם 'לזון את עיניו' בהצצה זאת, כלומר ליהנות איזו הנאה מן המראה, הנאה שהיא אינה לכבוד המאורע המיוחד של הראייה הזאת. לא נאמר במפורש שהצצה מן העלייה יש בה סכנה, אבל יש אוהרה מפורשת שלא יזין עיניו. אבל ארבעה נכנסו לפרדס,⁴³ כמסופר בהלכה ג (בבב"ל):

ארבעה נכנסו לפרדס⁴⁴
 אחד הציץ ומת אחד הציץ ונפגע
 אחד הציץ וקיץץ בנטיעות
 ואחד עלה בשלום וירד בשלום

40. עיינו למשל בבראשית רבה סה, ט (עמ' 719): 'מושלים אותו משל למה הדבר דומה, למלך שהיה מטייל (כלומר הולך אנה ואנה בנחת) בפתח פלטין שלו ותלה (והרים) עיניו וראה בנו של אוהבו מציץ עליו ועל הצצה זאת הבן (שהוא לא אוהבו ולכן אינו מקורב דיו למלך שתהא לו רשות להציץ) חייב מיתה.
41. והיא המוצג הפרדוקסלי של המשל, שהרי אם אין המלך רוצה שיציצו, למה יש עלייה?
42. בתוספתא כפשוטה (עמ' 1290-1291) מפרש ליברמן שהיא בניה כדי לשמור על הפרדס, כלומר מקום גבוה לשומרים שמתוכה אפשר להשקיף על הפרדס, וכך נראה.
43. יש להבין את התחלת הלכה ג כהמשך ישיר לטוף משל הפרדס והעלייה שבהלכה ה ולכן יש להדגיש הדגשה חזקה את המילה 'נכנסו', כי זה בניגוד לעומדים בעלייה.
44. בכתב יד לונדון חסרים כאן שמות התנאים וכך נראה (אך לפירוש הטקסט אין הבדל בין הגירסאות)

כלומר הם ירדו מן העלייה והלכו בתוך הפרדס ושם ההצצה היא דבר הרבה יותר גדול מן ההצצה מן העלייה. כגודל ההצצה כך גודל הסכנה ולכן שניים מהם ניזוקו: השלישי עשה מעשה נורא - הוא נכנס לפרדס וכנראה הציץ ולא זן עיניו אלא קיץץ בדרכו את הנטיעות וכך בגללו שדה הראייה פנוי, וגם מן העלייה קל מאוד לראות, מבלי להכנס ומבלי להציץ.⁴⁵ בזה נתחללה הראייה חילול גדול. האחרון, אין אנו יודעים פרטים על מה שהיה איתו בתוך הפרדס. הקהל עומד בחוץ וראה אותו עולה אל העלייה בשלום, כלומר מתוך כוונה של שלום (ולא מתוך כוונה של מדון ומריבה לקיץץ בנטיעות), ואחר כך רואים אותו יורד ממנה בשלום והוא לא נפגע ולא מת; זוהי הכניסה האידאלית לפרדס. הנמשל אינו מפורש בתוספתא אלא ברמז⁴⁶ ובעיקרו הוא מובא על ידי פסוקים הנדרשים על כל אחד מארבעת הנכנסים (הלכות ג"ד):

בן עזי הציץ ומת
 עליו הכתוב אומר 'יקר בעני ה' המותה לחסידיו' (תה' קטז, 15)
 בן זומא הציץ ונפגע
 עליו הכתוב אומר 'דבש מצאת אכול ריך [פן תשבעו והקאתו] (מש' כה, 16)
 אלישע הציץ וקיץץ בנטיעות
 עליו הכתוב אומר 'אל תתן את פיך לחטיא את בשריך' (קה' ה, 5)
 ר' עקיבה עלה בשלום וירד בשלום
 עליו הכתוב אומר 'משכני אחרך נרוצה [הביאני המלך חדריו] (שה"ש א, 4)

בן עזי⁴⁷ כנראה מת מעצמת ההצצה וההתרגשות למראה שראה, ומוות זה - לפי הפסוק - הוא שבח בשבילו. בן זומא נפגע כי - לפי הפסוק - הציץ יותר מדי, ואפשר שהממשל מתכוון לומר שזן עיניו מן המראה. אלישע נתן את פיו להחטיא ולפי זה קיץץ הנטיעות משמעו שהוא יצא וסיפר מה ראה ומעתה אחרים הבינו בזה מבלי להיות ראויים לכך. על ר' עקיבא הפסוק אומר שהוא (היחיד) שהובא אל חדריו המלך.

- נראה ודאי שארבעה אלה עסקו ב'מעשה מרכבה' לעצמם ולא היה רבם
45. גם פירוש זה ('קיץץ בנטיעות') הוא על פי אורכך, שם, עם תיקון קל של דבריו.
46. ומתקבל על הדעת שהמחבר נוהר מלספר את הנמשל במפורש כדי לא להסתכן להיות מן המקצצים בנטיעות.
47. כידוע מתחלפים השמות 'בן עזאי' רבן זומא' במקורות השונים אך לעניין פירוש הטקסטים אין לזה משמעות.

אצלם שנתן להם רשות, ויש כאן סיטואציה מוסרית שונה ממה שראינו בסיפור ראב"ע וריב"ז. בשעת הדרשה של התלמיד בפני רבו נשאלו שתי שאלות: (א) האם נוהג התלמיד יפה בפני רבו בקשר לרשות לדרוש במעשה מרכבה, כלומר האם יפה קיים? (ב) האם 'כדרכך אלעזר בן ערך כן הוא מעשה מרכבה', כלומר האם יפה דרש.⁴⁸ נראה שהארבעה שנכנסו לפרדס הם בדרגת עיסוק אחרת במעשה מרכבה. הם יודעים וידוע עליהם שהם 'חכמים מבינים מדעתם',⁴⁹ הם כבר אינם זקוקים לרב, ולכן בעייתם המוסרית היא שונה. המשל אומר במפורש 'ובלבד שלא יזין את עיניו ממנו', כלומר אסור שהחוויה של ההצצה תתקשר לאיזו הנאה אישית שהיא⁵⁰ – הכול חייב להיות 'לכבוד אביו שבשמים' ואסור לשתף בחוויה הזאת רצונות המכוונים לעבר עצמו. כאמור, בגלל דבר זה כנראה נגזע בן זומא לדעת הממשל. העניין השני הוא שההישג הרוחני של ההצצה צריך להשאר באופן מוחלט העניין הסודי האישי של המציץ – לאיש אסור לדעת מה דרשת ומה הישגת בדרשתך – בזה נכשל, כאמור, אלישע. בשני האיסורים יש דרישה לסגפנות מוסרית שרק מעטים יכולים לעמוד בה ועל כך משבח הממשל את ר' עקיבא.

נדון בקצרה במשל השני, משל שני הדרכים (סוף הלכה ה, ב3 הנ"ל):
ועוד משלו משל למה הדבר דומה
לאיטרתא העוברת בין שני דרכים
אחד של אור ואחד של שלג
הטה לכן נכוח באור
הטה לכן נכוח בשלג
מה עליו על אדם, להלך באמצע
ובלבד שלא יהא נוטה לא לכן ולא לכן

מבחינת אופיו אין זה משל של חז"ל אלא משל חכמתי שמתאים בוודאי להרבה סיטואציות מוסריות, ומתקבל על הדעת שמקורו הוא מחוץ לבית המדרש, כפתגמים רבים המובאים בתלמוד. בירושלמי חגיגה א, א (עז), ע"א) הוא מובא כדי להזהיר אזהרה כללית את הדורשים במעשה מרכבה

48. לפי הנוסח שבבבלי השאלה היא האם 'הן הן מעשה מרכבה' (ולפי נוסח התוספתא – האם הרב יאשר שהם מעשה מרכבה).

49. בלשון המשל: כולם רואים אותם כשהם עולים לעלייה.

50. כגון גאווה או סיפוק עצמי על ההישג שאכן הוא 'נכנס' ושהוכח שהוא 'חכם' ר'מבין מדעתו'.

ורצונו לומר שהמרחק בין הליכה יפה ונכונה לבין כשלון הוא קטן מאוד. לפי פירוש זה אין לשוני (אש ושלג) שבין שני הדרכים שבצידי האיטרתא משמעות מיוחדת, ושניהם היו יכולים להיות של אש. אפשר שכך צריך לפרש את המשל גם כאן, אך אולי מותר להעלות את ההשערה ששני הדרכים בצידי האיטרתא רומזים לשני הכשלונות השונים של בן זומא ואלישע בן אבויה.⁵¹ בן זומא, באהבה המופרות שלו להצצה, כאילו נשרף באש, ואלישע, ברוע ובשנאה שלו, מנוגד לבן זומא, ואף על פי ששניהם כל כך שונים זה מזה (כמו אש ושלג), שניהם היטו את עצמם מן הדרך הנכונה (שבה הלך רבי עקיבא).⁵² בין כך ובין כך אין משל שני הדרכים מוסיף הרבה להבנת הבעיות המוסריות של הכניסה לפרדס.

כעת בא הסיפור על בן זומא ור' יהושע:⁵³

מעשה בר' יהושע שהיה מהלך באיטרתא

והיה בן זומא בא כנגודו

הגיע אצלו ולא נתן לו שלום

אמר לו מאין לאין בן זומא

5 אמר לו צופה הייתי במעשה בראשית

ואין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו טפח

שנאמר 'זרוח אלהים מרחפת על פני המים' (בר' א, 2)

ואומר 'כנשר יעיר קנו [על גוזליו ירחף]' (רב' לב, 11)

מה נשר זה טס על קנו נוגע ואינו נוגע

10 כך אין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו טפח

אמר להם ר' יהושע לתלמידיו כבר בן זומא מבחון

לא היו ימים מועטים עד שנשתלק בן זומא

51. העורך עיצב את לשון המשל השני, משל שני הדרכים, על פי המשל הראשון, משל הפרדס והעלייה (וזה בניגוד לסגנון השונה שבו משל השבילים מובא בירושלמי הנ"ל) ולכן אולי מוצדקת ההצעה לקשר אצלנו בין שני המשלים.

52. הממשל כינה את הדרך האמצעית כ'איטרתא', ואפשר שרצונו לומר שיש מרחק גדול בין האש לשלג, בין כשלוננו של בן זומא לכשלוננו של אלישע.

53. בסיפור עסקו החוקרים הרבה, עיינו אורבך, חז"ל, עמ' 165 ואילך ובספרות שהוא מציין לה. הניתוח דלהלן שונה מכל מה שראיתי והוא בני על הבנת הטקסט כסיפור שכל פרטיו חשובים להבנתו. אין הניתוח מתחשב בשאר הניסוחים (המפורטים אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1292) כי כל נוסח של הסיפור יש להבין אותו בתוך עצמו, עיינו לעיל עמ' 323. על דרך הדרשה של בן זומא עיינו פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 76.

הסיפור פותח ב'באסטרטא'⁵⁴ (שורה 1) ומסיים בתלמיד ר' יהושע שהיו שם (שורה 11) ובזה חתום הסיפור בתיאור של פומביות מודגשת. לפי זה בוצעה כאן דרשה של 'מעשה בראשית' (שורה 5), שעליה נאמר במשנה 'אין דורשין... במעשה בראשית בשנים אבל דורשין ביחיד', בפני ציבור גדול שהרי גם כל המהלך לתומו באסטרטא יכול היה להקשיב אליה. אך קרה שבן זומא יעשה מעשה כזה? התשובה חייבת להיות טמונה בתחילת הסיפור, בפגישה המחורה. בן זומא הוא צעיר מר' יהושע ובוודאי היה חייב 'לתת שלום' (שורה 3) לר' יהושע ולא נתן. ר' יהושע, שבוודאי תמה מאד, אך כנראה גם חמל על החכם המבייש את עצמו בהתנהגות מחורה כל כך, מבין שבן זומא בא מאירוע מרגש ומרעיש מאוד או שהוא הולך לקראת אירוע כזה⁵⁵ ולכן דעתו טרופה והוא אינו מבחין בנעשה סביבו. כשבן זומא שומע את שמו (שורה 3) הוא חוזר במידת מה למציאות ומספר לר' יהושע (והתלמידים) את דרשתו. אין הוא פותח בפסוק, כגון 'נאמר "ורוח אלהים מרחפת" ונאמר "על גזליו ירחף" אלא בקביעה 'צופה הייתי במעשה בראשית ואין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו טפח' כלומר הוא מספר על המים העליונים בשעת 'מעשה בראשית' ולא רק שהוא צפה בהם אלא שהוא עדיין רואה אותם כך בעיני רוחו (שהרי אין הוא אומר בשורות 6 ו-10 'ולא היה בין מים' וכו'). כשהוא מפתח את הדרשה שלו (אשר בה, כשהיא לעצמה, אין שום דבר מיוחד⁵⁶), אנו מבינים שהוא מזהה את המים העליונים עם 'רוח אלהים'⁵⁷ וכעת יש כאן לא רק צפייה במעשה בראשית' אלא אף משהו מ'מעשה מרכבה'.⁵⁸

54. אמנם בכתב יד לונדון כתוב 'בדרך' אך נראה שזה 'תיקון' לצורך פירוש המילה הזרה, שהרי לא מתקבל על הדעת שמישהו ימיר (בכתבי יד ארפורט ווינה והדפוס הראשון) 'בדרך' עם 'אסטרטא'.
55. 'מאין לאין' משמעו 'מאין אתה בא או לאן אתה הולך' ובכתבי יד קאופמן וקמברג' הנוסח באבות ג, א הוא 'דע מאיין באתה ולאין אתה הולך' ומתקבל על הדעת שר' יהושע משתמש בביטוי שגור.
56. עיינו לעיל סוף הערה 53.
57. אפשר אולי לפרש שכוונת בן זומא לומר שהרוח מרחפת בין מים עליונים לתחתונים (עיינו ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 1294) אך שורות 9-10 יתפרשו כך בקושי, ואין צורך בזה.
58. החוקרים בדרך כלל יוצאים מנקודת המוצא שחטאו של בן זומא - שבגללו הוא נענש לבסוף - טמון בתוכן דבריו שהם כפירה וכדו' אך לפי דברי אורבך (עמ' 166) 'קשה לזהות את תיאורו של בן זומא עם אחת התורות הקוסמולוגיות הנפוצות במאה השנייה, וספק רב, אם באמת התכוון בן זומא לשיטה גנוסטית מסוימת. מה שניתן לומר לכל היותר הוא שדבריו כוללים סממנים של מיתוס

את כל זה מגלה בן זומא בטערת רוחו לכל שומעיו ללא סייג, וגילוי כזה הוא מעין 'קיצרן בנטיעות' שבמשל הנ"ל⁵⁹ והוא מנוגד לזהירות של ראב"ע וריב"ז שיצאו מן העיר וישבו תחת זית כדי שלא ישמע אדם מה הם אומרים.⁶⁰

לפי פירוש זה כל הקובץ⁶¹ עוסק בדרכים הטובות והרעות של תלמידי-חכמים כשהם דורשים במעשה מרכבה ומעשה בראשית.⁶²

ג

בין סיפורי האגדה על אלה ש'נכנסו לפרדס' נמצא הסיפור על פגישתו של אלישע בן אבויה עם המלאך מטטרון⁶³ וכדי שנבין אותו נרחיב ונרדן קצרות בדמותם של המלאכים בסיפורי האגדה בכלל.

אורבך⁶⁴ סיכם את מחשבת חז"ל על המלאכים והעלה שדמות המלאכים בספרות חז"ל משקפת בעיקר שתי מגמות: המלאכים באים במקום האל

דואליסטי... וגם אורבך דוחק את עצמו בזה רק מכיוון שהוא בטוח שיש למצוא משהו שלדעת ר' יהושע הוא כפירה הדורשת עונש. כאמור, אפשר לוותר על כל שיקול הדעת הזה.

59. אמנם ודאי הוא שבן זומא אינו רשע (כאלישע בשאר הסיפורים עליו באשר לנושאנו) אלא מלא מדי מבחינה נפשית בצפיות ובהצצות שלו ולכן נפגע ללא תקנה.

60. רבי יהושע אומר על בן זומא (שורה 11) שהוא כבר 'מבחרן' ורצונו לומר שהוא נחשב שאינו עוד בין החיים, אבל כנראה יש בזה דרמטיות. כשם ש'אסטרטא' בתחילה מקבל את השלמתו ב'תלמידיו' של ר' יהושע בסוף, ושניהם, כאמור, מרגישים את הפרהסיה, כך 'בחרן' שבסוף משלים את 'ולא נתן לו שלום' בתחילה: בן זומא נמצא ב'עולם אחר' בתחילת הסיפור ויהיה בעולם אחר בסופו. האירוני הוא שבאמצע הסיפור נמצא בן זומא הרבה יותר מדי בפנים, בתוך הציבור שלא היה צריך לשמוע אותו. הקונצפציה הכללית של הסיפור היא לפי זה: מכיוון שבתחילה הוא הרחיק את עצמו מן הציבור, הוא באמצע יותר מדי מקורב, ולכן יהיה לבסוף מרוחק.

61. כלומר: הרישא של המשנה, סיפור ראב"ע וריב"ז, שלושת המרצים, הנכנסים לפרדס ומשל הכרם והעליה, משל שני הדרכים והסיפור שלנו. מה שבא אחר כך בתוספתא הוא, כאמור, דיון בסיפא של המשנה אבל התנא גם מגנה פעם נוספת (בעקיפין) את בן זומא שדרש (ברבים) בדברים שהם קודם לבריאת אדם, עיינו שם.

62. ויכול להיות שיש מעתה לבדוק בתוספתא - בדרך הנ"ל - את אופי קבצי האגדה שנערכו בתוכה.

63. בבלי חגיגה טו, ע"א, עיין עליו בהרחבה להלן עמ' 340.

64. חז"ל עמ' 115-160, בפרק 'פמליא של מעלה'.

עצמו כדי להרחיק כל האנשת האל (אנתרופומורפיזם) ומאידך גיסא המלאכים פחותים מישראל, וזאת כדי להגדיל את חשיבות עם ישראל. בעשרות דיונים חשף אורבך, כדרכו, את האופי הפולמוסי של דרשות על המלאכים כנגד דעות חיצוניות שונות.

להלן נעסוק רק בדמות המלאכים בסיפורי האגדה.⁶⁵ סיפורים אלה נותנים למלאכים קו אופי מיוחד והוא שהם אינם יודעים, אינם מבינים ולכן הם חייבים ללמוד ולעמוד על טעותם. מוטיב זה ידוע מאז תקופת התנאים, לפי הסיפור בתוספתא סוטה ו, ה. שם שומעים המלאכים את שירת העוללים והיונקים על ים סוף והקב"ה מוכיח להם בזה שטעו כשהתנגדו לבריאת האדם, ואז הם, כמודים בטעותם, אומרים שירה לפני הקב"ה לאחר שישראל אמרו את שירתם.⁶⁶ ברייתא כזאת משמשת כעין דוגמה וחלוץ לעשרות הקטעים באגדה⁶⁷ המביאים את המוטיב 'אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה' וברוך כלל באה מפייה טענה שאינה נכונה, והקב"ה מלמד את המלאכים שטעו. הנה דוגמה אחת מן התלמוד הירושלמי.

המלאכים מסתמין חלונות תפילה (ירושלמי סנהדרין י, ב [כת, ע"ג]⁶⁸)

והיו מלאכי השרת מסתמין את החלונות
שלא תעלה תפילתו של מנשה לפני הקב"ה
והיו מלאכי השרת אומרים לפני הקב"ה רבונו של עולם
אדם שעבד עבודה זרה והעמיד צלם בהיכל
אתה מקבלו בתשובה
אמר להן אם איני מקבלו בתשובה
הרי אני נועל את הדלת בפני כל בעלי תשובה
מה עשה הקב"ה חתר לו חתירה מתחת כסא הכבוד שלו
ושמע תחינתו

בסיפור זה טענתם המוטעית של המלאכים היא נגד הרשע, ויש קטעי סיפור שבהם הם טוענים נגד הצדיק, כגון: 'באותה שעה היו מלאכי השרת

65. דבר שאורבך כמעט לא עסק בו, וזאת מטעמים עקרוניים, עיינו בספרו הנ"ל, עמ' 2, ועיינו לעיל הערה 2.

66. עיינו על כך במפורט פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 193.

67. גם במקורות ארץ-ישראליים (עיינו להלן) וכמובן הרבה בתלמוד הבבלי.

68. לפי כתב יד לייזן.

קושרין קטיגור על משה,⁶⁹ ושוב במקרים אחרים טוענים בעד הצדיק,⁷⁰ ואין בזה כל קביעות, כלומר אין כאן – מה שטוענים לעיתים – איזו קנאה של המלאכים באדם והתנכלות לו דווקא. מימצא מגוון זה מוכיח שאין כאן תיאור פרטי דמות של ממש למלאכים כשכל קטע סיפורי כזה מוסיף לנו כביכול משהו על דמותם המוסרית, אלא זהו מוטיב רטורי שמעצבי רעיונות האגדה משתמשים בו כדי להביע בו רעיון. ברעיון כזה יש שני צדדים, שראוי, לדעת מספרי האגדה, לעמת ביניהם, והם עושים זאת כך: המלאכים, שהם חלק מן הסמכות השמימית, מביעים את הצד האחד, הכולט, השגרתי, שהוא לכאורה מובן מאליו ומקובל, ואז באה ההשגחה העליונה וחושפת את האמת האחרונה, שהיא בדרך כלל נסתרת מן מחשבה השיגרית של האדם. הנה לדוגמה הברייתא מבבלי סנהדרין קג ע"ב:

ר' נתן אומר
מגרב⁷¹ לשילה שלשה מילין
והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה
בקשו מלאכי השרת לדוחפו
אמר להן הקדוש ברוך הוא
הניחו לו שפתו מצויה לעוברי דרכים

המלאכים מייצגים את הרעיון המובן מאליו שאין דבר חמור יותר מאיסור עבודה זרה ואי אפשר שעבודת ה' הטהורה (כשילה) תזקק בגלל חטא פסל מיכה. עניינו של המספר היה להבליט את מצוות הכנסת האורחים ולשם כך יצר את הסיפור באומרו שמצווה זאת (שבין אדם לחברו) חשובה כל כך עד שהיא דוחה עונש של עבודה זרה (שהוא חטא בין אדם למקום). בסיפור הנ"ל על תשובתו של מנשה מתבטאת דר-המשמעות גם באופן יראלי:
החלונות נשארים סתומים חזאת בגלל המלאכים, המבטאים את המובן מאליו שמנשה אינו ראוי לתשובה, אך יש חתירה מתחת כסא הכבוד המעבירה בכל זאת את התפילה לפי ההשקפה האמיתית, האחרונה.⁷²

69. אבות דרבי נתן נו"א ב, עמ' 10.

70. כגון שהם טוענים בשביל ר' עקיבא כשעת מותו יזו תורה וזה שכרה' (בבלי ברכות סא, ע"ב).

71. מקום מושבו של מיכה לדעת התנא; מקומו עוד לא נודע.

72. מאחורי הפיתוח הנרחב של המוטיב זה טמונה תפיסת העולם של חז"ל שהמציאות הרגילה אינה מגלה לאדם הרגיל בקלות את האמת הדתית-מוסרית של האל, ועל האדם להתגבר ולחשוף אותה, אך אין זה המקום להרחיב בנושא חשוב זה, עיינו פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 243 ואילך.

רוב הקטעים הסיפוריים האלה על המלאכים לא התפתחו לכלל סיפורים של עלילה ממשית, ולכן דמות המלאכים היא בדרך כלל חדר-ממדית בלבד. אך גם בסיפורים האמנותיים של האגדה משמשים המלאכים כדמויות של לא יודעים, אלא שכאן עיצבו המספרים את המלאכים כדמויות מלאות יותר. כך הוא למשל בסיפור על המלאכים ומשה כשמשה מוכיח להם שאין התורה דרושה אלא לבני האדם,⁷³ שבו ניתנה למלאכים על ידי המספר דמות אירונית, והתנהגותם הולכת ומשתנה במשך הסיפור כמו כל גיבור אנושי, אלא שביסוד הכול הוא שהם לא הבינו ולבסוף מודים ומבינים. כן הוא לגבי מלאך המוות הנותן בידי רבי יהושע בן לוי את חרבו⁷⁴ וכן הוא לגבי השטן שכביכול אינו יודע איפה התורה שניתנה למשה.⁷⁵ גם סמאל-השטן הפוגש את אברהם בדרך לעקדה⁷⁶ הוא דמות אירונית שהרי הוא מנסה את אברהם (ואת יצחק) ובזה הוא מגדיל את זכויותיו של אברהם ובעזרתו נחשפת האמת על אברהם, שהיא כמוכח ידועה מראש להשגחה.

מפתיע הוא כיצד מוטיב זה מעוצב כשמדובר במלאכים המקודשים ביותר והחשובים ביותר. נביא בשביל כך סיפור אגדה תלמודי על המלאכים מיכאל וגבריאל. הסיפור דורש קטעים מנבואת הזעם של יחזקאל בפרקים ט"ו, שבהם גם מתוארים עולמות עליונים:

חטאו של המלאך גבריאל (בבלי יומא עז ע"א⁷⁷)

אמר לו הקב"ה למיכאל⁷⁸ סרחה אומתך
אמר לפניו רבונו של עולם דים לטובים שבהן
אמר לו הריני שורף אותם ואת הטובים שבהם
מיד זי'אמר אל האיש לבוש הבדים⁷⁹ ויאמר

73. עיינו על כך בהרחבה פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 308 ואילך.
74. בבלי כתובות עז, ע"ב, עיינו על סיפור זה במפורט לעיל עמ' 275 ואילך.
75. בבלי שבת פט, ע"א, על סיפור זה עיינו להלן עמ' 362.
76. בראשית רבה נו, ג, עמ' 598 ובבלי סנהדרין פט, ע"ב. שני סיפורים אלה הם מן החשובים שבספרות האגדה ועיין עליהם בהרחבה פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 302-295.
77. על תולדות הדפסת סיפור זה בתלמוד עיינו בדקדוקי סופרים למקום. הנוסח דלהלן הוא בעיקר על פי כתב יד מינכן 95 ולא נביא מן הסיפור הארוך הזה אלא את הנחץ לעניינו.
78. שרו של עם ישראל בשמים.
79. לפי הדרשה מוזהה האיש לבוש הבדים בדניאל (פרק יב) עם האיש לבוש הבדים ביחזקאל (ט"ו) ועם המלאך גבריאל (דניאל ח"ט).

5 בא אל בינות לגלגל אל תחת לכרוב
ומלא חפניך גחלי אש מלפני ה'
מבינות לכרובים [חזק על העיר...] (יח' י, 2)⁸⁰

וכתיב

10 וישלח הכרוב את ידו מבינות לכרובים אל האש אשר בינות הכרובים
ותן אל חפני לבוש הבדים ויקח ויצא' (שם, פסוק 6)

אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא
אילמלא לא נצטננו גחלים מידו של כרוב ליד גבריאל
לא נשתייר משונאיהן של ישראל⁸¹ שריד ופליט

דכתיב

15 וזהנה האיש לבוש הבדים אשר הקסת במתניו

[משיב דבר לאמר עשיתי כאשר צויתני] (שם, ט, 11)

אמר רבי יוחנן באותה שעה הוציאו את גבריאל מאחורי הפרגוד
והכווהו ששים פולסים⁸² של אור

אמרו ליה אי לא עבדת לא עבדת

20 אי עבדת איבעי לך למיעבד כי היכי דפקדון

לא עבדת כרפקדון לא איבעי לך למיתי לאהדורי...⁸³

פתח גבריאל... אמר לפניו רבונו של עולם

אם יהיו כל אומות העולם בכף מאזנים

ודניאל איש חמדות⁸⁴ בכף שניה

25 לא נמצא דניאל מכריע את כולם

אמר הקב"ה מי הוא זה שמלמד זכות על בני

אמרו גבריאל

אמר להו ניעול, אעילוה⁸⁵

80. הסוגרים המרובעים רומזים על חלקי פסוקים שלא ספק שייכים לסיפור אלא שהכתבנים קיצרו בהם. ונראה שיש להוסיף כאן גם את פסוק ו (שהמספר כמעט ודאי חשבו לידוע לשומעי הסיפור): 'ויהי בצותו את האיש לבוש הבדים לאמר קח אש מבינות לגלגל מבינות לכרובים...'
81. לשון נקיה, ור"ל מישראל.
82. שרביטים.
83. תרגום: אם לא עשית (מה שציווך), לא עשית; אם עשית היה לך לעשות כפי שציווך; לא עשית כפי שציווך, לא היית צריך לבוא ולהשיב (כלומר להודיע שעשית).
84. המספר-הדרשן מצרף יחד (גם בחלקים אחרים של הסיפור, שלא נידונו כאן) את הנבואה ביחזקאל ט"ו עם המעמד בדניאל ח"ט (ועיין לעיל הערה 79).
85. תרגום: אמר להם ייכנס, הכניסוהו.

המספר פותח את הקטע בתיאור אי-הבנתו של המלאך מיכאל. במקום 'ללמד זכות על בניו' של הקב"ה, כפי שעושה גבריאל בסוף (שורות 22-26), מיכאל מוותר מיד על הרשעים, ועל כך הוא מקבל את תשובתו הקשה של הקב"ה. המספר אינו אומר לנו שמיכאל למד, אך הוא שם את הלקח מטעותו של מיכאל בפיו של בן-זוגו גבריאל. ביחד עם מיכאל יש להחשיב את המלאכים האנונימיים כלא מבינים. הם נזכרים בצורה סתמית בגוף נסתר בשורות 17-19 ('הוציאו', 'הכהוה', 'אמרו ליה'), שם הם מענישים את גבריאל כי הם אינם מבינים שעל אף פסק הדין הנורא של 'הריני שורף אותם ואת הטובים שבהם', ההשגחה העליונה רוצה את 'זכות בניי'. זוהי הסיטואציה הדרמטית האירונית הטיפוסית של סיפור האגדה הקלטי, שגבריאל מבין אותה אך היא רחוקה מהבנת המלאכים האנונימיים והם צריכים ללמוד להבין אותה. בשורות 27-28 ('אמרו', 'איעלוה'), לאחר דברי הקב"ה בשורה 26, הם הבינו אותה⁸⁶ גיבור הסיפור הוא כמובן גבריאל, האיש לבוש הברזים. מתקבל על הדעת שהוא שמע את השיחה עם מיכאל והוא בטוח שמוטלת עליו החובה המוסרית להציל את מה שאפשר להציל. הוא כל כך בטוח בזה עד שאין הוא נמנע מלומר 'עשיתי כאשר צויתני' (שורה 16) אף על פי שהגחלים נצטננו בגללו, ולכן נשאר ונשאר מישאל שריד ופליט למרות הצו הנורא שכולם לכאורה צריכים להשרף.⁸⁷ זהו לרעתו הציווי האמיתי,

86. וכך בדיוק יש לפרש את הסיפור על אליהו ורכי חייא ובניו בבבלי כבא מציעא פה ע"ב. ההשגחה העליונה רוצה שסוד התפילה על הגשמים יודע לצדיקים אבל המלאכים האנונימיים סבורים שיש להעניש את אליהו הנביא, מגלה הסוד. גם שם סוף הסיפור מבטא את נצחון אליהו על האנונימיים הטועים.

87. ה'חטא' של גבריאל הוא, כידוע, שבמקום לבוא בעצמו אל תחת הכרוב ולמלא בעצמו את חפניו גחלי אש (שורות 4-6), שולח הכרוב את ידו אל האש ונתן אל חפני גבריאל (שורות 9-10) ובה ניצלים 'שרידים ופליטים' מישאל כיוון שקצת מן הגחלים נצטננו (יש לחזור על דברים ידועים ומובנים אלה רק מכיוון שליבס לא הבין עניין פשוט זה וכתב [את ההפך ממה שאומרת הגמרא בבבירות גמורה]: 'לפי הסיפור שם לקה המלאך גבריאל והוסר מכהונתו מפני ששקד יותר מדי בזריקת הגחלים על 'ירושלים'; עיינו ליבס, חטא אלישע, עמ' 40. לפי טעות זאת כל דבריו על ענייני טקסטים תלמודיים מפוקפקים, ועיינו להלן). על פירוש הפשט לסתירה זאת במקרא עיינו ברד"ק ליה' י, 6. אך ראוי לשאול מדוע לדעת המספר שלח הכרוב את ידו אף על פי שלא נצטווה לכך, ומדוע 'חטא' זה נזקף לחובתו של גבריאל לברש הבדים ולא לחובת הכרוב? אין לנו תשובה מפורשת על כך בסיפור, אך אם נשווה את הדבר לרבי יושע בן לוי הגוטל (במרמה) ממלאך המוות את חרבו (עיינו לעיל עמ' 275), נעלה

האמת האחרונה של הרצון האלוהי. נדמה שהמספר יצר כאן דמות אנושית עם בחירה חופשית, דמות של חסיד מן הסוג של חנינא בן דוסא או נחום איש גמ"ז ששום ייסורים אינם יכולים להסיט אותו מהבנתו הנכונה כיצד לעבוד את בוראו. הוא, המבין את האמת על שני צדדיה, עומד מול המלאכים האנונימיים שעושים את מעשיהם לפי צווים 'אורתודוקסיים', חרממדיים (שורות 19-21) והוא סובל ונענש בגלל אי-הבנתם (שורות 17-18).

מי שמצוי אצל תיאורי המלאכים בספרות ההיכלות⁸⁸ יודע ומרגיש עד כמה גדול המרחק בין תיאורי המלאכים בספרות התלמודית שעסקנו בהם עד עתה לבין המלאכים בספרות ההיכלות, אותם יצורים נוראי ההוד העומדים בהיכלות השמימיים ולפני המרכבה וכסא הכבוד. אין כלל להעלות על הדעת ששם תוצמד למלאכים דמות של אינם יודעים ואינם מבינים. שתי הספרויות יצרו לעצמן יחס אחר לגמרי אל המושג 'מלאכי שמים', ואפשר לומר שההבדל ביניהן הוא גדול מאד. כיוון שאנו יודעים היום שלפחות תכניה, אם גם לא חיבוריה שבכתב שבידינו היום, של ספרות ההיכלות הם קדומים והם בני התקופה התלמודית, חייבים אנו להסביר את הפער התרבותי הזה שבין שתי הספרויות.

לפי הבנתנו, הספרות התלמודית הקלסית⁸⁹ בתפיסתה הדתית ובעיצובה הספרותי, כלומר בתכניה ובצורותיה, היא ספרות סגורה של בית המדרש שמתחשבת רק באופן חלקי מאוד בכל מה שיצרה החברה היהודית מחוץ לה. היא מתפלמסת לעיתים, ולא לעיתים קרובות, עם העולם החיצוני, אך בדרך כלל היא הולכת בדרכה המיוחדת לה. היא לא רק הולכת בדרכים שונות מספרות ההיכלות ומן הספרות העממית היהודית, היא גם מתעלמת מרוב המסורות של הספרות החיצונית היהודית, אינה מתחשבת ברוב הידיעות ההיסטוריות והעובדות ההיסטוריות המרכזיות, אלא אפילו תרבות בית הכנסת, בעיקר בימי האמוראים, בפרטים רבים אינה מתאימה למחשבת ספרות חז"ל ולהלכה שלה.⁹⁰ לכן טבעי שדמות המלאכים גם

כאן את ההשערה הבאה: גבריאל אמר לכרוב (במרמה) שהוא עצמו ירא (כמו רבי יהושע בן לוי) לבוא אל בינות לגלגל אל תחת הכרוב וביקש מן הכרוב לעשות את זה, והכרוב נהנה מאוד להראות את גדולתו על גבריאל, וכך השיג גבריאל את מטרתו.

88. כפי שהיא נאספה ונערכה בסינופסיס לספרות ההיכלות, מהדורת פ' שפר, טיביגן 1981.

89. עיינו על כך לעיל עמ' 223.

90. נזכיר כאן רק ברמז מימצאים ארכיאולוגיים רבים על פסיפסים של בתי כנסת,

בתפילה וגם בתרגומים המיוחדים ליונתן שבוודאי שימשו בבית הכנסת, אינה מתאימה לדמות המלאכים בספרות האגדה הקלסית, כפי שהוצעה לעיל.⁹¹ וכדרך שהתכנים של הספרות החיצונית (של ימי הבית השני) חדרו לספרות האגדה המאוחרת לאחר שנמסרו בעל פה או בכתב במשך מאות שנים בחברה היהודית שמחוץ לבתי המדרש של תנאים ואמוראים, כך מעידה ספרות האגדה המאוחרת, החל ממדרשי תנחומא, על הדמות הישנה-חדשה של המלאכים, לפי מיטב המסורת של הספרות החיצונית וספרות ההיכלות.

המסקנה המחקרית מכך היא שטקסטים תלמודיים-אגדיים העוסקים בנושאים הקרובים לספרות תורת הסוד, כגון ברמות המלאכים, יש להבינם ראשית כול מתוך התלמוד והאגדה עצמם ולא לראותם כחלק מספרות ההיכלות. להדגמת עניין זה נביא את הסיפור הבא:

מטטרון ואחר (בבלי חגיגה טו, ע"א⁹²)

אחר קיצץ בנטיעות
 עליו הכתוב אומר 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך
 ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא'⁹³
 מאי חזא

5 חזא מטטרון⁹⁴ דאיתיהיבא ליה רשותא חדא שעתא ביומא

וכן את מסקנתו של ע' פליישר, מנהגי תפילה, בעיקר בעמ' 15-16 ובעוד כמה מקומות בספר.

91 רצוננו לומר שדמות המלאכים, למשל בקדושה של ברכת יוצר אור, אינה מתאימה למלאכים טועים ואינם מבינים של התלמוד.

92 הסיפור נמצא בשישה כתבי יד של ימי הביניים: מינכן 6, מינכן 95, אוקספורד 366, גטינגן 3, ספריה בריטית 400, ותיקן 134 (וכן בדפוסים הקדומים של עין יעקב והגדות התלמוד) ועיינו על כך עוד להלן. יש שינויים קטנים בין כתבי היד אבל בסך הכול הנוסח יציב ובטוח כלהלן.

93 עיינו על כך לעיל עמ' 329. בתלמודים יש כמה הסברים מה היה חטאו של אלישע בן אבויה ('אחר') וסיפורו של המספר שלנו הוא רק אחד מהם. כנראה שהאמת ההיסטורית על 'אחר' נשכחה כבר בתקופה מוקדמת למדי. המספר שלנו מתחשב גם במילים 'ואל תאמר לפני המלאך' וכו' שבפסוק הנ"ל בעוד שהממשל בתוספתא לעיל (עמ' 328) עסק רק ברישא 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך'. לביטוי 'קיצץ בנטיעות' כנראה אין עוד משמעות בסיפור שלנו.
 94 משמעות השם מטטרון עדיין אינה ידועה (עיינו אורבך, חז"ל, עמ' 119), אך לענייננו מספיק לדעת שהוא מלאך חשוב מאד, מבעלי השמות המעטים שהתלמוד מכיר.

למיתב למיכתב זכותא דישראל
 אמר גמיר⁹⁵ דלמעלה לא עמידה⁹⁶ ולא ישיבה
 לא קנאה ולא תחרות
 ולא עורף ולא עיפוי
 10 שמא חס ושלום שתי רשויות יש
 אפקוה למטטרון ומחיוה שיתין פולטי דנורא
 איתיהיבא ליה רשותא למיקלינהו לזכותא דאחר
 יצאה בת קול ואמרה
 'שובו בנים שובבים' חוץ מאחר

תרגום (החלקים הארמיים)

מה ראה

ראה את מטטרון שניתנה לו רשות שעה אחת ביום
 לשבת לכתוב את הזכויות של ישראל

אמר (אחר) למדים שלמעלה...

הוציאוהו את מטטרון והיכוהו שישים שרביטים של אש
 ניתנה לו רשות לשרוף את הזכויות של אחר...

בביטוי 'חזא מטטרון דאיתיהיבא ליה רשותא' יש רמז לשתי דרגות סמכות: יש מטטרון ויש מישהו, כלומר הקב"ה, שנותן לו רשות, ובהמשך הסיפור (בשורה 11) יש מלאכים אנונימיים שמוציאים את מטטרון ומלקים אותו ולבסוף שוב ניתנה לו רשות וכו'. למעשה יש לנו בדיוק אותה מערכת סמכויות כמו בסיפור 'חטאו של גבריאל' הנ"ל⁹⁷ ונוסף לזה בשני הסיפורים מתבצע אותו עונש שמימי ושני הסיפורים עוסקים בזכות של עם ישראל. נראה מאוד ששני הסיפורים נוצרו באסכולה ספרותית אחת, שיש לה השקפת עולם דתית אחת על הנעשה בשמים, ולכן נכון הוא שאפשר להעזר בסיפור גבריאל כדי להבין את סיפור מטטרון.
 זכויות ישראל הן כל כך חשובות בשביל נותן הרשות עד שהוא חורג מן

95 זהו מונח תלמודי במשמעות ידוע ומקובל במסורת ורצונו לומר כולם לומדים כך.

96 כך הנוסח ברוב כתבי היד (ובשאר בוודאי 'תיקנו' לפי רש"י, עיינו שם) ורצונו לומר אין קימה, שהרי אין ישיבה, ואין כאן יותר מהתבטאות רטורית.

97 ששם ראינו את הקב"ה, את גבריאל ואת המלאכים האנונימיים. ובסיפור הורדת הגשמים בבבא מציעא (לעיל הערה 86) יש הקב"ה שמוריד גשמים, יש אליהו מגלה הסוד ויש האנונימיים המלקים את אליהו בפולטי דנורא כי הם סבורים שיש לשמור על הסוד.

הנהוג בשמים ונותן למטטרון רשות לשבת בשעת כתיבתו. איסור הישיבה הוא בוודאי עניין של כבוד כלפי זה אשר הוא היחיד היושב על כיסא כבודו. מטטרון אינו יושב בדרך כלל⁹⁸ אלא הוא כאחד המלאכים העומדים לפניו, אך החיבה לעם ישראל פורצת דרך ליצא מן הכלל מיוחד זה. נראה שיש אירוניה חייכנית מסוימת בחיבה המוגזמת הזאת ולמשך שעה אחת ביום. המתח האירוני הוא בין יראת הכבוד כלפי היושב היחיד בשמים לבין חיבתו האבהית לעם ישראל. עכשיו בא אחר, והוא בא בדיוק בשעה האחת המיוחדת ולפי דרכי הפירוש של סיפור האגדה הקלסי, אנו חייבים לשאול איך זה שאחר בא בדיוק בשעה זאת. נדון בזה להלן. אחר רואה את הישיבה ואת הכתיבה ואין הוא שואל 'מה אתה כותב ולמה אתה יושב?' אלא מפתח מחשבות רשעות: המלאך היחיד היושב (= לא עמידה ולא ישיבה) מביא לקנאה ותחרות בין המלאכים (לא קנאה ולא תחרות) ובכלל בשביל מה צריך לשבת וכי מטטרון עיף (ולא עורף ולא עיפוי) והלא מלאכים אינם עייפים?⁹⁹ אלא, מסיק הרשע, האם מטטרון הוא מלאך משרת של 'רשות' אחרת בשמים, המתחרה ב'רשות' שקבעה שאין ישיבה בשמים ואולי מטטרון עצמו הוא ה'רשות' השנייה?¹⁰⁰

כעת מענישים המלאכים האנונימיים את מטטרון על שאחר ראה אותו כשהוא יושב, וניתנה לו שעת כושר לומר את דברי הבלע שלו. המענישים מניחים שמטטרון אשם, כלומר לא היה הכרח שאחר יראה את מטטרון יושב. לפי זה מטטרון רצה שידעו את חיבת עם ישראל. האם האנונימיים טועים כשם שטעו לגבי גבריאל? או במילים אחרות: אילו היה בא רבי עקיבא ורואה את מטטרון יושב והיה שואל ללא כוונות זדון 'גמירי דלמעלה לא עמידה לא ישיבה', האם גם אז היו מענישים את מטטרון על שגילה על ידי ישיבתו את החיבה היתרה, כלומר את מידת האיפה ואיפה, של הקב"ה כלפי ישראל? ובצורה קיצונית עוד יותר: האם הקב"ה רצה שחיבתו לישראל תיוודע ולכן עשה מטטרון יפה שגילה עצמו בשעת ישיבה וכתיבה (כשם שבעצם רצה שהגחלים ביד גבריאל יצטננו) ולכן

98. ועיינו על כך להלן.

99. ענין 'עורף' לא נתברר (שהרי לא ברור מהו הקשר בין ישיבה בשעת כתיבה לבין הפניית עורף) והוא כנראה התבטאות רטורית כמו 'עמידה', לעיל (רש"י רומז למלאכים שבכל צדיהם יש להם פנים, אבל זה אינו משתנה כשמטטרון יושב וכותב).

100. אחר אומר 'חס ושלום' (וכך הוא בכל כתבי היד) וצריך לפרש זאת באחת משתי דרכים: או שזאת התבטאות צינית של אחר הרשע או שזאת 'תוספת' של המספר שמביע את חדרתו להוציא מפיו חירוף כזה כלפי מעלה.

המלאכים האנונימיים צודקים רק פורמאלית, אבל באמת הם טעו ולא הבינו מה באמת רצתה ה'רשות' העליונה? קשה לענות על שאלות אלה בביטחון אך נראה מאוד שגם כאן¹⁰¹ נחשפת אותה דו-משמעות אירונית של הקב"ה שרק המעטים, כמו מטטרון, מבינים אותה וסתם מלאכים מיועדים לטעות ולא לדעת. זוהי הדרך שבה יש לפרש את סיפורי האגדה מתוך התלמוד עצמו.

השבת מטטרון אל תפקידו מתוארת על ידי 'איתיהיבא ליה רשותא' (שורה 12) וזה גם מוכיח שיש רק רשות אחת. כילוי באש לזכויותיו של אחר הוא עונש קיצוני (ואולי של 'איפה ואיפה') כשם שכתבת זכויות ישראל בישיבה היא שכר קיצוני, ואין ספק שהמספר עיצב את שורה 12 לפי שורות 5-6 ובה ניתנת מסגרת התוכן והצורה לסיפור כולו, לפי מיטב דרכי העיצוב של סיפור האגדה הקלסי. לבסוף הצליח מספר זה לשלב את כל חלקי הסיפור במימרה¹⁰² 'יצאה בת קול ואמרה שוכו בגים שוכבים חוץ מאחר' ויש כאן שלוש משמעויות: בת הקול היא שופרה הסמכותי של הרשות האחת והיחידה השולטת בטוב וברע; ישראל, בניו של הקב"ה, מתקבלים בתשובה כי זכויותיהם כתובים חכורים; אחר, שזכויותיו נמחקו, לא יתקבל.

כעת נראה את הסיפור 'המקביל' בספרות ההיכלות:¹⁰³

אמר רבי ישמעאל

אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים הדר מרום כל

בתחילה הייתי יושב על כסא גדול בפתח היכל שביעי

ודנתי כל בני מרומים פמיליא של מקום הרשות ה'ביה

וחלקתי גדולה ומלכות רבות ושלטון

הדר ושבת ועטרה וכתר וכבוד לכל שרי מלכויות

כשאני יושב בישיבה של מעלה ושרי מלכויות עומדים עלי

מימיני ומשמאלי מרשות ה'ביה'

וכיון שבא אחד¹⁰⁴ להסתכל בצפיית המרכבה ונתן עיניו בי

והוא מתירא ומודעזע מלפני

101. כמו בסיפור גבריאל ובסיפור אליהו.

102. מקורה של המימרה אולי במקום אחר (עיי' בגמרא להלן ובירושלמי חגיגה עו ע"ב) אבל המספר האמן שילב אותה כאן בצורה מושלמת.

103. לפי שפר, סינופסיס, סעיף 20, על פי כתב יד ותקן 228, והנוסח כמעט זהה למובא מכתב יד מינכן 40.

104. כמעט ודאי שצריך להיות 'אחר'.

ונפשו מבוהלת לצאת ממנו מפני פחדי ואימתי ומוראי
 כשראה אותי שאני יושב על כסא כמלך
 ומלאכי השרת היו עומדים עלי כעבדים
 וכל שרי מלכיות קשורים כתרים טובכים אצלי
 באותה שעה פתח את פיו ואמר ודאי שתי רשויות בשמים
 מיד יצאתה בת קול מלפני השכינה אומרת
 שובו בנים שובכים חרץ מאחר דלא
 באותה שעה בא ענפיאל השר נכבד נהדר נחמד נפלא נורא נערץ
 משליחות של ה'ביה'

והכני ששים פולסאות של אור והעמידני על רגלי

איש לא יחלוק על כך שכל האופי הספרותי של סיפור זה רחוק מאופיו של
 הסיפור התלמודי כרחוק מזרח ממערב. זהו הסגנון האקסטטי הרחב של
 ספרות הסוד שאין בו כלום מן הסגנון הדרמטי המעוצב והעצור והחסכוני
 עד לסגפנות של סיפור האגדה הקלסי. כמובן שגם אי אפשר להשוות בין
 עיצוב הדמויות ואופיין, אך בעיקר יש בספרות ההיכלות מין פשטות של
 עלילה לעומת המורכבות הדקה מן הרקה בסיפור האגדה הקלסי. אין כאן
 שאלות של איזה משני הסיפורים קדום ואיזה מאוחר, מי לקח ממי, מי יפה
 יותר ממי, אלא יש לשער בבטחה שהיה מקור עתיק שנעלם מאיתנו¹⁰⁵
 וממנו נפרדו שתי ספרויות שונות מאוד זו מזו וכל אחת היא עצמאית
 ולעצמה.¹⁰⁶ כל מחקר המנסה ללמוד מסיפור אחד על מקבילו טועה
 מבחינה מתודולוגית ומגיע בהכרח למסקנות מוטעות.¹⁰⁷

105. וגם לא יתגלה לעולם כי מקור זה היה בוודאי בעל פה.

106. לפי הבנתנו אי אפשר אף ללמוד מסיפור ארץ-ישראלי על סיפור בבלי בתוך
 הספרות התלמודית (כגון סיפורי סמאל-השטן עם אברהם ברוך לעקרה, עיינו
 לעיל הערה 76), קל וחומר על שני סיפורים כל כך רחוקים זה מזה בכל מהותם.
 107. הדברים אמורים לגבי כמה וכמה מחוקרי תורת הסוד היהודית אך לגבי
 הסיפורים שלנו הם מכוונים לספרו של ליבס, חטא אלישע. נדגים את הדבר ליד
 עניין אחד. כאמור לעיל הסיפור התלמודי נמסר לנו בשישה כתבי יד מימי
 הביניים למסכת תגיגה ונוסחם בטוח כמעט לחלוטין. נוסח נקי ומקורי זה אף
 הגיע לדפוסים הקדומים, כלומר לדפוס התלמוד הראשון באיטליה (פורו, שנת
 רע"ד) והדפוסים של עין יעקב והגדות התלמוד בתורכיה. אך הגה בכתב יד
 ותיקן 171 (שנכתב בשנת רנ"ג) ובדפוס ונציה ר"פ נכנס משפט חדש בין שורות
 11 ל-12 האומר: 'אמרו ליה מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה' (כמובן
 שאין שום חשיבות מה משמעות משפט זה שנתחבר במאה החמש-עשרה!). על
 סמך משפט מחוסר ערך זה מבחינת תולדות הטקסט (ושאף הובן לא נכון) בנה
 ליבס בניין שלם שאלישע כביכול התגאה ושלדעתו מטטרון היה חייב לקום

מספרי סיפורי האגדה שילכו את הסיפורים על החכמים העוסקים בתורת
 הסוד בין סיפוריהם, ואף על פי שתורת הסוד בוודאי לא הייתה העיסוק
 המרכזי של התנאים, גם הסיפורים על עיסוק זה טבועים במלואם בחותם
 סיפור האגדה הקלסי של בית המדרש.

לפניו כי הוא, הנכנס לפרס, חשוב ממלאכי מעלה, וכל זה כמובן מופך
 ומנוגד לדבריו הפשוטים של התלמוד ואיני רוצה לדון בשאלה אם יש לדברים
 אחיזה בקטעי הסיפור שבספרות ההיכלות. זאת התוצאה כשחוקרים הטועים
 בדברים פשוטים בלימוד תלמוד מנסים לפרש אותו מחדש בעזרת חומר שאין
 לו קשר ספרותי לתלמוד (קשה שלא להתקומם על חוסר המיומנות [ואף
 ההטעיות] בכל מה שנוגע לעיון בכתבי היד של התלמוד [עם התעלמות גמורה
 ממה שאפילו מוכא בדקדוקי סופרים] מצד אחד, ועל הפזיזות בהסקת מסקנות
 'חשובות' על פי עיון בשני כתבי יד מקריים בלבד שהפקסימיליות שלהם
 מצויות בשוק ולכן קל להגיע אליהם).