

החצנת הסוד: מן התלמוד לספרות ההיכלות

מאת יהודה ליבס

סוגיית היחס בין הספרות התלמודית לבין ספרות ההיכלות שנויה במחלוקת בין החוקרים. יש המחזיקים בדעת שלום, שלפיה ספרות ההיכלות מבטאת את התוכן האזוטרי של הספרות התלמודית, שנשמר בסוד בידי התנאים והאמוראים,¹ ויש הסוברים כמו אורבך,² שספרות זו משקפת תוכן חדש הנוגד את הרוח התלמודית.

לדעתי יש לגשת לבעיה זו בכלים אחרים, המדגישים לא את התוכן אלא את צורת ההבעה. גם אם זהה הוא התוכן המופשט מן הצורה (במידה שיש מציאות אמיתית לדבר כזה), ואף אם היוצר אינו מודע לגודל החידוש שביצירתו, ההבדל הסגנוני מבטא סוג אחר של אישיות דתית, ובסופו של דבר מייצג הטקסט תופעה דתית שונה. בספרות ההיכלות עולה דתיות שונה מזו של ספרות חז"ל, גם אם יוצריה סברו, כמו שלום, שהם משמשים ביטוי לתוכן הסודי של ספרות חז"ל – ולכן שמו את דבריהם בפיהם של ראשי התנאים כר' עקיבא ור' ישמעאל.

על משהו מכך כבר עמדתי בעבר,³ כשערכתי השוואה בין התיאור התלמודי של פגישת משה והקב"ה, כשהאל בא בטרוניה אל משה שאינו נותן לו שלום ועזרה (שבת, פט ע"א), לבין הסיפור על 'אכתריאל יה' ה' צבאות' המקבל ברכה מישמעאל בן אלישע (ברכות, ז ע"א). שם הצבעתי בעיקר על הזוהר שבתוכן הדברים, ועתה מבקש אני לעמוד יותר על ההבדל שבצורה. בשני המקומות נזקק האל לברכת הדיוט, אלא שבתלמוד מבקש הוא זאת כדבר איש אל רעהו, ובסיפור אכתריאל, שמקורו בספרות ההיכלות (הוא אכן מצוי גם שם)⁴, עטוף הדבר ברוטב סמיך של אזוטריות, שמות סודיים, גינוני מלכות ומקדש. אפילו הרקע ההיסטורי הופך כאן לדמיוני, כשבראש החבורה, שלפי היגדים אחרים בסיפור זה פעלה כביכול אחרי החורבן, אנו פוגשים פתאם בכהן גדול שלא היה ולא נברא, ישמעאל בן אלישע (המזדהה חלקית עם ר' ישמעאל בן שיחו של ר' עקיבא), הנכנס להקטיר קטורת לפני ולפנים בבית מקדש שאינו קיים.

¹ Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, JTS, New-York, 1960.

² אפרים א. אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', בתוך: מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שבעים שנה (בעריכת אורבך ואחרים), מאגנס, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח.

³ במאמרי 'De Natura Dei - המיתוס היהודי וגלגולו', בתוך: משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל (בעריכת מיכל אורון), ביאליק, ירושלים תשנ"ד, עמ' 252-262.

⁴ סינופסיס לספרות ההיכלות (בעריכת פטר שפר), מוהר, טיבינגן 1981, עמ' 66, § 151.

ההבדל בין בעלי ההיכלות לבין בעלי התלמוד דומה אפוא להבדל שמציינים חז"ל בין יחזקאל לישעיהו – בין בן כפר שראה את המלך, לבין בן כרך (חגיגה, יג ע"ב). בהבדל כזה מבחינים גם בין אברהם, שהמלאכים שאירח נקראו 'אנשים' (בראשית יח, ב), לבין לוט, שאצלו נקראו 'מלאכים' (בראשית יט, א), כאומרם: 'אברהם שהיה כוחו יפה נדמו לו כדמות אנשים אבל לוט על ידי שהיה כוחו רע נדמו לו מלאכים' (בראשית-רבה נ, ב). אין לפרש שאנשים הם יותר ממלאכים,⁵ להפך, דמות המלאך כשלעצמה מוצגת כאן כמרומת מעל דמות האדם, ולפיכך, כפי שניסח זאת רש"י (על בראשית יט, א): 'אצל אברהם שכוחו גדול והיו המלאכים תדירין אצלו כאנשים קראם אנשים ואצל לוט קראם מלאכים'. ואולי בהבדל זה שבין אברהם ולוט אכן ביקשו חז"ל לציין את ההבדל בינם לבין אנשי ספרות ההיכלות. הבדל מעין זה אפשר אכן להעלות מתוך השוואה בין האופן שבו מתארת ספרות ההיכלות את גיבוריה, לבין תיאורי החכמים בתלמוד. לשם כך אביא עתה פסקה מספרות ההיכלות ואשווה אותה לסיפור תלמודי. דומה שהשוואה זו עשויה להעלות גם הבדלים נוספים בין שני הקורפוסים (או הסוגות), וכך לתרום לבירור רוחם המיוחדת. ספרות ההיכלות מתארת את גדולת גיבוריה בלשון זו:

גדולה מכולם שהוא צופה בכל מעשה בני אדם שעושיין אפילו בחדרי חדרים, בין מעשים נאים בין מעשים מקולקלים. גנב אדם - יודע ומכיר בו, נואף אדם - יודע ומכיר בו, רצה נפש - יודע ומכיר בו, נחשד על הנידה - יודע ומכיר בו, גדולה מכולם שיודע ומכיר בכל יודעי כשפים [...] גדולה מכולם שכל המעיז פניו בו מכהין מאור גלגלי עיניו, גדולה מכולם שכל המספר עליו לשון הרע בגנותו עליו כלה ונחרצה ואין חומלין עליו. גדולה מכולם שכל הבוזה אותו אינו עוזב שורש וענף ואף לא יורש.⁶

על קטע זה העיר לאחרונה הלברטל:

יורדי המרכבה הם אפוא מעין כת נבדלת שלאחר שעמדה בכל הדרישות של הדת הממוסדת קנתה לעצמה תארים, כוחות ותכונות, המבדילים אותה מסמכותם הרגילה של תלמידי החכמים.⁷

אך לדעתי לא כאן ימצא ההבדל בין שתי הקבוצות. ודאי שלא לפי תודעת בעלי ההיכלות, שהרי הם מזהים את גיבוריהם עם חכמי התלמוד, אך גם לא מנקודת המבט של התלמוד או של משקיף חיצוני, שהרי, כפי שנראה מיד, כל הכוחות והתכונות הכלולים בפסקה זו מצויים גם בתיאורים התלמודיים של תלמידי חכמים מסוימים. יתר על כן. דומה שמעמדם של בעלי ההיכלות אף נמוך יותר, כי הם מתרשמים יותר ממעמד זה ומתכונות אלה, שנהפכים אצלם לעניין יותר טכני ומודע וסודי ('גנב אדם - יודע ומכיר

⁵ ראה יאיר לורברבוים, צלם אלהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה (בהדרכת משה אידל וזאב הרוי), האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ז (בשכפול), עמ' 314.

⁶ סינופסיס לספרות ההיכלות (שם), עמ' 40-44, § 83, 91.

⁷ משה הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, סדרת יריעות, הוצאת ארנה הס, ירושלים תשס"א, עמ' 20.

בו' וכו' מרמז כנראה לתורת הכרת הפנים [פיזיוגנומיה]).⁸ הסוד האמתי מצוי דווקא אצל חכמי התלמוד, שם הוא סוד במובנו העמוק יותר (לא secret אלא mystery). ידיעת הנסתר של חכמי התלמוד אינה ידע או אינפורמציה חיצונית (ביונית gnosis), ומקורה לא במסורת אלא בעומק הנפש. לעומת 'הפנמה'⁹ מבקש אני לקבוע דווקא את המונח 'החצנה' כדי לאפיין בו את המעבר מן התלמוד אל ספרות ההיכלות. החצנה במובן של קיבוע פורמלי של אותו ידע, שאצל חכמי התלמוד הוא אינטואיטיבי וכמעט מובן מאיליו.

קביעה אחרונה זו מבקש אני להזגים בסיפור התלמודי אודות ר' אלעזר בן רשב"י, מאחר שמדובר בסיפור ארוך, וענייננו כאן הוא ברעיון כללי המובע בו, אביאו בדילוגים ובתוספות מבהירות (בסוגריים) ובתרגום לעברית של החלקים הארמיים:

רבי אלעזר בן רבי שמעון פגש בשוטר¹⁰ התופס גנבים. אמר לו [ר' אלעזר]: איך יכול אתה להם, הלא נמשלו לחיות [...] שמא לוקח אתה [למאסר] צדיקים ומניח רשעים? אמר לו: מה אעשה? צו מלך הוא! אמר [ר' אלעזר]: בוא אלמדך איך תעשה. בוא בשעה ארבע [לפני הצהריים] אל חנות [משקאות]. כשתראה אדם שותה יין, כשהוא מחזיק כוס בידו ומתנמנם, שאל אודותיו. אם תלמיד חכם הוא – השכים ולמד [ולכן הוא עייף]. אם פועל הוא – השכים ועשה את עבודתו, ואף אם עבודתו בלילה [ואיש לא שמע זאת], שכן רוקע הוא [חוטים דקים, שאין קול הפטיש נשמע].¹¹ ואם לא – גנב הוא, ותפוס [ואסור] אותו.

נשמע הדבר בבית המלך, אמרו [הממונים]: קורא האיגרת הוא יהיה שליח [לקיים מה שכתוב בה]. הביאו את ר' אלעזר בן רבי שמעון, והיה מאז והלאה תופס גנבים. שלח אליו ר' יהושע בן קרחה [להוכיחו]: חומץ בן יין,¹² עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה! שלח לו [ר' אלעזר]: קוצים אני מכלה מן הכרם. שלח לו: יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו.¹³ יום אחד פגש בו כובס אחד, וקרא לו: חומץ בן יין. אמר [ר' אלעזר]: מתוך שחצוף הוא כל כך, לָמד מכאן שרשע הוא. אמר

⁸ ראה גרשם שלום, 'הכרת פנים וסדרי שרטוטין', ספר אסף (בעריכת מ"ד קאסוטו ואחרים), מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ג, עמ' 450-495.

⁹ מושג ההפנמה הוא נושא של המושב בקונגרס העולמי למדעי היהדות, שבמסגרתו נישאה ההרצאה שביסוד המאמר שלפנינו. על מושג זה ראה רון פנחס מרגולין, הפנמת חיי הדת והמחשבה בדורותיה הראשונים של החסידות: מקורותיה ובסיסה האפיסטמולוגיים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה (בהדרכת משה אידל), האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ט (בשכפול).

¹⁰ במקור מובא כאן מונח שלטוני פרסי (וכך גם להלן, המלים המתורגמות כ"צו" וכ"שליח"), ומכאן שיותר משסיפור זה מעיד, כפי שהוא מתיימר, על הוואי השלטון הרומי בארץ ישראל, מעיד הוא על הוואי השלטון הפרסי בבבל, בימי האמוראים.

¹¹ כך לפי פירוש רש"י.

¹² כינוי גנאי, וברמז לר' שמעון בר יוחאי, אביו של ר' אלעזר, שהיה מן המתנגדים העזים לשלטון הרומי.

¹³ חילופי הדברים הם בעברית גם במקור.

להם [לשוטרים]: תפסוהו! תפסוהו. אחר שנחה עליו דעתו, הלך אחריו להצילו, ולא עלה בידו. קרא עליו [משלי כא, כג]: 'שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו'. תלו אותו [השוטרים את הכובס]. עמד [ר' אלעזר] תחת עץ התליה ובכה. אמרו לו: רבי, אל ירע בעיניך, שהוא ובנו בעלו נערה מאורסה ביום הכיפורים. הניח ידו על בני מעיו, אמר: שישו בני מעי שישו! ומה ספיקות שלכם כך, ודאית שלכם על אחת כמה, וכמה מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם.¹⁴ ואפילו כך לא נתיישרה דעתו. השקוהו סם שינה, והכניסוהו לבית שיש, וקרעו את כרסו, והוציאו ממנו סלים מלאים חלב, והעמידום בשמש בחדשי תמוז ואב ולא הסריחו [...] קרא על עצמו [תהלים טז, ט] 'אף בשרי ישכון לבטח'. (בבא מציעא פג ע"ב)

חכמי ההיכלות התגאו כזכור בכך שיודעים לתפוס גנבים ('גנב אדם - יודע ומכיר בו') ולהתנקם בעולביהם ('שכל המעיז פניו בו [...] כלה ונחרצה ואין חומלין עליו'). והנה תכונות אלה מצויות גם בר' אלעזר, המבין בטביעת עינו מיהו גנב ומיהו רשע, ונוקם במי שמחציף פניו כנגדו. גם הוא כמותם אינו נזקק לחקירה בלשית, אך בשונה מהם איננו נזקק גם לכל תורת סוד. הוא יודע זאת מתוך אינטואיציה, או כמו שאומרים בעברית חדשה - 'מתוך תחושת בטן', או בלשון חכמי ההלכה - 'מסברת הכרס'. כאן נוקט אני בביטויים אלה לפי משמעותם הריאלית: ר' אלעזר אפילו אינו משתמש באפן, כמו המשיח, שלפי דעת חז"ל עתיד לזון לפי חוש הריח (סנהדרין צג, עב). גובה הסיפור התלמודי מושג דווקא על ידי הגשמות הנמוכה - בני מעיו העצומים של ר' אליעזר הם שגילו לו את טבעו של הרשע. וכמו להדגשת הריאליזם שבתיאור זה, נוקט כאן ר' אלעזר בניסיון פשוט ומגעיל, ומוכיח באופן מדעי, שיש לו, לאו דווקא רוח הקודש, אלא מעיים קדושים מלאים חלב קדוש ובשר קדוש.

בהמשך הסיפור (שנקטע כאן בסטיות שונות) מתעצמת עוד יותר הרוחניות הגופנית. בגופו העצום של ר' אלעזר מתרחשים נסים לפי הצורך, לשלילה (ייסורים) או לחיוב:

ואפילו כך [לאחר שנודע לו שהכובס נענש בצדק] לא סמך רבי אלעזר בן רבי שמעון על דעתו. קיבל עליו ייסורים. בערב היו מקפלים תחתיו ששים לבדים, ולבוקר היו מושכים מתחתיו ששים ערבות מלאות דם ומוגלה. בראשית היום היתה אשתו מכינה לו ששים מני לפתן, ואכלם והבריא. ולא היתה מניחה לו אשתו לצאת לבית המדרש, כדי שלא ידחקוהו החכמים. בערב אמר להם [לייסורים]: בואו אחי ורעי!¹⁵ בבוקר אמר להם: לכו, מפני ביטול תורה. יום אחד שמעה זאת אשתו, אמרה לו: אתה הוא שמביא אותם עליך, כילית ממון של בית אבא! התמרדה, והלכה לבית הוריה.¹⁶ עלו ובאו ששים ספנים, והביאו לו ששים עבדים, המחזיקים בידם ששים ארנקים, ועשו לו ששים מני לפתן, ואכלם. יום אחד אמרה [אשתו של ר' אלעזר] לבתה, לכי ובדקי אצל אביך,

¹⁴ חילופי הדברים בעברית גם במקור.

¹⁵ קריאה זו נאמרה בעברית גם במקור, וכן גם רוב הדברים המצוטטים להלן כדיבור ישיר.

¹⁶ במקור 'לביית נשא', כלומר 'לביית אנשים', והשוה באנגלית מדוברת folks במשמעות הורים.

מה שלומו¹⁷ כעת. באה, אמר לה [אביה]: לכי אמרי לאמך: שלנו גדול משלהם. (בבא מציעא, פד ע"ב).

במלים האחרונות, 'שלנו גדול משלהם' (כך, בעברית, גם במקור), מתכוון ר' אלעזר למצבו הכלכלי, שהוא טוב ממצב בית אביה של אשתו. אך במלים אלה יש גם קונוטציה גשמית מזו, שכן הם חזרה על מה שאמר ר' אלעזר, בקטע שדילגנו בין הקטעים דלעיל (בבא מציעא, פד ע"א), למטרוניתא אחת שקנטרה אותו ואת ר' ישמעאל בן ר' יוסי על כרסותיהם העצומות, שמונעים אותם, לדעתה, להזדווג עם נשיהם. ר' אלעזר השיב לה בלשון 'שלהן גדול משלנו', כלומר כרסות נשיהם גדולות עוד יותר, ובכל זאת מצליחים הם בזיווג בגלל גודל אבר הזכר שלהם, ובלשונו 'כי כאיש גבורתו'.

התלמוד אינו מסתפק אף בזאת, ומתאר את מידת אבר המין של ר' אלעזר ושל חברו, ואף של האמוראים ר' יוחנן ור' פפא. אך טבעי הוא שרבים מפרשני ימי הביניים תוהים מה ראה התלמוד להביא דברים כאלה, ואף מבקשים לא להבין את פשט המלים שאין פשוט ממנו.¹⁸ בימיהם של פרשנים אלה חדל התלמוד להיות תורה שבעל פה חיה ונוצרת והפך להיות טקסט קדוש וסגור, שפירושו מחייב קונצפטואליזציה ורפלקסיביות, ודומה בעיניי שדווקא דרכים אלה עשויים להפוך את פשט דברי התלמוד לפורנוגרפיה, בעוד שעוצם פשטותם של הדברים במקורם, גשמיותם ונמיכותם הגרוטסקית, מעלות אותם לגבהים מעין אלהיים.

אכן, מכמה בחינות אפשר להשוות את ר' אלעזר שכאן לגיבורים אלהיים למחצה במיתוס המסופוטאמי או היווני. אף אפשר שהמליצה המקראית דלעיל 'כאיש גבורתו' (שופטים ח, כא), נתפרשה אצל ר' אלעזר כנוגעת גם לקב"ה, שעליו נאמר (שמות טו, ג) 'ה' איש מלחמה'. לפי פירוש זה, שאכן מצוי בדורות מאוחרים יותר (בספרות הקבלה),¹⁹ אפשר יהיה לחבר את ר' אלעזר עם דמויות אחרות שעליהם אומר התלמוד, שלפי אחד מאבריהם 'נבראו כעין דוגמא של מעלה' (סוטה, י ע"א). בין אלה בולטת דמותו של שמשון הגיבור, שהסיפורים עליו מזכירים יותר את דרך פעולתו של הרקולס מאשר את

¹⁷ במקור 'מאי קא עביד', כלומר: מה הוא עושה. וכך ברוב לשונות אירופה כיום, כשדורשים בשלמו של אדם, שואלים אותו 'מה אתה עושה'.

¹⁸ ראה בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת, מירב, ירושלים תשנ"ז, עמ' תשד"מ, בבא מציעא פד ע"א: 'איבריה דרבי ישמעאל - יש מפרשים דאיבריה רצה לומר אכילתו (תלמיד הר"פ). והריטב"א כתב: איבריה וכו' הוא מקום הקיבורת של הזרוע או הירך שהוא עגול ושם בודקין האדם שהוא שמן ועב. ופירוש רש"י אינו נכון'. מכאן אפשר ללמוד שרש"י פירש כפשוטו (ממש כפי שפירוש במשפט הקודם: "כאיש גבורתו" - אבר תשמיש'), אך לפנינו בנדפס חסר פירוש רש"י על 'אבריה', ואולי הושמט בידי המתנגדים לפירושו.

¹⁹ ראה למשל משה חיים לוצאטו, ספר תקט"ו תפילות, הוצאת שלום אולמן, בני ברק תשל"ט, תפילה צח, עמ' פה: "אתה גבור לעולם אדני" [לשון תפילת שמונה עשרה] שנא' כך "ה' איש מלחמה", "איש" שנא' בו "כי כאיש גבורתו". באשר לקישור בין 'כאיש גבורתו' לבין בחינת היסוד, היא אבר הזכר של מעלה, ראה למשל כתבי האר"י, פרי עץ חיים, קארץ תקנ"ה (ובעצם תקמ"ה), פה טור ד, שער יח (= שער השבת), פרק טז.

דרך פעולתו של שופט היושב בדין. ועליו אכן נאמר שם כי 'שמשון דן את ישראל כאביהם שבשמים שנאמר [בראשית מט, טז] "דן ידין עמו כאחדד"'.²⁰

ר' אלעזר אכן דומה לשמשון. גם הוא 'כעין דוגמא של מעלה', ולא רק באברי גופו, אלא גם במידות הנפש. הכל אצלו גדול, גם אהבתו גם יצריו גם שנאתו גם קנאתו. גדולים ועצומים היו אף הפקפוקים וייסורי המצפון שהתעוררו אצלו, למרות הניסיון המדעי הנזכר, וכמוהם אף הייסורים שהביא על עצמו כעונש, פגעי גוף שמתוארים שוב באופן פלאסטי ובוטה. כך מתאר התלמוד גם את אלהיו, כדמות פרסונאלית, הנתונה להתלבטויות קשות בין מידות הנפש, שדומות למידותיו של אדם, אך גדולות ועצומות מהן. או ליתר דיוק - המידות האנושיות הן הדומות לאלהיות, בהיות האלהי נעלה מכל בחינה, והאדם הוא שנברא בצלמו.²⁰

ר' אלעזר, כמוהו כשמשון, גם הוא שופט ו'דן כאביו שבשמים'. ולא רק את הכובס, אלא בעיקר את עצמו. הכול קורה רק לפי שיקול דעתו. בגלל ייסורי מצפונו המשפטי מחליט הוא כאמור להזמין עליו את הייסורים, וכאשר נראה לו שאלה עלולים לסכן ערך גדול יותר, לימוד תורה, מיד מבריא. כאשר אשתו נוטשת ואינה ממלאת את חלקה בריפוי, מיד מתרחש נס, ובאים ספנים וממלאים את מקומה. נס אחר מחולל ר' אלעזר אף במהלך הוויכוח ההלכתי בבית המדרש, כפי שמסופר מיד אחר כך, בקטע שלא הובא לעיל: ר' אלעזר קבע לגבי ששים מיני דם נידה שהובאו לפניו שהם טהורים, והנשים כשרות אפוא לזיווג. כשתמהו על כך החכמים, הכריז ר' אלעזר שאם הצדק עמו, כל אותן נשים תלדנה זכרים בלבד, וכך היה.

נסים כאלה משווים אומנם לסיפור אופי סוראליסטי, אך בלי פתוס גרנדיוזי, האופייני לספרות ההיכלות. ר' אלעזר מתייחס לנסים בפשטות טבעית, ואינו משתמש בכל ידע אזוטרי, לא בהשבעות ועליות למרום, ולא בנוסחאות מאגיות-מיסטיות כמו של בעלי ההיכלות, ובעצם אף לא בתפילה לאלהים. הוא מביא על עצמו את הייסורים בפניה ישירה המכוונת אליהם, ובמלים הפשוטות והאנושיות: 'בואו אחי ורעי'. בסגנון נמוך מתאר ר' אלעזר במדויק גם את הדרך הפרוזאית שעמד בה על טבעו של אותו כובס, ולשם כך די לו במשפט אחד: 'מדחציף כולי האי שמע מינה רשיעא הוא' (בתרגום דלעיל: 'מתוך שחצוף הוא כל כך, למד מכאן שרשע הוא'). משפט זה נאמר בניב המדובר, ומצטיין בישירות פרוזאית עם נופך של סגנון המשא ומתן ההלכתי שבתלמוד, שגם הוא מצטיין בתכונות אלה.

אפשר להניח שר' אלעזר לא היה מסוגל לחולל את כל הנסים האלה בלא עזרתו של הקב"ה, אך זה אינו נזכר כאן. אם התערב האלהים, הרי עשה זאת בדיסקרטיות, כמי שעוזר לחברו, כמובן מאיליו, בלא להיקרא במפורש. אבל קריאה פשוטה יותר ובלתי משוחדת בטקסט התלמודי מסירה גם את הצורך בהנחה כזו. גיבורי התלמוד יכולים גם לחולל את הנסים בעצמם, כי אין הבדל בינם לבין אלהים. כפי שנאמר במפורש במקום אחר (סנהדרין, סה ע"ב): 'אי בעו צדיקי ברו עלמא [תרגום: לו רצו הצדיקים היו

²⁰ ראה בהרחבה במאמרי 'דלעיל' / De Natura Dei - המיתוס היהודי וגלגולו'.

בוראים עולם], שנאמר [ישעיהו נט, ב]: "כי אם עונותיכם היו מבקלים ביניכם לבין אלהיכם"²¹. תיאורים כאלה הולידו את דמות הצדיק המחולל נסים בימי הביניים ובחסידות, אך שם הנסים נעשים בדרך כלל בעזרת טכניקות מאגיות ומיסטיות,²² או אף ידע פילוסופי,²³ ולא רק בגלל אישיותו האלהית הכריזמטית של הצדיק.

במקומות אחרים מתוארים החכמים אף כנעלים מעל האלהות. כך למדנו שביד הצדיק לבטל את גזרת האל (מועד קטן, טז ע"ב), ושתלמיד חכם עדיף על ספר תורה (מכות, כב ע"ב), ושהתורה איננה בשמים ואין משגיחין בבת קול ואין פוסקים לפי דעת הקב"ה (בבא מציעא, נט ע"ב). הלך רוח זה הביא את הקוראן (ג, נז) לידי הדעה שהיהודים קוראים זה לזה 'אלהים' (זאת גם מפני שהמלה 'רב' משמשת בערבית ככינוי לאלהות).

אפשר להיזכר כאן גם באביו של ר' אלעזר, ר' שמעון בר יוחאי, שמרשה לעצמו לקבוע: 'ארבעה דברים הקב"ה שונאן ואני איני אוהבן' (נדה, טז ע"ב). הוא יודע למנות בפנינו בפשטות את ארבעת הדברים שהקב"ה שונא, בלי צורך לתת דין וחשבון על מקור האינפורמציה (ארבעה דברים אלה אינם איסורים הלכתיים ולא מובא להם כל סמך מקראי), ואף להעניק לרגש השנאה של האל כעין הסכמה משלו: 'ואני איני אוהבן'.

אומנם בשונה מן האל רשב"י אינו 'שונא' את ארבעת הדברים אלא רק 'אינו אוהבן'. הבדל זה אפשר להבין בשתי דרכים: אפשר שהשנאה נחשבת בעיני רשב"י כפררוגטיבה אלהית, שלאדם אין לנהוג בה או לפחות לא להתהדר בה (פירוש כזה יעמיד את רשב"י בניגוד קוטבי אל מול הפילוסופים, כי אלה רואים כידוע ב'היפעלויות' כדוגמת כעס עניין רע ואנושי בלבד דווקא, ושוללים את ייחוסו לאלהות), אך אפשר שרשב"י מנשא כאן דווקא את עצמו, ובקביעה שהוא רק 'אינו אוהב' הביע גם מעין הסתייגות מן ההתלהמות הילדותית של מעלה, והמלצה להחליפה ברגש יותר מתון ושקול. מכל מקום התודעה העצמית המובעת כאן גבוהה היא ביותר, אולי גבוהה אף מזו של ישו הנוצרי, שנהג לצטט ממה 'שנאמר לראשונים' ולהוסיף על כך את דברי עצמו בלשון 'ואני אומר לכם'.²⁴ יש לזכור שרשב"י שבו מדובר כאן הוא התלמודי ולא הזוהרי, אך דומני שהאינטימיות שלו עם האל ואף מעליו, אינה נופלת כלל ממה שמיוחס

²¹ על משפט זה ראה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן, תל-אביב תשס"א, עמ' 69-70, 289.

²² ראה משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה (מאנגלית: עזן ידין), שוקן, תל-אביב, תשס"א.

²³ ראה אביעזר רביצקי, 'האדם השלם כפועל הנפלאות: גילגולה של תיאוריה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', קדם-תדפיס בהוצאת המכון למדעי היהדות האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ב.

²⁴ ראה למשל מתי ה, כז-כח.

לגלגולו בספר הזוהר.²⁵ ודווקא מפני שבתלמוד הדבר מובא סתם, בלי המודעות וההוד וההדר שבו מתאר הזוהר את גיבורו.

אפשר לטעון, כמו הלברטל בדבריו לעיל, שאנשי ההיכלות שונים מאנשי התלמוד בהיותם כת נבדלת ואלטיסטית. אך לדעתי תיאור כזה מתאים גם לאנשי התלמוד. גם להם נודעת תודעה של חבורה נעלית ומסתגרת הבזה להמון עמי הארץ, ולא בכדי עוררה זאת עליהם גם הרבה קנאה ושנאה במשך מאות שנים, כפי שמצטייר למשל מן היחס אל הפרושים בברית החדשה, אל היהודים בקוראן (כגון בפסוק דלעיל), ואל הרבנים בספרות הקראית. משהו מתודעה זו אפשר למצוא גם בסיפור דלעיל: כאשר ר' יהושע בן קרח מכה את ר' אלעזר בכינוי 'חומץ בן יין' נכנס אתו ר' אלעזר לוויכוחים ודיונים, אך כשאותו כובס עם הארץ נוקט כלפיו באותו כינוי ממש, רואה בכך ר' אלעזר סימן לחוצפה ורשעות, וגורם למותו. הבדל מעין זה אפשר למצוא בחברה ההומרית, אם נשוה את היחס שזוכים לו דבריו של אכילס, השייך למעמד המלכים, בהתריסו כלפי אגממנון המצביא העליון של היוונים, לעומת היחס שמתקבלים בו דברים דומים, שמתריס כלפי אותו מצביא תְּרִיסְטִס, השייך לפשוטי העם.²⁶

על תודעה כזאת אפשר ללמוד גם ממקומות אחרים בתלמוד. כגון בזעקתו של ר' יוחנן 'חד הוה בינא ולא מצינן לאצוליה' (תרגום: 'אחד היה בינינו ולא יכולנו להצילו', חגיגה, טו ע"ב). יש לשים לב במיוחד למלה 'בינא' ('בינינו') המבטאת סולידאריות גמורה אפילו עם הכופר הגדול שבא משורותיהם, אלישע בן אבויה. ואכן, בהמשך ר' יוחנן יורד אחריו אלי שאול כדי להצילו ולהעלותו משם, בהתגברו על שומר פתח הגהנם, ממש כפי שעשו גיבורי היוונים כתיזאוס, אורפיאוס והרקולס.²⁷

עם זאת, חבורת תלמידי החכמים התלמודיים היתה הרבה פחות מוגדרת ופורמאלית מכת אנשי ההיכלות, וגבולותיה היו פרוצים לכל מי שמוכן היה לעשות את המאמץ הגדול של לימוד תורה ולהסתפח עליהם. כך אפשר ללמוד למשל ממקרהו של ר' עקיבא, שעד גיל ארבעים היה עם הארץ,²⁸ ועוד יותר מן הסיפור המשולב במעשה ר' אלעזר דלעיל (בבא מציעא, פד ע"א), אודות ריש לקיש, ראש השודדים שר' יוחנן קירב תחת כנפי השכינה. מסיפור אחרון זה, כמו מרבים אחרים (אף מן המעשה דלעיל בר' אלעזר)

²⁵ על רשב"י הזוהרי ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום (בעריכת ש. ראם), האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 236-87.

²⁶ הומרוס, איליאס, ספר ראשון, שורות 148-303, ספר שני, שורות 211-277.

²⁷ ראה בספרי חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון, ירושלים תש"ן, עמ' 74-78.

²⁸ אבות דר' נתן, נוסחא א, פרק ו, מהדורת שעכטער, פעלדהיים, ניו-יורק תשכ"ז, יד ע"ב – טו ע"ב. וראה גם כתובות, סב ע"ב – סג ע"א; נדרים, נ ע"א.

למדים אנו גם עד כמה היו היחסים בין תלמידי החכמים פתוחים, אנושיים וטבעיים, שמשמשים בהם ביחד יצרים עזים של אהבה, שנאה וקנאה,²⁹ ובניגוד ליחסים הפורמאליים העולים מתיאורי יורדי המרכבה.

הסוד העמוק, האימננטי בחייהם הטבעיים של אנשי התלמוד, הוחצן בספרות ההיכלות והפך לתורה סודית, שעם היותה אזוטריית – כלומר פנימית – היא גם מאוד חיצונית. סוד כזה, כפי שהראה הלברטל,³⁰ הוא גם מסגרת חברתית, וגם מכשיר המשמש דווקא לגילוי ולהפצה. גם אם לא שינה הסוד את 'תוכנו' התלמודי, השתנה הוא במהותו. בעוד שפתו של הסוד הופכת נשגבה ומדברת גדולות, הופך הסוד עצמו לתופעה נמוכה יותר, טכנית וניתנת ללמידה, ובמידת-מה אף לנחלת הכלל.

החצנת הסוד התמידה גם בחסידות אשכנז ובראשית הקבלה, אך בספר הזוהר יש למצוא ריאקציה לתהליך זה, וניסיון לחזור ולחדש את הטבעיות התלמודית. על הסינתזה שנוצרה מניסיון קשה ופרדוקסאלי זה, המבקש לחזור באופן מודע אל מצב של תמימות פרימיטיבית, מקווה אני להרחיב את הדיבור עוד בעתיד.

²⁹ על יחסי ר' יוחנן וריש לקיש שבסיפור זה, ראה מאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 118-119. במקום אחר מוסיף אני על עניין זה, ומצביע על הקבלה בין יחסי שני אלה ויחסי לודרים בזירה בתקופתם, והפולחנות שנהגו אצלם. ראה עתה במאמרי 'ארוס ואנט-ארוס על הירדן', החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופ' מרדכי רוטנברג (בעריכת שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא), ידיעות אחרונות / ספרי חמד, תל-אביב תשס"ד, עמ' 152-158, 548-549.

³⁰ סתר וגילוי (שם), עמ' 57-75 (הלברטל דן שם בתורת הקבלה).