

הסוגיא השש עשרה – א"ר יוחנן משום רבי יוסי (ז ע"א)

- א. "מימרא תנאית" של רבי יוחנן בשם רבי יוסי ודיין בה
- ב. "מימרא תנאית" שנייה של רבי יוחנן בשם רבי יוסי ודיין בה
- [1] אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל? שנאמר: והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפלתי (ישעיה נז ז). תפלתם לא נאמר, אלא תפלתי, מכאן שהקב"ה מתפלל.
- [2] מאי מצלי? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין.
- [3] תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטרת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה' ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני. אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי ראשו.
- [4] וקא משמע לן שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך.
- [5] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מאי דכתיב פני ילכו והניחתי לך? כך בכל כתבי היד וכן צריך לומר אמר לו הקב"ה למשה: המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך.
- [6] ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא?
- [7] אין. דתניא: אל זועם בכל יום (תהלים ז יב). וכמה זעמו? רגע. וכמה רגע? אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה. וזו היא רגע, ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה, חוץ מבלעם הרשע, דכתיב ביה: ויודע דעת עליון (במדבר כד טז).
- [8] השתא דעת בהמתו לא הוה ידע, דעת עליון הוה ידע? אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה.
- [9] והיינו דאמר להו נביא לישראל: עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב (מיכה ו ה) וגו'.
- [10] מאי "למען דעת צדקות ה'"? אמר רבי אלעזר: אמר להן הקב"ה לישראל: דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע, שאלמלא כעסתי, לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט. והיינו דקאמר ליה בלעם לבלק: מה אקוב לא קבה אל ומה אזעום לא זעם ה' (במדבר כג ח). מלמד שאותם הימים לא זעם.
- [11] וכמה זעמו? רגע.
- [12] וכמה רגע? א"ר אבין ואיתימא רבי אבינא: רגע כמימריה.
- [13] ומנא לן דרגע רתח?

- [14] שנאמר: כי רגע באפו חיים ברצונו (תהלים ל ו). [15] ואי בעית אימא, מהכא: חבי כמעט רגע עד יעבור זעם (ישעיה כו ב).
- [16] ואימת רתח? אמר אביי: בהנך תלת שעי קמייתא כי חוורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא.
- [17] כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי!
- [18] כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי, בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי.
- [19] ההוא מינא דהוה בשבבותיה דרבי יהושע בן לוי. הוה מצער ליה טובא בקראי. יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעיה דערסא ועיין ביה. סבר: כי מטא ההיא שעתא, אלטייה. כי מטא ההיא שעתא, ניים. אמר: שמע מינה לאו אורח ארעא למעבד הכי: ורחמיו על כל מעשיו כתיב (תהלים קמה ט), וכתיב: גם ענוש לצדיק לא טוב (משלי יז כו).
- [20] תנא משמיה דרבי מאיר: בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחווים לחמה, מיד כועס הקב"ה.
- [21] ואמ' ר' יוחנן משום ר' יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, שנאמר: ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה (הושע ב ט).
- [22] וריש לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנאמר: תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה (משלי יז י).
- [23] וא"ר יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה, ונתן לו. בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: הלא בלכתך עמנו (שמות לג טו). בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: ונפלינו אני ועמך (שם). בקש להודיע דרכיו של הקב"ה ונתן לו, שנאמר: הודיעני נא את דרכיך (שמות לג יח). אמר לפניו: רבוננו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו יש רשע ורע לו? אמר לו: משה, צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק; צדיק ורע לו – צדיק בן רשע; רשע וטוב לו – רשע בן צדיק; רשע ורע לו – רשע בן רשע.
- [24] אמר מר: צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק; צדיק ורע לו – צדיק בן רשע.
- [25] איני? והא כתיב פוקד עון אבות על בנים (שמות לד ז), וכתיב ובנים לא יומתו על אבות (דברים כד טז), ורמינן קראי אהדדי, ומשנינן: לא קשיא, הא בשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא בשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם!
- [26] אלא הכי קאמר ליה: צדיק וטוב לו – צדיק גמור; צדיק ורע לו – צדיק שאינו גמור; רשע וטוב לו – רשע שאינו גמור; רשע ורע לו – רשע גמור.
- [27] ופליגא דרבי מאיר. דאמר רבי מאיר: שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו, שנאמר: וחנותי את אשר אחון (שמות לג יט) – אף על פי שאינו הגון; ורחמתי את אשר ארחם (שם) – אף על פי שאינו הגון.
- [28] ויאמר לא תוכל לראות את פני (שמות לג ב). תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה: כך אמר לו הקב"ה למשה: כשרציתי לא רצית, עכשיו שאתה רוצה, איני רוצה.

ג. "מימרא תנאית" שלישית של רבי יוחנן בשם רבי יוסי, ודעה חלוקה של ריש לקיש

ד. "מימרא תנאית" רביעית של רבי יוחנן בשם רבי יוסי, ודיון בה

- [29] ופליגא דרבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן. דאמר רבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן: בשכר שלש זכה לשלש. בשכר ויסתר משה פניו (שמות ג ז) זכה לקלסתר פנים; בשכר כי ירא (שם) זכה וייראו מגשת אליו (שמות לד ל). בשכר מהביט (שמות ג ז) זכה לותמונת ה' יביט (במדבר יב ח).
- [30] והסירתי את כפי וראיתי את אחורי (שמות לג כג). אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין.
- [31] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חוזר בו.
- [32] מנא לן? ממשה רבינו, שנאמר: הרף ממני (דברים ט יד) וגו' – אף על גב דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה, אפילו הכי אוקמיה בזרעיה, שנאמר: בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש ובני רחביה רבו למעלה (דברי הימים א כג טו).
- [33] ותני רב יוסף: למעלה מששים רבוא. אתיא רביה רביה: כתיב הכא: רבו למעלה (שם), וכתיב התם ובני ישראל פרו וישרצו וירבו (שמות א ז).

ה. "מימרא תנאית" חמישית של רבי יוחנן בשם רבי יוסי, ודין בה

מסורת התלמוד

[1] שהקב"ה מתפלל ראה ראש השנה יז ע"ב; בראשית רבה נו יד; מדרש תהלים עו ג. [3] יושב על כסא רם ונשא ישעיה ו א. [4] וקא משמע לן שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך בבלי מגילה טו ע"א. [5] השווה הסוגיא הבאה, "א"ר יוחנן משום רשב"י", ז ע"ב. [7] בבלי עבודה זרה ד ע"א. וכמה רגע... בשעה ירושלמי ברכות א א, ב ע"ד. [8-19] בבלי סנהדרין קה ע"ב, עבודה זרה ד ע"א-ע"ב. [11-12] ירושלמי ברכות א א, ב ע"ד. [21] טובה מדרות אחת... מכמה מלקויות השווה שיר השירים רבה א כה. [23] בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם בבלי בבא בתרא טו ע"ב; סדר עולם רבה כא. אמר לפניו... רשע ורע לו אליהו וזוטא ו. צדיק בן רשע וטוב לו – צדיק בן רשע ורע לו. רשע בן רשע מכילתא בחודש ו. [25] ורמינן קראי... ומשנינן... מעשה אבותיהם בידיהם בבלי סנהדרין כז ע"ב, והשווה מכילתא דרשב"י לשמות כ ה; מדרש תנאים לדברים כד טז; פסיקתא דרב כהנא כה ג. [26] צדיק וטוב לו – צדיק גמור. צדיק ורע לו – צדיק שאינו גמור השווה להלן, סוגיא יז, "א"ר יוחנן משום רשב"י", ז ע"ב; בבלי מגילה ו ע"ב; בבא מציעא עא ע"א. [27] השווה תנחומא א כי תשא כז; תנחומא בובר כי תשא טז. [29] תנחומא א בראשית א. זכה לקלסתר פנים ראה שמות לד כט. [30] קשר של תפילין השווה לעיל, סוגיא יד, "אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק", ו ע"א; בבלי מנחות לה ע"ב.

רש"י

ונענע לי בראשו כמודה בברכתי ועונה אמן. דעת בהמתו לא הוה ידע במסכת עבודה זרה מפרש לה, בפרק קמא. מאי קרא דאף הוי כרגע, דכתיב כי רגע באפו היים ברצונו. בתלת שעי קמייתא באחד מרגעי תלת שעות ראשונות. שורייקי טיי"ש בלע"ז. לצדיק לא טוב לענוש את הבריות. מדרות אחת לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו. ורדפה את מאהביה וגו' וכשתראה שאין עוזר, תשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון. תחת גערה במבין תחת גערה באדם מבין, טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה, תחת התי"ו, ולא כמו אל תירא ואל תחת (דברים א כא) שטעמו בחי"ת, אלא למעלה תחת התי"ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל, לומר תכניע את האדם, אלא תכנע היא בעצמה, ולכך שינה את נקודתה, לומר שהוא שם דבר. שלשה דברים בקש משה ונתן לו שהרי לסוף שאלתו כתיב גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה. להודיעו דרכיו מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו, צדיק ורע לו רשע וטוב לו. את אשר אחון את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה, ואף על פי שאינו כדאי. כשרציתי בסנה. לא רצית שנאמר ויסתר משה פניו. ופליגא דרבי יהושע בן קרחה שמענישו על כך, אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה. לקלסתר פנים כי קרן עור פניו. ותמונת ה' יביט זה מראה אחורים, כך שנויה בספרי (פרשת בהעלותך ק). קשר של תפילין מאחוריו הוא, ואמרינן לעיל דהקדוש ברוך הוא מניח תפילין.

תקציר הסוגיא

סוגיא זו מורכבת מחמש מימרות של האמורא רבי יוחנן בשם התנא רבי יוסי, ודיון בכל אחת מהן. מקצת העדות בכתבי היד מצביעה על כך שתנא זה הוא רבי יוסי בן זמרא ולא רבי יוסי בן חלפתא (שהוא רבי יוסי סתם), אך עדות זו אינה חד־משמעית. המימרא הראשונה מוכיחה על פי ישעיה נוז שהקב"ה מתפלל. בדיון המובא בעקבות המימרא (חלק א) מביא רב את נוסח התפילה של הקב"ה, ומובאת ברייתא שלפיה שימש נוסח דומה את רבי ישמעאל בן אלישע בברכו את אכתריאל יה' צבאות שנגלה אליו וביקש ממנו ברכה כשנכנס לפני ולפנים להקריב קטורת. המימרות השנייה, הרביעית והחמישית בקובץ עוסקות כולן בדו־שיח שבין הקב"ה למשה לאחר מעשה העגל (שמות לג; דברים ט). במימרא השנייה, שבראש חלק ב, מתפרש הפסוק שמות לג יד כבקשה מה' למשה להמתין עד שיעברו פנים של זעם, והדיון שלאחריה עוסק בעצם שאלת זעמו של הקב"ה, המוגבל לפי דיון זה לשבר שנייה בכל יום. מי שיודע לכוונו, כבלעם, יכול לנצלו כדי לקלל אחרים. המימרא השלישית, בחלק ג, שלכאורה דבר אין לה עם מעשה העגל, עוסקת ביעילותן של נקיפות מצפון ("מרדות בלבו של אדם") במניעת עברה. המימרא הרביעית עוסקת בבקשות משה מהקב"ה בשמות לג, לאחר מעשה העגל. משה מבקש מהקב"ה להשרות את שכינתו על ישראל, לא להשרותה על אומות העולם, ולהסביר לו את בעיית "צדיק ורע לו". הדיון בחלק ד עוסק בשאלה אלו מבקשות אלו נענו, וכיצד. לפי חלק ה והמימרא החמישית שבראשה מקיימות הבטחות הקב"ה גם אם נאמרו על תנאי והתנאי לא התקיים, כגון הבטחה ה' למשה לעשותו לגוי גדול במקום ישראל: צאצאיו היו לעם רב בתוך עם ישראל.

לאחר עיון דיון מוצע לשחזר גירסא קדומה יותר של קובץ זה, אשר בה כל המימרות קשורות במעשה העגל. לצורך כך יש להוסיף לקובץ מימרא נוספת של רבי יוחנן בשם רבי יוסי, המשתמרת כעת בבבלי ראש השנה יז ע"ב, ולגרוס במימרא השלישית כלשון המקבילה בשיר השירים רבה א, שבה ישנה התייחסות מפורשת למעשה העגל. אפשר שמימרות אלו הושמטו על ידי עורך הסוגיא שלנו משיקולים תיאולוגיים, אשר עליהם אנו מצביעים בפירושו.

הברייתא של רבי ישמעאל בן אלישע שבחלק א מוזהה כחזון מיסטי של התנא רבי ישמעאל, ממוצא כוהני, שפעל לאחר החורבן. אין כאן לא תיאור מעשה שהיה בכוח גדול ביום הכיפורים לפני החורבן, כטענת מקצת החוקרים, ולא תוספת מיסטית מאוחרת לתלמוד הבבלי, כטענת אחרים, אלא ברייתא אותנטית, כדעת גרשם שלום. ניתן להשוות סיפור זה לחזון יחזקאל בפרקים מ-מח: כאן וכאן מצאנו נצר למשפחת כהונה לאחר החורבן, שרואה את עצמו מובא ביום הכיפורים בחזון לתחום המקדש, שם מתגלה אליו כבוד ה'.

הדיון בזעמו של הקב"ה בחלק ב אינו מסתעף בטבעיות מן המימרא השנייה של רבי יוחנן משום רבי יוסי, העומדת בראשו. מדובר בהעברה מבבלי עבודה זרה ד ע"א-ע"ב וסנהדרין קה ע"ב. הסיבות להעברה זו נידונות בפירושו.

מבנה הסוגיא ומהלכה

בבסיס סוגיא זו עומד קובץ של חמש "מימרות תנאיות" של רבי יוחנן משום רבי יוסי. במקצת העדים, התנא של מקצת המימרות הוא רבי יוסי בן זמרא ולא רבי יוסי סתם (בר חלפתא).¹ ברור שכדי שייחשב קובץ של ממש עלינו לייחס את כל המימרות לאותו תנא,² והבחירה בין רבי יוסי בן זמרא לרבי יוסי בר חלפתא, יש לה פנים לכאן ולכאן. מלבד המימרות שבסוגיא שלנו מצאנו שש מימרות של רבי יוחנן בשם רבי יוסי בן זמרא בבבלי, שתיים בשם רבי יוסי סתם, ועוד כמה בשם רבי יוסי הגלילי, רבי יוסי בן יהושע, רבי יוסי בר אבא, רבי יוסי בן קסמא, רבי יוסי בן

1 המימרא הראשונה והשנייה בכתב יד פירנצה, ולפי בעל דקדוקי סופרים כך הגירסא באגדות התלמוד בכל חמש המימרות.
2 אמנם יש אפשרות תיאורטית שבעל הקובץ קיבץ מימרות שאמר רבי יוחנן משום יותר מרבי יוסי אחד לכדי קובץ אחד ולא דייק. כפי שנראה בהמשך, המימרות שבקובץ שלנו הן חטיבה אחת לא רק בגלל שם התנא אלא גם מבחינת התוכן.

נהוראי ורבי יוסי בן קצרתה. אף אחת ממימרות אלו אינה מקבילה לאף אחת מן המימרות שלנו, ולא מצאנו בספרות חז"ל מקבילות ישירות עם ייחוסים דומים למימרות שבקובץ שלנו, היכולות לסייע בידנו בשאלה זו.

לטובת הייחוס לרבי יוסי בן זמרא ניתן לציין שרוב המימרות בקובץ שלנו ככולן מתייחסות במישרין או בעקיפין למעשה העגל ולהתגלויות שבעקבותיו, ומימרא נוספת של רבי יוחנן בשם רבי יוסי בן זמרא בבבלי, הנמצאת בפרקנו ובחטיבת האגדה השנייה המיוחסת לבעל חטיבת האגדה שלנו (בסוגיא כט, "חזקיה", י ע"ב), עוסקת אף היא במעשה העגל. כמו כן, קל להבין כיצד נתקצר שמו של רבי יוסי בן זמרא לרבי יוסי סתם, אך קשה להבין מדוע ייחסו חלק מן המימרות בחלק מן העדים לרבי יוסי בן זמרא ללא יסוד כלשהו.

מאידך, הסוגיא הבאה מושתתת אף היא על קובץ מימרות תנאיות מפי רבי יוחנן "משום רבי שמעון בר יוחאי", ויש מכאן סמך כלשהו לאפשרות שגם הקובץ שלנו מורכב מדברים שאמר רבי יוחנן משום אחד מתלמידי רבי עקיבא הגדולים, מה גם שאילו היה מדובר ברבי יוסי בן זמרא, שחי בדור שאחרי רבי שמעון בר יוחאי, היינו מצפים שסדר הסוגיות יהיה הפוך, שכן מבחינת התוכן אין סיבה מיוחדת להקדים דווקא את הסוגיא שלנו. ובסופו של דבר, רוב העדים מייחסים את רוב המימרות לרבי יוסי סתם, גם אם במקצתן מיוחסות חלק מן המימרות לרבי יוסי בן זמרא. קשה להכריע, ואנו נשתמש להלן בשם "רבי יוסי", כגירסת רוב העדים ברוב המימרות.

חמש המימרות, על פי מספרי הפיסקאות שלהן לעיל, הן כדלהלן:

[1] אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל? שנאמר: והביאותים אל הר קדשי ושמותים בבית תפלתי (ישעיה נז ז). תפלתם לא נאמר, אלא תפלתי, מכאן שהקב"ה מתפלל.

[5] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מאי דכתיב: פני ילכו והניחתי לך (שמות לג יד)? אמר לו הקב"ה למשה: המתן לי עד שיעברו פנים של זעם, ואניח לך.

[21] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, שנאמר: ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה (הושע ב ט). וריש לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנאמר: תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה (משלי יז ז).

[23] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה, ונתן לו. בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: הלא בלכתך עמנו (שמות לג טז). בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: ונפלינו אני ועמך (שם). בקש להודיע דרכיו של הקב"ה ונתן לו, שנאמר: הודיעני נא את דרכיך (שמות לג יח). אמר³ לפניו: רבונו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו יש רשע ורע לו? אמר לו: משה, צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק. צדיק ורע לו – צדיק בן רשע. רשע וטוב לו – רשע בן צדיק. רשע ורע לו – רשע בן רשע.

[31] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו. מנא לן? ממשה רבינו, שנאמר: הרף ממני (דברים ט יד) וגו' – אף על גב דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה, אפילו הכי אוקמיה בזרעיה, שנאמר: בני משה גרשום ואליעזר (דברי הימים א כג טו) ויהיו בני אליעזר רחביה הראש ובני רחביה רבו למעלה (שם יז).

המימרות השנייה [5], הרביעית [23] והחמישית [31], עוסקות בדו־שיח שבין משה לקב"ה לאחר חטא העגל. המימרא השנייה [5] עוסקת בשמות לג יד, המימרא הרביעית [23] – בשמות לג טז-יח, והחמישית [31] בדברים ט יד – סיפור חטא העגל שבספר דברים. וכבר חש רבינו חננאל שמן הראוי לקשור גם את המימרא הראשונה [1], בעניין תפילתו של הקב"ה, לסיפור חטא העגל, שהרי ראייה הרבה יותר מכרעת לכך שהקב"ה מתפלל, מזו שמובאת במימרא הראשונה ("בית תפלתי"), ניתן להביא מסיפור חטא העגל, ומן הביטוי החוזר ונשנה "וקראתי בשם ה' לפניך... ויקרא בשם ה'... ויעבר ה' על פני ויקרא ה', ה'..." פסוקים שלפי פשוטם מתפרשים היטב כתפילתו של הקב"ה, וכפי שאומר רבי יוחנן עצמו בבבלי ראש השנה יז ע"ב:

ויעבר ה' על פניו ויקרא – אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו. מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם.

זוה לשון רבינו חננאל:

א"ר יוחנן משום ר' יוסי: מנין שהקב"ה מתפלל? שנאמר: ושמתים בבית תפילתי. תפלתם לא נאמר, אלא תפילתי. גם זה פירושו כענין שפירשנו למעלה [בענין התפילין של הקב"ה, ו ע"א] שנראה לו למשה רבינו ע"ה מתוך הכבוד כענין שאמר הודיעני נא את דרכיך. ואמרו רבותינו ז"ל בקבלה שבידם, שזה שנא' לו וקראתי בשם ה' לפניך, נראה לו למשה רב"ה מתוך כבודו של הקב"ה כדמות שליח ציבור מעוטף שיורד לפני התיבה, שנאמר: ויעבור ה' על פניו ויקרא, אותו הכבוד, י"י י"י אל רחום וחנון וכו' נוצר חסד לאלפים. מיד וימהר משה ויקוד ארצה וישתחו וקרא ה' ה', אותה שעה למד סדר התפלה כאשר הראוהו מן השמים, זו תפלת התענית שהראוהו לו למשה רבינו מן השמים כדי שהתפלל בה השרוי בדוחק. ועוד אותה שעה שמע תפלה אחרת קול מלפני הכבוד אומר, יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויתגוללו על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין. והבין משה רבינו שכך ראוי לבקש מלפני השכינה. וכך היו הדברים בידם הלכה למשה מסיני, הלא תראה, כיון שראה ר' ישמעאל כה"ג בבית קה"ק כבוד אכתריאל יה' ה' צבאות יושב על כסא רם ונשא בראיית הלב בבית קדשי הקדשים כאשר ראה ישעיה ומיכיהו, ושמע קול מלפני הכבוד, ישמעאל בני ברכני. פי' ברכה זו היא שבח והלל, כדכתיב ברכו ה' מלאכיו, וכשם שאנו אומרים תמיד ברוך כבוד ה' ממקומו. וכיון שנתן ברכת השבח לפני הכבוד, התפלל אותה התפלה שהיתה בידם קבלה הלכה למשה מסיני ששמע אותה כאשר אמרנו, ופתח ואמר יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך ועלו רחמיך על מדותיך וכו'. ויש אומרים אכתריאל מלאך הוא. ואנו לא קבלנו, אלא הכבוד הוא.

ואנו מוסיפים פירוש דברים שפרשנו, כי בכל התלמוד אין אומרים מנין אלא כשהקדימו אותו הדבר ודברו בו, ואומרים ראה לדברים הללו מנין, לפיכך אמרנו: זה שאמרו בכאן – מנין שהקב"ה מניח תפילין – אהתם קאי, כענין שנאמר: וראית את אחורי, מלמד שהראהו הקב"ה למשה כבוד ועליו תפילין ללמד למשה קשר של תפילין ושי"ן של תפילין, ועליו אמרו מנין רמז מן הכתוב שכבוד הקב"ה מניח תפילין... וכן זה שאמרנו מנין שהקב"ה מתפלל אהתם קאי, בר"ה פ"ק במזה דכתיב וקראתי בשם ה' לפניך ויעבור ה' על פניו ויקרא, אמר ר' יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שכבוד של הקב"ה נתעטף כשליח צבור והראהו למשה סדר התפילה, ואמר לו: כל זמן שחוטאים ישראל יעשו לפני [סדר] הזה ואני מוחל להם, ויקרא ה' אני הוא קודם שיחטא וכו' ואמרו רמז לזה מן התורה מנין, ופירש ר' יוחנן בעצמו משום ר' יוסי רבו רמז מאי? מדכתיב: ושמתים בבית תפילתי.

רבינו חננאל לא דייק בנוגע לשימוש במילה "מנין" בתלמוד; בהחלט אפשר לשאול "מנין..." מבלי שהדבר יהיה המשך לנושא הקודם,⁴ ויוכיחו המימרות "מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת?" (לעיל ו ע"א), "מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו?" (להלן ז ע"ב), וכן רבים. אבל פירוש זה של רבינו חננאל מצביע על שני קשיים אמיתיים במימרא הראשונה בסוגיא שלנו:

א. רבי יוחנן עצמו הביא במסכת ראש השנה רמז טוב בהרבה מן הדרשה "בבית תפילתי" המובאת כאן, לתפילת הקב"ה;

ב. המימרא של רבי יוחנן במסכת ראש השנה מתקשרת היטב להקשר שלנו כאן, שהרי רוב המימרות כאן עוסקות בפרשת העגל, והיעדרה אומר דרשני.

אין נראה כדברי רבינו חננאל, שמימרת רבי שמעון חסידא להלן [30] שימשה יסוד לשאלת רבי יוחנן משום רבי יוסי: "מנין שהקב"ה מתפלל". רבי שמעון חסידא עסק בתפילין ולא בתפילה. אבל נראה שהסוגיא המקורית כללה בדרך כלשהי התייחסות גם לתפילת שלוש עשרה המידות של הקב"ה במסגרת הדיון בשאלה "מנין שהקב"ה מתפלל".

4 שאלה ותשובתה בצדה אינן אלא סגנון להעברת מידע. ראה מה שכתבנו לעיל בדיון בסוגיא א, "תנא היכא קאי", עיניו הפירושו לפיסקא [1]. בענין משניות הפותחות בשאלה ושאלת הבבלי: "תנא הכא קאי דקתני מאימתי".

גם המימרא השלישית של רבי יוחנן בשם רבי יוסי בקובץ שלנו [21] אין לה לכאורה קשר עם סיפור העגל:

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, שנאמר: ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה (הושע ב ט). וריש לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנאמר: תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה (משלי יז י).

מימרא זו מוקשית כלשונה. "מרדות אחת בלבו של אדם" פירושה נקיפת מצפון בעקבות תוכחה בדברים, ללא עונש פיזי חיצוני, וכמשתמע מן הפסוק שהביא ריש לקיש: "תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה". אך דא עקא, הפסוק שהביא רבי יוחנן משום רבי יוסי, הושע ב ט, אינו מוכיח את העניין הזה כלל! אשת הזנונים, כנסת ישראל, מחפשת אחר מאהביה (פסוק ז), והקב"ה גודר גדרות כדי לחסום אותה (פסוק ח). בעקבות זאת היא מבקשת לחזור אל הקב"ה, אישה הראשון (פסוק ט), אבל לא מתוך הרהורי תשובה אלא מחוסר ברירה, והקב"ה מעניש אותה בעונש פיזי (פסוקים יב-טז) ורק לאחר מכן מקבל אותה חזרה!

לעומת זאת, בשיר השירים רבה א כה, מצאנו שמוסר השכל זה בדיוק, על התועלת שבנקיפת מצפון לעומת עונש פיזי, נדרש מסיפור העגל באופן יותר מוצלח:

משכני אחריו נרוצה... ורבנן אמרין חורי: על שסלקת שכינתך מתוכנו, אחריו נרוצה. תדע לך שהוא כן, שכל צרות שבאו עליהן במעשה העגל [השקיית בני ישראל, הריגה על ידי הלויים ומגפה] לא נתאבלו. כיון שאמר להם משה "כי לא אעלה בקרבך" (שמות לג א), מיד: "וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו (שם ד).

ושמא ואולי אפשר להציע שהקובץ המקורי כלל באופן זה או אחר את מימרת רבי יוחנן מראש השנה יז ע"ב ואת הדרשה משיר השירים רבה. קשה לעמוד על המתכונת המקורית של הסוגיא או על הנסיבות שהביאו להשמטת שתי מימרות אלו, אך אפשר שהן הובאו בסוגיא המקורית כדלהלן, או כיוצא בזה:

קובץ שלפנינו

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל? שנאמר: והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי. תפלתם לא נאמר, אלא תפלתי, מכאן שהקב"ה מתפלל.

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מאי דכתיב: פני ילכו והניחתי לך? אמר לו הקב"ה למשה: המתן לי עד שיעברו פנים של זעם, ואניח לך.

קובץ מקורי

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל? שנאמר: והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי. תפלתם לא נאמר, אלא תפלתי, מכאן שהקב"ה מתפלל, ונאמר: ויעבר ה' על פניו ויקרא, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והתפלל.

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מאי דכתיב: פני ילכו והניחתי לך? אמר לו הקב"ה למשה: המתן לי עד שיעברו פנים של זעם, ואניח לך.

קובץ מקורי

קובץ שלפנינו

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, שנאמר: ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה. כל צרות שבאו על ישראל במעשה העגל לא נתאבלו. כיון שאמר להם משה: כי לא אעלה בקרבך, מיד: וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו. וריש לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנאמר: תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה.

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, שנאמר: ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה.

וריש לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנאמר: תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה.

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו...

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה, ונתן לו...

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו. מנא לן? ממשה רבינו, שנאמר הרף ממני...

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו. מנא לן? ממשה רבינו, שנאמר הרף ממני...

במתכונת זו מוזכרת תפילתו של הקב"ה בעקבות חטא העגל, המפורשת בתורה, לצד הדרשה מן המיילים "בבית תפלת", המצביעות על תפילה מתמדת של הקב"ה בבית המקדש, והפסוק מהושע אינו מובא כהוכחה בפני עצמה לכך שתוכחה ללא מלקיות עדיפה על פני מלקיות, אלא כבסיס לדרשה בעניין חטא העגל: ישראל רדפה את מאהביה בחטא העגל, ולא מלקיות החזירו אותה אל הקב"ה, אלא רק הפנמת הרעיון "כי טוב לי אז מעתה", בעקבות סילוק השכינה.

מדוע השמיט בעל הסוגיא עניינים אלו? אפשר שחש בבעיות תיאולוגיות בתפילתו של הקב"ה בעקבות חטא העגל ובהליכים המתוארים לאחר חטא העגל. הרי רבי יוחנן עצמו אומר על תפילתו של הקב"ה לאחר חטא העגל: "אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו" (ראש השנה יז ע"ב). במסכת ראש השנה הוא התכוון לאנתרופומורפיזם שבשימוש הקב"ה כשליח ציבור, אבל אם נניח שמדובר בתפילה של ממש לעצמו, להיות רחום וחנון וארך אפיים ורב חסד ואמת ונוצר חסד לאלפים, הרי שהעניין הוא מטרד תיאולוגי גדול אף יותר, שכן תפילת הקב"ה לעצמו מעלה חשש לשתי רשויות. וממילא, התפילה המיוחסת על ידי רב לקב"ה, היא גירסא עדינה יותר לאותו רעיון.

המטרד התיאולוגי במערך העונשים שלאחר חטא העגל הוא זה: אם אכן הספיק סילוק השכינה על מנת להחזיר את העם בתשובה לאחר חטא העגל, הרי שהעונשים האחרים היו מיותרים. לכן הסתפק בעל הסוגיא שלנו בפסוק מהושע, ללא המדרש עליו.

עיוני פירוש

[1] אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל? שנאמר: והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי (ישעיה נז ז). תפלתם לא נאמר, אלא תפלתי, מכאן שהקב"ה מתפלל

ראה לעיל, מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה". את המוטיב של תפילת הקב"ה מצאנו גם בבראשית רבה נו יד, בנוגע להר הבית:

אברהם קרא אותו יראה... שם קרא אותו שלם... עד שהוא שלם עשה לו הקב"ה סוכה והיה מתפלל בתוכה. הדא הוא דכתיב: ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון (תהלים עו ג). ומה היה אומר? יהי רצון שיראה בבניין בית המקדש.

ואף בדרשה שלנו מתקשרת תפילתו של הקב"ה עם הר הבית: "והביאותים אל הר קדשי ושחתיים בבית תפלתני". דומה שאין צורך לחפש יחס ישיר בין הדרשות, אלא מדובר היה במוטיב אגדתי ידוע, לראות בבית המקדש מקום תפילתו של הקב"ה דווקא, וזאת משום שעיקר עבודתם של בני אדם בבית המקדש היתה עבודת הקרבנות ולא תפילה – ולאחר החורבן, כשחיפשו תקדים לתפילות הציבור בבית הכנסת, המתקשר לבית המקדש, ייחסו בין היתר תפילות לקב"ה בכבודו ובעצמו. ושמא תרם לכך גם הדימוי של המקדש כמקום "הדיבור", החל מתפקיד אוהל מועד במדבר, שהיה לא רק מעונו של הקב"ה אלא גם בית הוועד שאליו הגיע לדבר, וכלה בדרשות על המילה "דביר" – מקום שהדיבר יוצא לעולם (בראשית רבה נה ז).

[2] מאי מצלי? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין

אלו, מילה במילה, המילים שבברייתא הבאה [3], אלא ששם מדובר בתפילתו של רבי ישמעאל בן אלישע, בגוף שני, והקב"ה מהנהן בראשו, ואילו כאן מדובר בתפילתו של הקב"ה עצמו, בגוף ראשון. ודומה שרב הכיר את הברייתא ואהב את הנאמר בה, וניסח את תפילתו של הקב"ה בהתאם.⁵

[3] תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטרת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני. אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי ראשו

בברייתא זו דנו חוקרים רבים, והובעו בנוגע אליה שלוש דעות עיקריות: שמדובר בחומר פסידואפיגרפי ששובץ לסוגיא בתקופת הגאונים; שמדובר בברייתא אותנטית אבל לאו דווקא בעדות של כוהן גדול מימי הבית; שמדובר בהיגד אותנטי של כוהן גדול שנכנס לקודש הקודשים ביום הכיפורים בשלהי ימי בית שני.

ליאופולד (יום טוב ליפמן) צונץ טען שבברייתא זו "צעירה מן הגמרא".⁶ זאב באכר⁷ קיבל את דבריו, משום שהשימוש של רבי ישמעאל בשם "אכתריאל יה' צבאות" מקביל לשימוש של התנא רבי ישמעאל בשם "זהרריאל יה' אלהי ישראל" בספרות ההיכלות, ובימיו רווחה ההשערה שספרות ההיכלות יסודה בתקופת הגאונים.

5 וראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [3].

6 הדרשות בישראל, עמ' 329, הערה 45.

7 אגדות התנאים, כרך א, חלק ב, עמ' 21-22, הערה 4.

גרשם שלום⁸ ראה בברייתא זו ברייתא אותנטית מן המאה השלישית או הרביעית, אם כי לאו דווקא מסורת אותנטית מימי הבית, שהרי "רבי ישמעאל בן אלישע" הוא רבי ישמעאל סתם הנודע, שוודאי לא כיהן ככהן גדול בימי הבית. אביו של רבי ישמעאל, אלישע, היה כוהן גדול בימי הבית לפי תוספתא חלה א י, עמ' 277,⁹ ולדעת שלום הושלך הסיפור מן האב אל הבן. שלום מצביע על מימרא אחרת של רבי ישמעאל מפי סוריאלי שר הפנים, בברכות נא ע"א: "אמר רבי ישמעאל בן אלישע: שלשה דברים סח לי סוריאלי שר הפנים..."¹⁰, והצביע על כך שרבי ישמעאל הוא דמות מרכזית בספרות ההיכלות.

יצחק בער, לעומת זאת, טוען שיש למחוק את המילה "רבי" מן הברייתא, ושישמעאל בן אלישע אינו התנא הנודע רבי ישמעאל, אלא ישמעאל בן פיאבי, כוהן גדול ששימש סמוך לפני החורבן.¹⁰ הוא אף סבור שתכני הברייתא אותנטיים, ושכוהנים גדולים אכן זכו לראות את השכינה בשעת העבודה ביום הכיפורים, כפי שמוכח מירושלמי יומא ה ג, מב ע"ג:

ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה, ובשנה האחרונה אמר להן: בשנה הזאת אני מת. אמרו לו: מאיכן אתה יודע? אמר להן: כל שנה שנה ושנה שהייתי נכנס לבית קודש הקדשים היה זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים נכנס עמי ויוצא עמי, ובשנה הזו נכנס עמי ולא יצא עמי. בעון קומי רבי אבהו: והכתיב: וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו (ויקרא טז יז)? אפילו אותן שכתוב בהן: ודמות פניהם פני אדם (יחזקאל א יא) לא יהיו באהל מועד! אמר לון: מה אמר לי דהוה בר נש? אני אומר: הקב"ה היה.

ברם ודאי היוותה העבודה בקודש הקדשים ביום הכיפורים קרקע פורייה לסיפורי התגלות, ואין קיומו של סיפור נוסף בעניין זה מעלה או מוריד.

נראה כדעת שלום, שמדובר בברייתא אותנטית, מן הטעמים הבאים:

1. אם הברייתא אינה אותנטית, אזי רב הוא שהמציא את תפילתו של הקב"ה בנוסח "יהי רצון מלפני..."^[2], ועלינו להניח שבעל האגדה על רבי ישמעאל בן אלישע כוהן גדול שאל את תפילתו של הקב"ה עצמו, והמציא על פיה ברכה לקב"ה. והדבר תמוה: כלום חסרות ברכות לקב"ה בפני בני האדם, שצריך היה לקחת דווקא את תפילתו של הקב"ה עצמו, ולדקלמה לפניו כדי שיענה אמן? הרבה יותר סביר להניח שרב, שחיפש תכנים לתפילתו של הקב"ה, שאל את ברכתו של הכוהן גדול, שעליה כביכול הנהן הקב"ה בראשו, וניסח אותה מחדש בגוף ראשון, כתפילת הקב"ה עצמו.
2. כפי שראינו לעיל, בדיון בסוגיא ו, "חורבה", הברייתא של רבי יוסי שם מבוססת על הברייתא שלנו, והברייתא שלנו היתה כבר במקום כשגובשה הסוגיא ההיא.
3. בימינו מקובל לתארך את ראשית המיסטיקה היהודית בתקופת התנאים. משה אידל רואה בברייתא שלנו ניצני התיאורגיה של ההגברה, שנועדה להגביר את מידת רחמים על מידת הדין.¹¹ ואין טעם לחלק בין ברייתא זו של רבי ישמעאל לבין הברייתא "המיסטית" שבברכות נא ע"ב ולבין הברייתות המיסטיות שבספרות ההיכלות, המיוחסות לרבי ישמעאל.¹²

8 *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 356, n.3, והשווה גם *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, p. 51.

9 שם נשבע רבי ישמעאל ב"לבוש שלבש בו אבא וציץ שנתן בין עיניו". אך יצוין שכוהן גדול בשם אלישע אינו מוכר לנו בשלהי ימי הבית מכתבי יוסף בן מתתיהו, ולכאורה יש לנו ידיעות על כל הכוהנים הגדולים ששימשו בתקופה ההיא.

10 "עבודת הקרבנות בימי הבית השני", ציון מ (תשל"ה), עמ' 134-138. בער מתבסס על כך שבית הכהונה המכונה "בית אלישע" בתוספתא מנחות יג כא, עמ' 535, מכונה במקבילה בבבלי פסחים נו ע"א: "בית ישמעאל בן פיאבי".

11 מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 180. אך ראה דעתו של דוד הלפרין בהערה הבאה.

12 כך טוען גם שלום בספריו הנ"ל (לעיל, הערה 8). *David Halperin, The Faces of the Chariot*, Tuebingen 1988, p. 360. וככל שהתפתחה מחשבתו של שלום את דעת שלום בעניין תיארוך ספרות ההיכלות כך: "עלינו לתארכם בתקופה התלמודית, וככל שהתפתחה מחשבתו של שלום בעניינם, הוא דחף אותם אחורנית. הרעיונות המרכזיים, טען לבסוף, יסודם במאות הראשונה והשנייה לספירה... אפשר להניח על פי דיוניו של שלום (אם כי איננו זוכר ששלום עצמו טוען כך מפורשות) שטענת הטקסטים שיסודם בתורת עקיבא וישמעאל אינם רחוקים מן האמת". יצוין שהלפרין עצמו מתארך את ספרות ההיכלות לתקופת האמוראים בבבל. הוא אינו מזכיר את הברייתא שלנו, אך אין סיבה להניח שהוא יתכחש לקשר שבין הברייתא שלנו לספרות ההיכלות, וככל הנראה יטען שמדובר ב"ברייתא" בבליית.

דומה שברייחא זו שייכת לז'נר של סיפורי ההתגלות שבספרות הנבואה, בספרות האפוקליפטית ובספרות המיסטית של חז"ל. "פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי..." אינו תיאור של מעשה שהיה בכוהן גדול בימי הבית דווקא, אלא חזון שתוכנו מתרחש בקודש הקודשים, דוגמת ההתגלות הדומה שבישעיה ו א: "בשנת מות המלך עזיהו ואראה את אדני ישב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל", שאינה מתרחשת בהיות ישעיהו בהיכל דווקא,¹³ אלא בתודעתו של הנביא. אך נראה שמקבילה מדויקת יותר היא החזון ביחזקאל מ-מח (נציג להלן מן הפסוקים מ א-ב, מא א, מג א-ט):

בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הכתה העיר בעצם היום הזה היתה עלי יד ה' ויבא אותי שמה. במראות אלהים הביאני אל ארץ ישראל ויניחני אל הר גבה מאד ועליו כמבנה עיר מנגב... ויביאני אל ההיכל... ויוליכני אל השער שער אשר פנה דרך הקדים. והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים והארץ האירה מכבודו. וכמראה המראה אשר ראיתי כמראה אשר ראיתי בבאי לשחת את העיר ומראות כמראה אשר ראיתי אל נהר כבר ואפל אל פני. וכבוד ה' בא אל הבית דרך שער אשר פניו דרך הקדים. ותשאני רוח ותבאני אל החצר הפנימי והנה מלא כבוד ה' הבית. ואשמע מדבר אלי מהבית ואיש היה עמד אצלי. ויאמר אלי בן אדם את מקום כסאי ואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם ולא יטמאו עוד בית ישראל שם קדשי המה ומלכיהם בזנותם ובפגרי מלכיהם במותם... עתה ירחקו את זנותם ופגרי מלכיהם ממני ושכנתי בתוכם לעולם.

ארבע עשרה שנה לאחר חורבן הבית הראשון, ביום הכיפורים, חש עצמו יחזקאל בן בוזי, נצר למשפחת הכהונה שבוודאי הזדהה מאוד עם עבודת יום הכיפורים, מובל במראות האלוהים על ידי הקב"ה אל ארץ ישראל, אל ירושלים, אל ההיכל, וחזה את הכבוד נכנס אתו אל הבית (כמו בסיפור שמעון הצדיק) ומידבר אליו מהבית.

ונראה שכיוצא בזה, ביום כיפור אחד סמוך לאחר חורבן הבית השני, חש עצמו רבי ישמעאל בן אלישע – נצר למשפחת כהונה, שבוודאי הזדהה מאוד עם עבודת יום הכיפורים, מיסטיקן שלפי ספרות ההיכלות חזה את המרכבה כמו יחזקאל בן בוזי ושוחח עם מלאכים¹⁴ – נכנס להקטיר קטורת לפני ולפנים במראות האלוהים, וחזה את אכתריאל יה' צבאות מידבר אליו.

אכתריאל יה' צבאות

נחלקו הגאונים והראשונים אם מדובר במלאך או בקב"ה בכבודו.¹⁵ אחד מן הראשונים הציע מעין פירוש ביניים: "הוא מלאך הכבוד, והוא הנקרא בלשון רז"ל שכינה ומידת הדין".¹⁶ שלום הציע שמדובר בשם הסודי של כתרו של הקב"ה.¹⁷

השם "אכתריאל" מופיע בספרות ההיכלות, לפעמים כשם של מלאך (מקביל למטטרון) ולפעמים בהקשרים שבהם נראה שמדובר בקב"ה או בשכינה.¹⁸ והשווה גם הסיפור המובא לעיל בעניין שמעון הצדיק, גם שם התלבטו האמוראים אם מדובר בקב"ה בכבודו או במלאך.

על כל פנים, מבקשת הברכה ומן הברכה עצמה ברור שמדובר בקב"ה, מה גם שניכרת בבירור השפעת תיאור ההתגלות בישעיה ו א: "בשנת מות המלך עזיהו ואראה את אדני ישב על כסא

13 והשווה גם מלכים א כב יט ואילך.

14 ראה הקונקורדנציה של פ' שפר לספרות ההיכלות, ערך "ישמעאל".

15 ראה ש' אברמסון, רב נסים גאון: חמשה ספרים, עמ' 281-282, הערה 231, ועמ' 331-332, ופירוש ר"ח על אתר: "יש אומרים אכתריאל מלאך הוא. ואנו לא קבלנו, אלא הכבוד הוא". וראה ציונים נרחבים במהדורת מצגר, עמ' יג, הערות 171-173.

16 כתב יד אוקספורד של פירושי ההגדות לרשב"א. ראה ספרי הרשב"א, מהדורת אורייתא (ערך מ"מ גערליץ), ירושלים תשמ"ו, כרך א', עמ' 401. בעניין ייחוס הדברים לרשב"א ראה מה שכתב גערליץ שם, עמ' 397, הערה 1.

17 *Jewish Gnosticism*, pp. 53-54, וראה שם ציונים לחוקרים שקדמו לו. בער מציע לגרוס עם מובאות מאוחרות של הסיפור "כתריאל", וטוען שזו "גירסא בעלת משמעות פשוטה יותר מן הנהוג בספרות ההיכלות", אך לא הבנתי למה הוא רומז. ושם מתווכח גם הוא ל"כתר אל יה' צבאות", בדומה להצעת שלום וקרמיו.

18 ראה הקונקורדנציה של פ' שפר לספרות ההיכלות, ערך "אכתריאל".

רם ונשא", וכבר ציינו את ההקבלה הברורה לכבוד אלוהי ישראל שחזה יחזקאל ביום הכיפורים במקדש במראות האלוהים. דומה שהדיון אצל הגאונים והראשונים הוא יותר עניין תיאולוגי של הגדרת ה"כבוד" או ה"שכינה", אבל מבחינת התפקיד שבו משמש אכתריאל יה' ה' צבאות בסיפור, מדובר בקב"ה.

[4] וקא משמע לן שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך

יסוד הרעיון "אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך" הוא במימרא של רבי אלעזר בשם רבי חנינא בבבלי מגילה טו ע"א:

ואמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: לעולם אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, שהרי שני גדולי הדור ברכום שני הדיוטות ונתקיימה בהן, ואלו הן: דוד ודניאל. דוד דברכיה ארונה... דניאל דברכיה דריוש ...

אך מה ראה בעל הסוגיא להוסיף הערה זו לברייתא שלנו, שהיא רוויית משמעות לתולדות המיסטיקה היהודית, ובוודאי שאין להקשות לגביה "מאי קא משמע לן"? זאת ועוד: כלום ניתן להקיש מבקשת הברכה מטעם הקב"ה, שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיני בני אדם? הרי גם אם לבני אדם אסור לבוז לברכות הדיוטות, הקב"ה ודאי אינו זקוק לברכות מטעם בני אדם. ואם הקב"ה בכל זאת ביקש מן הכוהן שיברך אותו, אין זה משום שנוקק לברכתו.

ושמא ניתן לפרש שבעל הסוגיא לא העיר "קא משמע לן..." על עצם סיפור הברכה של רבי ישמעאל כוהן גדול, אלא על העובדה שברכת הכוהן הגדול לקב"ה היתה זהה לתפילתו של הקב"ה עצמו אליבא דרב, וכאילו שאל העורך: מאי רבותא יש בתפילה שרב מייחס לקב"ה בפסקא [2], אם לפי פסקא [3] למד הקב"ה תפילה זו מבשר ודם? והתשובה היא: "קא משמע לן שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך", שהרי היא יכולה לקלוע בדיוק לסנטימנטים של המבורך.

[5] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מאי דכתיב: פני ילכו והניחתי לך (שמות לג יד)? אמר לו הקב"ה למשה: המתן לי עד שיעברו פנים של זעם, ואניח לך

כך בכתבי היד. גירסת הדפוסים: "ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו? שנאמר: פני ילכו והניחתי לך (שמות לג יד). אמר לו הקב"ה למשה: המתן לי עד שיעברו פנים של זעם, ואניח לך", היא קונפליציה של מימרא זו עם מימרא אחרת של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי, המובאת בסוגיא הבאה: "ואמר רבי יוחנן משום רשב"י: מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו? שנאמר: פני ילכו והניחתי לך (שמות לג יד)". ויפה העיר בעל דקדוקי סופרים, שבשלב הראשון נוספה בסוף המימרא שלנו הערה על פי הסוגיא הבאה: "מכאן שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו", ובעל הגירסא שבדפוס שיבץ את הדברים בהתחלה, ויצר כפילות עם המימרא שבסוגיא הבאה.

ואף על פי שלפני בעל חטיבת האגדה שלנו היו שתי מימרות שונות, המימרא שלנו מצד אחד ומצד שני המימרא שבסוגיא הבאה, בשתייהן משתקפת אותה פרשנות לפסוק "פני ילכו והניחתי לך", שהיא ההפך ממשוטו של מקרא: במקום "פני ילכו אתכם כדי להנחותכם בדרך", הפירוש כאן הוא: "פני ילכו מאתי, ואז הניחתי לחטא שלכם". ביסודו של דבר פירש רבי יוחנן את הכתוב כך בשם רבי יוסי או בשם רבי שמעון, אבל לא בשם שניהם, אלא שפירוש זה מצא את דרכו לשני הקבצים, בשינוי לשון, וכך קיבלם בעל חטיבת האגדה שלנו.

נראה שפירוש זה של "פני ילכו" נועד לגשר על הסתירה שבכתובים בין האיום של הקב"ה שלא ללכת בקרב העם (שמות לג ב-ג) לבין הפסוק "פני ילכו והניחותי לך" (שמות לג יד), וכן בין ההבטחה "פני ילכו" לבין דברי משה בפסוק שלאחר מכן: "אם אין פניך הולכים, אל תעלנו מזה" (שמות לג טו). הפרשנות הקלסית ראתה בדברים שינוי בעמדת הקב"ה,¹⁹ או שהבחינה בין פני השכינה לקב"ה בעצמו, וראתה ב"פני" מעין מלאך או מטטרון שר הפנים.²⁰ אך רבי יוחנן מסביר את העניין באופן אחר: הקב"ה כבר סירב לעלות בקרבם והבטיח לשלוח מלאך, והם קיבלו את הדין. אז אמר הקב"ה למשה: "פני ילכו והניחותי לך", לאחר שיעברו פנים של זעם, אסלח לכם. ומשה ביקש שלא ימשיכו בדרך עד שיעברו פנים של זעם: "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה", ואם יעברו פנים של זעם, אזי כבר אין טעם לשלוח מלאך, "ובמה יודע אפוא... הלא בלכתך עמנו" (שמות לג טז).

[20-6] ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא? אין. דתניא: אל זועם בכל יום (תהלים ז יב). וכמה זעמו? רגע. וכמה רגע? אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה. וזו היא רגע, ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע, דכתיב ביה: ויודע דעת עליון... ומנא לן דרגע רתח? שנאמר: כי רגע באפו חיים ברצונו (תהלים ל ו). ואי בעית אימא מהכא: חבי כמעט רגע עד יעבור זעם (ישעיה כו ב). ואימת רתח? אמר אביי: בהנך תלת שעי קמייתא... ההוא מינא דהוה בשבבותיה דרבי יהושע בן לוי... תנא משמיה דרבי מאיר... מיד כועס הקב"ה

הקושיא "ומי איכא ריתחא קמיה דקוב"ה" תמוהה: וכי חסרות דוגמאות לחרון אפו של הקב"ה? ואף בסיפור העגל נאמר בפירוש "ויחר אפי בהם" (שמות לב יא); "רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך" (שמות לג ה); "כי יגרתני מפני האף והחמה אשר קצף ה' עליכם..." (דברים ט יט), ובהקשר זה בוודאי ניתן להבין את הביטוי "המתן לי עד שיעברו פנים של זעם". ולא עוד, אלא שהזעם שעליו מדובר בהמשך, זעם מדי יום בשעות הבוקר, כשמלכי מזרח ומערב משתחווים לחמה ("ואל זועם בכל יום" תהלים ז יב), בוודאי אינו הזעם שעליו דיבר הקב"ה בשמות לג יד לפי המימרא שלנו, שהרי ברור שהכוונה שם היא לזעם הזמני שיסודו בחטא העגל!

מסתבר שקטע זה בעניין הזעם היומיומי של הקב"ה, אין מקומו כאן. הוא מובא עוד פעמיים בבבלי: בסנהדרין קה ע"ב מצאנו מקבילה לפיסקאות [20-8], והדיון נפתח בעניינו של בלעם. ובעבודה זרה ד ע"א-ע"ב מצאנו את הפיסקאות [20-7], בדיון שנפתח בפסוק "ואל זועם בכל יום". נראה שמקור פיסקא [7] הוא במסכת עבודה זרה, שהרי הסוגיא שם עוסקת לפני כן בפסוק "ואל זועם בכל יום" (תהלים ז יב), ואילו מקור הפיסקאות [20-8] הוא בסנהדרין, שם דנים באופיו של בלעם. פיסקאות [20-8] הועברו קודם מסנהדרין לעבודה זרה, מה שיצר כפילות מסוימת ואף סתירה פנימית, שהרי הן בברייתא שבפיסקא [7] הן בדיון האמוראי שבפיסקא [12] מקשים "מאי רגע?", והתשובות אינן זהות. זאת ועוד: בפיסקא [7] נאמר: "ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה" [של זעמו של הקב"ה] חוץ מבלעם הרשע, ואף על פי כן שואלת הגמרא בפיסקא [16] "אימת רתח", ואביי מורה בדיוק כיצד לכוון אותה שעה! על כל פנים, בעל הסוגיא שלנו הכיר את הסוגיא המורכבת בעבודה זרה ושאל משם את החומר על זעמו היומיומי של הקב"ה, אף על פי שאינו לעניין כאן כלל, כאמור. הוא חיבר את הסוגיא מעבודה זרה באופן מלאכותי לסוגיא שלנו במילים "ומי איכא ריתחא קמיה דקוב"ה?", שאלה שאינה במקום ואכן אינה נשאלת במקבילות, וכל כולה לא נועדה אלא לשמש וו לתלות עליו את הסוגיא המיובאת מעבודה זרה.

19 אונקלוס ורש"י, על אתר.

20 הפירוש הקצר לאבן עזרא, וראה גם בבלי סנהדרין לח ע"ב, ומי כשר, תורה שלמה, כרך כב, עמ' כח, הערה צ.

מה ראה בעל הסוגיא שלנו להביא את הסוגיא מעבודה זרה בעניין זעמו היומיומי של האל כאן? דומה שמצא בסוגיא ההיא כמה נושאים שהם רלוונטיים לפרק שלנו:

1. נראה שהפסוק "חבי כמעט רגע עד יעבור זעם" (ישעיה כו כ), המובא בפיסקא [15], הזכיר לבעל הסוגיא את הפירוש של רבי יוחנן בשם רבי יוסי ל"פני ילכו והניחותי לך" (שמות לג יד): "המתן לי עד שיעברו פנים של זעם" [5].
2. הדיון באורך הרגע בפיסקא [7] ובפיסקאות [11-12] מובא בירושלמי בפירקין במסגרת הדיון באשמורות (ראה לעיל, סוגיות ה ו-ז, ג ע"א-ע"ב). ואף על פי שבעל הסוגיא בבבלי השמיט את העניין משם, נראה שהוא ראה לנכון להביא את הסוגיא מעבודה זרה כאן, כדי להשלים את החסר.
3. הדיון בקביעת שעת זעמו של הקב"ה, שהיא שעה הראויה לקללה [16-20], ובמיוחד הסיפור על רבי יהושע בן לוי שביקש לקלל את המין שבשכונתו [19] והברייתא של רבי מאיר בעניין זה, מקדימים סיפור דומה בעניין רבי מאיר ואשתו ברוריה, שאותו שיבץ בעל האגדה שלנו בחטיבה השנייה של אגדה בפירקין (סוגיא כח, "ברכי נפשי", להלן, י ע"א). כפי שנראה בדיון בסוגיא ההיא להלן, הסיפור ההוא מבוסס על אלמנטים בסוגיא שלנו, וכנראה רצה בעל האגדה שלנו לשבץ את מקורותיו בפירקין.

[7] וכמה רגע? אחד מחמשת רבוא ושמנות אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה

בירושלמי ברכות א א, ב ע"ד מובא שילוב של ברייתא ומימרות, כדלהלן:

- [א] רבי אומר: ארבע אשמורות ביום וארבע אשמורות בלילה. העונה אחד מעשרים וארבעה לשעה. העת אחד מעשרים וארבעה לעונה. הרגע אחד מעשרים וארבעה לעת.
- [ב] כמה הוא הרגע? רבי ברכיה בשם רבי חלבו אמר: כדי לאומרו. ורבנן אמרין: הרגע כהרף עין. תני שמואל: הרגע אחד מחמשת רבוא וששת אלפים ושמנה מאות וארבעים ושמנה לשעה.
- [ג] רבי נתן אומר: שלש, ראש האשמורת התיכונה.

הסעיפים א ו-ג מקבילים לתוספתא ברכות א א, עמ' 1. סעיף ב הוא תוספתא אמוראית אשר בה שלוש דעות של אמוראים בעניין משך הרגע מלבד זו שבברייתא ("אחד מעשרים וארבעה לעת"). החשבון אצלנו בבבלי שונה (1/58,888 של שעה) מאשר בברייתא דשמואל בירושלמי (1/56,848 של שעה). לוי גינצבורג²¹ מציע להגיה את הבבלי על פי הירושלמי, ומפרש על פי מקור עתיק המובא מרבי יהודה אלברצלוני בפירושו לספר יצירה, עמ' רמח-רמט, שמדובר באורך השעה הגדולה, המקבילה לשעתיים שלנו (1/12 של שעות היום והלילה גם יחד), ולפי שיטה זו ישנן 12 שעות גדולות ביום, 16 מעלות בשעה גדולה, 11 עונות במעלה, 19 עתים בעונה, ו-17 רגעים בעת. גינצבורג רואה בשיטה זו שיטה בבליית, השונה מן השיטה הארץ ישראלית המוזכרת בברייתא שבירושלמי.

[8] השתא דעת בהמתו לא הוה ידע

בעל הסוגיא שלנו השמיט כאן קטע המופיע במקבילות בסנהדרין קה ע"ב ועבודה זרה ד ע"ב, המפרש "מאי דעת בהמתו לא הוה ידע". אולי קיצר בעל הסוגיא שלנו מכיוון שעניין בלעם אינו הכרחי לצרכיו כאן, ואולי היסס להביא את התכנים של הקטע שם, המזכירים יחסי אישות בין

בלעם לבין אתונו. על כל פנים, הקטע אינו הכרחי, שכן לפי פשוטו של מקרא "דעת בהמתו לא הוה ידע" מובנו שהבהמה ראתה את מלאך ה' וסטתה הצדה ובלעם לא הבין מדוע, ולכן אין צורך להסביר "מאי דעת בהמתו".

[12-11] וכמה זעמו? רגע. וכמה רגע? אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא: רגע כמימריה

היינו, "כדי לאומר", כפי שהביטוי מופיע בירושלמי (ראה לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [7]). בעוד שבירושלמי מובאות דעה זו והדעה שבפיסקא [7] בזו אחר זו, כמחלוקת, עם דעות נוספות, בסוגיא שלנו שואלים פעמיים "כמה רגע", לעיל בפיסקא [7] וכאן. וכאמור לעיל, בעיוני הפירוש לפיסקאות [20-6], פיסקא [7] יסודה בעבודה זרה ד ע"א, ואילו פיסקאות [12-11] יסודן בסנהדרין קה ע"ב, ומשם הועתקו לעבודה זרה, מבלי שים לב לכך ששואלים פעמיים באותה סוגיא "וכמה רגע". והוא הדין לסוגיא שלנו, שהועברה בשינויים מעבודה זרה.

[16] ואימת רתח? אמר אביי: בהנך תלת שעי קמייתא כי חוורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא

קשה להבין את הקשר בין צבע הכרבולת של התרנגול ותנוחתו לבין זעמו של הקב"ה. כרעי תרנגול מתקשרים עם הדמונולוגיה בבבלי,²² אבל כאן אין לנו עניין עם שדים ורוחות אלא עם זעמו של הקב"ה עצמו. זאת ועוד: לפי פיסקא [19] להלן ניסה רבי יהושע בן לוי לפעול על פי הסימן של אביי, דבר שאינו מסתדר מבחינת הדורות.

דומה שיש להבין את המימרא של אביי כגיבוב מאוחר של מסורות, ובעיקר מסורות ארץ ישראליות, שקדמו לה. ואפשר שמסורות אלו לא התייחסו לסימנים מאגיים (המאפיינים יותר את ההווי הבבלי מאשר הארץ ישראלי) אלא לסימנים ששימשו בפולחן הפגני, על כל פנים כפי שחז"ל דימו אותו. לפי הברייתא של רבי מאיר להלן [20], "בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחווים לחמה, מיד כועס הקב"ה", הווי אומר: שעת הפולחן הפגני הוא עידנא דריתחא של הקב"ה. רבי מאיר אמר אמנם שהמלכים משתחווים לחמה עם הזריחה, אבל לפי משנה ברכות א ב ישנים מלכי האומות עד שלוש שעות, ונראה שלכן פירש אביי ש"בשעה שהחמה זורחת" – לאו דווקא. על כל פנים, כרבולת התרנגול מזכירה את הביטוי "מניחים כתריהם בראשיהם", ולובן הכרבולת מזכיר את העובדה שבפולחן הפגני בארץ ישראל שימש תרנגול לבן דווקא (משנה עבודה זרה א ה). הכרע הבודד שעליו נשען התרנגול מזכיר את העובדה שלפי אותה משנה פסול תרנגול עם אצבע קטועה לפולחנם, ואולי משום כך דימו שהתרנגול צריך לעמוד אחד כרעא, מה שאינו אפשרי במקרה שאצבעו קטועה.

[18-17] כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי! כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי, בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי

לפי הפירוש שלנו דלעיל, הסימנים של אביי הם לאו דווקא, אלא גיבוב של מסורות ארץ ישראליות בעניין הפולחן הפגני המעורר את רוגזו של הקב"ה. אך בעל הסוגיא בסנהדרין קה ע"א (שממנו לקח בעל הסוגיא שלנו את החומר הזה) מקשה שהסימן של עמידה על רגל אחת אינו

יעיל, שכן תרנגולים עומדים על רגל אחת לעתים קרובות, ותירץ ששיקר הסימן הוא הכרבולת הלבנה. בשעות הבוקר, כשהתרנגול עומד על רגל אחת, לפעמים מסתלקים הפסים האדומים מן הכרבולת של התרנגול, והיא הופכת לבן טהור.

[20-19] ההוא מינא דהוה בשבבותיה דרבי יהושע בן לוי. הוה מצער ליה טובא בקראי. יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה... ניים. אמר: שמע מינה לאו אורח ארעא למעבד הכי... תנא משמיה דרבי מאיר: בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחויים לחמה, מיד כועס הקב"ה

כאמור, לא ייתכן שרבי יהושע בן לוי מתבסס על סימן של אביי. אלא נראה שסימן זה או סימן דומה, הקשור בתנוחה או בצבע התרנגול או בשעת הבוקר המוקדמת, המצוינת על ידי קריאת התרנגול, הוא סימן ארץ ישראלי עתיק הקשור בשעת הפולחן במקדשים הפגניים, וכפי שמתברר מן הברייתא של רבי מאיר.

[27-23] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה... אמר לפניו: רבוננו של עולם מפני מה יש... אמר לו: משה, צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק. צדיק ורע לו – צדיק בן רשע. רשע וטוב לו – רשע בן צדיק. רשע ורע לו – רשע בן רשע... איני?... אלא הכי קאמר ליה: צדיק וטוב לו – צדיק גמור. צדיק ורע לו – צדיק שאינו גמור. רשע וטוב לו – רשע שאינו גמור. רשע ורע לו – רשע גמור. ופליגא דרבי מאיר, דאמר רבי מאיר: שתיים נתנו לו ואחת לא נתנו לו, שנאמר: וחנותי את אשר ארחם (שם) אף על פי שאינו הגון. ורחמתי את אשר ארחם (שם) אף על פי שאינו הגון

הפסוק "הודיעני נא את דרכיך" מתפרש כאן כבקשה לפתרון בעיית התיאודיצייה, כשרבי יוחנן אומר משום רבי יוסי שהקב"ה נענה למשה ופתר לו את בעיית התיאודיצייה על ידי הבחנה בין צדיק בן צדיק לצדיק בן רשע, ובין רשע בן רשע לרשע בן צדיק. עניין זה מפריע לבעל הסוגיא, שהרי בסוגיא אחרת בסנהדרין כבר נקבע שאין הבן נענש על מעשי אביו אלא אם כן הוא עצמו רשע, ולכן מחליף בעל הסוגיא את התשובה המקורית בתשובה אחרת, המבחינה בין צדיקים גמורים ובינוניים, רשעים גמורים ובינוניים. לעומת זאת, לפי בעל הסוגיא אומר רבי מאיר שהקב"ה סירב לבקשתו של משה ולא פתר לו את בעיית התיאודיצייה, אלא ענה לו: "וחנותי את אשר ארחם אף על פי שאינו הגון, ורחמתי את אשר ארחם אף על פי שאינו הגון".

ברם דומה שניתן לראות גם בדברי רבי מאיר פתרון לשאלת התיאודיצייה. משה שאל מה הן הדרכים שעל פיהן הקב"ה מנהיג את עולמו, וה' ענה לו שאין כללים, מלבד החלטותיו השרירותיות. וכיוצא בזה פירש ח"א גינזברג את הפסוק קהלת ב כו: "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ולחוטא נתן ענין לאסף ולכנוס לתת לטוב לפני האלהים...":

...שאינן כתובים אלו מדברים אלא ב"טוב לפני האלהים", והוא המוצא הן בעיניו (ולאו דווקא הצדיק), ובמי ש"חוטא", כלומר אינו מוצא [חן] (ולאו דווקא הרשע).

לאדם שטוב לפניו. בלשון מקרא צח – "לאיש אשר טוב בעיניו"; ואין חן זה תלוי במעשים טובים...

ולחוטא. ולמי שלא זכה למצוא חן ("החטיא את המטרה"); ואף רוע מזל זה אינו תלוי במעשים.

הווה אומר: ה"חוטא" מחטיא את אהבתו של הקב"ה, אבל אין זה אלא משום שהקב"ה חונן ומונע חן ללא קשר למעשים: "וחנותי את אשר אחון אף על פי שאינו הגון, ורחמתי את אשר ארחם אף על פי שאינו הגון". דומה אפוא שבמקורו של דבר גם רבי מאיר בא לפרש כיצד נענה הקב"ה לבקשת משה והראה לו את דרכיו, אלא שהוא חולק על פירושו של רבי יוסי. רבי יוסי רואה את התשובה לבקשה "הודיעני נא את דרכיך" (שמות לג יג) בפסוק "נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונקח לא ינקה פקד עון אבות על פנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים" (שמות לד ז), ואילו רבי מאיר רואה את התשובה לאותה בקשה במילים "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם" (שמות לג יט).

שני הפתרונות הם על פי פשוטו של מקרא, אך שניהם היוו מטרד תיאולוגי לבעל הסוגיא שלנו, שהרי לפי שניהם ישנם ייסורין ללא חטא ושכר לא הוגן. פירושו של רבי מאיר כל כך לא נראה לבעל הסוגיא, עד שהוא ראה בו אי מתן תשובה לשאלה "הודיעני נא את דרכיך", וקבע שלפי רבי מאיר "שנים נתנו לו ואחת לא נתנו לו". אך מכיוון שניתן בהחלט לראות בדברי רבי מאיר פתרון לבעיית התיאודיציה (ואף פתרון כן יותר מזה שמציע רבי יוסי!), נראה שהברייתא המקורית של רבי מאיר כללה רק את הדרשה לפסוק "וחנותי את אשר אחון – אף על פי שאינו הגון. ורחמתי את אשר ארחם – אף על פי שאינו הגון", ואת המילים "שנים נתנו לו אחת לא נתנו לו" קבע בעל הסוגיא בראש הברייתא בעקבות דברי רבי יוחנן בשם רבי יוסי: "שלשה דברים בקש..."

אשר למימרת רבי יוחנן בשם רבי יוסי: היא הסתמכה על הפסוק "נצר חסד לאלפים... ונקח לא ינקה פקד עון אבות על בנים..." (שמות לד ז) כפשוטו. אך בעל הסוגיא שלנו היה מודע לכך שפירושו הפשוט של פסוק זה כבר נדחה על ידי הבבלי בסנהדרין כז ע"ב, על פי מקורות תנאים.²³ לכן ציטט את הקושיא והתירוץ שבסוגיא שם, והציע במקום דברי רבי יוחנן בשם רבי יוסי המקוריים, פתרון אחר לבעיית התיאודיציה, המבחין בין דרגות שונות של רשע וצדק, על פי הסוגיא הבאה (עם מקבילות בבבלי מגילה ו ע"ב ובבא מציעא עו ע"א): "אמר רב הונא: מאי דכתיב: למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו (חבקוק א יג)? צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". פתרון זה לא רק שאינו עונה על השאלה (שהרי מצאנו שלושה לצדיקים בינוניים ולרשעים גמורים, וייסורין לרשעים בינוניים וצדיקים גמורים!), אלא שהוא אינו מרומז כלל בשמות לג-לד, וקשה להבין איך מתקשר העניין לדורשיה בין משה לקב"ה בעקבות חטא העגל.

[30-28] ויאמר לא תוכל לראות את פני (שמות לג ב). תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה: כך אמר לו הקב"ה למשה: כשרציתי לא רצית, עכשיו שאתה רוצה, איני רוצה. ופליגא דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, דאמר... בשכר ויסתר משה פניו (שמות ג ז) זכה לקלסתר פנים. בשכר כי ירא (שם) זכה וייראו מגשת אליו (שמות לד ל). בשכר מהביט (שמות ג ז) זכה לותמונת ה' יביט (במדבר יב ח). והסירתי את כפי וראית את אחורי (שמות לג כג). אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין

בעל הסוגיא מופתע מכך שמימרת רבי יוחנן בשם רבי יוסי: "שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו. בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: הלא בלכתך עמנו. בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: ונפלינו אני ועמך. בקש להודיע דרכיו של הקב"ה ונתן לו, שנאמר: הודיעני נא את דרכיך", מתעלמת מן הבקשה המפורסמת ביותר בשמות לג, "הראני נא את כבודך" (פסוק יח), ולכן הוא מביא מחלוקת משולשת בשאלת היענותו של

הקב"ה לבקשה. לפי רבי יהושע בן קרחה לא נענה הקב"ה לבקשה. הוא היה מוכן להיחשף בפני משה במעמד הסנה ומשה הסתיר פניו, ולכן נדחתה הבקשה עכשיו. לעומת זאת, רבי שמואל בר נחמני אומר בשם רבי יונתן שהבקשה נענתה בחיוב בזכות ביישנותו של משה במעמד הסנה. ונראה שלדעת בעל הסוגיא מציג רב חנא בר ביזנא בשם רבי שמעון חסידא עמדת ביניים: הקב"ה הראה למשה קשר של תפילין אבל לא את כבודו, ולכן שיבץ את הדברים כאן. אבל כפי שראינו לעיל, בדיון בסוגיא יד, "אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק", רבי שמעון חסידא כנראה התכוון לכך שהקב"ה הראה למשה כיצד לקשור קשר של תפילין בתפילין של משה, ולא שהראה לו את קשר התפילין שלו עצמו.

שתי שאלות מתעוררות כאן:

א. מדוע הושמטה הבקשה "הראני נא את כבודך" מן המימרא המקורית של רבי יוחנן בשם רבי יוסי?

ב. מה פשר המחלוקת בין רבי יהושע בן קרחה לרבי יונתן כאן? הרי במקרא נאמר במפורש שהקב"ה נענה חלקית לבקשת משה, והראה לו את אחוריו אך לא את פניו!

אפשר שרבי יוסי פירש "הראני נא את כבודך" במובן "הודיעני נא את דרכיך", וכאילו בקשת ראיית הכבוד אינה אלא המשך וחזרה על בקשת הודעת הדרכים, וכפי שמצאנו בתנחומא בובר ואתחנן ג:

בשעה שעמד משה ואמר לפני הקב"ה הראני נא את כבודך, אמר לו: רבונו של עולם, הראני נא באיזו מדה אתה מנהיג עולמך. אמר לו הקב"ה: אני אראה לך. ויאמר אני אעביר כל טובי.²⁴

על כל פנים, בעל הסוגיא הוטרד מחוסר ההתייחסות לעניין זה, ולכן הביא את המחלוקת בשאלה האם נענה הקב"ה לבקשת "הראני נא את כבודך" או לא. ניתן לפרש שנחלקו אם יש בראיית האחוריים משום "הראני נא את כבודך", אך אפשר גם שרבי יונתן מפרש "ותמונת ה' יביט" וביטויים כמו "פנים אלא פנים" ו"פה אל פה" כהוכחה לכך שאף אם בנקרת הצור לא זכה משה לראות את פני הכבוד אלא רק את אחוריו, הרי שבהזדמנויות אחרות זכה לראות גם את הפנים.

[33-31] ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו. מנא לן? ממשה רבינו, שנאמר: הרף ממני (דברים ט יד) וגו'... אוקמיה בזרעיה, שנאמר: בני משה גרשום ואליעזר (דברי הימים א כג טו) ויהיו בני אליעזר רחביה הראש ובני רחביה רבו למעלה (שם יז). ותני רב יוסף: למעלה מששים רבוא. אתיא רביה רביה: כתיב הכא: רבו למעלה (שם), וכתיב התם: ובני ישראל פרו וישרצו וירבו (שמות א ז)

נראה שדברי רבי יוחנן משום רבי יוסי והברייתא של רב יוסף המפרש את הפסוק "ובני רחביה רבו למעלה" נועדו למשוך תשומת לב לפסוקים בדברי הימים העוסקים בצאצאיו של משה, וזאת משתי סיבות:

א. לספק את יצר הסקרנות בעניין גורלם של בני משה, במיוחד לאור הפסוקים הידועים במדבר ג א-ד, שלפי הכותרת הם רשימת תולדות אהרן ומשה, אך בפועל נמנים רק בני אהרן. מכאן למדו חז"ל ש"כל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", אבל ברור שהיעדר זכרם של בני משה אומר דרשני, ומעורר סקרנות בנוגע לגורלם.

²⁴ וכיצא בזה מצאנו בספרי במדבר קג עירוב פרשיות בין ראיית הכבוד לבין הודעת הדרכים: "וראית את אחורי" מתפרש שם כראיית העולם הבא, והוא פתרון לשאלת התיאודיציה.

ב. לשמש משקל נגד לשופטים יח ל, שם מסופר על נכדו של משה, יונתן בן גרשום, ששימש כוהן לעבודה זרה. המסורה הכניסה נו"ן תלויה לתוך השם "משה" שם והפכה אותו ל"מנשה",²⁵ ודומה שרבי יוסי ורב יוסף כאן רצו להסיט את תשומת הלב לטובים ולמבורכים שבצאצאי משה רבינו.