

פרוונקא: ההקשר המנדעי של פולמוס אחד נגד מינים בתלמוד הבבלי

מאת

עדיאל שרמר

מבוא

בסוגיית הבבלי, סנהדרין לח ע"ב, העוסקת בתשובת המינים, מופיע דו־שיח פולמוסי בין מין אחד ('הוא מינא') לבין חכם בלתי מוכר בשם רב אדית.¹ דו־שיח זה הוא אחד המקומות הבודדים בתלמוד שנוכר בהם מטטרון,² ולא פלא אפוא שחוקרי עולמם הרוחני של חז"ל והמיסטיקה היהודית הקדומה העניקו לו תשומת לב מרובה.³ עם זאת קריאתו ופירושו נותרו שנויים

* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שנשאתי בפני סמינר חוקרים על האפוקליפסה של אברהם, שהתקיים ב'מכון שלום הרטמן' בירושלים בשנת תשע"ג. אני מודה למשה אידל ולמיכאל שניידר, ממשתתפי הסמינר, ולשרגא בראון, שלמה נאה, ישראל קנוהל, ישי רוזן-צבי ודניאל שוורץ, שקראו טיוטות של מאמר זה, ובמיוחד לקוראים האנונימיים מטעם מערכת 'תרביץ', על הערותיהם הטובות והמועילות.

1 זה שמו של החכם היהודי על פי נוסח הדפוסים, וכך הוא מופיע גם בכ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1 (כתב יד תימני), בפירוש רבנו חננאל על אתר ('רב אידית'), וב'יד רמה' לר' מאיר אבולעפיה על אתר ('רב אידית'). בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95 hebr של התלמוד ובכ"י פירנצה, ספרייה לאומית מרכזית Magl. II-I-9-7 (האשכנזיים) הגרסה היא: 'רב אידית'. שם זה ידוע ונפוץ בתלמוד כשם של חכמים רבים (ראו: א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, עמ' 139–142), אך דווקא משום כך סביר להניח שמדובר בגרסה משנית, שמקורה ב'תקון' מכוון של השם הנדיר, 'רב אדית'. כך יש לדון גם את הגרסה 'רב' גרדא, המופיעה בתשובת רב שריא ורב האי (א"א הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, א, ד, ברלין תרמ"ז, סימן שעג, עמ' 189 [=צ' טויבש, אוצר הגאונים למסכת סנהדרין, ירושלים תשכ"ז, סימן תשנז, עמ' שמב]), ואף על פי שהיא חוזרת ונשנית שם פעמיים (ולכן אין לראותה כהשמטה גרדא). וראו להלן הערה 42.

2 המקום המשמעותי האחר הוא סיפור אלישע בן אבויה, שבבבלי, תגיגה טו ע"ב. מקור זה משך מאוד את תשומת הלב המחקרית, והביבליוגרפיה עליו רחבה מני ים ואין צורך לשוב ולפרטה כאן. ראו: A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach*, Stanford 2000, pp. 37-229, והספרות הרשומה שם, ובאחרונה: מ' קיסטר, 'מטטרון והאל ובעיית שתי הרשויות: לבירור הדינמיקה של מסורות, פרשנות ופולמוס', תרביץ, פב (תשע"ד), עמ' 63–73. אזכורו של מטטרון בבבלי, עבודה ורה ג ע"ב, הוא כלאחר יד בלבד. למסורת (תלמודית?) נוספת ראו להלן הערה 27.

3 ראו: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 118–119; א' אחדות, 'הפולמוס

במחלוקת, ועניינו אינו מובן בנקל. במאמר זה אבקש להציע הבנה חדשה של מוקד הפולמוס הדתי שבו עוסק הדו-שיח, הבנה שונה מזו הרווחת בספרות המחקר.

ההבנה הרווחת של הפולמוס נסמכת על דרך הצגתו בסיפור התלמודי, ולפיכך היא ממקמת את מוקדו בכתוב 'ואל משה אמר עֵלָה אל ה' (שמ' כד 1), שממנו ביקש המין להסיק מסקנה תאולוגית שהציבה אתגר בפני רב אדית. קושייתו של המין מתפרשת ברגיל כמביעה את הטענה שהתחביר של הפסוק מגלם הכרה בקיומה של ישות אלוהית שה' ציווה את משה לעלות אליה כדי לקבל את התורה. הקריאה הרווחת של הסיפור רואה באתגר הזה את הקושי התאולוגי שמניע אותו ושהוא מוקדו, ומזהה את הפולמוס כמאבק בטענת שתי רשויות וכהתמודדות עם עמדות נוצריות.⁴

לפי קריאה זו תשובתו של רב אדית על טענת המין הייתה זיהוי של אותה הישות שאליה נצטווה משה לעלות ('עלה אל ה') עם המלאך מטטרון, 'ששמו כשם רבו'. ראשיתה של קריאה

היהודי-זורואסטרי בתלמוד הבבלי, איראנו-יודאיקה, ד (תש"ס), עמ' לא-לד; קיסטר, מטטרון והאל (שם), עמ' 74-87; R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903, pp. 285-290; H. Odeberg, *3 Enoch, or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928, p. 90; G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*³, New York 1954, pp. 68-69; A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977, pp. 68-73; P. S. Alexander, 'The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch', *Journal of Jewish Studies*, 28 (1977), p. 177; J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origins of Gnosticism*, Tübingen 1985, pp. 307-308; M. Barker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, Louisville, KN 1992, pp. 78-79; L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 1995, pp. 69-72; N. Deutsch, *Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency in Late Antiquity*, Leiden, Boston and Köln 1999, p. 49; D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, pp. 120-123; idem, 'The Parables of Enoch and the Foundation of the Rabbinic Sect: A Hypothesis', M. Perani (ed.), *The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious' (Qoh 10, 12): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin and New York 2005, pp. 66-69; A. A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen 2005, pp. 139-140; M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London and New York 2007, pp. 118-120; C. Rowland and C. R. A. Morray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Leiden and Boston 2009, p. 526; D. Boyarin, 'Beyond Judaism: Metatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism', *Journal for the Study of Judaism*, 41 (2010), pp. 329-333; P. Schäfer, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton 2012, pp. 104-115; Y. Kiel, 'Reimagining Enoch in Sasanian Babylonia in Light of Zoroastrian and Manichaean Traditions', *AJS Review*, 39 (2015), pp. 424-425

4 ראו למשל: אורבך, חז"ל (שם), עמ' 118; סגל, שתי רשויות (שם), עמ' 67; אלכסנדר, ההקשר ההיסטורי (שם); בויראין, מעבר ליהדות (שם); קיסטר, מטטרון והאל (שם), עמ' 83 ובמיוחד הערה 236. יוצאי דופן הם אחדות (שם) וקיל (שם), שהציעו כי מדובר בפולמוס אנטי-זורואסטרי.

זו בדברי הרמב"ן.⁵ אבל בספרות המחקר היא נתקבלה בעיקר בשל מעמדו וסמכותו של גרשם שלום, שאימץ אותה כמסיה לפי תומו וקביע אותה בתודעה המחקרית.⁶ בדברים שלהלן אני מבקש ללכת בדרך אחרת. בעקבות פירושו של רבנו חננאל אציע כי מוקדו של הפולמוס איננו הכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה' (שמ' כד 1) אלא הכתוב 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך' וכו' (שם כג 20–21), וכי עמידה על מקורו הבבלי מאפשרת להציבו בהקשר ייחודי ליהדות הבבליית ולראות בו פולמוס כנגד תפיסות שרווחו בבבל בתקופת התלמוד.

א. הסוגיה ופירושה

הסוגיה, שעניינה כאמור תשובת המינים, פותחת בציטוט משנת אבות ב, יד, התובעת מאדם לשקוד על שיפור יכולתו להשיב לאפיקורוס. לדברי התלמוד תביעה זו נכונה אם מדובר בוויכוח עם אפיקורוס גוי, אך אם מדובר באפיקורוס ישראל יש להימנע מוויכוח. בעקבות זאת הסוגיה מביאה שלושה מקורות המדגימים תשובה למינים:⁷

תנן התם: 'ר' אלעזר אומ' [ר] הוי שקד ללמוד מה שתשיב את אפיקורוס'.⁸
 אמ' ר' *יוחנן*:⁹ לא שנו אלא אפיקורוס גוי אבל אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר.
 [א] ואמ' ר' יוחנן: כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצידי: 'נעשה אדם בצלמינו' [!] (בר' 26) – 'ויברא אלהים את האדם בצלמו' (שם 27). 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם' (שם יא 7) – 'ירד ה' לראות את העיר ואת המגדל' (שם 5). 'כי שם נגלו אליו האלהים'

5 ראו להלן.

6 רוב החוקרים שאימצו את הקריאה הזאת לא נתנו עליה כל דין וחשבון, והציגו את דברי התלמוד באופן הזה ללא אומר ודברים, אף שכל הלומד את הסוגיה עם פירושו של רש"י מתוודע מיד לקיומה של אפשרות פרשנית אחרת, שבאה לידי ביטוי בתרגום האנגלי שבהוצאת 'סונצ'ינו', שרבים מן החוקרים התבססו עליו והעתיקו אותו בלי לשים לב למשמעותו הפרשנית. ראו להלן.

7 הנוסח שלהלן הוא על פי כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1, כתב יד תימני מן המאה השש עשרה–השבע עשרה. על איכותו – למרות איחורו – ועל מסורת הנוסח המקורית שהוא משקף ראו: מ' סבתו, כתב-יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח. הוספתי על נוסח כתב היד סימני פיסוק ומראי מקום.

8 זהו ציטוט ממשנת אבות ב, יד, בנוסח הדומה לזה שבכתבי יד ולנוסח הרמב"ם; בדפוסי המשנה: 'הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורוס'. ראו: ש' שריבט, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות ונספחים, ירושלים תשס"ד, עמ' 107. וראו גם: י' ליבס, 'דע מה שתשיב לאפיקורוס', מדעי היהדות, 40 (תש"ס), עמ' 56.

9 כגרסת כל שאר עדי הנוסח. בכ"י יד הרב הרצוג 1 הגרסה היא: 'ר' יהודה', אבל הואיל ובהמשך גורס כתב יד זה: 'ואמר ר' יוחנן, נראה שמקור הגרסה 'ר' יהודה' הוא בשיבוש העתקה גרדא (יוחנן < יוח' < יהו' < יהודה), ושיש לגרסו 'ר' יוחנן, ככל עדי הנוסח האחרים. חילוף כזה מצוי גם במקומות אחרים. ראו למשל: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 287, הערה 5; עמ' 240, הערה 2 (כפל גרסה?); עמ' 242, הערה 5.

(שם לה 6) – 'האלהים העונה אותי' (שם 3). 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו' (דב' ד 7) – 'כה' אלהינו בכל קראינו! אליו' (שם). 'או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי' (שם 34) – 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו עם' (שמ"ב ז 23). 'עד די כרסוון רמיו' (דנ' ז 9) – 'זעתיק יומין יתיב' וג' (שם) [...]¹⁰

[ב] אמ' רב נחמן: האי מאן דידע לאהדורי למיני כרב אדית ליהדר ואילא לא ליהדר. דאמר ליה ההוא מינא לרב אדית: כתי' [ב] 'ואל משה אמר עלה אל ה' (שמ' כד 1), עלה אלי מיבעי ליה! אמ' ליה: זהו מטטרון ששמו כשם רבו, דכתי': 'כי שמי בקרבו' (שם כג 21). אי הכי פלחו ליה! כתי': 'אל תמר בו' (שם), אל תמירוני בו. אם כן 'לא ישא לפשעכם' (שם)?¹¹ אמ': הימנותא בידך דאפלו בפרוונקא נמי לא קבלינהו. איהו אמ' לן: 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך' (שם), ואנן אמרינן ליה: 'אם אין פניך הלכים אל תעלינו מזה' (שם לג 15).

[ג] אמר ליה ההוא מינא לר' ישמעאל בי רבי יוסי: מאי דכתי' 'וה' המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש מאת ה' (בר' יט 24)? 'מאתו' מיבעי ליה! אמ' ליה ההוא כובס: שיבוקן, דאנא מהדרנא ליה. 'ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי' (שם ד 23) – 'נשי למך'?¹² הא נשיו מיבעי ליה! אלא משתעי קרא הכי, הכא נמי משתעי קרא הכי. אמ' ליה: מנא לך הא? אמר ליה: מפירקיה דר' מאיר שמיצא לי.

ענייני המרכזי הוא הדו-שיח שבין המין לרב אדית, כפי שהוא מופיע בסעיף ב. נקודת המוצא לוויכוח ביניהם היא קושי (לכאורה) בתחביר של הכתוב בשמ' כד 1, שעליו הצביע המין: 'כתיב "ואל משה אמר עלה אל ה'" – עלה אלי מיבעי ליה!'. מה בדיוק ביקש המין להוכיח מלשון הכתוב לא נאמר במפורש, אך נראה שהוא ביקש להסיק ממנה שקיימת ישות כלשהי הנבדלת מן הקב"ה עצמו, והנקראת בשם המפורש, ולפיכך יש לראותה כישות אלוהית. תשובתה של הסוגיה על טענה זו – להבדיל מתשובתו של רב אדית בסיפור שלנו – נאמרת בסיפור שבחלקה האחרון: 'משתעי קרא הכי', כלומר זו היא דרכה של לשון המקרא, ולפיכך אין לתלות בסגנון הכתוב

10 כאן באים שני דיונים תלמודיים בעקבות דברי ר' יוחנן: האחד עוסק בשאלה העקרונית מדוע באמת נוסחו הפסוקים כפי שנוסחו, והשני מתמקד בריבוי הכורסאות הנרמז בפסוק מדניאל. דיונים אלה אינם מענייני כאן ולכן דילגתי עליהם.

11 הנוסח לכאורה פגום כאן, ונראה כי יש לתקנו באחת משתי דרכים: בהשלמת השאלה בעזרת המילים 'למה לי' (אם כן 'לא ישא לפשעכם' למה לי?) [כגרסת כ"י פירנצה Magl. II-I-9-7 והדפוסים], או בהקדמתה על ידי המילה 'מאי' (אם כן מאי 'לא ישא לפשעכם'?) [כגרסת שבספר רושינא: פירוש על ספר שמות לרבנו שמואל מרושיאה, מהדורת מ' וייס, ירושלים תשמ"ט, עמ' קיז]. ואולם הנוסח הקשה מופיע גם בכ"י מינכן hebr. 95 של התלמוד, ולכן השארתי אותו על כנו.

12 הקושיה היא על המשך הפסוק: 'נשי למך האונה אמרתי', ועדיף לגרוס בקושיה: 'הא נשי מיבעי ליה' (במקום 'נשיו').

מסקנות תאולוגיות מרחיקות לכת.¹³ אבל בסיפור שלנו לא זו התשובה המוצעת לקושייתו של המין.

קושייתו של המין מושתתת על ההנחה שהנושא הדקדוקי של הפועל 'אמר' הוא ה', דבר שלא נאמר במפורש בפסוק.¹⁴ תשובה פשוטה ומסלקת יכולה הייתה אפוא להתמקד בשלילתה של ההנחה הפרשנית הזאת. ואכן כך בדיוק פירש רש"י את תשובתו של רב אדית: 'זהו מטטרון – הוא אמר עלה אל ה'.¹⁵ אם הדובר בפסוק איננו הקב"ה אלא מישהו אחר, ממילא נפתר הקושי שעליו הצביע המין.

13 וזו אכן הדרך שנוקטים רבים מן הפרשנים המודרניים. ראו: C. Houtman, *Exodus, III: Chapters 20-40*,

(Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 2000, p. 282

14 ההנחה שה' הוא הדובר להתבסס על הגוף הראשון שבו מנוסחים פסוקי הסיום של הפרק הקודם: 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך [...] כי אם שמוע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר ואָבַתִּי את איבִּיךָ וצַרְתִּי את צַרְרִיךָ [...] וְהִסְרֹתִי מִחַלְהּ מִקִּרְבְּךָ [...] את מספר ימִיךָ אִמְלֵא את אִימֹתַי אֲשַׁלַּח לִפְנֶיךָ וְהַמְתִּי את כל העם אֲשֶׁר תִּבְאֵ בְהֶם וְנַתִּיתִי אֶת כָּל אִיבִיךָ עֲרָף וְשַׁלַּחֲתִי אֶת הַצִּרְעָה לִפְנֶיךָ [...] לא אגרשנו מפניך בשנה אחת [...] מעט מעט אגרשנו מפניך [...] ושתי את גְּבֻלְךָ מִים סוּף ועד ים פִּלְשֵׁתִים [...] כי אתן בידכם את יִשְׂרָאֵל [...] לא יִשְׁבוּ בְּאַרְצְךָ פֶּן יִחְטִיאוּ אֹתְךָ לִי' (שמ' כג 20–33). אבל ראוי לשים לב שגם בלבם של הכתובים האלה נזכר ה' בגוף שלישי: 'ועבדתם את ה' אלהיכם וּבְרַךְ אֶת לַחֲמֶךָ וְאֵת מִימֶיךָ' (שם 25). לא זו אף זו, הפסוק 'ואל משה אמר' וכו' פותח פרק חדש, ולכן ההנחה שנושאו הדקדוקי הוא הדובר הנזכר בפסוקים הקודמים איננה מובנת מאליה. אכן בקרב חוקרי המקרא מקובלת ההנחה שהפסוקים בראש פרק כד הם המשך ישיר לא של פסוקי סוף פרק כג אלא של הפרקים הקודמים. ראו למשל: הוטמן, שמות (שם), עמ' 281; J. I. Durham, *Exodus* (Word Biblical Commentary, 3), Waco, TX 1987, p. 340; T. B. Dozeman, *Exodus*, Grand Rapids, MI and Cambridge, UK 2009, p. 560. אפשר שניסוחה של קושיית המין התבסס גם על לשונו המפורשת של פסוק 12 בהמשך הפרק: 'ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה'. אבל להשערה זו לא מצאתי לצערי סמך בטקסט גופו.

15 רש"י לבבלי, סנהדרין לח ע"ב, ד"ה 'זהו מטטרון' (את המשך תשובתו של רב אדית – 'ששמו כשם רבו' – פירש רש"י כהסבר מדוע אין הכתוב מזהה במפורש את הדובר: 'ששמו כשם רבו – ה'. לפיכך לא הזכיר שמו וכתבו סתם' (כגרסה המדויקת שבדפוסים ישנים, ראו: דקדוקי סופרים על אתר, אות ב). גם הפירוש הייחודי שבחיבור האנונימי שבכ"י לונדון, המוזאון הבריטי Add. 15299 (מרגליות 752), דף 245, נראה כהולך בדרך דומה: 'הואל הוא המלאך שקרא למשה רבינו לעלות לשמים. במסכת סנהדרין יש: "ואל משה אמר עלה אל ה' (שמ' כד 1) – אלי מבעי ליה! אלא עלה לאותו מלאך ששמו כשם רבו". אל ה' אותיות יהואל' (שם ה' מופיע במקור בכתב מלא). לכאורה נראה כי המחבר הבין את המילים 'אל ה'' כמציינות לא את שמו של מי שמשו נצטווה לעלות אליו, אלא כחתימה הרומזת לשמו של מי שאמר למשה לעלות (ודומה כי הוא קורא את הפסוק כך: 'ואל משה אמר יהואל: עלה!'). ואולם הסברו 'עלה לאותו מלאך ששמו כשם רבו' אינו עולה יפה לפי קריאה זו. וצריך עיון. על ייחודה של המסורת הפרשנית הזאת – שמטטרון לא נזכר בה כלל, ושניכרת בה זיקה לחיבור 'האפוקליפסה של אברהם', בן המאה הראשונה או ראשית המאה השנייה לסה"נ – ראו: שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 3), עמ' 69. ועל זהותו של המחבר ראו: M. Idel, 'Some Forlorn Writings of: a Forgotten Ashkenazi Prophet: R. Nehemiah Ben Shlomo Ha-Navi', *Jewish Quarterly Review*, 96 (2005), pp. 188-196; מ' אידל, 'ר' נחמיה בן שלמה הנביא וכ"י לונדון, הספרייה הבריטית 752', איגרת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 29 (תשס"ח), עמ' 6–10. לבסוף אציע בזהירות ובדרך השערה שאם האמור בנוסח הדפוסים של בראשית רבה ה, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 34, בשינויי הנוסחאות

חרף פשטותו הותקף פירושו של רש"י בידי הרמב"ן בפירושו לתורה. עם שהודה ש'דרך הפשט יזכיר שם במקום הפנוי, כמו "נשי למך" (בר' ד 23), "ואת יפתח ואת שמואל" (שמ"א יב 11) וכן "והאר פניך על מקדשך השמים למען ה'" (דנ' ט 17),¹⁶ הוא ציין לדברי התלמוד וכתב:

אבל בתלמוד שאלו: 'עלה אלי מיבעי ליה, ולכן אמרו: 'זה מטטרון ששמו כשם רבו'. כלומר: ואל משה אמר השם הנזכר בתחלת הענין – 'ויאמר ה' אל משה' (שמ' כ 22) – עלה אל מטטרון שנקרא בשמי ה'. והטעם: עלה אל מקום הכבוד אשר שם המלאך הגדול. והכונה כי משה יבא בתוך הענין אשר שם כבוד ה' ולא יבא אל השם המיוחד, 'כי לא יראני האדם וחי' (שם לג 20). ואין כוונת רבותינו כלל כמה שכתב רש"י למעלה. גם במסכת סנהדרין הפך הרב הענין.¹⁷

לפי הרמב"ן תשובת רב אדית 'זה מטטרון' מזהה לא את נושאו הדקדוקי של הפועל 'אמר' (כדרכו של רש"י) אלא את ה' שנוכר בפסוק. וכך הבינו את תשובת רב אדית חוקרים רבים. כבר הוגו אודברג כתב, במבואו לחנוך השלישי, שעל פי סוגייתנו מטטרון נושא את שם האל, והוא ה' הנזכר בציוריי למשה 'עלה אל ה' בשמ' כד 1.¹⁸ וכך הציגו את הדברים גם שלום, ג'ארל פוסום, מרגרט ברקר, דניאל בויארין, פטר שפר ואחרים.¹⁹

לשורה 6) – 'נעשה קולו של הקב"ה מיטטרון למשה בשעה שאמ' לו "עלה אל הר העברים" – מתייחס למעשה לכתוב בשמ' כד 1 (ונשתבשו הדברים ויש לתקנם ולגרוס: 'בשעה שאמר לו "עלה אל ה'*)', הרי גם הוא משקף הבנה דומה לזו שהציע רש"י. אבל אין הדברים יוצאים מגדר השערה.

16 עיינו: רמב"ן לשמ' כד 1. כך יישב את הדברים גם אבן עזרא, בפירושו לשמ' כד 2 (וסיים את דבריו בקביעה: 'ורבים ככה'). כאמור זו הדרך שבה הלכו רבים מפרשני המקרא המודרנים, ראו לעיל הערה 13.

17 רמב"ן (שם).

18 ראו: אודברג, חנוך השלישי (לעיל הערה 3), עמ' 90.

19 ראו: שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 3), עמ' 68; פוסום, שם השם והמלאך (לעיל הערה 3), עמ' 308;

ברקר, המלאך הגדול (לעיל הערה 3), עמ' 78; בויארין, מעבר ליהודיות (לעיל הערה 3), עמ' 331; שפר, ישו היהודי (לעיל הערה 3), עמ' 105. כך הסבירו גם: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית: העת העתיקה, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 645; הערה 9; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988, p. 420.

הזה: 'Since the presence of the divine name, namely the Tetragrammaton that appears in the verse from Exod. 24.1, within the name of the angel allows for moments when it is possible to confuse between the angel and God, we may assume that Moses has been understood by the Rabbi, according to this passage, as ascending to Metatron, represented by the Tetragrammaton'

(אידל, בן [לעיל הערה 3], עמ' 119). עם זאת שורות אחדות קודם לכן הוא כתב: 'The Rabbi [...] is he who

introduces *Metatron as speaking to Moses*' (ההדגשה שלי), ומדברים אלה נראה שהבין את תשובת רב

אדית בדרכו של רש"י. סתירה פנימית דומה מצויה אצל סימון: הוא ציטט את הסוגיה על פי תרגומה בהוצאת

'סונצ'ינו' ('It was Metatron who said that'), שהלך – כדרכו – בעקבות רש"י, אך טען שרב אדית זיהה

את ה' שנוכר בפסוק (בשם המפורש) כמטטרון. ראו: M. Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, London 1996, pp. 195-196.

לפי הפירוש הזה הודה רב אדית למין שאכן קיימת ישות כלשהי הנקראת בשם ה', אלא שלדבריו מדובר במטטרון. ואולם על אף לשונו החריפה של רמב"ן כנגד רש"י ('הפך הרב הענין'), לאמתו של דבר פירוש זה איננו פשוט. תחילה, דווקא הקביעה 'ששמו כשם רבו', שנראית במבט ראשון כיתד העיקרית התומכת בקריאתו של הרמב"ן, מעוררת קושי, שהרי השם מטטרון איננו דומה כלל ועיקר לשם המפורש (שם הויה), וקשה אפוא לומר עליו 'ששמו כשם רבו'. שלום, שחש היטב בחומרתו של קושי זה, נאלץ בעל כורחו להציע כי במקורם של דברים לא נאמר 'זה מטטרון' אלא 'זה יהואל'.²⁰ ואולם להגהה' כזו אין כל תימוכין בעדות נוסח כלשהי: הגרסה 'זה מטטרון' מתועדת בכל עדי הנוסח הישירים של הסוגיה (כתבי יד ודפוסים) ואף בהבאותיה אצל חכמי ימי הביניים.²¹ לא זו אף זו, הגרסה 'זה מטטרון' היא גרסה קשה (lectio difficilior), ולא סביר שמאן שהוא היה מחליף גרסה פשוטה ונוחה, 'זה יהואל' (שניתן לומר עליו בנוחות רבה מעט יותר 'ששמו כשם רבו'), אילו הייתה קיימת אי פעם, בגרסה קשה ובלתי הולמת, 'זה מטטרון'.

היזקקותו של שלום להציע את השערתו מעידה כאלף עדים על הקושי העמוק שבהבנת הביטוי 'שמו כשם רבו' כמכוון לשמו הפרטי של המלאך. לאמתו של דבר הבנת הביטוי באופן הזה לא רק שאיננה סבירה לגופה, אלא גם איננה נצרכת, שהרי המילה 'שם' איננה מצומצמת למובנה השגור בלבד (שם פרטי), אלא יש לה משמעויות נוספות, כגון יוקרה, מעמד, סמכות.²² אין כל הכרח אפוא בהבנת הביטוי 'ששמו כשם רבו' כמכוון לשמו הפרטי של האל (שם הויה) ולשם הפרטי של המלאך; אפשר להבינו בפשטות כאומר שמעמדו – או יוקרתו וסמכותו – כמעמדו של רבו, או שמהותו דומה למהות של רבו.²³ ואם אמנם כך, נשמט הבסיס העיקרי שנראה כתומך בקריאתו של הרמב"ן.

זאת ועוד אחרת, כאמור טענת המין הייתה שלשון הכתוב מורה על קיומה של ישות כלשהי

גם אלכסנדר הציג את הדברים על פי פירושו של רש"י, מפני שהסתמך על התרגום האנגלי שבהוצאת 'סונצינו'. ראו: אלכסנדר, ההקשר ההיסטורי (לעיל הערה 3), עמ' 177. וכך תרגם את הסוגיה גם אורלוב, מסורת חנוך-מטטרון (לעיל הערה 3), עמ' 139–140, הערה 247. הצעתו של ספטימוס שמטטרון שימש בתפקיד של שומר השער מבוססת אף היא על קריאת הדברים בדרכו של רש"י, כפי שהוא ציין במפורש. ראו: ד' ספטימוס, 'חטאו של מטטרון: בסבך לשונות ונוסחאות', לשוננו, סט (תשס"ז), עמ' 294.

20 ראו: שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 3). הפירושים על דרך הגימטרייה מימי הביניים שמטטרון = שדי דחוקים ביותר, ואין בהם כמובן כדי ליישב את הקושי. על פירושים אלה ראו: אודברג, חנוך השלישי (לעיל הערה 3), עמ' 116–119, 129.

21 לדעת אידל גרסה מעין זו שהציע שלום מבצבת מדבריו של המחבר האנונימי שבכ"י לונדון, Add. 15299. ראו לעיל הערה 15 ודבריו של אידל שם. אכן בהבאה מסוגיית התלמוד בדברי אותו המחבר המילים 'זה מטטרון' אינן, אך הוא לא העתיק את דברי התלמוד בנוסח 'זה יהואל', ולא עוד אלא שלדבריו יהואל הוא המלאך שדיבר אל משה ולא המלאך שאליו נצטווה משה לעלות.

22 ראו: א' בן-יהודה, מילון הלשון העברית, טו, ירושלים 1959, עמ' 7206–7207. וכלשון הכתוב: 'ועשתי לך שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ' (שמ"ב ז 9; דה"א ז 8).

23 תימוכין להבנה זו ניתן למצוא בלשונה של קערת השבעה מאגית מבבל שפורסמה לפני שנים אחדות בידי דן לוי. ראו להלן בנספח ב שבסוף המאמר.

הנקראת בשם ה', ושעובדה זו מצביעה על אלוהותה. אם כך מה בתשובתו של רב אדית עונה על טענת המיין? כיצד יש בזיהויו את ה' הנזכר בכתוב עם מטטרון כדי לדחות את הנחת היסוד של המיין, שהשימוש בשם המפורש מעיד על מעמד אלוהי?! או כלך לך לדרך זו: אם בתשובתו של רב אדית אכן יש דחייה של הנחת היסוד של המיין – ששם הויה מעיד על מעמד אלוהי – לכאורה נסתתמה טענתו של הלה, ומה עוד מקום יש לו להקשות: 'אי הכי פלחו ליה?!' משהבהיר לו רב אדית ששם ה' איננו מעיד על מעמד אלוהי, מה הבסיס להצעתו לפלוח לאותה ישות שאיננה אלוה?!

לא זו אף זו, על פי הפירוש של רמב"ן – ושל החוקרים שהלכו בעקבותיו – המיין הציב בפני רב אדית קושי תאולוגי אחד (ריבוי רשויות), אך רב אדית יצר בתשובתו קושי תאולוגי חמור אחר: נותן התורה היה לא הקב"ה אלא מלאך (מטטרון)! דעה זו, המצויה בספר היובלים,²⁴ והנזכרת פעמים אחדות בברית החדשה,²⁵ נשללה בידי חכמים.²⁶ לא סביר – ושמא אף בלתי מתקבל על הדעת – שדעה כזו תאומץ על ידי החכם התלמודי בסוגיה שכל תכליתה לדחות את טענות המינים ולהוכיח את עליבותן.

ההנחה שהקושי בכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה'' (שמ' כד 1) שעליו הצביע המיין הוא בזהותו של ה' הנזכר בפסוק, ושמוקד תשובתו של רב אדית היה זיהויו של ה' כמטטרון, איננה פשוטה אפוא. ובאמת בשום מקור קדום אין התייחסות אל הפסוק הזה כאל מקור שעשוי – ולו לכאורה – ללמד על קיומה של ישות אלוהית שנייה, הנושאת את שם ה'. האפשרות הזאת עולה בהקשרים אחרים, אך לעולם לא בהקשר של הכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה''. למשל בחלקה השלישי של הסוגיה מוצגת האפשרות הזאת בעקבות האזכור הכפול של השם המפורש בלשונו של הכתוב 'וה' המטיר על סדם ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים' (בר' יט 24).²⁷ ואכן העובדה שכפל שם

24 עיינו: ספר היובלים א 27–1 ב 1 (מהדורת כ' ורמן, ירושלים תשע"ה, עמ' 131), שם המלאך הוא שר הפנים. וראו: H. Najman, 'Angels at Sinai: Exegesis, Theology and Interpretive Authority', *Dead Sea Discoveries*, 7 (2000), pp. 315-316 (על הפניה זו אני חב תודה מרובה למורי, שפתח לי תחילה, ישראל חזני). על הקשר שבין מטטרון לשר הפנים ראו: אודברג, חנוך השלישי (לעיל הערה 3), עמ' 139.

25 עיינו: מעשי השליחים ז 53; האיגרת אל הגלטים ג 19; האיגרת אל העברים ב 2. וראו: R. N. Longnecker, *Galatians* (Word Biblical Commentary, 41), Nashville, TN 1990, pp. 139-140; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (Anchor Bible, 31), New York 1998, pp. 385-386

26 עיינו למשל: "משה קבל תורה מסיני" (אבות א, א) – לא מפי מלאך ולא מפי שרף, אלא מפי מ"ה [מלך מלכי המלכים] הקב"ה. שנאמר: "אלה החקים והמשפטים והתורות" (וי' כו 46) (אבות דרבי נתן, נו"ב א [מהדורת שכטר, עמ' 2]). עיינו גם: "ויאמר ה' אל משה לאמר" (שמ' לא 12) – לא על ידי מלאך, ולא על ידי שליח' (מכילתא דר' ישמעאל, שבתא א [מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 340]); "פה אל פה אדבר בו" – שלא היתה נבואתו על ידי מלאך' (ספרי זוטא לבמ' יא 8 [מהדורת הורוויץ, עמ' 276]). וראו את דבריו של מ' קיסטר, עיונים באבות דרבי נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 137, הערה 106, ואת דבריו של אורבך, חז"ל (לעיל הערה 3), עמ' 129.

27 ר' אברהם אבן דאוד (ראב"ד), בעל ס'פ הקבלה, ציטט בספרו 'האמונה הרמה' מסורת אחרת מדברי חז"ל באשר לכתוב בבר' יט 24: 'ואמרו רו"ל: "וה' המטיר על סדם ועל עמורה אש מאת ה' – מאתו מיבעי

ה' בפסוק ההוא הטריד את חכמים עולה בבהירות מן המאמץ ליישב את הדברים בבראשית רבה על אתר:

אבה חלפיי בר סמקיי בש' [ם] ר' יהודה בר' סימון: 'וה' המטיר על סדום וע' [ל עמרה] – זה גבריאל; 'מאת ה' מן הש' [מים] – זה הקב"ה. אמ' ר' אלעזר: כל מקום שנאמר 'ה' 'וה' – הוא ובית דינו. אמ' ר' יצחק: בתורה ובכתובים ובנביאים מצינו שההדיוט מזכיר שמו שני פעמים בפסוק אחד. בתורה: 'ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי' (בר' ד 23) – נשיי אין כתו' כן, אלא 'נשי למך האונה אמר' [תי]. בנביאים: 'ויאמר להם המלך קחו עמכם את עבדי אדניכם והרכבתם את בן המלך על פרדה אשר לי' (מל"א א 33) – אין כתו' כן, אלא 'והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי'. בכתובים: 'כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך' (אס' ח 8). ואת תמיה שהקב"ה מזכיר שמו שני פעמים בפסוק אחד?²⁸

המדרש מציג שלושה הסברים לכפל שם ה' שבפסוק: לפי אבה חלפיי בר סמקיי בשם ר' יהודה הפסוק אכן מדבר בשתי ישויות: הקב"ה והמלאך גבריאל (שאף הוא עשוי אפוא להיקרא – לפי הצעה זו – בשם המפורש); לפי ר' אלעזר מדובר בקב"ה ובבית דינו; ואילו לדעת ר' יצחק הקושי מדומה בלבד, כי כך היא דרכה של לשון המקרא במקומות רבים. המאמץ המדרשי לעקר את הרושם שמותרת לשון הכתוב מלמד שלשונו אכן הטרידה את חכמים.

מדבריו של ר' יוחנן בחלקה הראשון של הסוגיה ניתן ללמוד כי בעיית הריבוי באלוהות עלתה בתודעתם של חז"ל בהקשרם של כתובים מקראיים רבים: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' (בר' א 26); 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם' (שם יא 7); 'כי שם נגלו אליו האלהים' (שם לה 7); 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו' (דב' ד 7); 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם' (שמ"ב ז 23); 'חזי הוית עד די כרסון רמיו' וכו' (דנ' ז 9). בכתובים אלה האל איננו נזכר בשם המפורש (שם הויה), אך חלקם מדברים על אלוהים בריבוי ולכן יש מקום למחשבה שגלומה בלשונם האפשרות להסיק מהם על קיומה של ישות אלוהית נוספת, לצד הקב"ה.²⁹

ליה! אמר רב יהודה אמר רב: זה מטטרון, ששמו כשם רבו'. עיינו: ר' אברהם בן דאוד הלוי, ספר האמונה הרמה, מהדורת ש' וייל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 83. המסורת שציטט הראב"ד לשונה ארמית בבבלי, והחכמים הנזכרים בה הם בבליים. ואולם למיטב ידיעתי דברים אלה אינם מצויים בשום מקום בתלמוד הבבלי ויש להיוהר מלהסתמך עליהם.

28 בראשית רבה נא, ב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 533-534), על פי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Cod. ebr. 30.

29 מן המקבילה שבירושלמי, ברכות ט, א (יב ע"ד [טור 65] = בראשית רבה ח, ט [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 62-63]) עולה, שגם הכתוב בבר' א 1 היה אחד הפסוקים ששימשו בפולמוס על עניין זה: 'שאלו המינים את ר' שמלאי [...] חזרו ושאלו אותו: מהו דכת' "בראשית ברא אלהים" וגו'.

בעיה זו אכן הטרידה את חז"ל במקומות רבים,³⁰ אבל הפסוק 'ואל משה אמר עלה אל ה' בשמ' כד 1, אינו נזכר אף לא באחד מהם כפסוק שמעורר את הבעיה הזאת.

כך גם במסורת הנוצרית הקדומה: יוסינוס, שעשה מאמץ ניכר להוכיח מלשונם של כתובים שונים שבמקרא את קיומו של אל שני, הלוגוס, לא הזכיר את 'ואל משה אמר עלה אל ה' כאחד הפסוקים שעליהם ניתן לבסס טענה זו. הוא למד את הדברים מלשון הכתוב 'נעשה אדם' (בר' א 26), מהכתוב 'הן האדם היה כאחד ממנו' (שם ג 22), מסיפור המלאכים שבאו לבקר את אברהם והמשיכו לסדום (שם יח 1-3) ומסיפור הסנה (שמ' ג 2-4),³¹ ואילו הכתוב שלנו בשמות איננו נזכר אצלו כלל ועיקר.³²

לעומת זאת בתרגום המיוחס ליונתן מצויה תוספת פרשנית המזהה את נושאו של הפועל 'אמר' שבכתוב: 'ולות משה אמר מי כאל סרכן חכמתא ביומא שביעאה בירחא סק לקדם ה'. תוספת זו מבקשת להשיב על השאלה מי הוא נושאו של הפועל 'אמר' שבכתוב, והיא מלמדת שאם מאן דהוא חש קושי כלשהו בלשונו של הכתוב הזה, הרי הוא היה קשור באי הבהירות בנקודה הזאת דווקא. גם נתון זה תומך אפוא – ולו מעט – בהנחה שמוקד הקושי שעליו הצביע המין היה קשור בזיהוי נושאו של הפועל 'אמר', וכפי שנתפרשו הדברים על ידי רש"י, ולא בזיהוי של ה' שאליו נצטווה משה לעלות.³³

30 על סוגיה זו בכללה ראו: מ' קיסטר, "'נעשה אדם": הייחוד בין אחדות לריבוי, סוגיות במחקר התלמוד: יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א' אורבך, ירושלים תשס"א, עמ' 38–57.

31 עיינו: ד' רוקח (מהדיר), יוסינוס מרסיר: דיאלוג עם טריפון היהודי, ירושלים תשס"ה, עמ' 157–176.
32 כך הדבר לא רק אצל יוסינוס אלא גם אצל שאר אבות הכנסייה, כפי שציין קיסטר, מטטרון והאל (לעיל הערה 2), עמ' 78.

33 כפי שהעיר ספטימוס, ההבנה שמושה נצטווה על ידי מלאך לעלות משתמעת גם מלשונו של פיוט ארץ ישראלי משלהי העת העתיקה: 'עול וקרב לך רעוהון דבנוי, צוח מן כרסייה מלאכא' (היכנס והתקרב רועם של בני, קרא מכיסאו המלאך). ראו: ספטימוס, חטאו של מטטרון (לעיל הערה 19), עמ' 295. לפיוט ראו: 'י' יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 114; המהדירים קשרו את הדברים לאמור בסוגייתנו, ובעקבות זאת העירו: 'הכוונה, כנראה, למיטטרון' (שם, עמ' 115, בהערה לשורה 32). השאלה מי הייתה הישות שדיברה עם משה העסיקה גם את המסורת הפרשנית הסורית, וגם שם הועלתה הטענה שהיה זה ראש המלאכים ולא האל בעצמו. כך למשל טען ברדיצן מאדסה, בן המחצית השנייה של המאה השנייה לסה"נ, כפי שציטט אותו מיכאל הסורי: 'הו' לם דמלל עם מושא ועם נביא ריש מלאכא איתוהי ולו אלהא' (וזה שדיבר עם משה ועם הנביאים ראש המלאכים היה, ולא אלוהים). ראו: J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche*, IV, Paris 1910, p. 110; H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Studia Semitica Neerlandica, 6), Assen 1966, p. 189. ואולם דברים אלה נאמרו לאו דווקא בהקשר של הכתוב בשמ' כד 1 אלא באופן כללי. על השקפתה של כת המערות שכל הדיבורים על האל בכתבי הקודש מכוונים למעשה למלאך ראו: H. A. Wolfson, 'The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahāwandī', *Jewish Quarterly Review*, 51 (1960), pp. 89-106; J. Fossum, 'The Magharians: A Pre-Christian Jewish Sect and Its Significance for the Study of Gnosticism and Christianity', *Henoch*, 9 (1987), pp. 303-344. עיינו גם במכילתא דרשב"י לשמות יט, ג (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 137 [על-פי מדרש הגדול]):

ב. פירוש רבנו חננאל

הקובלנה שהשמיע הרמב"ן כלפי רש"י מאבדת במידה רבה מכוחה לנוכח פירושו של רבנו חננאל, פרשן התלמוד מקיריין מאמצע המאה האחת עשרה. רבנו חננאל קדם לרש"י ולא יכול היה להכיר את פירושו, ועיון בדבריו מגלה שהוא פירש את קביעתו של רב אדית 'זה מטטרון', כתשובה על השאלה 'מי הוא נושאו של הפועל "אמר" שבפסוק?', בדומה לרש"י. זאת ועוד אחרת, רבנו חננאל הקדים לקביעה זו הסבר שמציג את מהלך הדו-שיח באופן שונה מכפי שהוא מוצג בנוסח התלמוד שלפנינו, וראוי הוא רבנו חננאל שנעייין בפירושו ונדייק בו:

א"ל [אמר ליה] ההוא מינא לרב אידית: כתיב 'ואל משה אמר עלה אל ה' – עלה אלי מיבעי ליה! א"ל: חזי לרישא דעינינא, דכתיב 'הנה אנכי שולח מלאך' וכו'. ומלאך זה מטטרון. וכתוב ביה: 'כי שמי בקרבו', מלשון 'בקרב העם הזה' (במ' יד 14); 'בקרבי אתה יושב' (יהו' ט 7). והוא אמר עלה אל ה'. א"ל: אי הכי, ששמו בקרבו, פלחו ליה! א"ל: 'אל תמר בו' כתיב, דמשמע: אל תמירני בו, כי לא ישא לפשעכם, ששמי בקרבו. כלומר: הוא יודע כי שמי 'אל קנא ונוקם'; 'נוקם ה' ובעל חמה' (נח' א 2). לפיכך לא ישא לפשעכם. א"ל: הימנותא, כלומר בשבועה, אפיי[לו] בפרוונקא, שהוא כתייר, לא קיבלנוה! כדכתיב: 'יאמר אליו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה'.

בנוסח הסיפור כפי שהוא מופיע לפנינו צוטט הכתוב בשמ' כג 21 כתימוכין לקביעה ששמו של מטטרון הוא כשם רבו, ומשום כך הובאו בסיפור רק המילים 'כי שמי בקרבו' שבאותו הפסוק. לעומת זאת לפי פירושו של רבנו חננאל ציטוטו של הכתוב בשמ' כג 20–21 הוא לב לבה של תשובת רב אדית! עיקרה של התשובה, לפי רבנו חננאל, הוא בעצם הטענה שיש לקרוא את הכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה' (שמ' כד 1) לאור פסוקי סיום הפרק הקודם, כלשונו: 'חזי לרישא דעינינא, דכתיב "הנה אנכי שולח מלאך" וכו'. לפי פירוש זה הכתוב בשמ' כג 20–21 צוטט בראש ובראשונה בשל ראשו: 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך'. המשכו, 'כי שמי בקרבו', שנאמר בפסוק גופו על המלאך,³⁴ הוא שעורר את טענתו החוזרת של המין (כדברי רבנו חננאל: 'אי הכי, ששמו בקרבו, פלחו ליה'), ולא הקביעה שמטטרון 'שמו כשם רבו'.³⁵ אכן

"ומשה עלה אל האלהים – זה היום השני. יכול עלה שלא על פי גבורה? ת"ל ואל משה אמר "עלה אל ה'". ואומר: "יאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה". מלמד שלא עלה אלא על פי גבורה. גם מדרשה זו ניכר ששאלת זהותה של הישות שציוותה את משה לעלות העסיקה את החכמים. אלא שהדרשה מתועדת במדרש הגדול בלבד, ואיננה כוללה בקטע הגניזה של ליקוטים ממכילתא דרשב"י (קיימברידג', T-S C 4a.5), שפירסמו אפסטיין ומלמד במהדורתם (שם, עמ' 245–246). מקורה התנאי איננו נעלה, אפוא, מעל לכל ספק.

34 כלשונו של רבנו חננאל: 'כתיב ביה (במלאך, לא במטטרון!) "כי שמי בקרבו".'

35 פרשנות דומה מצויה בדבריו של ר' מאיר הלוי אבולעפיה (רמ"ה), בעל 'יד רמה': 'אמר ליה זה מיטטרון [!] ששמו כשם רבו, והוא ניהו ה' דאשתעי ביה בריש ענינא, ואיהו קאמר ליה למשה עלה אל השם, כלומר עלה אל הקב"ה. אמר ליה: אי הכי פלחו ליה, מאחר דכתיב "השמר מפניו!" (ר' מאיר הלוי אבולעפיה, יד רמה

אמירה זו איננה מופיעה בדברי רבנו חננאל כלל, ונראה אפוא שלא הייתה בנוסח התלמוד שעמד לפניו.³⁶

הואיל ומילות הכתוב 'הנה אנכי שלח מלאך' (שמ' כג 20) הובאו בתלמוד כראיה ('דכתיב') לתשובתו של רב אדית 'זה מטטרון', על כורחנו יש להבינן כהסבר למילה מטטרון. וכך אכן הבהיר רבנו חננאל במפורש: 'ומלאך זהו מטטרון'. על פי נוסח התלמוד שציטט רבנו חננאל אי אפשר להבין הערה זו כהערת זיהוי (דהיינו 'ו[ה]מלאך [ההוא] זהו [המלאך ששמו] מטטרון'), מפני שבלשון הכתוב אין כל הוכחה שהמלאך שמדובר בו הוא מטטרון דווקא. על כורחנו המילה מטטרון – על פי נוסחו ופירושו של רבנו חננאל – איננה שם פרטי של מלאך מסוים, ונמצא שאין מקום לאמירה המתייחסת לשמו של המלאך ('ששמו כשם רבו'). כאמור אמירה זו המצויה בנוסחים שלפנינו, אכן איננה מצוטטת על ידי רבנו חננאל בפירושו.

מאחר שמוקד הוויכוח לפי רבנו חננאל הוא הכתוב בשמ' כג 20–21 – ולא הכתוב שם כד 1 –

לסנהדרין, סלוניקי תקנ"ח, דף מז ע"ב). גם הרמ"ה פירש את תשובת רב אדית 'זה מטטרון' כזיהוי של מי שאמר ('איהו קאמר ליה למשה עלה אל השם'), כפי שפירשו את דבריו רש"י ורבנו חננאל. ובדומה לרבנו חננאל הוא הסביר את טענת ההמשך של המין, 'אי הכי פלחו ליה', כנובעת מן הכתוב בשמ' כג 21 ולא מתיאורו של מטטרון כמי ששמו כשם רבו'. אמנם יש מקום לבעל דין לדייק ולטעון שאין פירושו זה: לפי רבנו חננאל טענת המין 'אי הכי פלחו ליה' נבעה מן המילים 'כי שמי בקרבו', בעוד שלפי הרמ"ה טענתו של המין נבעה מן המילים 'השמר מפניו'. ואולם המשך הכתוב הוא: 'ושמע בקלו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו', ואפשר ששני הפרשנים כיוונו לדבר אחד. עיינו גם: "'אל תמר בו" – אל תמירוני בו ואל תעשוני תמורתו. שמה תאמרו: הואיל והוא השר שלנו לו אנחנו עובדים והוא נושא את פשעינו? לאו, אלא: "כי לא ישא לפשעכם!" לא כמותי, שכתוב בי: "נושא עון ועובר על פשע", אבל הוא "לא ישא לפשעכם" (שמות רבה לב, ד). גם כאן האפשרות לפלוח למלאך עולה מן הכתוב בשמ' כג 21 גופו.

36 כבר אורבך שיער שהמילים 'ששמו כשם רבו' הן תוספת מאוחרת. ראו: אורבך, חז"ל (לעיל הערה 3), עמ' 119, הערה 15. אכן האופן שבו הציג רבנו חננאל את הדברים שונה במידה כה רבה מדרך הצגתם בנוסח התלמוד שלפנינו עד כי הוא עלול לעורר חשד שנוסח הסוגיה שעמד בפניו היה שונה מן היסוד מנוסחה המוכר לנו. ואולם מאחר שלא מצאתי עדות ישירה ושלמה לנוסח של הדו-שיח שבין רב אדית למין ששונה באופן רדיקלי, אני מעדיף להסביר את פירושו של רבנו חננאל כמשקף פרשנות של נוסח שהיה שונה אך במעט מן המוכר לנו. למשל אפשר שנוסח התלמוד שעמד לנגד עיניו היה בערך כך: 'אמר ליה ההוא מינא לרב אידית: כתיב "ואל משה אמר עלה אל ה'" – עלה אלי מיבעי ליה! אמר ליה: זה מטטרון, דכתיב "הנה אנכי שלח מלאך" וכו'. אמר ליה: אי הכי, פלחו ליה! אמר ליה: כתיב "אל תמר בו", אל תמירני בו, "כי לא ישא לפשעכם". אין בין נוסח משוער זה לנוסח שלפנינו אלא שינוי מועט (חסרות בו המילים 'ששמו כשם רבו', וציטוט הכתוב בשמ' כג 20–21 התחיל בראש פסוק 20 ולא בסופו של פסוק 21). ורבנו חננאל פירשו: הקריאה 'עלה אל ה'" נאמרה על ידי מטטרון, דהיינו המלאך, שנוכח בפרק הקודם: 'הנה אנכי שלח מלאך [לפניך] [...] השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבך'. על כך שאל המין: אם שם השם בקרבו של המלאך – עיבדו אותו! ועל כך השיב לו רב אדית: אדרבא, מאחר ששם ה' בקרבו הוא 'לא ישא לפשעכם', ולכן אל תמר בו, אל תמירני בו'. בין כך ובין כך ניכר כי נוסח התלמוד שעמד לנגד עיניו של רבנו חננאל מייצג מסורת נוסח שונה מזו המצויה לפנינו בדפוסים ובכתבי היד – תופעה המצויה גם במקומות אחרים; ראו למשל: א"ש רוזנטל, 'רב בן אחי רבי חייה גם בן אחותו?', ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר הנוף ילון, ירושלים תשכ"א, עמ' 281–288.

הוא לא פירש ששמו של ה' שנמצא בקרבו של המלאך הוא שם הויה, שהרי שם זה איננו נזכר בכתוב ההוא כלל. תחת זאת הוא פירש שהשם של הקב"ה שנמצא בקרבו של המלאך הוא 'אל קנא ונוקם, נוקם ה' ובעל חימה'.³⁷ לפי פירוש זה אין מקום למחשבה ששם ה' שמדובר בו הוא שמו הפרטי (שם הויה), ושהוא נרמז כביכול באופן כלשהו בשמו הפרטי של המלאך. שהרי על דעתו של רבנו חננאל אין מדובר בשם פרטי כלשהו אלא בתכונה, והיא בקרבו של המלאך לא כמשחק אותיות בשמו הפרטי (שלפי רבנו חננאל לא נזכר, ולא יכול היה להיזכר כלל, כי בלשון הכתוב עצמו אין למלאך כל שם!), אלא בתוכו ממש (כדבריו: 'מלשון "בקרבו העם הזה"; "בקרבי אתה יושב"). על פי פירושו מאחר שתכונתו של האל כ'אל קנא ונוקם' מצויה במלאך, הוא 'לא ישא לפשעכם', וזו בדיוק הסיבה שהכתוב מזהיר: 'אל תמר בו'.³⁸ לפי פירוש זה תשובתו של רב אדית למין מחוכמת מאוד, מפני שלדעת המין האמירה 'שמי בקרבו' שבכתוב היא סיבה לפלוח למלאך, ואילו רב אדית משתמש במילים האלה עצמן כסיבה לכך שאין לפלוח לו.

מסורת פרשנית זו רואה את מוקד הוויכוח שבין רב אדית למין בשאלה על אודות מעמדו של המלאך, כפי שעולה מן הכתוב בשמ' כג 20–21. ודומה כי המשך דבריו של רב אדית תומך בהבנה זו של הדברים.

ג. ההקשר הבבלי

לעומת סעיף א וסעיף ג של הסוגיה, המיוחסים לחכמים ארץ ישראלים – ר' יוחנן ור' ישמעאל בר' יוסי – על הוויכוח שבין המין לרב אדית מדווח האמורא רב נחמן. כפי שכבר העירו בעלי התוספות, רב נחמן סתם בתלמוד הבבלי הוא רב נחמן בר יעקב,³⁹ אמורא בבלי בן הדור השני לאמוראי בבלי.⁴⁰ חכמים בבליים אחרים שנקראו בשם זה באים בתלמוד תמיד בליווי שם אביהם:

37 בפירוש זה הקדים רבנו חננאל בכ"ט 900 שנה את ש"ד גויטיין, 'משמעותו של שם י'הו"ה', חי"מ גבריהו, ב"צ לוריא וי' מהלמן (עורכים), ספר בירם: מאמרים בחקר המקרא (מוגש לכבוד ד"ר א' בירם למלאת לו שבעים וחמש שנה), ירושלים תשט"ז, עמ' 9–12. כפי שציין גויטיין, מן הכתוב ה' קנא שמו' (שמ' לד 14) מוכח ששמו של ה' הוא קנא. אך הואיל והוא נקרא ה', על כורחנו משמעות המילה 'שם' בהקשר הזה: התכונה העיקרית, מהות הדבר. ראו: שם, עמ' 10.

38 לפי הפירוש הזה קריאתו של רב אדית היא בדיוק הקריאה שביקש ר' יונה אבן ג'נאח לדחות: "כי שמי בקרבו" – איננו נשוא על אמרו "כי לא ישא לפשעכם", ר"ל כי אין אמרו "כי שמי בקרבו" עלה לאמרו "כי לא ישא לפשעכם", אך הוא עלה לאמרו "השמר מפניו ושמע בקולו" והוא נשוא עליו. ושעורו: "השמר מפניו ושמע בקולו כי שמי בקרבו ואל תמר בו כי לא ישא לפשעכם" (ר' יונה אבן ג'נאח, ספר הרקמה לד [מהדורת מ' וילנסקי, ירושלים תשכ"ד, עמ' שסה]).

39 תוספות, גטין לא ע"ב, ד"ה 'אנא'.

40 ראו: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 298–301. לדברי רב שרידא גאון, רב נחמן היה תלמידו של שמואל בנהרדעא. עיינו: ב"מ לוין, אגרת רב שרידא גאון, חיפה תרפ"ח, עמ' 82. ואכן רב נחמן מסר הרבה מאמרים משמו של שמואל. ראו: אלבק, מבוא (שם), עמ' 299. זאת ועוד אחרת, כפי שציין אלבק, רב נחמן ראה ברב הונא את חברו ואף בני דורו החשיבוהו כחברו של רב הונא (שם, עמ' 300; ראו גם:

רב נחמן בר רב חסדא (בן הדור הרביעי), רב נחמן בר יצחק (שהיה בן הדור החמישי) ורב נחמן בר פפא (שהיה אף הוא בן הדור החמישי).⁴¹ מאחר שכל עדי הנוסח גורסים בסוגייתנו 'רב נחמן' סתם, אין כל סיבה להפקיעה מן הכלל הרווח ולשלול את ההנחה שמדובר ברב נחמן בר יעקב. לפנינו אפוא פולמוס בין מין לחכם בבלי כלשהו – שהרי הוא נושא את התואר רב – שמעיד עליו חכם בבלי אחר (מן המחצית השנייה של המאה השלישית לסה"נ לערך).⁴²

אילו הופיע הפולמוס בין רב אדית למין במקור ארץ ישראל, הייתה אפשרות שמקורו בארץ ישראל. ואולם לפולמוס זה אין כל מקבילה ארץ ישראלית. הדבר בולט לנוכח העובדה שהן לדברי ר' יוחנן שבסעיף א הן לסיפור על הוויכוח שבין המין לר' ישמעאל בר' יוסי שבסעיף ג יש מקבילות במקורות ארץ ישראלים קדומים.⁴³ צירופו של נתון זה לכך שהחכם המדווח עליו הוא חכם בבלי מורה שמדובר במקור בבלי.⁴⁴

מסקנה זו מתאשרת מן העובדה שרב אדית השתמש בתשובתו הסופית למין במילה זוה, פרוונקא, השאלה מן הפרסית או מן הפרתית.⁴⁵ משמעותה היסודית של מילה זו היא: מנהיג,

⁴¹ י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 355. ובמקום אחד מסופר שרב יהודה בא לפניו לדין (עיינו: בבלי, קידושין ע"א). הואיל ושני חכמים אלה היו בני הדור השני לאמוראים, תלמידיהם של רב ושמואל, יש לראות ברב נחמן חכם בן הדור ההוא.

41 ראו: אלבק, מבוא (שם), עמ' 370, 371–372, 415. 'רב נחמן בר אדא' הנזכר במפתח השמות אצל אלבק (שם, עמ' 678) אינו אלא שיבוש, כפי שציין אלבק עצמו, שם, עמ' 204.

42 השערות של הרפורד ושל שפר שמדובר בעדות של רב נחמן בר יצחק על רב אידי בר אבין איננה מבוססת על עד נוסח כלשהו וקשה לקבלה (ואת תיארוך הפולמוס שבעקבותיה). ראו: הרפורד, נצרות בתלמוד (לעיל הערה 3), עמ' 286; שפר, ישו היהודי (לעיל הערה 3), עמ' 114. גם טענתו של סגל שמדובר בעדות של רב נחמן על חכם ארץ ישראל איננה מבוססת בעדי הנוסח של הסוגיה, שבכולם תוארו רב ולא רבי. ראו: סגל, שתי רשויות (לעיל הערה 3), עמ' 68. ולא עוד אלא שעל פי עדויות הנוסח המהימנות שמו 'רב אדית' ולא 'רב אידי'. ראו לעיל הערה 1.

43 מקבילות לדברי ר' יוחנן (סעיף א) מצויות בירושלמי, ברכות ט, א (יא ע"ד – יב ע"א [טורים 65–66]), ובבראשית רבה ה, ט (מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 62–63, ושם נרשמו המקבילות בספרות המדרשית המאוחרת). מקבילה לסיפור על ר' ישמעאל בר' יוסי מצויה בבראשית רבה נא, ב (מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 533–534).

44 על כך אפשר להוסיף את טענתו של שפר שמטטרון, כשמו של מלאך, שכח בבבלי דווקא, והוא מופיע על קערות השבעה מאגיות מבבל. ראו: שפר, ישו היהודי (לעיל הערה 3), עמ' 138–140; P. Schäfer, 'Metatron; 140–138', R. Boustani, M. Himmelfarb and P. Schäfer (eds.), *Hekhalot Literature in Context*, Tübingen 2013, pp. 29–39 (Hebrew Apocalypse); P. Alexander, '3 (Hebrew Apocalypse): A New Translation and Introduction', J. H. Charlesworth (ed.), *The Old-Testament Pseudepigrapha, I: Apocalyptic Literature and Testaments*, Peabody, MA 1983, p. 229; L. H. Schiffman and M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza*, Sheffield 1992, p. 28. אלא שכאמור לא בטוח כלל שמטטרון בסוגיה שלנו הוא שם פרטי, רבנו חננאל פירשו כשם עצם. וראו גם את עמדתו של אידל שמדובר במשרה רמה או תפקיד. ראו: אידל, בן (לעיל הערה 3), עמ' 124–130.

45 ראו: ח"י קוהוט, ערוך השלם, ו, וינה תרל"ח, עמ' 415; הנ"ל, תוספות הערוך השלם, בעריכת ש' קרויס

מורה דרך.⁴⁶ וכאמור כך אכן פירש אותה רבנו חננאל בסוגייתנו: 'אפי' בפרוונקא, שהוא כתייר,

ואחרים, וינה תרצ"ו, עמ' 338 (דברי דביג'גר); M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud, Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London and New York 1903, p. 1217; G. Widengren, 'Heavenly Enthronement and Baptism: Studies in Mandaean Baptism', J. Neusner (ed.), *Religion in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden 1970, p. 556; Sh. Shaked, 'Aramaic III', *Encyclopedia Iranica*, II, 3, p. 261; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan, Baltimore and London 2002, p. 929; C. A. Ciancaglini, *Iranian Loanwords in Syriac*, Wiesbaden 2008, p. 238; M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, IN. and Piscataway, NJ 2009, p. 1231. כנגד זאת וידנגרן הביע גם את הדעה שמוצא המילה בפרתית. ראו: G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln and Opladen 1960, p. 98. זו הייתה גם דעתו של גרינפילד. ראו: J. C. Greenfield, 'A Mandaic Miscellany', *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), p. 83 (reprint: S. M. Paul, M. E. Stone and A. Pinnick [eds.], *Al Kanfei Yonah: Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*, Leiden and Jerusalem 2001, p. 400)

ראו: 'parwanag' D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971, p. 65, s.v. 46
במשמעות הזו מופיעה המילה בטקסט מניכאי בפרסית אמצעית שנתגלה בטורפן. ראו: F. C. Andreas and W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, II (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Philosophisch-Historische Klasse, 10), Berlin 1933, p. 298 (reprint: *W. B. Henning Selected Papers*, I [Acta Iranica, 14], Leiden 1977, p. 195). הנינג תרגם שם את הציורוף 'פרואנג אוד ראחנמודאר': 'Führer und Wegweiser' (מנהיג ומורה דרך), וראו תרגום זה שוב: W. Henning, 'Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente', *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 9 (1933), p. 249. מאמרי הנינג [שם], עמ' 156). כך תרגם את המילה גם דורקין מייסטרארנסט במילונו. ראו: D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichean Texts*, III, Part 1: *Middle-Persian and Parthian*, Turnhout 2004, p. 280. זו המשמעות העומדת ביסוד ההסבר המשונה שמצא אחד מקדמוניי אשכנז ב'תשובות הגאונים': 'פרוונקה היא חיה שקורין אותה פרוונקה והורגת את הארי במקום שהולכת מושכתו אחריו'. עיינו: 'יש אלפנביין, תשובות רש"י, ניו יורק תש"ג, עמ' 300 (ובדומה לכך בספר הערוך, ערך 'פרוונקא': 'יש בריה שמהלך לפני ארי וקורין אותה פרוונקא' [קוהוט, ערוך השלם (שם), ו, עמ' תטז]). קשה לדעת באיזו חיה בדיוק מדובר (דה לגרד הציע שמדובר בקרקל. ראו: P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig 1866, pp. 76-77), אך לענייני ההיבט החשוב הוא תיאורה כמי שמהלכת לפני ארי ומושכת אותו אחריה. לאור מובן יסודי זה ראוי עתה לציין שזה גם משמעה של המילה מטטרון באחדים מן המקורות המדרשיים שבהם היא מופיעה. למשל: 'אצבעו של הקב"ה היא היתה לו מטטרון למשה' (ספרי לדברים שלח [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 388]); 'קולו שלהקב"ה נעשה מטטרון על המים' (בראשית רבה ה, ד [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 34]), אמנם בכ"י וטיקן 30 Cod. ebr. הגרסה היא: 'מיסטורין'; וראו דבריו של תיאודור בפירושו (שם). עיינו גם: 'במדבר אני הולך לפניו מיטטור, 'וה' הולך לפניו יומם', משפיל להם את הגבוהים ומגביה להם את העמקים' (תנחומא, כי תשא לה). אכן על פי אחת ההצעות שהעלו כבר חכמי ימי הביניים – בעקבותיהם אחדים מן החוקרים – מקורה של המילה מטטרון במילה הלטינית *metator*, שמשמשת גם במובן של סייר, מורה דרך. ראו את סקירתו של אודברג, חנוך השלישי (לעיל הערה 3), עמ' 127–131; אורלוב, מסורת חנוך-מטטרון (לעיל הערה 3), עמ' 94–95; מ' שניידר, מראה

לא קיבלנוהו'. פירוש זה מתאים היטב ללשון הכתוב שציטט רב אדית בסוף דבריו כדי להסביר למין את התפקיד שיועד למלאך: 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנת'. מובן זה הוא העומד ביסוד מופעיה של המילה גם במקומות אחרים בתלמוד הבבלי.⁴⁷

ואולם בפירושו לבבלי, עבודה זרה ל' ע"א, ציין רבנו חננאל שפירוש המילה פרוונקא הוא שליח.⁴⁸ כך תרגם אותה גם רש"י בסוגייתנו: 'ואנו נמי מאסנוהו ומיאנו לקבלו אפילו לפרוונקא שליח מוציא ומביא'. במבט ראשון תרגום כזה נראה בלתי מתאים, אך במובן הזה מופיעה המילה במקור סורי משלהי העת העתיקה. כפי שציין פאול דה לגרד, הפירוש המיוחס לאפרם לש"מ ב טו 1 הסביר את המילה טבל'א, שבה תרגמה הפשיטתא את המילה 'רצים' באותו הפסוק, בעזרת המילה פרוונקא: 'טבל'א דין פרוונקא אנון, הנון דסימין מן מלכא דנובלון להון לר'חיקא וניתון מנהון טאבא ופוקדנא מסרהבאית'.⁴⁹ מובנה של המילה הלטינית tabellarius הוא: שליח, נושא

כהן: תיאופניה, אפותיאווה, ותיאולוגיה בינארית בין ההגות הכהנית בתקופת הבית השני לבין המיסטיקה היהודית הקדומה, לוס אנג'לס תשע"ב, עמ' 273–274, הערה 234, והספרות שנרשמה שם; P. Alexander, 'From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch', M. E. Stone and T. A. Bergen (eds.), *Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, p. 107, n. 31 G. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and* ראו: אבל משמעותה של המילה מטטרון כמורה דרך נראית מבוססת, ועובדה זו פותחת פתח לשער שאולי הסיפור התלמודי עצמו ביקש לזהותה עם פרוונקא, כהצעתו הזוהירה והמהוססת של אלכסנדר, ההקשר ההיסטורי (לעיל הערה 3), עמ' 177, הערה 44. עם זאת ראוי לציין שבמקורות מדרשיים אחרים משמשת לתפקיד הזה מילה אחרת: אטיקסר, אנטיקסור, קנסור. עיינו: ספרי במדבר פב (מהדורת הורוויץ, עמ' 78; מהדורת כהנא, עמ' 200); ספרי זוטא לבמ' י 33 (מהדורת הורוויץ, עמ' 266), בליווי דבריו של S. Lieberman, 'Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum', *Jewish Quarterly Review*, 35 (1944), pp. 5-6 במהדורתו, ג, עמ' 564–566). הצעתו של ספראי שקנסור בספרי זוטא הוא כנראה קנטוריון איננה מתחשבת בגרסת המקבילה שבספרי וקשה לקבלה. ראו: ז' ספראי, 'המשלים בספרות חז"ל כמקור היסטורי', מ' בן שחר, ג' הרמן וא' אופנהיימר (עורכים), בין בבל לארץ ישראל: שי לישעיהו גפני, ירושלים תשע"ז, עמ' 297. ראו: ש' נאה, 'קריינא דאגרתא: הערות לדיפלומטיקה התלמודית', א' ממן, ש' פסברג ו' ברויאר (עורכים), 47 שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, ב: לשון חז"ל וארמית, ירושלים תשס"ח, עמ' 235.

48 בנוסח התלמוד שלפנינו שם לא נזכרת המילה פרוונקא אלא מילה אחרת הדומה לה בכתיבה: פרנקא. בשל הדמיון בין שתי המילים מצא רבנו חננאל צורך להדגיש, שאין להתבלבל ביניהן: 'פי' פרונקא שליח, ופי' פרנקא סמרטוט'. וראו: סוקולוף, מילון ארמית בבלי (לעיל הערה 45), עמ' 929, בערך 'פרונקא, פרנקא, פראנקא'.

49 תרגום: ואחר כך עשה לו אבישלוס [כך!] חמישים טבלרים לפניו [...] וטבלרים הם פרוונקים, אלה שממונים על ידי מלכים כדי שויבילו אותם למקומות רחוקים או יביאו מהם הודעות ופקודות במהירות'. ראו: דה לגרד, עיונים (לעיל הערה 46), עמ' 77, ובעקבותיו: R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, I, Oxford 1879. מאוחר יותר הפנה גם ברוקלמן לאותו המקור. 'K. Brockelmann, *Lexicon Syriacus*, Halle 1928, p. 549 (= סוקולוף, לקסיקון סורי [לעיל

האיגרת,⁵⁰ ולפי הפרשן הסורי זה המובן גם של המילה פרוונקא. מכאן שזה היה אחד ממובניה של המילה בארמית שרווחה בסביבתו של התלמוד, וכפי שתרגמה רש"י בסוגייתנו.⁵¹ לאמתו של דבר גם תרגום זה עשוי להתיישב יפה עם לשון הכתוב שצוטט כדי להסביר למין את התפקיד שיועד לפרוונקא: 'הנה אנכי שלח מלאך' וכו'. אכן בפסוק שהוא למלאך יש שתי פונקציות ב"זמניות: הוא שליח (של ה') ומורה דרך (לישראל), ונמצא כי שימושו של רב אדית במילה פרוונקא מכוון לשתי המשמעויות ביחד.

אמנם בסורית המילה פרוונקא נדירה מאוד,⁵² אך היא רווחת במקורות מנדעיים.⁵³ לעתים

הערה 44]. למקור הסורי בשלמותו עיינו: Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia, I, Rome 1737, p. 415

50 ראו: P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, p. 1897, s.v. 'tabellarius'. הצורה היוונית ταβελλάριος (או ταβουλάρיוס) מקורה בלטינית. וראו: D. Sperber, *Greek in Talmudic Palestine*, Ramat Gan 2012, p. 185, n. 2

51 ראו: שקד, ארמית (לעיל הערה 45); S. Telegdi, 'Essai sur la phonétique des emprunts iraniens en araméen talmudique', *Journal Asiatique*, 226 (1935), p. 251; S. H. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II: *Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I*, Wiesbaden 1974, p. 152; M. Mancini, 'A Proposito di prestiti partici in mandaico: hambaga (in appendice *Index Iranicus alla Mandäische Grammatik* di Th. Nöldeke)', *Annali dell'Università degli Studi di Napoli L'Orientale Sezione orientale*, 55 (1995), p. 85; K. Rudolph, 'The Relevance of Mandaean Literature to the Study of Near Eastern Religions', *Aram* 16 (2004), p. 8

52 להוציא המקום האחד בפירוש המיוחס לאפרם שצוטט לעיל אינני מכיר אותה ממקור סורי אחר. אמנם על פי דעה רווחת בספרות המחקר המילה מצויה – בצורת רבים: 'תרין פֿרוֹנקין' – ב'המנון הפנינה', שבספר האפוקריפי מעשי יהודה תומס. ראו למשל: צ'יאנקליני, מילים שאולות (לעיל הערה 45); סוקולוף, לקסיקון סורי (לעיל הערה 45); נאה, קריינא דאגרתא (לעיל הערה 47), עמ' 235, הערה 33. ואכן כך מוצג הנוסח של המקור הסורי באחדים מפרסומיו. ראו למשל: G. Hoffmann, 'Zwei Hymnen der Thomasakten', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 4 (1903), p. 274; E. Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen*, Gieszen 1904, p. 19; K. Beyer, 'Das syrische Perlenlied Ein Erlösungsmythos als Märchengedicht', *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 140 (1990), p. 242 ואולם מן האפרט של הופמן לטקסט, בהערה לשורה 16, עולה שמקורה של גרסה זו בהגהה של תיאודור נלדקה, ואילו בכתב היד של המקור הסורי כתוב: 'תרין פֿרוֹנקין' (וראו להלן הערה 65). כך הוא אכן הנוסח במהדורות של רייט, של בוואן ושל פוארייר. ראו: W. Wright (ed.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, I, London and Edinburgh 1871, p. 275; A. A. Bevan, *The Hymn of the Soul Contained in the Syriac Acts of Thomas*, Cambridge 1897, p. 12; P.-H. Poirier, *L'hymne de la perle des actes de Thomas: Introduction, Texte-Traduction, Commentaire*, Louvain la Neuve 1981, p. 329 שעליו הסתמכה צ'יאנקליני, מילים שאולות (שם), הציג כיאות את הנוסח הסורי כפי שהוא מופיע במקור – על פי מהדורתו של פוארייר – ורק בהערה הציע שמדובר בפרוונקא. ראו: J. R. Russell, 'The Epic of the Pearl', *Revue des Études Arméniennes*, 28 (2001-2002), p. 36, n. 14 (reprint: idem, *Armenian and Iranian Studies* [Harvard Armenian Texts and Studies, 9], Cambridge, MA 2004, p. 1268, n. 14). אינני יודע מה מקור הגרסה 'פֿרוֹנקין' (!) בספרו של קליין, ונראה כי אינה אלא טעות דפוס. ראו: A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*², Leiden 2003, p. 188

E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. 363 53

קרובות היא מתחלפת במקורות אלה עם 'שליהא' (שליח)⁵⁴ ובאה בצימוד ל'אשגאנדא', שאף היא פירושה: שליח.⁵⁵ ואילו באחדים מן ההימנונים שב'קולסטה', אוסף הטקסטים הליטורגיים המנדעיים, היא באה עם 'מדאבראנא' ('פאראנאקא ומדאבראנא'), שפירושה: מנהיג,⁵⁶ ומציינת דמות שמובילה את הנפש למקום האור ('לאתרא רבא דנהורא').⁵⁷ העובדה שהיא רווחת למדי במקורות מנדעיים דווקא, ומשמשת בהם בשתי משמעויותיה בדברי רב אדית, מעלה את האפשרות לראות במקורות אלה את הרקע לסוגייתנו.⁵⁸

לא זו אף זו, באחדים מן המקורות המנדעיים נזכר מלאך המתואר כפרואנאקא, הקורן אור מכל גופו, מכף רגל ועד ראש,⁵⁹ והמתפלל סוגד ופולח לו:

- 54 ראו: W. Foerster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, II: Coptic and Mandaean Sources*, trans. R. McL. Wilson, Oxford 1974, pp. 136, 138; K. Rudolph, *Mandaeism*, Leiden 1978, p. 14
- 55 ראו: גייגר בתוך: קוהוט, תוספות הערוך השלם (לעיל הערה 45); דראוור ומצוך, מילון מנדעי (לעיל הערה 53), עמ' 40. מן הראוי לציין ששליהא הוא גם תיאורו של גבריאל, שהוא שמו הסודי של הדמיוורגוס פתהאל במקורות מנדעיים. עיינו: E. S. Drower, *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*, Città del Vaticano 1953, p. 34; M. Lidzbarski, *Ginza: Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen and Leipzig 1925, pp. 14, 89, 98, 284
- המקורות האלה ראו: E. Lupieri, *The Mandaean: The Last Gnostics*, trans. C. Hindley, Grand Rapids, MI and Cambridge 2002, p. 183; S. Aldihisi, 'The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba', Ph.D. Dissertation, University College London, 2008, pp. 393-394; G. Quispel, 'Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism', J. van Oort (ed.), *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, Leiden and Boston 2008, p. 524
- מנדעיים אחרים תופסת את מקומו של פתהאל-גבריאל דמות אחרת, יופין-יופאפין. ראו: K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandaischen Schriften*, Göttingen 1965, pp. 57-59. דמות זו קשורה – כפי שכבר ציין לידוברסקי, ובעקבותיו פוסום – למטטרון. ראו: M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1905, p. xxvii
- עמ' 263, הערה 23. וראו: M. Idel, 'Holding an Orb in His Hand: The Angel 'Anafiel and a Late Antiquity Helios Mosaic', *Ars Judaica* 9 (2013), p. 26
- 56 ראו: דראוור ומצוך, מילון מנדעי (שם), עמ' 257.
- 57 עיינו: M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920, pp. 26, 139
- (לעיל הערה 54), עמ' 136–137. הצירוף 'פאראנאקא ומדאבראנא' מקביל אפוא במדויק ללשונו של הטקסט המניכאי מטורפן שצוטט לעיל הערה 46. וראו את הצירוף הדומה בעברית בקטע גניה של ספרות ההיכלות (או של פירוש לספרות זו): 'ושמו האל לזה המלאך אדון כל היצורים והשל[ן]טו על העליונים ועל התחתונים לנהגם ולהדריךכם בארש' (כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K 21/95 J, שורות 2–4; פורסם: P. Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1985, p. 132
- 'המילה הפייטנית "ארש" משמעה דיבור' (קיסטר, מטטרון והאל [לעיל הערה 2], עמ' 80, הערה 219).
- 58 כך אכן הציע סגל, שתי רשויות (לעיל הערה 3), עמ' 69, הערה 31 (מבלי להביא ראיה כלשהי).
- 59 'פרואנאקא דאתיא אלגנפאיכין כולה זיוא ונהורא מן ריש בריש' (הפרואנאקא שבא לקראתכם כולו זיו ואור, מתחילתו ועד סופו). עיינו: לידוברסקי, סדרי תפילה מנדעיים (לעיל הערה 57), עמ' 98, 104; ובמקבילה שב'גינזא רבא': E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, Leiden 1959, p. 54

ברייך שומאך ומשאבא שומאך מארי מאנדא דהייא.
 בירכוך טוריא דאכייא דלאנאדיא ועופאניא כושטא דלאמישתאנין.
 בירכוך בניא שלאמא דלואתאך יאתביא.
 בירכוך יאואר זיוא מאלכא רבא דנאצירותא.
 בירכוך איאר, נהורא דאכיא, פארואנקא דכולה זידקא.
 ואנא סאגידנאלה ומשאבינאלה,
 להאך אגיא דנהורא ולאשגאנדא דכולהון פאסימכיא.
 (ברוך שמך ומשובח שמך, אדוני, 'מודיע החיים'.
 בירכוך ההרים הטהורים שאינם נודדים, ואופני האמת שאינם משתנים.
 בירכוך בני השלום, שאצלך יושבים.
 בירכוך יאואר־זיוא, המלך הגדול⁶⁰ של הנצוריות.⁶¹
 בירכוך איאר, האור הטהור, המנהיג שכולו צדקות.
 ואני סוגד אני לו ומשבח אני לו,
 לזה קרן האור והשליח של כל האורות.)⁶²

הסגידה והשבח לאיאר, המתואר כפארואנקא, דומים לסגידה ולשבח לאל,⁶³ 'מארי מאנדא דהייא'. כשם שהאל מבורך בידי משרתיו – איתני הטבע והמלאכים – כך המתפלל משבח וסוגד לאיאר הפרואנקא, 'קרן האור והשליח של כל האורות'.⁶⁴ בעולם הדתי שמשקפים טקסטים אלה אין מדובר בשליח סתם אלא בדמות בעלת מעמד אלוהי, שעשויה להיות מושא לפולחן.⁶⁵

60 תרגומתי את הביטוי 'מאלכא רבא' באופן מילולי, 'המלך הגדול', בעקבות תרגומו של לידוברסקי ('der grosse König'). אבל הואיל ו'מלאכים טובים מכונים בדרך כלל "מלך"' (דראוור ומצוך, מילון מנדעי [לעיל הערה 53], עמ' 243), נראה כי משמעות הטקסט היא שאיאר הוא מלאך. המחבר לא השתמש במילה 'מלאך' מפני שמילה זו מציינת בדרך כלל מלאכים רעים. ראו: רודולף, מנדעיום (לעיל הערה 54).

61 נאצירותא הוא כינויה של הדת המנדעית בפי המנדעים. ראו: F. De Blois, 'Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἔθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65 (2002), p. 4

62 לידוברסקי, סדרי תפילה מנדעיים (לעיל הערה 57), עמ' 179–180.

63 ראו: E. Segelberg, *Maṣbuta: Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala 1958, p. 80.

64 לידוברסקי, סדרי תפילה מנדעיים (לעיל הערה 57), עמ' 179–180.

65 ראו: ידנגרן, הכתרה שמימית (לעיל הערה 45), עמ' 556; T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875, p. 418, n. 1; W. Brandt, *Mandäische Religion: Ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung*, Leipzig 1889, p. 30, n. 2; pp. 73, 79; idem, *Mandäische Schriften*, Göttingen 1893, p. 28, n. 2; S. A. Pallis, *Mandaean Studies*, London and Copenhagen 1926, p. 105. נלדקה ציין שפרואנקא באה לעתים במשמעות של פרוקא (וזה ככל הנראה הבסיס להגהה שהציע ב'המנון הפנינה' [ראו לעיל הערה 52]), דהיינו: גואל, מושיע. ראו: נלדקה, דקדוק מנדעי (שם). בהקשר זה כדאי אפוא לשים לב ללשונו של ה'זוהר': 'תא חזי, כתיב: "הנה אנכי שולח מלאך" וגו', דא הוא מלאך דאיהו פרוקא דעלמא נטירודבני

אם נקבל את ההשערה שאכן מקורות כעין אלה משקפים את העולם הרוחני שייצג המין בסוגייתנו, נוכל להבין את הטענה המיוחסת לו, שלאור מעמדו הרם של המלאך ותפקידו כשליח וכמוביל – כפי שהוא מתואר בכתוב בשמ' כג 20–21 – מן הראוי היה לפלוח לו: 'אי הכי, פלחו ליה!'. לפיכך חריפותה של תשובת רב אדית למין אינה רק בשימוש מתוחכם בלשון הכתוב, שעליה ביקש המין להסתמך כדי לבסס את דרישתו לפלוח למלאך, באופן שהפך את הקערה על פיה ושלל את דרישת המין מן היסוד. חריפות התשובה נעוצה גם ברמיזה למשמעותה הדתית של פרואנקא בעולמו הרוחני של המין ודחייתה בשתי ידיים. הלה טען כי יש לראות במלאך דמות בעלת מעמד אלוהי משל עצמה, ואילו רב אדית דחה אותו וענה לו שאם יעיין היטב בכתבי הקודש יגלה שהמלאך נדחה לחלוטין על ידי משה: 'אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה'.

ד. האמונה במלאכים ובעיית שתי רשויות

בספרות המחקר רווחת הדעה שמוקד הוויכוח שבין רב אדית למין הוא הבעיה המתעוררת מתחבר הכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה' (שמ' כד 1), שנראה ממנו לכאורה כי ה' ציווה את משה לעלות אל ישות כלשהי הנושאת את שם ה'. על פי הבנה זו האתגר שהציב המין בפני רב אדית היה בעיית שתי רשויות, ועניינו של הסיפור דומה אפוא במהותו לסיפור על ר' ישמעאל בר' יוסי והמין, המובא בצמוד לו (סעיף ג). גם בסיפור ההוא מוצג פסוק ששם ה' נזכר בו פעמיים, וכפשוטו הוא נראה כמדבר בשתי ישויות שונות הנושאות את השם הזה. פירושו של הסיפור האחד על פי הסיפור האחר לכאורה מתבקש.⁶⁶

ואולם הסיפור על רב אדית והמין מקורו כאמור שונה משל שאר חלקי הסוגיה, ולפיכך עלינו להיזהר בהנחה שעניינם זהה. על פי הפירוש שהוצע כאן הוויכוח נקרא – בעקבות פירושו של רבנו חננאל – כנסב על שאלת מעמדו של המלאך לאור הכתוב 'הנה אנכי שלח מלאך' וכו' (שמ' כג 20–21).⁶⁷ בפסוק שבו מתחיל הסיפור מוצג דובר כלשהו המצווה את משה – 'ואל

נשא' (זוהר, בראשית, דף רלב ע"א). עיינו גם: 'מאן דאמ' גואלה – פרוקא, "גואלינו ה' צבאות שמו וגו'". "עלה הפורץ וגו' [לפניהם] [...] ויעבר' מלכם לפניהם וה' בראשם]" (מיכה ב 13) (ויקרא רבה לב, ח [מהדורת מרגליות, עמ' תשנה–תשנ]). וראו את הערת מרגליות שם. אבל יש מקומות שבהם פרוקא איננה מובנת וככל הנראה מדובר בשיבוש. ראו: M. Morgenstern, 'A New Mandaic Dictionary: Challenges, Accomplishments, and Prospects', T. Li and K. Dyer (eds.), *From Ancient Manuscripts to Modern Dictionaries: Select Studies in Aramaic, Hebrew, and Greek*, Piscataway, NJ 2017, p. 154

66 בדרך זו הלך קיסטר, מטטרון והאל (לעיל הערה 2), עמ' 78.

67 אצל פילון מצוי זיהוי של המלאך עם הלוגוס, בנו בכורו של האל' (על החקלאות, סעיף 51). ואולם מקוריותו של המילים האחרונות – ועצם הציטוט של הכתוב בשמות – אינם בטוחים מבחינה טקסטואלית. ראו את הערתו של המהדיר י' פו בתוך: פילון האלכסנדרוני: כתבים, ד, ב, מהדורת מ"ר ניהוף, ירושלים תשע"ה,

משה אמר' – והשאלה שאליה מוביל הסיפור היא: מה מעמדו של אותו מצווה? שאלה זו שונה בתכלית מבעיית שתי רשויות, אף על פי שניתן לראות את העניינים כקרובים, ונקודה זו מחייבת הבהרה.

בעיית הריבוי באלוהות יכולה להיות מובנת בדרכים שונות, שהגבולות ביניהן עשויים לעתים להיות מטושטשים. אך דווקא משום כך חשוב מאוד לנסות לעמוד על משמעותה המדויקת (עד כמה שהדבר ניתן) בכל מקור שבו היא נדונה. המונח שתי רשויות איננו נזכר בסוגייתנו, אך ההקשר שבו היא מופיעה – ולמעשה סיבת התהוותה – הוא דברי המשנה: 'אדם נברא יחידי [...]' שלא יהו המינים אומרים רשויות הרבה בשמים'.⁶⁸ קשה להתעלם מנקודת יסוד זו ולהתחמק מן ההנחה שעניינה הכללי של הסוגיה הוא בעיית ריבוי הרשויות. ואולם מן האמור במשנה עולה שהטענה התאולוגית בדבר קיומן של 'רשויות הרבה' (ומיעוט רבים: שתיים) הובנה כמכוונת לרשויות אלוהיות שוות מעמד ומתחרות. אילו נברא יותר מאדם אחד, היה מקום למחשבה שאל אחד ברא את האדם הראשון, בעוד שאל אחר ברא את האדם השני, ומכאן ש'רשויות הרבה בשמים'. כשהמשנה השתמשה בלשון הזו היא לא התייחסה אפוא לתפיסה הייררכית, שיש בה אל עליון ומתחתיו אל אחר, שהוא בבחינת דמות ממצעת בין האל העליון לבין העולם. אילו הייתה ההשקפה התאולוגית שאליה מכוונת המשנה בלשון 'הרבה רשויות בשמים' סוג כלשהו של תפיסה ביניטרית, לא היה בבריאת אדם יחידי כל מחסום בפני טענת המינים, שהרי גם אליבא דגישה ביניטרית ברא את העולם אל אחד בלבד, הדמיורגוס. על כורחנו אפוא עניינה של המשנה בסוג כזה או אחר של דואליזם.⁶⁹

הבנה זו של העמדה התאולוגית שחכמים כינו 'הרבה רשויות בשמים' שונה תכלית השינוי משאלת מעמדם האלוהי של המלאכים. פסוקי שמ' כג. 20–21 מבטאים תפיסה נשגבת של מלאך ה', עד כדי כך שהוא בעל יכולת לסלוח לעוונות. ועם זאת אחרי ככלות הכול הכתובים מציגים אותו לא כשווה מעמד לקב"ה אלא כשליחו. תיאור זה עשוי לעורר בצדק את שאלת מעמדו של אותו מלאך, וזה הוא ענייניו של הסיפור על רב אדית והמין. לשון אחר, לפי הפירושו המוצע

עמ' 118, הערה 59; וכן: קיסטר, מטטרון והאל (שם), עמ' 79, הערה 209. ונוסף על כך אין בסוגיית התלמוד רמז של ממש להכרת זיהוי זה. טוב נעשה אפוא אם ניהור מלהניח את הזיהוי הפילוני ברקעה של סוגייתנו. משנה, סנהדרין ד, ה, כסגנון שבכתבי היד השומרים על מסורת ארץ ישראל (כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50 של המשנה וחבריו). בדפוסים: 'הרבה רשויות בשמים'. לדעת אפשטיין מקורה של משנה זו במדרש הלכה קדום. ראו: י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל אביב תשט"ז, עמ' 418 (ועמ' 56). לענייני אין השערה זו מעלה או מורידה דבר.

69 כפירושו של ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר גויקין, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 182, וכפי שקבע אורבך, חז"ל (לעיל הערה 3), עמ' 193, באשר לברייתא המקבילה שבתוספתא, סנהדרין ח, ד–ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 427). לענייני אין שאלת טיבו המדויק של הדואליזם הזה – אם מדובר בשני כוחות עוינים, שנאבקים זה בזה, או שמה בשני כוחות משלימים – מעלה או מורידה. בדברי ר' נתן שבמכילתא דר' ישמעאל, בחודש ה (מהדורת הורוויץ–רבין, עמ' 220), הכוונה ככל הנראה לשני כוחות עוינים, כפי שכבר העיר כהן. ראו: S. J. D. Cohen, 'Review of Segal's *Two Powers in Heaven*', *AJS Review*, 10 (1978), p. 116.

כאן מוקדו של הפולמוס הבין-דתי שבא לידי ביטוי בסיפור על רב אדית והמין לא היה בעיית שתי רשויות כשלעצמה; עניינו של הסיפור בהשקפות דתיות שהעניקו מעמד אלוהי למלאכים, ושתבעו לפלוח להם.⁷⁰

אמת, האמונה במלאכים ובמעמדם הכמו-אלוהי לא הייתה תופעה שנתחדשה בבבל התלמודית. תופעה זו רווחה בישראל מאז תקופת המקרא, וכבר במקרא עצמו ניתן לראות ניסיונות מגוונים להמעיט ממעמדם האלוהי כביכול ומשמעותו התאולוגית.⁷¹ ואולם קריאתו של הסיפור על הוויכוח שבין רב אדית למין על רקע המסורת המנדעית מאפשרת להציע לו הקשר ספציפי, ובכך לטעת אותו בזמנו ובמקומו.⁷² שילובו של הסיפור בסוגיה העוסקת בבעיית הריבוי

70 בויארין טען שמדובר בהשקפות מתוך המתנה, שהסיפור ביקש לפסול אותן ולהוציאן אל מחוץ לו. ראו: בויארין, מעבר ליהדות (לעיל הערה 3). ואכן אפשר שניתן למצוא עדויות לפולחן למלאכים ביהדות העתיקה. ראו: M. Bar-Ilan, 'Prayers of Jews to Angels and Other Mediators in the First Centuries: CE', M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Leiden and Boston 2004, pp. 79-95. ואולם מן האמור בראש הסוגיה ('לא שנו אלא אפיקורוס גוי' וכו') נראה שבעל הסוגיה הניח כי המין שעמו התווכח רב אדית היה גוי. לעניין זה בימי הביניים עיננו בתשובת רב האי גאון שנוכרה לעיל הערה 1 (וראו את הערתו של הרכבי ב'הערות ותיקונים', שם, עמ' 372, שציטט מתניא רבתי נוסח שיש בו פנייה מפורשת למטטרון: 'ובמטותא מינך מטטרון ספרא רבא'); וראו: אידל, בן (לעיל הערה 3), עמ' 645-670; שניידר, מראה כהן (לעיל הערה 46), עמ' 140-141.

71 לעניין זה מוקדש ספרו מאיר העיניים ורב העניין של א' רופא, מלאכים במקרא: האמונה במלאכים בישראל לאור מסורות מקראיות, ירושלים תשע"ב. על המגמה להמעיט ממעמדם של המלאכים ראו: שם, עמ' 229-266.

72 הדעות בספרות המחקר באשר לראשיתם של המנדעים מגוונות, אך לדעת רוב החוקרים הם היו קיימים בבבל באופן מגובש כבר במאה השלישית לסה"נ או קודם לכן. ראו: לופיארי, המנדעים (לעיל הערה 55), עמ' 172-127; J. J. Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*, Oxford 2002, pp. 3-4; K. Müller-Kessler, 'The Mandaeans and the Question of their Origins', *Aram*, 16 (2004), pp. 47-60; C. G. Häbrel, 'Mandaicism in Antiquity and the Antiquity of Mandaicism', *Religion*, *Compass*, 6 (2012), pp. 262-276. בספר שראה אור זה חלק ון בליידל על דעה זו וטען כי יש לתארך את ראשיתם למחצית השנייה של המאה החמישית לסה"נ. ראו: K. T. van Bladel, *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*, Leiden 2017, pp. 78-88. ואולם גם ון בליידל לא חלק על כך שהנצוריים, קבוצה שקדמה למנדעים – ושהמנדעים השתמשו בשמה ככינוי לעצמם (ראו לעיל הערה 61) – החזיקו ברבות מן ההשקפות הדתיות שהחזיקו בהן המנדעים מאוחר יותר, וכן לא חלק על האפשרות שהייתה לנצוריים זיקה לקבוצות יהודיות-נצוריות בעלות שם דומה שהזכירו אחרים מאבות הכנסייה. אכן התמונה המיתית של דמות אלוהית (מלאך) המובילה את הנפש אל מקום האור, תמונה המצויה בהמנונים המנדעיים שצוטטו לעיל, בוודאי מוקדמת, שהרי היא מצויה במקורות בני המאה השנייה – השלישית לסה"נ (כגון הטקסט המניכאי מטורפן שנוכר לעיל הערה 46, וכגון 'המנון הפנינה', שנוכר אף הוא לעיל הערה 52). ההשערה שהוצעה כאן היא אפוא שהפולמוס של רב אדית כוון נגד מין שייצג עולם דתי כעין זה המתגלה במקורות המנדעיים, גם אם אין לכנותו מנדעי במשמעות הצרה והמדויקת של המונח. בכך דעתי שונה מדעתו של ניוזנר, ששלל את האפשרות שמדובר בפולמוס אנטי-מנדעי. ראו: J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, III: *From Shapur I to Shapur II*, Leiden 1968, p. 14, n. 2.

באלוהות מבטא ניסיון של בעל הסוגיה להכניס את הבעייתיות שבהשקפות אלה – לדידם של חכמים – לתוך מסגרת מושגית שהייתה מוכנה ומזומנת לו מן המקורות המוכרים לו – 'רשויות הרבה בשמים'. במהלך זה טושטש משמעו המקורי של הסיפור. העיון שהוצע כאן ביקש להחזיר את הסיפור למשמעו המקורי, לפני ששולב בסוגיית התלמוד.

נספח א

במדרש תהלים יז 3 נשתמרה דרשה על הכתוב 'הנה אנכי שלח מלאך' וכו' (שמ' כג 20–21), שלכאורה יש לה זיקה לאופן שבו נתפרש כתוב זה בידי רב אדית בסוגיית סנהדרין שנדונה לעיל:

דבר אחר: 'מלפניך משפטי יצא' (תה' יז 2) – אמר דוד לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, אין אחר יכול למחול עוונות אלא אתה, לפיכך כתיב: 'מלפניך משפטי יצא'. אמר ר' לוי: בשעה ששלח הקב"ה מלאך לישראל לילך לפניו מה כתיב שם? 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך' (שמ' כג 20). וכתוב בתריה: 'השמר מפניו' (שם 21). אמר ר' לוי: מה 'כי שמי בקרבו' (שם)? טבלרין של הקב"ה חקוקין על לבן של מלאכים כמין איסטרטיגוס. הדא הוא דכתיב: 'רכב אלהים ריבתיים אלפי שנאן ה' במ סיני בקודש' (תה' סח 18). שמו של הקב"ה משותף עמהן: מיכאל גבריאל אוריאל רפאל. ולמה אמר אליהם 'השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו'? בנהוג שבעולם, המלך עושה כל מה שהוא רוצה, אם יתן (קטיריקי) [קטדיקי] במדינה ויבואו ויבקשו ממנו הוא (עונה) [פונה] אותם. שמא אם ישלח להם המלך ארכון שיגבה ממנו מאה ליטרין ויבקשו ממנו בני המדינה שיפחת מהם שמא יכולין הם לפחות ממה שצוה המלך אפילו פרוטה אחת? 'כי לא ישא לפשעכם', אינו יכול לוותר לכם דבר. למה? מפני שהוא שליח. כך אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם, הואיל ואין אחר זולתך שהוא יכול לוותר, 'מלפניך משפטי יצא'.⁷³

של מסורות מנדעיות להבנת המסורת המיסטית היהודית הקדומה באופן כללי ראו: אודברג, חנוך השלישי (לעיל הערה 3), עמ' 64–79; שלום, גנוסטיציזם יהודי (לעיל הערה 46), עמ' 5; דויטש, שומרי השער (לעיל הערה 3), עמ' 4–5. ובהקשר הזה יש לציין שביטויים מתוך ספרות ההיכלות – ובכללם השם מטטרון – נמצאו גם בקערת השבעה מנדעית אחת. ראו: J. C. Greenfield, 'Notes on Some Aramaic and Mandaic Magic Bowls', *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5 (1973), p. 154 (נדפס שוב: פאול, סטון ופיניק [לעיל הערה 45], עמ' 358).

73 מדרש תהלים יז, ג (מהדורת בובר, דף סג ע"א–ע"ב). את הזיקה בין דרשה זו לבין סוגייתנו ציין כבר קיסטר, מטטרון והאל (לעיל הערה 2), עמ' 83, הערה 234, ותיקוני הגרסה שהצעתי הם בעקבות דבריו שם. ההערה המצויה באחדים מכתבי היד של המדרש – 'ד"א שדי בגימטריא מטטרון' (בובר [שם]), הערה יב) – היא תוספת מאוחרת המבוססת על גימטרייה שרווחת במקורות אשכנזיים מימי הביניים (ראו לעיל הערה 20). לעת עתה אין ביכולתי להציע פירוש מניח את הדעת לקביעתו של המדרש 'כמין איסטרטיגוס'. כך הגרסה גם בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Or. 786, ובכ"י סינסניטי, היברו יוניון קולג MS 7 (ובגיליון שם: 'איספורטיג' /); בכ"י פרמה, פלטינה 2552 [דה רוסי 1232; ריצ'לר 698]: 'כמין איסטרטיגוס';

עיקרה של הדרשה הוא הסבר ללשון הכתוב 'מלפניך משפטי יצא' (תה' יז 2). לפי הדרשן דוד ביקש להישפט בפני הקב"ה בלבד, מפני שרק הקב"ה יכול למחול עוונות ולוותר. וכדי להסביר את העניין הוא הביא דרשה אחרת – על הכתוב 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך' וכו' (שמ' כג 20–21) – שאפשרה לו ליצור ניגוד בין הקב"ה למלאכים ובכך להבליט את יכולתו הייחודית של הקב"ה.

הדרשה על הכתוב בשמ' כג 20–21 מוצגת כדרשה של האמורא ר' לוי. ואולם קישורה לעיקר הדרשה על הכתוב בתה' יז 2 איננו חלק. הדבר ניכר לעין כבר מעצם ההזכרה החוזרת של שמו של ר' לוי בתוך דרשתו שלו ('אמר ר' לוי: בשעה [...] אמר ר' לוי: מהו "כי שמי בקרבו"?'). זאת ועוד אחרת, הדרשה, המיוחסת לר' לוי, פותחת בציטוט קטעים מן הכתוב בשמות (מה כתוב שם? "הנה אנכי שולח מלאך לפניך", וכתוב בתריה: "השמר מפניו"), אך המילים 'כי שמי בקרבו', שאותן ר' לוי דורש, לא נכללו בציטוטים אלה. לא זו אף זו, מילים אלה באות בכתוב בשמות אחרי המילים 'השמר מפניו ושמע בקלו', בשעה שמילים אלה מצוטטות בדרשה אחרי דבריו של ר' לוי!

חספוסים אלה יוסרו אם נעקור מכאן את פירושו של ר' לוי למילים 'כי שמי בקרבו', ונקרא את המשפט 'למה אמר אליהם "השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו"? וכו' כהמשך רצוף לציטוטי הכתוב משמ' כג 20–21, שהובאו לעיל: 'בשעה ששלח הקב"ה מלאך לישראל לילך לפניהם מה כתוב שם? "הנה אנכי שולח מלאך לפניך" (שמ' כג 20). וכתוב בתריה: "השמר מפניו" (שמ' 21). ולמה אמר אליהם "השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו"? בנהג שבעולם וכו'. ניתוח זה יותיר בידינו דרשה נקייה ובלתי נפתלת לכתוב בתה' יז 2, המבהירה את בקשתו של דוד 'לפניך משפטי

בכ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. hebr. 54: 'כמין איסרטיגוס'; בכ"י פירנצה, לורנציאנה Plut II.13: 'כמין איסרטיגוס'; בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Rab. 1914: 'כמין אסטרטיגוס'; ובכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8°512: 'כמין אסטרטיגוס'. בובר הציע שהכוונה למילה היוונית *στρατηγός*, 'שר מפקודי המלך, ור"ל [ורוצה לומר] כדרך השר מעבדי המלך שתלוי על צוארם כנגד לבם חותם המלך' (בובר [שם], הערה יא). ואולם הלשון 'כמין' איננה מתאימה כל כך לפירוש זה. במקבילה שבפסיקתא רבתי (שתובא להלן) הגרסאות בכתבי היד משובשות מאוד: 'כהדין טראטיגה'; 'כהדין סירא טיגה'; 'כהדין סרא טיגא'. עיינו: *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati*, R. Ulmer, *Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*, Atlanta, GA 1997, pp. 464-465 קשה להניח שמקורן של גרסאות אלה במילה איסטרטיגוס, שהיא נפוצה למדיי בספרות המדרש, ושלא סביר שהייתה משתבשת במידה כה קשה. ראו: S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, II, Berlin 1899, pp. 83-84 לאסטרטיגוס, דהיינו כוכבון המשמש כסימן: J. Fürst, 'Broben aus dem demnach erscheinenden: Glossarium', *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, 15 (1888), p. 51 לאמץ הצעה זו, ושלום קיבלה. ראו: קרויס, מילים יווניות ולטיניות (שם); שלום, גנוסטיציזם יהודי (לעיל) הערה 46), עמ' 71. הגרסה 'כמין' שבמדרש תהלים יכולה להתאים להצעה זו, אבל הגרסה 'כהדין' שבפסיקתא רבתי תואמת יותר את פירושו של בובר. וראו את הערתו של ע' לעף אצל קרויס, מילים יווניות ולטיניות (שם), עמ' 84, בערך 'אסטרטיגוס'.

יצא' על ידי הנגדת הסוברניות של הקב"ה להיעדר סמכותם של המלאכים, שאותו למד הדרשן מן המילים 'כי לא ישא לפשעכם', שנאמרו בכתוב בשמ' כג 21 על המלאך.

על פי ניתוח זה דרשתו של ר' לוי – 'מהו "כי שמי בקרבו"? טבולרין של הקב"ה חקוקין על לבן של מלאכים' וכו' – היא גוף זר, שהובא לכאן ממקום אחר. ואכן דרשה זו מצויה במקום אחר: ב'מדרש עשרת הדברות' שבפסיקתא רבתי, כפירוש ללשון הכתוב 'ה' במ' (תה' סח 18):

'ה' במ' (תה' סח 18) – ר' פנחס בשם ר' יהושע בן לוי: אדנותו עליהם. מיכאל מרתת, גבריאל מרתת. ר' פנחס בשם ר' לוי: מיכאל וגבריאל שמו מעורב בהם. א"ר לוי: טבולרין שלו חקוקה על לבם בהדין [!] טראטיגה.⁷⁴

שלושה פירושים מוצעים כאן ללשון 'ה' במ': האחד מיוחס לר' יהושע בן לוי ('אדנותו עליהם'), והוא מתפרש (בארמית) בידי הדרשן: 'מיכאל מרתת, גבריאל מרתת';⁷⁵ השניים האחרים מיוחסים לר' לוי. מאחר שאין הראשון מביניהם (המובא על ידי ר' פנחס) מוצג כהמשכו וכהסברו של השני, כדרך שהדברים באים במדרש תהלים, ברור כי בשני פירושים שונים וחלוקים עסקינן: על פי הפירוש הראשון 'שמו מעורב בהם', בעוד שעל פי הפירוש השני 'טבולרין שלו חקוקה על לבם'.

נמצא שהמסורת שבמדרש תהלים משקפת עיבוד שאוחדו בו שני הפירושים – המיוחסים שניהם לר' לוי – והוצגו כפירוש אחד. כך אירע גם בדרשה המקבילה על אותו הכתוב, כפי שהיא באה במדרש תהלים סח 8 ובמקבילתו שבפסיקתא דרב כהנא: סדרם של הפירושים הוחלף, והפירוש הראשון הוצג כהמשך וכהסבר לפירוש השני: "'ה' במ'" (תה' סח 18) – אמר ר' שמעון בן לקיש: טבלא [!] יש על כל מלאך ומלאך: מיכאל גבריאל רפאל אוריאל, ושמו של הקב"ה במ, שנאמר "ה' במ סיני בקדש".⁷⁶

לאיחודם (המאוחר והמשני) של שני הפירושים ולהפיכתם לדרשה אחת נתלווה שינוי נוסף: המדרש, שבמקורו נוצר כפירוש ללשון 'ה' במ', הועבר לכתוב 'כי שמי בקרבו' (שמ' כג 21)

74 פסיקתא רבתי כא, ט (מהדורת אולמר [שם]); מהדורת איש שלום, דף קד ע"א–ע"ב), על פי כ"י פרמה, פלטינה 3122 (דה רוס 1240; ריצ'לר 701). כתבי היד חלוקים באשר למילה האחרונה, 'טראטיגה', ורבו בה הגרסאות (ראו לעיל בהערה הקודמת). על מקורו האמוראי הקדום של מדרש עשרת הדברות שבפסיקתא רבתי ראו הערתו של מ' קיסטר, "'פנים בפנים": תפיסות דמות האל במדרשים וקשריהן לטקסטים נוצריים', תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 113, הערה 52.

75 השו': "והוא עומד עליהם" – אימתן הוא עמד עליהם, מיכאל מירתת גבריאל מירתת' (בראשית רבה מח, יד [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 491]). וראו את הערתו של תיאודור שם.

76 מדרש תהלים סח, ח (מהדורת בובר, דף קס ע"א); פסיקתא דרב כהנא, בחדש השלישי כב (מהדורת מנדלבוים, עמ' 221 [אך שימו לב להערותו של מנדלבוים בשינויי הנוסחאות שם, עמ' 219, שורה 3, שהטקסט משם ואילך איננו מתועד בכתבי היד העיקריים של החיבור, ומכאן שככל הנראה מדובר בתוספת מאוחרת]); תנחומא, יתרו יד (מהדורת בובר, דף לט ע"א–ע"ב). בשני המקורות האחרונים הדרשה מיוחסת לריש לקיש, ואפשר היה לשער שמדובר בפתרון שגוי של ראשי התיבות ר"ל, שכוונתם הייתה: ר' לוי. ואולם במדרש תהלים שם החכם הוא ר' שמעון בן לקיש (כצורה הרווחת במקורות ארץ ישראלים), ועובדה זו מקשה במקצת לנקוט השערה זו.

והוצג כפירוש לו. ואולם לאמתו של דבר העברה זו אינה עולה יפה, שכן בכתוב זה מדובר במלאך בלשון יחיד, ואילו ר' לוי מדבר במלאכים בלשון רבים ('לבן של מלאכים [...] שמו של הקב"ה משותף עמהם'). עובדה זו מוכיחה שמקורם של הדברים איננו בדרשה על המילים 'כי שמי בקרבנו' אלא דווקא כפירוש למילים 'ה' בס'.

ניתוח זה מלמד כי יש לפקפק בקשר שבין דברי ר' לוי (במקורם) לדבריו של רב אדית בסוגיית סנהדרין. ועם זאת ראוי לשים לב למגמתם הדומה של שני החכמים: שניהם השתדלו לרכך את המשמעות המילולית של לשון הכתובים ולהציע פירוש שנמנע מהבנה מילולית שלהם. לפי ר' לוי אין לראות בלשון 'ה' בס' (בכתוב בתהלים) ביטוי לרעיון שהקב"ה עצמו נמצא ממש בתוך המלאכים, אלא רק שטבלרין שלו חקוקין על לבן.⁷⁷ כך עשה גם רב אדית: לדבריו אף על פי שהכתוב קובע ששם ה' בקרבנו של המלאך, אין מעמדו אלוהי, אלא הרי הוא רק כפרונוקא, השליח הנושא ומכריז את דבר אדונו.⁷⁸

נספח ב

(להערה 23)

לפני שנים אחדות פרסם דן לוין קערת השבעה מאגית מבבל, שנמצאת באוסף מוסיוף, ובה נאמר: 'בשום זהובארי ה' אלהא דיס"ראל⁷⁹ ובשום זכיראל ה' אלהא דישראל ובשום מיטטרון שר הפנים ששים!'] עבד כשים!'] רבו שנאמר כי שמי בקירבו'.⁸⁰ זוהי עדות לכך שהצמדת לשון הכתוב 'כי שמי בקרבנו' (שמ' כג 21) כראיה לקביעה ששמו של מיטטרון 'כשם רבו' היא קדומה ביותר.⁸¹ אילו הנחנו שמקור הדברים בסוגיית התלמוד,⁸² אפשר שהיינו מבקשים למצוא

77 השוו: קיסטר, מיטטרון והאל (לעיל הערה 2), עמ' 83, הערה 234.

78 הדמיון בין המקורות מתעצם לכאורה מן השימוש של שני החכמים במילים זרות – טבלרין בפי ר' לוי, ופרונוקא בפי רב אדית – שמדברי הפירוש המיוחס לאפרם נראה כי יש ביניהן קשר. ראו לעיל ליד הערה 49. ואולם על אף הפיתוי הרב שבאפשרות זו ברור שטבלרין שבדברי ר' לוי איננה נושאת את אותה המשמעות של הטבלרים, שאת תפקידם הסביר המיוחס לאפרם בעזרת המילה פרונוקא.

79 האות שי"ן נכתבה מעל השורה.

80 ראו: D. Levene, "If You Appear as a Pig": Another Incantation Bowl (Moussaieff 164), *Journal of Semitic Studies*, 52 (2007), p. 61 (אני מודה במאוד מאוד לקורא האנונימי מטעם מערכת 'תריבץ' על ההפניה למקור זה). שם ה' מופיע במקור בצורתו המלאה (שם הויה).

81 איננו יודעים מה זמנה המדויק של קערת ההשבעה והיכן בדיוק נמצאה, והמהדיר לא כתב על כך דבר, אך מקובל לתארך את קערות ההשבעה המאגיות מבבל לתקופה הססאנית, לפני עליית האסלאם. ראו: D. Levene, 'Incantation Bowls, Babylonian', R. S. Bagnall et al. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Malden, MA 2013, col. 3437

82 סיוע מסוים להנחה זו ניתן למצוא במשפט נוסף בטקסט המאגי, משפט הנראה כלקוח מספרות חז"ל: 'משביע אני עליכם [...] באל"ף דל"ת, ביו"ד ה"י בשדי בצבאות בחנון ורחום בארך אפים ורב חסד ובכל הכנויין

בקערת ההשבעה עדות מוקדמת ביותר לנוסח התלמוד, שבו הופיעו המילים 'ששמו כשם רבו' כבר בתקופה הססאנית, מאות רבות של שנים קודם לעדי הנוסח של התלמוד המצויים בדינו. בעקבות זאת היינו מבקשים למצוא בלשונה של קערת ההשבעה סעד גדול לנוסח התלמוד כפי שהוא מצוי לפנינו בכל כתבי היד והדפוסים, וכפי שהוא מצוטט אף בתשובה של רב האי גאון,⁸³ ובניגוד לנוסח העולה מתוך פירושו של רבנו חננאל, שבו מילים אלה אינן.

ואולם הלשון בקערת ההשבעה איננה זהה לזו שבתלמוד, ומהיבטים מסוימים אף מנוגדת לה. בקערת ההשבעה נאמר על מטטרון שהוא שר הפנים, קביעה המצויה בספרות ההיכלות, אך איננה מופיעה כלל בסוגיית התלמוד.⁸⁴ בקערה אף נאמר על מטטרון שהוא עבד, כמצוי בספרות ההיכלות,⁸⁵ ודבר זה לא רק שלא נאמר בנוסח שבתלמוד אלא אף נראה מנוגד לרוח הדברים בסוגיה. אילו היה מקור הדברים בסוגיית התלמוד, היינו מצפים שהלשון תהיה בפשטות: 'מטטרון ששמו כשם רבו', כנוסח התלמוד, ותו לא. ולבסוף המשפט שבקערה מזכיר לפני מטטרון שתי דמויות, שלהן הוא מצמיד את השם המפורש ('זהובארי ה' ו'זכיראל ה'), בעוד שלמטטרון אין הוא קושר את השם הזה. על פי פשוטם של דברים מטטרון איננו נושא את שם ה', והדבר עומד בניגוד מוחלט לאמור בסוגיית התלמוד על פי נוסחה הרווח וכפי שנתפרשה בידי הרמב"ן וההולכים בעקבותיו. מסתבר אפוא שמקור הדברים איננו בסוגיית התלמוד אלא בלשונה של מסורת ספרות ההיכלות, כפי שכבר הציע המהדיר. מסורת זו היא שהשפיעה על נוסח התלמוד, ולא להפך.⁸⁶

מאחר שמטטרון איננו מכונה כאן בשם ה' (או בכל שם תאופורי אחר), הקביעה 'ששים עבד כשים רבו' איננה יכולה להתפרש כמתייחסת לשמו הפרטי, שהרי השם מטטרון איננו דומה לשם כלשהו של הקב"ה. על כרחנו אפוא עניינה בתכונה כלשהי או במעמד של יוקרה וסמכות.

פרופ' עדיאל שרמר, המחלקה לתולדות ישראל ע"ש ישראל וגולדה קושיצקי, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002
adiel.schremer@biu.ac.il

הרי אלו חייבין'. כפי שציין לוין, דברים אלה מצויים, מילה במילה, במשנה, שבועות ד, יג. ראו: לוין, אם תופיע כחזיר (לעיל הערה 80). אם לא נבקש לטעון שמדובר במשפט שהייתה לו תפוצה עצמאית, ושהמשנה וכותב הקערה השתמשו בו בנפרד ובאופן בלתי תלוי, דומה כי יהיה עלינו להסיק שכותב הטקסט שבקערה הכיר מקורות רבניים. מקרה זה איננו יחידאי; ציטוטים ממקורות רבניים מצויים בקערות השבעה נוספות. ראו למשל: Sh. Shaked et al., *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, I, Leiden, 2013, pp. 22-23

83 ראו לעיל הערה 1.

84 ראו: לוין, אם תופיע כחזיר (לעיל הערה 80), עמ' 64.

85 ראו: אודברג, חנוך השלישי (לעיל הערה 3), עמ' 28, הערה 3; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*; *Mysticism*², Leiden 2014, p. 240, n. 22. הזיקה של לשון הדברים בקערה לספרות ההיכלות בולטת במיוחד בשימוש בשמות זהובארי וזכיראל, המוכרים מספרות זו, כפי שציין לוין, אם תופיע כחזיר (שם), עמ' 63. על הקשרים שבין קערות ההשבעה מבבל לספרות ההיכלות ראו גם: שיפמן ושוורץ, השבעות עבריות וארמיות (לעיל הערה 44); שקד ואחרים, קערות השבעה בבליות (לעיל הערה 82), עמ' 23-27.

86 השערה דומה העלה אורבך, חז"ל (לעיל הערה 3), באשר למילים 'ששמו כשם רבו' בנוסח התלמוד שלפנינו.

