

קבלה, פילוסופיה ואירוניה בפיסיקה של עגנון

א.

הפרק הראשון ב"הכנסת כלה" לעגנון (עמ' ז—יב במהדורת תשי"ג) הוא בעל חשיבות רבה במבנה הסיפור: עיקרה של העלילה נקבע בו, ועד סמוך לסיום הספר אין למצוא עוד קטע כה קצר המכיל התפתחות עלילתית כה מהירה ורציפה. יחד עם זאת, בפרק זה נקבע יחסו של המספר אל ר' יודיל גיבורו, ובאמצעים מצומצמים ביותר מעמיד הוא דמות, אשר לה נשאר הוא נאמן בכל מהלך הסיפור. משום כך יש עניין בבדיקה מקרוב של פרטים אחדים בעיצובה של דמות זו ובמקורות ששימשו את עגנון לשם כך, שכן הדברים מטביעים את חותמם על מבנהו של הספר כולו. ברצוני לברר ברשימה זו את דרך שימוש של עגנון בשלושה מוטיבים, שניים מהם לקוחים מעולמה של הקבלה, ואחד — מעולמה של הפילוסופיה היהודית.

מיד בפתח התיאור של ר' יודיל אומר עגנון: "והיה עובד את השם באימה וביראה ובאהבה, ולא היה מתכוין להתגדר ולקנות שם, או כדי שיהא לו חלק לעולם הבא, אלא כדי לעשות כסא לשכינה".

"כסא השכינה" הוא כמובן כסא הכבוד, שהוא תחליף לבית המקדש שבו שכנה השכינה קודם הגלות, "שהוא הכסא וההיכל לשם אדני"י¹, כלומר לספירת המלכות. הספירה העשירית בקבלה, שהיא השכינה. כסא הכבוד הוא חלק מן המרכבה העליונה, החלק העליון ביותר שבה, וזהו נקודת הקשר בין עולם המציאות הנבראת לבין המציאות האלוהית הנאצלת². עניין זה מפורש במקומות רבים בספרות הקבלה, ויסודו במאמר המדרש "האבות הם הם המרכבה"³, והטכסט הקרוב ביותר לענייננו שהיה לפני מצוי בספר "עבודת הקודש" לר' מאיר אבן גבאי, אחד מגדולי המקובלים המסכמים את תורת הזוהר והמקובלים שקדמו להם. הוא כותב: "ולפי שביית המקדש הוא כסא לכבוד העליון שהוא השכינה... ואברהם אבינו עליו השלום, שהיה יודע עיקר הדברים התחיל לתקן ולהחזיר עטרה ליושנה והיה מפרסם הייחוד

1. ספר שערי אורה לר' יוסף ג'יקטיליה, מהדורת י. בן שלמה, ירושלים תשל"א, עמ' 65 והשווה זוהר ח"ב נט ע"ב, ו"משנת זוהר" לר' תשבי, חלק ב, ירושלים תשכ"א, עמ' 50, וכן זוהר חדש, תיקונים, סב ע"ב, ומשנת זוהר שם, עמ' שמז—שמח.
2. עיין פרדס רימונים לר' משה קורדובירו, שער כ"ג (שער ערכי הכינויים), פרק כ, והשווה שם, שער ט"ז (שער אבי"ע), פרק ג'.
3. דברי ר' שמעון בן לקיש בבראשית רבה פרשה פ"ב, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 983 (סימן יג).

ומקרא שמו של הקדוש ברוך הוא בפי כל בריה, והיה מלמד עד שהודו באדנות אדון יחיד... ונעשה הוא כסא כבוד לשכינה, ושרתה בתחתונים על ידי מעשיו הטובים, ובתיקונו למטה תיקן גם למעלה, וחזרו הדברים ליושגן ולתיקונן⁴. דברים אלה של ר' מאיר אבן גבאי מתאימים למסגרת שקבע עגנון למעשיו של ר' יודיל, שכן גם ר' מאיר מדגיש כי המדובר הוא בעבודה שלא על מגת לקבל פרס: "ודרכם של חסידים ואנשי מעשה להניח צרכיהם וצערם ולבקש ולהתפלל על צרכי גבוה... זה סוד יחוד השם מלמטה למעלה... ולפיכך היו מתפללים אחר כך תפילה שהיא כולה צורך גבוה, שזה הוא התכלית המבוקש מהחסידים"⁵.

בדבריו של ר' מאיר בעניינים אלה — בכונות עבודת האל ובכונות התפילה, חוזר המושג "חסידים" בקביעות כערך עליון, אם כי לעתים משתמש הוא גם במושג "צדיקים". אם נקבל כי דברים מעין אלה של ר' מאיר אבן גבאי — התואמים את דברי הנוהר ואת דברי ר' משה קורדובירו ומקובלים רבים אחרים — היו לנגד עיני עגנון בשעה שציר קווים אלה לדמותו של ר' יודיל, הרי נמצא כי ר' יודיל מדומה לחסידים עליונים המקדשים שם שמים, מביאים לייחוד בעולם העליון, ודוגמה לכולם — אברהם, שנעשה כסא לשכינה, וזו מעלתו העליונה.

שאיפתו של ר' יודיל נעלה ונשגבה היא, ומסתמכת על מסורת קבלית עתיקת יומין. אך לשם מה הביא עגנון ביטוי קבלי זה? הדבר מסתבר מן הקטע השלם: "...אלא כדי לעשות כסא לשכינה. ומקום דירתו היה למטה במרתף אפל ולא, ולא היו שם לא ספסל לישיב עליו ולא שולחן לסעוד עליו ולא מטה לשכב עליה ולא שאר כלים להשתמש בהם, אלא מחצלת של קנים שטוחה על הקרקע ואנשי ביתו שוכבים עליה" (עמ' ז). ברור שהמספר מבקש ליצור ניגוד אירוני חריף בין העולמות העליונים והנשגבים אליהם שואף ר' יודיל, ואשר הביטוי הקבלי מעורר בלב הקורא אסוסיאציה של בית המקדש וכסא הכבוד, לבין חינו של ר' יודיל במרתף אפל, ללא ספסל וללא שולחן. המשמעות האירונית גלויה, אך יש להדגיש שעגנון ניסה לא לעשותה גסה יתר על המידה: אמנם מן האסוסיאציה לבית המקדש וכסא הכבוד מוריד הוא את ר' יודיל ישר למרתף אפל ולא, אך מרתף זה חוצץ בין שתי המלים המייצגות את עיקר הניגוד — "כסא" ו"ספסל"; אין הוא אומר מיד לאחר שתיאר את רצונו של ר' יודיל לעשות כסא לשכינה כי לא היה ספסל בביתו, אלא הקדים מלים אחדות על ביתו בכלל, כדי שלא להתחירף את הדברים, ובכל זאת הקדים את העדר הספסל להעדר שולחן ומיטה, על מגת שלא ישתכח הקשר האירוני שבין כסא השכינה לבין ספסלו של ר' יודיל. מובן גם שאמן כעגנון לא יקביל "כסא" ל"כסא", דבר שהיה עושה אילו היתה מטרתו סאטירית חסרת מעצורים; במקרה זה היה מודיע, מיד לאחר הזכרת כסא השכינה, כי בבית ר' יודיל אין כסא; תחת זאת החליף מלת "כסא" ב"ספסל", כאשר המשמעות האירונית יציבה וקימת, אך אינה הופכת לסארקאזם חסר מעצורים.

4. עבודת הקודש, חלק העבודה פרק ב.

5. שם, שם, פרק ה.

יש להעיר כי בתיאור זה כלל עגנון במסכתו האירונית את כלל המקובלים — החסידים (להבדיל מחסידי תבעש"ט, שר' יודיל אינו נמנה עם המובהקים שבהם⁶), וגילה את יחסו אל המקובלים המשתקעים בעולמות עליונים בעוד העולם הממשי שסביבם מעורער ושובר. המסקנה מכך, לגבי הספר בכללו, היא, שטעות תהיה זו להניח כי ר' יודיל מייצג בספר את ההשתקעות בנשגב, בעוד שר' נטע מייצג את הדביקות במציאות הריאלית. האירוניה הכוללת של המספר כלפי המקובלים-החסידים, המוצאת את ביטוייה בהנגדה שהוצגה לעיל, מעמידה את המספר עצמו בעמדה של ביקורת ריאליסטית כלפי ההנתקות מן העולם הזה המאפיינת את ר' יודיל.

ב.

תופעה דומה נמצא גם בהמשך אותה פיסקה, שעיקרה תיאור הדרך שבה משתמש ר' יודיל מאכילת ארוחת בוקר, ארוחת צהרים וארוחת ערב. לגבי ארוחת הצהרים משתמש הוא בנימוק של אריכות התפילה כדי שיכלול תפילתו עם כל ישראל, המתפללים בזמנים שונים (ואולי יש כאן עוקץ אירוני כלפי חסידי תבעש"ט דווקא, שהיו מהם שנהגו לאחר תפילתם), ואם תוקפו רעב — "מנצחו בדף גמרא", ומארוחת ערב משתמש הוא בנימוק שעם הארץ אסור לאכול בשר, לכן עליו ללמוד תחילה. לאחר שתיאר את צומו הכולל של ר' יודיל, על סמך הנימוקים ההלכיים, מסיים הוא בקביעה שיש בה יותר סארקאזם מאשר אירוניה: "ועל דבר זה נצטער אותו חסיד, שמא עושה הוא תורתו קרדום לחפור בה ואוכל עולמו |הבא| בחייו" (עמ' ח). הסארקאזם נעוץ בכך, שבאמת ר' יודיל עושה תורתו קרדום לחפור בו, שהרי היא היא מאכלו ומשתהו, והיא המפרנסת אותו, — אך בדרך הפלפול בלבד, שכן דבר של ממש לא בא אל פיו כל היום כולו. תירוצים של תורה יש לו כדי שלא יאכל, ועל כך מיצר הוא שמא מאבד הוא את חלקו לעולם הבא.

ואולם יש לשים לב לראשית דרכו של ר' יודיל לבית הכנסת בהשכמת הבוקר: "ולא היתה קריאת הגבר מגעת עד שרץ לבית המדרש ומקשר מידת יום במידת לילה מתוך תורה ותפילה בקולות ערבים ובניגון נאה, עד שנמצאה נפשו בעולם השכלים כאילו היא נסתר מן המוחשיות" (עמ' ז). זוהי ראשית התרחקותו של ר' יודיל מן העולם הזה ותאוותיו, וכאן לא נימוקים הלכיים משמשים אותו, אלא נימוקים קבליים.

עגנון מסתייע כאן בשתי מערכות של מושגים קבליים, כדי לטשטש את האופי הקבלי המובהק של הדברים. ראשית, משתמש הוא, כדרך ספר הזוהר, במושג "מידה" במקום המושג השכיח יותר — "ספירה", לגבי הכוחות האלוהיים הנאצלים. שכן "מידת יום" היא ספירת תפירת (באספקט מיוחד, לעתים, של התקשרותה

6. עיין: ש. ורסס, סיפור ושרשו, רמת גן 1971, עמ' 194, והדברים ראויים לבידור מקיף מיוחד.

בספירת חסד⁷) ו"מידת לילה" היא ספירת מלכות⁸. קישור ספירת מלכות, השכינה, השלטת בלילה, לספירת תפארת, השלטת ביום, הוא ציווי המצוי עוד בוזהר: "בלילה, שצריך אדם, מאהבה לקדוש ברוך הוא, לקום בכל לילה לעסוק בעבודתו, עד שיעור הבוקר וימשך עליו חוט של חסד... ואותם צדיקי אמת האוהבים את הקדוש ברוך הוא כך — העולם מתקיים בגללם"⁹. הוזהר מדגיש גם את מעלת התפילה בבוקר, המקשרת את האדם עם יסוד הרחמים שבאלהות¹⁰. וכאן משתמש עגנון במושג הלקוח, לכאורה, מתחום אחר — "עולם השכלים", שהוא נסתר מן ה"מוחשיות". "עולם השכלים" הוא כמובן מושג פילוסופי במקורו, ומתייחס לתחום העצמים הרחנניים בספרות זו, ואולם המקובלים אימצו מושג זה לעצמם, כמושגים פילוסופיים רבים אחרים, ואין "עולם השכלים" אלא "עולם האצילות" או "עולם הספירות", כלומר התחום הרחנני העליון בתפיסה הקבלית.

כלומר, בעוד שהנימוקים החיצוניים להתנערותו של ר' יודיל מכל עסקי אכילה ושתייה הם נימוקים הלכיים-לכאורה, הרי שורש הדברים הוא השתקעותו בעולמה של הקבלה, באותה חסידות קבלית שנוכרה בדברי ר' מאיר אבן גבאי שהבאנו לעיל. ואמנם גם בעניין זה אומר ר' מאיר דברים ברורים:

"... כי בזה הוא עושה חיל בעליונים ועוזרם לפעול פעולתם והם עושים רצונו. הביאו ראייה ממש רבינו עליו השלום שצריך העובד לסדר שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך ישאל צרכיו¹¹, והנה אדון הנביאים עליו השלום לקח לו בתפילתו הדרך הזה, והוא כי התחיל ממטה למעלה, וייחד מידת לילה ביום, ולפיכך הזכיר בתפילתו אדני יהוה¹², כי ייחד הכל ממטה למעלה עד ההתחלה כי כן הסדר... ואחר שיחד הסוף בראש והכין הדרך חזר להמשיך רוח הקדוש ואור ושפע מהראש אל הסוף, והוא יחוד יום בלילה ולכלול הנשמה הקדושה ולהביאה וליחדה ממדרגה למדרגה עד סוף כל המדרגות"¹³.

אם בקטעים הקודמים מצאנו קרבה בין דברים שנאמרו על אברהם לבין רמזי עגנון לגבי ר' יודיל, הרי כאן הדימוי הוא למשה רבנו, אשר הצליח להביא לכלל

7. עיין פרדס רימונים לרמ"ק, שער כ"ג פרק י', ערך "יום"; רמ"ק מדגיש את הקשר בין "אברהם" ל"בקר", וכך בין ספירת חסד לבוקר, נוסף לספירת תפארת. אם אמנם היו דברים אלה לפני עגנון, יש קשר בין ביטוי זה לבין "כסא השכינה" שהוא אברהם.

8. עיין שם, שם, פרק י"ב, ערך "לילה", והשווה שער ה', שער סדר האצילות, פרק ב'.

9. הרגומו של י. תשבי, משנת הוזהר ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שנט, למאמר הוזהר בח"ג סח ע"א. והשווה גם זוהר ח"א לא ע"א, בתרגומו של י. תשבי: יום בא מצד האור, שהוא הימין, ולילה מצד החושך, שהוא שמאל, וכשיצאו כאחד הבדיל ביניהם, והתבדלה יתחה מגביהם, להסתכל פנים בפנים להדבק זה בזה להיות הכל אחד" (משנת הוזהר ח"א, ירושלים תש"ט, עמ' רח—ט).

10. ע"פ דברי הוזהר ח"א רכט ע"ב.

11. הכוונה לתפילת שמונה עשרה, בה מקדימים שבחי האל לבקשת צרכי האדם.

12. אדני הוא כינוי לשכינה, מלכות, בטרמינולוגיה הקבלית, ושם הוי"ה הוא סמלה של ספירת תפארת, אם לבדה ואם בצירוף ספירות אחרות.

13. עבודת הקדוש, חלק העבודה, פרק ט'.

ייחוד ואחדות שלימה בעולם הספירות כולו, מראשו ועד סופו, כאשר החל מלמטה, ממידת לילה, ועלה למעלה, למידת יום, וחזר וקשרם. פרטי הפרקטיקה התיאורגית הקבלית אינם מענייננו כאן; הדבר החשוב הוא, כי עגנון השתמש בידועין בטרמי-נולוגיה קבלית, כאשר ייחס לדברים אירוניה כפולת-פנים: הוא מעמיד בצל של גיחוך את נימוקיו ההלכיים של ר' יודיל, שכן הנימוק העיקרי הוא השתקעותו בעולם הקבלה, בעולם הספירות העליונות, וזהו המניע העיקרי להתרחקותו מהעולם הזה; ובאותה עת מעמיד הוא באור מגוחך קמעה את פשטותו של ר' יודיל, הסבור כי קישור ספירת מלכות בספירת תפארת צריך להתבצע על ידי כך שתפילתו תחל בשעת-המעבר שבין יום ולילה, כאילו המציאות הממשית של היום והלילה היא העיקר, ולא התכלית המיסטית של התפילה — זיווג השכינה ובעלה שנפרדו בגלל הגלות ובאים לכלל אחדות הודות לתפילתם ומעשי המצוות של ישראל. דומה שגם חלקו של הקורא לא נגרע בפיסקה אירונית זו של עגנון, ואין הסופר חוסך ממנו את שבטו: מי שקורא את הדברים על דרך הפשט, וסבור כי ר' יודיל ממחר לבית המדרש כדי לקשר בין יום ולילה כפשוטם, מאבד את מרבית המשמעות של פיסקה זו, והבנתו במניעיו של ר' יודיל לקוייה בחסר. אולי משום כך לא השתמש עגנון בטרמינולוגיה קבלית ידועה ומפורסמת, אלא בביטויים הניתנים להתפרש גם שלא על דרך הקבלה.

דומה שניתוח פיסקה זו מחזירנו אל המסקנה שנתבקשה בפיסקה הקודמת: לא כלפי ר' יודיל בלבד מכוונת האירוניה העגנונית, אלא כלפי החסידות-הקבלית בכללה, המעדיפה עיסוק תיאורגי ומיסטי בעולמות נסתרים, וזמתעלמת מן המציאות המוחשית; ואף בשעה שהיא פוגשת במציאות מוחשית, כגון לילה ממש ויום ממש, אין היא מפרשת אותן כמציאויות, אלא כסמלים לתהליכים עליונים, שיש לנצלם למטרות המיסטיות הנשגבות.

ג.

אם ראשיתו של תיאור ר' יודיל מיוסד בחלקו על הקניית משמעות אירונית למושגי קבלה, הרי סופו של פרק זה, בשעה שיוצא ר' יודיל לדרכו לבקש נדוניה וחתנים לבנותיו, מכיל התייחסות אירונית לטכסט שונה לגמרי, טכסט הנזכר פעמים אחדות בספר, והוא "חובות הלבבות" לר' בחיי אבן פקודא¹⁴. עגנון מספר: "יצא גויים קטנים והתחילו מרגמים אותם באבנים. אמר לו נטע לר' יודיל: רבי יודיל, הכנס את ראשך לתוך העגלה שלא יסקלוך. אמר לו רבי יודיל, איני מתיירא מהם שכבר התפללתי תפילת הדרך. דפק נטע את סוסיו והרהר בדעתו שהעולם ממש בלא שכל, שמטריחים את משכני ונרוצה בשביל שוטה זה. ורבי יודיל שט על גפי מרומי המושכלות ואמר, כתב החסיד בספרו חובות הלבבות שהאדם מחובר מנפש וגוף

14. עיין ש. ורסט, שם, עמ' 195 ואילך.

ושניהם מטובת הבורא עלינו, עכשיו שהנפש מזויינת ודאי היא מגינה על איבריו, שהרי לא יתכן שתעזוב אותם בעת צרה" (עמ' יב).

אין ספק שהמספר מדקדק בפיסקה זו דקדוקים יתרים, ואין לקבל דבר כמקרי בלבד. הוא מכנה את הספר "חובת הלבבות", בעוד שמו "חובות הלבבות", ובציטאט ממנו הוא כותב "מטובת הבורא" בעוד שכתוב "מטובות הבורא", כדרך המשכילים שלא לכתוב במילה אחת שתי ווי"ן או שתי יודי"ן, בעוד שבמקומות אחרים אין הוא מקפיד בכך כלל. אם זה אינו מקרה, בוודאי אין מקרה בכך שהרהוריהם של נטע ושל ר' יודיל נסבר על אותה מילה: "שכל"; זה מתאונן כי "העולם ממש בלא שכל", וזה "שט על גפי מרומי המושכלות". מובן מאליו שמשמעות המילה שונה בתכלית בשני ההקשרים, שכן נטע מתכוון לומר "שטות", ואילו ר' יודיל מרחף בעולמות עליוניים, לאו דווקא שכליים. ואולם עיקרו של עניין יתברר כאשר נקביל את דברי המספר לציטאט המלא מספר חובות הלבבות שאליו מתייחס ר' יודיל, ציטאט ידוע ומפורסם שכן הוא מצוי בהקדמת הספר ופותח את הדיון העיקרי בו:

"מן השכל, שאמרת, כי כבר נתברר לנו כי האדם מחובר מנפש וגוף ושניהם מטובות הבורא עלינו: האחד נראה, השני אינו נראה. ואנחנו חייבים לעבוד אותו בעבור זה בעבודה גלויה ועבודה צפונה. הגלויה — חובות האיברים, כמו התפילה והצום והצדקה ולימוד תורה... והדומה להם, ממה שיגמר מעשהו על ידי חושי האדם הנראים. אך העבודה הצפונה היא חובות הלבבות, כגון שנייחד האל בלבבותינו, ושנאמין בו ובתורתו, ושנקבל עבודתו... והדומה לזה ממה שיוגמר במחשבת הלב ובמצפון מבלי איברי הגוף הנראים ממנו"¹⁵.

היחס בין הציטאט המקורי לבין שימושו בדברי עגנון הוא יחס מורכב למדי. ניגוד אירוני אחד בולט מיד: בעוד שר' יודיל סבור שתפילתו — תפילת הדרך שהתפלל, תגן עליו מפני אבניהם של ה"גוים הקטנים", הרי ר' בחיי אבן פקודה כולל את התפילה בתחום הנחות של עבודת אלהים, חובות האיברים, שהיא העבודה החיצונית, ולא בתחום העליון, שהוא עבודת אלהים בלב בלבד, מבלי שאיברי הגוף יהיו שותפים לכך. ר' יודיל מסיק מדברי ר' בחיי כי מאחר שהבורא נתן לאדם נפש וגוף, חייבת הנפש להגן על הגוף לאחר שהיא מזויינת בתפילת הדרך; בעוד שפשט דברי ר' בחיי הוא, שהתפילה אינה אלא מונו הגוף, ואין היא תזוקה של הנפש. משמע, ר' יודיל מפרש את דברי הפילוסוף ובעל המוסר בן המאה הי"א בצורה מנוגדת לחלוטין למשמעות המקורית של הדברים. אין ר' יודיל ראשון שהוציא את דברי ר' בחיי ממשוטם ונתן להם פירוש חדש; עצם העובדה שחיבור פילוספי זה היה פופולארי ונפוץ גם בתקופות בהן שלטו בכיפה בעולמה של היהדות הקבלה והחסידות, המנוגדות לתפיסה הפילוסופית, חייבה פירוש לפחות מקצת דבריו והוצאתם ממשוטם, ובכך ממשך ר' יודיל מסורת נכבדה, ואולם המספר ידע היטב את דברי הספר, את פשטם ואת דרשם, ואם ייחס לר' יודיל פירוש מסולף לדברי ר' בחיי, הרי נימוקו היה עמו: השלכה אירונית נוספת על ניתוקו של ר'

15. עיין: י. תשבי, מבחר ספרות המוסר, ירושלים 1970, עמ' 123, ופירושו שם.

יודיל מן העולם, והפעם דווקא לא מעולם המציאות בלבד — כלומר, מאבניהם של הרוגמים — אלא מ"גפי מרומי המושכלות", שאת פשטם אינו יודע והוא מייחס לדברי הוגי הדעות משמעות שאין בהם. דומה שבכך הרובד האירוני שבייחסו של עגנון אל ר' יודיל והדומים לו נעשה עמוק יותר: לא די בכך שמשתקעים הם בעולמם הדמיוני ומתנתקים מן המציאות, אלא אפילו עולם דמיוני זה אינו מובן להם כהלכתו, והם מסלפים את משמעותו (כשם שבמידה ידועה שיבש ר' יודיל את משמעות קישור "מידת יום במידת לילה").

כיניויו של ר' בחיי בשם "חסיד" אינו מיוחד לעגנון; כינוי זה רווח בספרות המוסר המאוחרת, בגלל דרישותיו המוסריות המפליגות של ר' בחיי ובגלל יחסו לפרישות מעניני העולם הזה. חסידים מסוגו של ר' יודיל, חסידים שעיקר עבודתם פרישות מן העולם הזה, מצאו בו כר נרחב לתפיסת עולמם. משום כך מצטרפת ציטאטה זו למסכת שרקם עגנון בציטאטות הקודמות: ההתייחסות האירונית איננה לר' יודיל בלבד, אלא לטיפוס אותו הוא מייצג, החסיד הסגפן — לעתים בלית ברירה — המוצא אסמכתא דתית, הלכתית, עיונית או מיסטית, לדרך פרישות הנכפית עליו. דומה שגם כאן יש להדגיש את קיומו של המשולש האירוני: ר' יודיל — ר' נטע והמספר. ר' נטע נותן ממד אירוני לדברים במישור נמוך יותר, כאשר מלגלג הוא על ר' יודיל המאמין כי תפילת הדרך מצילה מאבניהם של גויים הרוגמים את העגלה, ואילו המספר נותן לדברים ממד אירוני עמוק יותר וכוללני יותר, כאשר מבקר הוא דרך חיים שלימה ותפיסת עולם שלימה, המיוצגת בצורה קיצונית על ידי ר' יודיל. ההבדל בין שתי רמות האירוניה מוצאת את ביטוייה גם בכלים שמשתמשים בהם המבקרים: בעוד שנטע משתמש ב"שכל ישר" כדי למתוח ביקורת על ר' יודיל, משתמש המספר ב"השכלה", בציטאטים מפורשים ורמזים מרחבי הספרות המיסטית, המוסרית וההלכתית, כדי להעניק לביקורתו את הממדים המקיפים אותם הוא מבקש.