

סמלי המרמז על תפיסתו את עצמו ואת מעשיו: עקירת הצנון מהגינה המיושרת מסמלת את עקירת הפרי סר הטעם, המסריח מקהל ישראל. ואולי מותר לחפש את ההסבר בלשון הארמית המקורית של הסיפור ('עקר פוגלא ממישרא בשבת ויהב לה'). צנון, בארמית, הוא פוגלא (על שום ריחו הרע)²² וגינה – מישר. יש זיקה, מבחינת צליל העיצורים, בין 'פוגלא ממישרא' הארמי לבין 'פיגול מישר' בעברית. בהתאם לקו זה מרמז מעשהו של 'אחר' גם על ראייתו את עצמו כפיגול (עניין תועבה ומיאוס ושיקוץ – כהגדרת ה'ערוך'), כמי שמחשבתו גרמה לפסילתו (משנה זבחים א-ג). 'אחר' פועל לטיהור המחנה בכך שהוא עוקר את עצמו בחוזק יד מן הישר – קהל ישראל.²³ יציאתו של אלישע לתרבות רעה והפיכתו ל'אחר' מותירה את ה'מישר', שהוא קהל ישראל, טהור.

הזונה, שבראשית הפגישה ביניהם פנתה אל לקוחה ישירות, בגוף שני, משמיעה את קולה שנית בסיום הסיפור, והפעם בגוף שלישי. הזונה ויתרה על ניסיונה לעורר את אלישע לשיבה אל עצמו, והיא קובעת, בינה לבין עצמה, כי 'אחר הוא'. דברי הזונה הם אישור ליציאת אלישע מכלל ישראל. יציאה זו, שתחילתה בראיית אלישע את עצמו כמי שגורש מהעולם הבא, המשכה ביציאה פרי בחירה אל התרבות הרעה ואל הזונה, וסיומה בעקירת הפיגול מהמישר, פעולה הכרוכה בחילול שבת – מתאשרת בדבריה. דברי הזונה מצביעים על ההיבט האטימולוגי הקיים גם בסיפור הזה – הזונה משתמשת בכינוי 'אחר' במובן של מי שאינו אלישע בן אבויה. אך עקירת הצנון מן המישר בשבת מרמזת גם על הפירוש השני לכינוי 'אחר', הפירוש שניתן לו כבר בדברי בת הקול. הכינוי מתאר את מי שהוא אחר, שונה ומנוגד לכלל ישראל – מי שיצא, ונותר בחוץ.

אלישע בחר. מול מה שהוא מבין כשער נעול ל'עולם ההוא' הוא בוחר ב'עולם הזה'. בעולם הזה יש אמנם הנאות אך יש בו גם חטא ועקירה – עקירה מזהותו ומסביבתו הקרובה והרחוקה והפיכתו ל'אחר'. מעשה העקירה בשבת, כמו גם הבחירה בהליכה אל הזונה, הם צעדים אוטונומיים לחלוטין, מעשים של בחירה. אלישע, שהאמין כי הרשות לחזור אינה נתונה לו עוד, לא הפך משום כך לחסר אפשרות בחירה. בבחירותיו הוא שב ומממש את עקרון 'הרשות נתונה', אך הוא

עושה זאת בלא שירגיש בסתירה, כשהוא בוחר כל פעם בדרך החטא בלבד.

את שני סיפורי ראשית החטא יחד ניתן לראות כפירוש והרחבה דרשנית של הפסוק האמור על 'אחר' בברייתא – 'אַל תִּתֵּן אֶת פִּיךָ לַחַטֵּיא אֶת בִּשְׁרְךָ וְאַל תֹּאמַר לִפְנֵי הַמִּלֶּאךְ כִּי שִׁגְגָה הִיא לָמָּה יִקְצֹף הָאֱלֹהִים עַל קוֹלְךָ וְחָבַל אֶת מַעֲשֵׂה יְדֶיךָ' (קהלת ה: ה). סיפור מטטרון מפרש ומרחיב את רובו של הפסוק: לפני המלאך (מטטרון) אומר אלישע שגגה ('שמא חס ושלום שתי רשויות הן') ופיו מחטיאו כשהוא בוחר באמירה מפורשת בהנאות העולם הזה. השלמת הדרשה היא כבר בסיפור השני: ביקור אלישע אצל הזונה הוא חטא מחטאי הבשר.²⁴ מהבחינה הזו שני הסיפורים (שכל אחד מהם הוא סיפור שלם לעצמו) משלימים זה את זה. הם מהווים מכלול אחד, שיש לו מרכיבים סגנוניים משותפים ונושא משותף. סיפור הזונה מופיע כהמשכו הישיר של סיפור מטטרון. הוא דומה לו במבנהו, בשפתו ובמוטיב היציאה המודגש בו.²⁵ הוא הביטוי המעשי של החלטת אלישע ליהנות בעולם הזה, והוא ממשיך מובהק של מוטיב הבחירה האוטונומית של אלישע, מוטיב הרשות. שני הסיפורים יחד הם ראשית דרך החטא של אלישע. בשמים, מול מטטרון, העדיף אלישע את ודאות החטא על פני הספק. מול הזונה הוא בוחר שנית. שאלת הזונה מחייבת אותו לבחור בין זהותו כתלמיד חכם לבין אחרות, בין צדיקות לחטא. אלישע בוחר. מעתה הוא 'אחר' ממש.

ג. 'אחר' ורבי מאיר

כמו בתלמוד הירושלמי כך גם בבבלי רבי מאיר הוא תלמידו הנבחר של אלישע, ושניהם יחדיו, המורה ותלמידו לשעבר, עומדים במוקד הסיפורים המרכיבים את חטיבת הסיפורים על 'אחר' שכבר 'יצא'.

שלא כמו בתלמוד הירושלמי, מעוצבים כאן שלושה סיפורים נפרדים. הראשון – סיפור ויכוח דרשני, המתנהל במועד לא מוגדר לאחר יציאתו של 'אחר' לתרבות רעה, ושני חלקיו מתייחסים בדרך הרמז לגורלו של 'אחר'. הסיפור השני עניינו הוא פגישה אשר נערכת ביום השבת בין רבי מאיר הרגלי לבין 'אחר' הרכוב על סוס,

ובו מונע 'אחר' את רבי מאיר מלחלל את השבת בעקבותיו. לשני הסיפורים הראשונים יש מקבילות ברורות בתלמוד הירושלמי, ואילו לסיפור השלישי אין מקבילה כזו. זהו סיפור מסע משותף שעורכים השניים על פני תריסר בתי מדרש, ובו רבי מאיר הוא עד פסיבי בלבד, בעוד 'אחר' מבקש לשמוע מפי הילדים הלומדים את הפסוקים שהם עוסקים בהם באותה שעה. הסיפור מסתיים בהפיכת 'אחר' לרוצח (בפועל או אולי רק בכוח) של הילד האחרון שהשמיע לו את פסוקו.

1. סיפור ויכוח דרשני

את חטיבת הסיפורים שגיבוריה הם 'אחר' ורבי מאיר פותח סיפור ויכוח בן שני חלקים. במרכזו של כל חלק ניצב פסוק, והוויכוח הוא על פירושו. שני הגיבורים רואים את הדרשות כרומזות לגורלו של 'אחר'. בין שני החלקים מפריד שרבו (אינטרפולציה) מפי רב משרשיא, שבהיותו שרבו בלבד, נתעלם ממנו.

מצג	שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה:
א	אמר לו: מהו שכתוב ^{לג} 'גם את זה לעמת זה עשה האלהים' (קהלת ז: יד)
	אמר לו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא – ברא כנגדו:
	ברא הרים – ברא גבעות, ברא ימים – ברא נהרות.
	אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך,
	אלא: ברא צדיקים – ברא רשעים, ברא גן עדן – ברא גיהנום.
	כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנום.
	זכה צדיק – נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן,
	נתחייב רשע – נטל חלקו וחלק חברו בגיהנום.

- שרבוב אמר רב משרשיא: מה דרש? ^{לד}
 גבי צדיקים כתיב 'לכן בארצם משנה ייךשו'
 (ישעיהו סא:ז).
 גבי רשעים כתיב 'ומשנה שברון שברם' (ירמיהו
 יז: יח).
 מצג שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה:
 ב מהו שכתוב ^{לה} 'לא יִעֲרַכְנָה זָהָב וזָכוּכִית וְתַמְוֶרְתָּה כְּלִי פֶזָ'
 (איוב כח: יז).
 אמר לו: אלו דברי תורה, שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי
 פז, ונוחין לאבדן ככלי זכוכית.
 אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך, אלא: מה כלי זהב
 וכלי זכוכית, אף על פי שנשברו יש להם תקנה –
 אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח יש לו תקנה.
 סיום אמר לו: אף אתה חזור בכך!
 אמר לו: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: 'שובו בָּנִים
 שׁוֹבְבִים' – חוץ מאחר.

לשני חלקי הסיפור מבנה דומה: מצג קצר, זהה לחלוטין, שבעקבותיו
 דיאלוג דרשני בן שלושה איברים – שאלה, תשובה ותגובת נגד:
 ■ 'אחר' מציג פסוק ושואל למשמעותו בלשון 'מהו שכתוב'.
 ■ רבי מאיר מציע דרשה כתשובה.
 ■ 'אחר' פוסל את דרשת רבי מאיר ('רבי עקיבא רבך לא אמר
 כך'), ומציע במקומה את הדרשה ה'נכונה', את דרשת רבי
 עקיבא לפסוק.

על סמך הזהות המבנית אני מניחה כי לפנינו שני חלקים של סיפור
 אחד, שיחסם זה לזה מקנה לסיפור את משמעותו. לסיפור הזה יש
 סיום אחד, ובמקביל צריך היה להיות לו מצג אחד בלבד.²⁶
 במצג מופיעים 'אחר' ורבי מאיר כשני שותפים לוויכוח. היות

לד. מאי דרשה
 לה. מאי דכתיב

שהשואל בסיפורי ויכוח הוא בדרך כלל המתקיף והיוזם,²⁷ ניכר כבר מפתיחת הסיפור ('שאל אחר') שאלישע הוא היוזם, ושמטרות הוויכוח הן מטרותיו, לפחות בנקודת המוצא שלהן. סופו של המצג קובע את מועד הדו-שיח – 'לאחר שיצא [אחר]" לתרבות רעה'. לו היה המספר מוותר עליו, אפשר היה לטעות ולחשוב שהוא מספר על דו-שיח אחד מני רבים שקיימו ביניהם אלישע ורבי מאיר בימים שלפני הפיכת המורה ל'אחר'. המספר מדגיש את נסיבות האירוע – 'אחר', שהוא כבר בחוץ, שכבר יצא לתרבות רעה, יוזם שיחה עם תלמידו לשעבר – רבי מאיר.

'אחר' פותח בשאלה, 'מהו שכתוב', וכך משתמש בנוסח הרטורי המקובל לדרשת חכם. אך בסיפורנו, למרות שהוא יודע את התשובה 'הנכונה' לשאלתו, 'אחר' מציג את השאלה לבן שיחו כאילו היתה שאלת מבחן, פתיחה לוויכוח שבמוקדו דרשת פסוק.

הפסוק שאת דרשתו אלישע מבקש לשמוע מרבי מאיר, 'גם את זה לעומת זה עשה האלהים' (קהלת ז: יד) אינו מוקשה. כפשוטו זהו חלקה השני של עצה 'חינוכית' המעודדת את האדם להתייחס בשוויון נפש לחליפות גורלו ('ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה גם את זה לעומת זה עשה האלהים'). דרשות חז"ל לפסוק עוסקות בניגודים ובפערים הכלכליים הקיימים בחברה. יש תכלית לקיומם של עניים ('יום רעה') ועשירים ('יום טובה') קובעים הדרשנים – הקדוש ברוך הוא בראם, כביכול, 'כדי שיהיו זכים אלו עם אלו ויהיו מזכין אלו את אלו' (ויקרא רבה [לד, ה: תשפא]).

רבי מאיר מצמצם את תשובתו לחלק הפסוק שהוצג לפניו, ומתעלם מחלקו הראשון, שהיה עלול לגרור אותו לעיסוק בחליפות גורלו ('יום טובה' ו'יום רעה') של 'אחר'. רבי מאיר נמנע מלהזכיר, ולו ברמז, את גורל רבו, ואת חלק הפסוק שהובא לפניו הוא דורש על ריבוי הפנים הקיים בטבע. העולם מגוון, ויש בו דרגות שונות, גוונים ובני גוונים של קיום, גם בין אלה ששייכים ממהותם לסוג אחד ('ברא הרים – ברא גבעות, ברא ימים – ברא נהרות'). כולם נבראו בידי בורא אחד, ולכולם זכות שווה לקיום. רבי מאיר, בדבריו, לא רק נמנע מלהיכנס לפח שטמן לו 'אחר', אלא אפילו מקדים רפואה למכה ומשיב מראש לטענה הצפויה שבפי רבו יריבו.

ואכן, 'אחר' ממהר לפסול את דרשת תלמידו. לעומת תפיסת העולם הממצעת, המגוונת וההרמונית שהציג רבי מאיר בתחום הטבע, מציע הוא את ראיית העולם הדיכוטומית שלו, שמודגשים בה הניגודים המוחלטים בין צדיקים לרשעים גמורים, ובין גן עדן לגיהנום כשכרם המוחלט. את תפיסת העולם הזו הוא תולה באילן גדול – ב'עקיבא רבך':

אמר לו: עקיבא רבך לא אמר כך,

אלא – ברא צדיקים – ברא רשעים, ברא גן עדן – ברא גיהנום.

כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנום.

זכה צדיק – נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן,

נתחייב רשע – נטל חלקו וחלק חברו בגיהנום.

לדרשה המיוחסת כאן לרבי עקיבא אין מקבילה בדבריו המוכרים לנו. הדרשה עוסקת בשאלות שברומו של עולם: השגחה, חופש בחירה, שכר ועונש, אך בניגוד לעמדותיו המוכרות של רבי עקיבא היא מציגה תורה שיש בה מעין גזירה קדומה:

- אלוהים ברא את האדם עם פוטנציאל של צדיקות או רשעות, אך בפועל – כל אדם הוא צדיק או רשע;
- במקביל לפוטנציאל הנפשי הקיים בו (להיות צדיק או רשע) מוקצבים לאדם עם בריאתו שני 'חלקי שכר', ומונחים, כביכול, למשמרת עד מותו – עונש בגיהנום ושכר טוב בגן העדן;
- אם הצדיק מגשים בחייו את פוטנציאל הצדיקות שלו, הוא זוכה לאחר מיתתו בחלקו הטוב שלו ובחלק שהופקד עבור הרשע;
- אם התחייב הרשע והגשים בחייו את פוטנציאל הרשע שלו – הוא מקבל לאחר המוות את עונשו, ואת העונש שנועד לחברו.

תורה זו, המיוחסת כאן לרבי עקיבא, מזכירה מכמה בחינות את התורה הדואליסטית של כת מדבר יהודה. אמנם אין בה אמונה בשתי רשויות, שהרי האלוהים הוא שעשה 'גם את זה לעֲמַת זֶה' (קהלת ז: יד), והוא ש'ברא צדיקים – ברא רשעים' ולא זולתו, אך יש בה מעין גזירה קדומה כפולה.²⁸ כמו בתורתה של כת מדבר יהודה, גם כאן המין

האנושי מורכב משתי קבוצות מנוגדות – צדיקים ורשעים – הנראות כבעלות זהות מוסרית קבועה פחות או יותר מרגע בריאתן. נכון שגזירה קדומה נוקשה אין כאן, ואף חלוקה נחרצת לבני אור ולבני חושך (כזו הקיימת באמונת הכת) לא נמצא בדברים שמייחס 'אחר' לרבי עקיבא. אך התורה שהוא מייחס לו שונה מהותית מ'הכול צפוי, והרשות נתונה, ובטוב העולם נדון, והכול לפי רוב המעשה' שלו (אבות ג, טו). היא שונה גם מאמרת רבי עקיבא בבראשית רבה (לג, א: 299): 'אחד אלו ואחד אלו הקדוש ברוך הוא מדקדק עמהם. מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעולם הזה, כדי לשלם להם שכר מושלם לעולם הבא, ומשפיע שלום לרשעים ומשלם להם מיעוט מעשים טובים שעשו בעולם הזה'. נראה שיוצרי הסיפור אינם באים לטעון ש'אחר' מציג את משנת רבי עקיבא לאמיתה. להפך. הדברים שבפיו הם משנת רבי עקיבא כפי שהובנה על ידי 'אחר', החכם שאינו מסוגל להפנים את המסר המורכב של חופש בחירה הקיים למרות ש'הכול צפוי', או במילים אחרות, את האמונה בידיעה אלוהית שאינה בהכרח גם גזירה.

הסיפור מתאר שיחה, שסופה ידוע מראש לפחות לאחד משני הצדדים. אלישע כבר יצא לתרבות רעה, וכמי שיזם את הדיון, הוא מחשב את מהלכיו. הוא שואל את רבי מאיר שאלות שהוא יודע מה הן התשובות 'הנכונות' עליהן על פי פירושו שלו למשנת רבי עקיבא. הוא מצפה לשמוע מפי רבי מאיר, התלמיד המשותף לו ולרבי עקיבא, תשובות זהות, או הפרכה מכריעה להן. בעצם מצפה אלישע שרבי מאיר יעשה אחד משני דברים: או שיאשר את אמונתו, לפיה גורלו נחרץ ואין לו כל אפשרות לתקן את המעוות שעיוות, או שיוכיח לו באופן משכנע היכן טעה. בתורה שהוא מביא בשם רבי עקיבא כדרשה שאמורה להיות מוכרת לשניהם, לא נזכרת אפשרות התשובה. הרשע מוצג בה כבר-התחייבות בלבד, קרי, כמי שמסוגל למצות את פוטנציאל הרשע שלו או להימנע מכך.

מול 'אחר' השואל ניצב רבי מאיר, הנשאל ומשיב. הוא מכיר את אלישע, מכיר את עמדתו הדטרמיניסטית הדיכוטומית (העולם נחלק לטוב או רע במוחלט, והדרך היחידה הפתוחה בפני הרשע היא דרך החטא), ובכוונת מכוון הוא נמנע מלצטט את הדרשה שאותה היה

אמור להכיר. במקום לעסוק במטפיזיקה (טוב ורע, שכר ועונש) הוא בוחר לעסוק בפיזיקה (הרים וגבעות, ימים ונהרות), ובכך לומר כביכול לאלישע שהעולם איננו עולם של שחור ולבן. המציאות מורכבת – הוא אומר לרבו לשעבר – נסה לראות גם את גוני הביניים, את האפור.²⁹ בהצעתו, שכולה משל ורמז, הוא נאמן לעמדתו הפנימית היסודית של רבי עקיבא – רק בעולם מורכב יש מקום לסתירות לוגיות, כביכול, כמו 'הכול צפוי והרשות נתונה'.

אבל 'אחר' פוסל את דבריו. וכיוון שרבי מאיר התחמק מלהביא את דרשת רבי עקיבא, הוא מביא אותה בעצמו. ממנה עולה כי דינו שלו, של 'אחר', נחרץ. בכך סיים את חלקו הראשון של המהלך בן שני השלבים שתכנן. והיות שעוד באמתחתו הוכחות להצדקת דרכו, הוא פותח את חלקו השני של הדיון, גם הפעם בשאלה בנוסח 'מהו שכתוב'.

במרכז הדיון בחציו השני של סיפור הוויכוח עומד פסוק מאיוב (כח: יז): 'לא יֵעָרְכָּנָה זָהָב וְזָכוּכִית וְתַמּוּרְתָּהּ כָּלִי פֶזֶז'. לשאלת 'אחר' 'מהו שכתוב' ממהר רבי מאיר להשיב בדרשה ידועה ומוכרת: 'אלו דברי תורה, שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז, ונוחין לאבדן ככלי זכוכית'.³⁰ אך 'אחר' גוער בו על תשובתו, ושוב הוא מציע במקומה את דברי רבי עקיבא. משמו הוא דורש: 'מה כלי זהב וכלי זכוכית, אף על פי שנשברו יש להם תקנה, אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח יש לו תקנה'.

רבי מאיר תכנן היטב את תשובתו. כמו בדיון בפסוק הראשון, גם כאן הוא צופה מראש את מהלכיו של 'אחר', אך הפעם – ביתר הצלחה. כאן הדיון ממוקד יותר, ועניינו הישיר, ללא אפשרות להתחמק, הוא גורלו של החכם שאיבד את תורתו או סרח, כלומר – 'גורלו של אחר'. רבי מאיר, שבחלקו הראשון של הדיאלוג ביניהם הציע דרשה מקורית, שהציגה את תפיסת עולמו ההרמוניסטית והממצעת כתרופה מקדימה לראיית העולם הדיכוטומית של 'אחר', נזקק הפעם לאסטרטגיה הפוכה. לפסוק מאיוב הוא מציע דרשה פסימית דווקא – ידיעת התורה, הקשה כל כך לקנייה, היא עניין שביר ורעוע. דרשה זו היא בכוונת מכוון דרשה פשוטה, ואפילו פשטנית, שאינה הולמת את מעלתו התורנית. בעצם פשטנותה של הדרשה

שבפיו הוא דוחף את 'אחר' לתקנו, ולהציע בעצמו את הפירוש 'הנכון' לפסוק אליבא דרבי עקיבא: יש מקום לתקנת תלמיד חכם שסרח, כפי שניתן לתקן כלים שנשתברו.³¹

היות ש'אחר' נלכד ברשת שטמן לו תלמידו לשעבר, והציע בעצמו את הדרשה המנחמת, יכול עתה רבי מאיר, שהשיג את שביקש (העלאת אפשרות התיקון על ידי 'אחר' עצמו) לעבור מהמשל אל הנמשל בתביעה ישירה: 'אף אתה חזור בך!'

עד כאן היתה ידו של רבי מאיר על העליונה. אך אלישע נהנה, לא רק מדיעה טובה מאוד של דברי תורה ושל דברי רבי עקיבא (אמנם בגרסה מסולפת) בתוכם. כמי שנכנס לפרדס, הוא יודע גם את הצפוי לו עצמו בבחינת גזירה אלוהית. וכך, כשרבי מאיר מציג לפניו, בשמחה ובתקווה, את דרך התשובה הפתוחה בפני כל אדם, חוסם אותה אלישע בדיעה העדיפה שלו, ידיעת חוסר המוצא: אכן, אפשרות התשובה פתוחה לכול, אך 'אחר' הוא יחיד במינו, אחר ושונה מכל אדם. 'שובו בנים שובבים' היא קריאה שפותחת את שערי התשובה בפני כל יחיד ויחיד מישראל, אך לא בפני 'אחר'.

2. תחום השבת

הסיפור הבא שב ומציג את שני החכמים בצוותא חדא, הרב כרוכב, והתלמיד כמהלך בעקבותיו. המועד הפעם מפורש – יום השבת. אך שלא כבקודמו, כאן אין דיון, אין שואל ונשאל, יש רק אזהרה מפני חילול שבת מצד 'אחר' וקריאה לתשובה מצד רבי מאיר. כמו הסיפור הקודם גם זה מסתיים בהכרזה על ידיעת חוסר המוצא של אלישע: 'כבר שמעתי מאחורי הפרגוד "שובו בנים שובבים" – חוץ מאחר'.

שנו חכמים:¹⁷

מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת,
והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו.

אמר לו: מאיר, חזור לאחריך, שכבר שיערתי בעקבי סוסי – עד כאן תחום שבת.

אמר ליה: אף אתה חזור בכך.

אמר ליה: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד 'שובו בנים שובבים' – חוץ מאחר.

הסיפור שלפנינו, שיונה פרנקל דן בו בהרחבה,³² הוא סיפור העומד בפני עצמו, ומקביל לחלק א של סיפור רבי מאיר ואלישע בתלמוד הירושלמי. מהתיבות 'שנו חכמים' (=תנו רבנן) עולה שהוא מוצע כברייתא, אך המקור היחיד שהגיע אלינו הוא המקבילה בתלמוד הירושלמי, ונראה שעליה הוא אכן נשען. המצג הארוך יחסית קובע את המועד, שבת, ומצייר את 'אחר' החוטא בגלוי (רכיבה על סוס) כשהוא מלווה על ידי תלמידו, רבי מאיר, ההולך בעקבותיו כדי ללמוד תורה מפיו. רבי מאיר, המתואר כיוזם המפגש, צועד בעקבות 'אחר', שכנראה אינו מלמדו דבר, ומסתכן ביציאה מתחום שבת. אך 'אחר' אינו מעוניין בכך, ובהגיעם לתחום השבת הוא עוצר את תלמידו, ואומר לו את הדברים הראשונים הנשמעים בסיפור: 'חזור לאחריך!' כלומר: פנה ושוב לאחור! נראה כאילו במשך כל הרכיבה השתוקה היה 'אחר' עסוק בחישוב פסיעות סוסו, כדי שיוכל לעצור את רבי מאיר בעוד מועד. דבריו משמעם – אתה, רבי מאיר, יכול לשוב וצריך לשוב, ואילו אני חי את חטאי וממצה אותם, כיוון שאני יודע ששערי התשובה סגורים בפני. שלא כמוני, אתה הנך בר תשובה, חזור אפוא לאחריך!

רבי מאיר ממוקד מאוד. הוא חפץ ללמוד, אך כל התורה הנשמעת מפי המורה האהוב היא ההוראה לעוזבו ולשוב למקומו. אם אלה הדברים שיש לרבו לומר לו, יש בפיו תשובה מן המוכן, שאולי התגבשה אף היא במהלך הצעידה השתוקה בעקבות 'אחר': 'אף אתה חזור בכך!' אך בעוד ה'חזור לאחריך' שבפי אלישע יכול להשתמע לשתי פנים – פן גיאוגרפי חיצוני ופן נפשי פנימי, אין ל'חזור בכך' של רבי מאיר אלא משמעות אחת, פנימית. תשובתו של אלישע זהה לתשובה שנתן לרבי מאיר בסיפור הקודם. וכמו שם היא סותמת כל אפשרות של המשך דיון.

'אחר' עובר את תחום השבת כתחום איסור אחד מרבים שאותם חצה ועבר מאז נודע לו גזר דינו השמימי. העבירה היא האופן שבו הוא מממש את עצמו כ'אחר', כפי שמלמד מכלול סיפורי התלמוד הבבלי. אם יש במעשה אקט של יציאה, הרי זה רק בתחום המסמל ולא במסומל, שהרי הרכיבה על הסוס בשבת היא ביטוי ממשי להיותו כבר בחוץ. אך 'אחר' אינו שוכח את התורה עם איסוריה וסייגיה. תחום השבת חשוב לו, הן כדי לעוברו, כפי שהוא עובר בהנאה על מצוות התורה האחרות (אף כי לשם כך אינו חייב לזהות את מיקומו המדויק), והן (ובעיקר) כדי להשגיח על תלמידו פן יחצה אותו אף הוא. לכן הוא מונה את צעדי סוסו, ועוצר את רבי מאיר על סף תחום השבת. סיפור תחום השבת מוסיף היבט חדש לדמותו של 'אחר' בתלמוד הבבלי. לאחר שבסיפור הוויכוח הצטייר כמתעניין בעצמו בלבד, כאן מתגלה אצלו פן של אהבה ודאגה לתלמידו. אלישע, האוהב את תלמידו לשעבר וחש אחריות כלפיו, נפרד ממנו ואינו מרשה לו ללכת בעקבותיו אל מעבר לתחום השבת והתורה.

3. פסוק לי פסוקך

הכריחו, הכניסו לבית המדרש.^{לז}

אמר לו לתינוק:^{לח} פסוק לי פסוקך!

אמר לו: 'אין שלום אֶמַר ה' לְרָשָׁעִים' (ישעיהו מח: כב).

הכניסו לבית כנסת אחר.

אמר לו לתינוק:^{לט} פסוק לי פסוקך!

אמר לו: 'כי אם תִּכְבְּסִי בְּנֵתָר וְתִרְבִּי לָךְ בּוֹרִית נִכְתָּם עֹנֵךְ לְפָנַי'

(ירמיהו ב: כב).

הכניסו לבית כנסת אחר.

אמר לו לתינוק:^{לז} פסוק לי פסוקך!

לז. בארמית: 'תקפיה עייליה לבי מדרשא'. בנוסחי הסיפור השונים מתחלפים בי מדרשא

(בית המדרש) ובי כנישתא (בית הכנסת). היגיון לשינויים לא מצאתי, ולפיכך נותרתי

נאמנה לנוסח הדפוס.

לח. אמר ליה לינוקא:

לט. עייליה לבי כנישתא אחריתי. אמר ליה לינוקא:

אמר לו: 'ואת שדוד מה תעשי כי תלבשי שני כי תעדי עדי זָהב כי תקרעי בַּפּוֹךְ עֵינֶיךָ לְשׁוֹא תַתִּיפִי' (ירמיהו ד: ל).

הכניסו לשלושה עשר בתי כנסת. כולם פסקו לו באותו אופן.^{מא}
לאחרון אמר לו:^{מב} פסוק לי פסוקך!

אמר לו: 'וּלְרָשָׁע אָמַר אֱלֹהִים מַה לָּךְ לִסְפֹּר חֲקִי' (תהלים נ: טז).
אותו תינוק היה מגמגם בלשונו. נשמע כאילו אמר לו:^{מג} 'ולאלישע
אמר אלהים'.

יש אומרים: סכין היתה אצלו וקרעו, ושלחו לשלושה עשר בתי
כנסיות.^{מד}

ויש אומרים, אמר: אם היה בידי סכין – הייתי קורעו.^{מה}

המצג קצר. כבר מ'הכריחו, הכניסו לבית המדרש', ניכרת תלות
ההקשר של הסיפור, של דמויותיו (רבי מאיר ו'אחר') ושל היחס
ביניהן. 'אחר' הוא היוזם בעלילה זו, ורבי מאיר משמש כצופה
וכתלמיד פסיבי בלבד. אך למרות סמיכותו לסיפור הקודם, אין להסיק
כי המעשה אירע מיד. שני הסיפורים שונים ונפרדים זה מזה, קודם
כול בשפתם, שהרי כאן השפה היא בעיקרה ארמית, ובקודם – עברית.
בעוד שהסיפור הקודם הסתיים בפרידת 'אחר' מרבי מאיר ויציאתו
מתחום השבת, כאן נמצאים שניהם בתחומי העיר מול תינוקות של
בית רבן הלומדים בבתי מדרשות.³³

העלילה היא בת שלושה עשר שלבים זהים כמעט, שמתוכם רק
שלושת הראשונים והאחרון מתוארים בפירוט. עניינה – המשך
מאמציו של 'אחר' להוכיח לרבי מאיר כי אין לו דרך חזרה. לשם כך
הוא כופה את רבי מאיר להיכנס עמו לשלושה עשר בתי מדרשות בזה
אחר זה. בכל אחד מהם הוא פונה אל ילד לומר ותובע ממנו: 'פסוק לי

מ. עייליה לבי כנישתא אחריתי. אמר ליה לינוקא:

מא. עייליה לתליסר בי כנישתא, כולהו פסקו ליה כי האי גוונא.

מב. לבתרא אמר ליה:

מג. ההוא ינוקא הוה מגמגם בלישניה. אשתמע כמה דאמר ליה:

מד. איכא דאמרי: סכינא הוה בהדיה, וקרעיה, ושדריה לתליסר בי כנישתא.

מה. ואיכא דאמרי, אמר: אי הואי בידי סכינא – הוה קרענא ליה.

פסוקך'. הביטוי 'פסוק לי' הוא דו-משמעי: הפועל 'פסק' אינו רק הבאת פסוק מפסוקי המקרא בלשונו, אלא הוא אף, ובעיקר, הקצבה, הבטחה וקביעת החלק המגיע לאדם. פנייה בלשון כזו אל תינוקות של בית רבן, מתוך כוונה ללמוד מהפסוק את הצפוי לפונה בעתיד, חוזרת גם בשני סיפורים אחרים בתלמוד הבבלי,³⁴ ואינה מוכרת בתלמוד הירושלמי או במדרשי האגדה הקדומים. לעומת זאת, במקורות הארץ ישראלים מתוארת שיטה קרובה – 'שמיעת בת קול', שהיא שמיעה מקרית של קול ילד קורא, ואף היא משמשת ככלי עזר לניחוש העתיד.³⁵ 'אחר', שיצא לתרבות רעה, אינו כופר באמיתות התורה ובדברי הנביאים. הוא ממשיך להחזיק באמונת התורה, ואף להשתמש בשיטות לניבוי העתיד הנובעות ממנה, ממש כאילו היה עדיין בתוך המחנה.

את הפסוק שבפי הילד הראשון: 'אין שלום אמר ה' לרשעים' (ישעיהו מח: כב) מכחישה המציאות מדי יום ביומו. אך בהתאם לדרשות חז"ל, שפירשוהו כמדבר בעונש הרשעים אחר המוות,³⁶ מקבל ממנו אלישע אישור להשקפתו כי אין לו תקווה לשלום ולשלווה בעולם הבא. דברי הנבואה הכלליים האלה הם הפתיחה למסעם של רבי מאיר ו'אחר' בין בתי המדרשות. בכל בית מדרש פונה אלישע אל אחד הילדים בתביעה 'פסוק לי פסוקך', ובכל אחד מהם משיב לו הילד בפסוק שבו הוא עוסק באותו רגע. שני פסוקים נוספים הניתנים בסיפור הם מתוך נבואות החורבן של ירמיה. במקורם הם פנייה ישירה אל עם ישראל, המוצג כאישה נואפת, שבשיטות נשיות שונות מנסה למנוע את העונש הראוי לה. שני הפסוקים: 'כי אם תִּכְבְּסִי בִּנְתָר וְתִרְבִּי לָךְ בְּרִית נִכְתָּם עֲוֹנָךְ לְפָנַי' (ירמיהו ב: כב), כמו גם 'וְאַתָּה שְׂדוּדָה מֶה תַּעֲשִׂי כִּי תִלְבְּשִׁי שָׁנִי כִּי תַעֲדִי עֲדֵי זָהָב כִּי תִקְרְעִי בַּפֶּה עֵינֶיךָ לַשָּׂוֵא תִתִּיפִי'. (ירמיהו ד: ל) – נדרשו על ידי חז"ל כעוסקים ביחיד לאחר שנגזר דינו בשמים, כלומר – בחוטא שכבר איחר את המועד לעשות תשובה.³⁷ בסיפורנו הם אינם נדרשים, אך כשהם מושמעים באוזני אלישע החדור הכרת חטאו ועונשו, משמעותם ברורה. ל'אחר', שדינו נחרץ וידוע לו מכבר, מתפרשים שני הפסוקים באופן זהה: אין לו דרך למחוק את חטאו.

אחרי שמיעת הפסוק מפי הילד השלישי, המספר מוותר על הבאת

שאר הפסוקים, ומסכם במשפט אחד את ניסיון 'אחר' ורבי מאיר בכל שלושה עשר בתי המדרש שבהם ביקרו: 'הכניסו לשלושה עשר בתי כנסת. כולם פסקו לו באותו אופן'. כוחו של המסר לא בתוכנם המסוים של הפסוקים, אלא בכוחה של הנבואה החוזרת כצו הגורל. ריבוי הפסוקים מבליט, כמובן, את ההיבט של גזר דין שב'פסוק לי פסוקך'. הילדים, שכולם פוסקים ל'אחר' באותו האופן, מאשרים באוזניו את גזר דינו: לפי כל הפסוקים אין ל'אחר' דרך לחמוק מהעונש הצפוי לו לאחר מותו, יעשה את אשר יעשה בהווה.

אלישע עומד באומץ בכל נבואות החורבן. הפסוקים ששמע הם הפסוקים אשר ציפה לשמוע, והם מחזקים אותו בדרכו – דרך החוטא המתפלש בחטאו משום ששערי התשובה והסליחה ננעלו בפניו. מעבר להנאת החטא, יש כאן אולי גם שמץ של גאוות החוטא.³⁸ וייתכן שאפשר למצוא בעמדתו גם מידה של סיפוק פדגוגי. אלישע הוא המורה החפץ להוכיח לתלמידו האהוב, המאזין יחד עמו לדברי הילדים, כי מהתורה המשותפת לשניהם עולה שאין כל סיכוי לחזרתו בתשובה. ולכן, לטובתו, חייב רבי מאיר להינתק וללכת לדרכו. בעזרת הפסוקים הוא מצליח בכך.

הדברים מתנהלים באותו אופן עד שהם מגיעים לילד האחרון, השלושה עשר:

לאחרון אמר לו: פסוק לי פסוקך!

אמר לו: 'וּלְרָשָׁע אָמַר אֱלֹהִים מָה לָּךְ לִסְפֹּר חֻקֶּי' (תהלים נ: טז).

אותו תינוק היה מגמגם בלשונו. נשמע כאילו אמר לו: 'ולאלישע אמר אלהים'.

ברשעותו של 'אחר' אין חידוש, והפסוק שבפי ה'תינוק' האחרון קרוב לזה שבפי הראשון. אך הפסוקים נבדלים זה מזה בשני עניינים חשובים: (א) במושאים – בראשון מדובר ברשעים, לשון רבים, ואילו באחרון ברשע יחיד; (ב) בתוכנם. כבר ביסוד הפסוק הראשון, שאותו פסקו לו בבית הכנסת הראשון, עמדה ההנחה כי אלישע נכנס בגדר 'רשע'. אך לא רק שב'אמר ה' לְרָשָׁעִים' (ישעיה מח: כב) מדבר הנביא ברשעים כבמושג כללי, ואילו משורר תהלים ('לְרָשָׁע אָמַר אֱלֹהִים' [תהלים נ: טז]) עוסק ברשע בה"א הידיעה, אלא שליקוי הדיבור של

הילד המגמגם גורם לכך שהפסוק נשמע כ'לאלישע אמר אלהים'. השם אלישע, שנזכר בכל רצף הסיפורים בתלמוד הבבלי רק פעם נוספת אחת (בסיפור הזונה) מוצג כאן כשם נרדף ל'רשע'.

אך ההבדל המהותי בין הפסוק הראשון לאחרון הוא בתוכנה של האמירה האלוהית ולא במושאה. לרשע-אלישע אומר אלהים 'מה לך לספר חקי ותשא בריתי עלי פיך', כלומר הוא מודיעו כי אין לו עוד חלק ונחלה בתורה, ובכך הוא נוטל ממנו את הבסיס למעשיו כ'אחר'. עד הנה הוצג אלישע כמי שחרף רשעותו הוא ממשיך לאחוז בתורת ישראל, לפחות בשניים מן ההיבטים שלה – אמנם הוא אינו נוהג לפיה, אך היא משמשת לו כקנה מידה לטוב ורע, מותר ואסור, והיא עבורו גם טקסט מקודש, חומר ללימוד, עיון וידע. מכאן זכותו להיכנס לבתי מדרשות; מכאן סמכותו לדרוש מתינוקות של בית רבן שיפסקו לו פסוקיהם, בהנחה כי הפסוקים אכן ינבאו לו נכוחה את גורלו כרשע; ומכאן יכולתו להמשיך ולשמש כמורה לרבי מאיר, ולו רק כמורה המלמד את תלמידו לשוב לאחור ולעוזבו לחטאו ולגורלו. 'אחר' הוא אחר מתוקף היות התורה האמת המלכדת האחת, שאלה אשר אינם 'אחרים' לא רק יודעים אותה, אלא גם חיים לפיה. הוא חוטא על פי התורה ובהתאם לה. ואילו 'מה לך לספר חקי ותשא בריתי עלי פיך', הפסוק שפוסק הילד האחרון לרשע-אלישע, מוציא אותו לחלוטין מן הכלל היהודי, שהתורה היא לחם חוקו וחוקתו. ל'אחר' אין מקום עוד. ללא התורה, אלישע אפילו 'אחר' איננו.

יש אומרים: סכין היתה אצלו, וקרעו, ושלחו לשלושה עשר בתי כנסיות.

ויש אומרים, אמר: אם היה בידי סכין – הייתי קורעו.

לסיפור שני סיומים, המתארים את תגובת 'אחר'. התגובה הראשונה קשה יותר. דברי הילד גורמים לאלישע להפוך מסתם חוטא-להנאתו לרוצח. בסכין, שלפתע מתברר כי היתה מוכנה אצלו כל העת, הוא עושה שימוש רצחני איום. הוא מבתר את הילד ושולח את איבריו לבתי הכנסת שביקר בהם זה עתה, ובכך כמובן גם מטמא את הקודש

וגם מפרסם את מעשה הרצח שלו. במעשה זה הוא נותן גט כריתות אכזרי ופומבי ליהדות ולחברה היהודית בכלל. את רצח הילד ניתן להסביר בכמה אופנים: בהתפרצות הזעם של אלישע וברצונו הבלתי-נשלט לפגוע במבשר; באובדן כל הסייגים שיצרו עבורו עד עתה הנורמות המוסריות של התורה, ובמגמה להודיע קבל עם על ניתוק קשריו האחרונים עם היהדות. מכאן ואילך לא יהיה לו עוד מקום בכלל ישראל.

הסיום השני ממתן את הראשון, וטוען שלא היתה כאן אלא כוונה בלבד. אך סיום זה מבליט את חומרת קודמו ואינו מבטלו. ההבדל בין שני הסיומים נקבע כביכול על ידי הימצאות כלי הרצח או היעדרו ולא על ידי חוק, מערכת נורמטיבית או שיקול מוסרי כלשהו. אלה אבדו לאלישע לעולמים עם אובדן התורה עבורו.

4. סיכום

חטיבת סיפורי רבי מאיר ו'אחר' בתלמוד הבבלי תלויה בסיפורי ראשית החטא ונסמכת עליהם. בשניים מהסיפורים – סיפור הוויכוח הדרשני וסיפור תחום השבת – מצוטטים דברי בת הקול מסיפור מטטרון. בחלקו הראשון של סיפור הוויכוח יש התייחסות מפורשת לתורת השכר והעונש של רבי עקיבא, אך ניסוחה המסולף בפי 'אחר' רומז לקושי שיש לו בהפנמת הסתירה שב'הכול צפוי והרשות נתונה'. כמו בסיפור מטטרון גם בסיפור הוויכוח אין אמרה זו נזכרת במפורש אלא נרמזת בלבד, בבחינת נעדר שהיעדרותו היא ציר העלילה. בסיפור השלישי, סיפור 'פסוק לי פסוקך', שוב נזקק 'אחר' לבת קול, אך הפעם זו בת קול מסוג שונה. דברי האל כפי שהם נשמעים בפסוקים המקריים שבפי ילדים קטנים, הם שיוכיחו גם לרבי מאיר שגורל 'אחר' נחרץ.

בניגוד לשני סיפורי ראשית החטא בתלמוד הבבלי, שאין להם מקבילה בתלמוד הירושלמי, יש לסיפורי רבי מאיר ו'אחר' קשרים עם הסוגיה הארץ ישראלית, אך אופי הקשר ורמת הקרבה שונים בכל אחד מהם. לשני הסיפורים הראשונים, סיפור הוויכוח וסיפור תחום השבת, יש מקבילה ברורה בתלמוד הירושלמי, במערכה הראשונה של סיפור רבי מאיר ואלישע (ג-2ג). לסיפור השלישי ('פסוק לי פסוקך') יש

קשר רופף יותר, אסוציאטיבי בעיקר, עם חלקה הראשון של הסוגיה הירושלמית, החלק הדורש את הברייתא ונסמך עליה (ב1).

בין סיפור הוויכוח הדרשני בתלמוד הבבלי לבין מקבילתו בתלמוד הירושלמי (דרשות השבת של רבי מאיר) יש הבדלים גדולים, למרות הקרבה ביניהם. אלה מתבטאים, נוסף על השוני במבחר הפסוקים הנדרשים (א) בסיפור המסגרת, (ב) בעיצוב היחסים בין 'אחר' לתלמידו, (ג) בנושאי הדרשה, (ד) ביחס בין חלקי הדרשה לבין עצמם.

בתלמוד הירושלמי מפותחת מאוד המסגרת העלילתית שעל רקעה מתרחש הדיאלוג הדרשני. הרקע מרובה פרטים – טבריה, שבת, בית מדרשו של רבי מאיר, ואלישע העובר ברחוב העיר רכוב על סוסו. מסופר כי רבי מאיר פוסק מדרשתו ויוצא אל 'רבו' כדי לשוחח איתו. אלישע מתעניין בתוכן הדרשה ('מה היית דורש היום', 'ומה פתחת בו'), ורבי מאיר משיב לו בפירוט. הפסוקים שדן בהם בבית המדרש הופכים מיד לנושא השיחה. בעלילה זו, בדומה למתכונת ה'פסוק לי פסוקך' שבתלמוד הבבלי, הדרשות הן כביכול מקריות. יד המקרה, הגורל, ואולי נאמנותו של רבי מאיר, שאינו שוכח לרגע את צרת רבו, גרמו לתלמיד לדון בפסוקים שניתן למצוא בהם רמזים לגורלו של 'אחר'. לעומת זאת, בתלמוד הבבלי סיפור הוויכוח הדרשני הוא חסר רקע, והמצג נוקב במועד השיחה רק באופן כללי – לאחר יציאתו של 'אחר' לתרבות רעה. 'אחר' הוא הבוחר את הפסוקים שישמשו נושא לשתי הדרשות, והוא מציגם לפני רבי מאיר, כמורה המעמיד את תלמידו במבחן. בתלמוד הירושלמי רבי מאיר מביא את הפסוקים ואת הדרשות עליהם. לדעתו, יש בהם הוכחה כי לרבו צפויה אחרית טובה, שתעלה על ראשיתו. ואילו בתלמוד הבבלי 'אחר' בוחר בפסוקים, ומכוון את הדיון לתורת רבי עקיבא (בגרסתו הוא) ולהשלכותיה על עתידו. על פי הבנתו של 'אחר' יש בתורה זו מקום לתשובת כל חוטא, אך לו עצמו, 'הרשע' היודע את העונש הצפוי לו, אין אפשרות כזו.

בתלמוד הירושלמי היחסים בין הדוברים הם יחסי אהבה שבין תלמיד לרבו. יחסים אלה נפרשים על פני הסיפור כולו, ונמשכים גם אחרי מות אלישע. רבי מאיר מנסה לגאול את אלישע. בראשית הסיפור הוא מפסיק לשם כך את דרשת השבת שלו ועוזב את בית המדרש, ובהמשך מגיע כמעט לידי חילול שבת. ואילו אלישע דואג

שתלמידו לא יחלל את השבת, ומפנה אותו בגבולה לאחור. בתלמוד הבבלי, לעומת זאת, מעוצבת התגוששות דרשנית. כל אחד משני המתדיינים מנסה להערים על חברו. מטרתו של רבי מאיר, להוכיח לאלישע כי יש עוד דרך חזרה, זהה בשני הסיפורים.

גם נושאי הדרשה שונים. בסיפור בתלמוד הירושלמי מנסה רבי מאיר להוכיח לאלישע כי יש טעם לחזרתו בתשובה, שכן עוד בחייו יש לו סיכוי לחזור לגדולתו משכבר. העולם הזה הוא התחום שבו יימדדו הצלחת אלישע או כישלונו. אלישע אינו מתווכח עם הנחת היסוד, לפיה יכולתו לשוב תימדד בעולם הזה דווקא. כשהוא סותר את דרשת תלמידו בשם רבי עקיבא, הוא מדבר על חייו מלידתו ועד מותו. חלק החיים שחלף ועבר הוא ה'ראשית', ואילו ה'אחרית' היא העתיד, ואף היא (כנראה) בעולם הזה. שונה לחלוטין המצב בתלמוד הבבלי. כאן הדיון ממוקד בגורלו של 'אחר' בעולם הבא, והוא מוצג במסגרת דיון תיאולוגי כללי בשאלות של טוב ורע, שכר ועונש וחירות האדם מול שלטונו הכל יכול וכל יודע של האל.

בתלמוד הירושלמי הקשר בין חלקי הסיפור (הדרשות) הוא קשר פשוט – קו ישר, עולה. בדרשה הראשונה מוצג העיקרון בלבד (טובה האחרית מהראשית); בדרשה השנייה מובא הפירוט (בנים, רכוש, תורה); ובשלישית – ניסיון להסביר את אופן רכישתה מחדש של תורה שנשתכחה. בתלמוד הבבלי, לעומת זאת, הקשר בין שתי הדרשות הוא סבוך יותר ולדיאלוג יש תפקיד משמעותי. בחלקו הראשון של הוויכוח רבי מאיר מנסה להציע ראיית עולם מורכבת והרמונית, ולהקדים בכך את דרשת רבוי-יריבו, לפיה האנושות נחלקת בין טובים לרעים חלוקה שאין אפשרות לשנותה. כל מה שהאדם יכול לעשות בחייו הוא להוציא אל הפועל את הפוטנציאל החבוי בו בהתאם לחלקו-גורלו. בחציו השני של הוויכוח, רבי מאיר מצליח לגרום ל'אחר' להודות שיש תקנה לרשע ומקום לתשובת החוטא. ובכל זאת אין 'אחר' נכנע. שהרי הוא משוכנע שבהיותו 'אחר' דרך התשובה חסומה בפניו. בכך הוא מסיים את הדיון.

התלמוד הירושלמי מתמקד ברבי מאיר. מאמציו לגאול את רבו הם נושא הסיפור. הוא שב ומציע בפני אלישע את אפשרות התשובה, ובכל פעם הוא נכשל. גם בסיפור הוויכוח הדרשני בתלמוד הבבלי יש לרבי מאיר תפקיד פעיל, אך הוא מנסה רק למנוע מ'אחר' את ביטויה

של תפיסת העולם הדטרמיניסטית והדיכוטומית שלאורה הוא מפרש את גורלו. 'אחר' נזקק לאמצעים שמקורם בעולם התורה ובית המדרש (שקלא וטריא, דרשה בשם אומרה) ובעזרתם הוא מלמד את רבי מאיר כי גורלו שלו, של 'אחר', נחרץ. ההוכחות לכך הן משני תחומים: מהגיונה הפשוט של תורת רבי עקיבא (שעל אמיתותה אין 'אחר' חולק) ומדברי בת הקול מאחורי הפרגוד (אמצעי נבואי כמעט) מהם הוא למד כי הפנייה 'שובו בנים שובבים' מופנית אל כל בני ישראל, אך לא אליו. ניכר בו כי בהוכיחו לרבי מאיר את צדקת דרכו, דרך 'התרבות הרעה', הוא נהנה מההתנצחות, ואולי אף מהחטא. מאווייו ורגשותיו של רבי מאיר, בן שיחו, אינם מעניינים אותו. בכך הוא שונה הן ממקבילו בתלמוד הירושלמי, והן מדמותו בסיפור הבא בסדרה, סיפור תחום השבת.

סיפור תחום השבת הוא סיפור קצר ותמציתי, המקביל לנקודת השיא שבסיומה של המערכה הראשונה בתלמוד הירושלמי. למרות קיצורו, מערכת יחסים המתוארת בו דומה לזו שבתלמוד הירושלמי. רבי מאיר ו'אחר' עומדים יחד במוקד הסיפור, מונעים על ידי אהבה ודאגה הדדית. קיצורו הרב של הסיפור בתלמוד הבבלי ממקד את תשומת הלב ביחסים בין השניים. בתלמוד הירושלמי אלישע עוצר את רבי מאיר, המנסה לשכנעו לחזור בתשובה, בקריאה 'דייך, מאיר, עד כאן תחום שבת'. לקריאה בתלמוד הירושלמי יש פנים אחדות: היא באה לקטוע את השיחה שהתנהלה ביניהם; מהדהד בה ייאוש אמיתי מאפשרות התשובה; ובמקביל היא עוצרת את רבי מאיר בטרם יחלל את השבת. ואילו בתלמוד הבבלי אין שיחה ולא נשמעים דברי תורה. רבי מאיר הולך בעקבות רבו על מנת ללמוד תורה מפיו, אך הדברים היחידים הנשמעים מפי המורה הם הקריאה 'חזור לאחוריך'. את הדו-משמעות מעניק לקריאה רבי מאיר, המשיב מיד ב'אף אתה חזור בך'. בשני הסיפורים דברי בת הקול סותמים את הגולל על האפשרות להמשך ההתדיינות. אך בעוד שבתלמוד הירושלמי מקדים אותם סיפורו של אלישע על אודות חטאו הכבד (רכיבה ביום הכיפורים שחל בשבת ליד קודש הקודשים החרב) ובת הקול היא כנראה תגובה לחטא זה, בתלמוד הבבלי מצטט 'אחר' את הדברים ששמע מאחורי הפרגוד בלי להעניק להם רקע של מקום וזמן, ובכך הם מוצגים כשרירותיים

משהו. הסיפור בתלמוד הבבלי עומד בפני עצמו מבחינת המבנה שלו ולשונו, אך מתוך הקשרו ומיקומו במסגרת הסוגיה דומה שהנמען נקרא להסיק כי מדובר באותה בת קול שנשמעה בסיפור מטטרון, ושהיתה בעצמה (כפי שהוסבר לעיל) בגדר מבחן.

לסיפור השלישי, סיפור הכניסה לבתי המדרשות והתביעה מהילדים לפסוק את פסוקיהם, אין מקבילה בתלמוד הירושלמי. עם זאת ניתן לזהות שם שני מקורות השראה: (א) בחציו הראשון של סיפור אלישע ורבי מאיר (ג1-3ג); (ב) בחטיבת סיפורי החטא שבראש הסוגיה (ב1-2ב). מקור השראה ראשון יכולות להיות השאלות שהציג אלישע לרבי מאיר ביום השבת בטבריה. שאלות אלו, בלשון 'מה היית דורש היום', והאופן שבו הובנו כרומזות לגורלו של אלישע, יכלו להפוך בדמיון היוצר של חכמי בבל למקור לסיפור במתכונת 'פסוק לי פסוקך', שהיא מתכונת שבלונית ומוכרת ללימוד עתידות וגורלות. מקור ההשראה השני מופיע בראשית הסוגיה בתלמוד הירושלמי, מיד אחרי הברייתא הפותחת אותה. אלישע בן אבויה מזוהה שם כמי 'שהיה הורג רבי תורה' (ב1) ומכאן אולי סיפור הריגת הילד האחרון בסיפור הבבלי. בהתאם להשערה זו, יכול ה'יש אומרים' השני בתלמוד הבבלי להיות הד לאי־ההתאמה שבין 'היה הורג רבי תורה' לסיפור ה'תנוקות לפני הספר' בתלמוד הירושלמי.³⁹ אם אמנם כך הוא, כי אז ניתן לראות בסיפור 'פסוק לי פסוקך' עדות ראשונה להיכרותם של יוצרי הסוגיה בתלמוד הבבלי לא רק עם סיפור רבי מאיר ואלישע, אלא עם כל הסוגיה בתלמוד הירושלמי, כולל פרק הפתיחה שלה.

ד. עם מותו של 'אחר'

1. הקבר העשן

כל עוד היה 'אחר' חוטא שיש לו חלק בתורת ישראל היה בו עניין ליהדות ולמספרי הסיפורים בתלמוד הבבלי, אך משהוצאה התורה מרשותו (מה לָךְ לְסֵפֶר חֻקִּי וְתַהֲלִים נ: טז) הושלמה יציאתו מכלל ישראל. מכאן ואילך הוא לא היה שייך לחברה היהודית, אפילו לא כ'אחר'. התלמוד הבבלי חוזר לעסוק בו רק אחרי מותו בסיפור

שנוטלים בו חלק מלאכים וחכמים (רבי מאיר ורבי יוחנן), המנסים גם עתה להשפיע על גורלו:

כשנחה נפשו של 'אחר',^מ אמרו:

לא יהא נידון ולא יבוא לעולם הבא.^{מז}

לא יהא נידון – משום שעסק בתורה, ולא יבוא לעולם הבא – משום שחטא.^{מח}

אמר רבי מאיר: מוטב שירינהו ויבוא לעולם הבא.^{מט}

מתי אמות ואעלה עשן מקברו?

כשנחה נפשו של רבי מאיר עלה עשן מקברו של 'אחר'.^נ

אמר רבי יוחנן: גבורה לשרוף רבו באש?! אחר היה בינינו ולא יכולנו להצילו.^{נא}

אם אוחזו בידי – מי יטלנו, מי?^{נב}

מתי אמות ואכבה עשן מקברו?

כשנחה נפשו של רבי יוחנן – פסק העשן מקברו של אחר.^{נג}

פתח עליו אותו הספרדן:^{נד} אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך, רבנו.

משמת 'אחר' הוחלט ברקיע שאין הוא בר עונשין. ההחלטה מתקבלת במעין בית דין של מעלה, שקובע ש'אחר' לא יוכל לבוא לעולם הבא, אך גם 'לא יהא נידון', קרי – לא יישא בעונש הגיהנום.⁴⁰ הסיבה להחלטה זו מפורשת בסיפור:

לא יהא נידון – משום שעסק בתורה, ולא יבוא לעולם הבא – משום שחטא.

מו. כי נח נפשיה דאחר [=כשמת],

מז. לא מידן לידייניה, ולא לעלמא דאתי ליתי.

מח. לא מידן לידייניה – משום דעסק באורייתא, ולא לעלמא דאתי ליתי – משום דחטא.

מט. מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי.

נ. כי נח נפשיה דרבי מאיר סליק קוטרא מקבריה דאחר.

נא. גבורתא למיקלא רביה בנורא?! חד הוה ביננא ולא מצינן לאצוליה.

נב. אי נקטיה ביד – מאן מרמי ליה, מאן?

נג. כי נח נפשיה דרבי יוחנן – פסק קוטרא מקבריה דאחר.

נד. ההוא ספרדנא:

החלטה כזו היא יוצאת דופן, אך לא יחידה במינה, והיא מתבקשת כמעט במקרה שבו צד הזכות וצד החובה של המת מבטלים זה את זה. בדומה לה נמצא בירושלמי ברכות ט, ב (יג ע"ב) דיון של רבי אחא במי שאי-אפשר לדון אותם לאחר מותם, אם מכיוון שאינם בני אחריות (כ'קטני גויים'), ואם בגלל שצד הזכות וצד הדין שלהם מבטלים זה את זה. לכן הם אמורים לישון שנת עולם ולא להקיץ כדי לעמוד לדין:

אמר רבי אחא: 'כי מי [אשר] יחבר אל כל הַחַיִּים [יש בטחון]' (קהלת ט: ד)
אפילו אותם שפשטו ידיהם בזבול יש להם בטחון:
לקרבן אי איפשר, שכבר פשטו ידיהן בזבול. לרחקן אי איפשר –
שעשו תשובה.

עליהן הוא אומר 'וישנו שנת עולם ולא יקיצו'. (ירמיה נא: לט, נא: נז)
חכמי קיסריה אומרים:⁴¹ קטני גוים וחיילותיו של נבוכדנצר אין חיין
ואין נידונין [ליברמן: בגיהנום!]. עליהן הכתוב אומר 'וישנו שנת
עולם'.⁴¹

בשונה אמנם מקטני הגויים ומחייליו של נבוכדנצר, שלא חלה עליהם כל אחריות, אך בדומה מאוד לאלה שחזרו בתשובה אחרי ש'פשטו ידיהם בזבול' (מינים ומסורות, משומדים ואפיקורסים 'שהחריבו בית המקדש בעוונם')⁴² – 'אחר' הוא חוטא שיש לו צד זכות (תורה). אצל אלה ש'פשטו ידיהם בזבול' ושבו, התשובה מאזנת את חטאם, ואילו אצל 'אחר' העיסוק בתורה עושה את אותה פעולה. אך מתברר שהאיזון בין הזכות לחובה אינו מבטל אצלו אף אחת משתי כפות המאזניים. בעצם 'אחר' חייב לשאת במלוא השכר (ברכת נצח בעולם הבא) ובמלוא העונש (ייסורי גיהנום ודיראון עולם). כיוון שהדבר אינו אפשרי, מחליטים בעליונים כי לא ייענש בגיהנום ולא יבוא לעולם הבא.

רבי מאיר מתואר כמי שיודע את ההחלטה שנתקבלה במרומים אך אינו יורד לפשרה, ממש כפי שבחיי 'אחר' סירב לעמוד על חומרת

נה. רבנן דקיסרין אמרי:

חטאיו של רבו או להבין את מניעיו. דבריו – 'מוטב שידינוהו ויבוא לעולם הבא' – מלמדים שהוא רואה את עונש הגיהנום הצפוי ל'אחר' כעונש זמני, ומכאן ש'אחר' נתפס בעיניו כבינוני, מי שאינו לא צדיק גמור ולא רשע גמור. לדעת רבי מאיר, תורת אלישע וחטאו מאזנים זה את זה ויוצרים את מידת הבינוניות. לבינוניים יש מעמד מיוחד בתמונת השכר והעונש במחשבת חז"ל. אמנם, הם זקוקים לתהליך של צריפה באש הגיהנום כדי לכפר על חטאיהם, אך אחר כך הם זוכים לחיי עולם. בראש השנה טז ע"ב נאמר:

תניא, בית שמאי אומרים: שלש כתות הן ליום הדין: אחת של צדיקים גמורין, ואחת של רשעים גמורין, ואחת של בינוניים. צדיקים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם, רשעים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם [...] בינוניים – יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין, שנאמר 'והבאתי את השלשית באש וצרפתים כצרף את הכסף ובחנתים כבחן את הזהב הוא יקרא בשמי ואני אענה אתו' (זכריה יג: ט) [...]

בית הלל אומרים: 'ורב חסד' – מטה כלפי חסד.

רבי מאיר מעוצב בסיפור כמי שמאמין שרבו 'בינוני', ולכן הוא מניח שכל הנדרש כדי להבטיח את גאולת 'אחר' ולהביאו לעולם הבא הוא ביטול ההחלטה שלא לדונו. השאר כבר ייעשה, לדעתו, מכוח החוקיות הפנימית של חוקי השכר והעונש המקובלים בעליונים. אם יישפט כ'בינוני', ירד 'אחר' לגיהנום, ואחרי תהליך של צריפה יצפצף ויעלה (ואולי אפילו, כדעת בית הלל, יוטה דינו לצד החסד). אך רבי מאיר יודע גם כי לביטול ההחלטה שלא לדון את 'אחר' נדרשת התערבותו שלו, וזו אפשרית, כנראה, רק אחרי מותו, כשיגיע בעצמו לעולם הבא. את תוכניתו הוא מנסח כמשאלה, שיש בה נימה של קוצר רוח: 'מתי אמות ואעלה עשן מקברו'. עניינה: מי ייתן ויקרב מותי, שכן בעקבותיו אוכל להעלות עשן מקבר רבי. העשן שיעלה מקברו של אחר יהווה עדות, לעיני החיים, כי המת מרצה את עונשו הזמני בגיהנום ונצטרף שם.⁴³ באופן שכזה יזכה גורלו של אלישע המת לפומבי. היות שרבי מאיר מאמין כי לצריפת רבו די בעונש גיהנום מוגבל בזמן, הוא אינו מבקש את כיבוי האש או את התפוגגות העשן מעל קבר 'אחר'.

משאלתו של רבי מאיר מתגשמת, לפחות בחלקה הראשון. בהתאם לבקשתו, קבר 'אחר' מתחיל לעשן מיד אחרי מותו: 'כשנחה נפשו של רבי מאיר עלה עשן מקברו של "אחר"'. אולם הסיפור עדיין רחוק מסיומו. במשפט שאחריו כבר ניצב המספר בזמנו של רבי יוחנן, שלושה דורות מאוחר יותר. כמאה שנה חלפו, וקבר 'אחר' עדיין עשן. העשן העולה זה דורות מקברו של אלישע הוא עדות ניצחת ובוטה לכך שרבי מאיר טעה בהערכת רבו. עובדה היא כי מאמציו לא הועילו אלא להכניס את רבו לגיהנום, ומשנכנס שמה הכריעו חטאיו את הכף. 'אחר' – שעל חטאו שמענו בברייתא 'שקיצץ בנטיעות'; החכם שאיבד כל תקווה למחילה והפך לחוטא להכעיס – נתפס כמי שלפחות אחת מהגדרות ('המינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה ושפורשין מדרכי ציבור ושכפרו בתחיית המתים')⁴⁴ הולמת אותו. ואם אינו נכנס בגדרה המדויק של אף אחת מהן, משהו מהמשותף להן ודאי מגדיר אותו. לכן גם הגיהנום ננעל בפניו, וגם הוא, כך נראה, יצטרך להידון שם לדורי דורות. הדוברים ברקיע, שקבעו בראשית הסיפור ש'לא יהא נידון', ידעו מה הם קובעים. הם הכירו את חטאו, העריכו נכונה את הסכנות הכרוכות בירידתו לגיהנום, ולכן השאירוהו בחוץ. על חוטא ברמתו של 'אחר' חייב הגיהנום להינעל. זכות תורתו לבדה אינה עומדת לו לפתוח בפניו שנית את השער.

טעותו של רבי מאיר, העובדה ש'אחר' נותר בגיהנום, ושהוא צפוי להיות נידון שם עד סוף כל הדורות ('שאול בלה והן אינן בלין!') [תוספתא סנהדרין ח, ה] מתבררת לשומעי הסיפור בד בבד עם הופעתו של רבי יוחנן על בימת החיזיון. רבי יוחנן, אחרי דורות של תלמידים ותלמידי תלמידים, רואה את העשן העולה עדיין מקבר 'אחר', ומפרשו נכונה. בזכות היותו גדול הדור הוא מאמין שבכוחו להציל את 'אחר'. ומקובלנתו ('אחד היה בינינו ולא יכולנו להצילו') ניתן להבין כי הוא מעריך שבדורות קודמים יכלו גם חכמים פחותים ממנו להצילו. ביקורתו המלגלגת על רבי מאיר ('גבורה לשרוף רבו באש') מלמדת אולי כי לדעתו אפילו רבי מאיר, לו רצה בכך, יכול היה למנוע את שרפת רבו. רבי מאיר וכן חכמים אחרים בזמנו ואחריו (גוף ראשון רבים – 'בינינו') אכלו כולם מפירות תורתו של אלישע. את כוח התורה הזה ניתן היה לאחד, לדעת רבי יוחנן, כדי לגאלו.

עתה, בחלוף הדורות, הוא מתכוון לקום בעצמו, לעשות מעשה, ולהציל את 'אחר' מעונש הגיהנום.⁴⁵ את תוכניתו הוא מבטא במילים דומות לאלו של רבי מאיר בזמנו, אך תוכנן הפוך: 'מתי אמות ואכבה עשן מקברו'.

אבל הלגלוג של רבי יוחנן אינו במקומו. אמנם, רבי מאיר לא הציל את 'אחר', אך זאת מכיוון שהאמין שבעקבות משפטו בגיהנום הוא יגיע מאליו לעולם הבא. רבי מאיר לא יכול היה לדעת שטעה, ורק בני הדורות הבאים עומדים על כך למראה העשן המיתמר לאין קץ. ואולם למרות ביטחונו העצמי של רבי יוחנן, ולמרות התפעלותו של הספרן המקצועי, אין לייחס את גאולת אלישע למאמצי רבי יוחנן לבדו. רבי מאיר הוא שהצליח לבטל את ההחלטה שלא לדון את 'אחר' כדי שלא יבוא לעולם הבא. בהביאו את אלישע לגיהנום הפך אותו רבי מאיר לחוטא הנענש על חטאיו ומכפר עליהם, אך בה בעת גם לתלמיד חכם הסובל ייסורי גיהנום למרות גדולתו בתורה. חוסר האיזון שנוצר עתה בגמולו של אלישע הוא שיאפשר את הבאתו לעולם הבא, כעין פיצוי על העוול שנגרם למרכיב החיובי באישיותו. לכן מצליח רבי יוחנן, המניח את גדולתו שלו על כפות המאזניים שאינן מאוזנות עוד, להטות אותן לצד זכות. האש, שכבתה על קברו של 'אחר' ביום מותו של רבי יוחנן, היא אמנם ההוכחה למידת הצלחתו. אך אין כל צורך להסכים עם הספרן, המהלל את הנפטר, כאילו היתה גאולת אלישע מבצע שלו לבדו ('אפילו שומר הפתח לא עמד בפניך, רבנו'). האמת היא, כי הצלת 'אחר' מעונש הגיהנום מתוארת בתלמוד הבבלי כתוצאה של מאמציהם הנפרדים של רבי מאיר ורבי יוחנן, ששאבו שניהם מתורת אלישע, כמו שהיתה זו גם תוצאת הזמן הממושך שעבר על 'אחר' בגיהנום.

פרשנות זו לסיפור הקבר העשן מסתמכת על המבנה המורכב של הסיפור, שבכוונת מכוון יש בו משהו מטעה. החזרות הלשוניות מתוות מתכונת בת שלושה חלקים. אך סימנים אחרים, גלויים פחות, מצביעים על תבנית חצויה או כיאסטית. על חלוקה לשלוש מצביע קודם כול הביטוי 'כשנחה נפשו', החוזר שלוש פעמים בראשי משפטים, וקובע בכך את מקצבו של הסיפור. הזכרת הנפטרים בשם

(כשנחה נפשו של "אחר", כשנחה נפשו של רבי מאיר, 'כשנחה נפשו של רבי יוחנן') יוצרת רושם מוטעה, לפיו יש בסיפור שלוש דמויות מרכזיות – 'אחר', רבי מאיר ורבי יוחנן. אך, למעשה, המבנה הזוגי שולט בתוכן הסיפור. יש בו ארבעה מונולוגים, ובמקביל – ארבעה דוברים. שניים מהדוברים פעילים ונזכרים בשמם, האחרים – אנונימיים. השני והשלישי, רבי מאיר ורבי יוחנן, הם האישים הפעילים בסיפור, והדברים שבפיהם דומים בצורתם. ניסוח זהה כמעט של המשאלות שבפיהם מדגיש את הניגוד התוכני הקיים ביניהן (רבי יוחנן מגיב על דברי רבי מאיר ומעשיו ומתכוון להיפוכם). גם התוצאות הנובעות ממותו של כל אחד מהם, שהן הפוכות ממש, מנוסחות בלשון אחת ('כשנחה נפשו של רבי מאיר/יוחנן – עלה/פסק העשן מקברו של "אחר"). הניגוד בין שני החלקים האלה מעניק לסיפור מבנה חצוי. היבט כיאסטי מוענק לו באמצעות המונולוגים שבפתיחתו ובסיומו – בשניהם הדוברים אנונימיים, מדברים בפני קהל, ועוסקים בעולמות העליונים.

לזמן יש תפקיד מרכזי בסיפור, ואף בו מתגלה מראית העין של מבנה משולש, המכסה על תוכן של מבנה חצוי. שלושה מועדים ברורים נקובים בו, שלושתם בלשון 'כשנחה נפשו' (=משנפטר). קביעת המועד בנוסח זה מחלקת את הסיפור לשלושה חלקים שהמבנה שלהם זהה: מוות, תוצאה, תגובה. כל אחד מהשלושה נפתח במיתה. כל אחד נמשך בספיח או בתוצאה של המוות (ההחלטה שלא לדון את 'אחר' נספחת למותו; העשן העולה מקברו של 'אחר' הוא התוצאה של מות רבי מאיר; והפסקת העשן מקבר 'אחר' היא תוצאת מותו של רבי יוחנן). על האירוע ועל התוצאה שלו באה תגובה מילולית: רבי מאיר מגיב על מות 'אחר' ועל ההחלטה שלא לדונו; רבי יוחנן מגיב על העשן העולה מקבר 'אחר'; והספדן מגיב על מות רבי יוחנן ועל פריו – הפסקת העשן.

אך אם (למרות צלילי החזרה המונוטונית) הקורא מתמקד במועדים הנקובים ובזמן המסופר, הוא מגלה כי בעוד שבין מות 'אחר' (ובעקבותיו דברי רבי מאיר) למות תלמידו לא חלף יותר מדור, ואולי שנים ספורות בלבד, ובין דברי רבי יוחנן למותו שלו ולהספדו של ה'ספדן' עליו, משך זמן דומה – הנה בין מות רבי מאיר לדברי

רבי יוחנן חלפו לפחות שלושה דורות. הזמן החולף הזה (אולי מאה שנים) שאינו נזכר בסיפור במפורש, דווקא הוא מוקדו וצירו של הסיפור, שמתגלה עתה כסיפור שיש לו ציר היפוך, הנתון באמצע מה שלמראית עין הוא החלק השני. מתברר שלפנינו סיפור כיאסטי, שנקודת ההיפוך שלו היא מה שלא פורש ולא נמנה – הזמן הממושך שחלף בין מותו של רבי מאיר ובין דורו של רבי יוחנן, זמן שבמרוצתו המשיך קבר 'אחר' לעשן ללא הרף, ו'אחר' ריצה את עונשו.

הבה נסכם את הנאמר בתרשים סכמטי: משמאל מתואר המבנה החיצוני, המטעה, המשולש. מימין – המבנה הפנימי, הכפול והכיאסטי:

- | | | |
|--------------------------|---|--|
| <input type="checkbox"/> | (1) 'אחר' מת. בעליונים מחליטים לא לדונו ולא להביאו לעולם הבא. | |
| <input type="checkbox"/> | (2) רבי מאיר מבקש להעלות עשן מקבר 'אחר' אחרי מותו.
זמן (שנים) חולף – | |
| <input type="checkbox"/> | (3) מות רבי מאיר. עשן עולה מקבר 'אחר'.
זמן רב מאוד (דורות) חולף – | |
| <input type="checkbox"/> | (4) רבי יוחנן מסתייג. מבקש לכבות העשן אחרי מותו שלו.
זמן (שנים) חולף – | |
| <input type="checkbox"/> | (5) מות רבי יוחנן. העשן מקבר 'אחר' פוסק. | |
| <input type="checkbox"/> | (6) הספדן מפרש את שהתרחש בעליונים. | |

תרשים ה: מבנה מורכב בסיפור מות 'אחר'

משפטו של אלישע בעליונים מאפשר הבנה טובה יותר של אישיותו ומעשיו, על פי תפיסת יוצרי התלמוד הבבלי. הדברים הנאמרים בעליונים (בפתיחת הסיפור) יכולים להיחשב כנקודת המוצא של משפט חכמי בבל עליו. באישיותו של אלישע מאוזן החטא (הכפירה בחופש הבחירה, הגוררת בעקבותיה עבירות ממש, היא בגדר מינות, אפיקורסות ופרישה מדרכי הציבור לפחות) עם גדולה בתורה. כיוון ששני הניגודים אינם מבטלים זה את זה, אי-אפשר להענישו על מעשיו, כפי שאין אפשרות לשלם לו שכר תורתו. אך בעוד שלחטאיו

לא היו פירות, כיוון שבבבלי אלישע אינו מחטיא איש, יש לתורתו פירות ממשיים מאוד – תלמידיו לדורותיהם. בניגוד לאלישע, אלה מאמינים ב'הרשות נתונה' וביכולתם לפעול ולשנות בעולם הזה ואפילו בבא. וכיוון שהם מאמינים בכך – הם פועלים. פעולתם ופועלם המצטברים, ופעולת הזמן שחלף על 'אחר' בגיהנום, הם שיביאו אותו לבסוף לחיי העולם הבא. במאזן הכולל נותרת כמנצחת תורתו של אלישע, ועקרון 'הרשות נתונה' שרבי מאיר ורבי יוחנן מחזיקים בו.

הקשר בין שני סיפורי המוות, בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, כמו גם השוני ביניהם, בולטים מאוד. ניתן לבחון אותם (א) בנושא העומד במוקד הדיון; (ב) במספר המשתתפים ובמשך הזמן המתואר; (ג) בדמות הפעילה בגאולת אלישע ובאמצעים שהיא נוקטת; (ד) במידת השקיפות של האירועים אצל הגיבורים ואצל הקורא המובלע.

א. במוקד העניין בתלמוד הירושלמי עומד רבי מאיר. המספר מתעניין ביחסו אל רבו, כפי שהוא מתבטא בניסיונותיו לגאול אותו. בתלמוד הבבלי, לעומת זאת, מתעניינים בחטאו של 'אחר', במהות החטא, במשמעותו ובמידתו. סיפור המוות מספק את ההגדרות הדרושות באמצעות תהפוכות הענישה המתוארות בו. יוצרי הסיפור רואים את 'אחר' כראוי לעונש הגיהנום, וגם כחכם בין חכמים ('אחד היה בינינו') שתורתו הועברה לדורות הבאים באמצעות תלמידיו, ולכן הוא ראוי לגאולה. מאמצייהם המשולבים של שניים מהגדולים שבהם – רבי מאיר ורבי יוחנן – מביאים אותו לעולם הבא.

ב. בתלמוד הירושלמי מורכב הסיפור משלוש תמונות: 1. ליד מיטת הגוסס; 2. על קברו; 3. רבי מאיר ותלמידיו בשיחה מסכמת. הזמן החולף בין שלושתן הוא קצר יחסית, אולי ימים אחדים. מלבד רבי מאיר משתתפים עוד רק אלישע בתמונה הראשונה ותלמידי רבי מאיר באחרונה. לעומת זאת, בתלמוד הבבלי מתחיל הסיפור במות 'אחר', הזמן המסופר הוא בן דורות אחדים, והמשתתפים מגוונים: רבי מאיר, רבי יוחנן, מלאכי עליון וספדן אחד.

- ג. בתלמוד הירושלמי מלאכת הגאולה מוטלת על כתפי רבי מאיר. כשהוא מסיק עם מות רבו, שיש מקום לחשש שאלישע לא הספיק לעשות תשובה, ולכן לא ייגאל, הוא מחליט לגאול אותו בעצמו. ההחלטה באה לידי ביטוי ראשון בטקס ההשבעה ליד הקבר הבוער ('ליני הלילה'), ומקבלת ביטוי מפורש בשיחתו עם תלמידיו: אם יהיה בכך צורך, הוא מבטיח להם, יציל את רבו בדרך הקירוב – שהיא דרכם של חכמים וצדיקים גדולים בהצלת חוטאים גדולים מעונש הגיהנום. בתלמוד הבבלי מתואר רבי מאיר כמי שלא העריך נכון את חטאו של רבו, ולפיכך נכשל במשימה. מאמציו לא צלחו אלא להביא את 'אחר' לגיהנום ולהשאירו שם. דורות אחריו, רבי יוחנן לוקח על עצמו את התיקון. הוא בטוח, שאם ייכנס לגיהנום ויאחז את 'אחר' בידו, שום דבר לא יעמוד בפניו. הפעולה, אחיזת 'אחר' ביד, וההתייחסות אליה בלשון 'הצלה', דומה לפעולת הקירוב שמתכנן רבי מאיר בתלמוד הירושלמי, כלומר, לקרב את הנידון ובכך להצילו מהשרפה כאובייקט סביל. אחרי מותו שלו מתכוון רבי יוחנן לאחוז בידו של 'אחר', הסובל מזה דורות בגיהנום כחוטא שלם, ולמשוך אותו בכוח זכויותיו שלו, אל מחוץ לתחום שילטונה של האש. בזכות תורתו שלו, ובזכות פעולתו של רבי מאיר לפניו, הדבר עולה בידו.
- ד. הסיפור בתלמוד הירושלמי עומד כולו בסימן הספק והאי-וודאות. המספר אינו כול יודע, והתודעה הפעילה היא תודעתו של רבי מאיר בלבד. עד סופו של הסיפור אין המספר מגלה עד כמה הצליח תהליך הגאולה של אלישע. רבי מאיר בטוח כי יצליח לקרב/להציל את אלישע אחרי מותו שלו, וההוכחה – 'מצילין תיק הספר עם הספר'. אך היות שהסיפור מסתיים לפני מותו, נדרשים השומעים להסתפק בכך. לעומת זאת, בתלמוד הבבלי הסיפור שקוף הרבה יותר, אך גם הוא אינו שקוף לחלוטין. זהו סיפור שעל פניו כולו ודאויות, אך לאי-הבנה יש בו מקום מרכזי. בשמים מחליטים החלטה הנובעת מהקושי המיוחד של מקרה 'אחר'. רבי מאיר יודע מהי ההחלטה, אך הוא טועה בהבנת סיבותיה, ואחרי מותו שלו,

בצעד מוטעה, הוא שולח את 'אחר' לגיהנום. סימן לטעותו הוא העשן העולה מן הקבר גם שלושה דורות מאוחר יותר, כשרבי יוחנן משמיע את דברו. רבי יוחנן יודע בוודאות כי יצליח להציל את 'אחר', אך הוא אינו מבין את תרומת רבי מאיר למעשה ההצלה. הפסקת העשן אחרי מותו של רבי יוחנן, מוכיחה לכול כי הצליח לבצע את תוכניתו. ההכרה במשמעות הזמן והעשן, כשהיא נחלתו של רבי יוחנן, מאפשרת לו לגאול את 'אחר'. הכרה זו, כשהיא נחלתו של הקורא המובלע, מאפשרת לו להבין את חטאו של 'אחר' ואת המקום שייחדו לו חכמי בבל במחשבתם.

2. בתו של 'אחר'

חלפו שנים, ובתו הענייה של 'אחר' מגיעה אל חצרו של רבי יהודה הנשיא ודורשת את פרנסתה. לדעתו של רבי עצם קיומה של הבת הוא בעייתי, שהרי 'אחר' היה רשע, וככזה לא היה אמור להותיר אחריו צאצאים כלשהם. התערבות אלוהית, בדמות אש היורדת משמים ומסכסכת את ספסלו, מלמדת את רבי כי טעה, ומחזקת את אמונתו בשכר הטוב השמור למי ש'משתבחים' בתורה:

בתו של אחר באה לפני רבי.¹¹

אמרה לו: רבי, פרנסני.

אמר לה: בת מי את?

אמרה לו: בתו של אחר אני.

אמר לה: עדיין יש מזרעו בעולם?

והא כתיב 'לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שריד במגוריו'. (איוב יח: יט)

אמרה לו: זכור תורתו ואל תזכור מעשיו.

מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי.

בכה רבי ואמר: ומה למתגנין בה – כך, למשתבחין בה – על אחת

כמה וכמה.

נו. אתיא לקמיה דרבי.

המצג קצר, ומציג סיפור שאין לו קשר מפורש עם מה שקדם לו. בתו של 'אחר' מופיעה פתאום בזירת האירועים ומתייצבת לפני רבי יהודה הנשיא, פרנס הדור. פנייתה אליו – 'רבי, פרנסני' – נעשית בנוסח מוכר.⁴⁶ תשובת רבי היא שאלה לזהותו של אביה – 'בת מי את?' – את השאלה צריך להבין, אולי, כבדיקת זכותה לפרנסה. רבי שואל לזהותו של אביה, שכן האב הוא שהיה אמור לספק את מחייתה, או להקנות לה את הזכות כבת חכם להתפרנס מקופת הנשיא.

על תשובתה – 'בתו של אחר אני' – מגיב רבי בתמיהה: 'עדיין יש מזרעו בעולם?' למיטב הבנתו, לא צריך היה להישאר ל'אחר' שריד ופליט. סיוע להשקפתו הוא מוצא בפסוק מאיוב (יח: יט). הפסוק הוא חלק מפרק שלם כמעט (יח: ה–כא) שבו מתאר בלדד השוחי את גורלו המר של הרשע – סבל, ייסורים, חושך, מוות, בעתה ובלהות. פסוקים יז–יט ('זכרו אֶבֶד מְנִי אֶרֶץ וְלֹא שֵׁם לוֹ עַל פְּנֵי חוּץ: יִהְיֶה מְאֹר אֶל חֹשֶׁךְ וּמִתְבַּל יִנְדָּהוּ: לֹא נִין לוֹ וְלֹא נָכַד בְּעַמּוֹ וְאֵין שָׁרִיד בְּמִגְוָרָיו') הולמים את דמות 'אחר' בסיפורי התלמוד הבבלי. לרבי, האמון על פירוש המציאות בעזרת פסוקי המקרא, הם נראים כדגם להבנת גורלו של אלישע. כמו שכרו של הרשע בפי בלדד השוחי גם שכרו של אלישע 'אֶבֶד מְנִי אֶרֶץ', ובמקום 'שם [...] עַל פְּנֵי חוּץ' יש לו כינוי מסתייג ('אחר'). כאותו רשע גם הוא נהדף אחרי מותו מאור השמים אל חשכת הגיהנום. מכאן מסיק רבי שגם ממשפחתו של אלישע לא נותר נין או נכד, וּשְׁאֵין שָׁרִיד בְּמִגְוָרָיו'.

אך הנחרצות של רבי אינה משפיעה על הבת. לא זו בלבד שעצם הופעתה לפניו חושפת את טעותו, אלא שהיא מזכירה לו גם את מעלותיו של אביה: 'זכור תורתו ואל תזכור מעשיו'. בכך היא מסבירה את קיומה ואת בקשתה לפרנסה בעת ובעונה אחת. האש היורדת (מיד!) מהשמים ו'מסכסכת' את ספסלו של רבי מאשרת את עמדתה. אש כזו היא התערבות אלוהית. וכשהיא לוחכת את ספסלו או חורכת אותו, מבין אותה רבי אל נכון כאמירה ברורה לטובת תורתו של 'אחר'. הוא מזדעזע עד דמעות, ומבטא את מוסר ההשכל הכולל שלמד: 'ומה למתגנין בה – כך, למשתבחין בה – על אחת כמה וכמה'.

הסיפור בתלמוד הבבלי הוא מקבילה לסיפור האחרון בתלמוד הירושלמי, ואפילו מקבילה ללא שינויים מפליגים. בעיקרה זו אותה עלילה – אותו פער זמנים קיים בין מות אלישע ובין הופעת בנותיו אצל רבי. בשני הסיפורים תגובת רבי לבקשת הבנות היא שלילית בראשיתה ומשתנה במהלך הסיפור, ובשניהם מעידים בכיו של רבי ודבריו בסיום על שינוי עמדתו מיסודה. ואף על פי כן, הדמיון אינו מעמעם את ההבדלים. אלה ניכרים (א) בזיקת הסיפור לקודמו; (ב) במספר הבנות בתמונת המפגש; (ג) בעמדת המוצא של רבי; (ד) בדרך שמוכחת צדקת תביעתן של הבנות; (ה) בדברי הסיום של רבי ובתפקידם בהקשר הכללי של היחידה.

המצג של הסיפור בתלמוד הירושלמי נפתח בקביעת זמנו ביחס לסיפור הקודם לו – 'לאחר ימים'. לעומת זאת, בתלמוד הבבלי מופיעה בתו של 'אחר' באופן פתאומי. הסדר הכרונולוגי בתלמוד הבבלי אבד, מכיוון שסיפור קברו העשן של 'אחר' (הקודם לסיפור הבת) מתחיל אמנם בימי רבי מאיר, אך מסתיים בימי רבי יוחנן, כשני דורות אחרי ימיו של רבי.

בתלמוד הירושלמי מדובר בבנותיו של אלישע, הבאות ליטול צדקה מרבי (ללא פירוט נוסף), ואילו בתלמוד הבבלי יש ל'אחר' רק בת אחת, והדיאלוג שלה עם רבי ארוך יחסית.

עמדת המוצא של רבי בתלמוד הבבלי היא של'אחר' אין ולא יכולים להיות צאצאים. בכך הוא מסתמך על הדיון בגורלו של הרשע באיוב יט. לעומת זאת, בתלמוד הירושלמי רבי מסתמך על תהלים קט, ולכן הוא מניח אפשרות של קיום בנות חיות לאלישע. אך מכיוון שבמזמור קט נאמר כי אין לחונן את יתומיו של הרשע, רבי מחליט כי אין הבנות ראויות לתמיכה.

בתלמוד הירושלמי הבנות מתגלות כבנות שיח ראויות לרבי. בהבנתן את רמזיו ובתשובתן 'אל תבט במעשיו, תבט בתורתו' הן מוכיחות לו שתורת אביהן אכן מתקיימת, לפחות בהן, בבנותיו. רבי משתכנע מדבריהן וגוזר שתתפרנסנה. לעומתן, הבת בתלמוד הבבלי היא פסיבית יחסית. היא אמנם יוזמת את הפנייה אל רבי, אך לא היא אלא העובדות הגלויות לעין (עובדת קיומה, והאש היורדת מהשמים כתמיכה לעמדתה) מלמדות את רבי שטעה בשיפוטו את 'אחר'.

בקשתה – 'זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו' אינה יותר מאשר אזכור פשוט של צדו הנשכח של אלישע – צד תורתו.

הפסוקים האחרונים של רבי בתלמוד הירושלמי הם לעניות דעתי תוספת שנועדה לסיים את פרשת אלישע בסימן טוב. ואילו בתלמוד הבבלי הצהרתו של רבי היא חלק אינטגרלי של הסיפור בזכות שלושה היבטים שלה: (א) היא סיום נאה לסיפור הבת; (ב) היא סיום לסיפור חייו של 'אחר'; (ג) היא מבוא הולם לתחילת הפרק הבא, שהוא דיון אמוראי בשאלה כיצד יכול היה רבי מאיר ללמוד תורה מפי 'אחר'. עם זאת, סיום הסיפור בתלמוד הבבלי הוא בבחינת ראייה לכך שיוצרו הכירו את פרשת אלישע בן אבויה בתלמוד הירושלמי בשלמותה, או לפחות את כל הרצף של סיפורי רבי מאיר ו'אחר', כולל סיפור הלידה (ד) וסיפור הבנות (ה) המשולב בו.

ה. חכמי התלמוד דנים במשמעות פרשת 'אחר'

סוגיית 'אחר' בתלמוד הבבלי מסתיימת בהפלגה אל נושאים שהם מעבר לסיפור חייו של אלישע – אל המשמעות והלקח הכלליים הטמונים בפרשה. דורות לאחר מותם של 'אחר' ושל רבי מאיר תלמידו, החכמים מתמודדים עם שאלה קשה – היא שאלת חסינותם כמורים וכתלמידים מפני החטא. כן מעסיקה אותם מידת ההשפעה שיש לכל אחד משני גורמי החינוך – הורים ומורים – על תלמידי החכמים.

במוקד הדיון עומדים שלושה נושאים: (א) מידת ההשפעה של אישיות הרב על תלמידו בכלל, והשפעת תורת 'אחר' על תורת רבי מאיר בפרט; (ב) האפשרות שתלמיד חכם ייחטא, או במילים אחרות – ההגנה מפני החטא שהתורה מעניקה ללומדיה; (ג) האופן שבו משפיע החינוך המשפחתי על אישיותו ועל עמידותו של האדם בכלל ושל תלמיד החכמים בפרט.

מבחינה צורנית יש בדיון ארבעה מרכיבים: (א) רצף של דרשות בשם אומרן; (ב) שני סיפורים הפותחים כל אחד ב'מצאו'; (ג) מסורת אנונימית; (ד) דיאלוג בין נימוס הגרדי ורבי מאיר. המרכיבים השונים קשורים זה בזה בשרשור.

חלקו הראשון של הדיון – רצף הדרשות, מוקדש כולו לשאלה האם ראוי ללמוד מאדם שמעשיו מכחישים את התורה שהוא מטיף לה. מצד אחד מוצגת עמדתו של רבי יוחנן, לפיה ניתן ללמוד תורה רק מפי מורה שעומד בכל דרישות התורה שבפיו, ומהצד האחר העמדה המיוחסת לרבי מאיר, לפיה ניתן ללמוד תורה גם ממורה שחטא, שכן תוכן התורה הוא הקובע, ולא הכלי שבאמצעותו היא מועברת ללומדים:

ורבי מאיר כיצד למד תורה מפיו של אחר?^נ

והרי אמר^{נב} רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מהו שכתוב 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'?

(מלאכי ב: ז)?

– אם דומה הרב למלאך ה' צבאות – יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו – אל יבקשו תורה מפיהו.

אמר ריש לקיש: רבי מאיר פסוק מצא^{נט} ודרש: 'הט אָזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי' (משלי כב: יז). 'לדעתם' – לא נאמר, אלא 'לדעתי'.

רב חנינא אמר מכאן:^ס 'שמעי בת ודאי והטי אָזנך ושכחי עמך ובית אביך' (תהלים מה: יא).

– מקשים הפסוקים זה על זה?^{סא}

– לא קשה, זה^{סב} – בגדול, זה – בקטן.

כשבא^{סג} רב דימי אמר: אומרים במערב: אכול תמר וזרוק את הגלעין לחוץ.^{סד}

דרש רבא: מהו שכתוב^{סה} 'אל גנת אגוז יִרְדְּתִי לראות באבי הַנְּחָל'?

(שיר השירים ו: יא).

נז. היכי גמר תורה מפומיה דאחר?

נח. והאמר

נט. קרא אשכח

ס. מהכא:

סא. קשו קראי אהרדי?

סב. לא קשיא, הא

סג. כי אתא

סד. אמרי במערב: אכול תוחלא ושדי שיחלא לבר.

סה. מאי דכתיב

למה נמשלו תלמידי חכמים לאגוז?

לומר לך: מה אגוז זה, אף על פי שמלוכלך בטיט ובצואה – אין מה שבתוכו נמאס,

אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח – אין תורתו נמאסת.

הדיון נפתח בשאלה כיצד יכול היה רבי מאיר ללמוד תורה מפי חוטא כ'אחר'. הבעייתיות שבמצבו של רבי מאיר, שהיה תלמידו של רב חוטא, מודגשת על ידי הצבת האידאל החינוכי של מורה טהור מחטא, אותו מביא רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן (דרשה על מלאכי ב: ז): תורה מותר ללמוד רק מפי רב הדומה למלאך בטוהרתו ובנוהגו. לשאלה שתי פנים: (א) הפן העקרוני: באיזו מידה משפיעה אישיותו של חכם (נוהגו האישי ואמונותיו) על תורתו? (ב) הפן האישי והקונקרטי: האם לא השפיע הפגם של 'אחר' על רבי מאיר, ובעקיפין על שאר החכמים, שכולם, באופן כל שהוא, קיבלו מתורתו?

כתשובה לשאלה, הסוגיה מביאה את דברי ריש לקיש: רבי מאיר יכול היה לדרוש⁴⁷ את משלי כז: יז, ולומר: ראוי לשמוע לדברי חכמים מכל הסוגים, ולו אף פגומים כאלישע, אך להתכוון בעקביות לא לדעתם, אלא 'לדעתי' – כלומר לדעת ה'. דרשה אחרת להצדקת רבי מאיר מציע רבי חנינא: הוא מביא פסוק מתהלים (מה: יא) שתובע מה' בת' להטות אוזן ולשמוע, ועם זאת – לשכוח. את הפסוק ניתן לקרוא כמבחין בין הדיבור למעשה, ולכן כהמלצה לשמוע וללמוד את דברי אלישע ולשכוח את מעשיו הפסולים. ריש לקיש ורבי חנינא, המציעים כביכול לרבי מאיר דרשות להצדקת דרכו, מוצגים כמבינים ללבם וכנכונים לאשר את בחירתו בנאמנות ל'אחר'. כלפי 'אחר' מגלים שניהם יחס ענייני, ללא זלזול, דחייה או סלידה: הוא אמנם אינו מלאך ה', אך דבריו הם דברי חכמים.

את הסתירה בין עמדת רבי יוחנן, שהציג אידאל של מורה טהור כמלאך, לבין הכרעתו של רבי מאיר, שבחר ללמוד מפי רב שחטא, התלמוד פותר ב'לא קשה' – רבי מאיר היה 'גדול', כלומר מבוגר, מלומד ובעל דעות מגובשות. ואילו רבי יוחנן מדבר ב'קטן'. נער רך ולא מעוצב עלול להיפגע מקשר עם מורה שאינו טהור בדרכיו ודעותיו, לא כן התלמיד ה'גדול'.

פתרון שונה להצדקת דרכו של רבי מאיר מציע רב דימי, 'נחותא' השב מארץ ישראל לבבל. הפתרון מנוסח בלשון הפתגם הארץ ישראלי העממי: אכול את פרי התמר הרך וזרוק את גלעינו לחוץ. והנמשל – למד את תכניה הטובים של תורת הרב החוטא ושמור עליהם, וותר על מה שאינו ראוי בה לשימור וללימוד. אך היות שבמשל זה דווקא חלקו החיצוני של הפרי הוא הראוי למאכל, ואילו הפנים גרוע, בעוד שהחכמים העדיפו לראות את החכם ואת אישיותו כעניין חיצוני לתורתו, מובא מיד משל פרי נוסף, הולם יותר, מפי רבא. זה דורש את האגוז ב"אל גינת אגוז" (שיר השירים ו: יא) על תלמידי חכמים: גם אם הם עצמם (הקליפה) סרחו, תורתם (תוכם) טעימה וראויה למאכל. בתיאור האגוז נזקק רבא למגוון ביטויים מעוררי סלידה ('מלוכלך בטיט וצואה', 'נמאס' ו'סרח'). דבריו הם הביטוי החריף ביותר הן ליחסם השלילי של חכמי בבל כלפי אלישע והן לביטחונם בתורתו, כפי שהגיעה גם אליהם באמצעות משנת רבי יהודה הנשיא ורבי מאיר רבו.

החלק הבא של הדיון בתלמוד הבבלי מביא שני סיפורים. הראשון מספר על פגישה בין רבה בר שילא לאליהו הנביא:

מצאו^{סו} רבה בר שילא לאליהו. אמר לו: מה עושה^{סז} הקדוש ברוך הוא?

אמר לו: אומר שמועות מפי כל החכמים, ומפיו של רבי מאיר אינו אומר.^{סח}

אמר לו: למה?^{סט}

– משום שהוא למד שמועתו מפיו של אחר.^ע

אמר לו: מה בכך?^{עא} רבי מאיר רמז מציא, תוכו אכל, קליפתו זרק.

סו. אשכחיה

סז. מאי קא עבד

סח. קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר.

סט. אמאי?

ע. משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר.

עא. מאי נפקא מינה?

אמר לו: עכשיו הוא אומר:^{עב} מאיר בני אומר: בזמן שאדם מצטער

שכינה מה לשון אומרת?

– קלני מראשי, קלני מזרועי!

אם כך הקדוש ברוך הוא מצטער על דמן של רשעים, קל וחומר על

דמן של צדיקים שנשפך.

משל הפרי הוא החוליה המקשרת בין הסיפור לדרשות שקדמו לו, והפרי הפעם הוא פרי הרימון. הסיפור פותח ברבה בר שילא, שנזדמן לו לפגוש את אליהו הנביא, דמות שיש לה מהלכים בשמים ובארץ. החכם מנצל את הפגישה כדי ללמוד מפי אליהו מה עושה הקדוש ברוך הוא, ומופתע מהתשובה: הקדוש ברוך הוא עוסק באמירת שמועות, ושמועותיו הן מפי כל החכמים, להוציא רבי מאיר. כשרבה בר שילא אינו מבין מה פוסל את שמועותיו של התנא הזה דווקא, מסביר לו אליהו: שמועותיו של רבי מאיר פגומות, מפני שנלמדו מפי חוטא כ'אחר'. ההסבר מעורר בעיה: אם שמועותיו של רבי מאיר פגומות, הרי גם שמועותיהם של האמוראים פגומות הן, שהרי כולם קיבלו מתורתו באופן זה או אחר. קיום חוליה חלשה או פסולה בשלשלת הקבלה מעמיד בספק את עצם הלגיטימיות של המשך העיסוק בתורה ובלימודה בכלל. עובדת היותו של אלישע חכם שחטא, והשאלה כיצד השפיע חטאו על תורתו, מקבלת בסיפור זה, שהקדוש ברוך הוא עצמו אומר בו שמועות, ממדים קוסמיים כמעט. כפתרון, רבה בר שילא מציע את גרסתו שלו למשל הפרי: רבי מאיר, שלמד תורה מפי 'אחר', ידע להפריד את התוך מקליפתו. הוא מצא את פרי הרימון, אכל את תוכו (התורה), והשליך את קליפתו המרה (אישיותו ונוהגו של 'אחר) שאינה ראויה לאכילה.

על פי עדותו של אליהו, משל הרימון פועל פעולה מידית בעליונים. כביכול לא ציפה הקדוש ברוך הוא אלא להסבר זה כדי לפתור את הסתירה הנעוצה בנוהגו. הקדוש ברוך הוא, מעיד אליהו, כבר שינה ממנהגו, וכבר הוא אומר שמועה מפי רבי מאיר, הזוכה לתואר חיבה 'בני'. יתר על כן, השמועה שהקדוש ברוך הוא בוחר לצטטה (משנה

סנהדרין ו, ה) היא דרשת רבי מאיר על 'קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי' (דברים כא: כג). בדרשה זו רבי מאיר מתאר את צערו של הקדוש ברוך הוא בשעה שהחוטא הגדול ביותר, המגדף את ה' והעובד עבודה זרה, נענש וסובל: 'בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת? – קלני מראשי, קלני מזרועי!'

כאן הגיע הסיפור לשיאו החיובי: ממצב שבו פסל הקדוש ברוך הוא את שמועותיו של רבי מאיר, כיוון שלמד מפי חוטא, עברנו למצב שבו הקדוש ברוך הוא עצמו לומד מפי רבי מאיר על אהבתו, אהבת הבורא, לחוטאים שהם ברואיו. הקדוש ברוך הוא לומד כביכול מפי רבי מאיר, תלמידו של החוטא, כיצד הוא בעליונים מרחם על החוטאים ומזדהה עמם בכאבם. רבי מאיר, הצדיק, המצטער בצערו של חוטא אחד במיוחד, הופך להיות 'בנו' של הקדוש ברוך הוא, כשלתואר 'בן' יש כאן שתי משמעויות – בן דמות ואהוב. שהרי דברים קל וחומר, אם כזו היא אהבתו של הקדוש ברוך הוא לחוטאים הסובלים, על אחת כמה וכמה גדולה אהבתו לצדיקים כרבי מאיר המצטערים בצערם.

הסיפור על המפגש עם אליהו הנביא נתן את התשובה האחרונה והמספקת לחשש שמא נפגמה תורת רבי מאיר על ידי מגעיו עם 'אחר', ובאמצעותה נפגמה גם התורה שבה מחזיקים ועוסקים החכמים כולם. מכאן עוברת הסוגיה לסיפור חדש, ועמו לבעיה השנייה העולה מפרשת 'אחר': אם בעבר היו חכמים גדולים (כאלישע, ואף גדולים ממנו) שתורתם לא שימשה להם מגן מפני החטא, כיצד יכולים החכמים בהווה להיות בטוחים בעצמם ובצדקתם?

מצאו שמואל את רב יהודה שתלוי על בריח הדלת ובוכה.^{עג}

אמר לו: שיננא, מדוע אתה בוכה?^{עד}

אמר לו: וכי מעט מה שכתוב בהם בחכמים:^{עה} 'איה סופר איה שוקל

איה סופר את המגדלים?' (ישעיהו לג: יח)

'איה סופר' – שהיו סופרים כל אותיות שבתורה;

עג. אשכחיה שמואל לרב יהודה דתלי בעיברא דדשא וקא בכי.

עד. מאי קא בכית?

עה. מי זוטרא מאי דכתיב בהו ברבנן:

'אִיה שוקל' – שהיו שוקלים קלין וחמורין שבתורה;

'אִיה סופר את המגדלים' – שהיו שונין שלש מאות הלכות במגדל הפורח באויר.

ואמר רבי אמי: ארבע מאה שאלות שאלו^ע דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר.

ושנינו: ^ע שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא (משנה סנהדרין י, ב):

אנו מה יהיה עלינו?^{עח}

אמר לו: שיננא, טינה היתה בלכם.

המצג של הסיפור השני דומה לזה של הראשון, ואף הוא נפתח כמוהו ב'מצאו'. אך לא זו בלבד שכאן פוגש החכם, שהוא גם מורה, תלמיד בשר ודם שלו (ולא שליח העולמות העליונים), אלא שגם נושא שיחתם לקוח מתחום חדש ושונה. שמואל פוגש את תלמידו הגדול, רב יהודה, כשהוא נשען על בריח הדלת ובוכה בייאוש. המקום והצורה שנמצא בהם התלמיד בדרכו החוצה, או לפחות באמצע הדרך בין בית המדרש ומה שמחוצה לו⁴⁸, רומזים לכך שבכיו קשור באופן כל שהוא ליחס שבין עולם התורה לעולם החול. שמואל מבקש הסבר למראה עיניו: שיננא,⁴⁹ – הוא שואל את תלמידו – מדוע אתה בוכה?

תשובתו של רב יהודה היא ארוכה וסבוכה, ובנויה במתכונת של קל וחומר. היא נפתחת בקל: על חכמי העבר – אומר רב יהודה – נאמר 'אִיה סופר אִיה שוקל אִיה סופר את המגדלים' (ישעיה לג: יח). הפסוק, שבמקורו הוא כנראה חלק מנבואת נחמה אסכטולוגית (לפיה תיבנה ירושלים העתידית ותכונן לתפארה עד שלא ניתן יהיה למנות את נפלאותיה, לשקול את כספה ולספור את מגדליה), נדרש בפיו כקינה על העבר. הסופרים והשוקלים הנזכרים בו נדרשים כחכמים בעלי כישורים מיתולוגיים כמעט, שאין בהווה כמותם. אותם ענקי רוח קדומים היו סופרים את כל האותיות שבתורה, שוקלים את המצוות

עו. בעיי בעו

עז. ותנן:

עח. אנן מה תהוי עלן?

הקלות והחמורות שבה, ואפילו שונים שלוש מאות הלכות במגדל הפורח באוויר.⁵⁰ לדרשת רב יהודה צורפה כהסבר מסורת מפי רבי אמי: ארבע מאות בעיות שאלו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באוויר. מסורת זו הוקשה למשנה הידועה בפרק 'חלק', המונה את דואג ואחיתופל בין ארבעה ההדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא (סנהדרין י, ב). וכך יכול רב יהודה להשלים את ההשוואה ולהביא את חלקה החמור: אם על שני חכמים שכאלה אין תורתם מגנה – מה יהיה עלינו, חכמים פחותים מהם?

בסיפור, רב יהודה מביא כלשונה דרשה המובאת בשם רבי יצחק בסנהדרין קו ע"ב, כולל ההשוואה לדואג ואחיתופל, אך בלי להזכיר את בעל הדרשה בשמו. תרומתו של רב יהודה לדיון היא בהצגת השאלה המפורשת במבנה של קל וחומר: אם דואג ואחיתופל, שהיו חכמים גדולים כל כך, יכלו להיות רשעים שאין להם חלק בעולם הבא – מה מבטיח את קיומם החף מחטא של חכמים שלא הגיעו לדרגתם? הסיפור על רב יהודה ושמואל נראה לכאורה כלא קשור לסוגיית 'אחר', אך זו מראית עין בלבד. את דואג ואחיתופל ראו חז"ל כאבות-הטיפוס של החכם הרשע. שניהם מתוארים כיועצי רע ואומרי לשון הרע שאין להם חלק בעולם הבא, ודואג הוא דמות דגם לחכם שאין תוכו כבדו, ושתורתו חיצונית למעשיו הרעים. גורלם של דואג ואחיתופל נראה לחז"ל כהוכחה ניצחת לכך שהחוכמה בתורה אינה מגנה, לא מפני החטא ולא מפני עונשו. העלאת עניינם כאן מלמדת, שגם קיומו של 'אחר' מעורר את אותן שאלות עקרוניות. היחידה על דואג ואחיתופל באה כאן במסגרת סיפורית וללא דיון מפורט (אולי מפני שעניינם נידון בהרחבה בסנהדרין ובסוטה) אך היא מעלה, במשתמע, את כל הדיון כולו, כפי שנוסח במפורש בבבלי סוטה (כא ע"א): 'דואג ואחיתופל האם^{עט} לא עסקו בתורה? למה לא הגנה עליהם?'^פ ומכאן הקל וחומר של רב יהודה המודאג עד דמעות: 'אנו מה יהיה עלינו?'

שמואל אינו מודאג, והוא מציע את התשובה המנחמת, המנוסחת

עט. מי

פ. אמאי לא הגינה עליהו?

בלשון חידוד. 'שיננא' – הוא חורז כינוי בנושא – 'טינא היתה בלבם'. רוצה לומר שכיוון שליכם לא היה טהור, תורתם לא הגנה עליהם.

בין פרשת 'אחר' לסיפור הפגישה בין רב ושמואל יש קשר נוסף, מפורש פחות: ביצירת הסיטואציה של תלמיד מיואש (רב יהודה) מול מורה המסוגל לנחמו ולהשיב לו את התשובה הגואלת, המספר מציג דגם הפוך לסיפור היחסים הקיים בין רבי מאיר ל'אחר'. אלישע אינו מסוגל לשמש רב של ממש לרבי מאיר. אמנם, הוא משתדל להניא את תלמידו מללכת בעקבותיו אל האבדון, אך הוא עצמו, המיואש מאפשרות התשובה, נמצא כבר בדרכו לשם. רבי מאיר, התלמיד, רואה עצמו אחראי על מורו, ובמקום שהמורה יביא אותו לחיי עולם באמצעות תורתו, הוא משתדל להביא את מורו לעולם הבא. בתלמוד הבבלי הוא עומד במשימה זו באופן חלקי מאוד. הסיפור על רב יהודה ושמואל משיב אותנו אל הוויית בית המדרש הרגילה, מקום שמורים מלמדים בו את תלמידיהם תורת חיים, ופותרים את קושיותיהם, גם כשאלו הן קושיות הרות גורל. בית המדרש הוא מקומו של החכם טהור הלב. חכם כזה אינו צריך לחשוש.

'אחר' מה? ^א

זמר יווני לא פסק מפיו. ^ב

אמרו עליו על אחר: בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו.

השאלה 'אחר מה?' שבראש היחידה הבאה יוצרת זיקה לסיפור שלפניה. פירוש השאלה: אם הטינה היתה מקור חולשתם של דואג ואחיתופל – מה היה מקור חולשתו של 'אחר'? התשובה מובאת בשתי מסורות שונות אך משלימות: (א) זמר יווני לא פסק מפיו של 'אחר'; (ב) ספרי מינים היו נושרים מחיקו כשהיה קם מלימודו בבית המדרש. כלומר, 'אחר' היה ספוג בתרבות זרה, והיא שעשתה אותו לחסר כוח

פא. מאי?

פב. מפומיה.

עמידה. גם במקום התורה (בית המדרש) הוא לא פסק מעיון בחוכמות זרות.⁵¹ שתי המסורות קרובות ברוחן (אף כי לא בביטוי) למסורת התלמוד הירושלמי על אמו ההרה של אלישע, שהיתה עוברת על פתחי עבודה זרה 'והריחה מאותו המין'. רק כאן, בסוף פרשת 'אחר', גם בתלמוד הבבלי עולה האפשרות להסביר את חולשת אלישע בדברים שמקורם בעברו. אך התלמוד הבבלי אינו מרחיק את הראשית במפורש עד להורים, כמו התלמוד הירושלמי. הוא מדבר על קרבתו של 'אחר' לתרבות יוון ועל נהגיו הפסולים בהשראתה, כשהיה כבר אדם מבוגר, חכם מיושבי בית המדרש. אל האם יגיע רק הסיפור הבא, ואף זאת רק ברמז:

שאל נימוס הגרדי את רבי מאיר:

כל צמר שיורד לקלחת עולה?⁵²

אמר לו: כל שהיה נקי [בהיותו] על גב אימו – עולה,

וכל שלא היה נקי על גב אימו – לא עולה.⁵³

נימוס הגרדי,⁵² פילוסוף יווני מגדרה, מציג שאלה לרבי מאיר. יוונותו של הפילוסוף היא החוליה הצורנית המקשרת את הסיפור הקצר הזה למסורת האנונימית שקדמה לו, אך היא תורמת גם להדגשת הניגוד שבין 'אחר' לתלמידו – 'אחר' נמשך לחוכמה היוונית ולתרבותה, ואילו תורתו וחוכמתו של תלמידו, רבי מאיר, היא מקור משיכה וסמכות בעיני הפילוסוף היווני. שאלתו של היווני היא ספק שאלה טכנית-מקצועית ספק משל: האם כל הצמר הניתן ביורת הצבע ומושרה בה יקלוט את הצבע ויעלה כצמר צבוע? ותשובת רבי מאיר, שאף היא ספק תשובה המתייחסת לצמר וספק משל: אם היה הצמר נקי וטהור מראשיתו, בטרם נגזז מגבה של הכבשה אמו – הוא יקלוט את הצבע. ואילו צמר שנפגע וזוהם בנקודת המוצא שלו, על גב אמו⁵³ – לא יקלוט אותו. ההקשר של הדיאלוג, בסופו של הדיון העוסק בלקחי פרשת 'אחר', הופך אותו למשל שאלישע הוא נמשלו. דווקא רבי מאיר

פג. כל עמר דנחית ליורה סליק?

פד. כל מאן דהוה נקי אגב אימיה – סליק, כל דלא הוה נקי אגב אימיה – לא סליק.

הוא הקובע כי לימוד התורה אינו מועיל לחכם שבסיסו פגום. התורה הנלמדת על ידי תלמיד חכם כזה לא תדבק בו, לא תשפיע עליו לטובה ולא תגן עליו מפני החטא ברגעי מבחן. כאן, במקום להציל את רבו, רבי מאיר תורם להגדרת בעייתו.

הדיון במשמעותה של פרשת 'אחר', שבסופו אנו עומדים, מורכב משלושה חלקים לא שווים באורכם ובמשקלם. החלק הראשון והעיקרי מתמקד ברבי מאיר, ושואל על הסכנה הצפויה לו כתלמידו של 'אחר'. חלק זה מסתיים בהכרעה החד-משמעית, שתלמיד גדול וטוב יכול ללמוד גם מפי מורה שתוכו אינו כברו. גדולתו של תלמיד כזה מאפשרת לו לברור את המוץ מהתבן (או בלשון המשל בתלמוד הבבלי – את הפרי מקליפתו) בלי שייפגע מהדוגמה השלילית שהציג הרב. בכך טוהרה תורתו של רבי מאיר, ובעקבותיה – תורת תלמידיו לדורותיהם, כולל חכמי בבל העוסקים בשאלה. החלק השני מורכב מסיפור אחד בלבד (פגישת רב יהודה ושמואל) שבמרכזו עומד דיון בלקח שניתן ללמוד מדמותם של דואג ואחיתופל, ורק במשתמע הוא נוגע בפרשת 'אחר'. מסקנתו של הדיון הזה היא שהקדוש ברוך הוא רואה ללב, כלומר, חכם נשפט על פי כוונותיו ומעשיו, ולא על פי ידיעתו בתורה. לכן אין לדואג ואחיתופל, החכמים הגדולים, חלק בעולם הבא; לכן 'אחר', שמחשבותיו ומעשיו היו רעים, אך העמיד תלמיד כרבי מאיר, זקוק לעזרת תלמידו; ולכן מקומם של רב יהודה וחכמים אחרים כמותו – מובטח. החלק השלישי הוא הקצר ביותר, ומתייחס לראשיתו של 'אחר'.

בעוד שמחזור סיפורי 'אחר' בתלמוד הבבלי בנוי בסדר כרונולוגי פחות או יותר (מכניסתו לפרדס, דרך חטאו ועד מותו וכיבוי העשן העולה מקברו), הדיון במשמעותה של פרשת חיינו בנוי בסדר הפוך: מהתמקדות בתוצאות מעשיו (רבי מאיר, תורתו והשפעתה על האמוראים המנהלים את הדיון), הדיון עובר אל גורלו של 'אחר' לאחר מותו (באמצעות האזכור של דואג ואחיתופל), והוא מסתיים בנעוריו, בימי בית המדרש שלו וילדותו בבית אמו, כסיבות אפשריות לחולשתו.

הדברים המסיימים את הדיון ניתנים בפי רבי מאיר דווקא, ובכך

קיבלה תורתו את האישור האחרון והסופי לטוהרתה ולסמכותה.⁵⁴ תורת רבי מאיר, כתורת דורות החכמים שיבואו אחריו, לא נפגמה בפגימת 'אחר'. רבי מאיר היה טהור ונקי 'על גב אמו'. הוא ידע לברור את הפרי מהקליפה ותורתו כשרה.

ו. דמותו של 'אחר' בתלמוד הבבלי

בסיפורי התלמוד הבבלי 'אחר' הוא אדם העומד על סף הנטישה של דתו. החטיבה הסיפורית עוסקת בפרק קצר בחייו. הפרשה נפתחת ברגע שבו מתחילה אחרותו: עמידתו בעליונים מול מטטרון, הספק שהוא מביע באחדות האל, הכרזת העונש על ספק זה ('שובו בנים שובבים' – חוץ מ'אחר') וקבלתו את העונש ללא ערעור. היא מסתיימת כשנודע (לו, לרבי מאיר ולקוראים) כי לרשע כמוהו אין חלק בתורת ה'. נראה שמשום כך אין אלישע נזכר בפרשה אלא בכינוי 'אחר', ושמו מופיע בסוגיה כולה פעמיים בלבד – בפי הזונה השואלת לזהותו ובפי ה'תינוק' המגמגם. השם משמש בתלמוד הבבלי כעין שער יציאה – הוויתור על השם 'אלישע בן אבויה', המתבטא בעקירת הצנון, מסמל את יציאתו לתרבות רעה, וצליל השם 'אלישע' (כשהוא בא במקום 'רשע') בפי הילד המגמגם מוציא את 'אחר' מתחומי היהדות.

בתלמוד הבבלי סיפורו של 'אחר' מנותק מכל רקע היסטורי. החכמים בוחנים באמצעותו שאלה פילוסופית – שאלת רשותו של האדם מול רשות האל, שהיא גם שאלת האחריות שיש לאדם על גורלו. שאלה פילוסופית כזו נבחנת טוב יותר בחלל הריק, או על רקע היסטורי ניטרלי. כך ניתן להציב את העיקרון ('הכול צפוי והרשות נתונה') ואת האידיאל (חובתו של האדם להמשיך להיות אחראי למעשיו גם אם בחוכמתו, או בכוחו הנבואי, הוא יודע את עתידו). בדרישת אידיאל שכזה אין 'אחר' מסוגל לעמוד. למתת של ידיעת העתיד, שהיא נחלתם של נביאים, הוא אינו ראוי.

הנבואה היתה בעיני חז"ל נחלת העבר, אך ניסיונות העפלה וצפייה מיסטיים (שהיו קשורים בחלקם לידיעת העתיד) היו מוכרים להם ועוררו את חששם. החכמים חששו שמא יעסקו בכך אלה

שאינם ראויים, אשר עלולים להיעזר בדרכים שאינן ראויות. במשנה חגיגה ב,א ניתן לכך ביטוי מפורש. סיפור הפרדס בגרסתו הבבלית מלמד כי לדעתם האדם צריך להיות ממעלת הנביאים, או בעל גדולה אישית כרבי עקיבא, כדי לעמוד בדיעה הנובעת מצפייה בעולמות עליונים. חכם שהוא רק ממעלתו של אלישע בן אבויה אינו כשר לכך. 'אחר' מצטייר בתלמוד הבבלי כאדם שההיגיון שולט במעשיו, וכמי שנפשית אינו מסוגל להשלים עם סתירות וספקות. הוא הגיע לפרדס בכוח שכלו, אך לא הצליח להבחין באחדות שמעבר לריבוי הגוונים והדרגות הקיימים בין המלאכים ועושי דברו האחרים של האל האחד. כשנודע לו עונשו נכנע אלישע מיד ואפילו לא ניסה לחיות בהשראת האמונה שאמנם הכול צפוי מראש, ובכל זאת הרשות נתונה. בשומעו את דברי בת הקול הוא מסיק את המסקנה ההגיונית, האופיינית למינות לסוגיה: אם מעתה אין למעשיו השפעה על גורלו, יכול הוא לעשות ככל העולה על רוחו. מן התחושה של אפסות כוח מוחלטת מול גורל שנחרץ מראש הוא מפיק את הוודאות המנחמת שבחוסר האחריות ושכחופש המוחלט לחטוא.

חולשה חמורה נוספת של 'אחר' מובאת בתלמוד הבבלי – הוא אינו נהנה מעשיית הטוב. בעבר עשה את הטוב כדי לזכות בשכר המגיע לצדיקים בעולם הבא, אך כשהשכר נמנע ממנו – הוא מעדיף לחטוא. 'אחר' מפיק הנאה מהליכה לזונה או מחילול שבת. מצוות התורה לא הופנמו אצלו, וחסר לו לחלוטין קנה מידה פנימי לטוב ולרע. חטאיו אינם מזיקים לזולתו כל עוד אין גורם שיניעו לחטא חמור ממש, אך כשחמתו בוערת בו הוא מסוגל אף לרצוח.

בעקבות הכניסה לפרדס 'אחר' הופך לחוטא, אך הוא מסרב להיפרד ממרכיב מרכזי בזהותו כחכם – שליטתו בתורה ואמונתו באמיתותה. הוא ממשיך לעסוק בתורה, ויוצא ונכנס בבתי כנסיות ומדרשות. כאן נקודת המוצא של מערכת הטעויות ביחסים שבינו לבין רבי מאיר ובינו לבין החברה היהודית כולה. רבי מאיר אמנם צודק באמונתו כי בפני 'אחר' פתוחה הדרך לתשובה, אך הוא טועה לחלוטין בהבנת מניעי רבו. ואילו 'אחר' טועה בהבנתו את גורלו, בדיוק כפי שהוא טועה בהבנת תורתו של רבי עקיבא. הוא אף טועה

בהנחתו שלמרות עמדתו היסודית (עמדת מין, 'אחר' ו'רשע') יוכל להמשיך ולהחזיק בתורה, לא כדי לקיימה ולפעול בהתאם לחוקיה, אלא כדי ללמוד וללמד אותה, ואף להפיק ממנה הנאה אינטלקטואלית. טעות זו מתחווה לו רק מפסוקו של ה'תינוק' האחרון – 'מה לך לספר חקי'.

לכאורה, אין 'אחר' חוטא מהמדרגה החמורה ביותר. הוא נזהר מלהחטיא את הרבים, ואינו מתכוון לגרור אחריו איש אל תהום הכפירה. יתר על כן, בעקירת הצנון מהגינה בשבת הוא מסמן כי ביציאתו לתרבות רעה יש אפילו אלמנט של טיהור המחנה – עקירת הפיגול מהישר, מקהל ישראל. גם במניעת רבי מאיר מחילול שבת מבטא 'אחר' לא רק אהבה ודאגה לתלמידו, אלא אף אחריות כלפיו וכלפי גורלו כיהודי וכחכם התורה. 'אחר' ודאי מאמין שהוא ממלא את חובתו כשהוא מזהיר את תלמידו שלא ילך בעקבותיו אל מחוץ לתחום השבת. אך האגוצנטריות שלו, התעסקותו האובססיבית בעצמו ובגורלו, מעוותת את עיניו מלראות את הסכנה החינוכית הטמונה במעשיו. מניסיונותיו להוכיח לרבי מאיר כי במקרה שלו אין תחולה ל'הרשות נתונה', עלול היה רבי מאיר ללמוד שבאמת אין לאדם שליטה על גורלו, ובהמשך להגיע בעצמו לידי כפירה בקיום מערכת צודקת של שכר ועונש, דהיינו, בצדקת שלטונו של האל בעולם. 'אחר', המגן כביכול על רבי מאיר מפני החטא, והמציע לו לשוב לאחוריו ולא ללכת בעקבותיו, היה עלול להצליח ולשכנע אותו בצדקת דרכו, ובכך להפוך לחוטא המחטיא את הרבים. השימוש בתורת רבי עקיבא, כביכול, לצורך הוכחת צדקתו, מסוכן במיוחד.

אך התורה, שבעזרת גרסתה כתורה שבעל פה (תורת רבי עקיבא) הוכיח 'אחר' את צדקתה של דרך המינות, היא זו המגלה (כתורה שבכתב הנשמעת מפי תינוקות של בית רבן) את טעותו. לא רק שהרשע נידון בה לעונש עולם, אלא שאף נקבע בה במפורש שאין לו כל חלק בה. כשנשמעים הדברים במפורש, כמתייחסים ישירות ל'אחר' ('לרשע/אלישע אָמַר אֱלֹהִים מַה לָּךְ לְסַפֵּר חָקִי וּתְשֵׂא בְרִיתִי עָלַי פִּיךָ'), הוא יכול להגיע למיצוי רשעותו – רצח ילד חף מחטא, ששימש מכשיר תמים לגילוי האמת; אך בסופו של דבר הוא חייב להניח את

עולם התורה מאחוריו וללכת לדרכו, לא עוד כ'אחר' אלא כמי שאינו שייך כלל.

המספר בתלמוד הבבלי צמצם את קיומו של אלישע כ'אחר' לפרק זמן קצר (אמנם בלתי-מוגדר). אלישע בן אבויה, החכם הפעיל שלפני הכניסה לפרדס, אינו מעניין אותו, כשם שגורלו של 'אחר' אחרי עזיבת היהדות אינו מעניינו. הוא שב לעסוק בו רק בהקשר של המשפט האלוהי והמבט המאוחר עליו.

בשני הסיפורים האחרונים בתלמוד הבבלי נעשה מאזנו של 'אחר'. ההחלטה בעליונים שלא להענישו ולא להביאו לעולם הבא מציגה אישיות מפוצלת כמעט – אלישע בן אבויה שלפני הכניסה לפרדס, החכם שעסק בתורה והגיע בה להישגים, ראוי לשכר על עמלו, ובוודאי שאין לדונו לגיהנום; אך 'אחר' חטא בחטא שאין עליו מחילה, ולכן לא יוכל לבוא בשערי העולם הבא. הטיית כף המאזניים לטובתו נעשית רק אחרי שכיפר על חטאו בסבל ממושך בגיהנום (פרי האי-הבנה הפורייה והאוהבת של רבי מאיר), כשעל הכף מונחת תורתו בטוהרתה, וכשחכם ממעלתו של רבי יוחנן מוסיף עליה את משקלו. השפעת פעולתו של רבי יוחנן ניכרת בעליונים, אך מתפרסמת גם בעולם הזה משכבה העשן מעל קבר 'אחר'. גם בסיפור הבת הפונה אל רבי בבקשת פרנסה, משתכנע רבי (שראה ב'אחר' רשע בלבד) לשנות את יחסו אליו לאחר שהגיע אות אלוהי – דברי הבת נתמכים באש היורדת לסכסך את ספסלו.

אך עובדת קיומו של חכם חוטא כ'אחר' בשלשלת הקבלה מציבה שאלות קשות מאוד, ולהן נדרשים החכמים בפרק הדיון. השאלה הראשונה עוסקת בהשפעת אישיותו של כל רב על כל תלמיד מובהק שלו בכלל, ובהשפעת אישיותו הפגומה של 'אחר' על תורת רבי מאיר בפרט. התשובה היא: תלמיד חכם מבוגר ובשל מסוגל להפריד את הפרי מהקליפה, כלומר להבחין בין התורה לבין אישיותו של המורה המלמד אותה. כך מסיקים החכמים כי רבי מאיר לא נפגע, וכי זרעי חטאו של 'אחר' לא חדרו אל תורתו או אל תורת תלמידיו ותלמידי תלמידיו אחריו.

השאלה השנייה – באיזו מידה מגנה התורה על לומדיה ועל החכמים מפני חטא? האין מקרה 'אחר' מלמד שיכול אדם להיות

תלמיד חכם, ועם זאת להימשך לחטא ולהיות חסר עכבות מוסריות? התשובה: אכן כן. אישיות האדם תלויה בהשפעות החינוכיות שהוא מקבל בילדותו, בבית הוריו ('על גב אמו'). תורתו של מי שחינוכו היסודי פגום נותרת חיצונית לאישיותו, ובאופן התקווה לשכר טוב עלול אדם כזה לחטוא ולצאת לתרבות רעה. העובדה שדברים אלה ניתנים בפי רבי מאיר דווקא, והם דברי הסיום לסוגיית 'אחר' בתלמוד הבבלי, מחזקת את עמדת החכמים לפיה נותרה תורתם של תלמידי 'אחר', ורבי מאיר בראשם, בטוהרתה.

סיכום:

סיפורי אלישע / 'אחר' בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי

בכל אחד משני התלמודים מוקדשת חטיבה סיפורית גדולה ל'אחר'. בשניהם היא מופיעה בפרק השני של מסכת חגיגה, כשהיא צמודה לברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס, ומשולבת בברייתות שזכו לכינוי 'האוסף המיסטי'. יש דמיון בין שתי החטיבות בהיקף האירועים, סדרם ותכנם, אך גם לא מעט הבדלים.

המקורות לסיפורי אלישע בתלמוד הירושלמי (מלבד הברייתא בתוספתא) אינם מוכרים, אך החטיבה הסיפורית המוקדשת לו קושרת את אחרותו במרד בר כוסבה ובתוצאותיו. כנתינתה ניתן לעקוב בה אחר תהליך היצירה, שבשלביו השונים מתגלים התפתחות ושינויים ביחסם של המספרים אל דמות אלישע. התלמוד הבבלי, לעומת זאת, שואב חלק מהחומר מהתלמוד הירושלמי ומתאים אותו לצרכיו.¹ בקובץ סיפורי 'אחר' בתלמוד הבבלי יש עדויות ברורות להיכרות עם החומרים המרכיבים את הסוגיה בתלמוד הירושלמי. קודם כל עם סיפור אלישע ורבי מאיר, הסיפור המרכזי בתלמוד הירושלמי (ג), אך גם עם סיפור הבנות כולל הסיום בסימן טוב (ו). סימנים (קלושים) להשפעתם של סיפורי החטא בתלמוד הירושלמי (ב1–ב2) אפשר לזהות ב'פסוק לי פסוקך' הבבלי. לעומת זאת, לסיפורי הסיבה (ה1

ו-ה2) לא נותר זכר בסוגיה שבתלמוד הבבלי. ההתעלמות מהם נראית מכוונת, וסיבותיה האפשריות: (א) הרצון שלא לסטות מסדר הזמנים שהתוו לעצמם העורכים בתלמוד הבבלי; (ב) חוסר רצון לקשור את סיפור 'אחר' במרד בר כוסבה; (ג) חוסר רצון להכניס לרצף הסיפורי סיבות מקלות לפגימת 'אחר'.² בתלמוד הבבלי הושמטו גם המסורת על אודות האם ההרה (ה3) וסיפור מסיבת הברית (ד) – שני הסיפורים שבתלמוד הירושלמי מטילים את האחריות לחולשת אלישע על כתפי הוריו. אמנם, בדיון על משמעות סיפור 'אחר', הנספח ליחידה הסיפורית בתלמוד הבבלי, עולה נושא השפעת המשפחה במשל הצמר והכבשה, אך לא כהסבר לחטאי 'אחר', אלא כלקח כללי העולה מהפרשה. רק מי שהחינוך שקיבל בבית הוריו טהור – אומר רבי מאיר לנימוס הגרדי – מסוגל לקלוט את התורה באופן אמיתי ושלם, כך שלא תעוות ולא תישכח עוד ממנו.

על יחידת סיפורי 'אחר' בתלמוד הבבלי משפיעה מצד אחד ההיכרות עם התלמוד הירושלמי, ומצד אחר העובדה שבבבל החזיקו בנוסח מיוחד של הברייתא, לפיו 'הכניסה לפרדס' היא מעין שם קוד למסע שמימי וצפייה מיסטית בעולמות העליונים. בהתאם לתפיסה זו, וכנראה בהשראתה, הניחו חכמי בבל שהקיצוץ בנטיעות המיוחס ל'אחר' הוא חטא עיוני, שמקורו במה שראה בעליונים ('מה ראה?'). על פי התלמוד הבבלי חטא 'אחר' לאחר שראה את גורלו נחתך בשמים, וכיוון שלא האמין שיש בכוחו להשפיע על ההחלטה ולשנותה. 'אחר' קיבל את גזירת בת הקול, לפיה לא יוכל לחזור בו מחטאיו, והפך לחוטא המגשים במעשיו (בעצם מתוך בחירה חופשית) את הגזירה. מינותו של 'אחר' בתלמוד הבבלי, 'הקיצוץ בנטיעות' שלו, היא מינות מתחום עיוני אחד: 'אחר' אינו מאמין ב'הרשות נתונה'. הוא מחזיק בעמדה דטרמיניסטית, שתוצאותיה המעשיות הן ניהיליסטיות.

בתלמוד הירושלמי סיפורו של אלישע מעוגן בזמן ובמקום. יש בו תפקיד לתקופה ולאירועים ההיסטוריים המאפיינים אותה. המקום – ארץ ישראל, הזמן – המאה השנייה לספירה, והאירוע המרכזי, צירה ולבה של מערכת הסיפורים, הוא מרד בר כוסבה. המרד והשמד, שהסיפור על לשונו של רבי יהודה הנחתום (ה2) הוא ביטויים הספרותי, מוצגים בתלמוד הירושלמי כנקודת השבר בתהליך הפיכתו של אלישע

ל'אחר'. פרשת אלישע בן אבויה בתלמוד הירושלמי היא סיפור טרגדיה אישית, שהיא תוצאת לוואי של הטרגדיה הלאומית הגדולה – טרגדיית החורבן.

את סיפורו האישי של אלישע המספרים ממקמים במקומות ריאליים, בטופוגרפיה ארץ ישראלית מוכרת ומזוהה, שמיקודה בשני חלקי ארץ – ירושלים וסביבות הכנרת. לפני כפירתו אלישע לומד בבקעת גנוסר, ואחריה הוא רוכב ביום השבת ליד בית מדרשו של רבי מאיר בטבריה. מסיבת הברית שלו נערכת בירושלים שבטרם חורבן, ועל חורבות בית המקדש הוא שומע, בימים שאחרי המרד, את גזר דינו מפי בת הקול. גם כשאין הסיפור מזכיר מקומות מוכרים בשמם, נעים גיבורי הפרשה בעולם ריאלי מגוון, שיש בו רחובות של ערים, מקדשים אליליים, בתי מדרש מבפנים ומבחוץ, תחום הכלל ותחום הפרט (ואפילו כרמלית), בתי מגורים ובית עולם.

בתלמוד הבבלי הסיפור מנותק מרקע היסטורי ומגיאוגרפיה קונקרטית. עלילתו נעה בין העולם הזה לעולם הבא, ובין בית המדרש לעולם החוץ, שביטוייו בזונה ובתרבות הרעה שהיא מייצגת. למיקוד הגיאוגרפי הגבוה ביותר מגיע סיפור תחום השבת, שתלותו בתלמוד הירושלמי בולטת מאוד, אך אפילו שם לא נזכר שם העיר שרבי מאיר עלול לחצות את תחום השבת שלה. 'אחר' מוותר על זהותו ועל יהדותו לא כתוצאה מהתבוננות בעוולות המציאות, באי-צדק ובסבל לאומי או אישי, אלא כתוצאה מהתבוננות בסודות העליונים, ומתוך תחושה (על-זמנית לחלוטין) שאין בכוחו של הפרט לעצב את גורלו, ומשום כך אין הוא אחראי למעשיו. לא 'צדיק ורע לו', אלא שאלת חופש הבחירה ואחריות האדם לגורלו הן המעסיקות אותו, ומולן הוא ניצב חסר אמונה.

בסוגיה בתלמוד הירושלמי ניתן להבחין בשכבות יצירה ועריכה, וכך לנסות ולשחזר את תהליך היווצרותה. בשלב הראשון נוצרו בוודאי סיפורים בודדים, חלקם ברייתות תנאיות וחלקם פירות של יצירה אמוראית קדומה, סביב דמותו של אלישע בן אבויה, חכם שכשל באופן כלשהו בימי המבחן של מרד בר כוסבה וגזירות השמד, זנח את קיום המצוות ואולי אף ויתר על זהותו הלאומית-דתית. כתוצאה מכך

זכה אלישע בכינוי הגנאי המסתייג 'אחר', שתייג אותו והוציאו מן הכלל. הדרך שאלישע היה מִיצֵגה – דרך הוויתור והכניעה – נפסלה בעזרת כינוי זה על ידי נאמני התורה, אשר ידעו כי האומה הדוויה נזקקת לאימוץ כל כוחותיה כדי לעמוד במבחן. סיפורים קדומים על האופן שבו התבטא חטאו לא נותרו בידינו, אך ניסיונות להבין את הסיבות לכישלוננו נשתמרו בברייתות הסיבה (ה) וגם בסיפור מסיבת הברית (ד) שנוצר מעט מאוחר יותר. ארבעת הסיפורים הללו כבר משקפים שינוי בהתייחסות אליו – מפסילה ותיוג אל ניסיון להבין את מניעיו. שינוי היחס הזה עם נטייה ליתר סובלנות והבנה, ניכר בסיפור רבי מאיר ואלישע (ג) שהטביע את חותמו על חטיבת הסיפורים כולה. יוצרו של סיפור זה בחר להתבונן באלישע מבעד לעיני תלמידו האוהב, רבי מאיר, והתמקד בניסיונותיו לגאול את רבו על ידי החזרתו בתשובה. בסיפור מתבטאת אמפטיה גדולה של המספר כלפי רבי מאיר ומעשיו, ובאמצעותה – גם רחמים ואהדה כלפי אלישע.

פעולות עריכה ראשונות שילבו בסיפור רבי מאיר ואלישע את סיפור האב (ד) וסיפור הבנות (ו). נראה כי עורך יצירתי, שהתרשם מטענת אלישע על הקשר שבין האחרית לראשית, החליט להעניק לה תוקף ועומק על ידי המשכת שלשלת הסיבות ותוצאותיהן עד לדור הקודם ולדור הבא. הוא עשה זאת על ידי שילוב שני סיפורים שלמים שמצא לפניו – סיפור מסיבת הברית (כסיבה רחוקה) וסיפור בנות אלישע (כתוצאה לטווח ארוך). שילוב הסיפורים נעשה על ידי הוספת משפטי קישור, חזרה על ביטויים שהיו קיימים בסיפור המרכזי, שינוי מילים בודדות, וכנראה אף הוספת הסיום בסימן טוב. כתוצאה ממעשה העריכה הזה מתגלה אלישע כחוליה בשלשלת של סיבות ומסובבים: אלישע הוא עונשו של אביו, ואביו – סיבת חולשתו; בנותיו הן עונשו, והוא – סיבת אומללותן. חטאו, כמו גם גדולתו בתורה, הם תוצאה של מעשי האב, שכרו ועונשו. והוא עצמו – הגורם לסבל ולסבל בנותיו – זוכה לתמורה ולהכרה מאוחרת באמצעות תורתו/תורתן, ובאמצעות רבי יהודה הנשיא, שהוא תלמיד תלמידו.

במועד כלשהו לפני שלב העריכה האחרון נוצרו סיפורי החטא כדרשות יצירתיות על הברייתא שעניינה הוא הארבעה שנכנסו לפרדס. מקומם הטבעי של סיפורים אלה, התלויים בברייתא ומסבירים

אותה (כתשובה לשאלה 'מיהו אחר') הוא סמוך לברייתא, קרי, בפתיחת הסוגיה. אך עורך השלב האחרון לא הסתפק בכך והגדיל לעשות: את סיפורם המורחב של אלישע ורבי מאיר (ג בצירוף ד ו-ו) הוא חילק לשניים. לפניו הוא הציב את הברייתא (א) עם סיפורי החטא הצמודים לה (ב), ובין שני חלקיו – את סיפורי הסיבה (ה). בכך יצר מכלול סיפורי בעל מבנה כיאסטי, שבדיוק במרכזו מופיע הפסוק המטיל את האחריות כולה על אביו של אלישע ('ולפי שלא היתה כוונתו לשם שמים, לפיכך לא נתקיימה [התורה] באותו האיש [אלישע]'). כך נוצרה יצירה שסדר ההתרחשויות בה הוא א-כרונולוגי. המבנה הכיאסטי, ששני ביטויים נדירים מפנים אליו את תשומת הלב ('רבי תורה' ו'טליא קומי ספרא' [=תינוקות לפני הספר]), מחזק את העמדה לפיה כל סיבה היא גם מסובב, והדבר ניתן להוכחה בעולם הזה דווקא. בהצבת האמירה המפורשת בדבר אחריות האב כציר במרכז היצירה; בהעמדת סיפור האם העוברת על פתחי עבודה זרה כסיבה מעברו האחד של ציר זה, ומעברו האחר את מסובבה (מעבר אלישע ליד בית המדרש, רכוב על סוס, ביום השבת) – מפחית העורך עוד יותר מאשמת אלישע. העורך יוצר הכיאזמוס מבין את אלישע ואולי אף סולח לו, אך בד בבד הוא מציג עמדה יסודית מנוגדת לעמדתו: לא רק שבעולם הזה קיימת ופועלת מערכת של שכר ועונש, שהיא המניע האמיתי של ההתרחשויות בעולם. חייב אדם להבחין בה, לקבל אותה, ליטול אחריות למעשיו ולצפות לחשבון מדויק אחרון בעולם הבא.

ההתמקדות בשאלות של תיאודיציה (הנהגת האל את עולמו, שכר ועונש) מאפיינת את העיסוק באלישע בתלמוד הירושלמי, למן סיפורי הסיבה (שהם אולי הקדומים בקובץ) ועד לשלב העריכה האחרון שלו. אלישע מבקש שכר בעולם הזה דווקא ומיד. יוצרי הסיפורים והעורכים דוחים את השכר בחלקו לעולם הבא, אך בעיקר הם מגלים אותו בהשתלשלות האירועים המסופרים, דהיינו – בעולם הזה. וכיוון שסימניה של מערכת השכר והעונש בהיסטוריה האנושית לא תמיד גלויים לעין המתבונן, מבליטים אותם העורכים באמצעות הכיאזמוס. יש להניח שגם בחיבור הסוגיה בתלמוד הבבלי, היו שלבי עריכה, אך קשה יותר לעמוד על טיבם. סימני העריכה ניכרים בסדרם של

הסיפורים המרכיבים את הסוגיה ובחזרות הלשוניות, שאף קושרות אותה לסוגיות סמוכות במסכת. המערכת הסיפורית בנויה בסדר כרונולוגי. היא נפתחת בעמידת 'אחר' מול מטטרון, ועוברת מיד למבחן הראשון של החלטתו לצאת ולחטוא – יציאה אל הזונה. שני החלקים של החטיבה הזו מחוברים היטב זה לזה, ולכן קשה להכריע אם בסיפור אחד או בשני סיפורים עסקינן. חטיבת הסיפורים הבאה מתרחשת בתקופה המוגבלת בזמן שבה 'אחר' מצוי עדיין בתחומי היהדות, כשהוא מנסה להוכיח לרבי מאיר שלתקווה להחזירו בתשובה אין על מה לסמוך. חטיבה זו מסתיימת בגילוי שכרשע אין לאלישע חלק בתורת ה', וכתוצאה מידית מכך – ברציחת הילד המשמש כלי להעברת הידיעה. יש קשר בין שלושת הסיפורים, שבכולם נוטלים חלק 'אחר' ורבי מאיר, כמו שיש להם קשר גם לסיפור מטטרון: (א) אלישע טועה בהבנת תורתו של רבי עקיבא, ותופס אותה כמציבה את הידיעה האלוהית כגזירה אלוהית, ומסיק מכך שאין מקום לחירות אנושית ולאחריות האדם למעשיו; (ב) בהתעקשותו של אלישע להפוך לחוטא ולא לשוב, כמסקנה הגיונית מכך שעונשו כבר נקבע בעליונים. שנים מתוך שלושת סיפורי 'אחר' ורבי מאיר הם בעלי סיום שיכול היה להתאים לסיום החטיבה כולה: (א) סיפור תחום השבת; (ב) סיפור ה'פסוק לי פסוקך'. בסיומו של סיפור תחום השבת מונע 'אחר' מרבי מאיר את המשך ההליכה בעקבותיו אל מחוץ לתחום, שעה שהוא עצמו ממשיך ברכיבתו החוצה. העורך העדיף שלא לסיים את קשריו של 'אחר' עם היהדות בסיפור זה, שמדגיש את הפן החיובי של דאגתו לרבי מאיר, אלא בפסוק המנתק את 'אחר' מהתורה ('מה לך לְסַפֵּר חוקי') וברצח הילד המבשר אותו. החלטה זו של עורך הסיפורים בתלמוד הבבלי מבליטה את יחסו השלילי ל'אחר'.

בנפרד, וכנראה בלי קשר ביניהם, נוצרו שני הסיפורים הדנים בגורל 'אחר' לאחר מותו. אף כי אין הם סותרים זה את זה, פוגמת הצבתם יחד בסדר הכרונולוגי של הסיפור. הראשון מבין השניים, סיפור הקבר העשן, משתרע על פני פרק זמן של כמאה שנים – בין מות 'אחר' ובין מותו של רבי יוחנן. השני, סיפור הבת הפונה אל רבי, מתרחש בין שני האירועים. כל אחד משני הסיפורים יכול היה להיות

הראשון. על סדר הופעתם השפיעה אולי הדוגמה מן התלמוד הירושלמי, שם קודמת פרשת הקבר הבוער וגאולת אלישע לסיפור הבנות ורבי, הן מבחינת הזמן המסופר והן מבחינת מיקומה במכלול הסיפורי.

רק כנספח לחטיבת הסיפורים הגדולה, ואולי בשלב עריכה מאוחר יותר, הוצמד לסיפורי 'אחר' פרק הדיון. פרק זה מצביע על החשש שעוררה בלבם של חכמי בבל דמותו של 'אחר', החכם החוטא, המצויה במקום כלשהו בשלשלת הקבלה שלהם, ועל הדרך שבה התמודדו עם חששותיהם.

ידו של עורך הסוגיה בתלמוד הבבלי ניכרת לא רק בסדרם של הסיפורים, אלא גם בחזרות הלשוניות, שהן הסימנים החיצוניים לאחדות היצירה, והן גם שמקשרות אותה עם סוגיות אחרות במסכת חגיגה. פרידמן (תשנ"ג: 142–143) ציין תופעה זו כרווחת בתלמוד הבבלי בכלל. להלן הדוגמאות הבולטות בסוגיה:

א. את המסגרת יוצרות השאלות 'מה ראה' (מיד אחרי פסוקו של 'אחר' בברייתא, בפתיחת סיפור מטטרון) ו'מה דרש' בסיום היחידה. השאלה השנייה הזו נשאלת על רבי עקיבא, ובאה אחרי פסוקי הסיום של הברייתא המוקדשים לו.

ב. על 'אחר' נאמר שוב ושוב ש'יצא לתרבות רעה'. הביטוי מופיע בתלמוד הבבלי כולו תשע פעמים בלבד, ארבע מהן במסכת חגיגה, שלוש פעמים בסוגיית 'אחר' (חגיגה טו ע"א) ואחת מיד אחריה (חגיגה טז ע"ב).

ג. בסיפור מטטרון גזר דינו של 'אחר' מיוחס לבת קול. אך בסיפור הוויכוח, וגם בסיפור השבת, כשרבי מאיר מציע ל'אחר' לחזור בו, הוא עונה לו: 'כבר שמעתי מאחורי הפרגוד "שובו בנים שובבים" – חוץ מ"אחר"'. השמיעה מאחורי הפרגוד נזכרת פעם נוספת מיד אחרי פרשת 'אחר' (חגיגה טז ע"א) כתכונתם של מלאכי השרת.

ד. 'אחר' הוא 'תלמיד חכם שסרח'. פעם אחת הוא נזכר ככזה במשל כלי הזכוכית השבורים ('מה כלי זהב וכלי זכוכית, אף על פי שנשברו יש להם תקנה – אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח יש לו תקנה'), ובשנייה בדיון, במשפט הבנוי באותו

אופן בדיוק: 'מה אגוז זה, אף על פי שמלוכלך בטיט ובצואה – אין מה שבתוכו נמאס, אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח – אין תורתו נמאסת'.

ה. גם לאש מן השמים שסכסכה ספסלו של רבי יש מקבילה במקום קרוב, דף אחד לפניה (חגיגה יד ע"ב) בסיפור על רבי אלעזר בן ערך הדורש לפני רבי יוחנן בן זכאי במעשה מרכבה, 'וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה'.

מלאכת העריכה של סוגיית 'אחר' בתלמוד הבבלי פשוטה למדי. החטיבה משלבת סיפורים על פי סדר כרונולוגי ונושאי, ומקשרת ביניהם בסימנים לשוניים. אחדותה נשמרת מכוח הרעיונות הפילוסופיים המנחים אותה ובזכות דמותו של הגיבור, שנשאר נאמן לעצמו ולתפיסת העולם שלו, ובעצם אינו משתנה מרגע יציאתו לתרבות רעה וכל עוד הוא ניצב על בימת החיזיון.

בסיפורי 'אחר' בשני התלמודים בולטות בצד הגיבור שתי דמויות נוספות – רבי מאיר ורבי עקיבא. מקומו של רבי עקיבא בסיפורים מובטח לו לכאורה על ידי התפקיד שייעדה לו הברייתא – הוא היחיד שעבר את מבחן הפרדס בשלום. אך עיצובו בתלמוד הירושלמי אינו מושפע מהברייתא, אלא מתפיסת הסוגיה את המשולש של שלושת החכמים – רבי מאיר, רבי עקיבא ואלישע. אם אכן נוצר סיפור רבי מאיר ואלישע סביב דמותו של חכם שהכזיב בתקופת השמד, כי אז עוצב אלישע כניגודו של רבי עקיבא, מנהיגו הרוחני של המרד, אב־הטיפוס של מקדש השם ויוצר הססמה 'חביבים ייסורים'. היות שרבי מאיר היה גם תלמיד מובהק של רבי עקיבא, היה כאן משולש אנושי שיש בו פוטנציאל ספרותי פסיכולוגי גדול. בקודקוד המשולש ניצב רבי מאיר, תלמידם של שני חכמים המנוגדים זה לזה, רבי עקיבא ואלישע. סיפור רבי מאיר ואלישע, הסיפור המרכזי בתלמוד הירושלמי, בנוי על מערכת יחסים זו. במערכה הראשונה של הסיפור אלישע חוזר ומעלה את דמותו של רבי עקיבא, האבוד ולא נמצא (או האבוד ולא נשכח – כשתי אפשרויות התרגום של הביטוי 'וי דאבדין ולא משכחין'), שתורתו מלמדת כי האחרית תלויה בראשית, ומשום

כך אין לאלישע סיכוי לעשות את אחריתו לטובה מראשיתו. הדרשות שמביא אלישע בשם רבי עקיבא לא רק שמתאימות לדברי בת הקול, ובכך מתאשרת אמיתותן, אלא שנימתן המקוננת ('אוי לאובדים ואינם נמצאים!') מזמינה את רבי מאיר להיות נאמן לתורתו ולדרכיו של החכם המת, ולוותר על קשריו עם אלישע. בסיפור זה, המרכזי כל כך בתלמוד הירושלמי, אין דמותו של מאיר משנית כלל. כאן הוא רב בעל מעמד, שיש לו בית מדרש ותלמידים המצפים למוצא פיו. הוא הדמות היוזמת בסיפור, הדמות המשתנה והמתפתחת. הסיפור נפתח בו, ובו הוא אף מסתיים.

בתלמוד הבבלי יש לרבי עקיבא מקום של כבוד בברייתא. שם הוא הגיבור היודע את הדרך, בעל הניסיון, שהצליח להגיע למטרתו (כניסה לפרדס) בלי פגע, כיוון שהוא ראוי להשתמש בכבודו של הקדוש ברוך הוא. לעומת זאת, בגוף הסיפורים, הוא נזכר במקום אחד בלבד – בסיפור הוויכוח. כאן 'אחר' מייחס לו דרשות המלמדות שגורלו שלו, של החוטא 'אחר', נחרץ. אך הדברים נאמרים ללא צער ובלא שיהיו בהם געגועים לחכם המת, אולי משום שהרקע ההיסטורי של מרד בר כוסבה, שבו מצא רבי עקיבא את מותו, אינו ממלא תפקיד בסוגיה בתלמוד הבבלי. חשיבותו של רבי מאיר בפרשה גדולה יותר, אך בשלושת הסיפורים הראשונים שבהם הוא נוטל חלק הולך תפקידו ומצטמצם בהדרגה. בסיפור הראשון, סיפור הוויכוח, הוא עונה על השאלות המוצגות לו על ידי 'אחר' כבר שיח שווה לו במעמד וביכולת ההתנצחות. למרות שלא הוא יוזם הדיאלוג, בשני חלקי השיחה הוא מנסה לקבוע את כיוון הדיון, ובכך להקדים רפואה לבשורת חוסר התקווה שבדברי יריבו. הוא מתאמץ בכל כוחו שלא לתת ל'אחר' פתח לבטא את עמדתו, לפיה גורלו נחרץ ואין לשנותו. בכך הוא מהווה יריב ראוי לו, אף אם אינו מצליח להשיג את מטרתו. בסיפור השני הוא הולך בעקבות רבו, ושאיפתו ללמוד תורה מפיו מביאה אותו כמעט לידי חילול שבת. בשלישי כבר אין לו תפקיד פעיל. כנכנע לכוח (אחר 'הכריחו, הכניסו לבית המדרש') הוא נגרר בעקבות 'אחר', ומשמש עד אילם ופסיבי שעה שילד אחר ילד משמיעים באוזני 'אחר' את דין הרשע. בעוד שבתלמוד הירושלמי רבי מאיר מתפתח, מתבגר וגדל עם התפקיד שקיבל על עצמו, בתלמוד הבבלי הוא נשאר דמות

שטוחה יחסית, חסרת עומק, שהמניעים היחידים המפעילים אותה הם הנאמנות ל'אחר' מחד גיסא, והרצון שלא להודות במקומו של 'אחר' בעולם מאידך גיסא. זו טעות, וממנה אין רבי מאיר משתחרר עד סוף ימיו, כשהוא מחליט להציל את 'אחר' ולהביאו לעולם הבא, ובמקום זה גורם לשרפתו באש הגיהנום. רק פעולת רבי יוחנן, מתלמידי תלמידיו, תצליח להציל לבסוף את 'אחר'.

הדיון שמנהלים החכמים במשמעות סיפורו של 'אחר' הוא פרק בפני עצמו, והוא מתייחס לרבי מאיר באופן שונה מאשר הסיפורים שהם עיקר הסוגיה. כאן רבי מאיר הוא חכם גדול בזכות עצמו, בעל בית מדרש משלו, שהעובדה שלמד תורה מפי 'אחר' מטרידה מאוד את תלמידי תלמידיו. החכמים המשתתפים בדיון מחפשים דרך לפטור את רבי מאיר מהשפעתו המזיקה של 'אחר'. הם מוצאים אותה כשהם קובעים שהיה גדול ומסוגל לברור בעצמו את הפרי מקליפתו. בדיון משולב סיפור בו הקדוש ברוך הוא עצמו מביא שמועה מפי רבי מאיר על יחסו האוהד של האל לחוטאים. תשובת רבי מאיר לנימוס הגרדי, המסבירה את חטאו של 'אחר' כנובע מקלקלה חינוכית עוד מבית הוריו, חותמת את הפרשה כולה.

אישיותו של אלישע בן אבויה נידונה בהרחבה ואף סוכמה בסוף כל אחד משני חלקיו של הספר. כאן מוצעות המסקנות העיקריות בלבד: בתלמוד הירושלמי נזכר אלישע בשמו בלבד. הסיפור המרכזי מתבונן בו דרך עיניו של רבי מאיר, וזה נמנע מלהתייחס אליו כאל 'אחר' (זר או שונה). בתלמוד הירושלמי חייו של אלישע סובבים ציר קבוע אחד: בקשת הצדק הגלוי בעולם הזה – השכר למעשה החסד והעונש לחטא. ראשיתו בתייה על דרכי ההשגחה האלוהית בימים כתיקונם (קן הציפור – ה1). מכאן קצרה הדרך למשבר לנוכח גזירות השמד, שנתפסו בעיניו כעוול משווע (דווקא שמירת המצוות היא הגורם לסבל!) וכעיוות מוחלט של הערכים שלמד להאמין בהם. עמדתו הנפשית של אלישע נתפסת בתלמוד הירושלמי כחולשה. את מקורה מייחסים המספרים לחינוך שקיבל בבית הוריו, אשר העריצו את התרבות הזרה, ובחרו עבור בנם בלימוד התורה כמכשיר של גדולה וכוח. ייתכן שאת התעמקותו של אלישע בשאלות של שכר

ועונש והנהגת האל את עולמו רואים המספרים כ'כניסה לפרדס'. על כל פנים, עיסוקו בשאלות כאלו מעצים בעיניו את עוולות המציאות. בתקופת השמד בוחר אלישע שלא לשמור או לקיים את חוקי התורה. בתיאור פגישותיו עם רבי מאיר הוא מוצג כמי שמפר את המצוות באופן שיטתי (בשבת בטבריה, וביום הכיפורים שחל בשבת ליד קודש הקודשים בירושלים החרבה), אך כמקפיד על תלמידו הנאמן שלא יחללן אף הוא. ביחסיו עם רבי מאיר הוא חוטא, אך אינו מחטיא את הרבים. לעומת זאת, בסיפורי החטא הסמוכים לברייתא (ב) הוא מתואר כחוטא המחטיא את הבריות: כיוון שמצא שאין שחר לתורה, הוא מסית תינוקות של בית רבן לעזבה לטובת עיסוק במלאכת כפיים, ובימי השמד הוא פועל כיועץ לרומאים, המבקשים לכפות על היהודים חילול שבת.

בסופו של דבר, אלישע מצטייר בתלמוד הירושלמי כדמות טרגית, כאדם חצוי. דמות זו מוענקת לו בסיפור המרכזי. ברכיבתו ליד בית המדרש בשבת וליד קודש הקודשים ביום הכיפורים מתגלה ממד של חוצפה והתרסה, מעורב בהיבט טרגי של הליכה על קו הגבול. הממד הטרגי מתחזק עם בכיו על סף המוות. אלישע מצטייר כאדם סובל – בטרם יצא מן הכלל סבל נפשית מעוולות המציאות שהביאוהו לקרוא תיגר על הנהגת העולם ומנהיגו, ואחרי שחטא הוא סובל מבדידות ה'אחר' החי על גבול שני העולמות. הוא סובל מייסורי גוף ורוח במחלה שבה מת, ואפילו (סבל גופני כנראה) מהאש היוקדת על קברו אחרי מותו. אך למרות כל הסבל אין אלישע מתפשר ואינו מוותר על עצמותו, עצמות ה'אחר'. זאת כיוון שאינו מוכן לקבל פתרונות קלים ושטחיים, וכיוון שהתשובה אינה אפשרית למי שאינו מאמין עוד בשלטון הצדק האלוהי בעולם.

עיצוב דמות 'אחר' בתלמוד הבבלי שונה בתכלית. שוני ראשון ובולט הוא השימוש בכינוי 'אחר' לזיהוי הגיבור לאורך הסוגיה כולה. בשם 'אלישע' נוקבים רק הזונה, המנסה להשיבו בכך אל זהותו שמלפני החטא, והילד המגמגם, שהכינוי 'רשע' מתחלף בפיו ל'אלישע'. התלמוד הבבלי אינו מאפשר הצצה אל עברו, ואף אינו מסתכל בו בעיניו של רבי מאיר אוהבו (כתלמוד הירושלמי). אין הסיפורים דנים בו אלא בפרק הזמן הקצר של אחרותו, והם עושים זאת

מנקודת הראות של מספר כל יודע (בארץ למטה ובפרדס מעל) וחסר לחלוטין אהדה לגיבורו.

בתלמוד הבבלי 'אחר' מצטייר כאדם הגיוני מאוד, שגמישותו הנפשית מוגבלת. מבנהו הנפשי אינו מאפשר לו להכיל סתירות וספקות, גוונים ובני גוונים. בכוח שכלו ותורתו הוא מגיע לפרדס, אך מבחינה אישית-מוסרית אינו ראוי לעמוד שם. כשנודע לו עונשו מפי בת הקול הוא מקבל את דינה ללא ערעור. הוא מסיק מיד את המסקנה ההגיונית, האופיינית למינות לסוגיה: אם מעתה אין למעשיו השפעה על גורלו, יכול הוא לעשות ככל העולה על רוחו. 'אחר' אינו נלחם על רשותו, כפי שזכותו וחובתו ללחום ('הכול צפוי והרשות נתונה'). מתחושת האפסות המוחלטת מול גזירת הגורל הוא מפיק את הוודאות שבחוסר אחריות ושבחופש לחטוא. ממשפט המפתח שלו ('הואיל וגורש האיש ההוא מהעולם ההוא, יצא וייהנה בעולם הזה') ניתן להבין כי 'אחר' שש לחטוא, וכי גם כאשר עשה את הטוב, לא עשה אותו אלא מתוך ציפייה לשכר בעולם הבא.

גם משנעשה 'אחר' לחוטא, הוא מסרב לוותר על התורה. הוא ממשיך לדרוש אותה ולהשתמש בה, ודווקא כדי להוכיח לרבי מאיר, תלמידו, כי אין לפניו ברירה אלא לדבוק בחטאו. ה'תינוק' המגמגם, השלושה עשר, המלמדו כי כרשע אין לו חלק בתורת ה', הוא המעמיד אותו על טעותו ומוציא אותו מן הכלל לחלוטין. כש'אחר' מרפה מן התורה הוא גם חדל מאחיזתו האחרונה ביהדות. במקביל, מרפה ממנו עורך הקובץ בתלמוד הבבלי. העורך ישוב לדון בו רק במסגרת הניסיון לעשות את מאזנו הכולל לאחר מותו, שבו תישקל תורתו מול חטאו. המאזן נערך פעמיים – בראשונה בעליונים (בסיפור הקבר העשן) ובשנייה על הארץ (הבת מול רבי). בשתי הפעמים מתערב הקדוש ברוך הוא לטובתו של 'אחר'. דאגתם של החכמים התוהים על המשמעות שהיתה לעובדת קיומו של חכם חוטא כ'אחר' בקהלם דורשת סיום חיובי לפרשה, ויוצרי הסוגיה מספקים אותו.

ביבליוגרפיה

- | | |
|---|----------------|
| | ספרי עזר |
| ב"מ לוין, אוצר הגאונים, כרך ד ספר ב – מסכת חגיגה, ירושלים תרצ"א | [אוצר הגאונים] |
| ח"נ ניאליק וי"ח רבניצקי, ספר האגדה, דביר, תל-אביב תשל"ג. | [ביאליק] |
| אליעזר בן-יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, ישראל 1959. | [בן-יהודה] |
| נתן בן יחיאל, הערוך השלם, הוספות הערות ותיקונים [מאת] חנוך יהודה קאהוט, וינה 1926. | [הערוך] |
| Wewers, Gerd A. (Übers.), <i>Übersetzung des Talmud Yerushalmi</i> , II. Seder Moed. Traktat 11: Hagiga – Festopfer, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1983 | [ויורס] |
| Marcus Jastrow, <i>A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and the Midrashic Literature</i> , Israel | [יאסטרוב] |
| Jacob Neusner (Translator), <i>Talmud Yerushalmi – Hagiga</i> , Chicago 1982 | [ניוזנר] |
| M. Sokoloff, <i>Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period</i> , Bar-Ilan, Ramat-Gan 1990 | [סוקולוף] |

[שטיינזלץ] עדין שטיינזלץ, תלמוד בבלי – מסכת חגיגה –
מבואר מתורגם ומנוקד, ירושלים תשמ"ד.

יצירות ספרות ומחקרים

אדרת, אברהם

תש"ן: מחורבן לתקומה – דרך יבנה בשיקום האומה, מאגנס,
ירושלים.

אופנהיימר, אהרן

תשמ"ג: 'מרד בר כוכבא', ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד
הכיבוש המוסלמי, כרך ראשון, יד יצחק בן-צבי, ירושלים:
40–74.

תשנ"ג: 'שמירת שבת ומרד בר כוכבא', יהודים ויהדות בימי
בית שני, המשנה והתלמוד, יד יצחק בן-צבי, ירושלים:
226–234.

אורבך, אפרים א'

תש"ז: 'נספח: בת-קול', בתוך: 'הלכה ונבואה', תרביץ: 23–27.
כונס בתוך: מעולמם של חכמים, מאגנס, ירושלים תשמ"ח:
43–47.

1958: 'הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההסטורית
במאה השניה והשלישית', ארץ-ישראל ה: 189–205. כונס
בתוך: מעולמם של חכמים, מאגנס, ירושלים תשמ"ח:
125–178.

תשכ"א: 'אסקזיס ויסורים בתורת חז"ל', ספר יובל ליצחק בער:
48–68. כונס בתוך: מעולמם של חכמים, מאגנס, ירושלים
תשמ"ח: 437–458.

תשכ"ז: 'הלכות ירושה וחיי עולם', דברי הקונגרס העולמי למדעי
היהדות, כרך א: 133–149. כונס בתוך: מעולמם של
חכמים, מאגנס, ירושלים תשמ"ח: 229–255.

תשכ"ח: 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', ספר יובל
לגרשם שלום: א–כח. כונס בתוך: מעולמם של חכמים,
מאגנס, ירושלים תשמ"ח: 486–513.

תשכ"ט: חז"ל – פרקי אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים.

אידל, משה

תשנ"ו: 'מטטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות', אשל באר שבע, ד: 29–44.

איילי, מאיר

1993: 'מסקנותיו הקיצוניות של אלישע בן-אבויה', מחניים, אייר, 5: 134–141.

בארי, נורית

1998: דמותו של אלישע בן אבויה ('אחר') במקורות התלמודיים, עבודת מ"א, אוניברסיטת חיפה.

2005: מסכת תענית בירושלמי – דרכי עיצוב המסורות ועריכתן, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת חיפה.

בויארין, דניאל

1993: 'המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן: 105–117.

בן-גוריון, מיכה יוסף

תרע"ב: 'ערך "אחר" – איזה ליקוטים', הגרן (להורודצקי) ח, 76–83. בר-אילן, מאיר

תשנ"ד: 'ספרות ההיכלות ומניעי כתיבתה', מחניים, ו: 46–51. גולן, ארנה

תשמ"ד: 'על סוסו בשבת מאת משה שמיר', בתוך: בין בדיון לממשות – סוגים בסיפור הישראלי, יחידה 4: הסיפור ההיסטורי, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.

גורדין, יעקב

תרע"ו: אלישע בן אבויה, חזיון בארבע מערכות, תרגם ר. קלונימוס, ירושלים.

הר, משה דוד

תשכ"ח: 'גזירות השמר וקידוש השם בימי הדריינוס', מלחמת קודש ומרטירולוגיה, החברה ההיסטורית הישראלית ירושלים: 73–92.

וייס, אייזק הירש

1876: דור דור ודורשיו – הוא ספר דברי הימים לתורה שבעל פה עם קורות סופריה וספריה, האחים ווינטער, וויען: 139–142.

זוסמן, יעקב

תש"ן: "ושוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד, א: 55–133.

זכות, אברהם

תרפ"ה: ספר יוחסין השלם, חלק ב', יצא לראשונה על ידי צבי פיליפאווסקי, הוצאת מ"א וואהראמנן, פרנקפורט ע"נ מיין: 22–23.

חשן, דליה

תשמ"ט: סמל האש כפי שהוא מופיע בפרשנות תלמודית אגדית, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', בר אילן.

לוינ, ישראל

1982: 'ר' שמעון בר-יוחאי, עצמות מתים וטיהורה של טבריה – היסטוריה ומסורת', קתדרה, 22: 9–42.
תשמ"ו: מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד – היבטים היסטוריים, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.

ליבס, יהודה

תשמ"ו: חטאו של אלישע – ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון, ירושלים.

ליברמן, שאול

תש"ה: 'תנא היכי קאי', קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו-יורק: 183–188. כונס בתוך: מחקרים בתורת ארץ-ישראל, מאגנס, ירושלים תשנ"א: 110–115.

תשכ"ג: 'נספח ראשון: בת-קול', יוונית ויוונית בארץ-ישראל, מוסד ביאליק, ירושלים: 294–298.

תשל"ה: 'רדיפת דת ישראל', ספר היובל לשלום בארון, ירושלים: ריג-דמה. כונס בתוך: מחקרים בתורת ארץ-ישראל, מאגנס, ירושלים תשנ"א: 348–380.

לעטעריס, מאיר הלוי

1865: בן אבויה – שיר על משובת חיי אלישע בן אבויה אשר הלך בנפלאות ממנו בחקרי לבו ויתמכר לשאול ולשטן המשחית, (בשער הימני: *Goethe's Faust*), וין.

מאיר, עפרה

1984: 'קביעת המוקד בשדר בסיפור-ויכוח באגדת חז"ל', דפים למחקר בספרות, 1: 35–49.
תשנ"ג: סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, ספרית פועלים, ישראל.

סטינברג, מילטון

1946: כעלה נידף, תרגם יוסף לוז, ניומן, תל-אביב.
פאוסט, שמואל

2005: 'דו קרב או דואט', [אתר] מקור ראשון,

<http://www.makorrishon.co.il>

פלוסר, דוד

1982: 'כת מדבר יהודה והנצרות לפני פאולוס', יהדות ומקורות הנצרות, ספרית פועלים, תל-אביב: 313–358.

פרידלנדר, יהודה

תשנ"ד: 'אלישע בן אבויה סניגורם של ישראל? שקיעי הלכה ותפקודם בפארודיה הסאטירית "משנת אלישע בן-אבויה" מאת משה ליב ליליינבלום', במסתרי הסאטירה – פרקים בסאטירה העברית החדשה במאה הי"ט, כרך ג, בר-אילן: 171–195.

1997: 'הרמב"ם ואלישע בן אבויה כארכיטיפוסים בספרות העברית החדשה (אתגר או סימפטום?)', בין הסטוריה לספרות, הקבוץ המאוחד: רעא-רפב.

פרידמן, שמא יהודה

1993: 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן: 117–164.

פרנקל, יונה

תשמ"ג: 'התבניות של סיפורי האגדה התלמודית', מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ז: מה-צז.

- 1985: 'עוד פעם על "ארבעה שנכנסו לפרדס", [תרפיס של] הרצאה במכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית, ירושלים (כב כסלו תשמ"ו).
- 1991: דרכי האגדה והמדרש, יד לתלמוד, הרצליה.
- 2001: 'מעשה מרכבה ומלאכים', סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב: 345–317.
- קרוכמל, אברהם
- 1885: ספר עיון תפלה – מעיוני חכמינו הקדמונים לאהבה את ה' ולדבקה בו, לעמבערג.
- קריסטל-וייסבלאי, אתי
- 2005: 'דבי מאיר דימון מצא תוכו אכל קליפתו זרק' – התרגום העברי הראשון לפאוסט בהקשרו התרבותי-יהודי, דפים למחקר בספרות, 14–15: 336–321
- שטיינזלץ, עדין
- 1987: 'אלישע בן אבויה', אישים בתלמוד, ספרית האוניברסיטה המשודרת, משרד הבטחון: 45–39.
- שלום, ש'
- תש"ה: שבת העולם – פואימה דרמתית בחמשה מראות ופתיחה, יבנה, תל-אביב.
- שמיר, משה
- תשכ"ב: 'על סוסו בשבת', הספור הישראלי במבחר חדש, בעריכת יהודה האזרחי, ש' זק ושות', ירושלים: 140–132.

Büchler, Adolf

[ביכלר]

1932: 'Die Erlösung Elisa' b. Abujahs aus dem Höllenfeuer', *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 76.

Goshen-Gottstein, Alon [גושן-גוטשטיין]

2000: *The Sinner and the Amnesiac – The Rabbinic invention of Elisha Ben Abuya and Elazar Ben Arach*, California.

Gray, Alyssa [גריי]

2003: 'Is Critical Rabbinic Biography Possible?', *Prooftexts*, 23 (3) : 376–382.

Gruenwald, Ithamar [גרינוולד]

1980: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Koeln, chapter III, 'The Attitude towards the Merkavah Speculations in the Literature of the Tannaim and Amoraim': 73–97.

1981: 'The problem of the anti-gnostic polemic in rabbinic literature', *Studies in Genosticism and Hellenistic Religions*, Leiden: 171–189.

Halperin, David J. [הלפרין]

1980: *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven.

Lieberman, Saul [ליברמן]

1965: 'Some aspects of after life in early rabbinic literature', *Harry Austryn Wolson Jubilee Volume*, Jerusalem: 495–532.

1980: 'Metatron, the meaning of his name and his functions', *Appendices in: Gruenwald, Ithamar, Apocalyptic and Merkavah Mysticism*: 235–241.

Luz, Menahem [לוז]

1987: 'Abnimos, Nimos, and Oenomaus: a Note', *Jewish Quarterly Review* LXXXVII (2–3): 191–195.

Rubenstein, Jeffrey L. [רובינסטיין]

1997: 'Elisha ben Abuya: Torah and the Sinful Sage', *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 7,2 : 139–225.

Scholem, Gershom G. [שלום]

1965: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New-York.

1967: *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New-York.

1977: *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem.

הערות

פתיחה

1. תוספתא חגיגה ב, ג; ירושלמי חגיגה ב, א (עז ע"ב); בבלי חגיגה יד ע"ב.
2. הסיפורים (לאו דווקא בשלמותם) מופיעים גם בשיר השירים רבה א, ד; קהלת רבה ז, ח; רות רבה ו, יג; ילקוט שמעוני קהלת תתקעד; אבות דרבי נתן נוסחא א כד, ונוסחא ב, לה.
3. אוצר הגאונים: 14–15 (ובשינויים ראו גם: 61).
4. בעיקר בספריו באנגלית: 1965: 14–19, 1967: 52–53.
5. יב: ב–ד: 'ידעתי איש במשיח אשר לוקח עד לרקיע השלישי זה ארבע עשרה שנה, אם בגוף לא ידעתי או מחוץ לגוף לא ידעתי, האלהים יודע. האיש ההוא, אם בגוף או חוץ לגוף לא ידעתי, האלהים יודע, הועלה אל הפרדס (*hoti herpaghe eis ton paradeison*) ושמע דברים נסתרים אשר נמנע מאיש למללם'. (תרגום פרנץ דליטש).
6. ראו רשימה ביבליוגרפית וסקירת ספרות אצל גרינוולד (1980) ואצל הלפרין (1980: 87–90).
7. לברייתא יש שלוש גרסאות ארץ ישראליות דומות (שתיים בכתבי יד שונים של התוספתא, ואחת בירושלמי), שלושתן שונות מהותית מהבבלי. מהדורת ליברמן (אותה הבאתי) היא המשובחת שבהן. גרסת הירושלמי משובשת, ושמותיהם של בן עזאי ובן זומא נתחלפו בה.
8. פרנקל הציע את הדברים בעל פה כבר ב-1985, בהרצאה שנשא באוניברסיטה העברית. את הסדר בתוספתא הוא תולה בבחירתו של העורך לקשור ברייתא לברייתא בשיטת השרשור. העורך סמך את רבי עקיבא שבמשל הכניסה לפרדס לרבי עקיבא המופיע בקטע הקודם לו, על שלושה שהרצו לפני רבותיהם. ראו פרנקל, 2001: 326, הערה 29.

9. ברוח פרשנותו של ריקור למשל התנכ"י ולמשלי ישו: 'המשל של חז"ל הוא מודל, דגם הרמנויטי, להבין בעזרתו רעיון דתי, ואינו טכסיס רטורי כדי לשכנע את השומעים. [...] העולם הדתי-אלוהי אינו ניתן להבנה כי הוא במהותו אינו אנושי, ולכן אין האדם יכול להבין אותו אלא בעזרת אמצעי עזר זה, שבו יש ניסיון לעלות מן העלילה האנושית במשל אל הרעיון הדתי. אך מתקבל על הדעת שניסיון זה אינו יכול להצליח במלואו – זהו מכשיר שבעזרתו מתקדם המבין אל אותה מחיצה שבן-תמותה אינו יכול לחדור דרכה'. (פרנקל, 1985: 1). וראו על כך בהרחבה בספרו (1991: 326–338).
10. בהרצאה שנשא ב-1985, הסביר פרנקל שייחודו של משל הארבעה שנכנסו לפרדס, לעומת משלים אחרים מסוגו, הוא שהמשל השתמש בו בלשון המשל כדי לתאר את העובדות הריאליות של הנמשל, ולמעשה לא תיאר את מה שקרה בשעה שארבעת החכמים דרשו במעשה מרכבה. לדבריו אין זה מקרה, אלא עניין מהותי למשל על אודות העיסוק במעשה מרכבה. המספר אינו יכול לדבר על מה שראו הארבעה בלשון של נמשל, שהרי 'אין דורשין [...] במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו! 'המשל לא רצה לגלות לקהל שלעתיד לבוא, שאינם תלמידיו ואינם מוריו – כלום. כי מי שיגלה – מקצץ בנטיעות'. המקצץ בנטיעות לא רק מקלקל את הפרדס, אלא גם מגלה את הנסתר, בניגוד לאיסור מפורש. קהל שאינו ראוי לא יבין את דברי מגלה הסודות, ומה שיבין יהיה ממילא שקרי. 'הגילוי האסור ויצירת השקר הם באופן עקרוני דבר אחד – קיצוץ בנטיעות'.
11. ראו הרשימה המפורטת, הכוללת מובאות קצרות, אצל בן-גוריון (תרע"ב).
12. זכות (תרפ"ה: 23).
13. ראו קריסטל-וייסבלאי (2005: 324–326).
14. הסקירה של פרידלנדר (1997) מהווה בסיס לרוב הדברים הנאמרים אצלי בעניין.
15. ראה פרידלנדר, תשנ"ד. הוא מביא את היצירה ומנתח אותה.
16. ראו גולן, תשמ"ד.
17. חלק גדול מסקירת הספרות אצלי נסמך על פרקי המבוא המקיפים של גושן-גוטשטיין (2000: 1–36).
18. ראו ביקורתה המפורטת של גריי (2003). אפשר שהמימרות באבות דרבי נתן נוצרו בהשפעת סיפור הדו-שיח של אלישע עם רבי מאיר ולא להפך. הנושא ראוי לבדיקה.
19. ראו זוסמן (תש"ן: 132, הערה 187): 'את סיומה של תקופת האמוראים בא"י יש לקבוע לכל המאוחר לסוף שנות הששים'. וראו שם בהרחבה את נימוקיו.
20. ראו בארי (2005: 10–54), 'חלק ראשון: הקולות הדוברים'.

חלק א

1. במקור: מני = מאן היא = מי היא? – ליבס (תשמ"ו: 13) מדגיש שלכאורה צריך היה להיות 'מנו' (מי הוא).
2. ראו למשל קורבן העדה: 'רבי תורה – גדולי התורה'; וייס (1876: 142): 'מורי תורה ותלמידיהם'; והתרגום הגרמני של ויורס: Der die Rabbinen der Tora tötete.
3. ראו ליבס (תשמ"ו: 14) ורובינשטיין (1997: 13–14). לכך כנראה כיוון גם בעל הפני משה: 'שהיה הורג רבי תורה – כשראה נערים נתרבות! וגדלין בתורה, הרגן'. ראו בן-יהודה: 6366–6367, שורש רב"ה. בהמשך אטען כי בחירת העורך-האמן בביטוי הנדיר 'רבי תורה' אינה מקרית.
4. ראו קורבן העדה, שמפרש: 'נערים יושבין לפני רבן'.
5. הסיפור בכללו מחורז. פנייתו של אלישע לילדים בלשון זהה ובמקצב אחיד היא ריתמית ומחורזת, ובארמית, לשונו המקורית של הסיפור, בולטת גם החזרה המשולשת שבמשפט שבו הוא פותח את דבריו – 'מה אילין יתבין עבדין הכא' – שאובדת בתרגום (מה אלו יושבים ועושים כאן). גם שני המשפטים המנוסחים כדברי המספר, משפט הפתיחה ומשפט הסיום, משתמשים בלשונות שצלילן דומה: הווה עליל – הווה חמי (=היה נכנס – היה רואה) במשפט הפתיחה, ו'הוון שמעין – הוון שבקין ואזלין' (=היו שומעים – היו עוזבים והולכים) במשפט הסיום.
6. ראו למשל רש"י לפסוק בתהלים קמד: יב: 'שאין בהם מום, כל כך הם מנוקים מעבירה'. לעניין 'נטיעות' כילדים, ראו, למשל, בראשית רבה (פז): (1038): 'ר' יוסי בר' חלפותא יבם אשת אחיו, חמש בעילות בעל ודרך הסדין בעל וחמש נטיעות נטע', וגם ירושלמי מועד קטן ג, א (פא ע"ג): 'שמעון בר בא אתא לגבי רבי חנינה. אמר ליה: כתוב לי חדא איגרא דאיקר, ניפוק לפרנסתי לארעא ברייתא. אמר לו: למחר אני הולך אצל אבותיך, יהו אומרים לי: נטיעה אחת של חמדה שהיתה לנו בארץ ישראל התרתה לה לצאת לחוץ לארץ?'
7. ההלכה המדויקת שעל פיה הם נוהגים אינה ידועה. נראה שהיא מן המשנה שבת י, ה: 'המוציא כיכר לרשות הרבים – חייב [בקורבן חטאת]. הוציאוהו שניים – פטורין'. והשווה תוספתא שבת ט, טו והבבלי שבת צב ע"ב–צג ע"א. היהודים מתחכמים בסיפור פעמיים על סמך הלכה אחת זו. בפעם הראשונה – בהדגשה על סופה (שניים – פטורים). ובשנייה – בהדגשת ראשה דווקא.
8. מה בדיוק היתה תוכניתם? – על כך חלוקות הרעות. בעל הפני משה מסביר שהיהודים היו מתכוונים לפרוק משאיהן בכרמלית [באופן זמני] כדי שלא

להוציא אחר-כך, כשילכו למקום אחר, מרשות היחיד לרשות הרבים. ואילו קורבן העדה כותב: 'והיו הישראלים מתכוונים לפרק המשאות בכרמלית, דהוי להון עקירה ברשות הרבים והנחה בכרמלית, וחזרו ועקרו מכרמלית והביאו לרשות היחיד, למקום שציוו העכו"ם, כי היכא דלא ליעבדו איסורא דאורייתא. דמדאורייתא בעינן עקירא ברשות היחיד והנחה ברשות הרבים או איפכא'. לפי תרגומו של ניוזנר, הפריקה בכרמלית היא סוף דרכם של נושאי המשא.

9. ההיסטוריונים חלוקים בשאלה אם בין גזירות השמד של אדריינוס נכללה גם גזירה על השבת. העדויות לכך סותרות. כפשרה מציע אופנהיימר (תשנ"ג: 232) את הפתרון הבא: הרומאים אמנם לא חייבו במפורש לחלל שבתות, אך גם לא אפשרו שמירת שבת כהלכתה. בשעת הצורך – כגון צורך בעבודת אנגריה וכו' – חייבו את היהודים במלאכה בשבת ללא התחשבות ברגשותיהם.

10. רכיבה על סוס כמעט שאינה מוכרת אצל יהודים, אם לא אצל מלך (משנה סנהדרין ב, ה) וכסימן לעשירות או פינוק מופרז (תוספתא פאה ד, י וכתובות ו, ח, ומקבילותיהן). רכיבה בשבת היא שבות (ביצה ה, ב) כלומר חטא לא חמור, אך חילול שבת מופגן. ראו ירושלמי חגיגה ב, ב (עח ע"א): 'מעשה באחד שיצא לדרך רכוב על סוסו בשבת והביאוהו לבית דין וסקלוהו. והלא שבות היית? אלא שהיתה השעה צריכה להן'. וראו פרנקל (1991: 273, על אודות המקבילה בבבלי): '[הסוס] הוא כלי לחילול שבת בוטה בפרהסיא'.

11. הדרשה, כדרשה, פשטנית וחסרת תחכום, ודאי בכוונה. ליברמן (תש"ה: 113–115) גורס שלפנינו שריד של דרשה שלמה, שנאמרה בשעתה בבית הכנסת או בבית המדרש. הוא משחזר אותה כדוגמה לדרשות שניתן לפרשן בעזרת הקשר להפטרה. הוא כותב: 'דרשת רבי מאיר כפי שהיא לפנינו אינה מובנת כל צורכה, שהרי הדברים מפורשים במקרא עצמו: "ויולדו לו שבעה בנים ושלוש בנות. ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן ושלושת אלפי גמלים וחמש מאות צמד בקר וחמש מאות אתונות" וכו' (איוב א: ב–ג) ובסוף כתוב (שם, מב: יב–יג): "וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו ויהי לו ארבעה עשר אלף צאן ששת אלפים גמלים ואלף צמד בקר ואלף אתונות". [...] הרי לך מפורש בכתוב עצמו שכפל לו הקדוש ברוך הוא לאיוב את כל ממונו, ומה חידש רבי מאיר? ברם נראה ברור שאלישע הפסיק את רבי מאיר באמצע ולא נתן לו לגמור את מאמרו'. 'שבענה' על פי המפרשים והתרגומים $7 \times 2 =$.

12. ראו ירושלמי ברכות ב, א (ד ע"ב). רבי יעקב בר אידי שואל למה לא אמר רבי מאיר 'שמועתא מן שמייה דרבי עקיבא!' ועונה לו על כך רבי יוחנן: 'כל עלמין ידעין דרבי מאיר תלמידו דרבי עקיבא!'.

13. לדרשה זו לא נמצאו מקבילות בספרות התנאים.
14. בראשית כב: יב; איוב א: ח; איוב ב: ג. עיינו בדיון הנרחב בנושא אצל אורבך (תשכ"ט: 354–365).
15. 'לאוהבי ולשומרי מצותי' (שמות כ: ה), שרבי נתן דרשו על 'ישראל הנותנים נפשם על המצוות' (מכילתא דר' ישמעאל: 227), נדרש גם על אברהם: "'לאוהבי" – זה אברהם אבינו וכיוצא בו' (שם). ראו אורבך (תשכ"ט: 354–365).
16. תוספתא סוטה ו, א מביאה בשם רבי: 'נאמר "ירא אלהים" באברהם ונאמר "ירא אלהים" באיוב, מה להלן מאהבה אף כאן מאהבה'. בבבלי סוטה לא ע"א, מיוחסת ברייתא דומה לרבי מאיר.
17. מעניין לציין שה'אחרית' הזו כולה ברכה ארצית. גם הסיפורים האחרים המובאים בסוגיה מסבירים את סיבת חטאו של אלישע דווקא בבקשתו המוטעית אחר שכר ארצי בעולם הזה. הפסוק מקהלת נדרש בדרך כלל על ענייני שכר ועונש, ראו ספרי דברים (נג: 120–121): 'כך אמר להם משה לישראל: אתם רואים את הרשעים שמצליחים בעולם הזה? כשנים ושלושה ימים הם מצליחים, וסופם לתהות באחרונה [...] אתם רואים צדיקים שמצטערים בעולם הזה? כשנים ושלושה ימים הם מצטערים וסופם לשמוח באחרונה. וכן הוא אומר "להטיבך באחריתך" (דברים ח: טז) ואומר "טוב אחרית דבר מראשיתו"' (קהלת ז: ח).
18. דרשת 'חוכמה' בהוראת תורה אינה מיוחדת לרבי מאיר. כך דורשים לדוגמה בספרי דברים (לב: 57): 'רבי שמעון בן יוחי אומר: חביבים יסורים, ששלש מתנות טובות נתנו להם לישראל שאומות העולם מתאווים להן ולא נתנו להם אלא על ידי יסורים. ואלו הם – תורה וארץ ישראל והעולם הבא. תורה מניין? "לדעת חכמה ומוסר"' (משלי א: ב). ויקרא רבה יא (רכב): 'בר קפרא פתר קריא בתורה: "חכמות בנתה ביתה" (משלי ט: א) זו תורה'.
19. ראו ספרי דברים (מח: 108): "'אם תבקשנה ככסף" – מה כסף קשה לקנותו, כך דברי תורה קשים לקנותם. או מה כסף קשה לאבדו, כך דברי תורה קשים לאבדם? – תלמוד לומר: "לא יערכנה זהב וזכוכית" – קשים לקנותם כזהב ונוחים לאבדם ככלי זכוכית'. וראו גם בילקוט שמעוני א תתעג, ובמדרש תנאים (יא, כב: 41).
20. הארכיאולוג ד"ר דן בהט אישר באוזני כלי זהב אמנם היתה מוכרת בעולם העתיק, אך היתה נדירה ביותר. בעולם העתיק נהגו להתיך כלי זהב ולצקת מהם כלים חדשים.
21. ראו אבות דרבי נתן נוסחא א, מא. בית שמאי עוסקים במערכת הענישה והשכר שלאחר המוות. כשהם מטפלים בצריפת ה'בינונים' באש הגיהנום, הם מצטטים את הנביא זכריה: 'בית שמאי אומרים: יורדין לתוכה [לתוך

הגיהנום] ונצרפין בה ומבצבצין ועולין הימנה, שנאמר: "והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב" (זכריה יג, ט).

22. פרנקל (1991: 273) כותב על אודות הסיפור בגרסתו בבבלי דברים היפים גם כאן: 'הסוס [ש]הוא כלי של חילול שבת בוטה בפרהסיא [משמש] כדי לשמור על רבי מאיר מחילול שבת'.

23. בטבריה היתה בעיה חמורה של טומאה, מחמת מסורת על קיום קברים במקום. למסורת זו יש שורשים כבר אצל יוספוס. אמנם קיימות עדויות על טיהור על ידי רבי שמעון בר יוחאי, אך לא כל הספקות נפתרו בכך. ראו לוין (1982).

24. על בת קול ראו אורבך (תש"ז: 23–27). הוא מונה את המקרים המפורסמים של הופעתה באגדות חז"ל. לרוב צדקתם וחסידותם של יחידים גורמת ליציאת בת קול, אך לעתים גם חטאיהם של חוטאים גדולים, כמו טיטוס בהיכל (גיטין נו ע"ב) בר כוזיבא (איכה רבה ב) ו'אחר', להם מודיעה בת הקול את עונשם.

25. אדרת (תש"ן: 158–159) כותב: 'בשל החשיבות, הדתית והקיומית, של הכפרה בחיי היחיד והציבור, נערכו דרכי הכפרה [...] במערכת שלמה ומודרגת המאפשרת קיום הכפרה, בכל תחומי החטא, גם במציאות של היעדר-קרבנות. מערכת זו, הנודעת בשם "ארבעה חילוקי-כפרה" מסווגת את דרכי-הכפרה הללו, לפי מעלת תוקף-הכפרה ובהתאם לדרגת העבירות שיש לפעול לכפרתן'. אדרת מקדיש לנושא 'ארבעה חילוקי כפרה' פרק שלם בספרו (תש"ן: 158–170). את הביטוי 'חילוק' הוא מפרש כ'דרגה' (שם, הערה 10). דברי בנושא נסמכים עליו.

26. ראו ביכלר (1932: 417–418).

27. ראו אדרת (תש"ן: 152): 'ר' מאיר דורש את דברי החתימה של ה' על הבריאה, כהעלאת המיתה לפסגת מעשה-בראשית'. ובהערה 27 שם: 'כביכול כל מעשה הבריאה מכוון אל הטובה הצפונה במוות'. עיינו בדיונו על המיתה כדרך כפרה, בעיקר 152–157.

28. שם, 163. הניסוח הזה נראה כהולם למקרה אלישע בשלמותו. ייתכן שאדרת ניסח כך במתכוון, שכן בספרו הוא מטפל במות אלישע בסיומו (בשיאו) של הסעיף העוסק במיתה כדרך כפרה (156–157).

29. ראו קריאת בן-גוריון (תרע"ב: 79): 'רוח תוגי! גבור וקשה הרוח בוכה לפתח המות!'

30. אדרת (תש"ן: 154) מציין שחולשתה של התשובה – שהיא תהליך נפשי פנימי, שאין לה סימנים חיצוניים אמינים. כאן זה ודאי כך. ראוי לציין, שבכל הסיפור כולו אין המספר מתאר תהליכים נפשיים אצל גיבוריו, להוציא פעם אחת – כאן, כש'רבי מאיר שמח בליבו ואומר'.

31. ראו סיפור אליהו הנביא ואחזיה (מלכים ב א: י-יב); פרשת נדב ואביהו (ויקרא י: א-ב); קורח ועדתו (במדבר כו: ט-י); ודתן ואבירם (במדבר טז). בסיפור אליהו הנביא ואחזיה משלח אליהו אש אלוהית נגד שר חמישים וכל חמישיו: 'ותרד אש מן השמים ותאכל אותו ואת חמישיו' (מלכים ב א: י-יב), בולט הדמיון הלשוני לסיפורנו: 'ירדה אש מן השמים ושרפה את קברו' (ראו על כך בהרחבה: ביכלר, 1932: 427).

32. עונש הרשעים בגיהנום הוא כנראה עונש גופני. ראו למשל תוספתא סנהדרין ג, ג-ו: 'שלוש כתות הן: פושעי ישראל בגופן פושעי אומות העולם בגופן - יורדין לגיהנם ונידונין בה שנים עשר חודש, ולאחר שנים עשר חודש נפשותן כלה וגופן נשרף וגיהנום פולטתו, ונעשים אפר, והרוח זורה אותן ומפזרתם תחת כפות רגלי הצדיקים'. שנים עשר חודש הם עונש לחוטא רגיל. לאלישע צפוי עונש נצח (שם): 'אבל המינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה ושפורשין מדרכי ציבור ושכפרו בתחית המתים וכל מי שחטא והחטיא את הרבים [...] גיהנום ננעלת בפניהם [מבחוץ] ונידונין בה לדורי דורות. [- - -] שאול בלה - והן אינן בליים'. ראו על כך עוד להלן, בדיון המפורט על קבר 'אחר' בבבלי, 158-148.

33. פרישת הטלית היא חלק משחזור מעשה בועז ורות (רות ג, ח-יג): 'ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת [...] ויאמר: מי את? ותאמר אנכי רות אמתך ופרשת כנפך על אמתך כי גואל אתה'. ובוועז עונה: 'ועתה כי אמנם כי אם גואל אנכי וגם יש גואל קרוב ממני. ליני הלילה והיה בבוקר אם יגאלך טוב יגאל ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנכי, חי ה' שכבי עד הבוקר'. ביכלר (1932: 433) רואה בפרישת הטלית, שהיא סמל למעמדו של רבי מאיר כרב וחכם, מעשה סמלי: רבי מאיר מסוכך על אלישע בתורה שבה זכה בזכות רבו המת.

34. השאלה היא, למי מכוונת הפנייה 'ליני הלילה', ואת מי משביע רבי מאיר. ביכלר (1932: 434-435) מתלבט בשאלה. במדרשי האגדה מבינים את הדברים כהשבעת האש: 'באתה האור לשרוף את קברו [...] יצא ופרש טליתו עליה' (רות רבה ו, ד; קהלת רבה ז, א); 'והיה משביע האש ואומר' (מדרש שוחר טוב ו). ואכן, הביטוי המסיים את הבית - 'ואיטפיית' (שתרגומו 'כבתה') מתייחס בוודאי לאש. אך רבי אברהם זכות כותב ב'ספר היוחסין' שלו: 'ושר' מאיר נשבע שיביאהו לחיי העוה"ב ואמר: [...] ליני הלילה - בזה הצער שדומה ללילה'. כלומר, הוא מפרש את הפנייה אל אלישע. אני נוטה לדעתו, ומניחה שהדברים נאמרים בלשון נקבה בגלל שהם ציטוט מדויק של דברי בועז לרות. רבי מאיר פונה אל רבו המת ומדבר אליו ישירות. זה מתאים לדעה השלטת בספרות חז"ל, כפי שמתאר אותה ליברמן במאמרו באנגלית (1965: 507-513) לפיה הגווייה אינה מאבדת מרגישותה

- למשך זמן מסוים אחרי המוות. המתים שומעים את שנאמר עליהם בנוכחותם (בראשית רבה צו, עמ' 1237; ירושלמי ברכות ב, ג ו' ע"ג); שם, שם [יח ע"א]). לפי דעה אחת הם יודעים מה נאמר עליהם עד שנסגר הקבר, ולפי דעה אחרת – הם יודעים זאת עד שבשרם כלה (שבת קנב ע"ב).
35. כך מבין גם בן-גוריון (תרע"ב: 79): 'הוא, ר' מאיר, היה אומר: אם יקראו לו: קרב לרכך או לאביך אני מקרב לרבי תחילה'.
36. ראו דברי ביכלר (1932: 438–441). אני מסתמכת עליו כאן ובהמשך. וראו הערך 'קרב' אצל סוקולוף (1990: 502).
37. רשב"י בפי רבי חזקיה בשם רבי ירמיה בבראשית רבה (לה, ב: 329–330): 'אי בעי אברהם למקריב מן גביה ועד גבי – ואנא מקרב מגבי ועד מלכא משיחא. ואין לא בעי – יצטרף אחיה השילוני עמי – ואנן מקריבין מן אברהם עד מלכא משיחא'. ראו גם ירושלמי ברכות ט, ב (יג ע"ד), ופסיקתא דרב כהנא (ויהי בשלח, טו: 191). והשוו במקבילה בבבלי (סוכה מה ע"ב): 'יכול אני לפטור את העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה. ואלמלי אלעזר בני עמי – מיום שנברא העולם ועד עכשיו. ואלמלי יותם בן-עוזיהו עמנו – מיום שנברא העולם עד סופו'. רשב"י, ד"ה לפטור: 'בזכותי! אני סובל כל עוונותיהם ופוטרתן מן הדין'. רמז למקור הביטוי בירושלמי ברכות ט, ב (יג ע"ב): 'אפילו אותם שפשטו ידיהם בזבול יש להם בטחון. לקרבן אי-אפשר [...] לרחקן אי-אפשר'.
38. ביאליק מתרגם: 'למי אתה רוצה להתקרב'. תרגום כזה אפשרי, אם מביאים בחשבון את טעויות המעתיק המרובות בירושלמי, ואת העובדה שבארמית הגלילית לא הקפידו על כללי הדקדוק. תרגום נוסח ביאליק מחייב להניח שהקדוש ברוך הוא הציל את אלישע, בעקבות השבעתו של רבי מאיר, או מתוך ציות להלכה (שבת, טז, א), ורבי מאיר רק מבקש עתה להתקרב אליו (או לבקרו, זה היינו הך!) עוד לפני שיפגוש את אביו, שאף הוא שוכן עם הצדיקים בעולם הבא. ביכלר פירש כבן-גוריון – לקרב. הפירוש שלי – בעקבותיהם.
39. השימוש ב'מצילין' לגבי אדם הוא נדיר, ומופיע בהקשר ל'אלו שמצילין אותם בנפשם' (משנה סנהדרין ח, ט), כלומר: מצילים אותם מעבירה אפילו בהריגתם (רבי עובדיה מברטנורא מפרש: 'שניתן רשות לכל אדם להרגן, כדי להצילן מן העבירה'). ב'הצלה' כזו הניצול מגלה פסיביות מוחלטת.
40. יש כאן אולי קרבה כלשהי (נוספת) לסיפור איוב ולתפקיד המלאך המבשר בו. אך בסיפור המקראי בא המבשר אל איוב, ואילו בסיפורנו הוא בא אל רבי מאיר, הרואה את אלישע כבן דמותו של איוב.
41. על דו-לשוניות כזו בירושלמי ראו בהרחבה בארי (2005: 23–54). מבחינה לשונית נראה הסיפור כמוצר אופייני של בני הדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל.

42. זו הפעם היחידה ששורש כפ"ר מופיע בסיפורנו. אולי משום שגם כפירה אינה נזכרת בו.
43. 'רבו, שלימדו חכמה, מביאו לחיי העולם הבא' (משנה בבא מציעא ב, יא).
44. השוו בין דבר המספר לדברי המבשרים: [מצג:] המספר: 'עבר אלישע רביה רכוב על סוסיא ביום שובתא'; המבשרים: 'הא רבך לבר'. [ג5:] המספר: 'חלה אלישע'; המבשרים: 'הא רבך באיש'. [ג6:] המספר: 'ירדה אש מן השמים ושרפה את קברו'; המבשרים: 'הא קבריה דרבך אייקד'.
45. אם אכן נולד אלישע בימי הבית, היה בן יותר מ-65 כש'יצא לתרבות רעה'. כידוע נוהגים סיפורי האגדה לקרב פרקי זמן מרוחקים. וראו פרנקל (1991) עמ' 41, הערה 18.
46. פרנקל (1991: 41): 'אמנם בכ"י ליידן כתוב 'וחוזרין' אך זו בודאי טעות סופר... הביטוי 'חרז' הוא מונח לדרך זאת של דרשת שלושת חלקי המקרא'. טעות הסופר יכלה לנבוע מריבוי פעלי ה'חזר' בסיפור רבי מאיר ואלישע.
47. ראו מכילתא דרבי ישמעאל (ד: 215): 'מגיד שהתורה אש, ומאש ניתנה, ובאש נמשלה'. וראו חשן (תשמ"ט). הפרק הראשון ('תורה-אש-סיני') מוקדש למהותה האשית של התורה בסיפורנו.
48. רבי יהודה הנשיא הוא בן הדור החמישי לתנאים, שני דורות מאלישע. שיא פעילותו היה בשנים 200–220, ואילו המשבר של אלישע (על פי הירושלמי) בימי מרד בר כוסבה, בשנים 132–135. ראו החישובים שעורך ביכלר הפוזיטיביסט. לדבריו, הבנות הזקנות מאוד חייבות היו לפנות אל רבי בשנים הראשונות לנשיאותו (1932: 442 הערה 1).
49. בקשה לנדבת מזון או כסף בוטאה בדרך כלל בביטוי 'רבי, פרנסני!' (או גם 'זכה בי', 'זכה עמדי'). בעלי החסדים 'עשו' צדקה או 'נתנו' צדקה. מצד המקבל ישתנו הלשונות. 'נטילה' נמצא במקומות לא רבים. הריכוז הגדול – בסוף משנה פאה (ח, ו-ט). שם 'נוטל מן התמחוי', 'נוטל מן הקופה', 'יטול לקט שכחה ופאה' וכו' – הכול זכויות מאורגנות ומעוגנות בהלכה.
50. כך בנוסח הירושלמי. בדפוסים: 'והבנים יחזרו על הפתחים'. עיינו משנה כתובות ד, יא; ט, א. ראו אורבך (תשכ"ז, הלכות: 246). הרמב"ם, הלכות אישות יב, ב: 'מדברי סופרים וכולי תנאי בית דין הם'.
51. ראו אורבך (תשכ"ט: 537–538). בחצרו של רבי יהודה הנשיא התרכזה היררכיה של חכמים ושל עשירים. וראו לוין (תשמ"ו: 25–26). שם (40–43) הוא עוסק בהיקפו של מעמד החכמים בכל דור, ומסיק שמדובר במאות בלבד. מכאן לומר לוין שעשיר גדול כרבי מסוגל היה לפרנס את עניי החכמים בדורו מאוצרותיו שלו.
52. ייתכן שיש מקום לבחינת תפקידו של מזמור קט בתהלים (פסוקים ו-יד לפחות) בעיצוב דמותו הספרותית של 'אחר' בירושלמי. הרבה מאוד עניינים

מזכירים נושאים הנידונים בקובץ שלנו, כולל פעמיים הביטוי 'אחר' ופעם אחת 'אחרית'. להלן יובאו העניינים הדומים בהדגשה): 'הפקד עליו רשע ושטן יעמוד על ימינו. בהשפטו יצא רשע [=שרפת הקבר/דין גיהנום] ותפילתו תהיה לחטאה [=אלישע אינו מתפלל]. יהיו ימיו מועטים, פקודתו יקח אחר. יהיו בניו יתומים ואשתו אלמנה. ונוע ינועו בניו [=הבנות] ושאלו ודרשו מחרבותיהם. ינקש נושה לכל אשר לו ויבזו זרים יגיעו. אל יהי לו מושך חסד ואל יהי חונן ליתומיו. יהי אחריתו להכרית, בדור אחר ימח שמם [=מחיקת השם על ידי הכינוי]. יזכר עון אבותיו אל ה' וחטאת אמו אל תמח' [=סיפורי האשמה של האב והאם].

53. ראו אורבך (תשכ"ט: 542) ומראי המקום שם.
54. הביטוי 'ראו מה העמיד' אינו מקובל בתבנית קל וחומר. רק אמירות בודדות בתבנית זו משתמשות ב'ראו', ובכולן הביטוי עילג. ואכן בקהלת רבה תוקן הנוסח. שם: 'מה מי שלא היתה תורתו לשם שמים כך העמיד, מי שתורתו לשם שמים, על אחת כמה וכמה'.
55. מפרשים שונים התקשו בסיפור זה שהוא פשוט לכאורה, כשניסו להבינו עם מוסר ההשכל שלו. את ההסבר לבכיו של רבי חיפשו בדרך כלל בדברים שהוא אומר לסיום הסיפור, והציעו תשובות נוסח 'העמיד תלמיד כר' מאיר' (וייס, 1876: 140), או 'כך [כמו בנות אלו] העמיד – זרע כשר וצניעות' (פירוש מתנות כהונה לרות רבה ו, ד"ה: כך העמיד).
56. חוץ מ'חוזרין', ואף הוא שיבוש של 'חורזין'.
57. ספרי דברים, שנה (עמ' 419). וראו גם בראשית רבה צט, יג (עמ' 1267): "נפתלי אילה שלוחה" (בראשית מט: כא) מדבר בארצו שכולה בית השלחין [...] ולמה הוא קורא אותה גנוסר? רבנן אמרי: גני שרים'. ראו אונקלוס (לבראשית שם) ופירוש רש"י שם. תיאור נלהב מאוד, ודאי מוגזם, מתאר יוסף בן מתתיהו את בקעת גנוסר (מלחמות ג, י, ח: 231) בתרגום שמחוני, הוצ' מסדה (1961): 'ולאורך יאור גנוסר משתרעת ארץ הנקראת גם היא בשם זה. והיא נפלאה בתכונתה וביפיה. ואדמת הארץ הזאת שמנה, ועל כן לא יחסר בה כל צמח האדמה, ויושביה נטעו בה כל מיני מטעים. כי מזג האויר הטוב נוח לצמחים שונים זה מזה (בתכונתם). ופה צומחים לאין-מספר אגוזים, הדורשים להם קרה יותר מכל המטעים. ועל ידם עולים תמרים, היונקים את להט השמש. ובקרבת אלה ואלה גדלים עצי תאנה ועצי זיתים, אשר יפה להם האויר הממוצע... וכו'.
58. במשנה ובתוספתא חולין, וכן בספרי דברים, דנים בהלכה זו גם בקשר לפרדס ריאלי: "והאם רובצת" (ספרי דברים כב: ו) [...] יכול שאני מוציא אווזים ותרנגולים שקיננו בפרדס? האם אפשר שמיקום האירוע בגני שר (פרדסי מלך) מציע כאן סוג של פרשנות ריאליסטית לברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס?

59. נחש הוא שליח טיפוסי למיתות שהן עונש אלוהי. כך נמצא נחש כרוך על ראשו של בן כוזבא המת (ירושלמי תענית ד, ו [סט ע"א]) כסימן לכך ש'אלהא דקטליה [=אלוהים הרגו]'. ולהיפוך: באגדות על 'צדקה תציל ממות' (ירושלמי שבת ו, ט [ח ע"ד] ובבבלי שבת קנו ע"א-ע"ב) מוכיחה מציאת נחש מת ליד נותן צדקה, כי הצדקה הצילה אותו בפועל ממוות שנגזר מראש. וראו סנהדרין לו ע"ב, שם נקבע כי מי שראוי למיתת בית דין, ואין ביד החוק לפגוע בו, פוגע בו נחש.
60. רבי יעקב הוא תנא, בן הדור השלישי או הרביעי, שהתעמק ביחס בין העולם הזה ובין העולם הבא. במסכת אבות (ד, טז) מובאת אמרתו: 'העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא' ובהמשך: 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מכל חיי העולם הבא, ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה'. קשה להניח שהוא נכדו של אלישע בן אבויה, כטענת הבבלי (קידושין לט ע"ב, וחולין קמב ע"ב).
61. ירושלמי תעניות ד, ו (סט ע"א): 'כרם גדול היה לאדריאנוס הרשע, שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל, כמן טיבריא לציפורי, והקיפו גדר מהרוגי ביתר מלוא קומה ופישוט ידיים [=צלובים]'. ולא גזר עליהם שייקברו. עד שעמד מלך אחר וגזר עליהם שייקברו'. ראו ליברמן (תשל"ה: רכה).
62. אורבך (תשכ"ט: 384-396, ותשכ"א 'אסקזיס': 56-61) ולאחרונה אדרת (תש"ן: 142-148) דנים בנושא בהרחבה. 'לא פורענות, שבאה מכח עליון על צדיקים, תבעה את הסברה' - כותב אורבך - 'גם לא הטרוניה כנגד צרות, שפגעו ברשעים וצדיקים כאחד, תבעה את תשובתה; אלא התופעה, שהעמידה על קיומן של מצוות - היא עצמה הביאה עמה מיתה וייסורים'. על תביעת ההסבר הזו הגיבו בני הדור בפיתוח והרחבה של תורת רבי עקיבא, כבר מהימים שלפני המרד, לפיה 'חביבים יסורים'.
63. ראו ריכוז של דבריהם בספרי דברים לב (55-57) ומכילתא דרבי ישמעאל (239-240). עיינו אדרת (תש"ן: 144) והערותיו ואורבך (תשכ"ט: 391-392).
64. 'דומה שאין מתן שכר ואין תחית המתים' - נוסח לא סביר בפי אלישע. אלישע מבקש שכר בעולם הזה דווקא. ייתכן שבמקור היה רק 'דומה שאין מתן שכר', ואילו 'תחית המתים' באה אגב גררה, והיא פרי קולמוסו של מעתיק, שבעיניו כל שכר הוא שכר לעולם הבא, ותחיית המתים חלק ממנו.
65. ראו אופנהיימר (תשמ"ג: 74): 'קשה לדעת באיזו מידה מדובר כאן במקרה יחיד, או שיש לראות אותו כסימפטומאטי גם לאחרים'. וראו הר (תשכ"ח: 84-86), על חכמים 'שלא ראו כל טעם לבקש לעצמם מיתה משונה' ועל 13 עיירות שנטמעו בין הכותים.
66. ייתכן, כמובן, שהעורך הכיר סיפורים נוספים, ובחר לוותר עליהם במודע. על פי לשונם של הסיפורים, ניתן לשער בקירוב מתי חוברו: שני סיפורי

הסיבה הראשונים (ד' 1 ו-ד' 2) הם בעברית, ומכאן שהם כנראה קדומים – תנאיים או משני הדורות הראשונים לאמוראים (עד אמצע המאה השלישית או קצת אחר כך). שני סיפורי החטא המשוכללים (ב' 2 ו-ב' 3) לשונם היא ארמית, ומכאן שנוצרו בדורות האמוראים האחרונים במאה הרביעית במסגרת מאמצי החכמים להבין את מהות חטאו של 'אחר' על ידי דרשת הכתוב הנאמר עליו, אולי כשכבר נשכחה כליל דמותו ההיסטורית ('מני אחר?').

67. ראו על כך בהרחבה בארי (2005: 188–194).
68. פרנקל (תשמ"ג: צד) קובע ש'החזרות' משמשות כסימני דרך לחלוקת הסיפורים, ובעזרתן נמצא המפתח להבנת התבנית. בשיטה זו משתמש פרנקל לחקר הסיפור הבודד. כאן יושמה שיטתו במסגרת הקובץ הסיפורי. הביטוי הארמי 'קומי ספרא' הוא הד'ל'הספר' שבסיום. זהו ביטוי דו-משמעי. ניתן לתרגמו כ'לפני הספר' אך גם כ'לפני הסופר'. אני בחרתי בפירוש הראשון, גם בגלל התבנית הכיאסטית של הסוגיה.
69. אם ראה העורך את שתי שורות החתימה כנתונות כבר, הוא יצר את הביטוי הנדיר 'רבי תורה' כמקבילתן.
70. רבי מאיר, כמו חבריו בני דור אושה, קיבל את עמדת 'חביבים ייסורים'. ראו ספרי דברים (לב: 56): 'ר' מאיר אומר: הרי הוא אומר "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך"'. ראו שם 56–57, ומכילתא דרבי ישמעאל (239–240).
71. תהליך קבלה כזה של העמדה הא-הירואית מתרחש במהירות רבה בישראל של ימינו. בעיצומה של השואה הוטבע הביטוי 'כצאן לטבח' (על ידי אבא קובנר, בגטו וילנא, שהזהיר: 'אל תלכו כצאן לטבח'). הוא אומץ בהתלהבות על ידי דור תש"ח ההירואי (בארץ). ואילו היום, שניים–שלושה דורות אחרי השואה, קל יותר לצעירים להבין את עמדת השורדים והיודנרטים מאשר את עמידתם ההירואית של לוחמי הגטו ומורדיו (ראו למשל התמורות ביחס לפרשת קסטנר).

חלק ב

1. דפוס וילנא הושווה לשמונה כתבי יד. הסברים מפורטים לנוסח המובא כאן ובהמשך ראו בארי (1998).
2. גרינוולד (1980: 86 ו-90) מדבר על שתי התוספות בלשון 'הגרסה' (version) של הסיפור. לדבריו סיפור איבת המלאכים לרבי עקיבא יכול היה להיווצר אפילו בתקופה התנאית. אורבך (תשכ"ח: כג) דן בברייתות המופיעות בבבלי כבשרידיים של פרקי מרכבה אשר נמסרו בבתי מדרש של אמוראים שהושפעו מחוגים אוטוריים של בעלי חזיונות (מזכיר ברייתות על מ'טטרון,

- אכתריאל וסנדלפון). לדעתו, הכללת הברייתות האלה בתלמוד היא תוצאת פגישתם של אחרוני התנאים ושל אמוראים עם חומר הסודות של יורדי המרכבה. עם זאת, הוא אינו מזכיר את ניסיונם של מלאכי השרת לדחוף את ר' עקיבא. ליבס (תשמ"ו: 1) רואה את ה'מים מים' כחלק מהברייתא, אך אינו דן באפשרות שגם סיומו של סיפור רבי עקיבא יכול להיות קשור בה.
3. ראו בר-אילן (תשנ"ד) על האופי ה'תיירותי/תרמילאי' של תיאורי המסע השמימי בספרות ההיכלות.
4. ראו תרגום השבעים ל'גן בעדן מקדם (בראשית ב: ח): *papadeison en Edem*. הלפרין (1980: 168): *heavenly realms*.
5. גם בתרגום הירושלמי לבראשית ה: כג (חננוך) 'איננו כי לקח אותו אלהים' נאמר: 'וסליק לרקיעא במימר קדם יי וקרא שמיה מטטרון ספרא רבא'. ראו שלום (1965: 51, הערה 24). הכינוי 'מטטרון' קושר מלאך זה עם כיסא – כס המלכות, *throne* באנגלית, *thronos* ביוונית. ראו ליברמן (1980) על הקרבה בין סינתרונוס למטטרונוס. סינתרונוס הוא תואר שניתן למשנה-המלך בחצרות המלכים ההלניסטיים (והועבר לאלים-זוטרים במקדשים הלניסטיים), מי שחולק עם המלך/האל את כיסאו. לדבריו, בקוינה (היוונית המדוברת במזרח התיכון) מקובל היה להחליף תארים שיש בהם *sin* (עם) בכאלו שיש בהם *meta* (מעבר ל/מאחורי). למרות שעל חנוך/מטטרון נאמר בספר חנוך ג במפורש 'ועשיתי לו כסא כנגד כסאי', טוען ליברמן, ראו חז"ל בביטוי תואר סתם. וראו דיונים בנושא מטטרון אצל שלום, 1965: 43–55, 1977: 377–381; אורבך, תשכ"ט: 118–120; ליברמן, 1980; ואידל, תשנ"ו, וההפניות אצלם.
6. ראו ערך 'רשות' אצל בן-יהודה; הערכים 'רשו', 'רשות' ו'רשותא' אצל יאסטרוב; 'רשו' ו'רשותא' אצל סוקולוף.
7. ראו בן-יהודה 1334–1335, ואבן שושן.
8. נוסחאות אחרות, חלקיות, ראו דברים רבה מהדורת ליברמן, (שופטים ב: 100 [לא קנאה ולא תחרות ולא שנאה]) ובברכות יז ע"א ('העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות').
9. היא נזכרת כעניין ראשון גם במסכת דרך ארץ. רבנו חננאל, שמפרש את הקטע על ידי סיפור נקודותיו העיקריות, מזכיר את הישיבה בלבד: 'גמירי דלמעלה, באותו מקום, אין שם ישיבה'. כיוון שאין למלאכים ישיבה, והם קרויים 'עומדים', ברור שיש לפסול, כפירוש רש"י כאן, את גרסת רוב כתבי היד, המביאים שלושה צמדים של פעולות, ובתוכם 'לא עמידה'. גרסה כזו (בעברית!) מופיעה בקטע מספרות ההיכלות שהוציאה לאור רחל אליאור במהדורת היכלות זוטרת שלמה: 'אמרו: כשירד אלישע למרכבה ראה למטטרון

שניתנה לו רשות שעה אחת ביום לישוב ולכתוב זכות של ישראל. אמר: שנו חכמים: למעלה אין עמידה ואין ישיבה לא קנאה ולא תחרות לא עורף ולא עיפוי. הרהר: שמא שתי רשויות יש בשמים? את הנוסח בן שלושת הצמדים (עמידה-ישיבה, קנאה-תחרות, עורף-עיפוי) מקבל הלפרין (1980: 168) בזכות 'איכותו הריתמית'. לי קשה לראותו כמקורי.

10. ליבס (תשמ"ו: 30). וראו למשל בראשית רבה (סה: 738) [בסוגרים מרובעים – פירוש מתנות כהונה]: "בעמדם תרפינה כנפיהם" (יח' א כד-כה) – וכי יש ישיבה למעלה? [דמשמע 'בעמדם' – שבתחילה היו יושבין] לא כן אמר ר' חנינה בר אנדאי משם ר' שמואל בן סיתיר: אין ישיבה למעלה, [שהרי כתוב] "ורגליהם רגל ישרה" – [ש]אין להן קפיצין'. ראו רש"י ליחזקאל א: ז (ד"ה: רגל ישרה): 'שאין להם קפיצים ארכובות לכוף את שוקיהם לפי שאין להם ישיבה ולא שכיבה ואין צריכין להיות קפיצין כעין שיש לבהמה קפץ עליון וקפץ תחתון שבהם היא כופפת שוקיה לשכב'. ראו גם פירושו לזכריה ג: ז (ד"ה 'ונתתי להם מהלכים בין העומדים האלה'): 'העומדים – שרפים ומלאכי השרת שאין להם ישיבה'. ראו גם ירושלמי ברכות א, א (ב ע"ג). וראו גרינוולד (1981: 176, הערה 12).

11. משנה סנהדרין ד, ה: 'ושלא יהו מינין אומרים הרבה רשויות בשמים'; וכן מכילתא דר' ישמעאל (בשלח, ד: 129–130); (יתרו, ה: 220). על שני סוגים שונים של מינות ראו ספרי דברים (שכט: 379): "ראו עתה כי אני הוא" – זו תשובה לאומרים אין רשות בשמים. האומר שתי רשויות בשמים משיבים אותו ואומרים לו והלא כבר כתוב "ואין אלהים עמדי"; ראו גם ספרי זוטא (טו: 286); ברכות לג ע"ב, מגילה כה ע"א, סנהדרין לז ע"א, שם לח ע"א, בראשית רבה (לט: 379), דברים רבה, ב, יג; קהלת רבה, ב, יא.

12. שטיינזלץ מסביר את הביטוי כשרבוב מאוחר: 'שמא – ואנחנו מוסיפים: חס ושלום – שתי רשויות הן'.

13. דאגת הדובר לעצמו או לגורל אהוביו ראו פסחים נו ע"א (יעקב: 'שמא חס ושלום יש במיטתי פסול'); הוריות יח ע"א וכריתות ה ע"ב (משה: 'שמא חס ושלום מעלתי בשמן המשחה'). וראו גם דאגת עקיבא לגורל רבו בסנהדרין קא ע"א ('שמא חס ושלום קיבל רבי עולמו'). דאגה לציבור ראו מגילה לא ע"ב (אברהם: 'ריבוננו של עולם, שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך'); מנחות נג ע"ב (ירמיהו: 'שמא חס ושלום אין להם תקנה'). רובינשטיין (1997: 46)

מצטט את קריאת אלישע וטוען שהיא מבטאת תדהמה: This is no proclamation of heresy, but rather an expression of shock and amazement.

14. לוקים בו, מלבד מטטרון, גם אליהו הנביא (בבא מציעא פה ע"ב) וגבריאל, 'האיש לבוש הבדים' מדניאל יב: ב (יומא עז ע"א). עיין הלפרין (1980: 169–172) המנסה לתארך את הסיפור.

15. ייתכן שיש כאן גם אלמנט של נקמה פורתא למלאך: כיוון שהוא נשא בעונש לא רק באשמתו, אלא אף באשמת הפגם שנתגלה בשלמות אמונתו ותורתו של אלישע, ניתנה לו הרשות להיות מכשיר בענישתו. ראו שטיינזלץ: 'ועם זאת, כיוון שהוא היה הנוגע בדבר [...] ניתנה לו, למטטרון, רשות למחוק את זכויותיו של אחר ולהכשילו בכל דבר'. לעניות דעתי, אם אכן יש כאן אלמנט נקמה כזה (כפיצוי על מעט האי-צדק הכרוך בעונש ה'סטנדרטי' שהוטל על מטטרון) הוא משני בסיפור.
16. ראו הוריות יב ע"א, מנחות נג ע"ב, כריתות ה ע"ב, וביקרא רבה כ:ב תמט. תפקיד דומה, למרות הביטוי השונה, ראו בראשית רבה (לה: 332): 'אמרו: תאמר שיש בדינו עון שחיללנו את השבת ואכלנו ביום הכיפורים? וכדי לפייסן, שרצה הקדוש ברוך הוא מעשיהם, יצתה בת קול ואמרה להם: כולכם בני העולם הבא'.
17. רבים מהמפרשים מקבלים את ההנחה שדברי בת הקול מסיימים את הסיפור. ראו הלפרין (1980: 168) ורובינשטיין (1997: 36). הנחה זו מושפעת מהירושלמי, או מהופעות דברי בת הקול בסיפורי הוויכוח של 'אחר' ורבי מאיר בהמשך הפרשה בבבלי. בסיפורי ויכוח אלה מסיים 'אחר' את הדיון על אפשרות התשובה שלו בהכרזה: 'כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: "שובו בנים שובבים" – חוץ מאחר'. ליבס (תשמ"ו: 40–44) פותר את שאלת האי-צדק בהנחה כי היתה כאן הטעיה מכוונת של המלאכים (כולל בת הקול). הם העמידו במבחן את כוח האמונה של אלישע.
18. ברוח פירוש של הרמב"ם (ובהתאמה, לא מלאה, לדעת הפרושים כפי שהיא מתוארת על ידי יוספוס). ראו אורבך (תשכ"ט: 227–253).
19. ראו עיונה של מאיר (תשנ"ג: בעיקר 94–97) בסיפור זה. וראו אורבך (תשכ"ט: 464): 'אין לו לאדם להתיימר, שאמנם ניתן לו לנהוג במעשיו בהווה בניגוד לחובות ולמצוות המוטלות עליו, משום שהוא רואה תוצאות צפויות מראש'. הדברים מיוסדים על סיפור חזקיהו. וראו גם סיפורו של מנשה מלך יהודה, המובא בירושלמי סנהדרין י, ב (כח ע"ג) מיד אחרי סיפור מחלת חזקיהו. אף שמלאכי השרת נאבקים נגד תשובת מנשה ותפילתו, פותח לו הקדוש ברוך הוא דרך ('חתירה מתחת כסא הכבוד') כדי לשמוע את תחינתו.
20. הביטוי משמש לתיאור פגמים בהתנהגות בתחום יחסי האישות (משנה נידה ח, י), בצד חטאים כיציאה לזנות (ירושלמי כתובות ד, ח [כח ע"ד]), 'בעיטה בהקדוש ברוך הוא' (בראשית רבה כח, ו: 265) ועבודת אלילים (שם: 266). לתיאורים של יציאה לתרבות רעה נוסח 'אחר', ראו מסכת כלה רבתי, א: 'בני ערבוביא, סופן שיצאו לתרבות רעה כמו המשומדים'. וראו גם שמחות יב.

21. ראו למשל סיפור רבי מאיר, עבודה זרה (יז ע"א – יח ע"ב); פסחים קיג ע"ב; ברכות לב ע"א ומנחות מד ע"א. לא מצאתי סיפורים כדוגמתם בירושלמי.
22. בן-יהודה (4814) בהערה לערך פגל: 'ואולי הוראתו בעיקר באש, הבאיש, ומזה בכל הלשונות האחיות פגל, פגלא – צנון, ע"פ ריחו'.
23. ראו עבודה זרה י ע"א: 'אמר ליה אנטונינוס לרבי: [...] מצערין לי חשובי [רומאי]. מעייל ליה לגינא, כל יומא עקר ליה פוגלא ממישרא קמיה. אמר, שמע מינה הכי קאמר לי: את קטול חד חד מינייהו, ולא תתגרה בהו בכולהו'. מעניין, שאף כי פוגלא מצוי בספרות חז"ל לא מעט, וכך גם מישרא, בכל זאת לא מצאתי בבבלי עקירה ממישרא אלא של פוגלא, ולא של אף ירק גינה אחר! ראו גם בבא מציעא פה ע"א.
24. 'חטאי הבשר' מופיעים בנצרות. בתלמוד הביטוי לא קיים. אך כבר במקרא יש 'בשר' כאבר הזכרות (בראשית יז: יא; יחזקאל יז: כו; יחזקאל כג: כ, ועוד).
25. 'הוציאוהו למטטרון', 'יצאה בת קול', 'גורש מהעולם הבא', 'יצא ויהנה בעולם הזה' – כולם בחלקו השני של סיפור מטטרון. 'יצא', 'יצא' ו'עקר' – בסיפור הזונה.
26. ייתכן שהמצג השני, הקיים בכל כתבי היד, נוסף לאחר הוספת השרבוב של רב משרשיא בידי מי שאולי התייחס אל שני חלקי הסיפור כאל שני סיפורים נפרדים.
27. ראו מאיר (1984: 36).
28. עיינו אורבך (תשכ"ט: 233). פלוסר (1982: 318) שדן בהבדלים שבין תורת כת היחד (האיסיים) לעמדת חז"ל (הפרושים) מביא את הדרשה הזו במסגרת עיונו בשאלות של חופש בחירה והשגחה. כת היחד האמינה בגזירה הקדומה, וכרכה אותה בראיית המין האנושי כנחלק לשני גורלות – רשעים וצדיקים. הביטוי 'ברא צדיקים – ברא רשעים' כאן, דומה מאוד לפנייה אל האל במגילת ההודיות (ד: 38): 'אתה בראת צדיק ורשע'. פלוסר, המניח שהדברים כאן הם אכן דברי רבי עקיבא, מקדיש מאמצים להבחנה בין הטקסטים והתורות שהם מייצגים.
29. ראו ניתוח דברי רבי מאיר אצל פאוסט, 2005. פירושי נשען עליו.
30. ראו ספרי דברים (מח: 108): "'אם תבקשנה ככסף" – מה כסף קשה לקנותו, כך דברי תורה קשים לקנותם. או מה כסף קשה לאבדו, כך דברי תורה קשים לאבדם? – תלמוד לומר: "לא יערכנה זהב וזכוכית" – קשים לקנותם כזהב ונוחים לאבדם ככלי זכוכית'. וראו דרשה דומה בילקוט שמעוני א תתע"ג, ובגרסה משובשת(?) במדרש תנאים (יא, כב: 41).
31. מחיר התיקון – צריפה באש – אינו נרמז כנראה בדברי איש משני הדוברים בתלמוד הבבלי בניגוד לסיפור הדרשה בירושלמי.

32. פרנקל דן בו בהרחבה (1991: 263–266, וראו גם 271–272). הוא מביא את הסיפור בנוסח כתב יד מינכן 95, שם רבי מאיר לא רק מבקש ללמוד, אלא אף לומד בפועל מפי 'אחר'. ניתוחו מתמקד במבנה הסיפור, ובו אינני דנה. היות שגרסת הדפוס מתארת הליכה שתוקה עד ה'חזור לאחורין', ואילו פרנקל, בעקבות הנוסח שבחר בו, מדגיש את הלימוד – שונה פרשנותי לסיפור.
33. קריאה כזו, כמובן, אינה הכרחית. גושן-גוטשטיין (2000: 142–143), לדוגמה, קורא את הסיפור באופן שונה. לדעתו, רבי מאיר מכריח את 'אחר' לסוב לאחוריו, כהמשך לסיפור הקודם, וכופה אותו להיכנס עמו לשלושה עשר בתי המדרש בתקווה לשמוע מפי תנוקות של בית רבן בשורות טובות יותר על אפשרות התשובה של אלישע.
34. ראו גיטין נו ע"א וחולין צה ע"ב.
35. השווה את גרסות הירושלמי והבבלי לסיפור אחר: (א) הירושלמי שבת ו, ה (ח ע"ג): 'רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש הוו מתחמדין מיחמי אפויי דשמואל. אמרין: נלך אחר שמיעת בת קול. עברון קומי סידרא. שמעון קליה דטלייא "ושמואל מת". וסיימון, וכן הוות ליה'. (ב) בבבלי חולין צה ע"ב: 'אמר: אית לי רב בבבל, איזיל איחזייה; אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוקין! אמר ליה: "ושמואל מת". אמר: שמע מינה, נח נפשיה דשמואל'. ראו ליברמן (תשכ"ג). ליברמן אינו מבחין בין הפרקטיקה במקורות הארץ ישראלים (האזנה לדברים שנאמרו במקרה) לבין אופיו המתוכנן של המנהג בספרות שמקורה בבבל ('פסוק לי פסוק'). בשתי השיטות מדובר בהאזנה לאיזה שהוא מסר אלוהי (בת קול). בחלק מכתבי היד לסיפורנו מופיע 'שמעיה להווא ינוקא דהוה קרי' במקום 'פסוק לי פסוק'.
36. ראו ספרי זוטא, (נשא, ו, כו: 249): מלאכי חבלה משלימים התעללות בהם כאשר 'הן מתקנטרין לפנייהם ואומרין "אין שלום אמר ה', למעצבה תשכבון"'. וראו ספרי במדבר (מב: 47); שבת קנב ע"ב ועוד.
37. הפסוקים עומתו במסורת חז"ל עם פסוקים הקוראים לתשובה כ'שובו בנים שובבים'. האי-התאמה תורצה בדרך כלל בהבדל שבין 'קודם גזר דין' ל'לאחר גזר דין' (ראש השנה יח ע"א. ראו גם ספרי במדבר מב: 47) או באשמת החוטא, שאיחר לעשות תשובה (דברים רבה מהדורת ליברמן [האזינו: 127]).
38. כתפיסת ליבס (תשמ"ו) המניח שאצל 'אחר' מדובר בהיבריס של חוטא גאה, המסרב לנסות את אפשרות התשובה.
39. אולי הוא מתקשר גם בהסבר הירושלמי ל'כתובו' של 'אחר' ('שחיבל מעשה ידיו של אותו האיש'). עיין בן-גוריון (תרע"ב: 77) וליבס (תשמ"ו: 13–14).
40. בלשון 'נידונים' נזכרים הנענשים בגיהנום בכמה מקומות, בין היתר בברייתא שבבבלי ראש השנה יז ע"א: 'פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות

העולם בגופן – יורדין לגיהנם, ונידונין בה [=נענשים בה] שנים עשר חודש'. במקבילה בתוספתא סנהדרין (ח: ה): 'גיהנם נינעלת בפניהם ונידונין בה לדורי דורות'. ובדומה לכך גם הביטוי 'משפט' המיוחס לרבי עקיבא במשנה עדויות ב, י ('שנים עשר חודש משפט הרשעים בגיהנום') מתכוון לעונשם (ראו ליברמן, 1965: 521).

41. ליברמן (שם, שם) דן באמונה הפגאנית, לפיה גם האשמים וגם החפים מחטא, אלה שמתו כתינוקות קטנטנים (*biotanati*) והחוזרים בתשובה (*ahori*) אין להם רשות כניסה להדס. ראו במקבילה, ירושלמי שביעית סוף ד (לה ע"ג).

42. ראו פירושי רש"י לבבלי ראש השנה יז ע"א, ד"ה: 'שפשטו ידיהם בזבול'.

43. גם זה תיאור נדיר, אך לא בלתי-מוכר. התמונה היא של אש בוערת במעמקי האדמה ומאכלת את גוויית המת. ליברמן (1965), מדגיש שעונש הגיהנום הוא לגופים. לדבריו, לא הכול הסכימו שהגיהנום הוא מתחת לאדמה (ובתלמוד הירושלמי אין כלל ראיות לאמונה כזו), אך זו היתה הדעה הרווחת בארץ ישראל ובוודאי בבבל. ספרות חז"ל מציגה תמונות ענישה מגוונות בגיהנום, אך האש היא העונש היותר מקובל. העשן מסמן לחיים שהחוטא עולה באש, והוא עולה במקום שיש בו פתח באדמה. לטענת רבה בר חנה ניתן לראות את 'בלועי דקורח' במקום שיש בו 'תרי בזעי דהוה קא נפק קיטרא מינייהו' (סנהדרין קי ע"א). וראו גם מנחות צט ע"ב ('ואף הסיתך מפי צר' – מגיהנום שפיה צר שעשנה צבור בתוכה); עירובין יט ע"א ('שתי תמרות יש בגי בן הנום ועולה עשן מביניהן [...] וזו היא פתחה של גיהנום'). בסנהדרין סה ע"ב קבר אביו של טורנוסרופוס מעלה עשן בכל ימות השבוע (אך לא בשבת).

44. ראו תוספתא סנהדרין ח, ד-ה, ראש השנה יז ע"א.

45. כוח היחד לבצע 'הצלה' כזו, הנרמז במשפט 'אחד היה בינינו ולא יכולנו להצילו', גדול מכוחו של היחיד. כשרשב"י מדבר על יכולת ה'קירוב' שבה חונן, הוא מתאר כוח כפול ומשולש, לפי מספר המשתתפים בפעולת הקירוב. ראו למשל בראשית רבה (לה, ב: 329–330): 'אמר ר' שמעון בן יוחי: אין בעי אברהם מקרבה מגביה ועד גבי ואנא מקרב מגבי עד מלכא משיחה, ואין לא בעי יצטרף אחייה השילוני עימי ואנן מקרבין מן אברהם עד מלכא משיחא'.

46. פנייה באותה לשון באה בבבלי ארבע פעמים (תענית כא ע"א; כתובות סו ע"ב; בבא בתרא ח ע"א; שם יא ע"א). רבי הוא המען לשתיים מהפניות. דחיית הפנייה מלווה במות המבקש (תענית כא ע"א) וההיענות לה – בהצלת חיים (בבא בתרא יא ע"א). בנוסח הסיפורי המקובל, פרנסי הדור מגיבים בשאלה על התביעה. הדיאלוג כאן זהה לזה שבסיפור ריב"ז ובתו

של נקדימון בן גוריון (כתובות סו ע"ב). גם בסיפור ההוא מגיעה הבת לפת לחם באשמת אביה. אולי בהשפעתו יש כאן ל'אחר' בת אחת ולא בנות, כמו בירושלמי.

47. הביטוי בארמית, 'קרא אשכח ודרש', מצוי בבבלי בלבד, וגם שם – רק ארבע פעמים. תפקידו לייחס דרשה לאדם, שמניעי התנהגותו תמוהים. ראו בבא בתרא צ ע"א–ע"ב ומנחות עז ע"א (הסבר לקביעת שמואל שאין מוסיפין על המידות יותר משישית); עבודה זרה נב ע"ב (הסבר לגניזת אבני המזבח ששיקצו היוונים על ידי בית חשמונאי); זבחים סב ע"א (מקור לידיעה של אנשי כנסת הגדולה את מידות המזבח).

48. על בריח הדלת כמקשר בין עולם הפנים של בית המדרש למה שמחוצה לו ראו גם פסחים סח ע"ב ושבת י ע"א.

49. כמעט בשלושים מקומות בבבלי פונה שמואל אל רב יהודה בלשון זו. סיבת הכינוי אינה ברורה. מקובלת המסורת שראשיתה ברב האי גאון, לפיה הכינוי מצביע על שינוי הגדולות או על שמועותיו המיוחדות. ואולי מקורו ב'שונה הלכות' או ש'שנונין טעמיו'. ראו הערוך השלם, ערך 'שן'.

50. ראו רש"י סנהדרין קו ע"ב, ד"ה: מגדל הפורח באוויר.

51. 'ספרי המינים' של 'אחר' זכו לאזכור בעשרות מחקרים, ולא נעסוק בהם כאן. ראוי לציין ששתי עדויות אלו (הזמר היווני וספרי המינים) שימשו נקודת אחיזה ליוצרים שונים, בעיקר בתקופת ההשכלה, שראו ב'אחר' את בן דמותם המשכיל, שפתיחותו לתרבות החיצונית הביאה ל'אחרותו' ולהרחקתו (או התרחקותו) מכלל ישראל.

52. על נימוס הגרדי, הוא אבנימוס מגדרה, נכתב הרבה. ראו מאמרו של לוז (1987) וסקירת המחקר אצלו.

53. הפירוש המילולי של על גב אמו (= 'אגב אימיה'): על גב הכבשה. אזכור האם הוא עוד נקודת השקה לסיבות המובאות בירושלמי.

54. גם בסופו של החלק הראשון של הדיון הובאו דברים מתורתו של רבי מאיר, ועל ידי הקדוש ברוך הוא עצמו.

סיכום

1. פרידמן (1993) דן במפורט ביחסים בין המקורות הירושלמיים והבבליים במה שהוא מכנה 'האגדתא ההיסטורית', ונותן עדיפות מוחלטת כמעט למקורות הירושלמיים. הוא מציין כי לא אחת 'התוכן והסדר ברצף הערוך שבבבלי קבועים כבר בקבצים הארץ ישראלים, ושם בנוי כל קובץ לפי סדר ברור ומופתי' (שם: 119). המקרה של סיפורי 'אחר' הוא דוגמה נאה לעיקרון, אף כי גם בבבלי יש היגיון ברור מאוד לסדר העריכה. ראו דבריו (שם: 119–120; 162–163).

2. לשניהם יחד יש מקבילה קרובה בקידושין לט ע"ב ובחולין קמב ע"ב. הרי היא בנוסח חולין: 'תניא דבי ר' יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה, בכבוד אב ואם כתיב "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך" (דברים ה: טו), בשילוח הקן כתיב "למען ייטב לך והארכת ימים" (דברים כב: ז); הרי שאמר לו אביו: עלה לבירה והבא לי גוזלות! ועלה, ושלח את האם ולקח את הבנים, ובחזרתו נפל ומת, היכן אריכות ימיו של זה? והיכן טובתו של זה? אלא: למען יאריכון ימיך – בעולם שכולו ארוך, ולמען ייטב לך – לעולם שכולו טוב. ודלמא לא הוה הכי? ר' יעקב מעשה חזא. ודלמא מהרהר בעבירה הוה? מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. ודלמא מהרהר בעבודה זרה הוה? דכתיב: "למען תפוש את בית ישראל בלבם" (יחזקאל י"ד: ה), ואמר רב אחא בר יעקב: זו מחשבת עבודה זרה! הכי קאמר: אם איתא דאיכא שכר מצות בהאי עלמא – תהני ליה ותגן עליה דלא ליתי לידי הרהור וליתזק, אלא שכר מצות בהאי עלמא ליכא; והאמר ר' אלעזר: שלוחי מצוה אינן נזוקים! בחזרתם שאני; והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן נזוקים, לא בהליכתן ולא בחזרתן! סולם רעוע הוה, ומקום דקבוע היזקא שאני, דכתיב: "ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני" (שמואל א טז: ב). אמר רב יוסף: אלמלא דרשיה אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה – לא חטא, מאי חזא? איכא דאמרי: כי האי מעשה חזא, ואיכא דאמרי: לישנא דרבי חוצפית המתורגמן חזא, דהוה מוטלת באשפה, אמר: פה שהפיק מרגליות ילחוך עפר? והוא לא ידע "למען ייטב לך" – בעולם שכולו טוב, "ולמען יאריכון ימיך" – בעולם שכולו ארוך.

סידרת יהדות כאן ועכשיו

אותו האיש / אביגדור שנאן
יהודים מספרים על ישו

איילת אהבים / נפתלי רוטנברג
עיונים בחוכמת האהבה

אנו היהודים החילונים / דדי צוקר
מהי זהות יהודית חילונית?

ארון בתוך ארון / עירית קורן
סיפוריהם של הומוסקסואלים ולסביות דתיים

בעקבות אהבה אבודה / שחר ארזי
לטייל בירושלים עם ש"י עגנון

בקש שלום ורדפהו / אוריאל סימון
שאלות השעה באור המקרא – המקרא באור שאלות השעה

ברוך שעשני אשה? / ד' אריאל-יואל, מ' ליבוביץ, י' מזור
האשה ביהדות – מהתנ"ך ועד ימינו

גלוי ונסתר במקרא / יאירה אמית
פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים

האחר / חיים דויטש, מנחם בן-ששון
בין אדם לעצמו ולזולתו

הזמן הצעיר / סיון רהב
בני נוער מגלים לנו דברים שלא ידענו על החברה הישראלית

החיים כמדרש / שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא
עיונים בפסיכולוגיה יהודית

היום השביעי / מיריק גרזי, בארי צימרמן
יוצרים ישראלים כותבים על השבת שלהם

הכמיהה אל המדבר / יזהר הירשפלד
בקעת ים-המלח בתקופת בית-שני

הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד תרבות ישראל / אליעזר שביד
עיון בסיפור, בהוראה ובחקיקה של החומש

הפילוסופים הגדולים שלנו / אליעזר שביד
הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים

הפנתיאון היהודי / בונה תירוש

הצעה לסדר – הגדה של פסח / שי זרחי, רונן אחיטוב
מסורת וחידוש

הרימי בכח קולך / רינה לוין מלמד
על קולות נשיים ופרשנות פמיניסטית בלימודי היהדות

השביעי / יצחק קראוס
תנועת חב"ד ומנהיגיה במחצית השנייה של המאה העשרים

השבת / אברהם יהושע השל

יצא לתרבות רעה / נורית בארי
אלישע בן אבויה – 'אחר'

לדעת שאיננו יודעים / אלוף הראבן

למען עמו ולמען עצמו / אליהו עסיס
סיפורם של שלושה מנהיגים בספר שופטים

לפרוץ מאה שערים / שרית ברזילאי
מסע אל עולמם של היוצאים לשאלה

מה אתה יותר יהודי או ישראלי / חנוך דאום
חרדים, חילונים ודתיים מערטלים את זהותם בפומבי

מחשבות ישראל / המחלקה לחינוך יהודי-ציוני, הסוכנות היהודית לא"י
שיחות עם הוגים וסופרים על יהדות, ציונות וישראל

מלחמת גוג ומגוג / ד' אריאל-יואל, מ' ליבוביץ, י' מזור, מ' ענברי
משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו

מסע אל ההלכה / עמיחי ברהולץ
עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי

נשים עליך שמשון / פנינה גלפז-פלר
יהדות כמתח של דעת

סיפורי ראשית / תניא ציון
רב-שיח על שאלות אנושיות בספר בראשית

ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה / רחל אליאור
תורת הסוד הקדומה ומקורותיה

עם נולד / אדם זרטל
מזבח הר עיבל וראשית ישראל

עקדת יצחק / אלכסנדר אבן־חן
בפרשנות המיסטית והפילוסופית של המקרא

פותחים שבוע / נפתלי רוטנברג
אנשי רוח ותרבות ישראלים כותבים על פרשת השבוע

פילון האלכסנדרוני / מיריי הדס־לָבֶל
בין יהדות להלניזם

פרקי אמהות / יעל משאלי
נשים ישראליות מגיבות ל"פרקי אבות"

פרשיות פרלמנטריות / נחום לנגנטל
חברי הכנסת כותבים על פרשת השבוע

קו השסע / רוביק רוזנטל
החברה הישראלית בין קריעה ואיחוי

קוראות מבראשית / רותי רביצקי
נשים ישראליות כותבות על נשות ספר בראשית

שיחות עם יצר הרע / אסא קידר

תורתה של נחמה ליבוביץ / מרלה ל' פרנקל
דרכה בלימוד התנ"ך ובהוראתו

תצא נפשי עליך / אליהו רוזנהיים
הפסיכולוגיה פוגשת ביהדות

תשובה לעמית פוסט־ציוני / טוביה פרילינג

יצא לתרבות רעה

אלישע בן אבויה, החכם התלמודי אפוף המסתורין והקסם, שיצא לתרבות רעה וזכה לכינוי 'אחר', הוא גיבור הספר שלפנינו. מעטות הדמויות בספרות התלמודית אשר משכו אליהן תשומת לב מרובה כדמותו. הסיפורים אודותיו הם מהמפורסמים ביותר בספרות התלמודית. האגדות הנשזרות בשמו הן מגוונות, לעתים סותרות, ותמיד דרמטיות ועזות מבע. גם הספרות העברית החדשה נמשכה כבמטה קסם לדמותו 'הכופרת' ומצאה בו בן ברית קדמון.

בסיפורים התלמודיים מואשם 'אחר' בכפירה, בגנוסטיציזם דואליסטי, בצדוקיות; רואים אותו כחובב זונות, כמי שהסגיר יהודים לידי הרומאים בתקופת השמד שאחרי מרד בר כוכבא וכרוצח ילדים. תהילתו חרפתו קשורה לנצח בהיותו אחד החכמים המעטים שהוחרמו והוצאו מהכלל בתקופת המשנה. הוצאתו מהכלל קיבלה ביטוי ייחודי בהעלמת שמו ובזיהוי בכינוי 'אחר'.

נקודת המוצא של ספר זה היא ספרותית, ולאורה נבחנו שתי הסוגיות התלמודיות השלמות שהוקדשו לאלישע בן אבויה – בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי. הספר אינו מתכוון להגיע לאיזו שהיא אמת היסטורית, או לשחזר איזו שהיא ביוגרפיה בעלת תוקף עבור גיבור הסיפורים – אלישע בן אבויה. מטרתו של הספר היא לשחזר כיצד סופרה דמותו של בן אבויה במקורות התלמודיים השונים ומדוע?

ד"ר נורית בארי היא חוקרת התלמוד הירושלמי ומרצה לספרות חז"ל. ספרה **סדר תעניות כיצד? – מסכת תענית בירושלמי – דרכי עיצוב המסורות ועריכתן עומד לצאת לאור בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן.**



0 03620003349 4
דאנאקוד 362-3349
המחיר: 88 ש"ח