



י.ה.ד.ו.ת.
כאן יעבשיו

יצא לתרבות רעה



אלישע בן אבויה – 'אחר'

נורית בארי

נורית בארי

יצא לתרבות רעה

אלישע בן אבויה – 'אחר'



י ה ד ו ת
כאן ועכשיו

עורכת הסידרה: רוחמה וייס

נורית בארי

יצא לתרבות רעה

אלישע בן אבויה – 'אחר'

Nurit Be'eri
Went Forth into Evil Courses
Elisha Ben Abuya – A'her

All Rights Reserved © 2007
Miskal – Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books
P.O.B. 53494, Tel-Aviv, 61534 Israel

כל הזכויות שמורות © 2007
למשכל – הוצאה לאור מיסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד
ת"ד 53494, תל-אביב 61534
E-mail: info@ybook.co.il

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר – כל חלק שהוא מן החומר
שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור
בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

עיצוב העטיפה: זהבה טפר
על העטיפה: הדפס עץ עתיק
עריכה לשונית: אלכס זהבי
לוחות: ישראליט
הדפסת עטיפה: וליגרף בע"מ

הפקה: טפר בע"מ

דאנאקוד 362-3349
מסת"ב 965-482-397-7 ISBN
נדפס בישראל 2011 Printed in Israel

תוכן

פתיחה:

7 אלישע בן אבויה/ 'אחר' – במסורת, ביצירה המודרנית ובמחקר

חלק א:

33 האגדות על אלישע בן אבויה בתלמוד הירושלמי

חלק ב:

105 האגדות על 'אחר' בתלמוד הבבלי

סיכום:

173 סיפורי אלישע/ 'אחר' – בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי

185 ביבליוגרפיה

193 הערות

פתיחה:

אלישע בן אבויה / 'אחר' – במסורת, ביצירה המודרנית ובמחקר

דמויות מעטות בספרות התלמודית משכו אליהן תשומת לב מרובה כדמותו אפופת הסתירות והמסתורין של החכם אלישע בן אבויה, הידוע בכינויו 'אחר'. הסיפורים על אודותיו הם מהמפורסמים ביותר בספרות התלמודית. האגדות הנשזרות בשמו הן מגוונות, לעתים סותרות, ותמיד דרמטיות ועזות מבע.

התקופה – תקופת המשנה (70–220 לספירה), באמצעיתה ממש. אלישע 'אחר' הוא בן הדור השלישי מתוך חמישה דורות של תנאים – חכמים שדבריהם מובאים במשנה. בדורו, בשנים 132–135, נעשה הניסיון הגדול האחרון לזכות בעצמאות לאומית. הניסיון ההרואי, מרד הקרוי על שם מנהיגו הצבאי שמעון בר כוסבה (בר כוכבא), נסתיים בכישלון ובחורבן נורא. בר כוסבה נהרג. בתקופת השמד שבאה בעקבות הכישלון הוצאו להורג רבי עקיבא, מנהיגו הרוחני של המרד, ורבים רבים מתומכיו.

המסורת הראשונה שאלישע בן אבויה נזכר בה, היא המסורת על הארבעה שנכנסו לפרדס. על פי מסורת מפורסמת זו במסכת חגיגה¹ נכנסו ארבעה תנאים, ובהם אלישע בן אבויה, לאיזה שהוא פרדס. רק אחד מן הארבעה, רבי עקיבא, נכנס בשלום ויצא בשלום. שניים אחרים

נפגעו. השלישי, 'אחר', היה המזיד ביניהם – הוא פגע בפרדס כש'קיצץ בנטיעות'.

מכאן ואילך, כל ניסיון לרשום קווים לדמותו של אלישע מחייב שילוב של סיפורים שבעצם אינם עולים בקנה אחד, יצירת סיפור אחד מאסופת תיאורים שקשה לישובם כמוכלים בדמות אחת. עם זאת, ממכלול הסיפורים על אודותיו מצטיירת דמות של בן עשירים שהוקדש לתורה וזכה לחינוך של תלמיד חכם, אך היה קרוב גם לתרבות היוונית. הוא ידע יוונית, חיבב את שירת יוון, קרא בספרים אסורים שנהג להסתיר בחיקו בדרכו לבית המדרש, ונראה שהתמצא בענייני סוסים, ארכיטקטורה ויין.

פה ושם בספרות חז"ל מצויות כמה מאמרותיו, שעיקר עניינם – חינוך, אך אותן ניתן לקשור לדמות העולה מהסיפורים רק בדרך הניגוד. בסיפורים הוא מואשם בכפירה, בגנוסטיציזם דואליסטי, בצדוקיות; רואים אותו כחובב זונות, כמי שהסגיר יהודים לידי הרומאים בתקופת השמד שאחרי מרד בר כוסבה וכרוצח תינוקות של בית רבן.

אלישע נטה למיסטיקה או לגנוסטיקה, ונראה שזכה לסוג כלשהו של ניסיון אקסטטי. פרסומו קשור בהיותו אחד החכמים המעטים שהוחרמו והוצאו מן הכלל בתקופת המשנה. הסיבה לחרם עליו אינה ברורה, אך על פי כמה סיפורים היא קשורה בכפירה בעיקר. הוא הכריז שאין דין ואין דיין בעולם, וכיוון שכך אין טעם בלימוד התורה ובהקפדה על קיום מצוותיה. הוצאתו מהכלל קיבלה ביטוי ייחודי בהעלמת שמו ובכינויו 'אחר'.

הסתירות הקשורות בדמותו של אלישע בן אבויה מתגלות גם ביחס שזכה לו במרוצת הדורות. מצד אחד הוא עמד במוקד התעניינות עצומה, ומלומדים רבים עסקו בו, ומצד אחר הוא היה מוקצה בעיני חז"ל ובעיני שלומי אמוני ישראל. מכאן כינויו 'אחר', ובכך מוסבר, כנראה, שהן בתלמוד הבבלי והן בתלמוד הירושלמי סיפוריו רוכזו במקום עיקרי אחד בלבד, חגיגה ב, א (בתלמוד הבבלי מוקדש לו דיון קצר גם בקידושין לא ע"ב ובחולין קמב ע"ב) בניסיון 'טיהור', כביכול, מפחד מגעו מערער המוסכמות.² במשך כל ימי הביניים הצליחו חכמי ישראל להתעלם ממנו. אם לנקוט בלשונו העדינה של מאיר איילי

(1993: 135): 'בדרך כלל לא התעניינו ב"אחר", שיצא ופרש מעולמם של החכמים'.

ישוב הסתירות ניתן להיעשות בעזרת הבחנות שונות – הבחנה כרונולוגית, הבחנה בין סוגי הקוראים, הבחנה בין המקורות, ומה שיכול להועיל במיוחד – הבחנה תוכנית-טקסטואלית. מן הבחינה האחרונה הזאת יש לפרשת 'אחר' שני מרכיבים: (א) המסורת על הארבעה שנכנסו לפרדס; (ב) הסיפורים על 'אחר' וגורלו, הממוקדים בחלקם ביחסים שבינו לבין רבי מאיר.

א. 'ארבעה נכנסו לפרדס'

המסורת על הארבעה שנכנסו לפרדס היא ברייתא, כלומר מסורת תנאית שלא נכללה במשנה. הברייתא מופיעה לראשונה בתוספתא חגיגה (ב, ג), ובנוסח דומה בתלמוד הירושלמי (חגיגה ב, א [עז ע"ב]). מובא בה הסיפור על ארבעה תנאים ש'נכנסו לפרדס' – בן עזאי, בן זומא, 'אחר' ורבי עקיבא. שלושת הראשונים 'הציצו' בעולמות העליונים, והצצה זו היתה גורלית עבורם: בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע, 'אחר' הציץ וקיץץ בנטיעות. רק רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. בתלמוד הבבלי נוספו לברייתא שני משפטים (בראשיתה ובסופה) שאינם מצויים בנוסחים האחרים: (א) 'אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים! משום שנאמר "דוֹבֵר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי" (תהלים קא: ז); (ב) 'ואף רבי עקיבא בקשו מלאכי השרת לדוחפו, אמר להם הקדוש ברוך הוא: הניחו לזקן זה, שראוי להשתמש בכבודי'.

ניתן לומר שעל הברייתא נכתבו תלי תלים של פרשנות ומחקר. עיקר הוויכוח נטוש סביב שאלת יסוד: האם הברייתא משקפת איזה שהוא ניסיון מיסטי, או שמא אינה אלא משל לעיון אינטלקטואלי, תורני או פילוסופי. יהודה ליבס, חוקר תולדות המיסטיקה היהודית, כותב (תשמ"ו: 1):

סבורני שאין עוד בספרות חז"ל פיסקא באורך דומה שהוקדשו לה מילות פרשנות ומחקר כה רבות כפי שהוקדשו למעשה זה, מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. ואין פלא בדבר. כאן כאילו נפתח בפנינו

אשנב צר, שבעדו אפשר להציץ לתחום החתום של המיסטיקה התנאית, הנשמר תמיד בסוד כמוס. בקליפת אגוז נמסרו לנו כאן רמז על מהותו של העיסוק הסודי, ידיעה על ראשי המיסטיקאים, ואף מיון והערכה של אבות הטיפוסים בתחום זה.

בדברים אלה ליבס כבר מציב עצמו בצד אחד, מוגדר מאוד, של התייחסות לברייתא – הוא מאמין שהיא מבטאת ניסיון מיסטי ממשי. בכך הוא מצרף את קולו לקולם של מיסטיקאים ו'יורדי מרכבה' שעסקו בברייתא בעת העתיקה ובימי הביניים. אצלם, בספרות ההיכלות ובקבלה, נתפס ה'פרדס' ככינוי לעולמות העליונים, ומסע הארבעה כדגם למסעות מיסטיים אחרים.

הפירוש הראשון המוכר לנו, הוא של רב האי גאון (בבל, 939–1038) אשר נשאל על הברייתא (בתלמוד הבבלי) ועל הביטוי 'פרדס', ונתבקש לפרש את משמעותם 'כי רבו הדעות'. תשובתו:

ואשר שאלתם: זה ששנו חכמים^א 'ארבעה נכנסו לפרדס – בן עזאי ובן זומא אחר ור' עקיבא' – זה הפרדס מה הוא, ובמה הציץ ונפגע, ופגיעה זו מה היא, ומה הוא קיצץ בנטיעות, ומה הן הנטיעות הללו. ור' עקיבא שנכנס – לאיזה מקום נכנס, ומפני מה נכנס בשלום ויצא בשלום, אם תאמר מפני צדקתו – הנה גם בן עזאי וחבריו צדיקים הם, יפרש לנו אדוננו הלכה זו כי רבו הדעות.

ושמא אתה יודע, כי הרבה מן החכמים היו סוברים כי מי שהוא הגון בכמה מדות זכורות ומבוארות, כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום, יש לו דרכים לעשות: שישב בתענית ימים ידועים, ומניח ראשו בין ברכיו, ולוחש לארץ שירות ותשבחות הרבה, שהן מפורשות. ובכן מציץ בפנימיו ובחדריו כמי שהוא רואה בעיניו היכלות שבעה, וצופה כאילו הוא נכנס מהיכל להיכל ורואה מה שיש בו. ויש שתי משניות שהתנאים שונין אותן בדבר זה, ונקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרת, ודבר זה מפורסם וידוע.

א. הפתיחה במקור בארמית: 'ודשאלתון: הא דתנו רבנן'. תרגמתי להקלת הקריאה. וכן תורגמו כל הטקסטים בארמית להלן, כשהמקור בארמית מובא תמיד בשוליים.

ועל אותן צפיות שנה תנא זה 'ארבעה נכנסו לפרדס'. המשיל את ההיכלות הללו לפרדס, והעלה להם השם הזה, ודימה את הארבעה הללו שהוא סובר כי הציצו במרכבה וראו שנכנסו להיכלות כמי שנכנס לפרדס. ודבר זה ברור ממקומו. [...] שמפורש בברייתא זו [...] (בבלי חגיגה יד ע"ב): 'אמר להן רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור, אל תאמרו מים מים'. ובהיכלות זוטרתי מפורש בלשון הזה: 'פתח היכל ששי נראה כמי שיש בו אלפים רבבות גלי מים, ואין בו אפילו טיפה אחת של מים, אלא אוויר זיו אבני שיש טהור צלולות כהיכל שזיו מראהו דומה למים'.

וזה ששנו 'בן עזאי הציץ ומת' – כי הגיע זמנו להפטר מן העולם. וזה ששנו 'בן זומא הציץ ונפגע' – פתרון 'נפגע' כמי שנשתטה מן המראות המבהילות שלא הכילה דעתו לסבלם. [...] ופירוש 'אחר קצץ בנטיעות' – משל הוא על עיקר הדבר ['ארבעה נכנסו לפרדס']. וכיון שהפסיד אחר והשחית, דימוהו למי שנכנס לפרדס וקיצץ בנטיעות. כי אחר חשב שיש שתי רשויות, כאלו האמגושים שאומרים הורמין ואהורמין, ומקור טוב ומקור רע, מעון אור וחושך – לטעם זה נתכוון תנא זה ששנה משנה זו. ור' עקיבא היה יותר שלם מכלן, כי הציץ כהוגן וצפה כראוי [...] ³

רב האי גאון קיבל אפוא את הפרשנות של ספרות ההיכלות, אותה הבין כמתארת ניסיון חזוני, מסע נפשי אקסטטי ברקיעים. הוא יכול היה לפרש כך, כיוון שהניח שספרות ההיכלות אף היא תנאית. על בסיס הפרקטיקה המיסטית בזמנו, כנראה, הוא מתאר אפילו את האמצעים להגיע לאקסטזה.

גם פרשנים אחרים מימי הביניים הניחו שהברייתא מתארת אופן מסוים של ניסיון חזוני. הם נחלקו ביניהם רק בשאלה האם הארבעה עלו לרקיע בפועל, כפי שטען רש"י ('עלו לרקיע על ידי שם'), או שרק היה נראה להם שהם ברקיע, כמו שעולה מתשובת רב האי גאון. כך פרש רבנו חננאל (קירואן, צפון אפריקה, 965–1055), שציטט את רב האי גאון ('מציץ בפנימיו בחדריו כמי שהוא רואה בעיניו'), וכך אף בעלי התוספות (מערב אירופה, מאות 12–13) שהסתמכו על

'הערוך', המעתיק את רב האי גאון ('נכנסו לפרדס' – כגון על ידי שם. ולא עלו למעלה ממש, אלא היה נראה להם כמו שעלו' [הדגשות שלי – נ"ב]).

הרמב"ם (ספרד וצפון אפריקה, 1138–1204) רואה את הכניסה לפרדס כעיסוק בעיון הפילוסופי-פיסי שהוא מכנה אותו 'מעשה בראשית', ואת סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס – כאזהרה מפני עיסוק בעיון כזה ללא מוכנות מספיקה:

בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו ויראה חכמתו של הקדוש ברוך הוא בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא [...] וענינים [...] האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס, כמו שאמרו 'ארבעה נכנסו לפרדס'. ואף על פי שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו – לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בורין. ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות, [...] שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה, ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא. (הלכות יסודי התורה ד, יב)

ההיסטוריון צבי ה' גרץ (גרמניה, 1817–1891) וממשיכיו במאה ה-19 דחו את הפירוש המילולי לברייתא. הם הבינו 'פרדס' כסמל ל'חוכמה' או 'ידיעה' (גנוסיס), ואל הברייתא הם התייחסו כאל תיאור אלגורי של ארבעת החכמים שעסקו בחקירה עיונית של מהות האל.

חוקר הקבלה גרשם שלום (1897–1982) שראה את גרסת התלמוד הבבלי כגרסה המוסמכת, ותפס את ספרות ההיכלות כמקבילה בזמן חיבורה לתקופת התלמוד, גיבש עמדה קרובה לזו של רב האי גאון.⁴ הברייתא, אליבא דשלום, היא תיאור של עלייה מיסטית לגן העדן, ו'אל' תאמרו מים מים' היא אזהרה מפני סכנות המסע. המיסטיקה האקסטטית המתוארת בקטע היא מרכזית ל'מעשה מרכבה' – הגם שהברייתא אינה מזכירה את המרכבה במפורש. שלום ראה בברייתא (שבה עסק בגרסתה הבבלית בלבד) את העדות הפנימית התנאית

הקדומה ביותר למיסטיקה יהודית. לאישוש קריאתו הוא מסתמך על ספרות ההיכלות ועל השימוש בביטוי 'פרדס' באגרתו השנייה של פאולוס אל הקורинתיים.⁵ הוא יוצא נגד הרציונליזם, כביכול, שמפגינים חוקרים בני זמנו:

הפרשנים המודרניים של הסיפור המפורסם הזה, שבבירור מתייחס לסכנה אמיתית בתהליך העלייה לפרדס, מרחיקים לכת ביותר ובעצם אינם רציונאליים כשהם מתעקשים לשמור בכל מחיר על המאפיינים המהותיים לרציונאליזם...

עובדה היא שיורדי המרכבה המאוחרים גילו הבנה נכונה ושלמה של משמעות הסיפור, ואופן הקריאה שלהם משמש הוכחה ניצחת לכך שמסורת המיסטיקה והתיאוסופיה התנאית נשמרה אצלם בכל חיוניותה, אף כי אפשר שפרטים אחדים מקורם בתקופה מאוחרת יותר. (שלום, 1967: 52 [תרגום והדגשה שלי – נ"ב])

פרשנותו של שלום התוותה דרך לרבים מהחוקרים האחרונים, ובוודאי לתלמידיו המבקשים כמוהו אחר הסימנים הראשונים למיסטיקה היהודית הקדומה.⁶ אך השאלה היא, כמובן, האם באמת יכולה הברייתא לשמש עדות לקיומה של מיסטיקה יהודית בתקופה התנאית. את נקודת המחלוקת בין שלום ומתנגדיו ניתן למקד בשאלה הבאה: האם הברייתא היא גילוי אחד, תמציתי (מגלה טפח ומסתיר טפחיים) של מערכת שלמה של אמונות והתנסויות מיסטיות שהיתה קיימת בסתר כבר בתקופה התנאית, ואשר זכתה לביטוי מפורש וגלוי בספרות ההיכלות, או שמא ספרות ההיכלות נטלה את סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס (בגרסת התלמוד הבבלי) כדי לפרש ולפתח אותו על פי אמונותיה ותפיסותיה.

אפשרות אחרת להסבר המחלוקת על משמעות הברייתא וטיבה תלויה במקורות שבהם היא מופיעה ובהבדלים ביניהם. לברייתא יש שני נוסחים עיקריים – נוסח ארץ ישראל (התוספתא בשתי גרסותיה והתלמוד הירושלמי) ונוסח בבל. השוני המהותי בין הנוסחים מתבטא בתפקידו של רבי עקיבא במסורת:

נוסח ארץ ישראל נוסח בבל
תוספתא ליברמן, חגיגה פרק ב, תלמוד בבלי, חגיגה יד ע"ב – טו ע"ב
הלכות ג-ד

ארבעה נכנסו לפרדס: תנו רבנן: ארבעה נכנסו לפרדס
בן עזיי, בן זומא, אחר ור' עקיבא. ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר ורבי
עקיבא.

אחד הציץ ומת
אחד הציץ ונפגע
אחד הציץ וקיצץ בנטיעות
ואחד עלה בשלום וירד בשלום.

אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין
אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים
מים!

משום שנאמר 'דבר שקרים לא יכון
לנגד עיני' (תהלים קא: ז)

בן עזאי הציץ ומת,
עליו הכתוב אומר 'יקר בעיני ה'
המִוֹתָה לַחֲסִידָיו' (תהלים קטז: טו).
בן זומא הציץ ונפגע,

ועליו הכתוב אומר 'דבֹּשׁ מִצָּאתָ אֲכַל
דִּיךָ פֶּן תִּשְׁבַּעְנוּ וְהִקְאֲתוּ' (משלי כה: טז)

אחר קיצץ בנטיעות,
עליו הכתוב אומר 'אַל תתן את פיך
לַחֲטִיא אֶת בִּשְׁרֶךָ' (קהלת ה: ה)

רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום,
ועליו הכתוב אומר 'מִשְׁכְּנִי אַחֲרֶיךָ
נְרוּצָה' (שיר השירים א: ד)

ואף רבי עקיבא בקשו מלאכי השרת
לדוחפו,

אמר להם הקדוש ברוך הוא: הניתו
לזקן זה, שראוי להשתמש בכבודי.
(שם טו ע"ב)

בן עזיי הציץ ומת,
עליו הכתוב אומר 'יקר בעיני ה'
המִוֹתָה לַחֲסִידָיו (תהלים קטז: טו).
בן זומא הציץ ונפגע,

עליו הכתוב אומר 'דבֹּשׁ מִצָּאתָ אֲכַל
דִּיךָ וְגו' (משלי כה: טז).

אלישע הציץ וקיצץ בנטיעות,
עליו הכתוב אומר 'אַל תתן את פיך
לַחֲטִיא אֶת בִּשְׁרֶךָ ' וגו' (קהלת ה: ה)

ר' עקיבה עלה בשלום וירד בשלום,
עליו הכתוב אומר 'מִשְׁכְּנִי אַחֲרֶיךָ
נְרוּצָה' וגו' (שיר השירים א: ד)

ספרות ההיכלות, רב האי גאון ואף גרשם שלום וממשיכיו – כולם בנו את פרשנותם על הנוסח הבבלי של הברייתא. אך כבר בשנות השישים יצא אפרים א. אורבך (1912–1991), במאמרו 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים' (תשכ"ח), נגד גישת שלום. אורבך לא בנה את הטיעון שלו על נוסח הברייתא בתלמוד הבבלי, כקודמיו, אלא על התוספתא והתלמוד הירושלמי, כלומר על נוסח ארץ ישראל. היות שהאלמנטים הסיפוריים בברייתא נובעים כולם מדברי רבי עקיבא בנוסח התלמוד הבבלי, והם שהופכים את ה'כניסה לפרדס' למסע שמיימי, הרי הבחירה בנוסח ארץ ישראל סללה דרך חדשה להבנת המסורת.⁷ אורבך הציע לראות את הברייתא לא כסיפור אלא כמשל, ובכך שלל את האפשרות להסתמך עליה כעדות לעיסוקם של תנאים במיסטיקה.

אורבך מצביע על הרשימה חסרת השמות שבפתח הברייתא ('אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע' וכו') ומתארה כמשל, שמיד אחריו מופיע נמשלו – הרשימה המפרשת את שמות התנאים ('בן עזאי הציץ ומת' וכו'). לדעתו הנמשל ברור – ראיית המרכבה. 'פרדס' מופיע רק במשל, ומכאן שהוא מטאפורי. הביטוי 'פרדס' אינו רומז לאף אחד מהדברים שיוחסו לו – קובע אורבך – לא 'לספקולאציות קוסמולוגיות על "החומר הראשון"', ולא למקדש של מעלה ולחזון אפוקאליפטי הכרוך בו, אבל הכוונה אינה גם לגן עדן, שכן בכל ספרות חז"ל לא מצאנו שהמילה פרדס תשמש כינוי לעדן או לגן עדן. רק בתקופה מאוחרת יותר, בה כבר לא הובנה תבנית המשל הזו, נקראה הברייתא כסיפור. הברייתא בתלמוד הבבלי היא גילוי של קריאה כזו.

דויד י' הלפרין (ארצות הברית) ויונה פרנקל (ישראל) ממשיכים את דרכו של אורבך ומפתחים אותה, כשהם מפליגים אל מעבר לברייתא הבודדת, ובודקים את מיקומה בתוספתא, שהיא לקט ברייתות ערוך על פי סדר המשנה, בתוך קובץ הלכות שהלפרין (1980) קורא לו 'הקובץ המיסטי'. פרנקל (2001) מציע לראות ב'קובץ המיסטי' מעין תלמוד על משנה חגיגה ב, א, שכולה (להוציא המשפט הראשון – א – 1) מטפלת בנושאים מיסטיים:

חלק א (א1) אין דורשין בעריות בשלשה,

(א2) ולא במעשה בראשית בשנים,

(א3) ולא במרכבה ביחיד – אלא אם כן היה חכם ומבין

מדעתו.

חלק ב כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם:

מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור.

וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם.

'הקובץ המיסטי', שבע ההלכות הראשונות בתוספתא חגיגה פרק ב, מורכב מתשעה קטעים מגוונים מאוד, שעניינם הדרכים המיוחדות והמסוכנות שבהן עוסקים חכמים ב'מעשה מרכבה'. הקטעים ערוכים בסדר אסוציאטיבי, צורני-מכני, של מעין שרשור. במרכז הקובץ נמצאת הברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס, והיא הראשונה ביחידה בת שלוש מסורות, שמדברת כולה בלשון משלים. שתי המסורות הבאות אחריה מזהירות על עצמן שהן משלים ('משל למה הדבר דומה'), והראשונה שבהן עוסקת גם היא בפרדס:

משל למה הדבר דומה? – לפרדס של מלך ועלייה בנויה על גביו.

מה עליו על אדם? – להציץ, ובלבד שלא יזין את עיניו ממנו.

כבר אורבך הצביע על הקשר בין משל זה לבין הברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס, שמופיעה בתוספתא לפניו. פרנקל צועד צעד אחד קדימה, כשהוא מציע לתקן את סדר הברייתות בתוספתא, ולראות בשתייהן יחד משל אחד,⁸ משל הפרדס, מדגיש פרנקל, הוא משל הרמנויטי,⁹ שתפקידו לעזור לנו להבין את שאינו ניתן להבנה בדרך אחרת. פרדסו של מלך הוא גרעין הדגם. יש בו משהו שאפשר להציץ בו, ובני אדם שאינם אנשי הפמליה של המלך רוצים לראותו. מה הוא דבר זה, לא נאמר. ייתכן שאת המלך רוצים לראות, ואולי – את חלקיו היותר פנימיים של הפרדס, שמהיותם קרובים למלך הם הדבר הנכסף. המלך, אף כי אסר שיראוהו, כותב פרנקל, רוצה שהראויים ביותר לכך, החסידים, יתקרבו אליו, והוא אף מתכוון למשוך אותם בעצמו, ולהביאם אף אל חדריו. לשם כך בנה את ה'עלייה', שאפשר

לעלות אליה גם מחוץ לחומה, וממנה גם ניתן לרדת לפרדס. יש יחידים שמקבלים את ה'הזמנה' שבעלייה, וממנה הם יכולים 'להציץ' פנימה, בתנאי שלא יהנו הנאה כלשהי מן המראה, או בלשון המשל, שלא יזונו עיניהם ממנו.

אבל ארבעה חכמים לא הסתפקו בהצצה מן העלייה, אלא נכנסו לתוך הפרדס. כלומר, הם ירדו מן העלייה והלכו בתוך הפרדס, ושם ההצצה היא דבר הרבה יותר גדול והרבה יותר מסוכן מן ההצצה מן העלייה. ואכן, שני הראשונים ניזוקו, והשלישי, 'אחר', פגע בפרדס פגיעה נוראה – הוא קיצץ בנטיעות. באשמת אלישע בן אבויה, כותב פרנקל, 'שדה הראייה פנוי, וגם מן העלייה קל מאוד לראות את הפרדס בלי להיכנס ובלי להציץ. בזה נתחללה הראייה חילול גדול'. הרביעי, רבי עקיבא, אין לדעת מה בדיוק עשה בפרדס, אך הקהל העומד בחוץ ראה אותו עולה אל העלייה מתוך כוונה של שלום, ואחר כך גם יורד ממנה בשלום. זוהי הכניסה האידיאלית לפרדס.

הנמשל אינו מפורש בברייתא אלא ברמז, באמצעות הפסוקים הנאמרים על כל אחד מהחכמים.¹⁰ בן עזאי, שעליו נאמר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', מת כנראה מעוצמת ההצצה וההתרגשות של מה שראה. בן זומא נפגע, כי אכל מן ה'דבש' עד שובעו ויותר, ואולי ניתן ללמוד מכך ש'זן את עיניו'. אלישע נתן את פיו להחטיא ומכאן מסיק פרנקל שהקיצוץ בנטיעות משמעו שסיפר את שראה, ומעתה יכולים אחרים, שאינם ראויים, להבין אף הם במעשה מרכבה. ורק רבי עקיבא הובא אל חדרי המלך, לפני ולפנים.

אלון גושן-גוטשטיין (2000) מהלך לכאורה בדרכם של אורבך והלפרין, אך מגיע הרחק מהם. כמו אורבך הוא גורס שנוסח התוספתא הוא הנוסח המקורי, ולהלפרין הוא חב את זיהוי 'האוסף המיסטי', אך בניגוד לשניהם הוא טוען שה'אוסף' הוא יצירה ספרותית שלמה אחת, בעלת אחדות סגנונית וכיוון משלה. הברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס צריכה להתפרש כחלק מ'האוסף המיסטי' כולו ובמסגרתו. ה'אוסף' בא להחריף את ההבחנה הקיימת כבר במשנה בין שני אופנים של התעסקות במעשה מרכבה: (א) אופן לגיטימי, שנעשה בהדרגה ובפיקוחו של רב ובאמצעים דרשניים; (ב) אופן מסוכן ואסור, שעיקרו

שימוש בעיניים – התבוננות, הסתכלות, הצצה והזנת העין. 'האוסף המיסטי', ובעיקר סיפור הפרדס הכלול בו, בא ללמד כי כל ניסיון להתבוננות ישירה במרכבה הוא שלילי, ויש בו תאוות התענוגות ורעבתנות רוחנית במקום פעילות דתית. לדעת גושן-גוטשטיין, הברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס היא רשימה טיפולוגית – היא מונה ארבעה טיפוסים חכמים העוסקים במעשה מרכבה. שלושת הראשונים שליליים, ורק האחרון שבהם, רבי עקיבא, טיפוס חיובי. עד כאן הדברים בעצם ידועים. החידוש של גושן-גוטשטיין הוא בטענתו, שהדמויות השליליות ברשימה לא נבחרו על סמך עובדות היסטוריות, אלא על סמך טקסט ספרותי קיים. את המקור הספרותי לרשימת שלושת ה'מציצים' הוא מוצא בשלמותו ב'אבות דרבי נתן', ספר שנחשב כאוסף ברייתות על מסכת אבות:

שלשה תלמידי חכמים הם –

הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות,

בן זומא – יצפה לחכמה,

אלישע בן אבויה – ידאג מן הפורענות. (אבות דרבי נתן, נוסחא א, מ)

לדעת גושן-גוטשטיין, שאל יוצר 'האוסף המיסטי' את שמות תלמידי החכמים מרשימת הנראים בחלום, ויצר מהם את הטיפוסים שישמשו כגיבוריו השליליים. כדי לעצב את מאפייניהם השתמש באמרות שלהם, שגם הן מופיעות ברובן באבות דרבי נתן (על הבעייתיות שבהסתמכות על מקור זה – ראו בהמשך). בעשותו כן נטל לעצמו המחבר את אותה מידה של חופש דרשני שהרשו לעצמם חז"ל בהתייחסם לגיבורי המקרא. תוצאת היצירתיות הדרשנית הזו היא סיפור מקורי ורב עוצמה, חסר בסיס היסטורי ממשי, שהצליח להטריד את מנוחתם של קוראים ולומדים מיום יצירתו ועד ימינו.

ב. סיפורי 'אחר' – אלישע בן אבויה

את שהיה לחז"ל לומר על אלישע – על גורלו, על יחסו לתורה ועל יחסיו המורכבים עם החברה היהודית, ובעיקר עם רבי מאיר תלמידו – הם אמרו ביצירתם, והדברים הם נושא ספר זה. הדורות הבאים

אחריהם מיעטו לדון בו. הוצאתו מהתחום בכינוי 'אחר', ובידודו בתחומי פרשה אחת בכל אחד מהתלמודים – פעלו את פעולתם. אלישע ומעשיו לא היו נושא ללימוד ולעיון בבית המדרש, ונותרו מחוץ לתחומו, אולי גם מחמת האיסור המפורש על הדרישה במרכבה ביחיד. אם עסקו בו חכמי ישראל בימי הביניים, היה זה רק כגיבור הברייתא אשר נכנס לפרדס וקיצץ בנטיעות. ככזה התייחסו אליו בקצרה ובאופן שלילי.¹¹ יוצא דופן בגישתו החיובית הוא בעל ספר היוחסין, רבי אברהם זכות (חצי האי האיברי וצפון אפריקה, בערך 1450–1510) שבמנותו את חכמי המשנה כותב על אלישע באריכות יחסית:

ואני ידי פתוחה לקבלו כיון שרבינו הקדוש שאנו לומדים מדותיו ותורתו הזכירו עם אבות העולם [במסכת אבות]. ועוד שאמרו ברות במדרש רבה 'מצילין תיק הספר עם הספר', וברא מזכה אבא, ותלמיד לרבו, הוא רבי מאיר תלמידו המאור הגדול מהמשנה, והוא הביאו לחיי העולם הבא. [...] והעיקר שזה האיש לעולם לא החטיא לתלמידיו, אבל היה מלמדם תורה אפילו אחר שיצא לתרבות רעה והיה רוצה לזכותם. שאמר לרבי מאיר 'עד כאן תחום שבת'. ולא חזר בתשובה שלימה שנשתבש על בת קול ששמע 'שובו בנים שובבים חוץ מאלישע שראה כבודי ומרד בי' וחשב שלא יקבלוהו בתשובה, והיה מזכה לאחרים.¹²

התיאור האוהד יוצא הדופן הזה מסתמך, כפי שמציין המחבר במפורש, על מדרש רות רבה, ובעקיפין על התלמוד הירושלמי, שהוא המקור לגרסת המדרש. אך היות שרבי אברהם זכות לא הכיר כנראה את התלמוד הירושלמי, וברות רבה חסר כל החלק הראשון של פרשת אלישע, דהיינו הברייתא עם סיפורי החטא (להלן, עמ' 14), רואה אותו רבי אברהם זכות באור חיובי. הוא מתאר את אלישע כרוב נאמן לתלמידיו, שלימדם תורה ורצה לזכותם; אדם שאמנם לא חזר בתשובה שלמה, אך זאת רק משום טעות בהבנת דברי בת הקול ששמע. רבי מאיר, תלמידו הגדול, הביאו לחיי העולם הבא, ובעקבותיו אף הוא, רבי אברהם זכות, פותח ידיו לשוב ולקבלו לקהל ישראל.

בעת החדשה השתנה היחס אל אלישע בן אבויה מן הקצה אל הקצה. בתקופה זו הפכה היציאה אל מחוץ לגדר המחנה התרבותי שהדת היא עיקרו לנושא שהעסיק הוגים ויוצרים יהודים רבים. אלה, העומדים בגבול המחנה ופניהם אל העולם הלא יהודי הגדול, מצאו ב'אחר' דמות להזדהות עמה. בעטם הפך אלישע לגיבורן של יצירות בדיוניות ובדיוניות למחצה.

ב-1865 פרסם מאיר הלוי לעטעריס (גליציה, 1804–1871) תרגום עברי חופשי מאוד של פאוסט לגתה וקרא לו 'בן אבויה'. בכותרת המשנה נכתב: 'שיר על משובת חיי אלישע בן אבויה אשר הלך בנפלאות ממנו בחקרי לבו ויתמכר לשאול ולשטן המשחית'. לעטעריס טען שדמות אלישע 'שווה כמעט באורחות חייו, בחקרי לבו, גאווה ומשובת דרכו אל החוקר פאוסט', ולכן הרשה לעצמו לערוך שינויים בתרגום, שהבולט שבהם הוא החלפת דמותו של פאוסט באלישע בן אבויה.¹³ יהודה פרידלנדר, אשר סוקר את ההתייחסות לאלישע בן אבויה בספרות העברית החדשה (1997: רעו),¹⁴ כותב אמנם ש'האנלוגיה פאוסט-אלישע בן אבויה מוקשית מכמה בחינות', אך היות ש'גתה עיצב את פאוסט ברוחה של הדמות הפרומתאית כפי שהלכה והתגבשה בתרבות המערב, היינו דמות האני הגדול, המרדן שאינו מקבל שום מרות מחוץ למרותו שלו', הרי האנלוגיה בינו לבין אלישע הופכת גם את האחרון לדמות פרומתאית-רומנטית, שיש כלפיה יותר מקורטוב של אהדה.

זמן מה אחר כך, ב-1878, פרסם משה ליב ליליינבלום (רוסיה, 1843–1910) יצירה סטירית-פולמוסית בשם 'משנת אלישע בן אבויה', שיש בה מעין סיכום של גישתו 'העמלנית' של ליליינבלום בענייני עבודה ובטלה. היצירה מעוצבת כמשנה ששמה 'מסכת ישוב עולם', שנכתבה כביכול בעולם האמת על ידי אלישע לאחר מותו. ב'משנתו' מצטייר אלישע כאבטיפוס של משכיל מודרני בעל תחושת ייעוד סוציאלי. ליליינבלום ראה את המשכיל העברי כמי שתפקידו לחנך ליצרנות ולשרש מהחברה היהודית את הטיפוס של הלמדן הבטלן. מכיוון שבתלמוד הירושלמי מסופר שאלישע הציע לצעירים להעדיף אומנות על לימוד התורה, ראה אותו ליליינבלום כפועל לטובת עמו ובחר בו לתפקיד סנגורם של ישראל בעולם האמת.¹⁵

שלושים שנים מאוחר יותר, ב-1908, פרסם המחזאי יעקב גורדין (רוסיה וארצות הברית, 1853–1909) בוורשה מחזה בידיש בשם 'אלישע בן אבויה'. במחזה מתואר אלישע לאחר שפרש מבית המדרש. הוא מעוצב כמשכיל סובלני, שחושש מעול הגזרות והחומרות שהטילו הרבנים על העם, ופועל לקירוב בין יהודים לנוכרים. פיתוי בתו על ידי חייל רומי גורם לו לאבד את אמונו ברומאים, והוא מחליט להתאבד. לדברי פרידלנדר (1997: רעח) יש בדמות אלישע בן אבויה במחזהו של גורדין מסימניו של 'התלוש' בספרות החדשה.

ב-1932 פרסם המשורר ש' שלום (1904–1990) בלונדון פואמה דרמטית אקספרסיבית, שבמהדורתה הראשונה נקראה 'אלישע והשבת', ובמהדורתה המעובדת, המאוחרת יותר, 'שבת העולם'. אלישע של ש' שלום הוא מהפכן 'מתקן עולם', הרואה עצמו כשליחם של עמי ארצות. מרדו הטוטלי בקודשי ישראל מסומל במרד בשבת. במחזה יש תפקיד מרכזי לממר הארוטי, ולאהבתו של אלישע לברוריה, אשת תלמידו רבי מאיר. כך נרצחים ילדיה של ברוריה בידי אנשיו של אלישע, כביטוי לאהבתו הנואשת אליה, ביום השבת דווקא. המציאות המתוארת בפואמה הדרמטית היא מציאות דמונית של הרס, דם ואש. ושיאו של הטירוף בהכרזת הגיבור: 'עתה אני יודע: מת האלוהים'.

בשנת 1939 פורסם בניו יורק, באנגלית, הרומן 'כעלה נידף' פרי עטו של מילטון סטינברג (1903–1950), תרגום עברי יצא לאור ב-1946. סטינברג היה יהודי אמריקני, רב קונסרבטיבי, שבנערותו נטה לרקונסטרוקציוניזם, זרם קיצוני שהקפיד על קיום המצוות, אך כפר בבחירת עם ישראל, בהשגחה פרטית, בהתגלות ובמקור האלוהי של התורה. סטינברג עיצב את אלישע כאינטלקטואל אינדיווידואליסט קיצוני, המתאכזר אל עצמו בעודו מגלה רוח ועדינות כלפי זולתו. אלישע בן אבויה הוא דמות שסועה, שלעולם לא תגיע למנוחת הנפש. סטינברג מתאר את גיבורו לא כעובד עבודה זרה, אלא כאיש מוסר ואתיאיסט מודרני, המתלבט בשאלת היחס הרצוי בין הפילוסופיה היוונית לדת היהודית, ובעצם מנסה לעצב לעצמו תפיסת מוסר אוטונומית שאיננה מושתתת על שום דת ממסדית. אלישע שואף אל האינסוף אך מגיע אל האֵין, שאין ממנו מוצא ואין דרך חזרה. באחרית

ימיו הוא רדוף מוסר כליות על בגידתו במשפחתו, בידידיו ובעמו. חירות הדעת שביקש לא היטיבה עמו, אך יש בו די אומץ אישי ומוסרי להודות ש'הלך חייו העקול יישאר לעולם בלא צל צלה של תקוות צידוק'. הוא נותר אפוא כעלה נידף.

רק אחת מהיצירות הספרותיות הבולטות שאלישע בן אבויה הוא גיבורן נכתבה בארץ. מדובר בסיפור הקצר של משה שמיר, 'על סוסו בשבת' (תשכ"ב) שנתפרסם לראשונה ב-1947. בסיפור, הכתוב בלשון המשנה, מתוארת פגישה בין אלישע, שנודה על ידי היהודים בשל דעותיו הכופרות באחדות האל ובשל ייאושו מן היהדות לאחר כישלון מרד בר כוסבה, לבין תלמידו איש הממסד הרבני רבי מאיר. אלישע רוכב על סוסו בשבת בשכונת היהודים, וכך פוגע בהם במכוון. השיחה בין השניים הופכת להתנצחות אידיאולוגית בשאלת טוב לבו של האל. ניתן לשער שמשה שמיר, שבאותה שנה עזב את קיבוצו משמר העמק בעקבות מעין נידוי חברתי אידיאולוגי, הזדהה עם אלישע, ש'חכם היה ולבו מר'.¹⁶

ההזדהות היתרה עם דמות אלישע בן אבויה, שיכלה להיות גורם מפרה בתחום הספרותי יצירתי, היוותה גורם מפריע בתחום המחקרי. היא שגרמה לכך שהמחקר (מחקרים לא מעטים הוקדשו לדמותו) סבל תכופות מחד-צדדיות ומדעות קדומות. דוגמה טיפוסית היא הפרק המוקדש לאלישע ב'דור דור ודורשיו' של א"ה וייס (1876). וייס תוקף את המקורות התלמודיים בטענה ש'אין קץ לדברי הגידופים אשר תלו בזכרוננו [של אלישע]'. הוא שואל, ואף משיב:

מה היה לאיש הזה כי שמוהו לאיש חרמם? תעודה נאמנה על זה לא הגיעה אלינו, כי כל ההודעות ממשפטי חייו ותהלוכותיו אך מעט ורעות הנה, וכולן טבועות במטבע ההגדה וכולן מזמן מאוחר. [...] זה הציור – ממנו הורו והגו מלב אך מתנגדיו. [...] ולא שמו אל לב כי משפטם הקשה אשר שפטו עליו בקנאתם הנמהרה ונטייתם להרשיע כל מעשיו וכל מחשבותיו, אך הם פעלו כי נטה מאחריהם ומאס בם, והלך לנפשו בדרכי החיים לכל אשר היה רוחו ללכת.

וייס קיבל את מסורות חז"ל כמקורות בעלי ערך פוזיטיבי למחקר הביוגרפי-היסטורי, ובא בטרזוניה על היחס השלילי, הלא אובייקטיבי,

כביכול, שהעניקו לאלישע בן אבויה. בבקשתו אחר אמת היסטורית המצויה כביכול במקורות אלו, היה וייס מייצג טיפוסי של חקר תקופת התלמוד. במאה ה-19 ובמרבית המאה העשרים נקטו החוקרים בשיטת ניתוח שביסודה היתה גישה היסטורית. בשיטה זו הוצגו שאלות בפני הטקסט התלמודי, שעניינן עובדות היסטוריות, כולל שאלות על דת ופילוסופיה. באופנים שונים נתפס הטקסט כמאגר של תשובות פוטנציאליות לשאלות החוקרים שביקשו אחר הפרספקטיבה ההיסטורית של תקופת המשנה והתלמוד. מה שאפיין את חלק הארי של הקריאה בספרות חז"ל היה הקבלה הפוזיטיביסטית של עדויות החכמים: אם מימרה או מעשה יוחסו לחכם פלוני, ההנחה היתה שהדברים אכן נאמרו והפעולה נעשתה (ואפשר היה לכעוס כמו וייס, כשהתברר שהדיווח הוא מגמתי, כביכול). ספרות חז"ל נתפסה כארכיון שניתן להוציא ממנו מידע היסטורי. נסים, בנות קול ושאר תופעות על-טבעיות לא היו מכשול של ממש בעיני הפוזיטיביסטים, שפשוט התעלמו מהם, כשחיפשו את הגרעין ההיסטורי בעל הערך המצוי בסיפורים.

ספר עיון תפילה לאברהם קרוכמל (1885) הוא דוגמה לקשיים שנתקל בהם החוקר הפוזיטיביסט שביקש לכתוב את הביוגרפיה של 'אחר'. קרוכמל יוצא בהתקפה רציונלית על המסורות הלא רציונליות שמרכיבות את הסיפור. למשל: אין זה מתקבל על הדעת שאלישע הרג ילדים; ואם אכן הרג, אין לשער שהמעשה לא עורר תגובה חריפה בתוך הקהילה, או שעבר בלא עונש. גם המסע השמימי של אלישע איננו תיעוד מציאות בעיני קרוכמל אלא פנטזיה ספרותית. קרוכמל מקבל את המסורות כמקורות היסטוריים רציניים, אך המרכיבים הנסיים של הסיפור נתפסים אצלו כעדות שמעמדה בספק את מהימנות המסורת ההיסטורית המסוימת. לדבריו, חלק מהדברים שנאמרו על אלישע אינן אלא שמועות שווא וסילופים.

האמון בספרות התלמודית כמוסרת מידע היסטורי משותף לכל הדיונים על אלישע עד לאחרונה, קובע גושן-גוטשטיין (2000),¹⁷ אך שיקולים מתודולוגיים והעדפות אישיות יצרו גיוון עצום באופן שבו הוא מתואר בספרות המדעית. במאמץ לשרטט דיוקן אמין ומדויק היסטורית, היה כל חוקר חייב לבחור כיוון למחקרו, ובדרך

כלל עשה זאת על פי נטיית לבו, ללא ביסוס עיוני מוגדר. כל אחד מהחוקרים בחר את המקורות הרלבנטיים בעיניו, וכל אחד מהניסיונות כשל.

גושן-גוטשטיין מחלק את החוקרים את חיי אלישע לשתי קבוצות: (א) אלה שמשתמשים בכל החומר הקיים על אלישע, ומקפידים לשמר אותו בסיפור חייו; (ב) אלה שבוחרים להשתמש בחלק מהחומר ולדחות חלקים אחרים.

בקבוצה הראשונה מצויים כמובן מקדשי המקורות, שלומי אמוני ישראל. דוגמה מאוחרת יחסית מהווה הרב עדין שטיינזלץ, בסדרת הרצאותיו על אישים בתלמוד (1987). בפרק שהקדיש לאלישע בן אבויה הוא מציג תמונה נוגעת ללב של אלישע, כפי שהוא מצטייר בקריאה לא ביקורתית של המקורות בירושלמי ובבבלי, אשר שטיינזלץ רואה אותם כמשלימים זה את זה. חוסר ההתאמה הקיים בפועל בין המקורות גורם לכך שלעניי הקורא מצטיירת אישיות טרגית, המעוררת רגשי השתתפות והזדהות, שעוברת בתזזית המרוץ של חייה חליפות ותמורות רבות מאוד.

בקבוצה השנייה מצויים החוקרים שאינם מקדשים את הטקסט התלמודי, ובכל זאת רואים אותו כמדווח (במידה זו או אחרת של מהימנות ודיוק) על אישים ועל אירועים שהתקיימו בפועל ממש. אלה חייבים לוותר על חלק מהמקורות, כיוון שהניגודים בין המסורות השונות על אודות אלישע-אחר אינם ניתנים ליישוב. כך, לדוגמה, מנסה מאיר איילי (1993) להגיע לתיאור 'נכון' של אלישע בלי לקדש את אמיתות המקורות. הוא מציג את המקורות השונים כאגדיים יותר או פחות, או כ'תוספות סיפוריות שנרקמו סביב דמותו של אלישע בתקופה מאוחרת יותר'. לדעתו 'לא חייב כל סיפור וסיפור להיות אותנטי היסטורי, חשוב עיקרם של דברים'. וכיוון ש'אין לנו אלא מה שהמקורות שלנו, התלמודיים והמדרשיים, אומרים, [לכן] אם יש בהם שינויי נוסחאות, עלינו למקד את מחקרנו במה שמאחד את כל הנוסחאות':

[אחר] היה קודם חכם, אשר] היה מן הנוטעים בפרדס המלך, דהיינו למד ועסק בדברי תורה, ולבסוף 'קיצץ' בהם ולא היה 'מקיים' אותם. על כך יצא קצפם של החכמים, שראו בקיום התורה והמצוות את

עיקרה של הזהות היהודית. [...] על החטא הזה – דהיינו נטישת לימוד התורה וקיום המצוות, מצביעים ברורות כל המקורות, באופנים שונים.

במחצית הראשונה של המאה העשרים, עם דעיכת הלהט האנטי-אורתודוקסי של 'אחרים' יחידים, דעך מעט העניין באלישע. אך דווקא אז התפרסמו מחקרים רציניים ואובייקטיביים יותר. כאלו הן עבודותיהם של בן-גוריון (1912) ושל ביכלר (1932).

מאמרו של מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי) הוא בעל שם צנוע ('ערך "אחר" – איזה ליקוטים') והיקף לא גדול, אך יש בו הרבה הבחנות חשובות. תרומתו העיקרית של המאמר, שנכתב ב-1907 ונתפרסם ב'הגורן' חמש שנים מאוחר יותר, היא בהבחנה החדה בין שני המקורות – הארץ ישראלי (התלמוד הירושלמי ומדרשי האגדה שקיבלו ממנו) והתלמוד הבבלי. בכך מקדים בן-גוריון את זמנו ומגיע למסקנות מעניינות, שחלקן תקף עד היום. בדיון ב'מעשיו הרעים של אלישע-אחר" וסיבת סורו לפי אגדות ארץ ישראל' בן-גוריון מבחין ש'מאגדות אלו אנו רואים, ש[דעותיו] לא תסבנה על כפירות עיוניות בתור תוצאה מהכניסה לפרדס. [לעומת זאת] ענייני החיים ואי-הצדק בהנהגת העולם המוחשי, כמעשה איוב, עסקו איתן רב יותר'. תרומתו של בן-גוריון ניכרת גם בטיפול בטקסטים מאוחרים, כגון מדרש משלי, שבו הוא מזהה את השפעות התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי כאחד. בעקבות דרך זו של ניתוח נותר לבן-גוריון לומר מעט מאוד על אלישע ההיסטורי. הוא קובע שאלישע משמש כסמל בספרות הרבנית, כהשתקפות של תכונות שיוחסו לו, בעוד שאלישע ההיסטורי נותר בעצם בבחינת חידה.

יוצא דופן בהיקפו הוא מחקרו של אדולף ביכלר (1932) על הצלתו של אלישע בן אבויה מאש הגיהנום. גם ביכלר מבחין היטב בין שני המקורות, הארץ ישראלי והבבלי. הוא אף משתמש בידע רלבנטי מתחומי דעת רבים (למשל – המחשבה היהודית והגיאוגרפיה) כדי להסביר את שני סיפורי המוות והגאולה של אלישע. אף שאינו טוען לאמיתותן ההיסטורית המוחלטת של המסורות (הוא מקצה מקום

להשפעה של אמונות קדומות, השקפה דתית וכו' על התגבשותן). הכיוון המנחה אותו במחקרו הוא פוזיטיביסטי מובהק – ביקוש אחר הריאליה המשתקפת בכל אירוע וסיפור. גישתו מעניינת ופורת, ואף היום ניתן להפיק רבות מעבודתו.

בימינו, בעקבות השואה והשאלות התיאולוגיות הגדולות שהציבה בפני המאמינים, שבה וגוברת ההתעניינות בבן אבויה, המתואר כמי שהטיל ספק בצדק האלוהי ומשום כך יצא לתרבות רעה. גם החיים יחד, במדינה יהודית אחת, של יהודים דתיים עם אלה שמגדירים את עצמם כחופשיים/חילונים, גורמים להזדהות עם הטרגדיה של 'אחר', אשר מצטייר כמי שנדחה על ידי האורתודוקסיה של ימיו. בין הגורמים להתעניינות הגוברת בסיפור אלישע יש מקום נכבד גם לעיסוק הפוסט-מודרניסטי האינטנסיבי בסוגיית 'האחר' ו'האחרות' לסוגיה השונים. מסיבות אלה נכתב הרבה על אלישע בן אבויה האיש, בארץ ובחו"ל, ונטיית החוקרים היא להתמקד יותר ויותר במקורות הארץ ישראליים – התלמוד הירושלמי, אבות דרבי נתן ואף מדרש רבה – כבסיס להבנת סיפורו ואישיותו.

יהודה ליבס (תשמ"ו), חוקר המיסטיקה היהודית, הוא יוצא דופן. הוא מניח ביסוד ספרו, חטאו של אלישע – ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, את תקפותם של שני המקורות העיקריים, כולל סיפורי העלייה המיסטיים לפרדס. בלי לוותר על התלמוד הירושלמי, ליבס הולך בעיקר בעקבות התלמוד הבבלי, וסיפור היסוד שבו הוא מטפל הוא סיפור 'אחר' מול מטטרון. כשאי-ההתאמה בין מקורותיו גדולה מדי, הוא מרשה לעצמו לפסול חלקים מסוימים כ'פרשנות לברייתא', כ'פרפרזה' או כ'פיתוח מוטיבים'. באמצעות המסורות הוא מנסה לפענח את מהות חטאו האמיתי (מבחינה היסטורית או רוחנית) של אלישע במפגש עם מטטרון. החידוש הגדול שלו – חטאו של אלישע אינו בטענה שיש שתי רשויות בשמים:

'חטאו של אלישע לא היה נעוץ בטעות עיונית, אלא באופיו ובדרך הנהגתו שחסרה היתה את יסוד היראה והענוה שהוא התנאי העיקרי לעיסוק המיסטי. [...] חטאו השורשי, שממנו השתלשלו כל שאר

חטאיו, היה חטא הגאווה והרהב והחוצפה כלפי שמיא, או ביונית היבריס, [ולכן יכול היה המלאך להטעות] את אלישע לחשוב שהדרך לעולם הבא סגורה לפניו' (ליבס, תשמ"ו: 23–24).

המחקר של ליבס והמאמרים של שטיינזלץ ואיילי (כמייצגים עשרות מאמרים שנכתבו בנושא לאחרונה) מתעלמים בעצם מהשינוי שחל בשלושים השנים האחרונות בחקר ספרות חז"ל. בתקופה זו נדחקה העמדה הפוזיטיביסטית לשוליים, והועמדה בספק האפשרות לשחזר מאורעות היסטוריים או ביוגרפיות נבחרות על פי סיפורי החכמים של חז"ל. את תהליך השינוי פתחו מחקריו של יעקב ניוזנר בארצות הברית. במקביל, בארץ, הדגישו מחקריו של יונה פרנקל שסיפורי חז"ל הם יצירות ספרותיות המכוונות לביטוי השקפה דתית ולא מאגר של עובדות היסטוריות. תקפותו של העיון הספרותי (הא-היסטורי) בסיפורי התלמוד ובמדרשים זכתה לחיזוק במחקרים נוספים (הבולטים שבהם הם של פרידמן [1993] ובויראין [1993]), שהוכיחו כי לחז"ל לא היה עניין בהיסטוריה, וכי הסיפורים שסיפרו הם יצירות ספרות המתעדות, לכל היותר, את תמונת המציאות כפי שנתפסה על ידי החכמים יוצריהן. הטענה המקובלת כיום היא, שבעוד שניתן לנצל את ספרות התלמוד כדי לשחזר זרמים בהיסטוריה התרבותית והחברתית של התקופה, הרי ששחזור תולדות חייו של חכם יחיד, כמו גם שחזור אירועים בחיי הציבור בן הזמן, הם כנראה מעבר להישג ידינו.

המאמר של ג'פרי רובינשטיין, 'אלישע בן אבויה – תורה והחכם החוטא' (1997) כבר מאמץ את 'הספרותיות' כנקודת מוצא. רובינשטיין מקדיש ניתוח משווה לשתי החטיבות הגדולות של סיפורי 'אחר' – הירושלמית והבבלי, מתוך הנחה כי לפניו שתי יצירות ספרותיות, המושפעות זו מזו אך עומדות כל אחת בפני עצמה. הוא מתעניין במגמות החטיבה הסיפורית הגדולה, מצביע על ההבדלים הקיימים בין שני המקורות, אך מדגיש דווקא את הדמיון בשאלות המעסיקות את יוצריהן. בשתי הפרשות, לדעתו, הבעיה המרכזית היא הקשר בין תורת אלישע לחטאו. בשתייהן שואלים האם זכות תורתו עומדת לו, אף שאינו מקיים את המצוות, והאם התורה שרכש האדם מקנה לו זכויות נצח, או שמא עלולות זכויותיו להתבטל. חז"ל דנים

בשאלות אלו כשהם בוחנים את דמותו של אלישע, החכם החוטא, שידע את התורה אך לא קיים את מצוותיה. מסקנת שתי הסוגיות היא שהתורה אינה בת-פגיעה, ושהיא מעניקה זכויות קיימות ועומדות ללומדיה. למרות חטאו ומרידתו של 'אחר', אף שהקדוש ברוך הוא דוחה אותו בתחילה, ואף שאין לו שום אפשרות לחזור בתשובה – בשני הסיפורים שומרת התורה על כוחה להצילו מאש הגיהנום.

בשנת 2000 יצא לאור ספרו של אלון גושן-גוטשטיין (באנגלית) 'החוטא וחולה-השכחת (Amnesiac) – חז"ל ממציאים את אלישע בן אבויה ואת אלעזר בן ערך'. רוב הספר מוקדש לאלישע בן אבויה, והוא ללא ספק המחקר המקיף ביותר שנכתב עליו עד כה. הספר מוצג על ידי מחברו כ'ביוגרפיה ביקורתית', וביקורתו מתמצית בטענה שסיפורי 'אחר' הם בעיקרם המצאה ספרותית המבוססת על פרשנות דרשנית. את טענתו הכללית הוא מנסח בפרקי מבוא מפורטים. לדבריו יש לסיפורים שיצרו חז"ל ממד דרשני או פרשני, שאינו תלוי בממד האידיאולוגי והדתי שלהם. דרשות מצויות לא רק ברקע הסיפורים שדמויות מקראיות במרכזם, אלא גם ברקעם של רבים ממעשי החכמים. אצל חז"ל נקודת המוצא ליצירת סיפור יכולה להיות, בין היתר, גם טקסט יסוד קיים (לענייננו, למשל, הברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס). במקרה כזה התחלפה אצל יוצרי הסיפור ההתעניינות ההיסטורית בהתעניינות פרשנית. במילים אחרות, כשמסורת כלשהי מיקדה אליה את תשומת לבם של חכמים יוצרים, יכולה השאיפה להעניק לה פירוש הולם, ולא הרצון לשחזר אירועים היסטוריים, להניעם ליצירת סיפור חדש. כשחוקר בן זמננו בא לפרש סיפור מסיפורי חז"ל, עליו לבדוק אם אין לו ממד דרשני. בדיקה כזו אולי תשפוך אור על מאפייניו הספרותיים, הא-היסטוריים של הסיפור הנבדק. שהרי אם עיקר עניינו של הסיפור הביוגרפי, כביכול, הוא לפרש ולדרוש מסורות שקדמו לו, אין לצפות ממנו למהימנות היסטורית. להפך, החיפוש אחר מידע היסטורי-ביוגרפי עלול להפריע לנו לראות את עושרו הספרותי של הטקסט.

גושן-גוטשטיין קובע: אמנם אי-אפשר להגיע באמצעות סיפורי חכמים אל הביוגרפיה של דמות החכם שבמוקד עיוננו, אך ניתן לזהות את התפתחות המסורות על אודותיה. את לימוד הביוגרפיה הוא מציע להפוך ללימוד יצירתן של המסורות ושל התפתחותן. בתהליך יצירתם

של סיפורים ביוגרפיים יש תפקיד לזיכרונות היסטוריים, לאידיאולוגיות בנות הזמן, אבל גם לצורך הפשוט בהסבר ובפירוש. מסורות שדמות חכם במרכזן מזמינות פרשנות, והיות שהן מתפרשות כסיפור – נוצר סיפור חיים. האפיזודות שהתחברו לכלל סיפור חיים נושאות עליהן לעתים את חותמו של העורך שחיברן יחדיו. אך העורך עצמו לא התעניין בתולדותיו של החכם, אלא באיזוהו מסר בעל משמעות תרבותית העולה מתוך הסיפורים. את העורך מעניין גיבורו ככלי לפיתוח רעיונות ואידיאולוגיות ולא סיפור חייו.

אם נקרא את המקורות לא כהיסטוריה אלא כיצירה ספרותית, יהפכו השאלות ששאלו ההיסטוריונים והביוגרפים ללא רלוונטיות. אם המקורות הם ספרות, אין צורך לחפש התאמה ביניהם או לוותר על חלקם. אם נשאל איך נוצר כל אחד מהמקורות השונים, ונתעלם משאלת המציאות ההיסטורית, נוכל ללמוד כל אחד מהמקורות כשלעצמו, על מגמותיו, בתשומת הלב הראויה לו.

הרחבתי יחסית בהסבר התיאוריה של גושן-גוטשטיין, שכן באופן אינסטינקטיבי היא מונחת גם בתשתית קריאתי את סיפורי אלישע בן אבויה. הבעיה היא שמחקרו של גושן-גוטשטיין מיטלטל בין שתי מגמות: מצד אחד, ניתוח משוכלל ומעמיק של אופיים הדרשני והאידיאולוגי של הטקסטים הרלוונטיים, ומצד אחר, עניין שאינו שוכך בשחזור דמותו ההיסטורית של אלישע בן אבויה.

למרות המצע הרעיוני שגיבש גושן-גוטשטיין, הוא מאבד לעתים את ההבחנה בין קדימות ספרותית למהימנות היסטורית. הוא מציע שלוש דרגות של ניתוח: (א) חיפוש אחרי האמת ההיסטורית; (ב) פרשנות של הטקסטים והמקורות; (ג) זיהוי מוקדי העניין האידיאולוגיים של מספרי הסיפורים. היות שגושן-גוטשטיין מבקש לדעת את כל שאפשר על אלישע בן אבויה ההיסטורי, הוא מחפש עדויות קדומות שתהיינה חופשיות משיקולים אידיאולוגיים או פרשניים. עדות כזו הוא מוצא באמרותיו של אלישע בן אבויה במסכת אבות ובאבות דרבי נתן (נוסחא א פרק כד בעיקר). גם המסורת שצוטטה לעיל, על הרואה חכמים בחלום (שאף היא מאבות דרבי נתן) נראית לו עתיקה, מקורית ולא תלויה בשיקולים אידיאולוגיים. הבעיה היא שגושן-גוטשטיין מסתמך יתר על המידה על אבות דרבי נתן. שכן, בעוד הוא מאמין שאבות דרבי

נתן הוא מקור תנאי, המחקר החדש מתקשה בקביעת זמנו של ספר זה. אמנם יש סימנים לכך שרבות מהמסורות בספר הן מן התקופה התנאית, אך יש יסוד לסברה שהקובץ עצמו נוצר בתקופה מאוחרת יותר, תקופת התלמוד או אפילו אחריה.¹⁸

על סמך העדיפות שהוא מעניק לאבות דרבי נתן, גושן-גוטשטיין מסיק שאלישע-אחר', הארכי-כופר של ספרות חז"ל, הפך כזה רק בתקופת האמוראים, בעוד שבעיני התנאים שמסרו את אמרותיו או שראוהו בחלום הוא נחשב לחכם מינורי, ניטרלי ולא מסוכן. אין לגושן-גוטשטיין תשובה לשאלה המתבקשת מאליה – למה דווקא אלישע בן אבויה הוא שנבחר לתפקיד השלילי הזה.



נקודת המוצא שלי היא ספרותית וא-היסטורית, ולאורה אני בוחנת את שתי הסוגיות התלמודיות השלמות שהוקדשו לאלישע בן אבויה – בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי. אין לי כל כוונה להגיע לאיזו שהיא אמת היסטורית, או לשחזר עבור גיבור הסיפורים, אלישע בן אבויה, איזו שהיא ביוגרפיה בעלת תוקף. ענייני הוא ספרותי. אני שואלת מהי משמעות המסורות המרכיבות כל אחת משתי הסוגיות, ומה טיבם של העקרונות העומדים מאחורי הסדר שבו הן ערוכות. ובהתאמה: מה היו הנושאים שעניינו את מספרי הסיפורים והמסורות, ואילו נושאים העסיקו את עורכי הסוגיות.

בבסיס מחקרי עומדות כמה הנחות שראוי להציגן:

- א. משהו באישיותו או בחייו של התנא אלישע בן אבויה גרם לו להיתפס כדמות שלילית ולזכות בכינוי 'אחר'.
- ב. לחשיבה דרשנית ופרשנית יש תפקיד מפתח ביצירת חלק מהסיפורים על אלישע, בעיקר של סיפורי החטא.
- ג. הסוגיה בתלמוד הירושלמי קדומה מהסוגיה בתלמוד הבבלי. אני מקבלת את הערכתו של יעקב זוסמן, לפיה נערך התלמוד הירושלמי בראשית השליש האחרון של המאה הרביעית (370) שנים רבות לפני עריכת התלמוד הבבלי,¹⁹ ואף כי אין עדויות מובהקות להיכרות של התלמוד הבבלי עם סוגיות ירושלמיות

ערוכות, אפשר לשער שאכן היתה היכרות כזו. העיון דלהלן, שדן קודם בסוגיה בתלמוד הירושלמי, ורק אחר-כך בסוגיה המקבילה, השונה מאוד, בתלמוד הבבלי, תומך בהשערה זו.

ד. בתלמוד הירושלמי אפשר לזהות את תקופת יצירתן של מסורות אנונימיות במידה רבה למדי של דיוק על פי לשונן: בעברית נמסרות מסורות תנאיות ומסורות שנוצרו בשני הדורות הראשונים לאמוראים (במאה השלישית). בארמית – מסורות שנוצרו בדור האמוראים הרביעי והחמישי (במאה הרביעית), בדור השלישי, דור תלמידי רבי יוחנן (סוף המאה השלישית וראשית המאה הרביעית), נוצרו מסורות שמערבות ארמית ועברית, כשלעברית עדיפות משמעותית.²⁰ זיהוי זמנן של המסורות מאפשר דיון בשינויים שחלו ביחס לאלישע בן אבויה מעת יצירת המסורות הראשונות ועד לעריכת הסוגיה.

עיצוב סיפורו של אלישע בן אבויה – 'אחר' – התנא ש'קיצץ בנטיעות' בכל אחד משני התלמודים הוא עניינו של מחקרי. השאלה היא ספרותית, ואף כלי המחקר והניתוח הם ספרותיים. הדרך שבה אני נוקטת מתבססת על שיטות שפיתחו שני חוקרים: יונה פרנקל, שייסד וביסס את כלי הניתוח הספרותיים לסיפורי חז"ל, והתמקד בניתוח הסיפור הבודד, ועפרה מאיר, שפיתחה את הניתוח הספרותי של קבצי סיפורים וסוגיות שלמות. חידושה היה בהתייחסות לסיפור התלמודי בהקשרו.

בשני חלקי הספר מוצגים ומנותחים בזה אחר זה שני קבצי הסיפורים – הראשון מהתלמוד הירושלמי והשני מהתלמוד הבבלי. כל חלק פותח בהגדרת המרכיבים השונים של הסוגיה ובהתוויית גבולות הסיפור הבודד, ועובר למלאכת המספר – ניתוח מפורט של תוכני הסיפור ומאפייניו האמנותיים, בניסיון לעמוד על משמעותו. מכאן הדיון פונה למלאכתם של העורכים: הוא בודק את הקשר בין סיפור אחד למשנהו ואת ההקשרים במסגרת הסוגיה כולה. בפרק הסיכום נבחנים ההבדלים בין שני קבצי הסיפורים, מגמותיהם וטיב הקשר ביניהם.

המקורות העתיקים המצוטטים בספר (מקרא וספרות חז"ל) מובאים כנתינתם בתקליטור השו"ת של בר-אילן. הטקסטים בארמית מן התלמוד הירושלמי והבבלי תורגמו לעברית על ידי.

חלק א:

האגדות על אלישע בן אבויה בתלמוד הירושלמי

א. האגדות

פרשת 'אחר' נכללת בתלמוד הירושלמי במסכת חגיגה ב, א בסוגית-על גדולה שדנה ביחידת המשנה 'ולא במרכבה ביחיד'. הפרשה נפתחת בברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס. היא מהווה סוגיה לעצמה, נפרדת וסגורה, בין הסוגיות על ברייתות אחרות (כולן חלקים מ'האוסף המיסטי' שבתוספתא) שעניינן מעשה מרכבה. הסוגיה בולטת באורכה ויוצאת דופן מאוד בתוכנה, והיא נחלקת בבירור לשני חלקים. במרכז החלק הראשון עומדת הברייתא (שניתנת להלן באות גדולה, בעלת עיצוב שונה), ובמרכזו של השני – סיפורם של אלישע ורבי מאיר. וזו לשונה:

חלק ראשון

א ארבעה נכנסו לפרדס -

אחד הציץ ומת

אחד הציץ ונפגע

אחד הציץ וקיצץ בנטיעות

אחד נכנס בשלום ויצא בשלום.

- 1א בן עזאי הציץ ונפגע.
עליו הכתוב אומר: 'דבש קצאת אכול דִּיךְ [פן תשִׁכְּעֵנוּ
וְהִקֵּאתוֹ] (משלי כה: טז)
- 2א בן זומא הציץ ומת.
עליו הכתוב אומר: 'יָקָר בעיני ה' הַפְּוֹתָה לַחֲסִידָיו
(תהלים קטז: טו)
- 3א אחר הציץ וקיצץ בנטיעות.
ב מי הוא 'אחר'?
- אלישע בן אבויה שהיה הורג רבי תורה.
1ב אמרו: כל תלמיד שהיה רואהו משובח בתורה, היה הורגו.
2ב ולא עוד – אלא שהיה נכנס לבית הוועד והיה רואה תינוקות
לפני הספר
והיה אומר: מה אלו יושבים עושים כאן?
אומנותו של זה – בנאי,
אומנותו של זה – נגר,
אומנותו של זה – צייד,
אומנותו של זה – חייט.
וכיוון שהיו שומעים כך, היו עוזבים אותו והולכים להם.²
- 3א עליו הכתוב אומר: 'אַל תתן את פִּיךָ לַחֲטִיָּא את בִּשְׁרֶךָ
[וְאַל תֹּאמַר לפני הַפִּלְאָךָ פִּי שִׁגְגָה הִיא
לָמָּה יִקְצוּף הָאֱלֹהִים עַל קוֹלְךָ וְחָבַל אֶת מַעֲשֶׂה
יְדִיךָ] (קהלת ה: ה)
שחיבל מעשה ידיו של אותו האיש.
- 3ב גם בשעת השמד היו מטעינין עליהם משאות.
והיו מתכוונים לטעון שניים משא אחד, משום 'שנים שעשו
מלאכה אחת',

א. במקור בארמית: 'מני אחר'.

ב. אמרין: כל תלמיד דהוה חמי ליה משבח באוריתא הוה קטיל ליה. ולא עוד – אלא
דהוה עליל לבית וועדא והוה חמי טליא קומי ספרא והוה אמר: מה אילין יתבין
עבדין הכא? אומנותיה דהן – בנאי, אומנותיה דהן – נגר, אומנותיה דהן – צייד,
אומנותיה דהן – חייט. וכיון דהוון שמעין כן הוון שבקין ליה ואזלין לון.

אמר: הטעינום יחידים!

הלכו והטעינום יחידים.

והיו מתכוונים לפרוק בכרמלית, שלא להוציא מרשות היחיד
לרשות הרבים,

אמר: הטעינום צלוחיות [מזכוכית].

הלכו והטעינום צלוחיות.¹

רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. 4א

עליו הכתוב אומר: 'מִשְׁכְּנִי אַחֲרֶיךָ נְרוּצָה
[הביאני הַמֶּלֶךְ חֲדָרְיוֹ נְגִילָה ונשְׁמָחָה בְּרִ']
(שיר השירים א: ד)

חלק שני

רבי מאיר היה יושב ודורש בבית המדרש של טבריה. ג

עבר אלישע רבו רכוב על הסוס ביום השבת.

באו ואמרו לו: הנה רבך בחוץ!

פסק לו מן הדרשה ויצא אליו.

אמר לו: מה היית דורש היום? 1ג

אמר לו: 'וה' בֵּרַךְ אֶת אַחֲרֵית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ' (איוב מב: יב).

אמר לו: ומה פתחת בו?

אמר לו: 'וַיּוֹסֶף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה' (איוב מב: י)

– שכפל לו את כל ממונו.

אמר: אוי לאובדים ואינם נמצאים!²

עקיבא רבך לא היה דורש כך³

אלא – 'וה' בֵּרַךְ אֶת אַחֲרֵית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ' –

בזכות מצוות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו.

אמר לו: ומה היית דורש שוב?⁴ 2ג

ג. אופ בשעת שומדא הוון מטענין לון מטילין, והוון מתכונין מיטעון תרי חד מטול, משום 'שנים שעשו מלאכה אחת'. אמר: אטעונגון יחידאין! אזלין ואטעוניגון יחדיין. והוון מתכוונים מיפרוק בכרמלית, שלא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. אמר: אטעוניגון צלוחיין! אזלין ואטעוניגון צלוחיין.

ד. ווי דמובדין ולא משכחין!

ה. עקיבא רבך לא הוה דרש כן.

אמר לו: 'טוב אחרית דבר מראשיתו' (קהלת ז: ח).
 אמר לו: ומה פתחת בו?
 אמר לו: לאדם שהוליד בנים בנערותו ומתו, ובזקנותו ונתקיימו
 – הרי 'טוב אחרית דבר מראשיתו';
 לאדם שעשה סחורה בילדותו והפסיד, ובזקנותו ונשתכר
 – הרי 'טוב אחרית דבר מראשיתו';
 לאדם שלמד תורה בנערותו ושכחה, ובזקנותו ונתקיימה
 – הרי 'טוב אחרית דבר מראשיתו'.
 אמר: אוי לאובדים ואינם נמצאים!
 עקיבא רבך לא היה דורש כך,
 אלא – 'טוב אחרית דבר מראשיתו' –
 בזמן שהוא טוב מראשיתו.

ד ובי היה המעשה:
 אבויה אבא מגדולי ירושלם היה.
 ביום שבא למוהלני קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד,
 ולרבי אליעזר ולרבי יהושע בבית אחד.
 משאכלו ושתו – היו מטפחים ומרקדים.
 אמר רבי ליעזר לרבי יהושע: עד שהם עסוקים בשלהם –
 נעסוק אנו בשלנו.¹
 וישבו ונתעסקו בדברי תורה, מן התורה לנביאים ומן הנביאים
 לכתובים,
 וירדה אש מן השמים והקיפה אותם.
 אמר להן אבויה: רבותי, באתם לשרוף את ביתי עלי?
 אמרו לו: חס ושלום! אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה,
 מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים,
 והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני,
 והיתה אש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני,

ו. ומה היתה דריש תובן?
 ז. מן דאכלון ושתון – שרון מטפחין ומרקדין. אמר ר' ליעזר לר' יהושע: עד שאינן
 עסיקין בדידהון – נעסוק אנן בדידן.

עיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש – 'והָקָר בוער
בָּאשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם' (דברים ד: יא).
אמר להן אבויה אבא: רבותי, אם כך הוא כוחה של תורה,
אם נתקיים לי בן הזה – לתורה אני מפרישו!
ולפי שלא היתה כוונתו לשם שמים, לפיכך לא נתקיימה
באותו האיש.

3ג אמר לו: ומה היית דורש שוב?^ה
אמר לו: 'לא יַעֲרַכְנָה זָהָב וְזָכוּכִית' (איוב כח: יז).
אמר לו: ומה פתחת בו?
אמר לו: דברי תורה קשין לקנות ככלי כסף ונוחין לאבד ככלי
זכוכית.
ומה כלי זהב וכלי זכוכית – אם נשתברו יכול הוא לחזור
ולעשותן כלים כמו שהיו,
אף תלמיד חכם ששכח תלמודו – יכול הוא לחזור וללמוד
כתחילה.

4ג אמר לו: דיין, מאיר! עד כאן תחום שבת.
אמר לו: מאין אתה יודע?
אמר לו: מטלפי סוסי, שהייתי מונה והולך אלפיים אמה.^ט
אמר לו: וכל אותה חוכמה יש בכך, ואין אתה חוזר בכך?
אמר לו: אינני יכול.
אמר לו: למה?
אמר לו: שפעם אחת הייתי עובר לפני בית קודש הקדשים,
רכוב על סוסי, ביום הכיפורים שחל להיות בשבת,
ושמעתי בת קול יצאה מבית קודש-הקודשים ואומרת:
'שובו בָּנִים וְשׁוֹבְבִים אֶרְפָּה מְשׁוֹבוֹתֵיכֶם'
הִנְנוּ אֲתָנּוּ לָךְ כִּי אֵתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ' (ירמיהו ג: כב)!
חוץ מאלישע בן אבויה, שידע כוחי ומרד בי.

ח. ומה הויתה דריש תובן?

ט. אמר ליה: מן הן את ידע? אמר ליה: מן טלפי דסוסיי, דהוינא מני והולך אלפיים אמה.

י. אמר ליה: וכל הדא חכמתא אית בכך, ולית את חזר בכך? אמר ליה: לית אנא יכיל.

- ה וכל זה – מנין בא לו?^א
- 1ה אלא פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גנוסר,
וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל האם על הבנים,
וירד משם בשלום.
- למחר ראה אדם אחד שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים,
ושילח את האם,
וירד משם והכישו נחש ומת.
- אמר: כתוב 'שִׁלַּח תִּשְׁלַח את הָאֵם ואת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לַמַּעַן
יִיטֵב לָךְ וְהָאֲרֶכֶת יָמִים' (דברים כב: ז).
היכן היא טובתו של זה?
היכן היא אריכות ימיו של זה?
ולא היה יודע שדרשה רבי יעקב לפניו ממנו:
'לַמַּעַן יִיטֵב לָךְ' – לעולם הבא שכולו טוב;
'וְהָאֲרֶכֶת יָמִים' – לעתיד שכולו ארוך.
- 2ה ויש אומרים: על ידי שראה לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון
בפי הכלב שותת דם.
אמר: זו תורה וזה שכרה?
זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן?
זהו הלשון שהיה יגע בתורה כל ימיו?
זו תורה וזו שכרה?
דומה שאין מתן שכר ואין תחית המתים.
- 3ה ויש אומרים: אמו, כשהיתה מעוברת בו, היתה עוברת על בתי
עבודה זרה,
והריחה מאותו המין,
והיה אותו הריח מפעפע בגופה כארסו של נחש.^ב
- 5ג לאחר ימים חלה אלישע.
באו ואמרו לרבי מאיר: הנה רבך נוטה למות!

יא. וכל דא – מן הן אתת ליה?
יב. כאירסה של חכינה.

הלך, רצה לבקרו ומצאו נוטה למות.
 אמר לו: אין אתה חוזר כך?
 אמר לו: ואם חוזרים – מתקבלים?^י
 אמר לו: ולא כך כתוב: 'תשב אנוש עד דכא' (תהלים צ: ג)
 עד דכדוכה של נפש – מקבלין.
 באותה שעה בכה אלישע, ונפטר ומת.
 והיה רבי מאיר שמח בליבו ואומר: דומה שמתוך תשובה נפטר רבי.

6ג משקברוהו,^י ירדה האש מן השמים ושרפה את קברו.
 באו ואמרו לרבי מאיר: הנה קברו של רבך בוער!
 יצא, רצה לבקרו ומצאו בוער.
 מה עשה? לקח טליתו ופרסה עליו.^י
 אמר: 'ליני הלילה ויהיה בבוקר אם יגאלך טוב יגאל
 ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנוכי חי ה' (רות ג: יג).
 'ליני הלילה' – בעולם הזה, שדומה ללילה;
 'ויהיה בבוקר' – זה העולם הבא, שכולו בוקר;
 'אם יגאלך טוב – יגאל' – זה הקדוש ברוך הוא, שהוא טוב,
 שכתוב בו 'טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו' (תהלים
 קמה: ט).
 'ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנוכי חי ה' (רות ג: יג)
 וכבתה.^י

7ג אמרו לרבי מאיר: אם אומרים לך בעולם הבא – את מי אתה
 רוצה לבקר – את אביך או את רבך?
 אמר להם: אני מקרב את רבי קודם, ואחר כך את אבא.
 אמרו לו: ושומעים לך?

יג. אתון ואמרון לר' מאיר: הא רבך באיש. אזל, בעי מבקרתי ואשכחיה באיש. אמר
 ליה: לית את חזר כך? אמר ליה: ואין חזרין – מתקבלין?

יד. מן דקברוניה.

טו. אתון ואמרון לר' מאיר: הא קבריה דרבך אייקד! נפק, בעי מבקרתי ואשכחין אייקד.
 מה עבד? נסב גולתיה ופרסיה עלוי.

טז. ואיטפיית.

אמר להם: ולא כך שנינו" 'מצילין תיק הספר עם הספר, תיק
התפילין עם התפילין'? –
מצילין לאלישע אחר בזכות תורתו.

ו לאחר ימים הלכו בנותיו ליטול צדקה מרבי.
גזר רבי ואמר: 'אל יהי לו מושך חסד ואל יהי חונן ליתומיו'
(תהלים קט: יב).
אמרו לו: רבי, אל תבט במעשיו, תבט בתורתו!
באותה שעה בכה רבי, וגזר עליהן שיתפרנסו.
אמר: מה אם זה שיגע בתורה שלא לשם שמים, ראו מה העמיד –
מי שהוא יגע בתורה לשמה – על אחת כמה וכמה.

ב. 'מי הוא אחר' – חטאיו של אלישע

החלק הראשון של קובץ סיפורי 'אחר' בתלמוד הירושלמי פותח
בברייתא המפורסמת על הארבעה שנכנסו לפרדס. ובתוך הברייתא,
כדרך להצגת הדמות הראשית, משולבים סיפורים על חטאיו בשני
מקומות סמוכים: במקום הראשון, כתשובה לשאלה 'מיהו אחר' (ב1
ו-ב2) לפני הפסוק הנאמר עליו (א3); ובמקום השני אחרי אותו פסוק
(ב3), ולפני קטע הברייתא המוקדש לרבי עקיבא (א4). כדי להבליט את
השילוב בין שני המרכיבים – הברייתא וסיפורי החטא, ניתנה הברייתא
באות גדולה, בעלת עיצוב שונה, ואילו הסיפורים באות קטנה רגילה.
נוסח הברייתא בתלמוד הירושלמי קצר כנוסח התוספתא ואף
משובש. אך הסוגיה אינה מתייחסת כלל לקשיים התוכניים או
הצורניים של הברייתא. היא אינה משווה, אינה מרחיבה, אינה מנסה
להסביר; היא מתעלמת מתכניו הבעייתיים של סיפור הפרדס, ואינה
עוסקת בדמויות האחרות הנזכרות בו. הסוגיה מביאה את הברייתא
כלשונה ופונה לעניינה – דמותו של אלישע.

יז. אמרון לר' מאיר: אין אמרין לך בההוא עלמא – למאן את בעי למבקרה – לאבוך או
לרבך? אמר לון: אנא מיקרב לר' קדמי – ובתר כן לאבא. אמרין ליה: שמעין לך?
אמר לון: ולא כך תנינן:

מיד בעקבות 'אחר קיצץ בנטיעות' מוצגת השאלה 'מיהו "אחר"?'¹ (ב1) ובתשובה עליה ('אלישע בן אבויה שהיה הורג רבי תורה') נפתח המהלך הראשון של הסוגיה – ניסיון למצוא את הרמז לחטאו בביטוי 'קיצץ בנטיעות' ובקהלת ה: ה, הפסוק האמור באלישע. הזיהוי בשם אינו מספיק. באמצעות החטא העורך חותר לאפיין את 'אחר' ולהעניק לו זהות. מכאן ואילך תהיה השאלה 'מיהו "אחר"' נקודת המוצא לסוגיה כולה, ופרשת 'אחר', מתחילתה ועד סופה, תוצג כתשובה לה.

1. פגיעה בלומדי תורה

'מיהו "אחר"?' – שואל העורך רטורית, ואחרי שהוא מזהה אותו בשמו – אלישע בן אבויה – הוא משיב שתיים או שלוש תשובות שונות בזו אחר זו:

(א) 'מי' שהיה הורג רבי תורה'.

(ב) 'אמרו: כל תלמיד שהיה רואהו משובח בתורה, היה הורגו'.

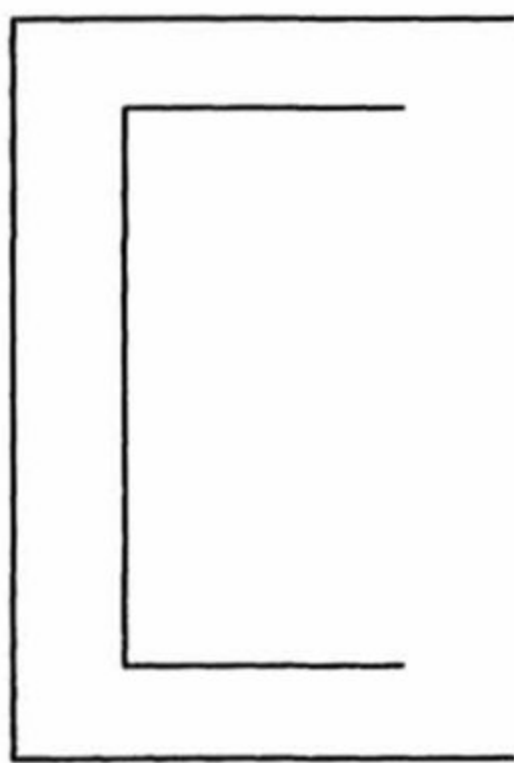
(ג) סיפור מפורט ומתון, שאלישע משכנע בו תינוקות של בית רבן

בחוסר התועלת שבלימוד התורה.

הקביעה אם מדובר בשלוש תשובות, או שמא רק בשתיים, תלויה בפירוש הביטוי 'רבי תורה'. זהו ביטוי קשה. רוב המפרשים פרשוהו מלשון 'רב' – גדול בתורה.² הפרשנות המודרנית, לעומת זאת, גורסת 'רבי' משורש רב"ה (מי שגדל, כלומר נער או ילד),³ ומפרשת את המשפט הראשון כמייחס לאלישע הריגת תינוקות של בית רבן. בכך הופכת התשובה הראשונה למעין כותרת להסבר המפורט יותר, הפותח ב'אמרו', לפיו היה אלישע קוטל כל תלמיד שהיה רואה אותו שהוא משובח בתורה. על פי קריאה זו יש לראות את שתי התשובות הראשונות לשאלה 'מיהו אחר' כתשובה אחת בלבד, שהיא פרשנות ל'קיצץ בנטיעות' של הברייתא.

בין התשובה המאוחדת הזו לשנייה מקשר הביטוי 'ולא עוד אלא', אשר לכאורה מתכוון ללמד שהסיפור הבא מתאר עניין חמור מזה. אך לא היא. הסיפור אמנם מטפל בקשר הבעייתי שבין אלישע לתינוקות

הלומדים בבית המדרש, אך הפעילות האנטי-חינוכית המתוארת בו אינה חמורה כמעשי הרצח שיוחסו לו קודם לכן. זהו סיפור שלם ומעוצב היטב, שבמקורו הוא מסופר בלשון ארמית אחידה, ולו תבנית כיאסטית:



היה נכנס לבית הוועד
והיה רואה תנוקות לפני הספר
והיה אומר: מה אלו יושבים עושים כאן?
אומנותו של זה – בנאי,
אומנותו של זה – נגר,
אומנותו של זה – צייד,
אומנותו של זה – חייט.
וכיוון שהיו שומעים כך,
היו עוזבים אותו והולכים להם.

תרשים א: מבנה כיאסטי בסיפור החטא הראשון (פגיעה בלומדי תורה)

הנושא במשפט הראשון הוא אלישע. הוא נכנס מן החוץ אל פנים בית המדרש, שם מתנהלת פעילות לימודית רגילה, אופיינית לימי שלום. בבית המדרש הוא רואה את נשואי פעולתו וקורבנותיה – התינוקות היושבים לפני הספר, ספר התורה (ניתן לתרגם גם כ'לפני הסופר', רבם).⁴ בקטע המרכזי פועל אלישע, וכלי מלאכתו הם פיו ולשונו. הוא פותח בשאלה רטורית: 'מה אלו יושבים עושים כאן?' במקור הארמי הביטוי הוא 'יתבין עבדין', שניתן לתרגום גם כ'יושבים עובדים', ובמשתמע: וכי ישיבה זו – מלאכה ראויה היא? בכך לימוד התורה הופך בפיו של אלישע למלאכה שאין ראוי לעסוק בה – אותם ילדים מניחים כביכול חיי שעה ועוסקים בלא כלום. בהמשך דבריו הוא מציע לנערים חלופה לתלמוד התורה – יישוב העולם. רשימת המקצועות, שכולן מלאכות המכבדות את בעליהן, מתנגנת בפיו בשטף, ברטוריקה שירית כמעט.⁵ את המקצועות הוא מציג כמכיר כל ילד וילד אישית, כשהוא מייעד לכל אחד את המלאכה הראויה לו.

המשפט האחרון הוא היפוכו המוחלט של הראשון, ודמיון הצליל

מדגיש את ההבדלים. הנושא הם הילדים. הכיוון – מן הפנים החוצה. הילדים כבר שמעו את מה שהיה לאלישע, הרב להרע, לומר, והם מסיקים את המסקנה המתבקשת מדבריו – הם עוזבים אותו, את הספר או את רבם, והולכים למלאכתם אשר בחוץ. מלאכת ההרס החינוכי של אלישע צלחה בידו. הוא נותר לבדו, ורק מקומו אינו ברור – האם נותר מול ה'ספר', בבית המדרש שנתרוקן מתלמידיו, או שמא גם הוא כבר בחוץ? שאלת מקומו של אלישע (בבית המדרש, שהוא מקום התורה, או מחוצה לו) אינה ברורה בשלב זה של הסיפור.

גם הסיפור המפורט הזה, הוא פירוש ל'קיצוץ בנטיעות'. אך ביצירתו יש תפקיד חשוב גם לקהלת ה: ה' (אֵל תֵּתֵן אֶת פִּיךָ לַחֲטִיָּא אֶת בְּשָׂרְךָ וְאֶל תַּאֲמַר לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ כִּי שָׁגָה הִיא לָמָּה יִקְצֹץ הָאֱלֹהִים עַל קוֹלְךָ וְחָבַל אֶת מַעֲשֵׂה יְדִיךָ'). כאן בולט פיו של אלישע, המשמש לו כלי שבאמצעותו הוא מחטיא את הילדים. נראה כי הדרשן יצר את הסיפור כאשר תר אחר נקודת החיבור בין הקיצוץ בנטיעות המיוחס לאלישע לבין הפסוק האמור בו, ובעיקר לסופו ('וְחָבַל אֶת מַעֲשֵׂה יְדִיךָ'). הקישור יכול היה להימצא לו בעזרת שני פסוקים: (א) 'אֲשֶׁר בָּנִינוּ כְּנָטְעִים מִגְדָּלִים בְּנְעוּרֵיהֶם' (תהלים קמד: יב), המתאר בני נעורים תמימים ומושלמים;⁶ ו(ב) 'וְעַמֶּךָ כָּלָם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירָשׁוּ אֶרֶץ נֶצֶר מַטְעֵי מַעֲשֵׂה יְדֵי לְהַתְּפָאֵר' (ישעיה ס: כא). כך מתפרשות ה'נטיעות' כנטיעים צעירים וטהורים, לומדי תורה, נצר מטעו (פרדסו?) להתפאר של הקדוש ברוך הוא, שאלישע יוצא להחטיאם במו פיו. בהקשת 'הקיצוץ בנטיעות' לפסוקו של 'אחר' הפך הקיצוץ למעשה חבלה – להשחתה חינוכית של 'נצר מטעו' של הקדוש ברוך הוא – תינוקות של בית רבן. משפט הסיום של הסיפור – 'שחיבל מעשה ידיו של אותו האיש' – מהווה אולי הסבר נוסף, שנועד להצביע גם על הקשר בין עברו של אלישע, שהיה מורה, ושתינוקות אשר חונכו לתורה היו בעבר מעשה ידיו, לבין פגיעתו בהם עתה מכוח פיו המסית לדבר עבירה. ביטוי היתרון 'ולא עוד אלא', כאמירה שנוספה על ידי העורך, נועד, אולי, להדגיש את יתרונו הספרותי של הסיפור השני, הן מבחינה צורנית והן מפני שהוא מסביר לא רק את ה'קיצוץ בנטיעות', אלא גם את הפסוק שנאמר באלישע.

אפשר שמשעה שנוצר הרעיון הבסיסי – ה'קיצוץ בנטיעות' כפגיעה בתינוקות של בית רבן – הוא לבש צורות סיפוריות אחדות. בסוגיה בתלמוד הירושלמי מצויות שתיים: הראשונה היא גרסה קצרה, חריפה וקיצונית, כפרשנות ל'קיצוץ בנטיעות' בלבד, שנוצרה ללא קשר לקהלת ה: ה. השנייה, הארוכה, היא סיפור מתון יותר, מעוצב ביתר שלמות, שעונה טוב יותר על השאלה 'מיהו "אחר"' בזכות נתינת הטעם לשתי פניה של המסורת התנאית על אלישע. היחידה הסיפורית שנבחנה היא אפוא בת שני סיפורים מקבילים, ששניהם מציגים את אלישע בן אבויה כאויב תורה דמוני. בגרסה הקיצונית הוא מוצג כרוצח ילדים יהודים, ובמתונה – כמשחיתם מבחינה דתית ומוסרית. בסיס היסטורי לסיפורים, שנוצרו בדרך פרשנית-דרשנית, לא נחפש. מקובל לקשור אותם לכישלון מרד בר כוסבה ולתקופת השמד הכרוכה בעקבותיו. אך לפחות כשעוסקים בסיפור השני, הארוך יותר, המתאר לימוד תורה ללא התערבות מונעת זרה, הדבר קשה. לעומת זאת יש רקע היסטורי מפורש לסיפור החטא הבא – חטא חילול השבת.

2. חילול שבת

שלא כחטיבה א של סיפורי החטא (הפגיעה בתינוקות של בית רבן) שאינה מעוגנת במקום ובזמן, סיפור החטא השני (ב3) פותח במועד מפורש – הוא מתרחש ב'שעת השמד', בסוף מרד בר כוסבה ושנים ספורות אחריו.

מבנהו של הסיפור חצוי מובהק:

מצג גם בשעת השמד היו מטעינין עליהם משאות.

(א) והיו מתכוונים לטעון שניים משא אחד, משום "שנים שעשו

מלאכה אחת",

אמר: הטעינום יחידים!

הלכו והטעינום יחידים.

(ב) והיו מתכוונים לפרוק בכרמלית, שלא להוציא מרשות היחיד

לרשות הרבים,

אמר: הטעינום צלוחיות [מזכוכית].

הלכו והטעינום צלוחיות.

גם סיפור זה מסופר במקורו בלשון הארמית, אך התרגום לעברית מצליח לשמור את מרבית מאפייני הדמיון הלשוני והצלילי שבין שני חלקיו. בולטת גם הזהות המוחלטת במבנה: כל אחד משני הבתים נפתח בכוונת היהודים להתחכם לרומאים, ובאזכור (בעברית גם במקור!) של ההלכה שעליה הם מסתמכים. עצת אלישע בהמשך ותיאור הביצוע המדויק והנאמן של הרומאים מנוסחים בלשון זהה כמעט בשני החלקים. הסיפור נפתח בקביעת הזמן – ימי גזירות השמד, ובציון ה'גזירה' – הרומאים מטעינים על היהודים משאות בשבת. היהודים מנסים להערים על שונאיהם: הם מתכוונים לשאת את משאם בשניים, שכן על פי ההלכה – שניים שעשו מלאכה אחת אינם נחשבים מחללי שבת ממש, ופטורים מחיוב חטאת.⁷ אלישע, המכיר את ההלכה לפחות כמו עומסי המשאות, משתמש בפיו כדי להחטיאם – הוא יועץ לרומאים להטעין כל אחד מהם משא נפרד. הרומאים נוהגים כעצתו, ובכך כופים על היהודים חילול שבת.

היהודים שבים ומתחכמים. הם מנצלים מרכיב נוסף של אותה הלכה – איסור ההוצאה לרשות הרבים. את משאם הם מתכוונים לפרוק בכרמלית (מקום ביניים שאינו לא רשות היחיד ולא רשות הרבים), ובכך להימנע מהעברתו מרשות לרשות. לאלישע, היועץ להרע, יש עצה גם כאן: על הרומאים להטעינם במטען עדין במיוחד, מטען של צלוחיות זכוכית, שיש סכנה שייפגע אם ייוותר בין התחומים, בחוץ, בכרמלית.⁸ ושוב נוהגים הרומאים כעצתו, ומחטיאים את קורבנותיהם-קורבנותיו.

ביסוד הסיפור מונחת ההנחה כי בתקופת השמד היתה גזירה על השבת, או לפחות כוונה רומית לפגוע ביום הקדוש.⁹ הרומאים מטילים על היהודים ביצוע מלאכות שונות בשבת, והיהודים עושים כמיטב יכולתם כדי להימנע מחילול היום הקדוש. אלישע מקבל על עצמו את תפקיד היועץ המומחה, החכם בעל כוונות הזדון המפורשות, הרוחש שנאה לחוקי התורה ולמצוותיה. הסיפור בנוי על השילוב של הלכה אחת מהלכות השבת, סיטואציה היסטורית של שעת מבחן (גזירות וקשיים בשמירת השבת), פסוקו של אלישע (קהלת ה: ה) והמסורות הקיימות על אלישע-אחר' בעל הפה המחטיא, שונא (או סרבן) התורה הגדול.

לשני סיפורי החטא המשוכללים יותר (ב2 ו-ב3) יש מאפיינים דומים רבים:

א. שניהם מסופרים בארמית (להוציא שמות המקצועות בראשון, וההלכה בשני), ומכאן שהם מאוחרים יחסית. את יצירתם יש לייחס לדורות הרביעי והחמישי לאמוראים.

ב. היקפם דומה.

ג. לשניהם אופייניות חזרות לשוניות וצליליות.

ד. העיצוב הספרותי של שניהם פשוט וברור (הראשון בעל מבנה כיאסטי, השני בעל תבנית חצויה).

ה. שני הסיפורים נוצרו, כנראה, בהקשר לדרשת הפסוק האמור על 'אחר' – קהלת ה: ה (לראשון יש קשר ברור גם ל'קיצוץ בנטיעות').

ו. שניהם סיפורים אמנותיים, יצירות בדיון ספרותיות (אחד מהם אמנם מתייחס מפורשות לתקופת השמד, ובכל זאת אין בו שיקוף נאמן של מאורעות היסטוריים).

ז. בשני הסיפורים דמות אלישע היא זהה: הוא מצטייר כיועץ להרע, חכם התורה ואויבה, שהלשון (הפה) היא כלי מלחמתו (הכלי המחטיא). בערמומיות ובזדון הוא מתנכל לתלמוד התורה בסיפור הראשון, ולשמירת השבת, מעשה התורה, בסיפור השני. שנאתו לתורה נתונה, ואינה מוסברת באף אחד משני הסיפורים.

בבחינת ההיבטים הדומים ניתן להסיק ששני הסיפורים היו אולי שני חלקים של מסורת אחת, צמודים זה לזה יותר מכפי שהם מופיעים בסוגיה. ייתכן גם שהסיפורים, שנוצרו כפרשנות דרשנית לברייתא, היו שלובים בה עוד לפני עריכתה הסופית של הסוגיה.

העריכה הציבה ביניהם את פסוקו של אלישע, וארגנה את קובץ סיפורי החטא הצמודים לברייתא על פי תוכנם ולא על פי המקורות הספרותיים שלהם. החלק הראשון מביא שתי גרסאות (ב1 ו-ב2) של גרעין סיפורי אחד – מלחמתו של אלישע בלומדי התורה. החלק השני (ב3) הוא סיפור אחד בלבד, ואלישע מוצג בו כמלשין מומחה, היועץ לרומאים כיצד לכפות חילול שבת על היהודים. הזמן המתואר הוא

תקופת השמר, אך הסיפור הוא יצירת בדיון ספרותית. הבדיון מתבסס על הסיטואציה של השמר ועל מסורת פרשנית-דרשנית, שדורשת את ביטוי חטאו של אלישע (קיצוץ בנטיעות) ואת הפסוק מקהלת האמור בו. הסיפורים מעצימים ומחזקים מסורת זו.

ג. סיפור רבי מאיר ואלישע

החלק השני של סוגיית אלישע בן אבויה בתלמוד הירושלמי הוא בן ארבעה מרכיבים:

1. סיפור רבי מאיר ואלישע – סיפור גדול שבמסגרתו משובצים המרכיבים הנוספים (סימנו ג).
- 2–3. שני סיפורים שנוספו לסיפור רבי מאיר ואלישע ושולבו בתוכו בשני מקומות שונים: הראשון הוא סיפור אוטוביוגרפי שניתן לכנותו 'סיפור האב', או 'סיפור מסיבת הברית' (סימנו ד); השני הוא סיפור בנותיו של אלישע, שמבקשות צדקה מרבי יהודה הנשיא. הוא יכונה בשם 'סיפור הבנות' (סימנו ו).
4. שלושה סיפורי סיבה קצרים, שמסבירים את המקור לסטייתו של אלישע (סימנם ה).

המרכיבים יידונו להלן בסדר זה.

1. סיפור רבי מאיר ואלישע – האגדה

ג רבי מאיר היה יושב ודורש בבית המדרש של טבריה.

עבר אלישע רבו רכוב על הסוס ביום השבת.

באו ואמרו לו: הנה רכך בחוץ!

פסק לו מן הדרשה ויצא אליו.

1ג אמר לו: מה היית דורש היום?

אמר לו: 'וה' בֵּרַךְ אֶת אַחֲרֵית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ' (איוב מב: יב).

אמר לו: ומה פתחת בו?

אמר לו: 'וַיּוֹסֶף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה' (איוב מב: י)

– שכפל לו את כל ממונו.

אמר: אוי לאובדים ואינם נמצאים!

עקיבא רבך לא היה דורש כך
אלא – 'וה' בך את אחרית איוב מראשתו' –
בזכות מצוות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו.

2ג אמר לו: ומה היית דורש שוב?
אמר לו: 'טוב אחרית דבר מראשיתו' (קהלת ז: ח).
אמר לו: ומה פתחת בו?
אמר לו: לאדם שהוליד בנים בנערותו ומתו, ובזקנותו ונתקיימו
– הרי 'טוב אחרית דבר מראשיתו';
לאדם שעשה סחורה בילדותו והפסיד, ובזקנותו ונשתכר
– הרי 'טוב אחרית דבר מראשיתו';
לאדם שלמד תורה בנערותו ושכחה, ובזקנותו ונתקיימה
– הרי 'טוב אחרית דבר מראשיתו'.
אמר: אוי לאובדים ואינם נמצאים!
עקיבא רבך לא היה דורש כך,
אלא – 'טוב אחרית דבר מראשיתו' –
בזמן שהוא טוב מראשיתו.

ד. סיפור הברית: ובי היה המעשה...

3ג אמר לו: ומה היית דורש שוב?
אמר לו: 'לא יערכנה זקב וזכוכית' (איוב כח: יז).
אמר לו: ומה פתחת בו?
אמר לו: דברי תורה קשין לקנות ככלי כסף ונוחין לאבד ככלי
זכוכית.
ומה כלי זהב וכלי זכוכית – אם נשתברו יכול הוא לחזור
ולעשותן כלים כמו שהיו,
אף תלמיד חכם ששכח תלמודו – יכול הוא לחזור וללמוד
כתחילה.

4ג אמר לו: דייך, מאיר! עד כאן תחום שבת.
אמר לו: מאין אתה יודע?
אמר לו: מטלפי סוסי, שהייתי מונה והולך אלפיים אמה.
אמר לו: וכל אותה חוכמה יש בך, ואין אתה חוזר בך?

אמר לו: אינני יכול.

אמר לו: למה?

אמר לו: שפעם אחת הייתי עובר לפני בית קודש הקדשים,

רכוב על סוסי, ביום הכיפורים שחל להיות בשבת,

ושמעתי בת קול יצאה מבית קודש-הקודשים ואמרת:

'שובו בנים [שוכבים ארפה משובותיכם

הננו אֲתָנוּ לָךְ כִּי אֲתָה ה' אֱלֹהֵינוּ'] (ירמיהו ג: כב)!

חוץ מאלישע בן אבויה, שידע כוחי ומרד בי.

ה. סיפורי הסיבה: וכל זה – מניין בא לו? ...

5ג לאחר ימים חלה אלישע.

באו ואמרו לרבי מאיר: הנה רבך נוטה למות!

הלך, רצה לבקרו ומצאו נוטה למות.

אמר לו: אין אתה חוזר כך?

אמר לו: ואם חוזרים – מתקבלים?

אמר לו: ולא כך כתוב: 'תשב אנוש עַד דָּכָא' (תהלים צ: ג)

עד דכדוכה של נפש – מקבלין.

באותה שעה בכה אלישע, ונפטר ומת.

והיה רבי מאיר שמח בליבו ואומר: דומה שמתוך תשובה נפטר רבי.

6ג משקברוהו, ירדה האש מן השמים ושרפה את קברו.

באו ואמרו לרבי מאיר: הנה קברו של רבך בוער!

יצא, רצה לבקרו ומצאו בוער.

מה עשה? לקח טליתו ופרסה עליו.

אמר: 'ליני הַלִּילָה וְהָיָה בְּבֹקֶר אִם יִגָּאֵלךְ טוֹב יִגָּאֵל

וְאִם לֹא יִחְפוֹץ לִגָּאֵלךְ וּגְאֻלְתִּיךְ אָנוּכִי חַי ה' (רות ג: יג).

'ליני הַלִּילָה' – בעולם הזה, שדומה ללילה;

'וְהָיָה בְּבֹקֶר' – זה העולם הבא, שכולו בוקר;

'אִם יִגָּאֵלךְ טוֹב – יִגָּאֵל' – זה הקדוש ברוך הוא, שהוא טוב,

שכתוב בו 'טוב ה' לְכוֹל וּרְחֻמִּיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו' (תהלים

קמה: ט).

'ואם לא יחפוץ לגאֹלךְ וגאֹלתיך אָנוכי חַי ה'' (רות ג: יג)
וכבתה.

7ג אמרו לרבי מאיר: אם אומרים לך בעולם הבא – את מי אתה
רוצה לבקר – את אביך או את רבך?
אמר להם: אני מקרב את רבי קודם, ואחר כך את אבא.
אמרו לו: ושומעים לך?
אמר להם: ולא כך שנינו 'מצילין תיק הספר עם הספר, תיק
התפילין עם התפילין'? –
מצילין לאלישע אחר בזכות תורתו.

ו. סיפור הבנות: לאחר ימים הלכו בנותיו...

2. מצג ומערכה ראשונה: בשבת, בטבריה

סיפור רבי מאיר ואלישע הוא הסיפור הארוך והמרכזי בטקסט של התלמוד
הירושלמי. הוא בנוי ממצג (ג) ושבע דרשות (1ג–7ג). שלוש הדרשות
הראשונות (1ג–3ג) הן דרשותיו של רבי מאיר, והן מושמעות במהלך
שיחה אחת בשבת בטבריה. הדרשה הרביעית (4ג) היא דרשת בת הקול
שעליה מספר אלישע בסיומה של אותה שיחה. שלוש הדרשות האחרונות
הן שוב דרשותיו של רבי מאיר. הן נאמרות במקומות שונים ובמועדים
שונים – הראשונה (5ג) ליד מיטת אלישע הגוסס; השנייה (6ג) על קברו;
האחרונה (7ג) במקום לא מוגדר, במועד כלשהו לאחר מות אלישע.

מהיבט המקום והזמן הסיפור מתחלק לשתי מערכות ולתמונת
ביניים שנספחת למערכה הראשונה: מערכה א – בשבת בטבריה.
מערכה ב – מות אלישע. הדרשה הרביעית, דרשת בת הקול, היא
תמונת הביניים. היא שייכת אמנם למערכה הראשונה, אך יש לה גם
מקום מיוחד (בית המקדש) וזמן מיוחד (יום הכיפורים בעבר)
המדגישים את תפקידה המרכזי והנפרד בסיפור.

בטקסט מופיע הסיפור כשהוא מחולק לשלושה חלקים שאינם זהים
למבנה שתואר לעיל, וביניהם משובץ חומר נוסף. להלן אדון בו
כחיבור רצוף, ואתעלם מהחלקים ששולבו בו.

הסיפור פותח במצג מפותח, בן ארבעה משפטים:
רבי מאיר היה יושב ודורש בבית המדרש של טבריה.
עבר אלישע רבו רכוב על הסוס ביום השבת.
באו ואמרו לו: הנה רכב בחוץ!
פסק לו מן הדרשה ויצא אליו.

הסיפור נפתח ברבי מאיר. הוא מציגו כשהוא יושב במקומו הטבעי, בבית המדרש, ועוסק בעיסוק הראוי לחכם ממעלתו – בדרשה. את בית המדרש המספר ממקם בטבריה, שהיא עיר מעורבת, שיהודים ונוכרים חיים בה זה בצד זה בשיווי משקל רופף, בעוד העולם החיצון ותרבותו הזרה מצויים מעבר לדלת. הסיפור נפתח בעולם הפנים, בבית המדרש ובהוויית לימוד התורה שלו, שהוא עולם סגור, אך אינו סגור הרמטית. כי עתה, בעוד רבי מאיר יושב ודורש באוזני קהל מאזיניו, המספר מושך את השומע אל החוץ. שם עובר אלישע, המתואר בהקשרו לחכם הדורש בפנים: הוא רבו, והוא רכוב על סוס, והיום הוא יום שבת. הצגת אלישע בפי המספר היא הדרגתית, ומגלה עם כל מילה פן נוסף בדמות אלישע: הוא רבו של מאיר, הוא עשיר (בעל סוס), נוהג מנהג עשירי העמים (רכוב על סוסו) וחוטא (מחלל שבת).¹⁰ השאלה המתבקשת – מדוע אלישע רוכב ליד בית המדרש דווקא – מאפשרת תשובות שונות: כהפגנה והתרסה; מתוך סקרנות (מה נלמד בבית המדרש היום?); מתוך געגועים (לרבי מאיר, תלמידו, ואולי להוויית בית המדרש בשבת); ואולי הוא מבקש דרך לשוב מחטאיו בהשראת השבת (שאותיותיה זהות לאותיות 'תשובה' ואף צלילה דומה)? השאלה נותרת פתוחה, ללא מענה. אך עם סיום המשפט נוסף פן חשוב גם לדמותו של רבי מאיר: רבי מאיר, ראש בית המדרש, הרב הדורש בפני קהל רב, עממי בחלקו (דרשת השבת!), הוא תלמידו של חוטא. האין עובדה זו פוגמת בתורתו?

הקשר בין עולם החוץ ובין עולם הפנים נוצר באמצעות דמות קיבוצית – מבשרים חסרי שם, הבאים ואומרים לרבי מאיר ש'הנה רכב בחוץ'. ההיררכיה שבין הרב לתלמידו ידועה למבשרים אלה, אך את החטא, אף שהוא גלוי לעין, אין הם מתארים. מדוע? האם מתוך עדינות והתחשבות ברגשותיו של רבי מאיר? אולי מפני כבודו, מחשש

שמא יתחלל על ידי הקשר עם החוטא? ואולי רכיבת הרב ליד בית המדרש של תלמידו היא תופעה מוכרת, החוזרת על עצמה מדי שבת, ולכן אפשר להסתפק ולומר לרבי מאיר שרבו (שוב) בחוץ? המבשרים האנונימיים מופיעים כחסרי פניות, אך הם חשודים עלינו בהעלמת עובדות, והביטוי בו הם נוקטים – 'רבך' – מציג בפני רבי מאיר תביעה ברורה לאחריות.

רבי מאיר מפרש את האמירה כתביעה לפעולה, כקול קריאתה של החובה. הוא מפסיק את דרשתו; מותיר מאחוריו את קהלו (מופתע? נרעש? נעלב? ודאי סקרן. ניתן לדמות את מבטי התמיהה, את ההצטופפות ליד פתחי הבית, כדי להעיף מבט בנעשה בחוץ) ויוצא אל אלישע רבו, המתגלה עתה גם לעיניו כחוטא חסר מעצורים, חוטא בפרהסיה, רכוב על סוסו בשבת. מעתה שניהם בחוץ. אך חוץ זה הוא תחומה של עיר, שהיא חלקה יהודית וחלקה גויית. יציאת שניהם אינה מוחלטת עדיין. השיחה שתפתח בהמשך טעונה באפשרות השינוי. כתוצאה ממנה יכול אולי אחד משניהם לשנות את מקומו. כאן, ברחובה של עיר, נפתח מהלך הסיפור גופו (ג1):

אמר לו: מה היית דורש היום?

אמר לו: 'וה' בֵּרַךְ את אַחֲרִית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתו' (איוב מב: יב).

אמר לו: ומה פתחת בו?

אמר לו: 'וַיּוֹסֶף ה' את כָּל אֲשֶׁר לֵאיוֹב לְמִשְׁנֵה' (איוב מב: י)

– שכפל לו את כל ממונו.

אמר: אוי לאובדים ואינם נמצאים!

עקיבא רבך לא היה דורש כך

אלא – 'וה' בֵּרַךְ את אַחֲרִית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתו' –

בזכות מצוות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו.

היוזם הוא אלישע, והוא פונה אל תלמידו רבי מאיר בשאלה: 'מה היית דורש היום?' השאלה היא סתמית לכאורה, עובדתית. אלישע מתעניין כבדרך נימוס במעשי תלמידו. אך לא היא. במקום לשאול את התלמיד לשלומו ולשלום בני משפחתו, הוא שואלו לנושאים שהיו משותפים לשניהם בעבר – התורה ודרשתה. אלישע, שכבר

יצא מתחומי היהדות, ומוכיח זאת לעין כול ברכיבה על הסוס בשבת, מתגלה כקשור בכל הווייתו לעולם שעזב, עולם התורה ולומדיה, אשר בו שרוי עדיין תלמידו הנאמן והמצליח – ראש בית המדרש, רבי מאיר.

רבי מאיר נענה בשמחה. נושא דרשתו היה איוב וסופו הטוב. לסוף טוב זה זכה איוב אחרי תקופה של סבל רב, שנגרמה, לדעתו, מהחלטה אלוהית שרירותית. הפסוק הראשון שבפי רבי מאיר הוא פסוק אופטימי ("וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו"), והוא דורש אותו על ידי סמיכות פרשיות פשוטה ('שכפל לו את כל ממונו').¹¹ כאן אנו מוצאים את עצמנו כבר בעיצומו של דיון דרשני, שבלא שהוצהר על כך, במסווה של למדנות לא תלויה, עוסק בעצם בגורלו של אלישע ובסיכויי התשובה שלו. לכאורה דנים שניהם בדרשת שבת מקרית, שרק יד הגורל עשתה אותה מתאימה לעניינם. אך הפסוקים הנדרשים מלמדים, לדעת רבי מאיר, שיש לאלישע סיכוי טוב לשוב לקדמותו. במבט לאחור, ייתכן שדווקא לשם כך יצא רבי מאיר מבית המדרש. כיוון שדרש בשבת זו דברים היפים לעניינו של אלישע, שמח לשמוע שרבו בחוץ. ודאי ראה בכך את יד ה', שזימן יחדיו את סיפור אחריתו המבורכה של איוב עם נוכחות אלישע, ומיהר החוצה לחלוק את הגילוי עם רבו.

בדברי רבי מאיר נקל לשמוע את התחינה, את התקווה, את ניסיון השכנוע. כמו איוב, גם אלישע הוא בעיניו דמות טרגית, אדם שהפסיד הכול. במשחק המילים 'אחר'--'אחרית' הוא רומז ל'אחר', וכך הוא קורא, כביכול, 'ה' ברך את אחרית "אחר" מראשיתו'. בפסוק הוא מזהה את ההבטחה שהקדוש ברוך הוא יכפיל לאלישע את כל הטובה שהיתה לו בעבר ('ממונו'), אם רק יעשה תשובה.

אך אלישע מיטיב לדעת ממנו: דרשתו של רבי מאיר אינה דרשה הראויה למי שרבי עקיבא לימדו תורה! באומרו לרבי מאיר: יש לך רב, הוא מתכוון: עקיבא הוא רבך, ולא אני.¹² רבי עקיבא, אומר אלישע, אף על פי שכבר מת (מוות נורא על קידוש השם) אינו יכול להישכח. הוא רבו המובהק של רבי מאיר, כיוון שלדרך חייו שלו הוא נאמן, ולא לדרך 'אחר'. ואם למעשי רבו הוא נאמן, ראוי לו להיות נאמן גם לתורתו! רבי עקיבא היה דורש (בין אם דרש בפועל ובין אם רק צריך

היה לדרוש כך לשיטתו)¹³ את המ"ם של 'מראשיתו' כ'מחמת ראשיתו'. נראה שבדרשה זו, המוסבת בפי אלישע על עצמו, התיבה 'ראשית' מרמזת להווה, למציאות חיו מאז החל מקצץ בנטיעות. בגלל ראשית שכזו העתיד חסום בפניו.

משהעלה רבי מאיר את דמות איוב בדרשתו, ראוי לבחון את קווי הדמיון וההבדל שבין איוב לאלישע, ועוד קודם לכן – את המשותף והמפריד בין איוב לאברהם אבינו, לדעת חז"ל.

חז"ל נטו לראות באיוב אדם חומרני, מי שאמנם עבד את אלוהיו כראוי, אך עשה זאת מיראת העונש ובתקווה לקבלת שכר ארצי. דמויות איוב ואברהם, שעל שתיהן נאמר 'ירא אלהים', נקשרו במחשבתם דווקא כדי להבחין זו מזו.¹⁴ הם הבחינו בין איוב, שעבד את אלוהיו מיראה, כלומר מפחד העונש ומחשש לשלילת שכר, לבין אברהם 'אוהבי', שאלוהים מדבר בו כב'ירא אלהים' דווקא לאחר מעשה העקדה, כלומר בעקבות הביטוי האולטימטיבי לאהבתו את ה'.

בתקופת השמד שאחרי מרד בר כוסבה הודגש והוחרף ההבדל בין איוב, שלא עמד במבחן הייסורים בלי להטיח דברים קשים כלפי מעלה, לבין אברהם, שהיה מוכן לעמוד במבחן העילאי שהציב בפניו הקדוש ברוך הוא. בתקופה זו, כותב אורבך (תשכ"א: 449), הכניסו חז"ל את אברהם 'בסודם של המוסרים עצמם על קידוש השם, פשוטו כמשמעו', והשווהו, לעתים במפורש, לרבי עקיבא.¹⁵ ביחסם לאיוב, לעומת זאת, נחלקו הדעות. רבים מחכמי הדור (דור אושה) פסלו את דרך העבודה שלו שמקורה ביראה, ונטו להרחיקו מכלל ישראל. לעומתם היו חכמים, ולפי גרסה אחת, נמנה רבי מאיר עמם, שטענו כי גם איוב מאהבה עשה.¹⁶ רבי מאיר מאמין כנראה כי למרות הטחותיו כלפי שמים, איוב נותר נאמן לאלוהיו ולא חטא אף במחשבה. במקביל, הוא מסרב לראות ברבו, אלישע בן אבויה, כופר ממש. ייתכן שראה גם בהטחותיו של אלישע (עליהן, אגב, לא נאמר דבר בסיפור זה) ביטוי לאהבה כואבת בלבד. לכן הוא יכול להציג בפני רבו את איוב כדוגמה שאין בה פסול, שניתן ללמוד ממנה על הסיכויים הטובים הצפויים למי שעולמו חרב עליו. אלא שאלישע אינו מסכים

עמו. בראייה עצמית מפוכחת הוא מכיר את גודל התהום המפרידה בינו לבין איוב: שלא כאיוב הוא 'אחר' ממש. הוא לא רק הרהר או דיבר בגנות הצדק האלוהי, אלא כפר בו ממש, ואף הדגיש את כפירתו במעשי חטא בוטים.

יתר על כן, אלישע מייחס דווקא לרבי עקיבא את דרשת ה'מראשיתו', השוללת ממנו את סיכוי האחרית הטובה. בכך הוא מזכיר לרבי מאיר, ואף לשומעי הסיפור או לקוראיו, את החכם שהוא באמת היפוכו המוחלט – את מקדש השם רבי עקיבא. רבי עקיבא הוא ניגודו של אלישע, כפי שאברהם הוא ניגודו של איוב. ההקבלה הכפולה הנרמזת – אלישע-איוב ועקיבא-אברהם – מרחיבה את תוקף הניגוד בין שני התנאים ומעניקה לו הדים ובני הדים. אך היא גם מבליטה את חולשת המשל שהציע רבי מאיר. שהרי הפער בין רבי עקיבא לאלישע עמוק הרבה יותר מאשר ההבדלים שמצאו החכמים בין אברהם לאיוב.

2ג אמר לו: ומה היית דורש שוב?

אמר לו: 'טוב אחרית דְּבַר מראשיתו' (קהלת ז: ח).

אמר לו: ומה פתחת בו?

אמר לו: לאדם שהוליד בנים בנערותו ומתו, ובזקנותו ונתקיימו

– הרי 'טוב אחרית דְּבַר מראשיתו';

לאדם שעשה סחורה בילדותו והפסיד, ובזקנותו ונשתכר

– הרי 'טוב אחרית דְּבַר מראשיתו';

לאדם שלמד תורה בנערותו ושכחה, ובזקנותו ונתקיימה

– הרי 'טוב אחרית דְּבַר מראשיתו'.

אמר: אוי לאובדים ואינם נמצאים!

עקיבא רבך לא היה דורש כך,

אלא – 'טוב אחרית דְּבַר מראשיתו' –

בזמן שהוא טוב מראשיתו.

אלישע אמנם סתר את המבנה שניסה תלמידו להקים, אך הוא מעוניין להמשיך ולשמוע את דרשותיו. במישור הגלוי הוא מצטייר כמי שמתאוה לשמוע דבר תורה. אכן, גם להתעניינותו בדברים שנשמעו

בבית המדרש יש לפחות שתי פנים. מצד אחד היא המשך גילוי של הפן האינטלקטואלי באישיותו, הפן של החכם המתגעגע למשא ומתן הדרשני וההלכתי, אשר גרם לו לעבור ליד בית המדרש ביום השבת. אמנם, כישוריו הלימודיים המיוחדים אינם מתירים לו לעבור בשתיקה על דרשות שאינן דרשות, והגיונו הפילוסופי אולי אינו מקבל את ההנחות שביסוד דרשת הכתוב בכלל, אך התענוג שבתחכום הלוגי, המתבטא בדרשת חכמים מעמיקה, קיים. בהתאם לקו זה, אם דרשת רבי מאיר הראשונה אכזבה אותו בפשטנותה, הוא מצפה אולי לזכות ולשמוע דרשה חריפה יותר בפעם השנייה. מצד אחר, בפן הרגשי היותר נסתר של הווייתו, אלישע מקווה עדיין לשמוע דברי נחמה משכנעים. אמנם ההשוואה לאיוב לא עלתה יפה, אך אולי יימצאו השוואות אחרות, נאות יותר, שיש בהן תקווה של ממש לאחריתו. לכן שאלת אלישע בדבר הנושאים שהועלו בהמשך הדיון הדרשני מנוסחת בלשון 'שוב' (בארמית, כמו בעברית, ל'תוב' ['שוב'] יש משמעות של 'עוד', אך גם של 'שיבה'/'תשובה'). השאלה 'מה היית דורש שוב' ('מה הוית דריש תובן?') רומזת לשומעי הסיפור כי בענייני תשובה הם עוסקים.

רבי מאיר נענה בשמחה. הוא שב ודורש 'אחרית' 'מראשית', הפעם מקהלת. אפילו קהלת, הציני והמיואש, האמין ש'טוב אחרית דבר מראשיתו'. רבי מאיר מרחיב ויורד לפרטיה של האחרית המובטחת: לא בממון בלבד מדובר, הוא מסביר לרבו, אלא גם בבנים, ברכוש, ועיקר העיקרים – בתורה! גם מי שלמד תורה בנערותו ושכחה, יוכל לחזור ולרוכשה בזקנתו.¹⁷

אך אלישע לא שכח את תלמודו, ושוב הוא עונה בשם רבי עקיבא, שאחרית דבר תהיה טובה, רק אם היתה טובה מראשיתה.

3ג אמר לו: ומה היית דורש שוב?

אמר לו: 'לא יִעְרַכְנָה זָהָב וזָכוּכִית' (איוב כח: יז).

אמר לו: ומה פתחת בו?

אמר לו: דברי תורה קשין לקנות ככלי כסף ונוחין לאבד ככלי זכוכית.

ומה כלי זהב וכלי זכוכית – אם נשתברו יכול הוא לחזור ולעשותן כלים כמו שהיו, אף תלמיד חכם ששכח תלמודו – יכול הוא לחזור וללמדו כתחילה.

אלישע ממשיך ושואל את רבי מאיר לדרשה השלישית שדרש. גם דרשה זו היא המשך ישיר לקודמתה. אם הדרשה על קהלת עסקה בתורה, הפסוק הבא, המובא אף הוא מאיוב ('לא יֵעֲרֹכָה זָהָב וְזָכוּכִית') מדבר על החוכמה, המזוהה עם התורה.¹⁸

בשתי הדרשות הקודמות דיבר רבי מאיר על דברים שאבדו, ושניתן למצוא כיוצא בהם. המהלך הדרשני השלישי שלו מורכב יותר מקודמיו. הוא פותח את דבריו בדרשה ידועה ומוכרת – 'דברי תורה קשים לקנות ככלי כסף, ונוחין לאבד ככלי זכוכית',¹⁹ ועובר מקלות האיבוד-שכחה אל אפשרות התיקון: 'ומה כלי זהב וכלי זכוכית – אם נשתברו יכול הוא לחזור ולעשותן כלים כמו שהיו, אף תלמיד חכם ששכח תלמודו – יכול הוא לחזור וללמדו כתחילה'.

חלקה השני של הדרשה מחייב עיון. שהרי אף כי חז"ל ראו בכלי הזכוכית כלים אשר יש להם תקנה, וכשנשתברו אפשר לחזור ולעשות מהם כלים כשהיו (משנה כלים ב, א; טו, א; ל, א) בכל זאת מחייב תיקונו של כלי זכוכית התכה בתנור ועיצובו ככלי חדש. וגם כלי הזהב, אף כי ניתן לאחותו (בתיקון גס וזמני) בתהליך של ריתוך והלחמה, הרי עיקר תיקונו בהתכתו והפיכתו שוב לחומר גלם, זהב נוזלי, בטרם יציקתו המחודשת.²⁰ במשמעות כזו, של שימוש באש לעיצוב מטהר ומחדש, משמש הדימוי בדברי הנביא זכריה (יג: ט) 'והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב'. דרשת רבי מאיר, שנועדה ללמד את אלישע על סיכויי הטובים לחזור ולרכוש בחייו את תלמודו הנשכח, רומזת דווקא לצריפת הרשעים בגיהנום.²¹ חפזונו של רבי מאיר ומאמציו לשכנע את רבו באפשרות התשובה ובכדאיותה, גורמים לו להעמיד את הפסוק על ראשו. אך בעוד שהוא כנראה לא עמד על המשמעות המאיימת שיש בדרשתו, אלישע ודאי עומד עליה. בעיניו רבי מאיר כבר כמעט שעבר בדרשותיו את הגבול. ולכן הוא קוטע את הדיון –

3. 'שובו בנים שובבים' – חוץ מאלישע

4ג אמר לו: דייך, מאיר! עד כאן תחום שבת.

אמר לו: מאין אתה יודע?

אמר לו: מטלפי סוסי, שהייתי מונה והולך אלפיים אמה.

אמר לו: וכל אותה חוכמה יש בך, ואין אתה חוזר בך?

אמר לו: אינני יכול.

אמר לו: למה?

אמר לו: שפעם אחת הייתי עובר לפני בית קודש הקדשים,

רכוב על סוסי, ביום הכיפורים שחל להיות בשבת,

ושמעתי בת קול יצאה מבית קודש-הקודשים ואמרת:

'שובו בנים ושובבים ארפה משובותיכם

הננו אתנו לך כי אתה ה' אלוהינו' (ירמיהו ג: כב)!

חוץ מאלישע בן אבויה, שידע כוחי ומרד בי.

'דייך, מאיר! עד כאן תחום שבת!' – במשפט נחרץ זה קוטע אלישע את דברי תלמידו, מנתק את מחרוזת הדרשות שלו, ומציב אותנו בפני נקודת המשבר של הסיפור. במערכת הקשרים הלשוניים שבין 'שבת' ו'תשובה', שעד כה הדהדה בסיפור ברמזים עדינים בלבד, הכרזתו היא דו-משמעית. אלישע עוצר את תלמידו בטרם יחטא ויעבור את תחום השבת, ובה בעת רומז כביכול לרבי מאיר שאין טעם להמשיך ולדרוש באוזניו, כי 'עד כאן תחום תשובה'.

אך מאיר אינו נרמז, והסיפור שומר על הפן הגלוי שלו. שמירת הפן הגלוי של הסיפור במשך שלוש יחידות דיאלוג מאפשרת למספר להציג קווים נוספים ביחסים בין אלישע, הרב לשעבר, לבין רבי מאיר, שהוא רב חשוב בזמן המסופר. בקריאת אלישע ('דייך מאיר') מתגלה לנו לפתע כי הדיון שקדם לה נערך בתנאים של אי-שוויון חריף, כשאלישע נמצא בעמדת עדיפות פיזית לעומת רבי מאיר. הוא לא עצר בסוסו, ובוודאי שלא ירד ממנו, לצורך השיחה. רבי מאיר הלך רגלי לצדו או בעקבותיו במשך כל אותה שיחה שבה ניסה להחזירו בתשובה באמצעות דרשותיו. אלישע הרכוב הוא הקובע את כיוון ההתקדמות, ורבי מאיר הנלווה אליו מוצא את עצמו מתקדם עמו בדרכו אל מחוץ לתחומי העיר.

הדיאלוג מבליט אף את עליונותו האינטלקטואלית-תורנית של אלישע. עד כה היתה ידו על העליונה בשניים מהוויכוחים הדרשניים. עתה מתגלה שגם בתחום ההלכה יש לו עדיפות על פני תלמידו. תוך שהוא מנהל דיון למדני, הוא מונה את פסיעות סוסו, וכך הוא יכול להזהיר את רבי מאיר מפני חילול השבת.²² וחשוב עוד יותר, הדיאלוג מעניק לאלישע החוטא זוהר של מעלה מוסרית: הוא אמנם חוטא בעצמו, אך שומר על רבי מאיר תלמידו שלא יחטא אף הוא בעקבותיו. כך הועשר הפן הרגשי-אנושי של הסיפור בממד של הדדיות ביחסים בין שני גיבוריו. לא רק רבי מאיר פועל למען גאולת רבו מחטא, גם אצל אלישע נגלה ממד של אהבה ואחריות כלפי מי שהוא ה'אחר' שלו – תלמידו מאיר. אלישע, מחלל השבת הבוטה, מציל את תלמידו מחטא דומה!

רבי מאיר נאחז בדברי אלישע ומנצל את ההזדמנות שנקרתה לו. עתה, לאחר שאלישע (החוטא!) נתגלה במלוא מעלתו התורנית-הלכתית, והקרקע לתשובה, אותה טרח להכשיר בדרשותיו, נראית כמוכנה לקליטת המסר, הוא פונה אליו ישירות (לראשונה!): כל כך הרבה חוכמה יש בך, אם כן מדוע אינך חוזר? אך רבי מאיר טועה, והדבקות בפן הגלוי של סיפור המעשה מעצימה את הפער הקיים בינו לבין רבו בתפיסתם את מקומו של אלישע בחברה היהודית ואת סיכויו בעולם (הזה והבא). רק עתה – לאחר שאלישע שבר את מהלך המשחק הדרשני ביניהם ב'דייך, מאיר', ורבי מאיר ויתר על דרכי העקיפין ב'אין אתה חוזר בך' – יוצא המרצע מן השק: אלישע אינו מסוגל לשוב. ואם ישוב, על חטא כחטאו אין התשובה מכפרת! קריאתו של אלישע, 'עד כאן תחום שבת', מתקבלת במלוא משמעותה: עד כאן תחום העיר (העיר המעורבת, שהיא ספק גויית ספק יהודית, ספק טומאה ספק קדושה), ומכאן ואילך עולם החוץ; עד כאן תחום האפשרות, תחום התשובה, ומכאן ואילך עולם הוודאות, עולם החטא.

הוודאות הזו של אלישע נובעת ממקור עליון. לעומת הלקח המנחם שהפיק רבי מאיר מדרשות שדרש בעצמו, בשבת אחת מני רבות (אותה חילל אלישע) בעיר כטבריה,²³ שטוהרתה מוטלת בספק, מציב אלישע את ידיעתו העדיפה. היא נסמכת על מעין דרשה ששמע מפי בת קול אלוהית,²⁴ בירושלים, ליד קודש הקודשים, ביום כיפורים שחל בשבת

(שאף אותו חילל). בת הקול דרשה את 'שובו בנים שובבים', הקריאה הקלאסית לחרטה, והודיעה שבפני אלישע בן אבויה שערי התשובה סגורים. חטאו של אלישע אינו בר-תשובה דווקא בגלל חוכמתו-תורתו, שכן הוא 'ידע כוחי ומרד בי'.

'שובו בנים שובבים' (ירמיה ג: כב) הוא פסוק מפתח בסוגיית 'ארבעה חילוקי [=מדרגות] כפרה' (ירושלמי יומא ח, ז [מה ע"ב] ובבלי יומא פו ע"א), המדרגת את החטאים ואת דרכי הכפרה עליהם מן הקל אל הכבד. הסוגיה מתחילה ב'שובו בנים שובבים' (=תשובה) ומסיימת בחטא הגרוע מכול – חטא חילול שם שמים, המתמרק רק על ידי מיתה. הרי היא בנוסח התלמוד הירושלמי:

כתוב אחד אומר 'שובו בנים שובבים' (ירמיה ג: כב), וכתוב אחר אומר 'כי ביום הזה יכפר עליכם' (ויקרא טז: ל), וכתוב אחר אומר 'ופקדתי בשבט פשעם וגו' (תהלים פט: לג), וכתוב אחר אומר 'אם יכפר העון הזה לכם עד תמותון' (ישעיה כב: יד) –
הא כיצד?

[א] עבר על מצות עשה, ושב מיד – אינו זז ממקומו עד שימחול לו; עליו הכתוב אומר 'שובו בנים שובבים' (ירמיה ג: כב).

[ב] העובר על מצוה בלא תעשה, ושב מיד – התשובה תולה ויום הכיפורים מכפר; עליו הכתוב אומר 'כי ביום הזה יכפר עליכם' (ויקרא טז: ל).

[ג] העובר על כריתות ומיתות בית-דין במזיד – התשובה ויום הכיפורים מכפרין מחצה, והייסורין בשאר ימות השנה מכפרין מחצה; עליו הכתוב אומר 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם' (תהלים פט: לג).

[ד] אבל מי שנתחלל בו שם שמים – אין כח לא בתשובה לתלות, ולא ביום הכיפורים לכפר, ולא בייסורין למרק; אלא תשובה ויום הכיפורים מכפרין שליש, והייסורין מכפרין שליש, והמיתה ממרקת כייסורין; עליו הכתוב אומר 'אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון' (ישעיה כב: יד).

הא למדנו שהמיתה ממרקת.²⁵

לתשובה יש מעמד מיוחד במערכת דרכי הכפרה: לבדה היא מכפרת רק על עבירות קלות מאוד, אך היא מופיעה כמסייעת לדרכי הכפרה הנכבדות יותר, בהכשרת מעשה הכפרה ובסלילת הדרך לעצם מעשה הכפרה.

כשאלישע מצטט את דברי בת הקול, הוא מוכיח לעצמו ולרבי מאיר שחטאו אינו בר-תשובה. אלישע עבר לא רק על מצוות עשה ולא תעשה (חילוקים א-ו-ב). תשובה לבד לא תכסה על חטאו, ואף יום הכיפורים לא יכפר לו. עצם נוכחותו רכוב על סוס בתחום בית המקדש (קודש הקודשים!) ביום הכיפורים שחל בשבת, היא פגיעה מחוצפת ביום הכיפורים ככלי כפרה. חטא זה כשלעצמו הוא לפחות העזת פנים כלפי שמים, ויש בו, מיניה וביה, הכחשה מוחלטת של אפשרות התשובה. יתר על כן, כשבת הקול מכריזה ואומרת שאלישע 'ידע כוחי ומרד בי', הרי היא אומרת שהוא שייך למי ש'מכירין אותו וכופרין בו' (תוספתא שבת ג, ה). כלומר, 'מי שנתחלל בו שם שמים', דהיינו חוטא בדרגה הגבוהה ביותר, בחילוק הרביעי.²⁶

אלישע, שתלמודו שגור בפיו, בקי בוודאי גם בסוגיית ארבעה חילוקי הכפרה, וכך מכיר מעצמו את מקומו במדרגות החטא. לא ברור אם בכלל הוא נזקק לבת הקול כדי להכיר עד כמה חטאו עמוק, אך זו יצאה והבהירה את הדברים. אלישע איבד תקווה כבר אז, באותו יום הכיפורים, ועתה, לאחר ששמע את סיפורו, גם רבי מאיר מוותר על המשך ניסיונות השכנוע. התשובה לבדה לא תועיל לאלישע. האם ייסורים או מוות (חילוקים ג-ד) יכפרו על חטאו? הדיון בין הרב ותלמידו בא בכך אל קצו. המסך יורד על המערכה הראשונה. כשהוא עולה שנית אלישע כבר שוכב על ערש דווי.

4. מערכה שנייה – מות אלישע והצללתו

5ג לאחר ימים חלה אלישע.

באו ואמרו לרבי מאיר: הנה רבך נוטה למות!

הלך, רצה לבקרו ומצאו נוטה למות.

אמר לו: אין אתה חוזר כך?

אמר לו: ואם חוזרים – מתקבלים?

אמר לו: ולא כך כתוב: 'תשב אנוש עד דָּכָא' (תהלים צ: ג)

עד דכרוכה של נפש – מקבלין.

באותה שעה בכה אלישע, ונפטר ומת.

והיה רבי מאיר שמח בליבו ואומר: דומה שמתוך תשובה נפטר רבי.

המערכה השנייה של הסיפור נפתחת במצג משלה, בתיאור הזמן. שנים חלפו מאז אירועי השבת בטבריה, ואלישע חולה. שוב מופיעים המבשרים חסרי השם, באים ואומרים לרבי מאיר. הפעם הם מודיעים לו שרבו נוטה למות, ובארמית: 'רבך באיש'. הבחירה בביטוי זה אינה מקרית. לשומעי הסיפור, ובוודאי לרבי מאיר, הביטוי הארמי יכול לצלצל (בעברית) גם כמצחין וגם כ'נתון באש', אש הגיהנום שממנה רבי מאיר מתאמץ כל כך לגאול את רבו.

שוב יוצא רבי מאיר, הפעם לבקר את אלישע המוטל על ערש דווי בביתו. לבד ממצוות ביקור חולים רואה כאן רבי מאיר את ההזדמנות האחרונה להחזיר את רבו בתשובה ולהביאו לידי כפרה. רבי מאיר, שבתורתו מצאו כתוב "והנה טוב מאד" = והנה טוב מות' (בראשית רבה [ה: 70]), מאמין בכוחו המכפר של המוות.²⁷ אך כדי שמיתה תמרק את חטא חילול השם, צריך הנידון לא רק להתייטר (אין ספק שאלישע מתייטר בייסורי גוף ונפש) אלא גם לחזור בתשובה. כפי שכותב אדרת (תש"ן):

כוח-הכפרה של שעת המיתה מכוון, במערכת 'ארבעה חילוקי כפרה', לחמור שבחטאים – 'מי שנתחלל בו שם שמים'; כלומר: מי שסטה מתורת ישראל, או כפר בה בפרהסיא, וגרם במעשיו לביזיון התורה ולחילול השם; וכן לגבי מי שמוחזק כחכם, או כתלמיד-חכם, שבהתנהגותו הרעה בפרהסיא גרם לחילול-שם-תורה ושמים ברבים. הזיקה בין החמורה שבעבירות לבין דרך-הכפרה הכרוכה בשעת-המיתה באה ומתחייבת מעצם טיבו של החטא, ומהעצמה הטבועה בכוח הכפרה של שעת-המיתה: אדם מישראל, שיצא לתרבות-רעה, ואף גרם במעשיו, במזיד, לחילול שם שמים, עדיין נחשב בגדר ישראל. וראוי להשאיר לו פתח כפרה לפני מותו, שמא ירצה לחזור בתשובה.²⁸

על סף המוות שב רבי מאיר ומפציר ברבו, כשהוא חוזר על נוסח הפנייה בתמונה המסיימת את המערכה הראשונה: 'אין אתה חוזר כך?' ואלישע, אניגמטי מתמיד, משיב בשאלה (בגוף שלישי, סתמי): 'ואם חוזרים – מתקבלים [לעולם הבא]?'

רבי מאיר מאמין שאכן כן. הוא דורש (הדרשה הרביעית שלו) את 'תִּשָּׁב אָנוּשׁ עַד דְּכָא' (תהלים צ: ג) כ'עד דכדוכה של נפש – מקבלים [את מי שחזר בתשובה]!' הפעם, שלא כמו בשלוש דרשותיו הקודמות, יש בפיו דרשה אמיתית. אך קטע הפסוק שרבי מאיר דורש, מזכיר לאלישע לא רק את מה שתלמידו מבקש להציג בפניו. חציו השני של הפסוק – 'וְתֹאמַר שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם' מזכיר לו, כמו גם לקורא המובלע של הסיפור, את 'שובו בנים שׁוֹבְבִים', אותו הפסוק שדרשה בת הקול כשהכריזה 'חוץ מאלישע בן אבויה'. וכך מסיים אלישע את חייו בבכי: 'באותה שעה בכה אלישע ונפטר ומת'.

אנו באחד משיאיו של הסיפור. כאן, אולי יותר מאשר בכל נקודה אחרת בסיפורנו, מתגלה גאונותו של המספר האמן. איננו יודעים אם עשה אלישע תשובה אם לאו. הבכי הוא הרמז היחיד למתחולל בנפשו. הקורא, האמור להבין כי דווקא הדרשה המנחמת של רבי מאיר הזכירה לגוסס את דברי בת הקול, ובכך שבה וסגרה את שערי התשובה שהיו, לדעתו, נעולים בפניו ממילא, יכול להסביר בכך את בכיו. אך אלישע אינו זקוק לתזכורת. התשובה איננה אפשרות של ממש עבורו. אלישע לא יכול היה לעשות תשובה בלי להשתנות לחלוטין, כלומר, לשוב בו מכפירתו ולחזור ולהאמין במה שחדל להאמין זה מכבר – באל מנהיג עולם, צדיק וישר, המשיב לרע כחטאו וגומל לחסיד כצדקתו. אלישע כופר בעיקר, וכאן על ערש דווי הדברים עומדים למבחן ממשי בפעם הראשונה.

לאורך כל הסיפור עד כה נראה הרב מבעד לעיני התלמיד כבר-תשובה. רבי מאיר, שלא הודה מעולם בעומק כפירתו של אלישע, יכול היה לנסות פעם ועוד פעם להחזירו בתשובה. אך אלישע חוזר כופר (או לפחות מפקפק) בקיומה של מערכת שכר ועונש בעולם, ואילו התשובה וכל דרגות הכפרה שמעליה הן מעצמותם של העיקרים שבהם הוא כופר. נאמנותו לעצמו ולספקותיו, כלומר ל'אחרותו', מונעת מאלישע את אפשרות התשובה.

מעתה צריך יהיה לפרש את שאלתו: 'ואם חוזרים – מתקבלים', כאומרת: האם ניתן לחזור באמת ובתמים מחטא כחטאי? ואם אחליט לחזור וספקותי עמי, האם אתקבל על ידי מערכת זו, שאני מפקפק בקיומה?

והבכּי? את הבכּי יש לפרש כנראה כבכּי של כאב פיזי מחד גיסא ושל ייאוש כולל מאידך גיסא – ייאוש מהסיכוי לשוב לתמימותו הראשונית ולרצות בכך את תלמידו, משפחתו, ואולי אף את עצמו.²⁹ בייאוש זה הוא מת.

התמונה מסתיימת בנימה מפתיעה: ליד מיטת המת ניצב תלמידו האוהב רבי מאיר, והוא שמח. רבי מאיר מעוצב כאן כאופטימיסט הנצחי. הוא רוצה להאמין שבכּי רבו לפני שמת הוא גילוי של חרטה. לכן הוא שמח (ואולי מתאמץ לשמוח?) על אף הצער על מות הרב, ואומר בלבו ש'דומה שמתוך תשובה נפטר רבי'.³⁰ אך מסתבר שהוא טועה.

6ג משקברוהו, ירדה האש מן השמים ושרפה את קברו.

באו ואמרו לרבי מאיר: הנה קברו של רבך בוער!

יצא, רצה לבקרו ומצאו בוער.

מה עשה? לקח טליתו ופרסה עליו.

אמר: 'ליני הַלִּילָה וְהָיָה בְּבֹקֶר אִם יִגָּאֵלךָ טוֹב יִגָּאֵל

וְאִם לֹא יִחְפוֹץ לִגָּאֵלךָ וְגִאֲלִיתִךָ אָנוּכִי חַי ה' (רות ג: יג).

'ליני הַלִּילָה' – בעולם הזה, שדומה ללילה;

'וְהָיָה בְּבֹקֶר' – זה העולם הבא, שכולו בוקר;

'אם יִגָּאֵלךָ טוֹב – יִגָּאֵל' – זה הקדוש ברוך הוא, שהוא טוב,

שכתוב בו 'טוב ה' לְכוֹל וּדְחָמְיוֹ עַל כָּל מַעֲשָׂיו' (תהלים

קמה: ט).

'ואם לֹא יִחְפוֹץ לִגָּאֵלךָ וְגִאֲלִיתִךָ אָנוּכִי חַי ה'' (רות ג: יג)

וככתה.

ההוכחה לכך שאלישע כנראה לא חזר בו, ובוודאי שלא נגאל, באה בדמות האש היורדת משמים ושורפת את קברו. ציור זה, של אש היורדת מן השמים ושורפת קבר, הוא יחיד במינו בספרות העברית

העתיקה. במקרא (שאינו מכיר בעונש לאחר המוות) נזכרים אמנם מקרים של ירידת אש מענישה ומכלה מן השמים, אך היא פוגעת תמיד באנשים חיים.³¹ ואילו אש היורדת מהשמים כדי לשרוף את קברו של מי שמת וראוי לגיהנום – אין.

האש קשורה בוודאי בעונש הגיהנום הצפוי לאלישע, אך התיאור יחידאי, וקשה להולמו עם תיאורי הגיהנום המוכרים. האש אולי נועדה להטעים את אלישע מעט מן העונש הצפוי לו, ואולי היא כבר תחילתו של עונש זה.³² ביכלר (1932: 430), המעלה את שתי האפשרויות, מדגיש גם את ממד הפרהסיה: האש הבוערת על הקבר תוכיח לכל המפקפק, שדינו של חוטא כאלישע – בגיהנום.

המבשרים חסרי השם (דמות השליח הקיבוצי) ממהרים אל רבי מאיר: 'הנה קברו של רבך בוער!' ורבי מאיר, שמתקשה להאמין לבשורה המרה, יוצא לבקרו ומוצא שאכן הקבר בוער.

רבי מאיר מבין שטעה בחושבו ש'מתוך תשובה נפטר רבי', אך לא איש כמוהו יוותר. כגיבור הפועל ומפעיל בעלילה, ערכיו ואמונתו של רבי מאיר הם המקנים לסיפור את משמעותו, והוא מאמין נלהב בכוחם המכפר של התשובה והמיתה. רבי מאיר מסוגל לטעות, ואף טועה ביחס לעמדת אלישע (האהבה והנאמנות מונעות ממנו מלהכיר את מהות חטאו של רבו), אך עקרונותיו נכוחים. כל טעות שלו היא חלק מתהליך של לימוד והתבגרות. רבי מאיר (והגיון הסיפור עמו) אינו מרפה לרגע מאמונתו באפשרות הגאולה. אם אלישע לא כיפר על חטאו, ומשום כך לא נמצא ראוי לגאולה, יגאל אותו תלמידו!

הפעם אין רבי מאיר מסתפק במילים. הוא פותח במעשה שעיקרו שחזור פעולת בועז בבואו לגאול את רות המואביה. בהתאם לבקשת רות מבועז, 'וּפָרַשְׁתָּ כְּנָפְךָ עַל אִמָּתְךָ כִּי גֹאֵל אָתָּה', הוא פורש את גלימתו-טליתו (גלימה וטלית בארמית הן היינו הך, שתיהן 'גולה' המזכירה בצלילה 'גאולה') עליו, כלומר על הקבר, אך הקבר כמקום גופו הנענה של אלישע,³³ ובפנייה ישירה אל רבו הוא חוזר על דברי בועז לרות: 'לִינִי הַלֵּילָה'.³⁴ בבחירה בדברי בועז לרות העניק רבי מאיר לאלישע ממד נשי (הפנייה הארוכה כולה היא בלשון נקבה) וממד גלוי של נאהב. מכוח ההשוואה האוטומטית לסיפור המקראי נתפסים דבריו קודם כול כווידוי אהבה לרב המת וכדרישת בעלות עליו.

אך דרשת 'ליני הלילה' היא הרבה יותר מכך. בין שבע הדרשות שבסיפור היא בולטת כדרשה מיוחדת במינה. אין היא אמצעי להארת המציאות, הארצית או האלוהית, אלא מעין השבעה או הבטחה מרגיעה למת. כביטוי לאישיותו של רבי מאיר יש כאן כמעט היבריס של מי שמאמין בגדולתו ובכוחו לפעול בעליונים.

"ליני הלילה" – בעולם הזה, שדומה ללילה' – אומר רבי מאיר, ומתכוון כנראה לעולמו שלו, כלומר לתקופה שהוא עצמו עדיין חי בעולם הזה. 'וְהָיָה בְּבֹקֶר' – כלומר במועד שבו יגיע הוא, רבי מאיר, אחרי מותו 'לעולם הבא, שכולו בוקר'. עד אז, אם יגאל הקדוש ברוך הוא את אלישע ("אם יִגְאָלְךָ טוֹב – יִגְאָל" – זה הקדוש ברוך הוא, שהוא טוב, שכתוב בו "וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו") מוטב. אך אם יתברר שהקדוש ברוך הוא נמנע מלגואלו ('וְאִם לֹא יַחְפוּץ לְגְאָלְךָ'), כי אז 'וְגִאֲלָתִיךָ אָנוּכִי'. ורבי מאיר מסיים את דבריו בשבועה, שאף היא כולה בלשונו של בועז: 'חֵי ה'!

רבי מאיר אינו נענש על דברי הרהב שלו. להפך, דומה שהצליח כי האש כבתה.

72 אמרו לרבי מאיר: אם אומרים לך בעולם הבא – את מי אתה

רוצה לבקר – את אביך או את רבך?

אמר להם: אני מקרב את רבי קודם, ואחר כך את אבא.

אמרו לו: ושומעים לך?

אמר להם: ולא כך שנינו 'מצילין תיק הספר עם הספר, תיק

התפילין עם התפילין'? –

מצילין לאלישע אחר בזכות תורתו.

האש כבתה, אך האומנם נגאל הרב? ואולי לא כבתה האש אלא כדי לרצות את רבי מאיר בציפייה ל'בוקר' שלו, לימים שאחרי מותו? וכאן נוסף לסיפור חלקו האחרון – חמישה משפטים, הנראים כשייכים לא־שייכים. זהו דו־שיח שרבי מאיר מנהל עם הדמות הקיבוצית האנונימית, חסרת השם והזהות. אותה דמות, שעד אז שימשה כשליח מבשר בלבד, ועתה היא בת־שיחו של רבי מאיר, מורכבת כנראה מתלמידיו. התלמידים שואלים, רבי מאיר עונה, וגוף

העלילה הוא הדו־שיח ביניהם. את ההתרחשות ניתן למקם בבית המדרש. כך חוזר רבי מאיר, שיצא בעקבות רבו למסע של הצלה, אל תפקידו המקורי כרב ואל מקומו הראשון – בית המדרש. לעיון במשמעות שאלת התלמידים ותשובת רבי מאיר, חובה להקדים בירור לשוני. במקור, שהוא בארמית, נוסח חלקו הראשון של הדו־שיח הוא כדלהלן:

אמרון לרבי מאיר: אין אמרין לך בהווא עלמא – למאן את בעי למבקרה – לאבוך או לרבך?
אמר לון: אנא מיקרב לרבי קדמי – ובתר כן לאבא.

מההבדל בין 'מבקרה' (=לבקר) שבשאלה ו'מיקרב' (=מקרב) שבתשובה ניכר שחל כאן שיבוש. השאלה היא רק איזה משני הביטויים הוא המקורי. לפתרון השאלה ניעזר במדרשים הארץ־ישראליים, שגרסתם לסיפור נאמנה בדרך כלל לגרסת התלמוד הירושלמי. כאן הם סוטים מדרכם. הם משמיטים לחלוטין את הפועל הקשה, ומהפכים את תשובת רבי מאיר. זה נוסח רות רבה (ו, ו):

אמרון ליה: רבי, לעלמא דאתי, אין אמרין לך מה את בעי – אבוך או רבך – מה תימא? [=רבי, לעולם הבא, אם אומרים לך מה אתה רוצה – אביך או רבך – מה תאמר?]
אמר: אבא, ובתר כן [=ואחר כך] רבי.

להקדמת האב לרב אין כל היגיון במסגרת הסיפור הכולל. ניתן להניח, כי לפני בעל המדרש מצוי היה הנוסח 'מקרבה' [=לקרב]. נוסח כזה קשה היה לו לקבל, וכיוון שאפשרות ה'ביקור' לא היתה מוכרת לו, הוא תיקן (תיקון כפול, לשם יתר ביטחון) על ידי השמטת הפועל הקשה בשאלת התלמידים, והפיכת סדר המושאים בתשובתו של רבי מאיר. ניתן להסיק אפוא כי עניינה של שאלת התלמידים במקורה הוא: אם שואלים אותך בעולם הבא את מי אתה רוצה לקרב, את אביך או את רבך, במה תבחר? ותשובת רבי מאיר: אני בוחר לקרב את רבי קודם, ואחר כך את אבא.³⁵

'לקרב' הוא ביטוי ארץ־ישראלי שמשמעו לגאול מדינה של גיהנום.³⁶ 'לקרב' יכול רק מי שהוא בעל זכויות, אשר עליהן הוא מוכן לוותר

לטובת החוטא שאותו הוא מתכוון לגאול.³⁷ בדבריו מודיע אפוא רבי מאיר שאם תינתן לו הזכות לגאול בעולם הבא, הוא יקדים ויגאל את רבו אלישע, אפילו לפני אביו. בכך הוא נאמן להלכה (משנה בבא מציעא ב, א) הקובעת: 'אבידת אביו ואבידת רבו – של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו, שלימדו חכמה, מביאו לחיי העולם הבא. [...] היה אביו ורבו בבית השבי – פודה את רבו ואחר-כך פודה את אביו'. עם כל הקשיים שיוצר פירוש זה, לפיו רבי מאיר הוא הגואל, ולא הקדוש ברוך הוא, זה הוא כנראה הפירוש הנכון.³⁸ הוא מתקשר ישירות עם הבטחתו של רבי מאיר: 'ואם לא יחפוץ לגאולך וגאליך אָנוכִי!' (ג6).

תלמידיו של רבי מאיר מקשים: 'ושומעים לך?' והוא משיב במעין דרשה, אך הפעם הוא דורש הלכה מהמשנה (שבת טז, א): 'ולא כך שנינו: "מצילין תיק הספר עם הספר, תיק התפילין עם התפילין"?' – [משמע] מצילין לאלישע-אחר בזכות תורתו'. המשנה עוסקת בדלקה בשבת, ומונה את החפצים שחובה להצילם מהאש, בלי שיהיה בכך משום חילול קדושת היום: 'כל כתבי הקודש מצילין אותן מן הדליקה', אך לא רק אותם, אלא אף את תיקיהם עמם. אלישע הוא בגדר תיק המחזיק תורה הרבה, וככזה – חובה להצילו מאש הגיהנום.³⁹

מעגל נסגר. 'אחר' – החוטא אשר לא רצה ולא היה מסוגל לעשות תשובה בשבת, אשר אגב חילול שבת שהיא גם יום כיפור נודע לו שאין כפרה לחטאו, ואשר אף על ערש דווי לא היה מסוגל להתכחש לספקותיו – ניצל אחרי מותו מאש הגיהנום, כפי שמוצל בשבת תיק לתורה מהדליקה. ההצלה אפשרית רק בזכות תורתו, שפרייה הוא תלמיד כרבי מאיר, החפץ להצילו ומסוגל לעשות זאת.

5. סיפור רבי מאיר ואלישע – סיכום

סיפור רבי מאיר ואלישע הוא סיפור גדול של תשובה-גאולה-הצלה, זהו סיפורו של אלישע החוטא, האחר, החי על גבול עולמו הישן שאינו עולמו עוד, נמשך אליו אך אינו שייך. יותר מכך, זה גם סיפורו של תלמידו האוהב והנאמן, רבי מאיר, והמאמצים הלא-נלאים שהוא משקיע כדי לגאול את רבו שחטא.

אחרי מצג (ג) בן ארבעה משפטים, מורכב הסיפור משבע דרשות המאורגנות בשלושה חלקים:

א. שלוש דרשות של רבי מאיר, הנאמרות ביום שבת אחד בטבריה (ג1-3ג). עניינן – סיכויי הטובים של אלישע-אחר' לזכות באחרית שתעלה על ראשיתו, אם רק יעשה תשובה.

ב. מעין דרשה של בת קול (ג4), עליה מספר אלישע ששמע אותה ברכבו ליד קודש הקודשים ביום כיפור שחל בשבת. בת הקול הודיעה לו שפתח התשובה הנרמז ב"שובו בנים שובבים" (ירמיה ג: כב) אינו פתוח בפניו.

ג. שלוש דרשות של רבי מאיר, הנאמרות במקומות שונים ברווחי זמן (קצרים). הראשונה – ליד מיטת אלישע הגוסס, ועניינה מיצוי הסיכוי האחרון להחזיר את הרב בתשובה (ג5); השנייה – דרשת השבעה ליד קבר הרב, שמטרתה כיבוי האש והבטחה לגאולת אלישע (ג6); השלישית – לאחר זמן מה, מסבירה את ביטחוננו של רבי מאיר בהצלחת אלישע מאש הגיהנום בבחינת תיק לתורתו (ג7).

הדרשות מבליטות את התבנית המשולשת, אך מרכיבי המקום והזמן מחלקים את הסיפור גם לשני חלקים. מבחינה זו ניתן להתייחס אליו כאל מחזה בן שתי מערכות. המערכה הראשונה מתרחשת כולה במקום אחד – בטבריה. אך בתחומי היישוב היא נעה מבית המדרש (בפרולוג) דרך רחובות העיר ועד גבולה-תחומה. על גבול העיר הגיבורים נעצרים. אלישע מספר על אודות דרשת בת הקול, וסיפורו נושא עמו את השומעים לירושלים, שם יורד המסך על המערכה הראשונה. המערכה השנייה היא בת שלוש תמונות נבדלות זו מזו, שכל אחת מהן נפתחת במקומו של רבי מאיר, בבית המדרש. אך שתיים יוצאות ממנו לקריאת המבשר, האחת אל בית אלישע הגוסס, והשנייה אל קברו. רק התמונה השלישית, שיש בה אלמנטים של אפילוג, מתרחשת כולה במקום שרבי מאיר יצא ממנו למסעות ההצלה שלו – בבית המדרש. בתמונה אחרונה זו הוא כבר מעיין, עיון שוקט ובוטח, בהצלחת רבו כמצווה.

לפנינו סיפור אחד, שלם. לשונותיו, מבנהו וכיוון ההתפתחות שלו הם אחידים. כמחזה זוהי טרגדיה שבמרכזה שני גיבורים, רבי מאיר ואלישע. הגיבור הפעיל הוא רבי מאיר. הוא נושא על כתפיו את

עלילת המחזה ואת האחריות למתרחש בו. הסיפור עוקב אחריו לאורך דרכו בהצלת אלישע בן אבויה, 'אחר', מושא מאמציו ופעולתו. כבר במפגש הראשון ביניהם רואה אלישע את עצמו כמצוי מעבר למאבק הטרגי. אלישע כבר 'בחוץ', כמעט לאחר ייאוש, אבוד (בעיניו ובעיני הכלל) לעמו ולדתו. רבי מאיר, לעומתו, נאבק ואינו מוותר. הוא רואה בפרשת רבו טרגדיה שלא נחתמה עדיין. כשהוא נוטל חלק בטרגדיה זו בזכות אהבתו את רבו, אחריותו לו ומאמציו הבלתי-נלאים להשיבו-להחזירו-לגואלו-לקרבו-להצילו (כמבחר הביטויים המתגלגלים בסיפור) הוא מעניק לסיפור כולו את המתח הדרמטי. המתח הנבנה בסיפור (ייגאל או לא ייגאל?) נוצר בעיקר מחמת העניין במאמציו של רבי מאיר ובתוצאותיהם, ופחות מההזדהות עם גורלו הפסיבי של אלישע.

במחזה נוטלות חלק שתי דמויות משנה: (א) המבשרים חסרי השם, המופיעים כאיש אחד וממלאים את תפקיד השליח המבשר כמו בטרגדיה היוונית.⁴⁰ בפתח כל תמונה, עם שינוי מקום וזמן התרחשות, הם באים ומודיעים לרבי מאיר על מצב רבו, ורק בתמונה האחרונה הם מתגבשים והופכים לתלמידי רבי מאיר, בני שיחו ממש. (ב) דמות המצויה רק ברקע ורק בחלקו הראשון של הסיפור – רבי עקיבא, שאלישע מתעקש להציגו (בניגוד למספר ולמבשרים האנונימיים) כרבו האמיתי של רבי מאיר. עקיבא, היחיד מארבעת הנכנסים לפרדס שגם יצא ממנו בשלום, הוא מי שבזכות תורתו, סמכותו ומעשיו (כולל מותו על קידוש השם) מייצג לא רק את הכרת האמת, אלא גם את הדרך הנכונה. שתי הדרשות שאלישע מביא בשמו מכחישות את אפשרות התשובה, שאותה מציע רבי מאיר לרבו.

סיפור אלישע ורבי מאיר מתאפיין בדו-לשוניות שיטתית. כל אחד משבעת חלקי הסיפור נפתח בארמית, שהיא לשון המספר ולשון הדוברים, שעה שהם עוסקים בענייני חולין ובעניינים אישיים, כביכול. לעומת זאת הדרשה, העומדת במרכזו של כל אחד משבעת חלקי הסיפור, מובאת בעברית. לשון המספרים האנונימיים היא ארמית תמיד, ואף הדיאלוג הלא דרשני שבין שני הגיבורים מתנהל בארמית. אבל בדרשות כולן ובמשפטי המפתח הבודדים, כמו 'דייך, מאיר, עד כאן תחום שבת' ו'דומה שמתוך תשובה נפטר רבי', הלשון היא

עברית.⁴¹ הסיפור הוא בעל מודעות לשוניית גבוהה, ומתאפיין בריבוי רמזים לשוניים ומשחקי מילים באופנים שונים. במשחקי הלשון נעשה שימוש אפילו בהבדלים שבין שתי השפות הדומות-שונות של הסיפור: תשובה עומדת מול שובתָא (=שבת); בָּאִישׁ (=חולה אנוש) מול אֵיִקָּד (=יִקָּד באש) וגוֹלָה (=גלימה/טלית) משמשת בניסיון גאולה. להלן נתבונן בתופעות הלשוניות הבולטות, כפי שהן מעצבות את מהלך הסיפור ומתעצבות על ידיו:

א. שמו של הגיבור וכינויו – הסיפור הוא חלק ממכלול סיפורי 'אחר' בתלמוד הירושלמי, וכך אף מכונה אלישע בברייתא הידועה על הארבעה שנכנסו לפרדס, הפותחת את המכלול. אך הכינוי 'אחר', המציין שאלישע 'קיצץ בנטיעות', שהפך עורו, שאינו עוד מבני הקבוצה ואף לא מי שהיה הוא עצמו בטרם סטה, נעדר. הסיפור מתבונן באלישע מבעד לעיני רבי מאיר, וזה אינו מוכן להודות באחרותו של רבו. לעומת זאת, הכינוי קיים ברקע הסיפור ובתודעת נמעניו. רבי מאיר עצמו מעלה אותו אל תודעת השומעים בשתי דרשות ה'אחרית מראשית' (ג1 ו-ג2), כשהוא מנסה לשכנע את אלישע לשוב, ובכך להפוך את אחריתו לטובה מראשיתו.

רק המספר קורא בשמו הפרטי של גיבור הסיפור, אלישע. הוא עושה זאת מעמדתו האובייקטיבית, כשהוא מציגו בפתיחה של כל אחת ממערכות הסיפור. כך מקבל השם אלישע אופי עובדתי ותקף. רק בת הקול מכנה את אלישע בשמו ובשם אביו בנקודת השבר של הסיפור, כשהיא מנסחת רשמית את גור דינו: "שובו בנים שובבים" – חוץ מאלישע בן אבויה! (ג4).

רק במשפט האחרון של הסיפור, כשאישיותו ודעותיו של אלישע כבר לא תשפענה על גורלו, כשאינו קיים עוד אלא בבחינת תיק לתורתו (וככזה חובה להצילו) רבי מאיר (המנצל את הזכות שלא לברור עוד במילים) מכנה אותו בשמו ובכינויו כאחד: 'מצילין לאלישע-אחר' בזכות תורתו.

ב. הרב – גם התואר 'רב' הוא תואר טעון בסיפורנו, ושאלת זהותו של 'רבו המובהק' של רבי מאיר היא שאלה מרכזית במערכה הראשונה. בפתיחה אלישע מוצג פעמיים כרבו של מאיר, קודם

על ידי קולו האובייקטיבי כביכול של המספר, ומיד לאחר מכן, כהד, בפני המבשרים חסרי השם:

רבי מאיר היה יושב ודורש בבית המדרש של טבריה.

עבר אלישע רבו רכוב על הסוס ביום השבת.

באו ואמרו לו: הנה רבך בחוץ!...

אלישע, לעומת זאת, חוזר וטוען שלא הוא אלא רבי עקיבא הוא רבו של מאיר ('עקיבא רבך לא היה דורש כך!'), וזאת למרות שהוא עצמו נמנע מלצרף לשם 'עקיבא' את התואר 'רבי'. אך דאגת רבי מאיר לגאולת אלישע מקורה בנאמנות של תלמיד לרבו, וככזה ('רבך') אכן מציגה הדמות הקיבוצית האנונימית את עניינו של אלישע בכל אחת מתמונות המערכה השנייה.

מרכזיותה של שאלת ה'רב' היא הגורמת, כנראה, לכך שבתואר 'רבי' המספר מכנה רק את רבי מאיר, ואפילו המבשרים האנונימיים נמנעים מלפנות אליו בתואר זה. הדיאלוגים בסיפור חסרים לחלוטין ביטויי פנייה. רבי מאיר, וכמוהו אלישע, נמנעים מלהשתמש בכינויים כלשהם בפנותם איש אל אחיו. במצב היחסים העדין ביניהם אין מקום למטבעות לשון נעימות אך שחוקות כ'רבי' או 'בני'. פעם אחת ויחידה קורא אלישע לתלמידו לשעבר בשמו, וזאת – בנימה של קוצר רוח, כדי לקטוע את דבריו ולעוצרו במהלכו ('דייך, מאיר, עד כאן תחום שבת!') בנקודת המפנה של הסיפור.

רק אחרי מות אלישע נפרצים סכרי האיפוק. רבי מאיר, המדגיש את מחויבותו לרבו המת, אומר בלבו (סוף ג 5) 'דומה שמתוך תשובה נפטר רבי'. כאן אין זה כינוי סתמי, אלא הגדרה מדויקת מאוד (הרב שלי). כרבו הוא מתאר אותו גם בדיאלוג החותם את הסיפור: '[אמרו לרבי מאיר:] את מי אתה רוצה לבקר – את אביך או את רבך? אמר להם: אני מקרב את רבי קודם, ואחר כך את אבא'. (ג 7). בכך מזכירנו רבי מאיר כי 'אבדת אביו ואבדת רבו – של רבו קודמת' (משנה בבא מציעא ב, יא), שכן 'אביו הביאו לעולם הזה, ורבו, שלימדו חכמה, מביאו לחיי העולם הבא' (שם).

ג. שבת – תשובה – חזרה – גאולה – הצלה. נושא הסיפור הוא הגאולה – גאולת אלישע. חלקו הראשון (ג1–ג3) נסב כולו סביב הניסיונות לשכנע את אלישע לשוב או לחזור בו. הביטוי האמנותי לכך בסיפור הוא שימוש באותיות השורש של שבת, שוב (שובתא/שבת/תובן) וחזר.

סיפור ניסיונות הגאולה של רבי מאיר נפתח בחטא חילול שבת. הזמן – 'יום השבת'. כל דרשותיו של רבי מאיר באותו יום רומזות לסיכויי התשובה. אך רבי מאיר זהיר בלשונו ואינו מזכיר את הביטוי עצמו. את הרמזים מספקים המספר (בתיאור הזמן) ואלישע, המבקש לדעת 'מה היית דורש שוב' (פתיחות ג2 ו-ג3). כשהוא מגיע לשלב שבו הוא מפרש את הצעתו, רבי מאיר משתמש בשורש חזר, שהופיע לראשונה בדרשה השלישית: 'ומה כלי זהב וכלי זכוכית – אם נשתברו יכול הוא לחזור ולעשותן כלים כמו שהיו, אף תלמיד חכם ששכח תלמודו – יכול הוא לחזור וללמדו כתחילה'.

אלישע עוצר אותו (מהליכה בעקבותיו אל מחוץ לתחום ומניסיונות השכנוע שלו כאחת): 'דייך, מאיר, עד כאן תחום שבת!' (סוף ג3 וראשית ג4) וכתגובה על כך שואל רבי מאיר מפורשות: 'ואין אתה חוזר בך?' לזה יש בפי אלישע תשובה ניצחת: הוא מספר על חטא שחטא ביום הכיפורים⁴² שחל בשבת, כששמע בת קול אלוהית פותחת בפני כל עם ישראל את שערי התשובה ('שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם') וסוגרת אותם רק בפני אלישע (סוף ג4).

בתמונה הראשונה של המערכה השנייה, כשמאיר מבקר את רבו הגוסס (ג5) כבר אצה לו הדרך. מחשש שמא ימות רבו בלא שיספיק לעשות תשובה, הוא פותח בשאלה המפורשת בה סיים דבריו במערכה הראשונה: 'אין אתה חוזר בך?' ואלישע משיב (האם הוא מקווה עדיין, בפינה כלשהי בנפשו, להשתכנע?): 'ואם חוזרים – מתקבלים?' עוד פעמיים בלבד תוזכר ה'תשובה' בסיפורנו: 'תִּשָּׁב אָנוּשׁ עַד יָפֶא', דורש רבי מאיר. וכשאלישע בוכה ומת, תלמידו מעודד את עצמו: 'דומה שמתוך תשובה נפטר רבי'.

במותו של אלישע נסתיימו ניסיונות הגאולה שהיו תלויים בו (חזרה בתשובה). שרפת הקבר מוכיחה לרבי מאיר שאלישע לא היה מסוגל לכפר על חטאו בעצמו. לכן הוא משנה כיוון, ותובע גאולה לרבו. לגאולה נדרש גואל – הקדוש ברוך הוא או שליחו, ורבי מאיר מוכן להיות שליח זה. ביטויי הגאולה מרוכזים בתמונה השנייה של המערכה השנייה (ג6). הם נרמזים בפרישת ה'גולה' (=גלימה/טלית) ומבוטאים ישירות בלשונו של פסוק אחד ממגילת רות. אך הכפלת כל ביטוי במסגרת ההשבעה ופירושה הדרשני, מרכזת את השורש גא"ל שמונה פעמים אל תוך משפט ארוך ומורכב אחד, וריכוז כזה הוא רב-עוצמה.

ד. בקר – קרב – קבר – בוקר. במערכה השנייה, בעיקר באמצעיתה, יש תפקיד חשוב למשחקי מילים המורכבים מן האותיות ב' ר' וק' – קרב/בקר/קבר/בוקר. רבי מאיר הולך לבקר את אלישע החולה בתמונה הראשונה (ג5) ואת קבר רבו המת – בשנייה (ג6). את אלישע קוברים, האש שורפת את קברו, ולרבי מאיר מודיעים שהקבר בוער (ג6). רבי מאיר משביע את המת בפסוק ממגילת רות – 'ליני הַלֵּילָה וְהָיָה בְּבֹקֶר', ודורש 'בוקר' – 'זה העולם הבא, שכולו בוקר' (שם). בתמונה השלישית והאחרונה (ג7) מתגלה שגם אותיות אלו נועדו לקרב את גאולת אלישע. רבי מאיר מסביר שאחרי מותו הוא יקרב את רבו, ובכך יצילו ויביא אותו לעולם שכולו בוקר. בתמונה זו כבר ניצב רבי מאיר מול הדור הבא, מול תלמידיו המייחלים למוצא פיו. אלישע כבר איננו בתמונה. אחרי מותו אין חשיבות לדעותיו, למאווייו ולספקותיו. הוא אובייקט, בבחינת 'תיק' לתורה, וככזה חובה להצילו, אם בהתעלמות ממאווייו (כתיק הספר המוצל מהאש) ואם בניגוד להם (כהצלת הרודף ממעשה הרדיפה שלו).

כסיפור גאולה מובהק הסיפור בנוי סביב הספרה שבע: יש בו שבע דרשות ותפקיד מרכזי לשבת. הסיפור נחלק לשני חלקים שווים כמעט באורכם ונבדלים זה מזה באופיים. החלק הראשון מינורי – מתון,

שכלתני, מרומז (ביטויי תשובה ושבת). רבי מאיר מציע דרשה אופטימית, ואלישע סותר אותה. שוב הוא מציע דרשה, ושוב סותר אותה הרב. בהצגת התקווה לגאולה (רבי מאיר) כקו עולה, והייאוש ממנה (אלישע בתמיכת רבי עקיבא ובת הקול) כקו יורד – יצטיירו לנו שלוש עליות (וירידות) מתוננות בחצייה הראשון של היצירה.

'דייך מאיר, עד כאן תחום שבת' אלישע מטיל ארצה, באחת, את תקוות הגאולה שמפתח רבי מאיר. דרשת בת הקול, המובאת מיד אחר כך, היא כבר ירידה לתהומות הייאוש. דווקא כלי הגאולה ('שובו', 'שובבים', 'משובה') משמשים כדי לבשר שאלישע נדון לגיהנום (ג4). המוות מוצא את אלישע 'באיש' [=חולה אנוש, נוטה למות]. ממצב זה, של סף-מוות, שהוא ספו של גיהנום, תלמידו מנסה להעלותו במעלות התשובה כשהוא מפעיל את מרב כוחות השכנוע שלרשותו. בכי אלישע נראה לו כסימן להצלחתו (ג5).

אך האש היוקדת על קבר המת מסמנת לרבי מאיר ששוב עליו להתחיל מבראשית – את אלישע יש להעלות ממעמקי הגיהנום. מאמצי הגאולה שלו בדרשת ההשבעה 'ליני הלילה' הם שיא המנצל את כל הכלים הדרמטיים ותעצומות העוז שרבי מאיר מסוגל לאסוף (ג6). ולאחר הרעש – קול דממה דקה. בכלים חדשים לחלוטין – 'קירוב' ו'הצלה' – מתנגן גבוה גבוה ביטחוננו של רבי מאיר בהצלת רבו לעולם הבא, כי 'מצילין לאלישע-אחר בזכות תורתו' (ג7).



תרשים ב: בין תקווה לייאוש – מהלך העלילה בסיפור רבי מאיר ואלישע

במרכז סיפור רבי מאיר ואלישע עומדים היחסים בין שתי דמויות הגיבורים. הדמות האחת (רבי מאיר) פעילה, ומנסה לפעול על זולתה (אלישע) בניסיון לגאול אותה. כתוצאה מפעולותיה מתגלה בהדרגה אלישע – הפסיבי והאניגמטי – כחוטא, שמעצם טבע חטאו אינו בר גאולה. רבי מאיר מגלה זאת בתהליך של למידה, שבמהלכו ובעקבותיו הוא מתבגר ומשתנה.

תהליך ההתבגרות של רבי מאיר מובלט בשימוש המדויק והחסכני שעושה המספר בתואר 'רבי'. במערכה הראשונה רבי מאיר הוא אמנם רב בעצמו, אך רב לא בשל, שאיבד את שני רבותיו. יש לו שני מורים לשעבר, האחד מת, ואילו השני הפך ל'אחר'. רבי מאיר מנסה להשיב את אלישע לקדמותו, אולי גם כדי לשוב ולזכות ברב. הוא עושה זאת בזהירות, ברמזים, בנימת תחינה בקולו, ובדרשות שטחיות מאוד.

בין המערכה הראשונה למערכה השנייה רבי מאיר משתנה ומתבגר. כשנודע לו שרבו נוטה למות הוא מקבל אחריות של מבוגר על הגוסס. דרשתו האחרונה בפני רבו (ג4) היא דרשה מחוכמת ומורכבת. עם זאת, יש עדיין שמץ של ילדותיות ב'שמחה' וב'אמירה בלב' ('דומה שמתוך תשובה נפטר רבי' – ג5). דרשת ההשבעה 'ליני הלילה' (ג6) מגלה ברבי מאיר תערובת של אחריות עם הכרת ערך עצמו, היברים שאולי ראוי היה לעונש, לולא השתמש שוב בדרשה – הכלי המקובל להכרת המציאות והבנייתה – שממנה הוא שואב את סמכותו.

בזמן החולף מהקבורה עד לתמונה האחרונה רבי מאיר מתבגר עוד יותר. בשיחה עם תלמידיו (המבשרים חסרי השם של התמונות הקודמות) הוא מתגלה כרב בוגר במלוא מובנה של המילה, דווקא כשהוא משתמש בתואר 'רבי' בהודיעו שהוא מוותר על זכויותיו בעולם הבא כדי לקרב את אלישע. עתה יש לו, מצד אחד, תלמידים שאותם הוא מלמד פרק בהלכות מחויבות, ומצד אחר הוא הופך מבחינה מסוימת ל'רבו' של רבו, אותו הוא מביא לחיי העולם הבא⁴³ בפועל ממש.

אלישע, לעומת זאת, אינו מגלה את מהותו עד תום, גם לא לתלמידו האוהב, ורבי מאיר אינו מבקש לדעת. את המידע האובייקטיבי המצומצם למדי על אלישע מקבלים השומעים מפי המספר, ואילו רבי מאיר – מפי המבשרים האנונימיים, שלעולם אינם מוסרים לו הכול,

ושבדבריהם מדגישים, כל פעם מחדש, את מחויבותו כלפי רבו.⁴⁴ דמותו של אלישע היא דמות לא פתורה עד תום, ועם זאת טרגית ומסקרנת מאוד.

בהופעתו הראשונה בסיפור, אלישע נראה עובר ליד בית המדרש, רכוב על סוס ביום השבת. לא ברור למה הוא עובר דווקא שם, למה דווקא כך. האם זה מעשה של התרסה? אולי יש בו ביטוי לגעגועים להוויית בית המדרש? ואולי תקווה לשמוע דבר תורה שיש לו נגיעה בגורלו? נראה שלכל הסיבות יחד יש מקום באישיותו הסבוכה.

כמורה יש לאלישע יתרון על רבי מאיר. והיתרון הזה, שאותו מקנים לו תורתו, מעמדו לשעבר וגילו, מקבל ביטוי בוטה בהמשך הרכיבה שלו במהלך השיחה המתנהלת ביניהם. כשתלמידו יוצא אליו הוא אינו מתעכב, ואף אינו יורד מסוסו כדי ללכת לצדו כשווה עם שווה. הוא ממשיך ברכיבה בדרכו מתחום השבת (התשובה) אל מחוצה לו, בעוד הוא מאזין לרברי תלמידו ומתקנם, תמיד מלמעלה למטה.

כרב וכחכם אין אלישע מוכן להתפשר על דרשות שאינן הטובות ביותר, אפילו אם הן (כשלוש דרשותיו הראשונות של רבי מאיר) מחניפות לו ולסיכויו בעתיד. גם על סף מותו, כשהוא שואל 'ואם חוזרים – מתקבלים?' ורבי מאיר משיב לו בפסוק מפורש – 'תִּשָּׁב אָנוּשׁ עַד דְּכָא' – אין אלישע יכול להתכחש לאמת הנרמזת מסופו של הפסוק, 'וְתֹאמַר שׁוּבוּ בְּנֵי אָדָם'. הרי על פסוק דומה לזה הוא כבר שמע ש'חוץ מאלישע בן אבויה'. לכן הוא בוכה, ובבכיו – מת.

יתרון תורתו של אלישע ברור, אך יש לו מעלה יתרה גם כפדגוג וכמורה אוהב. אמנם מעמדת עליונות, אך גם מנקודה המאפשרת ניתוק קל (רכיבה שהיא חטא) הוא מפנה את רבי מאיר פעמיים אל רבו האמיתי. 'עקיבא רבך', הוא מזכיר לו. אלישע, שמצד אחד חוקר את רבי מאיר כרב את תלמידו ('מה היית דורש היום?'), דוחפו עם זאת ממנו והלאה כמתנך ישרן וקפדן, בדרישה שיעמוד על רגליו, יכיר במציאות (שבה הוא, אלישע – 'אחר', חוטא חסר תקנה), ויסתמך על תורת רבי עקיבא, רבו האמיתי, שאבד אך לא נשכח. הדרישה להסתמך על תורת רבי עקיבא, ששמר על נאמנותו לאלוהיו אף בייסורי מותו ומת על קידוש השם, נתמכת בעצירה שאלישע עוצר את רבי מאיר, כשהוא מונע ממנו לעבור בעקבותיו בלי משים את תחום השבת.

אלישע הוא דמות טרגית, ולמרות שמהלך הסיפור נישא על כתפי רבי מאיר, הטרגדיה היא של אלישע. כבר ברכיבה ליד בית המדרש מתגלה ממד טרגי של הליכה על קו הגבול. ממד זה, כפול ומשולש, מצטייר בסיפור האוטוביוגרפי על אודות הרכיבה ליד קודש הקודשים ביום הכיפורים. הממד הטרגי מתחזק עם בכיו. למרות שהבכי אינו מתפרש עד תום, חשים הקוראים את שחש ברדיצ'בסקי (בן-גוריון, תרע"ב: 79): 'רוח תוגי! גיבור וקשה הרוח בוכה לפתח המוות!' האש היורדת על קברו של אלישע, המוציאה לפועל את מה שהיה טמון בכוח בביטוי הארמי 'הא רבך באיש' (=הנה רבך נוטה למות) נחוות על ידי שומעי הסיפור לדורותיהם כסבל גיהנום שהם חייבים לדמותו לעצמם. וייסורי המת, שקיבל ממד נשי מכוח שפת הדרשה/השבעה 'ליני הלילה', וממד של נאהב מכוח פעולתו של רבי מאיר, נוגעים ללב. אלישע מצטייר כאדם סובל – בטרם יצא מן הכלל הוא סבל נפשית מעוולות המציאות שהביאוהו לקרוא תיגר על הנהגת העולם ומנהיגו, ואחרי שחטא הוא סובל מבדידות ה'אחר' החי על גבול שני העולמות ומיסורי גוף ורוח במחלה שבה מת. ולמרות כל הסבל אין הוא מתפשר, ואינו מוותר על זהותו, זהות ה'אחר'. הוא אינו מוכן לקבל פתרונות קלים ושטחיים, כיוון שתשובה אינה אפשרית למי שאינו מאמין בשכר ועונש אחר המוות.

דמות אלישע היא דמותו של גיבור טרגי אמיתי, שאינו נשבר ואף אינו משתנה. מהות טרגית זו שלו מתגלה שלב אחר שלב לאורך הסיפור, אך לעולם אינה זוכה להארה מלאה. ניתן לראות גם בכך חלק מאמנותו הייחודית של הסיפור.

ד. שתי הוספות – סיפור האב וסיפור הבנות

לסיפור רבי מאיר ואלישע צמודים שני סיפורים קצרים יותר. האחד (מסומן באות ד') מספר מה התרחש במסיבת ברית המילה של אלישע. הוא מופיע במרכזו של הסיפור הגדול, בין הדרשה השנייה לשלישית. עניינו של השני (בסימן ו') הוא המפגש בין רבי יהודה הנשיא ובנות אלישע. הוא הוצב בסיומו של הסיפור, לאחר הדרשה השביעית והאחרונה. במבט ראשון לא קל להבחין שאנו עוסקים ביצירות

נפרדות. אך לאחר בחינה מדוקדקת, לשונית ומבנית, ולאור שלמותו של סיפור רבי מאיר ואלישע, נראה שלפנינו שתי יצירות נפרדות, שלמות, שהעורך הצמידן לסיפור הגדול, כשהוא מטשטש את קווי התפר ומסווה אותם.

1. סיפור האב – מסיבת הברית

ד ובי היה המעשה:

אבויה אבא מגדולי ירושלם היה.
ביום שבא למוהלני קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד,
ולרבי אליעזר ולרבי יהושע בבית אחד.
משאכלו ושתו – היו מטפחים ומרקדים.
אמר רבי ליעזר לרבי יהושע: עד שהם עסוקים בשלהם –
נעסוק אנו בשלנו.
וישבו ונתעסקו בדברי תורה, מן התורה לנביאים ומן הנביאים
לכתובים,
וירדה אש מן השמים והקיפה אותם.
אמר להן אבויה: רבותי, באתם לשרוף את ביתי עלי?
אמרו לו: חס ושלום! אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה,
מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים,
והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני,
והיתה אש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני,
עיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש – 'והָהָר בוער
בָּאֵשׁ עַד לִב הַשָּׁמַיִם' (דברים ד: יא).
אמר להן אבויה אבא: רבותי, אם כך הוא כוחה של תורה,
אם נתקיים לי בן הזה – לתורה אני מפרישו!
ולפי שלא היתה כוונתו לשם שמים, לפיכך לא נתקיימה
באותו האיש.

לפנינו יחידה ספרותית בת אחד עשר משפטים, אשר לראשון שבהם תפקיד מקשר בלבד. אלישע מספר בגוף ראשון ('בי היה המעשה') את שהתרחש בבית אביו 'ביום שבא למוהלני'. הימים – ימי טרם חורבן. המקום – ירושלים.⁴⁵ אבויה, שהוא 'מגדולי ירושלים', מזמן למסיבה

את הדומים לו – 'כל גדולי ירושלים', ובצדם שני חכמים – רבי אליעזר ורבי יהושע. לאבויה עולם ערכים גשמי. 'גדולה' הוא מזהה בעוצמה כלכלית, חברתית ומדינית, אך לא בתורה. את שני החכמים שהוזמנו הוא מושיב בנפרד. טעמיו של אבויה בזימון נציגי קבוצת החכמים אינם ברורים. משהושיבם בחדר משלהם הוא עוזב אותם לנפשם.

באולם המשתה עצמו, לאחר ש'גדולי ירושלים' אכלו ושתו, הם מתחילים לעסוק ב'שלהם', כלומר, לבלות באופן הנאה להם. הם מטפחים בידיהם (=מוחאים כף) ומרקרים. במקביל מציע רבי אליעזר לרבי יהושע, ש'נעסוק אנו בשלנו', כלומר בתורה. עיסוקם – חריזת פסוקי תורה 'מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים'.⁴⁶ הם יושבים להם אפוא בבית נפרד, במעגל קיומי משלהם, לומדים תורה ודבקים בה באופן הרמוני ומושלם עד אשר, כתוצאה מכך, 'ירדה אש מן השמים והקיפה אותם'.

אבויה נזעק: 'רבותי, באתם לשרוף את ביתי עלי?' זעקת חשש זו, שהיא נקודת המפנה בסיפור ומופיעה באמצעיתו, היא ביטוי לחוסר הבנה יסודי אצל אבויה.

החכמים נדהמים ('חס ושלום!'). בחריזת פסוקי התורה עסקנו – הם מסבירים לו, וכשאדם עוסק בתורה בדבקות מרובה כל כך, הוא מחדש בעצם את מתן התורה. החכם בלימודו חווה מחדש את חוויית הר סיני, והתורה ניתנת לו כנתינתה בסיני. מכאן האש: 'והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, והיתה אש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני, ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש'.⁴⁷

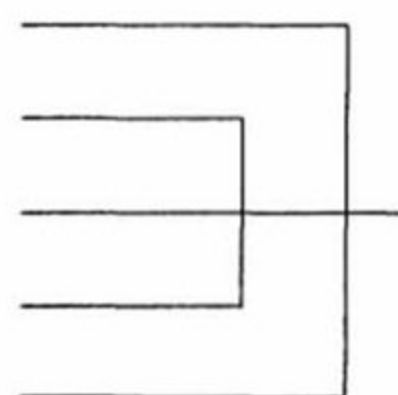
אבויה אינו מסוגל להבין את דבריהם לעומקם. כמי שמעריך גדולה על פי מידת הכוח, העושר והכבוד שהיא מקנה לאדם, הוא רואה גם כאן את ממד התועלת בלבד, ומסיק את מסקנותיו: 'אם כך הוא כוחה של תורה – אם נתקיים לי בן הזה – לתורה אני מפרישו!' ודייקא: 'מפרישו' ולא 'מקדישו'. כך יכול אבויה, שהפריש חלק משלו לתורה, להמשיך בחייו חסרי הקדושה.

ואכן, אלישע הופרש לתורה והפך לתלמיד חכם. אך 'לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים – לפיכך לא נתקיימה [התורה] באותו האיש'. אולי במכוון אין המספר מפרש ב'כוונתו' של מי הוא דן – של האב או

של הבן. אך העונש (אי-התקיימותה של התורה) חל על הבן. מי שחונך בידי אב שכוונתו אינה לשם שמים – אין תורתו מתקיימת. האב עשה את דברי התורה של בנו 'עטרה להתגדל בהם' או 'קרדום לחפור בהם', ומי ש'משתמש בתגא [=בכתר התורה]' – כדברי הילל הזקן – 'חלף [ועבר מן העולם]' (אבות א, יג; ד, ה).

לסיפור מסיבת הברית יש מבנה כיאסטי ברור ומדויק:

- א1. אבויה מזמין גדולים וחכמים לברית בנו.
- ב1. החכמים מתעסקים בדברי תורה עד שאש מקיפתם.
- ג. אבויה אינו מבין: באתם לשרוף את ביתי עלי?
- ב2. החכמים מסבירים לו: האש היא אש התורה.
- א2. אבויה 'מבין', ומקדיש את בנו לתורה שכוחה גדול.



תרשים ג: הכיאזמוס בסיפור מסיבת הברית

המבנה הכיאסטי מדגיש את חולשתו היסודית של אבויה. הוא מזהה גדולה ארצית ומעריכה, אך אינו מסוגל להבין את העיקרון של 'תורה לשמה'. האש שהקיפה את שני החכמים העניקה להם בעיניו כוח – כוחה של תורה. הוא זיהה מכשיר רב-עוצמה, ומעוניין להקנותו מיד לבנו האהוב, שלכבודו אירח את כל גדולי ירושלים.

במרוצת הסיפור אבויה מתפתח ממיעוט הערכה לתורה ולחכמיה אל הערכת הפן החיצוני של הגדולה הכרוכה בתורה. התפתחות כזו היא הרת אסון לאלישע. הוא נותר בחיים ('נתקיים') ולפיכך הופרש לתורה. אך תורתו, שנלמדה שלא לשם שמים, לא נתקיימה בו, והוא עצמו אבד בהופכו ל'אחר'.

2. רבי יהודה הנשיא ובנות אלישע

את קובץ סיפורי 'אחר' בתלמוד הירושלמי חותם סיפור קצר, שדמויותיו הן בנות הדור הרביעי והחמישי לתנאים.⁴⁸ הסיפור, גם במקורו, כולו בעברית:

ו לאחר ימים הלכו בנותיו ליטול צדקה מרבי.
 גזר רבי ואמר: 'אל יהי לו מושך חסד ואל יהי חונן ליתומיו'
 (תהלים קט: יב).
 אמרו לו: רבי, אל תבט במעשיו, תבט בתורתו!
 באותה שעה בכה רבי, וגזר עליהן שיתפרנסו.
 אמר: מה אם זה שיגע בתורה שלא לשם שמים, ראו מה העמיד –
 מי שהוא יגע בתורה לשמה – על אחת כמה וכמה.

חלפו שנים רבות, ובנותיו של אלישע מגיעות אל רבי יהודה הנשיא
 כדי ליטול ממנו צדקה. מה הביאן אליו? שמא אינן אלא עניות סתם,
 מאלו המחזרות תדיר על הפתחים, שבדרך הגיעו גם אל גדול הדור,
 כדי להתחנן לפרוטה ומזון?
 הביטוי 'ליטול צדקה' רומז ליותר מזה. 'ליטול' משמע לקחת את
 המגיע לך בדין, בלא שתהא נזקק לחסדים. ואכן, בנות אלישע באות
 אל רבי כתובעות את החלק המגיע להן בירושת אביהן בדין – פרנסה
 (מזונות).⁴⁹

במשנה כתובות (ג, ג) נאמר:

אדמון אומר שבעה:

מי שמת והניח בנים ובנות –

בזמן שהנכסים מרובין – הבנים יורשים והבנות ניזונות;

ובנכסים מועטים – הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים.⁵⁰

אלישע מת, ומנכסיו לא נותר דבר. אך לבנותיו נותרה הזכות למזונות,
 ובשם זכות זו הן פונות אל מי שלדעתן חייב בפרנסת חכמים (ובנותיהם)
 – הנשיא.

המחקר ההיסטורי עוסק לאחרונה לא מעט במעמד החכמים
 ובזכויותיהם, בכלל זה בפרנסת חכמים עניים. מסתבר שהנשיא
 (בעיקר רבי יהודה הנשיא) קיבל על עצמו לדאוג לפרנסתם. בימיו של
 רבי כבר היו החכמים מעמד מובחן, שאחד מסימניו – היותו נתמך על
 ידי הנשיאות. לייחוס של ממון ושל משפחה, כותב אורבך (תשכ"ז:
 146) נוסף מעתה גם ייחוס של תורה. תפיסת התורה כאומנות נעשתה
 פתח להעברתה בירושה מאבות לבנים כדרך שאר אומנויות.⁵¹ בנותיו

של אלישע פונות אפוא אל רבי כדי לקבל, כנראה על סמך הלכות הירושה, את 'פרנסתן' – החלק המגיע להן ממה שהיה של אביהן על פי דין – התמיכה שתמך רבי בחכמים נזקקים.

רבי מסרב. הוא מחליט ('גוזר') בשלילה. החלטתו מסתמכת על מזמור קט בתהלים. מבין פסוקי המזמור, שהם קללה נמרצת המוטלת על ראש רשע, דנים שלושה ישירות ביתומיו:

- | | | |
|------|-------------------------------------|----------------------------------|
| (ט) | יהיו בָּנָיו יתומים | ואשתו אֶלְמָנָה |
| (י) | וְנוֹעַ יָנוּעוּ בָּנָיו וּשְׁאֵלוּ | וְדָרְשׁוּ מִחֲרֻבוֹתֵיהֶם [...] |
| (יב) | אֶל יְהִי לוֹ מוֹשֶׁךְ חֶסֶד | וְאֶל יְהִי חוֹנֵן לִיתוּמָיו. |

בחירתו של רבי בפסוקי המזמור אינה מקרית. במסורת ארץ ישראל נקשרו פסוקים אלה בדיני הירושה וביחס ליתומים. בירושלמי כתובות יג, ג (לו ע"א) נאמר:

'והבנים ישאלו על הפתחים'

יש תנא ששונה⁵¹ 'ישענו'.

מי שאמר⁵² 'ישענו' [דרש את] 'הִשְׁעָנוּ תַּחַת הָעֵץ' (בראשית יח: ד)

מי שאמר 'ישאלו על הפתחים' [דרש את] 'וְנוֹעַ יָנוּעוּ בָּנָיו וּשְׁאֵלוּ וְדָרְשׁוּ מִחֲרֻבוֹתֵיהֶם' (תהלים קט: י).

כלומר: להבנת התלמוד הירושלמי את המשנה, נתפס עוניו של המת כעונש על רשעתו, ולכן נידונים בניו להיות שואלים על הפתחים.

כשרבי בוחר להשיב על פנית הבנות בפסוק מתהלים קט, הוא עושה מהלך דרשני מורכב: הוא רומז להן כי אביהן אינו חכם עוד, אלא 'אחר', רשע סתם, שעוני בנותיו ושאלתן על הפתחים הוא עונשו הצודק. כ'אחר' אין אלישע זכאי לפרנסת חכמים, וכיוון שכך, אין בפניית בנותיו אל רבי אלא משום פנייה אל 'מושך חסד', אשר על פי אותם פסוקי תהלים אסור לו לחונן את יתומיו של הרשע.⁵²

אך בנות אלישע הן בנות שיח ראויות לרבי. תשובתן מגלה שהן (א)

יח. אית תניי תני

יט. מאן דאמר

מכירות את דיני הירושה; (ב) מבינות את הרמז שבפסוק בפי רבי; (ג) מבינות את נימוקיו; (ד) מסוגלות להשיב עליהם. הן מציעות לשפוט את אלישע לא על פי מעשיו, אלא על פי תורתו.

בקריאתן 'אל תבט במעשיו, תבט בתורתו' רומזות בנותיו של אלישע לוויכוח הגדול והלא פתור בדבר היחס הנכון בין תלמוד תורה למעשה.⁵³ בוויכוח זה, כשנערך בבית עריס בלוד, טען רבי עקיבא שהתלמוד גדול, והוויכוח הוכרע כדעתו: 'ענו כולם ואמרו: גדול תלמוד, שהתלמוד מביא לידי מעשה' (ספרי דברים [מא: 85]). בנות אלישע מבקשות מרבי לפעול בהתאם לעיקרון זה גם ביחס לתורת אביהן. הוא אמנם חטא, אך תורתו קיימת! והבנות מעלות תרומה משלהן לוויכוח הגדול: אמנם תלמודו של אלישע לא הביא אותו עצמו למעשה הראוי, אך עדיין יש בתורתו, המתקיימת אחריו ובנפרד ממנו, סגולה להביא למעשה הנכון. בנותיו באות לומר, כנראה, שהתורה המשתמרת בפיהן ובפי תלמידיו ותלמידי תלמידיו (רבי יהודה הנשיא הוא אחד מהם) מסוגלת להפיק פירות של מעשה. משום כך אלישע הוא אמנם חכם שחטא, 'אחר', אך עדיין חכם הוא.

לדו-שיח קצר זה יש סיום ארוך (כאורך הדיאלוג כולו) ומורכב: רבי בוכה, רבי גוזר, ורבי משמיע מוסר השכל מפותל בנוסח 'קל וחומר'. רבי בוכה, כנראה, בגלל שהוא מכיר בצדקת טיעונן של הבנות. בכיו הוא אות להכרה בטעותו, להתרגשות ולתמורת הלב. הוא משנה את דעתו ואת החלטתו וגוזר על הבנות שתתפרנסנה. ואכן, בבנות אלישע עצמן ניתן לראות את ההוכחה החיה לצדקתן: תורתו של האב נשתמרה בבנות העניות עד שהן מסוגלות לעשות את המעשה הנכון (פנייה צנועה אל רבי, פרנס הדור, בשם זכויותיהן על פי דין), ואף לנהל דיון הלכתי עם חכם כרבי, ולצאת ממנו כשידן על העליונה.

המשפט המסיים את הסיפור – ה'קל וחומר' של רבי – יכול אולי להתפרש באור זה – הבנות הן צנועות וחכמות, ורבי המתפעל קורא 'ראו מה העמיד!' אך מוסר השכל ארוך וכבד זה, כשהוא מוטל על כתפיו הצרות של סיפור הבנות, מפר את שיווי המשקל ואת שלמותו המאוזנת של הסיפור, ומקשה על הבנות. הפסוקים, אף ללא זרותם התחבירית,⁵⁴ אינם מותירים מקום להכרה בצדקת טענתן של הבנות, אלא רק להתפעלות מסגולותיהן האישיות.⁵⁵ אני מציעה לראות בו

הוספה מאוחרת, מעשה עריכה, שורות חתימה לפרשת 'אחר' כולה. כסיום בסימן טוב לפרשת אלישע ורבי מאיר יש לו מקום, טעם ומובן.

בעיון שורה שורה בסיפור בנותיו של אלישע, מצאנו כי עיקרו התנצחות בין הבנות לבין רבי על זכותו של אביהן להמשיך להיחשב כרב וכחכם, וכמובן – כאחד מישראל. הוויכוח עולה מבעיה מעשית – פרנסת הבנות. בנותיו של אלישע נושאות על כתפיהן את ירושת אשמתו ואחרותו של אביהן, בחינת 'אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה' (ירמיה לא: כח). בגללה הן נותרות חסרות כול. בדידות ודלות הם הנכסים שהצליח אלישע להוריש לבנותיו. מאבקן על הפרנסה הוא בעצם מאבק לטיהור שמו של אביהן ולהכללתן שלהן בקהל ישראל.

רבי מקבל את טענתן – שתורת אביהן (המוכחת מהבנתן המצוינת את דברי רבי) שקולה כנגד מעשיו הרעים ומכריעה אותם, כיוון שהיא נושאת איתה פוטנציאל של מעשה כשלעצמה. הוא מכיר בטעותו, ובכיו הוא סימן להתפעמות ולחרטה. לשינוי עמדתו יש ביטוי מעשי מידי – הוא גוזר שהבנות תתפרנסנה. בכך הוא מוכיח קבל עם את אמונתו (גזירתו? החלטתו?) כי אלישע, למרות מעשיו ובזכות תורתו, הוא עדיין אחד מחכמי ישראל.

הקל וחומר של רבי ('ראו מה העמיד') מיותר לסיפור ומגביל את משמעותו. לכן נראה שהדברים הוכנסו בשלב מאוחר יותר, שלב העריכה, כחתימה בסימן טוב לסוגיה. כחתימה לסוגיה כולה ניתן לפרש את 'ראו מה העמיד' לא רק כקריאת התפעלות מן הבנות, אלא אף כאזכור גדולת התלמיד – רבי מאיר, שהיה בעצמו רבו של רבי יהודה הנשיא. החתימה החיובית, החינוכית, שתפקידה תכופות שגרת, מקבלת משמעות ממשית מאוד במסגרת מלאכתו של עורך מודע.

3. שילוב ההוספות בסיפור רבי מאיר ואלישע

שלושת הסיפורים מופיעים כשהם שלובים היטב זה בזה. סיפור הברית (ד') מופיע אחרי תשובתו (השנייה) של אלישע בשם רבי עקיבא ("טוב אחרית דבר מראשיתו" – בזמן שהוא טוב מראשיתו) כהוכחה לצדקת הדברים. 'בי היה המעשה!' – פותח אלישע, ומביא את סיפור

'ראשיתו' – מסיבת הברית שלו. סיפור הבנות (ו') הוא ההמשך הטבעי לסיפור מות אלישע, והוא קשור אליו בביטוי השגור 'לאחר ימים'. לכאורה – רצף ספרותי אחד לפנינו. אף על פי כן, לטענתי הרצף הזה מורכב משלושה סיפורים נפרדים, שצורפו יחד בשלב העריכה.

לבד מפסוק הפתיחה ('ובי היה המעשה') המקשר את סיפור הברית למקומו (בין תשובת אלישע בשם רבי עקיבא לדרשתו השלישית של רבי מאיר) רק מעט מאוד מקשר את הסיפור עם המספר שלו הוא מיוחס – אלישע. מתוך שלוש הפעמים שאבויה נזכר בסיפור בשמו, רק פעמיים הוא 'אבויה אבא' – בראשית הסיפור ובסופו. פעם אחת בלבד משתמש אלישע בגוף ראשון – 'ביום שבא למוהלני'. בסיומו של הסיפור הוא כבר נזכר כ'אותו האיש', ביטוי שאמנם יכול להימצא גם בפי מספר הדובר בגוף ראשון, שמזכיר את עצמו בלשון נסתר, אך לא בהכרח. כך הפך סיפור הברית למונולוג אוטוביוגרפי בעזרת שלושה תיקונים לשוניים קטנים ומשפט קישור אחד, ואף על פי כן נותר בשלמותו האמנותית הנפרדת. מרבית המאפיינים הלשוניים שנמנו בסיפור אלישע ורבי מאיר חסרים בסיפור הברית לחלוטין: אין בו משחקי מילים בולטים; מילות המפתח של הסיפור הגדול חסרות כאן;⁵⁶ חלקה היחסי של השפה הארמית קטן בהרבה; והעיקר – אין במרכזו אף דרשה אחת.

לעומתו, סיפור בנות אלישע נמסר כולו בעברית, ובכך הוא נבדל מהסיפור המרכזי והוא גם דומה לו בהבאת דרשת פסוק. גם זה סיפור שלם ונפרד בתכלית, על דמויותיו, מבנהו ושפתו. הקישור הסגנוני לסיפור רבי מאיר ואלישע נעשה כאן בעיקר בעזרת ביטויים החוזרים על אלו שהופיעו בסיפור המרכזי: 'לאחר ימים הלכו בנותיו' קרוב ל'לאחר ימים חלה אלישע' (פתיחת ג5), ו'באותה שעה בכה רבי' דומה ל'באותה שעה בכה אלישע' (בסוף ג5). מעניין כי החזרה החשובה ביותר היא דווקא על דברים שנאמרו בסיפור הברית, שאף הוא סיפור נפרד: כהד למשפט המסיים את סיפור הברית ('לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה [התורה] באותו האיש') מסתיים סיפור הבנות (ופרשת 'אחר' כולה) בדברי רבי: 'מה אם זה שיגע בתורה שלא לשם שמים ראו מה העמיד – מי שהוא יגע בתורה לשמה – על אחת כמה וכמה'.

סביר, שהעורך אשר הכיר שלושה סיפורים נפרדים, בחר לשלבם וליצור מהם סיפור רצוף אחד. לשם כך הוא נעזר בחזרה על ביטויים שנשמעו בסיפור הראשי (בסיפור הבנות ורבי) ובהוספת משפט קישור ושינוי ביטויים בודדים (בסיפור הברית) בלי להכניס שינויים משמעותיים אף באחד משלושת הסיפורים שבידיו. את החתימה, שהיא כולה פרי עיצובו, ניסח כהר לדברים שהופיעו בסיפור הברית, ובכך (על ידי קישור שני סיפורי התוספת זה לזה) הידק את חישוקי היחידה הסיפורית כולה.

לעיני העורך היו לפחות שלושת הסיפורים. סיפור רבי מאיר ואלישע הרשימו בצדק כמעורר עניין ביותר. יתכן שתשובת אלישע בשם רבי עקיבא ('בזמן שהוא טוב מראשיתו') היא שחידדה אצלו את ההכרה שאלישע נשפט בסיפור, בעיניו שלו ואפילו בעיני אוהבו רבי מאיר, על פי מצבו בהווה, הנראה לשניהם כ'ראשיתו'. אך עמדתו של העורך היא (וסיפור הברית הוא ההוכחה לכך) שראשית הדברים אינה בהווה, ושלכל סיבה יש גם מסובב שקדם לה. ראשיתו של אלישע היא ברגע הפיכתו ליהודי, בברית המילה שלו; המשכה במאוויי אביו ובחינוך (לא רק הפורמלי) שניתן לו. 'אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה' (ירמיהו לא: כח) היא מציאות פסיכולוגית עמוקה, ולא רק טענה בוויכוח פילוסופי. אלישע גדל כמי שאינו איתן באמונתו, מכיוון שאביו הקדישו לתורה לשם קבלת שכר. אב, שערכים חומריים מניעים אותו, מחנך את בנו ברוחו גם כשהוא מפרישו לתורה ומוסרו בידי טובי המורים. גם בכך הוא מבטא תאוות גדולה וכוח.

גורל אלישע הוא עונשו של האב, אבויה, ואלישע מצדו נענש על חטא, שאביו הוא לפחות אחד ממחולליו. החינוך הוא הראשית האמיתית, טוען העורך במעשה העריכה שלו, ושרשרת הגורמים אב-בן נמשכת לנצח, או כל עוד נולדים ילדים לאבותיהם. בנותיו של אלישע הן ההמשך הטבעי של גלגל חוזר זה. גם הן סובלות מחטא אביהן, כמו שירשו ממנו את חוכמתו בתורה.

באמצעות הוספת סיפורי האב והבנות בא העורך לטעון בשם מידת הרחמים והסליחה. אלישע אינו אשם לחלוטין, אם אביו היה שותף לחטאו, והבנות אינן צריכות לסבול כדי כך בגלל חטאי אביהן. יתר על כן, לכל חוטא יש גם צד זכות, ואף אותו הוא ירש, לפחות בחלקו,

מהוריו. צד הזכות של אלישע – תורתו – בא לו בזכות אביו, שהקדישו לתורה וטעמיו הלא כשרים עמו. תורתו של אלישע היא שזיכתה אותו בסופו של דבר (בסיפור המרכזי) בחסד העולם הבא, והיא המזכה את בנותיו במחילת העולם הזה (אישורו של רבי). העורך, שבא לגאול את אלישע, עמד במשימה.

ה. ועוד הוספה – הסיבות לחטאו של אלישע

יחידה ה' נפתחת בשאלת פתיחה המשמשת ככותרת – 'וכל זה מנין בא לו?' – וכתשובה מובאים בעברית שלושה סיפורים קצרים, שכל אחד מהם מציע סיבה שונה לחטאו של אלישע בן אבויה:

1. סיבה ראשונה – אין שכר למצווה

ה' אלא פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גנוסר,
וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל האם על הבנים,
וירד משם בשלום.
למחר ראה אדם אחד שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים,
ושילח את האם,
וירד משם והכישו נחש ומת.
אמר: כתוב 'שֶׁלַח תִּשְׁלַח אֶת הָאֵם וְאֵת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן
יִיטֵב לָךְ וְהָאֲרֶכֶת יָמִים' (דברים כב: ז).
היכן היא טובתו של זה?
היכן היא אריכות ימיו של זה?
ולא היה יודע שדרשה רבי יעקב לפנים ממנו:
'לְמַעַן יִיטֵב לָךְ' – לעולם הבא שכולו טוב;
'וְהָאֲרֶכֶת יָמִים' – לעתיד שכולו ארוך.

במצג אנו פוגשים את אלישע בסיטואציה אידילית. כהרגלו הוא יושב ושונה בבקעת גנוסר, ששמה נדרש 'גני שרים', ושנאמר עליה 'ומלא בִּרְכַּת ה' (דברים לג: כג) – זו בקעת גנוסר'.⁵⁷ לפתע מתחוללת דרמה. לנגד עיניו עולה אדם לראש דקל, אל קן ציפור, ונוטל את האם על הבנים, בניגוד מפורש להלכה (דברים כב: ו-ז): 'כִּי יִקְרָא קֵן צִפּוֹר

לפְּנֵיהֶ בְּדֶרֶךְ [...] וְהָאֵם רוֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרוּחִים אוֹ עַל הַבִּיצִים לֹא תִקַּח
הָאֵם עַל הַבָּנִים: שִׁלַּח תִּשְׁלַח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטֵב
לָךְ וְהָאֲרֶכֶת יָמִים.⁵⁸ אִם צִיפָה אֵלִישַׁע לַעֲוֹנֵשׁ מֵהִיר מִיָּדֵי שָׁמַיִם –
הַתֹּאכֶזֶב. הָאָדָם שֶׁעָלָה גַם יָרַד בְּשָׁלוֹם.

למחרת שוב יושב אלישע ושונה במקומו הקבוע. האי צדק שבו חזה
לא הניא אותו מלימודו (הן גם בעונשו של חוטא תיתכן דחייה
זמנית!), אך שוב, ראה זה פלא, עולה אדם אל ראש הדקל. אדם זה
פועל בדיוק כהלכה: הוא נוטל את הבנים ומשלח את האם. ברדתו,
ועדיין בטווח ראייה מאלישע, מכיש אותו נחש והוא מת.⁵⁹ לעוול
משווע שכזה אין, לכאורה, תקנה.

אלישע ממהר לעמת את התורה שבידו עם המציאות שנפרשה לנגד
עיניו כבמחזה בן שתי מערכות. הרי כתוב: "שִׁלַּח תִּשְׁלַח"!!! את
מסקנתו הוא מציג בהתרסה כשאלה רטורית: במצוות שילוח הקן,
ודווקא בה, מפורש שכרה – טובה ואריכות ימים. ובכן 'איכן היא טובתו
של זה?! איכן היא אריכות ימיו של זה?' שאלת התיאודיציה, מידת
הצדק המתגלה בשלטון האל בעולמו, הועלתה לדיון במלוא חריפותה.
וכאן מתערב המספר ומודיע: יש תשובה לשאלה, אלא שמשום מה
אלישע אינו מכירה, אף כי כבר 'דרשה רבי יעקב לפניו ממנו': השכר
הצפוי לצדיק איננו בעולם הזה אלא בבא! 'יִיטֵב לָךְ' 'וְהָאֲרֶכֶת יָמִים' –
הם ייעודים לעולם שלעתיד לבוא, הנצחי ('שכולו ארוך') והטוב
בשלמות.⁶⁰

דרשתו של רבי יעקב על שילוח הקן מופיעה בספרות חז"ל בשתי
גרסאות, של התוספתא ושל התלמוד הבבלי, שתיהן במסכת חולין.
גרסת התוספתא (חולין י, טז):

רבי יעקב אומר:

אין לך מצוה בתורה שאין מתן שכרה בצידה ותחיית המתים כתובה בה,

שנאמר 'שִׁלַּח תִּשְׁלַח אֶת הָאֵם' וגומר.

עלה זה לראש האילן ונפל ומת, או לראש הבנין ונפל ומת –

היכן טובתו של זה ואריכות ימיו?

אמור מעתה: 'לְמַעַן יִיטֵב לָךְ' – בעולם הטוב, 'וְהָאֲרֶכֶת יָמִים' –

בעולם ארוך.

הדמיון בין הדוגמאות שבפי רבי יעקב לבין מראה עיניו של אלישע – ברור. שאלת אלישע 'איכן [=היכן] היא טובתו' וכו' זהה לשאלת רבי יעקב, ותירוצו של רבי יעקב כבר מובא במפורש בשמו בתלמוד הירושלמי. המסקנה המתבקשת היא שהסיפור על אודות אלישע נוצר על פי סיפור הדגם שבדרשת רבי יעקב, כאיור מוחשי לעמדתו בשאלות העקרוניות של צידוק הדין האלוהי. הלקח שבמעשה קן הציפור מועצם על ידי הכפלתו: יום אחד צופה אלישע בחטא שעובר ללא עונש, ולמחרתו – בקיום מצווה ומיתה מידית. אלישע נפגע בחוש המפותח ביותר אצלו – חוש הצדק. הוא מצפה לראות את הגשמת עקרונות הצדק בעולם הזה, כיוון ש'לא היה יודע' – מסביר לנו המספר – את דרשת רבי יעקב שכבר היתה קיימת 'לפנים ממנו'. אך אם נדרשה 'לפנים ממנו' כיצד זה לא ידע? מאי קא משמע לן? נראה, כי המספר בא להשמיענו שאלישע 'לא היה יודע' משום שנפשית לא היה מסוגל לקבל את דחיית שכר המצווה לעולם הבא. אלישע רצה 'שכר כאן ועכשיו!' באכזבה לא היה מסוגל לעמוד, וביאשו 'קיצץ בנטיעות'.

2. סיבה שנייה – אין שכר לתלמוד תורה

2ה ויש אומרים: על ידי שראה לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון

בפי הכלב שותת דם.

אמר: זו תורה וזה שכרה?!

זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן?

זהו הלשון שהיה יגע בתורה כל ימיו?

זו תורה וזו שכרה?

דומה שאין מתן שכר ואין תחית המתים.

הסיפור השני מעביר אותנו ישירות מן האידיליה האל-זמנית של פרדסי בקעת גנוסר אל מוראות מרד בר כוסבה ואל קורבנותיו – החכמים שנתנו נפשם על התורה.

לא כמו בצפייה באי-צדק מקרי לכאורה, יומיומי כמעט, במעשה קן הציפור, הפעם אלישע רואה את לשונו של אחד מגדולי החכמים שותתת דם, נתונה בפי כלב – התגשמות גרוטסקית מבעיתה לייעודי

הזעם והחורבן של נביאי הבית הראשון. בנבואותיהם, שפנו בדרך כלל אל מלכים חוטאים, הנוסחה היא: 'המת לירבעם/בעשא/אחאב] בעיר יאכלו הכלבים והמת בשדה יאכלו עוף השמים' (מלכים א יד: יא; טז: ד; כא: כג). מקור קרוב נוסף לדימוי הכלב הסוחב איבר אדם בפיו נמצא בנבואת הזעם של ירמיה (טו: ב-ג): 'אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי: ופקדתי עליהם ארבע משפחות נאם יהוה את החרב להרג ואת הכלבים לסחב ואת עוף השמים ואת בהמת הארץ לאכל ולהשחית'.

באימפריה הרומית לא היו מתירים לקבור את הרוגי המלכות בלי רשות מיוחדת, ועל הרוגי ביתר מסופר כי לא ניתן היה לקוברם עד שמת אדריאנוס.⁶¹ במוראות הימים וצוק העתים יכלה התמונה המזעזעת של איברים אנושיים מוטלים באשפה או נתונים בפי חיות רעבות להיות תמונה מציאותית ביותר.

לשוננו של רבי יהודה הנחתום היא מטונימית לחכם המת, ובהרחבה - לחכמים הרוגי המלכות כולם ולתורה שבפיהם. כשאלישע שואל: 'זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן? זהו הלשון שהיה יגע בתורה כל ימיו?' הוא מתריס נגד גורלם של החכמים מנהיגי הדור, שיגעו בתורה כל ימיהם, ו'שכרם' היה מוות בייסורים. טענתו של אלישע מנוגדת לתשובה שנתנו תנאים אחרים בני דורו לשאלה של צדקת האל, שעלתה בחריפות יתרה עם כישלון מרד בר כוסבה.⁶² רוב התנאים האמינו כרבי עקיבא, גדול מקדשי השם של התקופה, שבייסורים עצמם יש כוח מכפר:

אם נאמר 'בכל נפשך' (דברים ו: ה) קל וחומר 'בכל מאודך' (שם: שם), מה תלמוד לומר 'בכל מאודך'? - בכל מידה ומידה שהוא מודד לך, בין במידת הטוב ובין במידת פורענות [...] ועוד: יהא אדם שמח בייסורים יותר מן הטובה, שאילו אדם בטובה כל ימיו אינו נמחל לו מעוון שבידו, ובמה נמחל לו? - בייסורים'. (ספרי דברים [לב: 55-57])

תלמידיו הבודדים של רבי עקיבא, ששרדו ופעלו אחרי השמד (דור אושה), פיתחו את תורתו של רבם והרחיבוה. עבורם הפכה האמרה

'חביבין ייסורין' למעין ססמת קרב.⁶³ כך עולה למשל מהדרשה המפורסמת של רבי נתן על 'לאהבי ולשמרי מצותי' (שמות כ: ה):

'לאהבי ולשמרי מצותי' – אלו ישראל שהן יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצוות:

מה לך יוצא ליהרג? – על שמלתי את בני;

מה לך יוצא לישרף? – על שקראתי בתורה;

מה לך יוצא ליצלב? – על שאכלתי המצה;

מה לך לוקה מאפרגל? – על שנטלתי את הלולב.

ואומר: 'אשר הכיתי בית מאהבי' (זכריה יג: ו)

– מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים. (מכילתא דרבי ישמעאל

[יתרו, ו: 227]).

לא כך אלישע. הוא מתבונן במאורעות מרד בר כוסבה ובתוצאותיו – שמד, הרג וחורבן, ומזדעזע עד למעמקי הנפש. מות הייסורים של החכמים מקדשי השם נראה לו כעיוות דין שאין לו מובן, תכלה והיגיון. למחאתו 'זו תורה וזה שכרה'⁶⁴, אין בסיפור תשובה הרואית או מנחמת, כיוון שהוא עצמו אינו מוכן לקבל תשובה כזו. האירועים, הנתפסים בעיניו כעוול משווע, מביאים אותו לידי איבוד האמונה באלוהי אבותיו, אלוהי הצדק, ומכאן לחטא – לקיצוץ בנטיעות.

אלישע מוצג בסיפורנו כאב-טיפוס של הלא גיבור, האנטי-הרואי. יש להניח שלא היה היחיד שאמונתו הדתית התערערה בתקופת השמד.⁶⁵ אך אולי משום שהיה חכם וגדול בישראל, זכה דווקא הוא לייצג את הדומים לו בחולשתם ובגורלם. מן העמדה שביטא חכם במעלתו כלפי המאורעות ההיסטוריים הטראומטיים שהתרחשו בארץ, לא היה ניתן להתעלם. נראה שמתוך הצורך להחזיק מעמד למרות הייסורים, ההכרח להתחזק ולא להידבק בחולשתו וייאושו של אלישע, והרצון להוציא עמדות כשלו אל מחוץ לתחום המותר, ראו לעצמם בני הדורות ההם (דור השמד ודור אושה) חובה לא רק להבליט את אמונתם, ולהפוך את 'חביבין ייסורין' לססמת קרב וחיים, אלא אף 'לסמן' את אלישע בן אבויה ואת עמדותיו כ'אחר', ובכך להרחיקו

מתחומם ולשלול את הלגיטימציה מעמדותיו. הסיפור על לשונו של רבי יהודה הנחתום מייצג בקובץ שלפנינו את השלב החשוב הזה בגיבוש דמותו של 'אחר' בזיכרון העם.

הזיקה בין שני סיפורי הסיבה הראשונים ברורה: בשני המקרים ניצב אלישע מול עוול, ובשניהם הוא מציג את שאלת התיאודיציה ואינו מוצא לה פתרון, כיוון ש'אינו יודע' שעוולות העולם הזה יבואו על תיקונן בעולם הבא.

אף כי שני הסיפורים מוצגים כאלטרנטיבה ('ויש אומרים') הם אינם מוציאים זה את זה, ולסדרם בסוגיה יש היגיון: מצד הזמן המסופר, קודם הסיפור הראשון למשנהו, שכן רק לפני המרד ניתן היה ללמוד תורה באווירה פסטורלית כזו המתוארת בבקעת גנוסר. אך הוא קודם לו גם פסיכולוגית וספרותית, כיוון שהרגישות לעוול שמגלה אלישע בסיפור זה מכינה ומסבירה את הזעזוע שנגרם לו בתקופת השמר. תשובת רבי יעקב ("למען ייטב לך" – לעולם הבא שכולו טוב, "והארכת ימים" – לעתיד שכולו ארוך) היא תשובה הולמת לשתי השאלות כאחת.

3. סיבה שלישית – אמו, כשהיתה מעוברת

הסיפור האחרון בקובץ מציע סיבה שונה בתכלית:

ה' ויש אומרים: אמו, כשהיתה מעוברת בו, היתה עוברת על בתי

עבודה זרה,

והריחה מאותו המין,

והיה אותו הריח מפעפע בגופה כארסו של נחש.

הסיפור קצר מקודמיו ותמציתי יותר. מועטים בו גם הסממנים והקישוטים הספרותיים. בעוד שבשניים הראשונים החזרות הן הסימן הבולט, כאן הן נעדרות כליל. לעומת זאת, יש כאן משחק מילים (כשהיתה מעוברת/היתה עוברת) ומצלול אונומטופאי (צלילי ח', פ', פ', ס', ש') במשפט המתאר את השפעתה הארסית של העבודה הזרה ('הריח מפעפע בגופה כארסו של נחש').²

כ. ובמקור, שחלקו ארמית: 'הריח מפעפע בגופה כארסה של חכינה'.

הסיפור נמסר כולו מפי מספר, וייחודו הוא בהתבוננות בגורלו של אלישע. בסיפור זה גורל חייו של אלישע הופך לקבוע מראש, לא כגזירה קדומה אלא כפרי השפעה אימהית. מבטן אמו הוא מורעל, כבארסו של נחש, בריחות (וקולות וצלילים ותמונות) של עבודה זרה. האם הנמשכת לעבודה זרה, מגדלת את בנה בהשפעתה.

אורבך מציין שחז"ל קבעו הלכות הדורשות התרחקות חברתית מן הלא יהודים, ממנהגיהם וממעשיהם, הגם שלא האמינו בקיום יצר עבודה זרה בישראל בזמנם. לדבריו (1958: 188–189) 'גם אם לא היה חשש, שבני דורם ילכו ויעבדו אלהים אחרים, או ישתתפו בפולחנם, הרי ארבה להם הסכנה של טמיעה לאומית וירידה מוסרית, של שכחת התורה והמצוות, מחמת המגע החברתי'. סכנה זו הודגשה דווקא בתקופת מרד בר כוסבה. הסיפור מעיד על האמונה העממית בהשפעה שיש להיפעלויות הנפשיות של האישה ההרה על הוולד שבמעיה. הארס המחלחל בגוף האם נתפס כמחלחל אל העובר ומדביקו ב'ריח עבודה זרה'. אך ברור שעיקר פעולת ה'ארס' בסיפור חל על האם. האם נגועה ביחס חיובי לעבודה זרה (היא מתקרבת לבתי עבודה זרה עד כדי הרחה) ולאחר שתלד – תחנך ותעצב את בנה בדמותה.

במוקד שלושת סיפורי הסיבה עומד הסיפור השני (ה2) העוסק בכישלון מרד בר כוסבה כמאורע המכריע בחיי אלישע. מפגשו של אלישע עם כישלון המרד, עם הסבל והחורבן הנורא שהמיט על עם ישראל בכלל ועל חכמיו-מנהיגיו בפרט, מוצג בסיפור כמפגש טראומטי, שגרם להפיכתו ל'אחר'. שאלת אלישע: 'זו תורה וזה שכרה?' היא השאלה שנשאלה על ידי החכמים לנוכח זוועות החורבן. אך בעוד שהכישלון גרם לחלק חשוב של העם לגבש את תורת הגמול שלו מחדש, לדחות את השכר לעולם הבא, ואפילו לראות את הייסורים עצמם כבעלי כוח מכפר ('חביבין ייסורין') עדיין היו אחרים שהציגו עמדה שונה, כזו שאינה מסתפקת בשכר בעולם הבא, ודורשת גמול צדק כאן ועכשיו. אלישע-אחר' מעוצב כמייצג העמדה השנייה, והסיפור על לשונו של רבי יהודה הנחתום משמש ראייה מוחשית לעמדתו.

הסיפור הראשון (ה1) מכליל את עמדת אלישע ומרחיבה אל מעבר למאורעות המרד עצמם. יוצרי הסיפור בחרו בדרשת רבי יעקב, שהיא אחד

הניסוחים הבולטים של תורת הגמול החדשה, והציבו את אלישע בתוך סיפור הדגם שלה. בסיפור זה מייצג אלישע את החכם המקשה, שאינו מוכן לקבל את דחיית השכר לעולם הבא. בכך נתנו דמות ושם לעמדה המוסרית-תודעתית, שביטויה המאוחר יותר הוא אובדן האמונה לנוכח אירועי השמד. הסבר פסיכולוגיסטי מביא הסיפור השלישי (ה3), הקובע שמקור עמדתו המוסרית של אלישע הוא בחולשה נפשית-אמונתית: מי שנגוע בקשר לתרבות הנוכרית או חונך מילדות במסגרת שאינה איתנה מבחינה דתית, עלול להגיע לכלל הטלת ספק (או אף כפירה גמורה) בשעת מבחן.

על פי ההיגיון הכרונולוגי היה הסיפור על אודות האם צריך להקדים את שני הסיפורים שהוצבו לפניו, וקובץ סיפורי הסיבה צריך היה לבוא בראש פרשת 'אחר' כולה, עוד לפני סיפורי החטא. המיקום הא-כרונולוגי הוא חלק ממעשה העריכה שאליו נפנה עתה.

ו. עריכת האגדות בתלמוד הירושלמי

1. דרך העריכה

לאחר עיון ברצף המסורות על אלישע בתלמוד הירושלמי, ניתן אולי לשחזר את שיקולי העריכה של הסוגיה. נראה שלעיני ה'עורך' (כינוי קיבוצי לאלה שאחראים לצורתה הסופית של הסוגיה) עמדו שלוש חטיבות סיפוריות:

- א. סיפור רבי מאיר ואלישע (ג), לאחר ששולבו בו הסיפורים על מסיבת הברית (ד) ועל בנות אלישע ורבי (ו);
- ב. קובץ סיפורי חטא (ב) עם הברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס (א);
- ג. שלושה סיפורי סיבה.⁶⁶

הסיפור הבולט ביותר הוא הסיפור על רבי מאיר ואלישע (ג) וחותרו מוטבע בקובץ, הן משום היקפו והן בזכות מעלותיו הספרותיות – עיצובו האמנותי המופתי וכוחו לרגש את הקורא. הקובץ כולו עוצב סביב לסיפור זה ובמסגרתו.

היות שמדובר בקובץ ביוגרפי, הדרך הפשוטה ביותר שעמדה לפני העורך היתה סידור חטיבות החומר שבידיו בסדר כרונולוגי פחות או יותר. הוא יכול היה לפתוח בסיפורי הסיבה, לעבור לסיפורי החטא, ולסיים בסיפור רבי מאיר ואלישע (עם הסיפורים המשולבים בו). במקום זה הוא בחר לפתוח דווקא בסיפורי החטא, אולי מפני שהכיר בהם שהם נסמכים על הברייתא ובעצם דורשים אותה, ובאופן טבעי מקומה של הברייתא הוא בפתחה של הסוגיה. כלל הוא בתלמוד הירושלמי לפתוח סוגיה בשאלות היסוד הפשוטות של הטקסט התנאי שבבסיסה: במי הוא עוסק? למה בדיוק הוא מתכוון? למה נאמר בו מה שנאמר?⁶⁷ העורך נמנע גם מלמקם את סיפורי הסיבה מיד אחרי סיפורי החטא, למרות ההיגיון שבסדר כזה, שגם השאלה הרטורית 'וכל זה מנין בא לו?' רומזת אליו. הוא בחר להציב את שלושת סיפורי הסיבה דווקא בין שתי המערכות של סיפור מאיר ואלישע, בפער הזמנים שבין אירועי השבת בטבריה למועד מותו של אלישע. בחירה זו היא ביסוד הסדר הא-כרונולוגי המובהק של המערכת הסיפורית: הקובץ פותח בחטא (ימי מרד בר כוסבה והשמד); עובר לשנים שאחריו (בשבת בטבריה); קופץ למסיבת הברית של אלישע (הימים שלפני חורבן ירושלים); חוזר לשבת; שב כמה שנים לאחר (ליום הכיפורים שבו שמע אלישע את בת הקול); מסביר את הסיבות לחטא (מעשים שאירעו בימי השמד וגם הרבה קודם לכן – בימי הריון האם); ולבסוף מטפל כרונולוגית בהתפתחויות מיום מותו של אלישע ועד שבנותיו מתייצבות לפני רבי יהודה הנשיא בבקשת פרנסה.

מה ראה העורך לנקוט באי-סדר לכאורה זה? יש מקום להנחה כי הוא הודרך על ידי עקרונות צורניים ברורים. את אוסף הסיפורים שבידיו הוא עיצב בתבנית כיאסטית, שצירה המרכזי הוא משפט הסיום של סיפור הברית (ד): 'לפי שלא היתה כוונתו [של אבויה] לשם שמים – לפיכך לא נתקיימה באותו האיש [אלישע בנו]'. להערכתו, במשפט זה ראה העורך את ההסבר הסיבתי הכולל לפרשה.

את התבנית הכיאסטית מסמנים שני ביטויים יוצאי דופן כבר בראשית הקובץ: 'רבי תורה' (פתיחת ב) ו'לפני הספר' (פתיחת ב2).

ביטויים יחידאיים אלה הם הד ל'גע בתורה' בסיום הקובץ (סוף ו) ול'מצילין תיק הספר עם הספר' לפניו (סוף ג).⁶⁸ שני זוגות הביטויים פותחים וסוגרים את הקובץ, הסובב סביב ציר הסיבה למצבו של אלישע.

התבנית הכיאסטית מאפשרת להמשיך ולמצוא עוד צמדים של מקבילות וניגודים בקובץ:

- לאמו של אלישע, שבהיותו ברחמה עברה ליד בתי עבודה זרה (ה3) יש מקבילה אנלוגית (שהיא עונשה) בפתיחת סיפור רבי מאיר ואלישע, כשאלישע עובר, רכוב על סוס ביום השבת, ליד בית המדרש (ג). שני המעברים-עבירות האלה מוצגים זה מול זה משני צדדיו של מרכז הסיפור (ציר הסיבה שלו). ובאופן בולט מאוד, אף כי לא בדיוק בהתאם לתבנית הכיאסטית, ניצבת קרוב לאמצע הפרשה העבירה השלישית והחמורה מכולן – מעברו של אלישע, רכוב על הסוס, ליד קודש הקודשים ביום הכיפורים שחל להיות בשבת.

- במקבילה אירונית לזעקת המחאה של אלישע נוכח מראות קידוש השם – 'זו תורה וזה שכרה?' (ה2) מצטט אלישע עצמו, שנים אחר כך (ובמקום קודם בהרבה בסיפור) את תורתו (כביכול) של רבי עקיבא, שהיה גדול מקדשי השם: "וה' בִּרְךְ אֶת אַחֲרֵית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ" – בזכות מצוות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו' (סוף ג1).

- טענת בנות אלישע לזכות אביהן ('אל תבט במעשיו, תבט בתורתו') בסוף הסוגיה (ו), מוארת אף היא באור אירוני (אך גם מנחם ומפייס) כשהיא מוצגת באנלוגיה למעשיו-חטאיו של אלישע (השבתת לימוד התורה בשם המעשה-המלאכה) שבפתחה (ב2).

התבנית הכיאסטית ניכרת לא רק בפרטים ובסיפורים הבודדים אלא אף בארגון פרקי הסיפור הגדולים: במרחק שווה מציר האמצע נמצאות בצד אחד דרשות ה'ראשית' של רבי מאיר (ג1–2ג) שרבי מאיר מכנה בהן כנראה את ההווה הסיפורי בשם 'ראשית', ובצד האחר – סיפורי

הסיבה שהם סיפורי ראשית החטא לאמיתם (ה1-3ה). ומול סיפורי החטא בפתיחת הקובץ (ב1 ו-ב3) נמצאים סיפורי הגאולה וההצלה לקראת סופו (ג6 ו-ג7).

מול שני חטאי חילול שבת – השבתת השבת (ב3) והרכיבה בשבת (ג) בראשית הסיפור, ניצבת הצלתו של 'אחר', כתיק הספר שחובה להצילו עם הספר משרפה בשבת (ג7). תורתו של אלישע, שבניגוד לה חילל שבת במתכוון, מצילה אותו מעונש גיהנום, במעשה של תלמידו (ג7), אותו מנע אלישע מחילול שבת כשספר את צעדי הסוס, איתו חילל את השבת (ג3). המבנה הכיאסטי מדגיש לא רק את מוטיב האשמה לא אשמה, הסיבה והמסובב, אלא אף את שתי הפנים המתגלות בכל מעשה שעשה אלישע, חכם התורה והחוטא הגדול.

אפשר מאוד שהצורה הסופית של הקובץ, המבנה הכיאסטי שלו, חייבה פעולות עריכה מעטות בלבד. פעולה הכרחית אחת כבר הזכרתי: בחירת מיקומו של פרק סיפורי הסיבה (ה). סיפור האם העוברת ליד בתי עבודה זרה (ה3) מוקם בסופו של פרק זה, כדי שיקביל למעבר של אלישע ליד בית המדרש (ג). פעולה הכרחית נוספת: הכנסת שני הסימנים – 'רבי תורה' (אולי במקום 'תינוקות של בית רבן' המקובל) ו'לפני הספר' בראשית הסוגיה (ב2). ייתכן שבשלב זה נוספה גם החתימה בסימן טוב (סוף ו) אף שאני נוטה להקדימה לשלב העריכה הראשון, השלב בו שולבו סיפור הברית (ד) וסיפור הבנות (ו) בסיפור רבי מאיר ואלישע.⁶⁹

העורך האחרון מצטייר לנו אפוא כ'עורך בעל מספריים', הממעט להכניס שינויים לשוניים בחומר שלפניו. עם זאת, הוא הצליח לעצב את יצירתו במבנה כיאסטי ברור, כפי שמראה התרשים דלהלן.

<p>א - הברייתא: ד' נכנסו לפרדס</p>	
<p>מני 'אחר'?</p>	
<p>ב1 - שהיה הורג רבי תורה ב2 - חטא השבת לימוד תורה בשם המלאכה</p>	<p>→ 'שהיה הורג רבי תורה' → 'טליא קומי ספרא'</p>
<p>פסוקו של 'אחר'</p>	
<p>ב3 - חטא השבת שבת</p>	
<p>רבי עקיבא ופסוקו</p>	
<p>ג - סיפור רבי מאיר ואחר ג1 - דרשת 'מראשית אחרית' א' ג2 - דרשת 'מראשית אחרית' ב'</p>	<p>→ אלישע עובר ליד בית המדרש → רכוב על סוס בשבת → ה' ברך את אחרית איוב בזכות מצות ומעשים טובים</p>
<p>ד - סיפור מסיבת הברית 'באתם לשרוף את ביתי עלי?!' 'לא היתה כוונתו לשם שמים'</p>	
<p>ג3 - דרשת 'לא יערכנה זהב וחכוכית' 'דין, מאיר, עד כאן תחום שבת' ג4 - דרשת בת הקול</p>	
<p>וכל זה מנין בא לו?</p>	
<p>ה1 - אין שכר למעשה הצדק ה2 - אין שכר לתורה ה3 - אמו כשהיתה מעוברת</p>	<p>→ 'זו תורה וזה שכרה?!' → אמו, המעוברת 'היתה עוברת על בת עבודה זרה'</p>
<p>אמרו לרבי מאיר: רבך באיש</p>	
<p>ג5 - מות אלישע ג6 - ליד הקבר הבורח ג7 - 'מצילין'</p>	<p>→ 'דומה שמתוך תשובה נפטר רבי' → 'מצילין תיק הספר עם הספר'</p>
<p>לאחר ימים</p>	
<p>ו - רבי ובנותיו של אלישע: 'מעשיו' ו'תורתו'</p>	<p>→ מי שהוא יגע בתורה שלא לשמה'...</p>

2. מגמות העריכה ודמותו של אלישע

העריכה הסופית של הקובץ הציבה במרכזו את המשפט היחיד המספק סיבה כוללת לחטאי אלישע ולגורלו: 'לפי שלא היתה כוונתו [של אבויה] לשם שמים – לפיכך לא נתקיימה [התורה] באותו האיש [אלישע]'.¹

משני צדדיו של ציר זה מוצבים במבנה כיאסטי עניינים שונים, שקווי הדמיון ביניהם ומיקומם זה מול זה יוצרים ביניהם מערכות יחסים, מפורשות לעתים, אך בעיקר נסתרות. המעבר דרך ציר הסיבה מנחה את הקורא לבקש במערכת זו יחס של סיבה ותוצאה, חטא וכפרה. הצורך לחפש אחר הסבר סיבתי מוחרף כתוצאה משבירת הרצף הכרונולוגי בסיפור חייו של אלישע.

הסדר הלא כרונולוגי של הסיפור מחייב את הקורא-שומע המובלע לנוע לפנים ולאחור בטקסט, בחיפוש אחר מסובכים וסיבות: מחטאי אלישע אל אשמת האב, וממנה אל גזר הדין הנחרץ מפי בת הקול. מכאן הוא עובר לסיבות לחטא, ששתיים מהן קשורות להשקפת עולמו של אלישע הבוגר, אך השלישית מקורה עוד ברחם האם, קורבן לנהייתה אחר עבודה זרה. כל זאת על רקע ניסיונותיו מעוררי ההזדהות של התלמיד, רבי מאיר, למצוא תקנה לחטאי רבו. ניסיונות אלה נכשלים שוב ושוב כיוון שרבי מאיר אינו מסוגל להעריך נכונה את עומקה של תהום הספק ששרוי בה רבו. והנה, רמתו האמנותית המיוחדת של הסיפור המרכזי גורמת לכך שהקורא המובלע, למרות ידיעתו את הגורמים המקלים על חטאי אלישע, נתון יחד עם רבי מאיר במתח גובר והולך ככל שמתקרב קצו של הסיפור, סביב השאלה אם נגאל הרב אם לאו. הוא נושם לרווחה יחד עם רבי מאיר כשזה מוכיח (באמצעות הדרשה) כי 'מצילין תיק הספר עם הספר'. ורק במקום זה עוד נוספת התזכורת האחרונה – מחטא האבות סבל לא רק אלישע, אלא גם צאצאיו.

הסדר הלא כרונולוגי מדגיש את אשמתו של אלישע ואת שאלת יכולתו להיגאל, אך סדר זה, והמבנה הכיאסטי של הסוגיה, מספקים גם את התשובה (כן, נגאל). נראה כי בשלב עריכת הסוגיה קיבלו העורכים את עמדתו הסלחנית של העורך הראשון (עורך הרצף

ג+ד+ו) כלפי אלישע, והוסיפו לחזקה ולבססה על ידי המבנה הכיאסטי שהעניקו ליצירתם.

עיצוב פרשת חיו של אלישע בקובץ הסיפורים בתלמוד הירושלמי נע סביב ציר קבוע אחד – בקשת הצדק הגלוי, השכר למעשה החסד והעונש לחטא בהנהגת העולם הזה. ראשית חטאו של אלישע היא בתהליך נפשי-הכרתי. אלישע תהה על דרכי ההשגחה האלוהית כבר בימים כתיקונם (קן הציפור [ה1]). תהייתו ותעייתו הביאוהו עד משבר לנוכח גזירות השמד, שנתפסו בעיניו כעוול משווע ('צדיק ורע לו, רשע וטוב לו') (ה2).

העמדה הנפשית הזו, המבקשת רווח ושכר על פי דין, המצפה לצדק כאן ועכשיו, היא חולשה. מקורה ב'ראשיתו' של אלישע, ובחינוך שקיבל בבית הוריו (ד, ה3). כבן עשירים זכה אלישע בוודאי ללמוד תורה מפי טובי המורים, אך בחינוכו היה תפקיד גם למאויי הוריו (גדולה – ולו בתורה – כשאיפת האב, והערצת התרבות הזרה – תרומת האם), ולכן לא עמדה לו חוכמתו בשעת מבחן.

דווקא התעמקותו בשאלות פילוסופיות ('כניסה לפרדס?') החריפה בעיניו את עוולות המציאות. משאיבד את האמונה בשכר התורה, הסיק אלישע את מסקנותיו, ובעצמו – הפסיק לחיות לפיה. בסיפור יחסיו עם רבי מאיר הוא מוצג כמפר שיטתי של חוקי התורה מחד גיסא (בשבת בטבריה, וביום הכיפורים שחל בשבת ליד קודש הקודשים), אך מאידך גיסא – כיודע אותם, וכמגן על תלמידו הנאמן רבי מאיר מפני חילולם. ביחסיו עם רבי מאיר הוא חוטא, אך אינו מחטיא את הרבים.

למרות המקום המרכזי והדומיננטי שיש לסיפור רבי מאיר בפרשה, הרי במסגרת הסוגיה נתפס יחסו של אלישע לתורת תלמידו כמקרה מיוחד, יוצא דופן. בהתנגדותו לתורה, מספרים לנו סיפורי החטא הממוקמים בראש הסוגיה (ב), היה אלישע חוטא ומחטיא. כיוון שמצא שאין שכר לתורה – הסית תינוקות של בית רבן לעזובה לטובת לימוד המלאכה (דהיינו – לא לעסוק במעשה המצווה שהתלמוד מביא אליו, אלא לבחור במעשה כשהוא לעצמו – ביישוב העולם). ובימי השמד פעל כיועץ לרומאים, שביקשו להכריח יהודים שומרי שבת לחללה.

זו היא ראשיתו האחת של אלישע. אך כיוון שכל ראשית היא בעת ובעונה אחת גם סיבה וגם מסובב, אין לקבוע ראשית כלשהי כראשית האמיתית היחידה. לפרשת אלישע יש גם ראשית אחרת – בגרותו בימי גדולתו, לפני שעת המבחן. תקופה זו היא ראשיתו של רבי מאיר, תלמידו הנאמן, כפי שרומזות כל דרשות ה'ראשית' שבפיו, והיא גם ראשיתן של בנותיו, היודעות תורה וחיות לפיה. רבי מאיר והבנות הן שכרו של אלישע בעולם הזה, כפי שאלישע היה שכרו-עונשו של אביו.

ממקומו בתוך סיפור חייו אין אלישע מסוגל להבחין בשכר זה, ולכן הוא דמות טרגית ומעניינת כל כך. אך עורכי הסיפור, על שתי שכבותיו, מזהים את השכר ומדגישים אותו. כך פועל רבי מאיר בסיפור המרכזי למען גאולתו של אלישע בעולם הבא, ובסופו של דבר מצליח, והבנות פועלות להכרה במעמד החכם של אביהן בעולם הזה, ומצליחות אף הן. שתי הצלחות אלו, שהוצבו בסיום פרשת 'אחר' בתלמוד הירושלמי, הן סיכומה, ומכאן לקח טוב לשומרי התורה ולומדיה. השקפה זו מודגשת ומתמצה בדברים שהושמו בפי רבי, המסיימים את הסוגיה:

מה אם זה שיגע בתורה שלא לשם שמים, ראו מה העמיד –
מי שהוא יגע בתורה לשמה – על אחת כמה וכמה.

3. יחס משתנה לדמות שנויה במחלוקת

תהליך יצירת הקובץ שנפרש לפנינו, תחילתו בהתרשמות יוצרי הרצף הראשון ממאמציו של רבי מאיר לגאול את רבו, כפי שתוארו בסיפור רבי מאיר ואלישע. על ידי שילוב סיפור הברית בפרק המפגש בשבת, הם הפחיתו מאשמת אלישע והעמיסו חלק ממנה על כתפי אביו, שהפרישו לתורה שלא לשם שמים. ועל ידי צירוף סיפור הבנות הוסיפו לזכות תורתו של אלישע את פירותיה – הבנות ורבי מאיר ('ראו מה העמיד').

בשלב מאוחר יותר, משניגשו חכמים לארגן את סיפורי 'אחר' שבידיהם, הם הוסיפו לקובץ הגדול והמרכזי את סיפורי החטא ואת סיבותיהם. אך הדבר נעשה מתוך מגמה מובהקת של חיזוק הקו המבין וסולח שמצאו לפניהם. תרומתם העיקרית – המבנה הכיאסטי שעיצבו

לפרשה, מבנה המחייב את הקורא המובלע לחפש כל הזמן את הקשרי הסיבה והתוצאה, ובכך – להבין את מניעי אלישע, ואולי אף לסלוח לו.

על סמך העדות הספרותית בתלמוד הירושלמי אי-אפשר, כנראה, להסיק מסקנות היסטוריות, אך ניתן להציע מסקנות היסטוריוסופיות אחדות: אלישע בן אבויה הפך ל'אחר' בימי מרד בר כוסבה או בעקבותיו. הוא הוגדר כ'אחר', כנראה, משום שלא היה מסוגל לעמוד איתן באמונתו לנוכח החורבן והשמד, שלא היתה להם כל הצדקה בעיניו. אירועי הזמן הביאוהו לכלל כפירה בקדוש ברוך הוא כאל צדק, ולמעשים שיש בהם לפחות משום התרסה כלפי שמים. בתקופה שבה אזורו שלומי אמוני ישראל את כל כוחות הנפש כדי להתחזק באמונתם; בתקופה שבה אימצו רבים את השקפת העולם של רבי עקיבא, לפיה 'חביבין ייסורין'; בתקופה שבה נדרשה הרואיות כדי להחזיק מעמד – היה אלישע אנטי-הרואי במופגן. משום כך, כדי להתגונן מפני הסכנות שהציבה עמדת חכם במעמדו לכוח עמידתה של האומה, הוקצה אלישע כ'אחר' ונידון לגיהנום. קרוב לאותה תקופה יכלו להיווצר לפחות חלק מסיפורי הסיבה.

ייתכן מאוד שכבר באותה תקופה היו יחידים שלא נטשו את אלישע, כמו למשל תלמידו, רבי מאיר. נראה שבתחילה היתה עמדתו של רבי מאיר כלפי רבו עמדת מיעוט, אולי אפילו עמדת יחיד, מבוססת כולה על רגש בלבד.⁷⁰ אך תוך זמן לא רב זכתה עמדה זו לאהדה בציבור שעייפה נפשו להורגים. ברוח אהדה זו נוצר הסיפור הגדול על מאמצי רבי מאיר לגאול את אלישע רבו. בסיפור זה אין מצפים מהנמען להבין את אלישע ואת מניעיו. הוא מתואר שם כחוטא (בשבת בטבריה, ובשבת שהיא גם יום הכיפורים ליד קודש הקודשים) בלתי-מובן ואניגמטי לחלוטין. אך הנמען יכול וצריך להזדהות עם התלמיד, ויכול אף להעריך את תורת אלישע, שפרייה הוא תלמיד כרבי מאיר. אלישע נידון לגיהנום על כפירתו (ובצדק – כך אמרו), אך בזכות תלמידו ותורתו הוא נגאל לבסוף, למרות חטאו הנורא.

עורכי הקובץ, על שתי שכבותיו, חיים בדורות מאוחרים עוד יותר. יום הקטנות של החיים בארץ ישראל המתרוקנת לאטה מתושביה

מביא אנשים להכרה שההרואיות היא נחלת מעטים בלבד. בני דורות אלו אולי מתקשים יותר להבין את גבורת מקדשי השם מאשר את חולשתו האנושית כל כך של אלישע.⁷¹ עורכי הקובץ, על שתי שכבותיו, מבינים ללבם של אלישע, ויוצרים, כל אחד בתורו, מערכת סיפורית שתסביר את חולשתו מחד גיסא, ותדגיש את מעלת תורתו מאידך גיסא. בכך הם משלימים את גאולתו.

חלק ב: האגדות על 'אחר' בתלמוד הבבלי

א. מבוא

1. פרשת 'אחר' בתלמוד הבבלי

עד כאן טרחנו להאיר את כל צדדיה של הטרגדיה הקאמרית המעוצבת למופת בתלמוד הירושלמי. מכאן ואילך אנו על במה גדולה ורחבה יותר, עליה מוצג הסיפור בגרסתו הבבלית, סיפור שלכאורה אינו זקוק לאור הזרקורים. סיפור 'אחר' בתלמוד הבבלי ידוע ומוכר – הן הוא שהטביע את דמותו של אלישע (כ'אחר' בלבד) בזיכרון הקולקטיבי במרוצת הדורות. זהו 'אחר' שעוד בבית המדרש נשרו ספרי מינים מחיקו; 'אחר' שעם חבריו למסע ל'פרדס' עלה השמימה, ראה שם מה שראה וחטא באמונת שתי הרשויות; 'אחר' ששמע מאחורי הפרגוד את גזר דינו ("שובו בָּנִים שׁוֹכְבִּים" – חוץ מ"אחר") ושכתוצאה מכך עשה את דרכו הארצית ישירות אל זונה, וממנה והלאה אל עולם החטא והכפירה; 'אחר' שחילל שבת בפרהסיה, התווכח עם רבי מאיר (תלמידו האהוב) על גורלו, ורצח ילד שהוכיח לו כי אין תקנה לחטאו; 'אחר' שאחרי מותו סבל ייסורי גיהנום, ושדורות אחריו עוד דנו חכמים, בארץ ובבבל, במשמעות סיפורו.

פרשת 'אחר' בתלמוד הבבלי היא רחבת היקף מבחינת המקום

והזמן. מקום התרחשות העלילה הוא בשמים, בארץ ואפילו בשאול תחתיות. בסיפור פועלים תנאים בני הדור השלישי (הארבעה שנכנסו לפרדס, עם רבי עקיבא בראשם) ובני הדור הרביעי (רבי מאיר), אך גם לרבי יוחנן (ארבעה דורות מאוחר יותר) יש חלק בעלילה. החכמים הנזכרים בסוגיה הם ארץ ישראלים ברובם, אך גם חכמי בבל (כרב יהודה ורבא) משמיעים את קולם בדיון האחרון בגורלו.

פרשת 'אחר', שראשיתה בברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס, ממוקמת גם בתלמוד הבבלי בגמרא על משנה חגיגה ב, א. גם כאן היא מופיעה במסגרת קובץ הברייתות המכונות על ידי הלפרין בשם 'האוסף המיסטי' (ראו לעיל, עמ' 9–10). גם בתלמוד הבבלי, כמו בירושלמי, הסוגיה על הברייתא מוקדשת בעיקר ל'אחר', אך שלא כמו בתלמוד הירושלמי, משובצים בה גם סיפורים אחדים שעניינם הוא בן זומא, ובסופה מוקדש דיון קצר גם לרבי עקיבא. בסך הכול, פרשת 'אחר' בתלמוד הבבלי סגורה וחתומה פחות מאשר בירושלמי. אנו נתמקד גם כאן רק בסיפורי 'אחר'.

מבין סיפורי התלמוד הבבלי המוקדשים ל'אחר', מוכרים ביותר שני הסיפורים שבהם נפתחת הפרשה – סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס וסיפור מטטרון. אולי בגלל רגישותם של הנושאים הנידונים בהם יש לשני סיפורים אלה בכתבי היד של התלמוד הבבלי חילופי נוסח בולטים, ולכל החלטה על אימוץ נוסח אחד ודחיית אחרים יכולה להיות משמעות פרשנית ערכית. הנוסח כאן זהה בעיקרו לגרסת דפוס וילנא, זולת מקרים בודדים של עדיפות ברורה לאחת מגרסאות כתבי היד.¹

לפרשה בתלמוד הבבלי שלושה מרכיבים עיקריים:

- א. הברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס.
- ב. סיפורים על אודות 'אחר'.
- ג. דיון במשמעות פרשת 'אחר'.

הברייתא מובאת במקוטע בתלמוד הבבלי, וסיפורי 'אחר' משולבים וכלולים בה בשלמותם. כדי להקל על הדיון, נפתח בשחזור הברייתא השלמה ובעיון קצר במרכיביה. בהמשך יידונו סיפורי ראשית החטא, שאין להם מקבילה בתלמוד הירושלמי; בעקבותיהם – כל סיפורי

'אחר' הנותרים, כשהם מושווים למקבילותיהם הארץ ישראליות. לבסוף נעיין גם בדברי החכמים השואלים למשמעות הסיפור.

2. סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס כסיפור מסע שמיימי בנוסחה הבבלי, הברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס היא סיפור מסע שמיימי, שרבי עקיבא משמש בו מורה דרך לחבריו. הברייתא מובאת בתלמוד הבבלי כשהיא מחולקת לשלושה קטעים, הפזורים על פני שלושה עמודי דפוס (יד ע"ב–טו ע"ב). היא שונה במידה ניכרת ממקבילותיה בתוספתא ובתלמוד הירושלמי בזכות שתי תוספות חשובות שרבי עקיבא במרכזן. להלן מובאות התוספות (א1 ו-א2) באות גדולה ושונה, לשם הדגשה:

מצג תנו רבנן: ארבעה נכנסו לפרדס ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא.

א1 אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים! משום שנאמר 'דובר שקרים לא יכון לנגד עיני'. (תהלים קא: ז)

ב בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'. (תהלים קטז: טו) בן זומא הציץ ונפגע, ועליו הכתוב אומר 'דבש מצאת אכול דרך פן תשבענו והקאתו'. (משלי כה: טז) [...]

אחר קיצץ בנטיעות. עליו הכתוב אומר 'אל תתן את פיה לחטיא את בשרך'. (קהלת ה: ה) [...]

רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום,

ועליו הכתוב אומר: 'משכני אחריה נרוצה'. (שיר השירים א: ד)

א2 ואף רבי עקיבא בקשו מלאכי השרת לדוחפו, אמר להם הקדוש ברוך הוא: הניחו לזקן זה, שראוי להשתמש בכבודי.

ההנחה שהטקסט דלעיל הוא יחידה ספרותית אחת אינה נידונה בדרך כלל על ידי החוקרים. רובם רואים את דברי רבי עקיבא ('מים מים', א1) כחלק מהברייתא הבבלית, אך לא רבים דנים במשפט האחרון (א2) כקשור בה גם הוא.² אני מניחה ששתי התוספות העוסקות ברבי עקיבא הן מכלול אחד, שעורך הסוגיה הכירו כחלק מהברייתא. על היותן מכלול ספרותי הדוק אחד מעידים סגנונו של הסיפור ושלמותו האמנותית.

עם תוספותיה הברייתא היא סיפור אמנותי מובהק, שבמרכזו גיבור אחד – רבי עקיבא, ולצדו שלושה בני לווייה. יחדיו הם יוצאים למסע עלייה שמימי. במהלך המסע נכשלים שלושה, ורק האחד, רבי עקיבא, מצליח לצאת בשלום (גם זה – אחרי התערבות אלוהית). הסיפור הוא בן שלושה חלקים: הוא נפתח במצג המביא את פרשת הארבעה בתמציתה, ככותרת שנכללים בה שמות החכמים. מיד אחריה מופיע חלק א1 – אזהרתו המפורסמת של רבי עקיבא בדבר השיש והמים. אחריו החלק המרכזי (ב) – ארבעת החכמים, גורלם והפסוקים האמורים בהם – כלומר הברייתא המוכרת בשלמותה מהתוספתא ומהתלמוד הירושלמי. לבסוף (א2) מבט נוסף על הסכנה שבה היה נתון אף רבי עקיבא במסעו השמימי, וממנה ניצל תודות להתערבות אלוהית, שמנעה ממלאכי השרת לגרשו.

חלקים א1 ו-א2 קשורים זה בזה בעיצובם האמנותי. בולט בשניהם השימוש החוזר באותיות ש' ו-מ'. ב-א1 – קודם כל בשיש ומים, אך גם במשום שנאמר. ואילו ב-א2 – בלהשתמש. כן בולטות האותיות ק' ו-ר' (שקרים, שרת, שנאמר, ביקשו, שראוי). גם 'עלה בשלום וירד בשלום' של סוף חלק ב מתחבר למאפיינים צליליים אלה. תפקידן המרכזי של ה-ש' וה-מ' נובע ממקומן במילה שמים, ואילו ה-ש', ה-ק' וה-ר' קשורות בשקר. רבי עקיבא מלמד את רעיו כי העולה לשמים צריך להיות מסוגל להבחין בין דבר להיפוכו (שיש/מים), ושהבחנה ביניהם היא כהבחנה שבין אמת לשקר. המצלול הלשוני בחלקים א1 ו-א2 תומך בדברים המפורשים הנאמרים בהם ומעבה את משמעותם.

אף אורבך, הלפרין וגושן-גוטשטיין, שטענו כי בגרסתה הארץ ישראלית אין בברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס זכר להתבוננות מיסטית, הודו שבנוסחה הבבלי הברייתא מתארת מסע עלייה שמימי,

קרי – התבוננות מיסטית. הלפרין (1980: 92) מוכיח זאת באמצעות השימוש בביטויים 'עלה' ו'ירד' המתייחסים לרבי עקיבא (במקום 'נכנס' ו'יצא' בנוסח הארץ ישראלי של הברייתא) ובכך שבתלמוד הבבלי איבדה הברייתא את אופי המשל שהיה לה קודם לכן. אזהרת רבי עקיבא לחבריו ('מים מים') רומזת, לדבריו, למסע אל תחומים גרושי מחזות מופלאים (אבני שיש טהור) וסכנות נסתרות.

ה'פרדס' בברייתא הבבלית הוא אכן עולם שמימי אשר שולטים בו מלאכי השרת. את ה'כניסה לפרדס' אולי הבינו יוצרי הסיפור כחזון מיסטי, אך סיפורם הפך אותה לעלילת מסע.³ פעולתם של המלאכים המבקשים לדחוף את רבי עקיבא החוצה ומטה מכניסה לטקסט מרכיב של הרפתקה, שהוא הרבה יותר ריאליסטי באופיו, מאשר ה'הציץ ונפגע' או 'הציץ ומת' המופשט, האמור ברעיון-תלמידיו.

את מלאכי השרת עוצר הקדוש ברוך הוא: 'הניחו לזקן זה, שראוי להשתמש בכבודי'. הביטוי 'להשתמש בכבודי' ייחודי. אך הוא רומז הן לחלקה האחרון של המשנה (חגיגה ב, א): 'וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם', והן לאמרת הלל הזקן: 'ודישתמש בתגא – חלף' (אבות א, יג; ד, ה). רבי עקיבא ראוי להשתמש בכבוד התורה, או בכבוד שניתן ללומדי התורה, כי את מסעו השמימי, למעלה ולמטה, עשה כשהוא חס על כבוד קונו.

ב. 'מה ראה?' – אלישע הופך ל'אחר'

גוף סיפורי 'אחר' בתלמוד הבבלי נפתח בשני סיפורים. עניין שניהם – ראשית חטאיו של 'אחר' וסיבותיהם. לשני הסיפורים מכנה משותף נושאי וצורני ואין להם כל מקבילה בתלמוד הירושלמי. הסיפור הראשון (א) מתרחש בשמים, ונוטלים בו חלק מטטרון (בכיר המלאכים, ספרא רבא [=הסופר הגדול]), בת קול אלוהית וצבא מלאכים עלומי שם הניכרים בפעולתם. הסיפור השני (ב) ארצי, ובו ניצבים זה מול זה אלישע בן אבויה וזונה. במעבר בין התחומים/סיפורים הופך אלישע ל'אחר' ויוצא לתרבות רעה. השאלה הגדולה היא כמובן – במה חטא?

- 1א מה ראה?^{כב}
- ראה את מטטרון שניתנה לו הרשות לשבת לכתוב את זכויותיהם של ישראל.^{כג}
- אמר: למדתי, שלמעלה^{כד} אין לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלום שתי רשויות הן?
- 2א הוציאוהו למטטרון והיכוהו שישים שבטים של אש.^{כה}
- ניתנה לו הרשות למחוק את זכויותיו של אחר.^{כו}
- יצתה בת קול ואמרה: 'שובו בָּנִים שׁוֹבְבִים' (ירמיה ג: כב) – חוץ מאחר.
- אמר: הואיל וגורש האיש ההוא מהעולם ההוא, יצא וייהנה בעולם הזה.^{כז}
- מעבר יצא^{כח} אחר לתרבות רעה.
- 1ב יצא, מצא^{כט} זונה, תבעה.
- אמרה לו: ולא אלישע בן אבויה אתה?^ל
- 2ב עקר צנון מהערוגה בשבת ונתן לה.^{לא}
- אמרה: אחר הוא.

לשני הסיפורים יש, נוסף על הנושא משותף, גם שלושה מכנים משותפים צורניים: (א) לשונם אחידה – רובה ארמית, והעברית משמשת רק לצורך ציטוט (מהמקרא או מדברי חז"ל) או במשפטי מפתח; (ב) המבנה שלהם דומה; (ג) שניהם תלויי הקשר – הם מתייחסים אל 'אחר' כאל גיבורם [המובן מאליו], בלי לנקוב אפילו

כב. בארמית: 'מאי חזא?'

כג. חזא מטטרון דאטיהבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל.

כד. אמר: גמירי, דלמעלה

כה. אפקוה למטטרון ומחיוה שיתין פולסי דנורא.

כו. איתיהיבא ליה רשותא למימחק זכוותא דאחר.

כז. הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא, ליפוק ליתהני בהאי עלמא.

כח. נפק

כט. נפק, אשכח

ל. אמרה ליה: ולא אלישע בן אבויה את?

לא. עקר פוגלא ממישרא בשבת ויהב לה.

בכינויו. הסיפור הראשון תלוי בברייתא, שהמסופר בה על הכניסה לפרדס הכרחי להבנתו, והשני תלוי בראשון. פורמלית מתקשרים הסיפורים אל הברייתא באמצעות השאלה 'מה ראה'.

עם זאת, כמה עניינים מבדילים את שני הסיפורים זה מזה. בולטים במיוחד – המרחב שבו מתרחשת העלילה והדמויות הנוטלות בה חלק. מקום ההתרחשות של הסיפור הראשון הוא העולם העליון, הפרדס. ובעלילה נוטלות חלק, מלבד 'אחר', דמויות אל־אנושיות – מטטרון, מלאכים אחרים ובת קול. מקומו של הסיפור השני הוא העולם הזה, ומול 'אחר' ניצבת זונה.

הסיפור הראשון אחיד בעלילתו, בלשונו ובענייניו. זהו סיפור עלילותיו של 'אחר' בפרדס, הרחבה ופירוט של מה שסופר בקצרה בברייתא. להלן יכונה 'סיפור מטטרון'. השני מתרחש במועד מאוחר יותר, לאחר יציאתו של 'אחר' לתרבות רעה, והוא קצר בהרבה. הוא יכונה להלן 'סיפור הזונה'. בין הסיפורים מקשר המשפט 'יצא אחר לתרבות רעה', שיכול לשמש באותה מידה סיום לראשון והתחלה לשני. להלן אדון בכל אחד מהסיפורים בנפרד. ואחר כך בקשר ביניהם.

1. סיפור מטטרון

שאלת הפתיחה לסיפור – 'מה ראה', היא שאלה רטורית לכאורה, אך היא מייצגת קשר אמיתי הקיים בין הברייתא לסיפור. יוצרי הסיפור, שהכירו את הברייתא כמסע עלייה שמימי בנוסחה הבבלי, והבינו את 'הקיצוץ בנטיעות' כמשל לכפירה או מינות, יכלו לשאול את עצמם מה ראה 'אחר' בפרדס העליון, שהביאו לידי קיצוץ בנטיעות. בקשת התשובה לשאלה כזו עשויה להיות מניע אמיתי ליצירת הסיפור. בתשובה לשאלה בא המצג לסיפור:

ראה את מטטרון שניתנה לו הרשות לשבת לכתוב את זכויותיהם של ישראל

היות שהסיפור הוא תלוי הקשר בברייתא, אין גיבורו נזכר בשמו או בכינויו. מהברייתא יודע הקורא, כי מדובר ב'אחר', חכם ששמו אינו מפורש, אחד מארבעה בני עלייה שהצליחו להיכנס ל'פרדס'. הוא

נמצא בתוך ה'פרדס', הנתפס כאן כגן עדן, *paradeision*, תחום אלוהי,⁴ ובמו עיניו הוא רואה את מטטרון יושב וכותב.

מטטרון הוא ארכי-מלאך, אחד הראשונים במעלה בהיררכיה המלאכית. הוא סופר עליון, ספרא רבא, הקשור בספרות החיצונית עם דמות חנוך.⁵ כספרא רבא תפקידו לכתוב, וכך מוצא אותו 'אחר' יושב וכותב. דא עקא, ש'אחר' אינו יודע את מה שגילה המספר לשומעיו – את הרשות לכתוב קיבל מטטרון מידי מי שהרשות שלו.

כבר במצג מופיעים שני ביטויי המפתח של הסיפור – הרשות והזכות: 'שניתנה לו הרשות לשבת לכתוב את זכויותיהם של ישראל'. לשני הביטויים שדות משמעות רחבים. שתי המשמעויות העיקריות של שם העצם המופשט 'רשות' הן: (א) שררה – *control, authority*; (ב) היתר – *permission, right*.⁶ לצד ה'רשות' ניצבת ה'זכות', שגם לה שדה משמעות נרחב משלה. תכניה העיקריים של 'זכות' הם: (א) ההיפך מחובה, זכאות במשפט – *aquittal, blamlessenss*; (ב) סגולת אדם צדיק, ישר וטוב, שראוי לשכר טוב – *merit*; (ג) יתרון, מעלה, ברכה – *privilege*.⁷

מטטרון כותב זכויות (*merits*) של ישראל. זו היא רשותו, כפי שהוגדרה על ידי הקדוש ברוך הוא, מי שהוא הרשות והרשות שלו היא. למטטרון מוענקת רשות זו מתוקף אי-האחדות, הריבוי, השוררים כבר בעולם המלאכים, שיש בו זכויות סתם וזכויות יתר. זכות היתר של מטטרון היא כתיבת זכויותיהם של ישראל, שאף הם בעלי יתרון כעם הנבחר מבין העמים. זכות יתר זו של מטטרון, שכלולה בה גם הישיבה, אינה מובנת ל'אחר'. בעוד שהמספר ושומעיו יודעים כי את הרשות (בהוראת היתר) למטטרון העניקה הרשות (בהוראת השררה) האחת, העליונה, אין אלישע בטוח בכך. אלישע רק רואה, אך כנראה אינו שומע, וודאי אינו מבין את המתרחש מול עיניו. הוא רואה את מטטרון יושב וכותב, והוא נתפס לעניין הישיבה דווקא:

אמר: למדתי, שלמעלה אין לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי,

שמה חס ושלום שתי רשויות הן?

ה'אמר' ביחס לאלישע כאן פירושו הרהור. אלישע מהרהר, והוא עושה זאת כתלמיד חכם הנשען על מסורת חכמים: כתלמיד חכם מהמעלה הראשונה הוא מביא מסורת חכמים כדי ללמוד ממנה מה אין למעלה.

בעולמות העליונים – כך למד – באותו פרדס שבו הוא מצוי עתה, אין לא ישיבה ולא תחרות, לא עורף ולא עיפוי (=עייפות).

הלכה מפורטת העוסקת בהבדלים שבין ה'למעלה' לעולמנו מופיעה במסכת דרך ארץ (פרק המינין א). לשונה: 'אין ישיבה למעלה, לא אכילה, ולא שתיה, ולא שינה, ולא פריה ורביה, ולא איבה, ולא שנאה, ולא תחרות, ולא קנאה, ולא עורף, ולא ריבוי, ולא עיפוי ולא עכבה'. אלישע מכיר הלכה זו או הלכה דומה לה,⁸ והוא מונה מתוכה את ארבעת המרכיבים המנוגדים למה שהוא רואה ומסיק. הישיבה היא נקודת המוצא שלו.⁹ האחרים הם:

- הפניית העורף. אם כפירוש רש"י – 'דבכל צדיהם יש להם פנים' (לפי יחזקאל א: ט-י), ואם סתם מטעמים של כבוד – אין זה נאה להפנות עורף לשררה (מטטרון, כך מסתבר, ישב בגבו לכס האלוהי);
- העייפות, שהיא הצדקה תיאורטית אפשרית לישיבת מטטרון למעלה;
- התחרות, שבלעדיה לא יכול 'אחר' להבין את היתרון שניתן למטטרון על פני המלאכים האחרים.

דעת חז"ל ש'אין ישיבה למעלה' נשענת על חזון יחזקאל, המתאר את חיות המרכבה ש'רגליהם רגל ישרה'. מכאן הסיקו חכמים שהמבנה האנטומי של המלאכים חסר 'קפיצים' – כלומר פרקי רגליים.¹⁰ תפקידו של מטטרון כסופר עליון מחייב ישיבה, ולכן כנראה תופס אותו המספר כבעל מבנה אנטומי מיוחד. אך על כך לא למד אלישע, ולכן את זאת אין הוא יודע. הוא רואה את מטטרון יושב, ומאחר שהוא יודע ש'אין ישיבה למעלה', עליו לפתור את הניגוד הזה, שקשה לו לשאתו. הפתרון הוא לכאורה הגיוני: אם מטטרון יושב, משמע שהוא אינו מלאך, אלא יצור מדרגה אחרת, עליון למלאכים. מסקנתו – החשש 'שמא חס ושלום שתי רשויות הן'.

'שמא חס ושלום שתי רשויות הן' – במשך כל הדורות, למן רב האי גאון ('אחר חשב שיש שתי רשויות, כאלו האמגושים שאומרים הורמין ואהורמין, ומקור טוב ומקור רע, מעון אור וחושך') ועד תלמידי גרשם שלום, מתעלמים הפרשנים מה'חס ושלום', ומתבססים על משפט זה

של אלישע כדי לקבוע כי חטא במינות, כלומר בצורה זו או אחרת של אמונה בשתי רשויות. מינות כזו נזכרת בדברי תנאים ואמוראים לא אחת.¹¹ אך בכל הספרות התלמודית כולה אין מייחסים אמונה כזו לאף אישיות בעלת זהות מובחנת. היות ש'אחר' הוא הדמות התלמודית היחידה שבפיה ניתנים דברים שאפשר לפרשם כאמונה כזו, והיות שהוא נענש קשות על חטא שטיבו אינו ברור – נדרשים הפרשנים לדבריו, ומייחסים להם משמעות של הצהרת כפירה. כך הם מציגים את 'אחר' כהתגלמות המינות, וככזה הוא ראוי לעונש שנגזר עליו.

אך דברי אלישע אינם מנוסחים כהצהרת כפירה, אלא כהבעת חשש בלבד, 'שמא חס ושלום שתי רשויות הן'. והיות שלפי כל נוסחאות הסיפור הרהר אלישע (או אמר) את המשפט כולו – עולה מיד שאלת אשמתו: אם אלישע לא האמין בקיומן של שתי רשויות, אלא רק חשש מהאפשרות שיש בה דבר מה – על מה נענש? אם אכן התבטא כפי שהתבטא, האם אין בעונשו משום אי-צדק משווע?¹² ליבס (תשמ"ו: 21) מקבל את דברי 'אחר' כלשונם, ורואה בהם הוכחה לכך שאלישע לא האמין בקיומן של שתי הרשויות. לשיטתו, נאמרו הדברים לא כהצהרת כפירה, אלא 'בלשון תמיהה ומחאה וקנטרנות'. אולם מעיון בהוראת 'שמא חס ושלום' בתלמוד הבבלי עולה שהביטוי לעולם אינו מבטא קנטרנות או מחאה, אלא להפך – דאגה כנה לשלמותו המוסרית של הדובר עצמו או לגורל האומה.¹³ להבנתי, יש אמנם בדברי אלישע תמיהה אך גם ביטוי לדאגה כנה: שמא, חס ושלום, מבוסס העולם על עקרונות דואליסטיים ולא מונותיאיסטיים, כפי שלמד, ידע והאמין? אלישע אינו מצטייר כאן כמאמין בפועל בשתי הרשויות, אלא כמי שהספק באחדות האל מקנן בלבו. למדנותו אינה מחסנת אותו מפני הספק הזה. ביטוי המפורש של הספק הוא (בשלב זה) חטאו. זה הוא אחד משיאי הסיפור, סיום (בכי רע) של חלקו הראשון, ונקודת המפנה שלו.

הוציאוהו למטטרון והיכוהו שישים שבטים של אש.

ניתנה לו הרשות למחוק את זכויותיו של אחר.

יצתה בת קול ואמרה: 'שובו בנים שובבים' (ירמיה ג: כב) – חוץ

מאחר.

בחלק זה של הסיפור שלושה משפטים הנמסרים (למעט סופו של השלישי, שהוא דברי בת הקול) מפי המספר. הסיפור, שבחלקו הראשון לא היתה בו אלא פעולה שקטה ורצופה, התבוננות מחד גיסא וכתיבה מאידך גיסא, מתגעש לפתע: בזו אחר זו מתבצעות בו שלוש פעולות: המלאכים מלקים את מטטרון; מטטרון שב לספרו, אך עתה הוא מוחק בו; ובת קול מודיעה את גזר דינו של 'אחר'.

הפעולה הראשונה היא הלקאת מטטרון. הלקאה בשבטים של אש, 'פולסי דנורא', ובמיוחד שישים מלקות, היא ענישה שמימית, העונש המקובל בבית הדין של מעלה על חטאי המלאכים.¹⁴

לומדי הסיפור בכל הדורות עסקו בסיבות להלקאת מטטרון, בשאלה מה נועדה ללמד ואת מי? האם ההלקאה היא עונשו של מטטרון ולו בלבד נועדה, או שמא נועדה להיעשות לעיני אלישע, והוא שהיה צריך ללמוד ממנה? בנוסח הדפוס מובאת מעין תשובה בגוף הטקסט: 'אמרו לו: מדוע כאשר ראית אותו לא עמדת לפניו?'^{לב} כלומר: להלקאה היה מושא ישיר בלבד, מטטרון, ומטרתה היחידה – ענישתו. אך גרסת הדפוס בעניין היא יחידה כמעט ונראית כתוספת פרשנית.

פירוש שונה, המסביר את הלקאת מטטרון כ'הצגה' שנועדה לעיני 'אחר', מביאים בעלי התוספות ורבנו חננאל: 'להודיע לו [לאלישע] שאין יכולת למטטרון יותר מאחרים' (התוספות). 'חס ושלום שיש עליו דין, אלא להראות לאלישע שיש לו [למטטרון] אדון שהוא עליו' (רבנו חננאל).

נגד פירוש זה יוצא ליבס (תשמ"ו: 159). לדבריו, הסבר ההלקאה כהצגה לוקה בשתי מגרעות שאין לייחסן לעליונים: חוסר תועלת ואי-צדק. (א) חוסר תועלת – ליבס מדגיש שההלקאה התבצעה לאחר שמטטרון הוצא החוצה ונעלם מעיני אלישע, ואיזו הצגה היא זו, המתבצעת שלא לעיני קהל היעד? (ב) יש משום אי-צדק בהלקאת מטטרון ללא חטא, כהצגה בלבד. לדעתו, מטטרון לא חטא בישיבתו, אלא נהג לפי זכותו וחובתו, בהתאם לרשות שניתנה לו (שם, שם).

דומה שהסבר שלם צריך לכלול את שתי הפרשנויות. עליו לקבל

לב. מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה?

את נוסח הדפוס: מטטרון חטא, וכעונש על חטאו – הולקה. החטא הוא ישיבתו לעיני בשר ודם (אלישע) שגרמה לו לזה לטעות. באשמת מטטרון הגיע חכם כאלישע לידי חשש כפירה, ספק מינות גנוסטית. זה הוא חטא הראוי לעונש שמימי כפולסי דנורא. אך להלקאת מטטרון יש תפקיד נוסף, ברוח פרשנותם של בעלי התוספות ורבנו חננאל – היא נועדה לעצב את השקפת עולמו של אלישע ולחזקה. אלישע חייב ללמוד מחדש כי אין שתי רשויות בשמים. זאת ילמד על ידי צפייה בפעילות המוגברת, ששלושה שליחים של הרשות העליונה ממלאים בה תפקיד: המלאכים המקבלים את הרשות או את הפקודה להלקות את מטטרון, הנכבד מהם בהיררכיה המלאכית; מטטרון שמקבל את הרשות למחוק את זכויותיו של 'אחר'; ובת הקול המכריזה את הכרזתה. שלוש ההתרחשויות מאשרות את אמונתו המונותיאיסטית הראשונית של אלישע ומחזקות אותה. מהפעילות מרובת הפנים הזו הוא לומד כי הכול הם עושי דברו של הקדוש ברוך הוא, וכי הריבוי אינו פוגם באחדות האלוהית. דא עקא, שבד בבד עם אישוש אמונתו באחדות האל וחזוקה, נודע לאלישע כי הוא עצמו נדחה לחוץ – הזכויות שצבר בעבר לא תעמודנה לו עוד, וכ'אחר' נעולים בפניו שערי התשובה.

משלוש הפעולות הנזכרות זו אחר זו, אחת היא עונשו של מטטרון, ושתיים הן עונשו של אלישע. מטטרון נענש על שישב, וגרם בכך לערעור אמונתו של אלישע, ואלישע נענש על ספקותיו. אלישע יודע שניתנה למטטרון רשות למחוק את זכויותיו שלו, של 'אחר'. עונשו המידי, עונש הצדק הראוי לו, הוא מחיקת זכויותיו על ידי אותו מלאך עצמו, שקודם לכן פירש בשגגה את מעמדו כשווה למעמד שולחו. יש כאן אפוא אלמנט של מידה כנגד מידה.¹⁵

דברי המספר בחלק השני של הסיפור – 'ניתנה לו הרשות למחוק את זכויותיו של אחר' – הם בני מינם של דבריו בחלק הראשון: 'ניתנה לו הרשות לשבת לכתוב את זכויותיהם של ישראל'. בשני המשפטים בולטת ה'רשות' הניתנת למטטרון. לידה מופיעים 'למחוק' כניגודו של 'לכתוב' ו'אחר' כמנוגד ל'ישראל'. 'אחר' חשש קודם שלמטטרון יש לא רק רשות, שאותה קיבל כזכות יתר, אלא שהוא רשות כשלעצמו, מתוקף זכות 'טבעית' לו – מהותו העליונה. מכאן

הסיק את אפשרות קיומן של שתי רשויות שלטון בשמים. היה זה חשש מוטעה, ועונשו לא איחר לבוא: מטטרון, שקיבל קודם רשות כוללת לכתוב את זכויות כלל ישראל, מקבל עתה רשות למחוק את זכויותיו של יחיד יוצא דופן, אלישע, שהפך משום כך ל'אחר'. ובת קול שמימית מודיעה לו כי דינו נחרץ:

'יצתה בת קול ואמרה: "שובו בנים שובבים" (ירמיה ג: כב) – חוץ מאחר'.

בתקופת התלמוד, בת קול היתה אחת הדרכים לעמוד על רצון האל ודברו. אורבך (תש"ז: 23–27) מביא ממאמרי חז"ל המדברים עליה 'כיורשת מקום הנבואה, כהדה הקלוש, שדורות, שלא היו ראויים, מוכרחים היו להסתפק בו'. אך לא זו בלבד שבת הקול, כביטוי לעמדת העליונים, היא תופעה שכיחה בספרות חז"ל, אלא שבסיפורים לא מעטים היא מופיעה כתגובה מנחמת ומרגיעה לחשש שביטאה אחת הדמויות דווקא במטבע הלשון 'שמא חס ושלום'.¹⁶ מאחר שתפקידה בסיפורי חז"ל הוא תפקיד של הרגעה ושל ביטול החשש, מפתיעים דבריה לאלישע את שומעי סיפורו. במקום לנחם את הגיבור ולאשש את אמונתו, בת הקול מודיעה על העונש הצפוי לו: אובדן אפשרות התשובה, ומכאן – אובדן חלקו בעולם הבא.

'שובו בנים שובבים' בפי ירמיה היא קריאה אלוהית, הפונה לכלל ישראל. המספר שם בפי בת הקול את הפסוק בתוספת 'חוץ מ'אחר' – וכך ממקד את עיצוב אלישע ברוח המשמעות של ה'אחרות', ההוצאה מכלל ישראל.

יש כאן שלושה עונשים: בראשון – עונש מחיקת הזכויות, ועל ידי מטטרון דווקא – אפשר לראות אלמנט של מידה כנגד מידה. השני הוא ההוצאה מכלל העם הנבחר, שכל בניו הם בנים לקדוש ברוך הוא. והשלישי, הקשור בהוצאה מהכלל – סגירת שערי התשובה בפני אלישע. עונש זה, האחרון, מציב סימני שאלה חמורים על הצדק האלוהי השורר בעולם. אפשרות התשובה היא עקרון יסוד בתפיסה הרואה את האדם כחייב לתת דין וחשבון על מעשיו. על פי עיקרון זה הכול יכולים לשוב, אם רצונם בכך, אף כי לא תמיד תספיק התשובה לכפרת העוון. קריאתו של ירמיה – 'שובו בנים שובבים' – מקובלת כמיצויו המקראי

של הכלל הזה. כפי שראינו לעיל בדיון בארבעה חילוקי הכפרה, התשובה נחשבת תנאי יסוד לכפרת כל עוון, מהקל ביותר, שלכפרתו היא מספיקה אפילו לבדה, ועד לחמור מכל – חילול השם, שרק המיתה מסוגלת לכפר עליו. אפילו בחמור מכול החטאים, בחילול השם, יש מקום לתשובת החוטא. והרי אלישע לא חילל את השם ממש, אלא רק פקפק באחדות האל. מדוע אפוא גזר הדין חמור כל כך?

דברי בת הקול בתלמוד הבבלי זהים כמעט לדבריה תלמוד הירושלמי, אבל הקשרם שונה. בתלמוד הירושלמי הדברים נאמרים באוזני חוטא מהדרגה החמורה ביותר. אלישע הוא מי שידע את כוחו של ה' ומרד בו, ובת הקול מציינת זאת במפורש. הוא כבר מזמן 'אחר', ומזמן חוטא להכעיס. במונולוג שלו (ג4), הנאמר בסיטואציה שיש בה חילול שבת מובהק, הוא מספר לתלמידו כי שמע את בת הקול כשעבר רכוב על סוסו לפני קודש הקודשים ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. 'אחר' היה אז חוטא היוצא במעשיו, באופן הבוטה ביותר, נגד הסמכות האלוהית ונגד כלי הכפרה והתשובה שהיא מציעה לבני ישראל. ואילו בתלמוד הבבלי הנסיבות שונות לחלוטין. אלישע אינו חוטא בפועל אלא רק שוגג. לא שידע את כוחו של האל ומרד בו, אלא שכבעל היגיון גרם לו מראה עיניו לתהות אם אכן תואם תלמודו למציאות המתגלה לפניו. מהספק הזה כבר יצא, כשהיה עד להתרחשות במרומים כתגובה לדבריו. והנה בד בבד עם הסרת ספקותיו הוא מתבשר כי נגזר עליו להיות 'אחר', וכי לא יוכל לשוב. שום הסבר לא ניתן לגזירה.

לו היה סיפורנו מסתיים בנקודה זו, היה זה סיפור ששיווי המשקל שלו הופר – מול חטא שהוא ספק חטא בלבד, מוצב העונש החמור ביותר האפשרי.¹⁷ אבל הסיפור אינו מסתיים בדברי בת הקול, שאינה אלא אחת משלוש ההתרחשויות בעליונים. סיומו – בדברי אלישע, שהם הכרחיים להשלמת המהלך הסיפורי ולשלמות התבנית של היצירה. כל אחד משני חלקי התבנית נפתח בתיאור אובייקטיבי מפי המספר הכול יודע, ומסתיים במסקנה הגיונית של אלישע. ואכן, גם בחלק השני אומר אלישע את דברו (כהרהור מובחן או דבר שפתיים):

אמר: הואיל וגורש האיש ההוא מהעולם ההוא, יצא וייהנה בעולם הזה.

דברי אלישע מנוסחים כמסקנה לוגית. הניסוח הוא אובייקטיבי ומרוחק, לכאורה זוהי קבלת דין מנוכרת ('האיש ההוא'). את דברי בת הקול 'אחר' מפרש כגזר דין שאין ממנו חזרה, כגירוש לנצח מהעולם הבא. הצגתו את עצמו כ'ההוא', כמו את העולם העליון, מדגישה דווקא את המרחק ביניהם. לדעתו, הפער אינו ניתן לגישור.

אך אלישע, כמובן, טועה ומטעה. חכם ממעלתו, חברו של רבי עקיבא למסעותיו הרוחניים, חייב היה לדעת כי אף אם צפוי לאדם הרע מכול – עדיין נתונה לו הרשות לקבוע את מעשיו ולהשפיע על גורלו. לאמונה זו העניק רבי עקיבא את הניסוח הקלאסי במשנה אבות (ג, טז): 'הכול צפוי והרשות נתונה'. אמונה זו מונחת ביסוד הסיפור, ונרמזת שוב ושוב בהבלטה יוצאת הדופן שזכתה לה ה'רשות', הן באמצעות החזרות שבהיגדים מפי המספר והן במסקנתו השגויה של 'אחר' בסוף החלק הראשון. הבלטה כזו אינה יכולה להיות מקרית, וודאי שלא נועדה לקישוט גרידא. באמצעות החזרות נוצרת בסיפור תבנית, והיא המזמינה את השלמתה מפי אלישע:

■ בחלקו הראשון של הסיפור אלישע שוגה כשהוא רואה ברשות שניתנה למטטרון סימן לכך שאולי שתי רשויות הן. כלומר, אלישע אינו מודע לכך שהרשות ניתנה על ידי מי שהרשות היא שלו.

■ בחלקו השני של הסיפור מסופר שוב כי 'ניתנה רשות למטטרון'. הפעם אלישע מודע גם לנותן הרשות. התגובה ה'נכונה' מפיו צריכה היתה להיות שהקדוש ברוך הוא, נותן הרשות למטטרון, הוא שנתן גם את הרשות לאדם – לחזור בתשובה.

יוצא אפוא שראשית חטאו של אלישע היא הבחירה בפתרון המוטעה. במקום לאמץ את מאמרו של רבי עקיבא בדבר הרשות הנתונה לאדם (התגובה המתבקשת ממבנה הסיפור ומתוכנו), הוא בוחר בפתרון לוגי פשטני ובחטא. בבוחרו בפתרון כזה בחר אלישע בעצם בעמדת המוצא של המינים ושל הפילוסופים מבין אומות העולם. חכמי אומות העולם והמינים היהודים בעקבותיהם ניסו לפתור את הסתירה הלוגית הקיימת בין ההשגחה ('הכול צפוי') לבין חירות האדם האחראי למעשיו ונושא

בשכר ועונש עליהם ('הרשות נתונה') בדרכים שונות. דרך אחת היתה האמונה בשתי רשויות; אחרת – אמונה בגזירה הקדומה, דטרמיניזם. עמדה שלישית יכלה לבחור בפתרון האתיאיסטי ('אין רשות בשמים'). הגישה הניהיליסטית שבה בחר 'אחר' (מוטב ליהנות בעולם הזה) יכלה להסתמך על האמונה שאין דין ואין דיין, אך גם על האמונה הדטרמיניסטית, לפיה אם העונש נקבע מראש, מוטב למצות את אפשרויות ההנאה בעולם הזה. כל הדרכים הללו (ויש נוספות) שונות מהותית מהעמדה היהודית המתמצית במאמרו של רבי עקיבא 'הכול צפוי והרשות נתונה'.

במקורו, מאמרו של רבי עקיבא בא כנראה להעמיד את האדם על אחריותו למעשיו. אחריות זו מנומקת בשתיים: ברשות שניתנה לאדם לבחור את דרכו, ובהכרה שהאדם עתיד לתת דין וחשבון לפני מי שצופה, כלומר לפני מי שרואה ומתבונן בדרכיו. אך חכמי הדורות הבאים, תנאים ואמוראים, כבר ראו בחלקו הראשון של המאמר – 'הכול צפוי' – גם את הידיעה (האלוהית) מראש על העתיד להיות.¹⁸ חכמים אלה האמינו כי הכול צפוי – כי האדם עומד לדין שמים, כי מעשיו צפויים (גם מראש) ונשפטים, וכי גזר דינו נחרץ בעליונים. מכאן ואילך היה תפקיד בונה ומעצב במחשבתם דווקא לסתירה: חז"ל חשו בסתירה שבין ההשגחה וההכרעות הכרוכות בה, הקובעות את גורלו של הפרט, לבין חופש הבחירה שלו. כלומר, הם היו מודעים לסתירה שבין גזירת ההשגחה לבין אחריות האדם על גורלו. הם עסקו בסתירה זו בדרכים שונות ולא הצליחו ליישבה. אך בצורה זו או אחרת היה מוסכם עליהם כי אחריותו של האדם הנותן דין על מעשיו מציבה גבול לגזירת ההשגחה. היהודי נדרש להאמין שהכול צפוי מראש, ובלא לדעת את שנגזר עליו להמשיך ולבחור בטוב, כאילו הכול עדיין פתוח. לא רק שיש לו רשות לכך אלא שזו חובתו. חיייו הם רשותו – הם תחום אחריותו והוא השולט בהם. בתביעתם לחיים בהתאם לתורה זו ולמימושה בחיי היומיום, הקלה על החכמים העובדה שהאדם הרגיל אינו יודע את הצפוי לו. באי-ידיעת הגורל ובאי-מודעות לגזר הדין הצפוי, יש יתרון. במצב כזה הסתירה היא יותר עניין לעיון פילוסופי מאשר מצע לפעולה ממשית.

על סמך הנאמר, נוכל לשוב אל דברי בת הקול ולשאול לפשרם.

לדברי בת הקול יש תפקיד כפול: מצד אחד הם ביטוי לידיעת הכול של הקדוש ברוך הוא ולהשגחה האלוהית, גם במשמעות של גזירה ('הכול צפוי'). אך מצד אחר הם גם מבחנו האמיתי של אלישע – מבחן לאמונתו ולגדולתו. מי שתורתו הביאתו עד לפרדס העליון, צריך להיות מסוגל לעמוד גם בידיעה הכרוכה בהצצה לתחום שבו נחתכים גורלות, כולל גורלו שלו. בפרדס העליון נודע לאלישע גזר דינו, המנוסח בלשון שאינה משאירה דרך חזרה. כיצד יגיב? היקבל את הגזירה ויטיאש מן הרחמים, או שמא יערער על גזר דינו בצעקת מחאה או בתחינה לחסד?

חז"ל הכירו באפשרות הערעור. על המלך חזקיהו מסופר (ברכות י ע"א–ע"ב) שלאחר שהנביא ישעיהו הודיע לו בלשון המקרא 'כי מת אתה ולא תחיה' (מלכים ב כ: א) בעולם הזה וגם בעולם הבא, ולאחר שחזר והדגיש באוזניו ש'כבר נגזרה גזירה', הוא השיב לנביא: 'כך מקובלני מבית אבי אבא – אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם – אל ימנע עצמו מן הרחמים'.¹⁹ האמורא רבי יצחק אמר: 'יפה צעקה לאדם, בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין' (ראש השנה טז ע"א), אך אלישע אינו צועק, אינו בוכה ואינו מתפלל. הוא נחפז לקבל את גזר דינו ולהסיק ממנו מסקנה נהנתנית-מעשית. דבריו מצטיירים הן כנכונות ללכת בדרך ההיגיון עד סופה, והן כניצול ההזדמנות שנקרתה לו לצאת וליהנות, בלי שיצטרך לעשות את חשבון עולמו. שני הדברים משתלבים היטב באישיות האחת.

דברי 'אחר' מנוסחים בלשון ההיגיון, כהיקש לוגי טהור: הואיל וגורש מהעולם ההוא – יצא וייהנה בעולם הזה. הוא אינו רואה דרך ביניים, ואינו מכיר באפשרות מרובת הסתירות של 'הכול צפוי והרשות נתונה'. בסיפור מסעו בעליונים מצטייר 'אחר' כזקוק לוודאות. האי-התאמה, ריבוי המשמעויות והספק קשים לו. ברמת ההתבוננות (בחלקו הראשון של הסיפור) הוא אינו מוצא בהגיונו מקום למטטרון, מלאך השווה לשאר המלאכים ושונה מהם בעת ובעונה אחת, ואת המוצא לסתירה הוא מוכן לבקש אפילו בפתרון הדואליסטי. וברמה האישית, כשגורלו כבר נקבע ונודע לו – הוא מעדיף את קבלת הגזירה הרעה על המשך הספק ועל האי-ידיעה הכרוכים במאבק על רשותו. אלישע מתגלה בסיפור כמי שחסרות לו הגמישות והפתיחות,

המאפשרות ליחיד לראות את שתי פניה של התמונה ולקבל את הסתירה כמרכיב חיוני ופורה של מורכבות החיים ונפלאותם. אך מאחורי הניסוח הפילוסופי מתגלה במאמרו של 'אחר' לא רק מאמץ מודע להסקת מסקנה עד סופה. יש בו גם נימה ברורה של שמחה, נכונות כמעט נלהבת, לוותר על מקומו בעולם ולעבור מצדם של הצדיקים אל צדם של החוטאים. נכונות זו מתבהרת (למרות הניסוח ההגיוני כביכול), כשהוא מציג את דרך העולם הזה, המנוגדת לדרך העולם 'ההוא', כדרך ההנאה – 'יצא וייהנה בעולם הזה'. כאן מתגלה אצל אלישע עמדה נפשית ברורה, בחירה מודעת בחוסר האחריות. בסיפור עלייתו לפרדס העליון הוצג אלישע כמי שהעולם הבא (ועמו השכר המובטח בו לצדיקים) שימש עבורו עד עתה כגורם מנחה ומווסת, ומנע ממנו הנאות אסורות שהעולם הזה נראה לו מלא בהן. עתה, הואיל וגורש (לדעתו – לנצח) מהעולם הבא, פתוחה בפניו כ'אחר' הדרך לצאת וליהנות משלל ההנאות האסורות על היהודי בעולם הזה.

2. סיפור הזונה

יצא אחר לתרבות רעה.

יצא, מצא זונה, תבעה.

אמרה לו: ולא אלישע בן אבויה אתה?

עקר צנון מהערוגה בשבת ונתן לה.

אמרה: אחר הוא.

הסיפור השני תלוי הקשר בקודמו ודומה לו במבנהו: כל אחד משני החלקים נפתח במשפט מפי המספר ומסיים בתגובה של אחת הדמויות (כאן – הזונה, שם – אלישע).

בין שני הסיפורים מקשר המשפט 'יצא אחר לתרבות רעה'. היציאה לתרבות רעה אינה ייחודית ל'אחר', והיא מוכרת ממקומות נוספים. הוראת התיבה 'תרבות' בספרות חז"ל היא גידול, מה שצמח וגדל או שנולד, מלשון רב"ה (בן-יהודה: 7895), ו'תרבות רעה' היא ההרגל לעשות מעשים רעים, פרי של קלקול חינוכי. התמונה המצטיירת בצירוף הלשוני הזה היא של ילד שזכה לחינוך רע ולכן התקלקל.²⁰

בדרך כלל לא ברורה הצורה שבה מתגלמת ומתגלה התקלה החינוכית-תרבותית הזו, אך בסיפור 'אחר' יש לה ביטוי ממשי. יציאתו של 'אחר' אל התרבות הרעה היא יציאה מטאפורית, אך בעת ובעונה אחת היא מתקיימת בפועל בעולם הזה. 'אחר' יוצא ממקומו הפיזי אל הרחוב, אל עולם החוץ, שבו הוא מוצא זונה ותובע אותה.

בתלמוד הבבלי הזונות נתפסות לא אחת כמייצגות הפיתוי הגויי-אלילי, וודאי משום כך כללו עורכי התלמוד הבבלי מקבץ של סיפורי זנות וזונות דווקא במסכת עבודה זרה (יח ע"א-ע"ב). בנות ישראל היוצאות לתרבות רעה יוצאות לזנות, ובאחדים מסיפורי התלמוד הבבלי הזונות מזמנות לחכמי ישראל את הברירה להתגבר על ייצרם מלכתחילה, או לחטוא ולשוב.²¹ בפני 'אחר' היוצא אל הזונה פתוחות שתי אפשרויות תגובה. גם כאן הרשות נתונה. הוא יכול כמובן להשלים את מעשהו עמה, אך הוא יכול גם להפוך את הפגישה הזאת להזדמנות לחזור אל עצמו, אל זהותו הראשונית ואל אלוהיו.

המפגש בין 'אחר' לזונה נפתח בשאלתה, המשתמעת לשתי פנים: 'ולא אלישע בן אבויה אתה?' מצד אחד, ברור שהזונה מזהה את 'אחר' כאלישע, ורק ספק בזיהוי גורם לשאלתה. מצד אחר, נראה שדבריה הם ניסיון לעורר את ה'אני' האמיתי של אלישע ואת מצפונו. בשאלתה נשמעות תמיהה ותוכחה: הרי חכם כאלישע בן אבויה אינו מבלה את זמנו אצל זונות! בין כה וכה, ובלי קשר לכוונתה המקורית של השאלה, פנייתה הישירה של הזונה אל אלישע נשמעת באוזניו כתביעה, וכניסיון להחזירו אל עצמותו (אתה! שמך!). על התביעה הזו אין הוא עונה במילים, אלא במעשה: 'עקר צנן מהערוגה בשבת ונתן לה'. המספר, שבחר להשתמש בפועל האלים 'עקר' (ולא 'הוציא', למשל) העצים את המעשה והקנה לו תוספת חומרה על ידי ציון המועד – המעשה נעשה דווקא בשבת.

עקירת הצנן, מעשה של חילול שבת, נועדה בוודאי להמחיש ש'אחר' אינו עוד משומרי התורה. אך כיוון שעקירת ירק מערוגתו אינה חמורה מכל חילול שבת אחר, והצנן ודאי אינו מטבע הולם לשלם בו לזונה על חסדיה, ראוי לשאול מדוע בחר המספר בפעולה זו דווקא להמחשת חילול השבת של גיבורו. דומה שהתשובה נעוצה במאפייני הצנן כירק מאכל, ובהנחה כי לפעולת אלישע יש אופי