

פרק ראשון

דרכי המחקר בסוגית ארבעה שנכנסו לפרדס

תנו רבנן:¹ ארבעה נכנסו בפרדס. ואלו הן - בן עזאי ובן זומא, אחר ורבי עקיבא. אמר להן רבי עקיבא: "כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו: מים מים, משום שנאמר (תהי קא ז) דובר שקרים לא יכון לנגד עיניי".² בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר (תהי קטז טו) יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. בן זומא הציץ ונפגע, ועליו הכתוב אומר (משלי כה טז) דבש מצאת אכל דרך פן תשבחנו וחקאתו. אחר קיצץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר (קהלת ה ה) אל תתן את פיך לחטיא את בשרך.³ רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום, עליו הכתוב אומר (שיר השירים א ד) משכני אחרריך נרוצה.⁴

סבורני שאין עוד בספרות חז"ל פיסקא באורך דומה שהוקדשו לה מלות פרשנות ומחקר כה רבות כפי שהוקדשו למעשה זה, מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס'.⁵ ואין פלא בדבר. כאן כאילו נפתח בפנינו אשנב צר, שבעדו אפשר להציץ לתחום החתום של המיסטיקה

1. סקירה על כל המקורות למעשה זה תימצא להלן בראש הפרק השני, עמ' נוסח כאן הוא לפי התלמוד הבבלי, יד ע"ב - טו ע"ב. ניתוח פילולוגי גרסאות נוספות ראה: David J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980, p. 86-87.

2. משפט זה, "אמר... עיני", חסר בשאר המקבילות, ונמצא רק בלשון ברייתא בתלמוד הבבלי.

3. כך בלשון החזרה על משפט זה מן הברייתא לפני פירושו בדף טו ע"א. בדף יד ע"ב, שהברייתא מובאת בו ברציפות, חסר המשפט "עליו... בשרך", אך הוא נמצא בכל יתר המקבילות.

4. כך במובאה מן הברייתא בדף טו ע"ב. בדף יד ע"ב הנוסחא היא: "ר' עקיבא יצא בשלום". אבל הפסוק "משכני..." מצוי בכל שאר המקבילות.

5. זו גירסת כל המקבילות, ואף של כמה כתבי יד של התלמוד הבבלי, ואף גירסתם של רש"י והתוספות שם, כנגד "בפרדס" הנדפס בפנים.

היכל ולפנים מהיכל. ו"קאמי' להו ר' עקיבא כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים", פי' - כי מי שהוא מגיע בצפייתו לאותו מקום נראין לו שם מים רבים ואין שם מים כל עיקר, אלא דמות בעולם <כלומר חזיון שוא> נראית לו, ואם אמר 'הרי אלו מים' - נחדף, לפי כי שקר הוא אומר. וכן מפורש בהיכלות רבתי בלשון הזה: מפני ששומרי פתח היכל שיש שם מטילים אלה אלפי גלי מים ואין בו אפי' טפה אחת. אלא אויר זיו אבני שיש טהור שהן כלולות <נ"א "צלולות"> בהיכל, שהיה זיו פניהם דומה למים. ואם אמר מים הללו מה טיבן וכו'. ברייתא: ולא שהן עולין למרום אלא בחדרי לבם רואין וצופין כאדם הרואה וצופה בעיניו דבר ברור, ושומעין ואומרים ומדברים כעין הסוכה ברוח הקודש.⁷

פירוש זה אומץ על ידי חוקר הקבלה גרשם שלום ועל ידי ההולכים בדרכו.⁸ שלום הוסיף והביא מקבילות מספרות ההיכלות, וחשב לפרש בעזרתם את הברייתא התלמודית. כגון את התיאור המפורט של עונשיהם האכזריים של הנכשלים בבחינה בענין המים, הם בן עזאי ובן זומא, שרב האי גאון כיסה עליו בלשון

7. ב.מ. לוי, אוצר הגאונים, כך רביעי ספר שני - מסכת חגיגה, ירושלים תרצ"א, עמ' 61. הקטע פורש והורחב בידי רבינו חננאל, ודבריו נדפסו שם, וכן על הדף בתלמוד. ראשית הדברים הובאו גם ב'ערוך' ערך "פרדס". רב האי גאון חזר ופירש דברים אלה, בשינויים ובהוספות, ודבריו נדפסו באותו כך של אוצר הגאונים, עמ' 14-15.

8. Gershom G. Scholem; *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*: New York 1960, pp. 14-19 שלום יימצאו אצל: Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Koeln 1980, chapter III "The Attitude towards the Merkavah Speculations in the Literature of the Tannaim and Amoraim", pp. 73-97 ספרים ומאמרים רבים נכתבו על הנושאים שיידינו פה, מימי 'חכמת שראל' ועד היום הזה, והקורא יוכל למצוא דרך הציונים שבחיבורים שאזכיר. כאן אסתפק בהזכרת החיבורים האחרונים והמסכמים או המייצגים, ולאחרים לא אזדקק אלא אם כן נעזרתי בהם בדבריי, או שדעותיהם הסותרות את דבריי אינן נסותרות ממילא במהלך הטיעון.

התנאית, הנשמר תמיד בסוד כמוס. בקליפת אגוז נמסרו לנו כאן רמז על מהותו של העיסוק הסודי, ידיעה על ראשי המיסטיקאים, ואף ~~העיסוק~~ והערכה של אבות הטיפוסים בתחום זה. ואיך לא יעסיק הדבר את החוקרים? אבל דומה שבכל אלה פירוש מספיק לא מצאנו. וגם על כך אין להתפלא. שאלת המיסטיקה התנאית שנויה במחלוקת קשה בין החוקרים, וזאת ניזונת גם מנטיות רוח והשקפות עולם, ולעיתים אף מגישות דוגמאטיות כלפי דת ישראל ותולדותיו או כאלה השייכות למתודה המחקרית. לשון הרמזים חלקונית של הברייתא שלפנינו נתנה פתח לחוקרים לפרש אותה איש איש לפי מגמתו.

בספרות המחקרית החדשה על מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס' אפשר להבחין בשתי מגמות. בעלי המגמה הראשונה הניחו שלפנינו תיאור של עלייה מיסטית, הקשור לספרות ההיכלות מזה ולספרות הגנוסטית מזה, וניסו לפרש אותו בעזרת מקבילות שמצאו שם. בהנחות אלו כפרו בעלי המגמה השנייה, שבמידה מרובה צמחה כריאקציה לראשונה. אלה מיעטו ככל שיכלו ביסוד המיסטי שבספרות חז"ל ובקשריה עם ספרות ההיכלות והספרות הגנוסטית, והחמירו להיזקק רק למקבילות תלמודיות, ואף לא לכולן. וכך פירשו את כניסת הארבעה אל הפרדס לא כתיאור עליה לרקיע, אלא כעיסוק אינטלקטואלי גרידא.

הבוחן כל אחת משתי מגמות אלה לא יתקשה להבחין בחולשותיהן. באשר למגמה הראשונה, אין ספק בעיניי שאכן הגדישו חסידיה את הסאה בהביאם מקבילות ממקומות רחוקים, בלי לשקול מספיק את האופי הייחודי של כל ספרות, ואת הריבוד השכבתי שלה. את אביה הראשון אפשר למצוא ברב האי גאון שפירש את הברייתא שלפנינו כהאי לישנא:

כינהו "פרדס" מענין גן עדן שהיא גנוזה לצדיקים, כך אותו מקום הוא מקום בערבות <כלומר ברקיע השביעי, לפי חגיגה יב ע"ב> שהנשמות של צדיקים צורות בו. והוא המפורש בהיכלות רבתי והיכלות זוטרתיו שהיו עושין מעשים, ומתפללים תפילות בטהר' ומשתמשין בכתר⁶ וצופין בהיכלות ורואין היאך משמרות המלאכים במעמדם והיאך היכל אחר

6. ראה אבות א יג.

גם את השימוש בשם המפורש.¹¹ ואף בסיפורנו זה בתלמוד הבבלי משבח הקב"ה את רבי עקיבא העולה למרום, ואומר שהוא "ראוי להשתמש בכבודי", ולדברים אלה משמעות מאגית מובהקת, ונעמוד עליה באריכות בפרקים על רבי עקיבא ועל בן עזאי. אבל הכושר המאגי ניתן שם בעיקבות הניסיון המיסטי ולא כאמצעי לעלייה. בסיפור התלמודי על העלייה לפרדס אין כל רמז לשימוש בשמות, אלא אם כן נידחק לפרש כרבינו חננאל את המלה "הציץ" כהזכרת שמות הקודש.¹² ויותר מזה. דוקא לשון ההצצה האמור כאן, כמו תיאור עיונו של בן זומא בשאלת המים, ודרשותיו של רבי עקיבא על מקומו של הקב"ה (את אלה נראה בפרטות בפרקים על רבי עקיבא ובן זומא), כל אלה יוצרים את הרושם שעליית הארבעה היתה בדרך ההתעמקות המיסטית, ולא פעילות מאגית. אף שאין להוציא מכלל האפשרות צירוף של שני אלה. רב האי גאון מסתמך כאן בפירוש על ספרות ההיכלות. אבל מן הראוי לציין שאפילו בספרות זו, המכירה את השימוש בשמות לצורך עלייה,¹³ הדרך הזאת איננה היחידה או החשובה ביותר.¹⁴ ובעיקר, אפילו שם ייפקד מקומה מסיפור 'ארבעה שנכנסו'. ואף שהסיפור שם משופע בשמות מאגיים, נשמר סדר הדברים המקורי - רבי עקיבא למד את השמות ושימושיהם מן המלאכים בשעת עלייתו, ואינם משמשים לצורך עלייה, אלא בשימושים אחרים לגמרי.¹⁵

11. ראה אפרים א. אורבך, "חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 114-8.
12. ראה לעיל הערה 7. והובא ב'ערוך' ערך צץ: "הציץ, כלומר הוסיף להזכיר בשמות כדי להביט באספקלריה מאירה". כלומר שמות נוספים מעלים למדרגה מיסטית גבוהה יותר.
13. ראה למשל 'מדרש עשרת הרוגי מלכות', אהרן יעללינעק, חדר ששי, לייפציג תרל"ח, עמ' 21: "ובזמן שהיה רוצה לעלות לרקיע היה מזכיר את השם ורוח נושאו שפורה באויר ועולה לרקיע".
14. ראה למשל בראשית 'פרקי היכלות רבתי', אהרן ורטהיימר, בתי מדרשות, ירושלים תשי"י, עמ' 52. האמצעי לעלייה שם אינו הזכרת השם אלא אמירת שירות. אומנם שירות נוספות כאלה שבות ומתגלות לעולה, הוא רבי עקיבא, מפי מלאכים בהמשך התיאור (עמ' 52).

"וכו'". וזאת בצד תיאורי עלייה לרקיע בספרות ההלניסטית. אך אינני מקבל את דעתו. אומנם יש להתחשב במקבילות כאלה וללמוד מהן כל מה שניתן, אבל אין להתעלם גם מן השונה והמיוחד. כך יש לקבל את עדות כל המקורות והמקבילות, שהברייתא שלפנינו אומנם עוסקת בתיאור עלייה לרקיע, שעדות זו משתלבת היטב במה שעולה מלשון הברייתא עצמה, כפי שנראה להלן. אבל לא כך באשר לתיאורה של עלייה זו. ואינני מתכווין להסתייגותו של רב האי גאון בסוף דבריו דלעיל, שאין כאן עלייה ממש אלא צפייה בחדרי הלב, שהסתייגות זו, המובאת מתוך "ברייתא", נובעת ממגמה מחשבתית ידועה,⁹ הנוחה יותר אצל הגאון, ולא מלשון סיפור תלמודי זה, שבו מדובר דווקא על עלייה ממש, כפי שיתברר מן התיאורים המפורטים של עלייתם של אלישע ושל רבי עקיבא שנעסוק בהם בהמשך, כגון מן הניסיון לדחוף את רבי עקיבא העולה.¹⁰

דווקא במקום שהגאון הסתמך על ספרות ההיכלות להבנת התלמוד, אפשר למצא לפי דעתי הבדלים יסודיים בין שני סוגי המקורות. נפתח בהבדל השני בחשיבותו. ספק אם נוכל לקבל את דברי רב האי גאון בדבר האמצעים המאגיים שבעזרתם עלו ארבעת הנכנסים. אף שפירוש זה נתמך גם בדברי רש"י: "נכנסו לפרדס - עלו לרקיע ע"י שם". אך דומה שפירוש כזה אינו חולם את רוח הסיפור התלמודי. אומנם גם התלמוד מכיר את המאגית, ובמסגרתה

9. ראה מגילה כד ע"ב: "הרבה צפו לדרוש >ובניא בלא מילה זו< במרכבה ולא ראו אותה מימיהם. ורבי יהודה: התם באבנתא דליבא תליא מילתא." וראה על כך להלן, פרק שביעי, הערה 38. וראה דברי רבינו חננאל, הנ"ל בהערה שלפני הקודמת. הוא זיהה מדרגה זו עם "אספקלריה שאינה מאירה" (ראה יבמות מט ע"ב), ובעלייה ממש ראה "אספקלריה מאירה" (ראה להלן הערה 12) וכן דברי רבי שמואל בן חופני גאון, ביאור הגאונים שם עמ' 15. וראה גם דברי תוספות שעל הדף. והשוה לדברי פאולוס, האיגרת השנייה אל הקורינתים, יב ב-ד לפי תרגומו של פרנץ דליץ'): "ידעתי איש במשיח אשר לוקח עד לרקיע השלישי זה ארבע עשרה שנה, אם בגוף לא ידעתי או מחוץ לגוף לא ידעתי, האלהים יודע. האיש ההוא, אם בגוף או מחוץ לגוף לא ידעתי, האלהים יודע. הועלה אל הפרדס ישמע דברים נסתרים אשר נמנע מאיש למללם." אומנם ספק אם 'עלייה מחוץ גוף' זהה עם התבוננות בחדרי הלב.
10. להלן פרק ששי.

אכן עיקר השוני מצוי במקום אחר. תיאור מפורט של הרקיעים כמו זה שבספרות ההיכלות, שבעיני שלום הוא המפתח להבנת הסיפור התלמודי, אינו מתאים לרוחם ומגמתם של דברי התלמוד. שכפי שעוד נראה, שלא כבספרות ההיכלות, תוכן הראיה המיסטית איננה עיקר בספרות התלמודית. ועוד, שהתלמוד מביא סיפור זה במסגרת הדייון על איסור העיסוק המיסטי ברבים, ואיך יעסוק בכך בעצמו, ועוד במקום זה? אין להבין את דברי התלמוד בפרק זה אלא כמסבירים את הדרך הנכונה למיסטיקאי ולא את תוכן השגתו. וברוח זו עתידים אנו לפרש את הסיפור כולו, ובמסגרתו גם את אזהרת רבי עקיבא בעניין "מים מים".¹⁶

יש לראות איפוא בהיכלות זוטרתיו (ובמקבילותיו שבספרות ההיכלות) פירוש מאוחר לפיסקה התלמודית. פירוש של חוגים שאפילו נמשכה עדיהם מסורת רצופה מימות התנאים, לא תמיד עדותם נאמנה, ולעיתים, כמו במקרה שלפנינו, אפשר לחוש בהבדל במגמת פירושם ורוח הקטע התלמודי. והוא הדין, כפי שעוד ניווכח לדעת, גם בנוגע לפאראפראזה של ספר 'חנך השלישי' ומקבילותיו על סיפור חטאו של אלישע בן אבויה והלקייתו של המלאך מטטרו. גם את זאת אין לקבל כפירוש הנכון של דברי התלמוד הבבלי, משום שלסיפור שם כיוון שונה לגמרי. בהמשך דברינו, נפריך גם כמה מן המקבילות שציין החוקרים לספרות הגנוסטית, כגון את המקבילות שציין ליברמן לסיפור בן זומא, ואת הפירושים הגנוסטיים שייחסו חוקרים רבים לענין 'שתי רשויות' של אלישע בן אבויה.

אבל הפרזתם של בעלי המגמה השניה קשה הרבה יותר. בעליה מסתמכים בדרך כלל על מאמר חשוב של אפרים אורבך, שאף אנו נייעזר בו רבות בהמשך דברינו. ואומנם כבר בו אפשר להבחין בניצניה המתונים של מגמה זו, שדומה שלעיתים אורבך הפריז על המידה בהרחקת התלמוד מן החוויה המיסטית.¹⁷ במאמרו זה קבע

15. היכלות זוטרתיו, מהדורת רחל אליאור, ירושלים תשמ"ב, עמ' 22: "זהו השם שנגלה לרי' עקיבא שהיה מסתכל בצפיית המרכבה, וירד ר' עקיבא ולמדו לתלמידיו. אמי להם: בני, היזהרו בשם זה... שכל המשתמש באימה... ירבה זרע ויצליח בכל דרכיו ויאריכו ימיו". גם בהמשך, העלייה המיסטית אינה נזכרת בין שימושי השמות.

16. לחלן פרק שמיני, עמ' 125-126.

אורבך שסיפור הפרדס שלפנינו הוא משל או אליגוריה, וחשב שדי בקביעה זו כדי לבטל את הזיקה האורגאנית בין "פרדס" שבכאן לבין עלייה מיסטית. סבורני שאין לקבל את דעתו. שגם אם במשל עסקינו, הרי הנמשל השפיע כאן על נוסח המשל, כפי שמצינו פעמים רבות. ובמקרה זה הדבר קל להוכחה. שהרי הסיפור מתחיל פשוט בלשון "ארבעה נכנסו לפרדס", ולא בימשל ל... ובכך מיטשטש הגבול בין משל ונמשל. ועוד שבנוסח "המשל" שולבו כבר שמות המיסטיקאים שמדובר בהם בנמשל. וראיה חשובה מזאת נביא מן הדברים על רבי עקיבא, שברוב הנוסחאות, בהן נוסח התוספתא ונוסח הבבלי, כניסתו ויציאתו מן הפרדס מנוסחות גם בלשון "עלה בשלום וירד בשלום" (חגיגה טו ע"ב). ומכאן נלמד תרתי, גם על עירוב של משל ונמשל וגם על זיהוי הנמשל, כי לשון כזאת מניחה כבר את הזיהוי של הפרדס והרקיע. בנוסף לכך, יש להתחשב גם במקבילות כגון זו של פאולוס, איש יהודי בן המקום והתקופה שמכנה את הרקיע שאליו הועלה בשם פרדס ורואה בכך מינוח פשוט וידוע,¹⁸ וביותר כשהן מתאששות בעדות מסורת הגמרא וספרות ההיכלות והפרשנות היהודית המאוחרת (כולל גאוני בבל רש"י והמקובלים) על מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס', ולומר שאפילו היה הסיפור התנאי משל גמור, מאחר שהוא משתמש באותו מונח ("פרדס") שהשתמשו בתקופתו לציון הנמשל ('רקיע'), יהיה עלינו להניח שלשון הנמשל השפיעה על המשל.

אמנם יונה פרנקל, שעסק באחרונה¹⁹ במבנהו של "משל" זה, ניסה להגן על השקפת אורבך ולהתמודד עם חלק מן הקושיות הנ"ל. לדעתו משל הפרדס והעלייה שעל גביו, הבא בתוספתא אחרי ענין "ארבעה שנכנסו לפרדס",²⁰ שימש פעם כפתיחה לו. ואם כן הלשון "משל למה הדבר דומה" שבאה בתחילתו חלה גם על 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. בעזרת היפוך סדר זה הוא פירש (בדוחק) גם את

17. אפרים א. אורבך, 'המסורת על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח. וראה שם עמ' יב-יג. ויכוח עם מאמר זה ומגמתו ימצא הקורא בספרו הנ"ל של גרינוואלד, עמ' 82-93.

18. דבריו הובאו לעיל בהערה 9.

19. בהרצאתו במכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית, כ"ב כסלו תשמ"ו.

20. במשך זה נעסוק להלן בפרק השמיני, עמ' 119-122.

עלייתו וירידתו של ר' עקיבא כעלייה ל"עלייה" וירידה ממנה, ובדרך זו דימה להפקיע מכאן את הרקיע. (הוא השלים הפקעה זו בפירוש דחוק על הפסוק שנדרש כאן על עליית רבי עקיבא: "משכני אחרין נרוצה").²¹ אבל היפוך כזה, הוא לא רק שרירותי, הוא מן הנמנעות. שבמשל הפרדס והעליה, 'ההצצה' מוערכת הערכה חיובית - "מה עליו על אדם - להציץ, ובלבד שלא יזין את עיניו ממנו", ואילו ב'ארבעה שנכנסו' - "אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע". ועוד ששני "המשלים" שונים זה מזה בסגנונם.

עם זאת אורבך ופרנקל מודים עדיין גם שניהם שנמשלו של "המשל" היא המרכבה ולזו כמדומני יש עוד משמעות מיסטית בעיני אורבך. אך אצל ממשיכי דרכו כבר אין כל קשר בין השניים - בין הפרדס לבין עניינים מיסטיים. דוד הלפרין בספרו האנגלי על המרכבה בספרות הרבנית, העלה את האפשרות שהפרדס הוא משל לעם ישראל;²² ופטר שפר, במאמרו האחרון על עלייתו לרקיע של פאולוס ועל ארבעה שנכנסו לפרדס,²³ אינו מוצא כאן אלא משל פשוט על לימוד תורה. ואף שפירושו זה אינו עולה יפה גם כשהוא לעצמו, אפילו נתעלם מהקשר הדברים, ואינו מסביר כהלכה את כל חלקי "המשל", ואין לו על מה שיסמוך, כפי ששפר מודה בעצמו,²⁴ בכל זאת עדיף הוא בעיניו מניסיון לשלבו בהקשרו התלמודי.

שני חיבורים אלה, משמשים דוגמא מובהקת לבעלי המגמה השנייה. שפר, מרוב אימה מפני מה שהוא מכנה, בעקבות קודמיו במגמה זו, בכינוי פאראללומאניה (= שגעון חיפוש מקבילות), מחלה שלדבריו לקה בה שלום, נמנע אפילו מהקבלתם זה לזה של

21. על כך ראה להלן, פרק שני, עמ' 26.

22. הלפרין (הערה 1) עמ' 89-94.

23. Peter Schaefer: "New Testament and Hekhalot Literature, The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism"; *JJS* 35, 1984, pp. 19-35.

24. כדבריו שם בעמוד 28: "Needless to say, this interpretation is hypothetical, but it seems to me to lay claim to at least as much, and perhaps more, probability than the Merkavah interpretation".

חילופי גירסאות על אותו ביטוי, או מהקבלת חלק מפיסקה תלמודית לכולה. כך, אחרי ששפר קבע שהלשון "נכנס ויצא" האמור ברבי עקיבא נראה כמקורי, אין הוא מוכן עוד להתחשב בחילופים החופשיים של צירוף זה עם "עלה וירד", המצויים כבר במקורות הקדומים ביותר, להבנת משמעותה של הכניסה והיציאה (והרי הנוסח "נכנס ויצא" מצוי גם בתיאורי העליה המיסטית המובהקים ביותר שבספרות ההיכלות! כפי ששפר מציין בעצמו, בעמ' 29). כך גם אין ללמוד, לפי דעתו, על הפיסקה כולה מאזהרתו של רבי עקיבא לחבריו הנכנסים לפרדס (לפי נוסח הברייתא המשולבת בתלמוד הבבלי) - "כאשר אתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים", כי משפט זה, בעל הגוון המיסטי, הובא לכאן, לפי דעתו, מהקשר אחר. על אחת כמה וכמה הוא אינו מוכן להתחשב בשאר פיסקות תלמודיות או בשאר הספרות היהודית, כאילו אין אלה שייכים כלל לתרבות אחת, וודאי לא בעדויות "חיצוניות" כגון זו של פאולוס והספרות היהודית-הלניסטית. סיפורם של הארבעה נותר מנותק מכל הקשר. גם ספרו של הלפרין יכול לייצג מגמה זו, שדומה שהיא הופכת להיות כבושה ברגלי המחקר החדש. בספר זה, המרשים בלמדנותו (שם יוכל הקורא למצוא ביבליוגרפיה מצויינת וסקירה נרחבת על דעות החוקרים השייכות לענייננו), דוחה המחבר כל השוואה לספרות ההיכלות ולספרות הגנוסטית, ואף המרכבה שבספרות הרבנית מפורקת אצלו ממטענה המיסטי, הן בדרך של הפיכתה למדרש גרידה על ספר יחזקאל, מתוך ההנחה המקובלת על רבים ואינה מקובלת עלי, שמדרש של פסוקים ומיסטיקה הם תרתי דסתר;²⁵ והן בדרך של פירוק לגורמים של המקורות. לעיתים קרובות שולל הלפרין אפילו הקשה ממשפט למשפט הסמוך לו באותו טקסט, על יסוד הנחה של מוצא מרבדים שונים, וחוסר התעניינות בסיבת שכנותם.²⁶

25. ראה להלן בסוף הפרק השביעי, עמ' 107-109.

26. ראה למשל הלפרין עמ' 22. המחבר מחלק שם את משנת "אין דורשין..." לשלושה מקורות שונים (distinct sources) שהזיקה ביניהן איננה מחוורת. נוסף לאלה הוא מציין את המשפט "מה למעלה ומה למטה..." כיסתום (cryptic) וציון זה מספיק לו כדי 'להוציא' ממסגרת הדיון. כנראה כדי שלא יכתים גם את שאר שלושת החלקים בניחוח מיסטי. הטעם

פרק שני

המקורות למעשה אלישע ודרך פירושם

מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס' מצוי בספרות התלמודית בכמה נוסחאות שונות זו מזו. מאלה, שלוש תימצאנה במסכת חגיגה פרק שני, זו של התלמוד הבבלי (יד ע"ב - טז ע"א), התלמוד הירושלמי (דף עז), והתוספתא (מהדורת ליברמן עמ' 381-382). נוסחא נוספת מצויה במדרש שיר השירים רבא א כח (הוא "מדרש חזית"). על שה"ש א ד: "הביאני המלך חדריו". וכן בספר 'היכלות זוטרתני', 'חנוך השלישי' ועוד בספרות ההיכלות.¹ מעשה אלישע בן אבויה יימצא בעוד מקומות בספרות התלמודית, כגון בבלי קידושין לט ע"ב; קהלת רבה ז יח, קהלת זוטא,² רות רבה ו ד (אלה מקבילים לנוסח הירושלמי), וכן מדרש משלי ו. לא לכולן אפשר להתייחס כאל נוסחאות שונות של סיפור אחד. יש בהן גם מסורות אחרות לגמרי על חטאו של אלישע, הוא אחר. ולא כולן קשורות בקשר אורגאני לסיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. מקבילה עצמאית כזאת, הקלה לזיהוי, נמצאת אפילו בסוף עניין אלישע שבתלמוד הבבלי (דף טו ע"ב). שלאחר עיסוקה הארוך בחטאו של אחר, עיסוק הקשור קשר אמיץ למעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס' ויכול להסביר את עניינו (כפי שנראה להלן באריכות), שבה הגמרא ושואלת: "אחר מאי?" ועונה: "זמר יווני לא פסק מפומיה". ככל הנראה אין תשובה זו אלא עיון עצמאי במשמעות השם "אחר", שהתפרש כאן באופן מילולי כיזר ונוכרי. ונראה בעיניי שגם המשך דברי הגמרא, אפילו הם מכילים מסורת שבעל פה מזמנו של אלישע, כפי שאפשר ללמוד מלשון הפתיחה שלהם - "אמרו עליו", הרי גם מסורת זו נוצרה כפירוש על הכינוי "אחר" לאחר שזה היה כבר בשימוש. ומכל מקום זוהי

בחיבור זה אנסה להימנע מן המגמות הללו גם שתיהן. ייתן כאן פירוש חדש לסיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס', המבוסס על רצף הסיפור התלמודי ועל רוחו. ניעזר במגמת ההקשר כולו, במידה שהיא ברורה מראש, ולאור הפירוש למעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס' נוכל לשוב ולהבין טוב יותר את ההקשר, כלומר את אופיו ומגמתו של כל פרק 'אין דורשין' שכולל את המעשה הזה. הוא הפרק השני במסכת חגיגה, 'המקום המשותף' של המיסטיקה התלמודית. לא נתעלם מהקבלות מועילות לספרות ההיכלות והספרות הגנוסטית, אך ניעזר בהם רק כאשר הריליוונטיות ברורה ומוכחת, ונובעת מרוח דברי התלמוד (כגון בענין הקשר שבין 'ארבעה שנכנסו לפרדס', לבין 'עשרה הרוגי מלכות'), וכך נוכל ללמוד גם משהו עקרוני על היחס בין הספרות התלמודית והמקבילות המיתיות שמן הגנוזיס וספרות ההיכלות. נצא מן הפרט אל הכלל. תחילה נדון בחטאו של אלישע בן אבויה, ממנו נעבור לסיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס' בכללותו, וממנו להקשרו הכללי בפרק 'אין דורשין'. מטרתנו היא פרטית וכללית כאחת. בראש ובראשונה לתת פירוש יפה ונכון לחטאו של אלישע ולמעשה הארבעה שנכנסו לפרדס וקטעים נוספים הקשורים בכך, וכן לתרום להבנת המיסטיקה התלמודית בכלל.

1. ראה באסופתו של Peter Schaefer, *Synopse zur Hechalot Literatur*, Tuebingen, 1981, #. 20, 338-345, 408-410, 672-674, וראה 'היכלות זוטרתני', מהדורת רחל אליאור, ירושלים תשמ"ב, עמ' 38, 30-31, 22-23 (קטע גניזה), 77.
2. ראה להלן פרק ד, הערה 19. וראה על כך בק (דלהלן הערה 15) עמ' 29-31.

לאיסור העיון במרכבה קשור אצלו עמ' 54-55, 61) לחטא העגל, שהעגל הוא בנו של השור, אחת מחיות המרכבה!

מסורת נפרדת ומנותקת בלא כל ניסיון, או אפשרות, לקושרה בקשר טבעי עם מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס': "אמרו עליו על אחר, בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו".

בפרק השלישי דלהלן נעסוק באריכות בכינוי "אחר", מקורו ומשמעו, ונראה שפירוש כזה אינו מתאים כלל וכלל למה שעולה מתוך שאר המקורות. ואוסיף ואציין, ועל כך העירני לאחרונה פרופ' יוסף דן, ש"אחירות" וזרות כזאת גם אינה עולה בקנה אחד עם דמותו החברתית של אלישע הידועה מכל המקורות האחרים. לפי התיאור הארוך בבבלי, שנעסוק בו להלן, אפילו אחרי כפירתו אלישע פועל בין החכמים, מלמד תורה את תלמידו רבי מאיר, ונקבר בקבורתם, ולאחר מותו שרויה בתו ביניהם, ומבקשת ומקבלת פרנסה מידי רבי, ובנה היה התנא ר' יעקב (קידושין לט ע"ב). ולא עוד אלא שמפיו הובאו דברי חכמה ומוסר בפרקי אבות ו"אבות דרבי נתן", ואף בהם נדון בהמשך. ועוד מצינו שחכמים שאלו בדבר הלכה "את אלישע בן אבויה וזקנים שעמו", אבל אולי נפלה כאן טעות בגירסא, ולא באלישע היה המעשה.³ תיאור זה כוחו יפה כדי להפקיע את אלישע מידי ההתייוות והמינות ומכל השתייכות כיתתית, כולל את הכיתות הגנוסטיות, שרוב החוקרים ראו באלישע את נציגה המובהק בתלמוד, וכן להוציאו מידי שיתוף פעולה עם הרומאים בשעת השמד, המתואר במקום תלמודי בודד אחר, הוא שיובא מיד.

גם בנוסח התלמוד הירושלמי מצאנו פיסקא מנותקת כזאת, וגם בה קל להכיר שנוצרה כפירוש לשוני למקור התנאי. וזה לשונה (חגיגה עז טור ב):

אחר הציץ וקיצץ בנטיעות, מני אחר - אלישע בן אבויה שהיה הורג רבי תורה. אמרין כל תלמיד דהוה חמי ליה משכח <או "משבח"> באורייתא הוה קטיל ליה. ולא עוד אלא דהוה עליל לבית וועדא והוה חזי טליא קומי ספרא והוה אמר: "מה אלן יתבין עבדין הכא?! אומנותיה דהן בנאי!

אומנותיה דהן נגר! אומנותיה דהן צייד! אומנותיה דהן חייט!" וכיון דהוון שמעין כן הוון שבקין ליה ואזלין

3. מועד קטן כ ע"א. אבל בנייר מד ע"א חוזר אותו מעשה אבל עם יהושע בן אלישע במקום אלישע בן אבויה.

לון. עליו הכתוב אומר (קהלת ה ה): אל תתן את פיך לחטיא את בשרך וגומ' - שחיבל מעשה ידיו של אותו האיש. אף בשעת שומדא הוון מטענין לון מטולין והוון מתכוונין מיטעון תרי חד מטול משום שנים שעשו מלאכה אחת. אמר: "אטעונינון יחידאין!" אזלון ואטעונינון יחידאין והוון מתכוונין מיפרוק בכרמלית שלא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אמר: "אטעונינון צלוחין!" אזלון ואטעונינון צלוחין.

וכיו"ב בשהש"ר, ובספר היכלות זוטרתני:⁴

אלישע בן אבויה קיצץ בנטיעות. כיצד קיצץ בנטיעות? בשעה שהיה נכנס לבתי כנסיות ומדרשות ורואה תינוקות שמצליחין בתורה, היה אומר עליהם מליא ומסתתמין ועליו נאמר: אל תתן את פיך לחטיא את בשרך.

לקטע זה עניין פרשני מובהק. והוא כולו תשובה לשאלה שבראשיתו "מני אחר?" אבל לא נמצא כאן פירוש לכינוי "אחר", אלא לכל המשפט, ובעיקר לסופו "קיצץ בנטיעות". מאחר שהכוונה לעניין בכללו, נוסחה השאלה בלשון "מני" (= מי היא = מה היא) ולא "מנו" (מי הוא), וכך הגירסא גם בכתבי היד שראיתי.

(דרך אגב. "אחר" בכלל מוקשה הוא כאן, שהבירייתא שממנה נלקחה השאלה מנוסחת בלשון: "ארבעה נכנסו לפרדס, אחד הציץ ומת אחד הציץ ונפגע אחד הציץ וקיצץ בנטיעות אחד נכנס בשלום ויצא בשלום", ורק אחר כך חוזרת הבירייתא ומפרשת בשמותיהם, וכך הוא גם בנוסח התוספתא. אבל בירושלמי (וכן באחד מכתבי היד של התוספתא) במקום אלישע, מפורש "אחר", ועל הגמרא מוטל התפקיד לפרש בשם אלישע. אולי בטעות חזר סופר כלשהו על הנוסח הראשון, או שבגלל חטאו של אלישע מיאנו לקרא בשמו, והשאירו "אחד", וזה נתחלף ב"אחר".

הגירסא "אחר", אם אין כאן סתם טעות סופר (בשאלה זו אין

4. בנוסח של היכלות זוטרתני יש רק שינויים בלתי משמעותיים. ראה מהדורת רחל אליאור, ירושלים תשמ"ב, עמ' 23.

ריכוך כזה מצאנו גם במקבילה הבבלית של סיפור זה, שעוד נדון בה לפרטיה⁶, שתחילה מסופר שאלישע לקח סכין וקרע את אחד הילדים לנתחיו, ואחר כך, בלשון יש אומרים, מובאת הדעה שאלישע הסתפק באמירה שלו היה סכין בידו היה קורע את התינוק. בבבלי מעשה זה לא הוסמך אל הצירוף "קיצץ בנטיעות", כי שם פורש הקיצוץ כקשור לעניין קודם והוא סכסוכו של אחר עם מיטטרון בעת עלייתו לרקיע, ואף "רבי תורה" לא מצאנו שם אלא "ינוקא" בלבד. אבל תמונת הקריעה בסכין הולמת היטב את משל הנטיעות. אין לומר ש"קיצץ בנטיעות" השפיע על עיצוב סיפור התינוק שבבבלי. אבל מתקבל על הדעת שהסמכת הסיפור לקיצוץ בנטיעות נעשתה בירושלמי, ובשיר השירים רבה, בהשפעת נוסח קרוב לנוסח הבבלי. - יוצר הסיפור בירושלמי ראה בעניין קריעת התינוק בסכין פירוש מתאים ל"קיצץ בנטיעות", וכדי להתאימו עוד יותר יצר את הפרפראזה של "היה הורג רבי תורה". אבל מאחר שאפילו הוא לא יכול להשלים עם זרות עניין ההריגה ממש, הוא הסתמך על ריכוך הסיפור בתלמוד הבבלי, ושב ופירש זאת בדרך אליגורית, על ביטול התינוקות מלימוד התורה והפנייתם איש איש לאומנות אחרת, שהפורש מן הלימוד כפורש מן החיים⁷, ובעיקר לפי מאמריו הידועים של אלישע על החינוניות היתרה של הלימוד בימי הילדות⁸. שיכלו להיזכר בהקשר זה. בהמשך לעניין זה מובא בירושלמי גם מעשה שעת השמד, ועצתו של אלישע לשלטונות איך לצוות על הנידונים לעשות מלאכה בשבת באופן שחילול השבת יהיה שלם, ולא לאפשר להם לעשות את המלאכה בהיתר מלא או חלקי. נראה שנידונים אלה הם אותם נערים של בית המדרש, ואין כאן אלא פיתוח של מוטיב עקירתם מן התורה. כאן מצא מחברו של נוסח הירושלמי את החטא המתאים ביותר לבוגד תלמיד חכם המצוי ברזי ההלכה. פיסקא זו גרמה לחכמים שונים לתאר את אלישע כמשתף פעולה עם הרומאים נגד בני עמו.

אבל אלישע שכזה ימצא רק בפיסקא שלפנינו, ונוצר בדרך

כל תועלת מכתבי היד שברובם אין להבדיל בין דלת וריש, ובאחרים מתחלפות הגרסאות באופן חופשי, בודאי נשתרבה מן המסורות על אחר שבשאר המקורות. שאם לא כן נצטרך להניח שכל כינוי "אחר" לאלישע השתלשל מטעות זו, והיא הנחה מרחיקת לכת, אף שאין לשלול אותה בביטחון מוחלט, שכן הדמות הניתנת לחקירה היא דמותו הספרותית של אלישע, ועל אלישע ההיסטורי עלינו להסתפק בניחושים. אולי הכינוי בטעות יסודו, ואולי "אחר" ואלישע שני אנשים שונים שנתמזגו לדמות אחת. אומנם בקטע שדנו בו קודם מצאנו קצת רמז לכך שכבר בחייו כונה אלישע בשם "אחר".

"שהיה הורג רבי תורה" הוא בוודאי פירוש בדרך פרפראזה על "קיצץ בנטיעות", ולפיכך נבחר כאן הביטוי "רבי תורה" במקום "תינוקות של בית רבן" או כיוצא בכך, אף ש"רבי תורה" הוא צירוף נדיר ביותר, ולא מצאתיו במקום אחר (נדירות הצירוף היא שהולידה את הגירסא המשובשת "דוברי דברי תורה")⁵. שכן מילת "רביא" שפירושה נער, נגזרה משורש ר.ב.ה. שעניינו גדילה ומתאים גם לנטיעות (וכדוגמתו "פרחי כהונה"). והקיצוץ הוא ההריגה. פירוש כזה יכול היה להסתייע ממשל דומה בירושלמי, ברכות ה טור ג, שהקב"ה הלוקח את הצדיקים מן העולם נמשל "למלך שהיה לו בן... נטע לו פרדס ... בשעה שהיה מכעיסו היה מקצץ כל נטיעותיו".

לו היתה כאן הריגה פשוטו כמשמעו יכולנו להניח, לפי המשל המקביל הנ"ל, שזו באמת משמעותו המקורית של "קיצץ בנטיעות" של אלישע. אבל ככל הנראה הגמרא איננה מתייחסת ברצינות להמתת הילדים. כי נסיבות ההריגה אינן מצויינות כלל, והגמרא עוברת מיד לאפשרות אחרת מרוככת יותר, שאותה היא מפתחת ומתארת, ובה הופכת ההריגה לעקירת התינוקות מלימוד התורה. מעשה זה נסמך אומנם לקודם בלשון "ולא עוד אלא" אבל קשה להאמין שההריגה בפועל תיחשב כטפלה. מכאן שאפשרות שניה זו באה במקום הראשונה ומוציאה אותה מפשוטה. ואכן לפי שהש"ר אפשרות ההמתה אינה מובאת כלל, אף שגם כאן מעשה הילדים הובא במפורש (אמנם בלי הצירוף "רבי תורה") כתשובה ל"כיצד קיצץ בנטיעות".

5. כך הגירסא במובאה שבתוספות חגיגה טו ע"א.

6. בפרק החמישי, עמ' 72-73.

7. לפי משלו הידוע של רבי עקיבא על השועל והדגים, ברכות סא ע"ב.

8. ראה להלן, פרק רביעי, עמ' 55-56.

המלאכותית שהתוית כפירוש לצירוף "קיצץ בנטיעות", והוא עומד בסתירה לשאר המקורות. ראשית, גם פירוש זה אינו עולה בקנה אחד עם מה שהראינו לעיל, שאלישע "לא חצה את הקוים", ומבחינה חברתית נשאר במחנה חכמי ישראל. ולמעלה מזה - בבחינה מדוקדקת נוכל להראות⁹ שאלישע היה קיצוני ביותר בהתנגדותו לרומאים והזדעזעותו מגזירות השמד היתה מן הגורמים לכפירתו. אף הצגתו של אלישע כמי שמנסה לעקור תינוקות מלימודם אינה מתאימה לתמונה הכללית. שעוד ניווכח לדעת¹⁰ שאת כפירתו שמר אלישע לעצמו, ובאופן עקרוני התנגד להנחילה לאחרים. הגרעין לסיפור התינוקות היה אם-כן זה המסופר בבבלי, שחסר גם את עניין שעת השמד, וגם את עניין עקירתם מבית המדרש, ויסודות אלה נוספו כאן כדי שיוכל לשמש כפירוש אליגורי לצירוף "קיצץ בנטיעות".

אמנם גם כפירוש ל"קיצץ בנטיעות" יש לפיסקא שלפנינו חסרונות בולטים. קיצוץ כזה יכול להתחולל רק בתוכו של פרדס, ולא לאחר היציאה ממנו. הקיצוץ מתואר כמקביל להצצתם של בן עזאי ובן זומא, כך לפחות לפי הבבלי ושיר השירים רבה, שאינם גורסים "הציץ" במקרהו של אחר; ואף לפי הירושלמי והתוספתא, ששם מצינו "הציץ וקיצץ בנטיעות", הקיצוץ הוא תיאור ההצצה, או המשכה המידי. אי אפשר לפרש את הקיצוץ אלא כחלק ממעשה אלישע בפרדס, כלומר חלק מעלייתו והתבוננותו המיסטית, וכך התפרש בתלמוד הבבלי, שבעיקבותיו נלך אנו להלן כשנפרש את "קיצץ בנטיעות" בסופו של פרק זה. אבל מעשה התינוקות היה מאוחר יותר. מעשה זה אומנם נשתלשל מן הקיצוץ והיציאה לתרבות רעה שבעיקבותיו, אבל אי אפשר להפוך את שניהם לעניין אחד.

בפיסקא הנ"ל משולב גם פירוש של הפסוק, קוהלת ה' ה, שצריך להביע את חטאו של אלישע לפי הסיפור התנאי של 'ארבעה שנכנסו לפרדס': "עליו הכתוב אומר: אל תיתן את פיך לחטיא את בשרך וגומ', שחיבל מעשה ידיו של אותו האיש". פירוש זה מתחשב בסופו של הפסוק - "וחבל את מעשה ידיך", ומדגיש זאת בציון "וגומר" שבסוף הציטוט. באופן עקרוני התחשבות כזאת היא

9. להלן, פרק שלישי, עמ' 36-40.

10. להלן, פרק רביעי, עמ' 61-63.

משלנו לשימושו של הפסוק. אבל עצם הפירוש סתום במקצת. לפי הקשרו יש לפרשו כנוגע גם הוא לעניין הילדים, ולפי זה המילים "בשרך" ו"מעשה ידיך" הוא כינוי לאלה. אבל כינוי כזה יכול להתאים רק לבניו הפרטיים של אדם, לפי השימוש המקראי של "בשר" כקרוב משפחה, ו"מעשה ידי", שלעתים ניתן לפרשו כילדיי, ראה יש' כט כג, ס כא. ואף "אותו האיש" מתפרש ככינוי חוזר, כפי שרגיל בלשון התלמוד, ושיעורו של הפירוש: שחיבל את ילדיו שלו עצמו.

אבל התיאור בשני התלמודים ואף בשש"ר אינו מאפשר הבנה כזאת. בכולם מתואר אלישע כמשוטט בין בתי המדרשות, ונטפל לתינוקות סתם. או אף לכל תלמיד מצליח (ירושלמי). לפי הבבלי, ששם אלישע משתמש בתשובות התינוקות לצורך ניחוש גורלו, האקראיות והאנונימיות הם אלמנט בסיסי. מניין איפוא ההבנה המנוגדת? קשה לחשוב כאן על מסורת מקבילה. ייתכן אומנם שדברי ההתרסה של רבי כנגד בתו של אחר - "עדיין יש מזרעו בעולם?" (בבלי טו ע"ב) התפרשו אצל מישהו כמרמזים על כך שאחר הרג את ילדיו; ואולי הכוונתם של התינוקות למקצועות השונים יצרה את הדעה הזאת, מתוך הנחה שסמכות כזאת היא נחלת האב לבדו. אבל 'חיזוקים' כאלה רק יוסיפו לרושם המלאכותיות של פירוש הפסוק. הכוונת התינוקות לאומניות מתפרשת בקלות בדרכים נוחות הרבה יותר. ייתכן, אם נסתמך על סמיכות פירוש הפסוק לפיסקא הנ"ל המייחסת לאלישע שיתוף פעולה עם הרומאים, שגם כאן חבוייה ההנחה שאלישע פעל בשליחות השלטונות כדי לגייס עובדי כפיה מקרב תינוקות של בית רבן; או, וזאת אפשרות מתקבלת יותר על הדעת, שאלישע ניחש לפי טביעת עינו את כשרונותיהם המקצועיים של התינוקות, ושכנע אותם שבאלה יצליחו יותר, כנראה ניצח אותם קודם בחכמתו בתורה, וייאשם מלהמשיך ביכולתם המוגבלת בשטח זה, או שהשפיע עליהם לזלזל בתורה בכלל, וגם לשם כך גייס את חכמת התורה שלו, כפי מנהגו שנראה להלן בפרק הרביעי, בניתוח הליכותיו עם ר' מאיר. גם בכך יהיה דמיון מה לעניין שעת השמד, שגם שם משתמש אלישע בחכמת התורה שלו לשם עקירתה. וכן מתאשר פירוש זה לפי נוסח שש"ר, אף ששם אלישע אינו מפנה את התינוקות לתחומי מקצוע, אלא רק 'אומר עליהם מילים והם שותקים', ולפי

המקורות של 'ארבעה שנכנסו לפרדס', והמפרשים התקשו להבין את קשרו המדויק לעניינו של אלישע. וכך נעשה בסופו של פרק זה.

ראיות משלימות ישללו תואר זה מנוסח הירושלמי. קל להוכיח שסיפור אלישע שבנוסח זה לא היה קשור מלכתחילה לסיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס', כי נוסח זה כולו חוזר במקבילות במדרש רות רבא וקוהלת רבא, וחלקו גם בבבלי קידושין, ובכל אלה אין זכר לעניין 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. ויתרה מזו. המקבילה בקוהלת רבה מביאה את סיפור אלישע בקשר לפסוק (קהלת ז ח) "טוב אחרית דבר מראשיתו". פסוק זה אמנם נדרש שם בקשר לאלישע. אבל, לו ידע מסדר המדרש שהסיפור קשור לעניין 'ארבעה שנכנסו לפרדס', הייתכן שלא היה דורש אותו על הפסוק המובהק ביותר לענין אלישע: "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך", שגם הוא מפסוקי מגילת קוהלת! וראיות נוספות ימצאו להלן בפרק הרביעי בסיפור שיחתם של אחר ור' מאיר, כשניווכח לדעת שנוסח הירושלמי הוא שילוב מוטיבים שאינם קשורים לעניין מלכתחילה, וצירוף סיפור מקטעים שאינם מצטרפים. ולגבי הפיסקא הנוספת בירושלמי, השייכת לעניין 'ארבעה שנכנסו', כבר ראינו לעיל שאינה אלא מבנה מלאכותי המסתמך על נוסח הבבלי.

אינני טוען שנוסח הסיפור בבבלי הוא הנוסח המקורי המילולי של מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. הסיפור סופר בידי אמוראי בבל בלשונם, ואולי גם בתוספת נופך של הוואי המיוחד להם.¹² ייתכן שבפרטים שונים שינו או הוסיפו למסורת התנאית שקיבלו. כמו כן ייתכנו בסיפור גם אבני בניין שנלקחו מהקשרים אחרים. לא אעסוק כאן בשאלת 'הנוסח המקורי' המילולי שמידת תקפותה בסיפורים כגון אלה אינה ברורה. השוואות בין

זה אלישע שיכנע בדברים את התינוקות לעזוב את התורה וככל הנראה בדרך של פלפול נצחני בדברי תורה. (קיימת גם אפשרות נוספת, והיא ש'המלים' שסתם בהם אלישע את פיות התינוקות לפי שהש"ר היו מילות כישוף שגרמו להיאלמותם.)

הפירוש "בשרך" ו"מעשה ידיך" על ילדיו של אחר עומד אס-כן בסתירה אפילו לפיסקא בירושלמי שבתוכה הוא משולב. איך נוצר פירוש כזה? הוי אומר, כפי שנוצרה פיסקא זו כולה. הפיסקא נוצרה כניסיון של פירוש לעניין הקיצוץ בנטיעות בהשפעת נוסח קרוב לבבלי בלא התחשבות מדוקדקת ברוח הדברים. ובתוכה שולב ניסיון לפירוש על "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך" שנשמך באופן כללי על הפיסקא כולה (עניין הילדים) אך שוב אינו מתחשב בפרטיה. משיקולים אלה אני סבור שלפיסקא זו אין חשיבות מכרעת להבנת סיפורו העיקרי של אלישע.

המחקר שלפנינו יתבסס בעיקר על הנוסח הראשון והארוך של הסיפור שבתלמוד הבבלי, עד המקום ששואלת בו הגמרא את שאלתה הנזכרת - "אחר מאי". בחרתי בנוסח זה כי לדעתי הוא השלם והמשוכלל ביותר והמאיר את העיניים מכל הנסחים שנשתמרו לנו של תיאור חטאו של אחר, הבן הרביעי מבין 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. אינני טוען שתיאור זה נאמן יותר או מקורי יותר להבנת דמותו ההיסטורית של אלישע בן אבויה,¹¹ אך לא בכך עסקינן, אלא בהבנת משמעות מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. לא נעלם ממני שבעבר רווחה הדעה שנוסח זה שבבבלי, היחידי שמזכיר את המלאך מיטטרון ואת שתי הרשויות (מלבד המקבילות שבספרות ההיכלות, שכלל הנראה הכירו כבר את הנוסח שבבבלי), הוא דוקא הפחות מקורי,¹² אבל השקפה זו, לפי דעתי, טעונה שינוי. הראיה לכך תימצא בעצם הצלחת ניסיון הפירוש דלהלן, המקשר בחוט אחד את כל ארבעה שנכנסו לפרדס ומפרשם ברוח אחת שתחבר גם אל כוונת פרק 'אין דורשין' בכללותו. אבל באמתחתני גם ראיות יותר ספציפיות. ראשית, לפי הבבלי נוכל לפרש בצורה מתקבלת על הדעת הן את עניין קיצוץ בנטיעות והן את כל הפסוק "אל תתן את פיך..." שכזכור נסמך לעניין זה לפי כל

11. ראה הלפרין עמ' 167-177. יוצא מכללם איתמר גרינוואלד (פרק א הערה 8) עמ' 89-90, שהצביע על כך שמוטיבים עיקריים המצויים רק בבבלי שייכים לרובד הראשון של הסיפור.

12. לאחרונה, לאחר שהתפרסם ספר זה במהדורתו הראשונה, עסק בעניין זה ד"ר אלון גושן-גוטשטיין בהרצאה מדעית. הוא טען שם, אם אוכל לסמוך על הבנתי וזכרוני, שהמקור לכל סיפורי אלישע-אחר הוא המשפט 'הרואה... אלישע בן אבויה ידאג מן הפרעניות', המופיע באבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, ניו-יורק תשכ"ז, סד ע"ב, סה ע"א. על השערה מפליגה זו לא אוכל לחוות דעה עד שיתפרסמו הדברים כולם בדפוס.

13. ראה הלפרין עמ' 171, אף שדבריו אינם מוכרחים.

וכיון שבא אחר להסתכל בצפיית המרכבה ונתן עיניו בי
והוא מתיירא ומזדעזע מלפני ונפשו מבוהלת לצאת ממנו,
מפני פחדי ואימתי ומוראי, כשרואה אותי יושב על כסא
כמלך ומלאכי השרת עומדים עלי כעבדים, וכל שרי מלכיות
קושרים כתרים סובבים אצלי, באותה שעה פתח את פיו ואמר:
"וודאי שתי רשיות בשמים".¹⁷

ועוד נמצא אינטרפרטציה כזאת בספרות ההיכלות.¹⁸ ובאחד
מכתבי היד של ספרות זו,¹⁹ שמכיל מקבילה לסיפור חטאו של
אלישע שבתלמוד הבבלי, אף מצינו שההערה על שתי הרשויות
המופיעה בתלמוד כאמירתו של אלישע, וכפי שניווכח לדעת -
בלשון תמיהה ומחאה וקנטרנות, מופיעה שם בלשון "הרהר שמא
שתי רשויות יש בשמים".

וכן רב האי גאון, שהחוקרים החדשים הרבו לסמוך על
פירושו, ופירושו למיסטיקה התלמודית מבוסס כזכור על מסורת
ספרות ההיכלות. הוא הסביר יותר את טעותו זו של אלישע, ואף
מצא למי דומה שיטתו, באומרו: "כי אחר חשב שיש שתי רשויות,
כאלו האמגושים שאומרין הורמין <נ"א הרמיז> ואהורמין, ומקור
טוב ומקור רע, מעון אור וחושך".²⁰
מפני חשיבותו של המלאך מיטטרון במיסטיקה היהודית, שהיו

הנוסחים השונים לפרטיהם ימצא הקורא בשפע בספרות המחקרית¹⁴
ואף אני אזקק להן כשימצאו רלוונטיות למהלך טיעוני. אבל עם
זאת אין לוותר על הטענה שלסיפור זה יש כיוון כללי ומוטיבים
עיקריים, ואלה נשמרו יפה בתלמוד הבבלי, כפי שיוכח בדרך
שהתווית.

דמותו של אלישע בן אבויה העסיקה את מחקר מדעי היהדות
מראשיתו, כפי שהעסיקה את ההוגים היהודיים בכל הדורות,
והוקדשו לו כמה וכמה חיבורים.¹⁵ בגלל הערתו בעניין שתי
הרשויות שבשמים, אלישע נצטייר בעיני רוב החוקרים¹⁶ כמי
שחקירותיו בענייני האלהות הביאוהו לדגול בדואליזם הגנוסטי.
אינטרפרטציה זאת לדברי אלישע לא הומצאה בידי החוקרים, כי
היו להם אילנות גבוהים מאוד להיתלות בהם. וראשון לאלה המלאך
מיטטרון עצמו שסיפר לר' ישמעאל, בספר 'חנוך השלישי':

14. ראה הלפרין עמ' 86-99, והספרות הנידונה שם.

15. ראה למשל מיכה יוסף בן גוריון (ברדיצ'בסקי), 'ערך אחר', הגורן
(להורודצקי) ח, ברדיטשוב תרע"ב, עמ' 76-83; ושם ימצאו השערות שונות
וסקירה בבליוגרפית מפורטת מאוד. וכן Samuel Back, *Elisha Ben Abuia*
Acher, Frankfurt a. M., 1981. Rosenthal, Elisa ben Abuia
Breslau, 1985.

16. ראשון לכולם, Hirsh (Heinrich) Graetz, *Gnosticismus und Judentum*,
Krotoshin, 1849, s. 62-71 שלוש הפרקים הבאים בספר זה (עמ' 71-101)
מוקדשים לשאר השלושה שנכנסו לפרדס. וראה גם דוד ניימרק, תולדות
הפילוסופיה בישראל, ניו-יורק 1921, עמ' 74, שמזהה את מיטטרון של
אלישע עם ישו הנוצרי. דוגמא אחרונה ומובהקת לכיוון זה ימצא המעיין
בספרו החדש של Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven*, Lieden 1977, pp. 60-73
שם ימצא המעיין גם הפניות רבות נוספות. גם אורבך, (פרק א
הערה 17) עמ' כב, ייחס לאלישע 'הרהורים גנוסטיים'. וראה גם יהודה ליב
לנדסברג, חקרי לב, סטמר תרס"ט, עמ' 88-125. חסר כל ערך הסטורי הוא
ספרו של משה דוד האפפמאן, תולדות אלישע בן אבויה, וינה תר"ס. שם
גובב על שכם אחר כל דבר פשע ומינות הנמצא באחת מן הדתות והכיתות של
העולם העתיק. אבל ראש כל חטאיו של אחר לדעת המחבר היה ששינה את
לשונו. אמנם נראה שלמרות דבריו הרמים והתיימרותו של המחבר בגילוי
צפונות העבר, עיקר מטרתו היתה דרשנית.

17. 3rd Enoch or the Hebrew Book of Enoch, ed. H. Odeberg, (New York 1973), p. 11
Cambridge, 1928. הקטע, על נסחיו, פורסם
לאחרונה גם באסופתו הנ"ל של שפר, סעיף 20. הקטע הובא ונידון גם
במאמרו של יוסף דן, 'ענפאל מטטרון ויוצר בראשית', תרביץ נב, תשמ"ג,
עמ' 452-453. ושם נפלו כמה שגיאות בהעתקה, ובכללן חסרון של כמה
מילים.

18. ראה למשל הקטע שפורסם בידי גרשם שלום (פרק א הערה 8) עמ' 53 הערה 31.
19. פורסם בידי רחל אליאור, בסוף מהדורת 'היכלות זוטרת' שלה, ירושלים
תשמ"ב, עמ' 77.

20. דבריו הובאו ב'יוצר הגאונים' לחגיגה (לעיל פרק א הערה 7) עמ' 15.
21. ראה יהודה ליבס, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', בתוך: יוסף
דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים
במחשבת ישראל ה'), עמ' 171-195. וראה המקור שפרסם גרשם שלום, ראשית
הקבלה, ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 253.

ללמד, שהרי "זמר יוני" ו"ספרי מינים" אינם בהכרח דואליזם גנוסטי.

לפי פירושנו חטאו של אלישע לא היה נעוץ בטעות עיונית, אלא באופיו ובדרך הנהגתו שחסרה היתה את יסוד היראה והענוה שהוא התנאי העיקרי לעיסוק המיסטי לפי כל פרק יאין דורשין. בכך דומה אחר לשאר הנכנסים לפרדס שגם הם נשפטו לא לפי השגתם העיונית, אלא לפי אופיים ודרך הנהגתם. גם במקורות שמחוץ לסיפור שבתלמוד הבבלי מצינו שתולים את חטאו של אלישע במזגו הרע, והוא שהיה בעוכריו. כך מסופר בנוסח הירושלמי, חגיגה עז טור ב, ובמקבילותיו, שמקורו של פגם זה נעוץ עוד בירחי קדם, לפני שנולד אלישע, בריח שהריחה אמו המעוברת. או, לפי מסורת אחרת המובאת שם, תחילתו של דבר היתה ביום ברית המילה של אלישע, בכוונתו שלא לשם שמים של אביו אביו בעת שהקדישו לתורה. וכן מבואר הדבר בדברי רבי מאיר לנימוס הגרדי (הוא הפילוסוף אוינומאוס מגדרה, לפי דעת החוקרים מגרעץ ועד היום), בבלי חגיגה טו ע"ב, שאלישע היה כצמר שהוא מלוכלך כבר בעודו על גב הכבשה, ולפיכך אין הצבע נקלט בו כראוי.

אלישע לא חטא בעיונו. חטאו השורשי, שממנו השתלשלו כל שאר חטאיו, היה חטא הגאווה והרהב והחוצפא כלפי שמיא, או ביונית היבריס. בעלייתו למרום הוא תבע בזרוע את זכותו ומעלתו המיוחדת מעל המלאכים, המגיעה לו כאדם השלם המיסטיקאי. הוא בא בטרוניה ותבע לדין את המלאך מיטטרו, וזאת בצדק, לכבודו המגיע לו ולטובת עמו. עמו אומנם היה הצדק, אבל כנראה לא די בכך. דרוש לו לאדם עוד חוש דק ועדין המשלב חכמה וענוה. אם בעולם התחתון כך, על אחת כמה וכמה נכון הדבר לגבי מיסטיקאי כאלישע, שעולה למרום ומגע ומשא לו עם המלאכים. אלה, הידועים בקנאתם בבני תמותה המיסטיקאים, נפגעו ביותר מחוצפתו של אלישע, אך זאת גם עזרה להם במלחמתם בו. הם השתמשו במידת הגאווה שלו וניצלוה כדי להטעותו. ואכן הצליחו הפעם בנקמתם כפי שלא הצליחו במקרים אחרים, כמו במקרהו של אדם הראשון או משה רבינו, או במקרה רבי עקיבא חברו שעלה לפרדס יחד אתו אבל מצוייד כראוי במידת הענוה. נקמת המלאך יצאה אל הפועל בדרך של הטעיה. הוא הטעה את

חוגים שאפילו כיוונו לו בתפילותיהם,²¹ התקבלה אינטרפרטציה מעין זו על דעת המקובלים, ואלה הרבו לדון במשמעותה התיאולוגית של טעותו של אחר (אף הלשון "אחר קיצץ בנטיעות" נתפרשה בקבלה כהפרדה בין שני כוחות אלהיים הנקראים "נטיעות").²² דומה שהחוקרים וההיסטוריונים סמכו, במודע או שלא במודע, על מסורת פרשנית זו. לכך יכלו לצרף עוד רמזים שונים, כגון פירושים גנוסטיים לכינוי 'אחר', וכגון המסורת התלמודית הנוספת שהובאה לעיל, שהזכירה בהקשר זה "זמר יוני" ו"ספרי מינין". מכל אלה נצטרפה דמותו של הארכיהירטיקוס, ראש הכופרים, וכעין פאוסט יהודי.²³

אנו לא באנו להמעיט מעוצמת אישיותו וכפירתו של אלישע, אלא להבין טוב יותר את דמותו ו"לטהרה" מיסודות שאינם עולים מרוח הסיפור. לדעתי מתחזק בכך הרושם ואינו מוחלש. כאמור, אין הכוונה לדמותו ההיסטורית של אלישע, ואף לא לדמות שנתגבשה במרוצת הדורות, אלא לזו העולה מן הסיפור הארוך שבתלמוד הבבלי, הקשור קשר אמיץ לעלייתו של אלישע אל הפרדס. אם נפקיע סיפור זה מן ההקשר הגנוסטי, ובמיוחד אם יתפרש אחרת ביטוי של אלישע בעניין שתי הרשויות, תישאר המסורת בדבר "הזמר היוני" ו"ספרי המינים" הרמז התלמודי היחיד הקושר את אלישע למסורות זרות או כיתתיות. מסורת זו, נוסף על מה שנאמר עליה לעיל, גם כשהיא לעצמה אין לה הרבה מה

22. ראה למשל בספר מערכת האלוהות, שער תשיעי - שער ההריסה; מנטובה שי"ח (דפוס צילום ירושלים תשכ"ג), עמ' קיב-קלד. וראה ספר התמונה, לבוב תרנ"ב (תל אביב תשל"ב) יח ע"א - יט ע"ב. וראה זוהר ח"א רד ע"ב; לדעת הזוהר נקרא אלישע בשם "אחר", כי נתקשר בסטרא אחרא הנקרא "אל אחר".

23. מאיר לטריס תרגם תרגום חופשי את המחזה פאוסט לגתה, וקרא לו "בן אבוייה", וינה תרכ"ה. ואכן, התלבטות דומה לזו של אלישע בשאלה האם עדיין לא ננעלו בפניו שערי התשובה (בהתלבטות זו נעסוק בהמשך) מאפיינת גם פאוסט, ובעיקר במחזהו של מרלו. עוד אציין שביסוד פאוסט עומדת במידה רבה, דמותו של הגנוסטיקאי שמעון מאגוס. על כך ראה: Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1970, p. 111. (בסוף הפרק הרביעי, עמ' 68) שכבר בתלמוד נקשרה דמותו של אחר בזו של נמרוד. במקום אחר נתחלק בכמה גרסאות שמו של ישו בשמו של אחר, ראה בן גוריון (לעיל הערה 15) עמ' 7.

מוטיב יווני זה, שגיוון במידת מה רעיון יהודי דומה, שמצוי כבר במקרא בלשון "ראשית חכמה יראת ה'" (תהלים קיא ו), בצירוף עם המיתוס היהודי המפורסם של היריבות בין האדם-השלם המיסטיקאי והמלאכים, הוא העומד אפוא ביסוד הסיפור של אלישע בן אבויה בתלמוד הבבלי. רק לפי סיפור זה, ורק בפירושו זה, אפשר להבין כדבעי את שימושו של הפסוק "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך" כמביע את חטאו של אלישע. ומוכן זה יהפוך שקוף יותר, ויותר ספציפי, אם נתחשב גם בהמשכו של הפסוק, שאינו מצוטט בפירוש. הפסוק כולו הוא: "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא למה יקצף האלהים על קולך וחבל את מעשה ידיך". ושיעורו לפי פירושנו למעשה אלישע בן אבויה: אל תדבר בצורה שתוכל לגרום לך לחטא, ועל תאמר דברי רהב וטרוניה לפני המלאך (הוא מיטטרו) כי שגגה וחטא הוא דיבור כזה. למה יקצוף האלהים - אולי גם כאן הכוונה למלאך המכונה כך לפעמים²⁷ - על קולך ויביא עליך את אובדןך.

ואומנם בכמה כתבי יד של התלמוד הבבלי,²⁸ שפירושי הנ"ל מתכווין להיות הבהרה ואימוץ של דבריו, מצוטט כאן עוד חלק מן הפסוק, והוא "ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא". אך גם בלי זאת אין כל קושי בהסתמכות על המשך הפסוק שאינו מצוטט. נהפוך הוא - אם כל הפסוק מתפרש באותה רוח, יש בכך סיוע רב ואישור לנכונות הפירוש, כי פעמים רבות מסתפקים חז"ל בציטוט ראשית הפסוק, ועיקר הדרשה נסבה על סופו, ולעתים גם בלי "וגו'". וכבר ראינו לעיל שגם התלמוד הירושלמי הסתמך בפירושו על סופו של הפסוק שלפנינו אף על פי שהוא מביא בפירוש רק את תחילתו. עוד דוגמא לכך תימצא במעשה ארבעה שנכנסו לפרדס, בפסוק שנדרש על רבי עקיבא לשם תיאור כניסתו אל הפרדס, שיר השירים א ד - "משכני אחר כך נרוצה", והעיקר בו, כפי שהראה יוסף דן,²⁹ הוא חלקו הבלתי מצוטט בתלמוד:

27. ראה בראשית לב כט והתרגום המיוחס ליונתן שם: וראה מורה נבוכים לרמב"ם, ח"א פרק ב.

28. כ"י מינכן 95, ד"צ ירושלים תשל"א, סדר מועד, עמ' 143. כ"י ווטיקן 134, ד"צ ירושלים תשל"ב, כרך ב, עמ' 252.

אלישע לחשוב שהדרך לעולם הבא סגורה לפניו. ואלישע, שלא היכיר בכל מידה אחרת אלא רק בצדק הפשטני ובהיגיון, האמין בדברי המלאך כפשוטם, והיסיק מטעות זו, שאיש לא יכול היה להזיזה ממנו, שעליו להתייאש הן מן הצדק האלהי בכלל והן מתקוה לגמול שיקבל הוא אם יטרח בתורה ומצוות, ולא נותר לו אלא ליהנות בעולם הזה. גם לאחר מכן המשיכו המלאכים לחזק את אלישע בטעותו, ובכך נמצאה להם בת ברית מצויינת שעשתה את מלאכתם, והיא גאוותו של אלישע. שבכל פעם שהתעוררו בו הרהורי ספק וחרטה, עוררו אלה ביתר שאת את רוח ההיבריס וההתרסה, שגרמה לו להפגין את כפירתו ולהתגאות בה, כאילו היא מרוממת את מעלתו מעל כל שאר בני העולם. לבסוף הגיעו הדברים לידי כך שהעיוורון שפקד את אלישע בשל נקמת המלאכים על ההיבריס שלו, ואף נבע בעצמו מתכונה זו, הביא עליו את אובדנו הגמור, עד שאפילו הגיהנם היתה סגורה בפניו לולי התערבותם של חבריו ותלמידיו. לפנינו אס-כן סיפור המזכיר לא את הגנוזיס אלא טראגדיה יוונית, שחטא ההיבריס מביא עיוורון על גיבורה ודוחף אותו לאובדנו שלב אחר שלב. וכמאמר המשורר:

רוח של רהב <היבריס> שולח, קירנוס, האל לאיש און בראשונה, ברצותו בית מושבו לעקר.²⁴

ואמר:

אושר לאיש אם תבונה בלבו, זו עולה עלי רהב רב-הפגעים, ועלי שובע יתר מדכא - אלה השנים - רעות, שאין מהן רע לבני חלד, יען מהמה יוצא, קירנוס, כל איד ואסון.²⁵

ועוד אמר:

אין זה ראוי לבני תמותה לריב עם אלי האלמות גם לא לדון מעשם, אין זה כדת לאדם.²⁶

24. תאוגניס. תרגום: שלמה שפאן, שירת האלגיה העתיקה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 92.

25. שם, עמ' 170.

26. שם, עמ' 131.

בעלייתו. לדעת אורבך, לכך רומז השימוש בפסוק "אל תיתן את פיך לחטיא את בשרך" - פיו של אלישע הכשילו בכך שגילה לאחרים מה שאסור היה לו לגלות. פרנקל החרה והחזיק אחריו³⁴ ומירש את החטאת הבשר כלכלוך הגוף בקיא, וזאת בהמשך לפסוק שנדרש שם על בן זומא - "דבש מצאת אכל דיד בן תשבועו וחקאתו" (משלי כה טז), וכמשל על גילוי הסודות.

אבל כמה חסרונות לפירוש זה לעומת הפירוש שהיצענו: ראשית, אין כל דמיון בין 'קיצוץ בנטיעות' לבין גילוי סודות (אורבך מקשר בין שני אלה בעזרת מדרש אסתר שלפיו המלאך מיכאל קיצץ בנטיעות להרבות חמה בגנו של אחשוורוש ולהעלות את חמתו; קשה לי מאוד להסיק מכאן, כאורבך, את הקשר בין 'קיצוץ בנטיעות' לבין גילוי סודות). שנית, הפסוק "אל תתן..." התפרש לעיל בכל אורכו ובצורה מדויקת, ובפירושו של אורבך ניתן פירוש רק לחלקו הראשון (אומנם הוא החלק המצוטט). ובפרט לפי התוספת של פרנקל, שלפיה נדרש חלקו הראשון של הפסוק על ההקאה, ואי אפשר לייחס פירוש כזה גם להמשכו של הפסוק. שלישית, לפי פירושו של פרנקל לא יימצא הבדל של ממש בין בן זומא שהציץ ונפגע לבין אלישע שקיצץ בנטיעות. ההבדל בין מי שמקיא למי שמלכלך בשרו בקיא איננו מספיק. ועוד, שלא מצאנו עוד מקרה שהדרשה הנוגעת לאחד מן הארבעה, תתבסס על דרשה שעוסקת באחד מחבריו, ותמשיך אותה. ההפך הוא הנכון. הקטע מעורר את הרושם שלכל אחד מן הארבעה כיוון משלו, והוא מקרה לעצמו. ורביעית ועיקרית, בכל המקורות התלמודיים והמדרשיים על אלישע לא מצאנו כל רמז לכך שאלישע עסק בגילוי סודות המרכבה לאחרים. אורבך ופרנקל לא נתנו לכך את דעתם כי אינם מוכנים לנצל מקורות כאלה להבנת הביטוי התנאי המוקשה. ולא כן אנכי עמדי. בניתוח דלהלן ננצל בהרחבה את כל דברי חז"ל הנוגעים לאלישע (וזאת בלי להתעלם מבעיית המגמות חשונות והפירושים המאוחרים) ובעיקר את התלמוד הבבלי, ובעזרת כולם נצייר את דמותו של אלישע. וכך, למשל, דברי

"הביאני המלך חדריו", שעליו נסמך העניין במדרש שיר השירים רבה, ונמצא שיש כאן רמז ל"חדרי מרכבה" הידועים מספרות ההיכלות. לפירוש זה יש יתרון ניכר על נסיונו של פרנקל³⁰ להתעלם מחלקו השני של הפסוק ולפרש "נרוצה" בדוחק מלשון הרצאה, ברמז להרצאתו של אלעזר בן ערך לפני רבן יוחנן בן זכאי. דומה בעיניי שבפירוש כזה, המרחק קרובים ומקרב רחוקים, ניכרת המגמה שראינו בפרק הקודם, והיא הפקעת סיפור העלייה לפרדס מן החוויה המיסטית האישית שהוא טבוע בחותמה. על רקע זה יובן בקלות גם הצירוף "קיצץ בנטיעות"³¹ כתיאור חטאו של אלישע. הנכנס לפרדסו של מלך ראוי לנהוג במידת הענוה כרבי עקיבא, שלא מסופר עליו אלא ש'נכנס ויצא' (או 'עלה וירד'). על בן עזאי ובן זומא נאמר ש'הציצו', ונראה הדבר כפגיעה מסויימת בנימוס, ועל כך נענשו, כפי שעוד נראה. אבל אלישע עבר כל גבול, ונהג באלימות בשטח הפרדס - הוא קיצץ בנטיעות הגדלות שם. אם הפרדס הוא הרקיע, הנטיעות הם המלאכים, ואלימותו המילולית של אלישע ודרך הרהב וההשפלה שנקט כלפיהם, ועמידתו על זכותו עד כדי גרימת חלקייתו של מיטטרון ראש המלאכים, כפי שנראה להלן, כל אלה מכוונים בלשון משל 'קיצוץ בנטיעות'. ואכן התלמוד הבבלי פותח את תיאור הריב בין אלישע ומיטטרון במלים אלו: "אחר קיצץ בנטיעות >ובכתבי היד גם "נטיעות" בלא ב, ואף "את הנטיעות">, עליו הכתוב אומר: אל תתן את פיך לחטיא את בשרך. מאי היא? חזא מיטטרון...".³² ודומה בעיני שלפירוש כזה רמז גם רבינו חננאל,³² באומרו: "אחר קיצץ בנטיעות, כלומר דיבר כלפי מעלה דכיון דחזא למיטטרון... אמר גמירי דלמעלה...".

כבר קדמני א. אורבך³³ בנסיון לפרש את חטאו של אחר שלא כטעות מחשבתית גנוסטית. אבל שלא כפי שהסברנו כאן, הוא סבור שחטא ה'קיצוץ בנטיעות' הוא משל לחטא גילוי הסודות שראה

29. יוסף דן, 'חדרי מרכבה', תרביץ מז, תשל"ח, עמ' 51.

30. ראה לעיל פרק א הערה 19.

31. ראה גם דברי שלום, בספרו על הגנוסטיות היהודית (לעיל פרק א הערה 8), עמ' 16 הערה 6, ובהוספות שהוספו במהדורת 1965, עמ' 127.

32. במקום המצויין לעיל, פרק א הערה 7.

33. במאמרו דלעיל (פרק א הערה 17) עמ' יד. אבל ראה גם לעיל עמ' 20 הערה

16.

34. ראה לעיל פרק א הערה 19.

פרק שלישי

חטאו של אלישע

אלישע על "שתי רשויות", לא יהיו בעינינו, כפי שהם בעיני אורבך, תוספת מגמתית מאוחרת שהכניסה באופן שרירותי דעות גנוסטיות בפי אלישע, אלא נדבך נוסף לבנין דמותו של איש הרהב וההיבריס.

נעבור עתה לפירוש מפורט של דברי הגמרא,¹ חגיגה טו ע"א-ע"ב:

אחר קיצץ בנטיעות. עליו הכתוב אומר: אל תתן את פיך לחטיא את בשרך. מאי היא? חזא² מיטטרון דאתיבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל. אמר: "גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלום שתי רשויות הן?" אפקוהו למיטטרון ומחיוהו שיתין פולסי דנורא. אמרו ליה: "מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה?"

כבר פירשנו לעיל את עניינו הכללי של קטע זה ואת החסבר שהוא מציע לחטא הקיצוץ בנטיעות ולפסוק "אל תתן..." פירוש זה יתבסס עתה כשנבהיר את הסיטואציה המסופרת כאן, שאינה קשה כלל. וכשזאת תוברר, במסגרתה יפורש בנקל גם הביטוי המפורסם "שתי רשויות הן", שהטעות בהבנתו לא נגרמה אלא בגלל ניתוקו מן ההקשר.

לפנינו התנצחות על הכבוד האישי בין המיסטיקאי העולה לרקיע לבין הפקיד הממונה, רב המלאכים היושב שם. אלישע בן אבויה, שאך עתה עלתה בידו עלייתו והוכחה מעלתו כאחד משלמי בני העלייה, חרה אפו במלאך מיטטרון שמצאו יושב על כסאו ולא קם מפניו. שזאת היתה טענתו של אלישע מתברר מנוסח גערת המלאך המכה במיטטרון,³ בעקבות טענתו של אלישע, ואומר לו: 'מדוע לא עמדת מפניו כשראית אותו?'. אומנם אלישע עצמו לא כך בחר לנסח את טענתו. הוא אינו מזכיר את כבודו האישי,

1. מפני שאני מבקש לפרש את כל הסיפור ברוח חדשה, חוץ מאשר במקרים של צורך גמור אמנע מלקטוע את הדברים בציון של דברי המפרשים והחוקרים המרובים שעסקו כבר בנושא זה, ועמם הסליחה.

2. בכמה כתבי יד, כגון כ"י מינכן 95 שם, חנוסת הוא: "מאי חזה?". נוסח כזה מקביל לתחילת סיפור עלייתו של רבי עקיבא, להלן ראש פרק ו: "מאי דרש?".

וטוען לכאורה רק לפי הדין הכללי, שנוהג לפי טענתו בחצרות הרקיעים, וששולל מן המלאכים את הישיבה בכלל, ולא רק במעמד המיסטיקאי. אבל ככל הנראה אין כאן אלא דרך דיבור אלגנטית, שאין נאה לו לאדם לתבוע בפה את הכבוד האיש, ונוח יותר לנסח זאת במונחים כלליים. אם לא נאמר כן, תהיה סתירה בין טענת אלישע, לבין החזרה עליה בפי המלאך המכה. אך כך לא קשה: המלאך פירש את מה שרמו אלישע, והתעלם מן הניסוח הכללי, שכנראה לא היה לו על מה שיסמוך לפי הדין או הפרוצדורה של מעלה, שסביר להניח שלא נתעלמה גם מידיעתו של אלישע.

ובאמת מצאנו את הכלל "למעלה אין ישיבה" כשהוא מבוסס לא על חוק נורמטיבי שמחייב את המלאכים, אלא על המבנה האנטומי שלהם, שאין להם "קפיצין", כלומר פרקי רגלים.⁴ רגליו של מיטטורן, ככל המסתבר מן הקטע שלפנינו, בנויים אחרת ומאפשרים לו את הישיבה (אולי בגלל תפקידו כסופר בבית הדין של מעלה). וגם שאר קביעות בענייני מלאכים שאלישע מונה כאן בלשון "גמירא" (דברי אלישע כאן הם המקור היחיד שהגיע לידינו שמנויות בו כל אלה), אין להם אופי נורמטיבי, אלא "ביולוגי". כך "עורף", לפי פירושו המשכנע של רש"י: "ידבכל צדיהם יש להם פנים" (לפי יח' א ט-י), וכך "עיפוי" שפירש

3. לפי ספר חנוך השלישי היה זה המלאך ענפיאל, כמפורש בהמשך הקטע שצוטט לעיל בעמ' 21. וראה יוסף דן (פרק ב הערה 17). שם אומנם באה ההלקיה לשם הוכחה תיאולוגית, להראות לאלישע את נחיתותו של מיטטורן, והיא אינטרפרטציה מאוחרת הנובעת ממגמה שונה ואף מאי הבנת הסיפור התלמודי. כמובן, אין גם ראיה שהסופר התלמודי ידע את זיהוי המלאך המכה עם ענפיאל, אך אין גם לשלול אפשרות כזאת.

4. ראה בר"ר סה כ"א: "אין ישיבה למעלה, ורגליהם רגל ישרה (יח' א ז) - אין להם קפיצין. קרבת אל חד מן קמיה >לפנינו בדניאל ז טז כתוב "קאמיא", שאכן משמעו 'עומדים' > קיימיה. שרפים עומדים ממעל לו (יש' ו ב), וכל צבא השמים עומדים >לפנינו, מ"א כב יט: "עמד עליו" > מימינו ומשמאלו". וראה הערות המהדיר תיאודור שם, שהביא לכך מקבילות רבות, וראה עוד דברים רבה ואתחנן, מהדורת ליברמן ירושלים תשל"ד, עמ' 68, והערות המהדיר. וראה גם זכריה ג ז: "בין העמדים האלה", וכאן 'עומדים' משמש כשם עצם וכינוי קבוע למלאכים, וחובא בהקשר זה במדרש תהלים א ב, מהדורת

"עיפוי"⁵ וכן גם בעניין "תחרות", אם הגירסא שלפנינו נכונה ואין להעדיף את הנוסח "עמידה" במקום "תחרות";⁶ כי **היעדרה של התחרות מקרב המלאכים הוא הוא טבעם, כפי שלמדנו**

באבער, וילנא תרנ"א, כרך ב, דף א ע"ב, לפי אחד מכתבי היד שציין שם המהדיר. כנראה משמעותו הראשונה של הכינוי היא 'משרתים', ש'עמד לפני' פירושו בלשון המקרא 'שרת', והשווה את הצירוף "מלאכי השרת". אך חז"ל צירפו זאת לענין "רגל ישרה". אומנם בגלל תכונה זו של המלאכים נאסרה הישיבה גם על בני אדם, כגון בשעת התפילה או בעזרה, אבל אצל המלאכים טבע הוא. יוצא מכלל זה הוא פירוש רש"י, סוטה מ ע"ב: "אין ישיבה בעזרה - דאין כבוד שמים בכך, ואפילו מלאכי השרת אין להם שם ישיבה", שמשמע שבמקום אחר יכולים לשבת. אך גם הוא לא אסר עליהם את הישיבה ברקיע, כאלישע בן אבויה.

5. הרמב"ם פירש כאן "עורף" - פירוד (במקור הערבי של פירושו - "אנפצאל"), ו"עיפוי" - חיבור ("אתצאל"). אבל פירוש זה דחוק ביותר, הן מבחינה לשונית (בפירוש שורש מלת "עיפוי" הוא מסתמך על פסוק בודד ומוקשה בעצמו), והן מצד הענין. כי הרמב"ם מפרש את המאמר - "לא ישיבה... עיפוי" - כאילו הוא מדבר על הקב"ה בעצמו, ולא על המלאכים. והביא את המאמר בדיונו בעיקר שלילת הגשמות מן האל, ואמר: "ולדלך נפוא ענה עליהם אלסלאם אלתצאל ואלאנפצאל וקאלוא לא ישיבה ולא עמידה לא עורף ולא עפוי". זה מעיד על כך שהרמב"ם לא מצא כל מאמר חז"ל ההולם את למטרתו - שלילת הגשמות מן האל (והשווה גם הפסוקים הדחוקים שהובאו לשם כך ב'משנה תורה', הלכות יסודי התורה א ח). על "עמידה" ראה בהערה הבאה. ראה פירוש המשנה לרמב"ם, סנהדרין תחילת הפרק העשירי ("פרק חלקי"), חיסוד השלישי (מ"שלושה עשר עיקרים"), מהדורת קאפח, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' ריא. וראה גם פירוש "עיפוי" ב'ערוך השלם' בערך עף.

6. כך גרס הרמב"ם הן בפירוש המשנה, כפי שהובא בהערה הקודמת, והן בהלכות יסודי התורה א יא. וכך נמצא גם בכמה כתבי יד (ראה עדותו של בעל 'הערוך השלם' ערך עף). מלת "עמידה" מצויה גם בקטע שיובא מיד מספרות ההיכלות, והיא היתה גם לפני רש"י, כמוכח מפירושו: "לא עמידה - לא גרסינן". וסיבת המחיקה ברורה היא. ראשית, משאר מקורות ידועה עמידה היא תכונתם של המלאכים (ראה ההערה שלפני הקודמת), ושנית ועיקרית, הקשר הדברים שלפנינו, והתלונה "מאי טעמא... לא קמת מקמיה". (הרמב"ם אינו מתמודד כלל עם קשיים אלה, כי, כאמור, הוא הפקיע את המאמר מהקשרו ופירשו על

לשבת בפניי! מי שמך?! הלית דין ולית דיין! איך תהין לעבור על הסדר שקבע הקב"ה שגזר כבר בששת ימי בראשית שעל המלאכים להשתחוות לפני אדם! האם תמרוד בקב"ה (כפי שעשו המלאכים שלא חפצו להשתחוות לאדם הראשון, לפי המקבילות הרבים למוטיב זה בספרותינו העתיקה) ⁹ או תדמה עצמך אליו! אפשרות אחרת היא להסמיך גערה זו לניסוח הכללי שבתחילת המשפט, שאינו מזכיר את כבודו של האדם, ולתרגם: "איך מלאך כמוך מעז לשבת, הרי על המלאכים לעמוד לפני הקב"ה, ובישיבתך אתה מראה כאילו שתי רשויות הן, והוא מרד וחוצפה כלפי הקב"ה! אבל ניסוח זה יהיה כאמור רק כסות של נימוס לטענת הכבוד האישי, ובעצם אין הבדל בין שני הפירושים. לפי שניהם אין במילים אלה כל הרהורים תיאולוגיים, ולא כל שכן הרהורי כפירה, אלא דברי טדוניה ותוכחה. וראה לדבר שבתור שכאלה הם מתקבלים בבית הדין של מעלה, ופועלים את פעולתם, ומיטטרון מוצא ומולקה. אומנם יש להבין אחרת את טענתו של אלישע לפי קטע אחד מספרות ההיכלות ¹⁰, וזה לשונו:

אמרו: כשירד אלישע למרכבה ראה למטטרון שנתנה לו רשות

8. ברכי יז ע"א. "לא כעולם הזה העולם הבא" חסר בכמה כתבי יד. ואולי גם "ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות" אינו שייך לאמרתו של רב, כי אינו עניין לכאן, ונשתררב מעניין המלאכים. ואכן הוא חסר במובאה אצל הרמב"ם, הלכות תשובה ח ב.

9. נושא היריבות בין המלאכים והאנשים, ומרד המלאכים שנמשך ממנה נידון הרבה במחקר. ראה Peter Schaefer, *Rivalitaet zwischen Engeln und Menschen*, Berlin, New York, 1975; Joseph P. Schultz, 'Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law', *JQR* (NS) vol. 61, 1970-71, pp. 282-307; וכן אלכסנדר אלטמן, 'הרקע הגנוסטי שבאגדות על אדם הראשון', בתוך ספרו - פנים של יהדות, תל אביב 1983, עמ' 31-43; משה אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א, תשמ"א, עמ' 23-31; אברהם מרמורשטיין, 'ויכוחי המלאכים עם הבורא', מלילה ג-ד, תשי"י, עמ' 93-102; דבורה דיאמנט, 'מלאכים שחטאו' במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן, ירושלים תשל"ד (דיסרטאציה בשכפול).

10. הקטע הובא ע"י רחל אליאור במהדורת 'היכלות זוטרת' שלה, עמ' 77.

ממקורות אחרים, ⁷ (זאת אומנם רק בינם לבין עצמם, ואילו ביחסם לבני האדם - שאני, כפי שנראה להלן). וגם לפי זה אין בסיס משפטי לטענתו של אלישע כפי שהוא בחר לנסח אותה. זאת אינה אלא מסוה לטענה המשפטית החזקה, שאכן התקבלה בבית דין של מעלה, הנוגעת לכבוד האדם. כי בניגוד למלאכים, הישיבה היא עיסוקם של נשמות הצדיקים בגן עדן, כפי שרגיל היה בפיו של רב, שהעביר כנראה את האמרה מתחום המלאכים לתחום הצדיקים:

מרגלא בפומיה דרב: לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבים ועטורתיים בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. ⁸

ואם נשמות הצדיקים כך, המיסטיקאי העולה בחייו על אחת כמה וכמה. ונוסף על כך, עניין הפגיעה בכבודו עשוי שיעסיק את דעתו של אלישע בעת עלייתו, שעה שמועדת לחיכוכים עם המלאכים, מה שאין כן "אי סדרים" אחרים שאינם נוגעים לו אישית, שהרי לא לשם ביקורת גרידא עלה אלישע לרקיע.

מכאן יובן גם החלק השני בטענתו של אלישע: "שמא חס ושלום שתי רשויות הן?!". בחרתי בפיסוק המביע תמיהה ותרעומת, שכן נראה כברור שכך יש לקרא מלים אלה, כהמשך לטענתו של אלישע אל המלאך, ובאופן פאראפראסטי אפשר לתרגמם כך: 'איך אתה מעז

האל עצמו). אבל דוקא לאור זה, תיהנה גירסא זו מיתרון הנובע מהיותה lectio difficilior שנמקה מסברה, כגון ע"י רש"י. ועוד, ש"עמידה" מתאימה יותר מ"תחרות" להיות בת זוגה של "ישיבה". אבל משמעותה כאן בלתי מחוורת. שמא לפי הכוונה המקורית על המלאכים היה לעמוד עמידה כפופה, שאינה ישיבה ואינה עמידה, והיא עמידה שיש בה כבוד? מי שהמיר "עמידה" ב"תחרות" אולי פירש מלה זו כ"עמידה על הכבוד והזכויות".

7. דברים רבה, שופטים, מהדורת ליברמן עמ' 100: "ומה אם העליונים שאין בהם לא קנאה ולא תחרות ולא שנאה הם צריכין שלום, התחתונים שכולם שנאה ותחרות וקנאה עאכ"ו". וכן שהש"ר ח טו: "למה קרא למלאכי השרת חברים >בשה"ש ח יג, לפי המדרש שם? לפי שאין ביניהם איבה וקנאה ושנאה ותחרות...". צירוף "קנאה" ל"תחרות" מצוי גם בקטע שיובא מיד מן הגמרא (אבל ראה בהערה הבאה), וכן בזה שיובא אחריו מספרות ההיכלות.

שעה אחת ביום לישב ולכתוב זכות של ישראל. א'מר: שנו חכמי למעלה אין עמידה ואין ישיבה לא קנאה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי. הרהר: שמא שתי רשויות יש בשמים? מיד הוציא למטטרון לחוץ הפרגוד והכוחו ששים פוליסו אש...

לפי קטע זה אלישע אינו מתמרמר על עצם הישיבה של מיטטרון, אלא תמה על הרשות שניתנה לו לכתוב את זכויותיהם של ישראל. בקטע משולב רמז לסיבת התמיהה - רשות זו היא יוצא מן הכלל וניתנה רק למשך שעה ביום, ואלישע בוודאי לא שמע אודותיה. ברור שלפנינו מבנה מאוחר, שבא לענות על כמה קשיים שהמאמר התלמודי היציב בפני בעל הקטע. ראשית, מאחר שבעל הקטע גורס גם "אין עמידה" אין הוא יכול לפרש את תלונת אלישע כנוגעת לעצם ישיבת המלאך. שנית, הסתירה דלעיל שבין ניסוח התלונה שבפי אלישע לבין הניסוח שבפי המלאך המלקה. שלישית, קטע זה מפרש גם את התלונה כפי שנוסחה, לפי השקפתו הכללית על חטא אלישע, שהיה לפי דעתו חטא עיוני. ומכאן לשון "הרהר".

השקפה כזאת על חטאו של אלישע, שהופכת אותו לטעות מחשבתית, היא ששלטה בספרות ישראל מאז ועד עתה. לפי פירוש זה לא הולקה מיטטרון אלא בכדי להראות לאלישע ולאחרים שמיטטרון איננו אלוהות שניה, ובכך ללמדם פרק תיאולוגי. כך מצאנו גם בספר חנוך השלישי, וכן בפירוש רש"י. באופן חריף הביע זאת רב האי גאון: "ח"ו שיש עליו דין, אלא להראות לו לאלישע שיש לו אדון שהוא עליו".¹¹ אבל להסבר זה חולשות רבות. ראשית, כדי ללמד לקח מן הראוי היה שלא להוציא את מיטטרון אלא להלקותו בפני אלישע; שנית, כפי שראינו, המלקה את מיטטרון גם הודיע לו מה חטאו, ועל מה הוא לוקה, ואין לומר "שאין עליו דין"; שלישית, היאך מלקין למעלה בלא דין?¹² ורביעית, "שיתין פולסי דנורא" הם העונש המקובל בבית הדין של מעלה על חטאי המלאכים, ומצינו שכך לקה גם אליהו

11. 'אוצר הגאונים' לחגיגה (לעיל פרק א הערה 7) עמ' 62, בציטאט מפי רבינו חננאל. ומצוי גם בדברי רבינו חננאל שנדפסו על הדף בגמרא, אך בלא ייחוס לגאון.

12. פה ע"ב, וגם גבריאלי (יומא עז ע"א).

הלקייתו של גבריאלי ראויה להשוואה נוספת עם המעשה שלפנינו.¹² לפי הסיפור שם לקה המלאך גבריאלי, והוסר מלחונתו, מפני ששקד יותר מדי בזריקת הגחלים על ירושלים, שצטווה עליה, ושהביאה לחורבן העיר, ולא הושב לכהונתו אלא מפני שלימד זכות על ישראל. אולי נוכל ללמוד מכאן גם משהו על נסיבות הלקייתו של מיטטרון, ועל הסיבה להתמרמרותו של אלישע. אולי לא ישב מיטטרון לכתוב "זכויותיהן" של ישראל, אלא דוקא חובותיהן, (או שמא מחק זכויותיהן של ישראל, כפי שחג אח"כ לגבי אחר), ונקט התלמוד לשון נקייה כמנהגו, שלא להזכיר את ישראל לרעה, וכמו שאומרים "שונאיהם של ישראל" כאשר רוצים להזכירם לגנאי. וייתכן שאף במקום אחר נקט התלמוד לשון "זכויות" במקום "חובות" או "עוונות", והוא בקידושין לט ע"ב: "כל העושה מצוה אחת יתרה על זכויותיו - מטיבים לו". ועוד ניזקק למשפט זה בהמשך. וכדאי לזכור בהקשר זה כי כתיבת עוונותיה של אומה ועונשיה היא אומנם מנהגו של מיטטרון "הסופר הגדול השר", כפי שהוא מתואר למשל במדרשים על 'עשרה הרוגי מלכות'.¹³ אם כן, הרי היתה לו לאלישע גם סיבה אחרת, לאומית,¹⁴ לרוגזו על מיטטרון וכתיבתו. אך מחמת שמיטטרון כתב דבריו בדין, לא מצא אלישע לטעון כנגדו אלא מצד כבוד עצמו או כבוד שמים.

לענין זה תתקשר אולי גם מסורת אחרת על חטאו של אלישע בן אבויה המצויה במקבילות התלמודיות שצויינו העוסקות בחטאו של אלישע, דהיינו בקידושין ובירושלמי חגיגה וברות רבה ובקוהלת

12. גם הלפרין, עמ' 170-171, חשוא את הלקייתם של מיטטרון וגבריאלי, אבל לא הזכיר את אפשרות הרקע 'הלאומי' המשותף לחטאי שני אלה.

13. מדרש 'אלה אזכרה', בית המדרש לאהרון יעלניעק, חדר שני, לייפציג תר"יג (ירושלים תשכ"ז), עמ' 66. וכן הוא בפרקי היכלות רבתי, בתי מדרשות לשלמה אהרן ורטהימר, ח"א, ירושלים תש"י, עמ' עה, בחילופי הנוסחאות.

14. כבר היה מי שחיפש רקע לאומי לחטאו של אחר, אבל עשה זאת בצורה שאינה מניחה את הדעת. ראה: Andre Neher, 'Le Voyage Mystique des Quatre', RHR, vol 140, 1951, pp. 77-81. נהר פירש "קיצץ בנטיעות" כיזחק את הקץ, ובדברי רבי עקיבא "אל תאמרו מים מים" מצא אזהרה כנגד דחיקה

ספורסם לאחרונה בידי מיכל אורון.¹⁸ ר' ישמעאל מספר באריכות את חרפתקאות עלייתו למרום, ועל הסכנות שניצול מהן, עד שמגיע לתיאור זה:

ראני סוריא שר הפנים הוא מטטרון.¹⁹ אמר לי: "מי אתה?" אמרתי לו: "אני ישמעאל". אמר לי: "אתה הוא ישמעאל שקונך משתבח בך בכל יום ואומר: יש לי עבד אחד בארץ, כהן כמוד, זיוו כזיוך ומראהו כמראך?" אמרתי לו: "אני הוא ישמעאל". אמר לי: "מה טיבך במקום טהורים?" אמרתי לו: "גזרה גזרה עלינו מלכות שיהרגו ממנו ארבעה ושמונת אלפים תלמידים, וירדתי למרכבה לשאול שאלה ממך אם גזרה זו מן השמים היא אם לא. אם מן השמים היא מקבלים אותה עלינו ואם אינה מן השמים יכולין אנו לבטלה". אמר לי: "ובמה אתם יכולין לבטלה?" אמרתי לו: "בשם המפורש". אמר לי: "אשריכם ישראל שגלה לכם מן שם המפורש מה שלא גלה למלאכי השרת, שאתם מבטלים את הגזרות בשם המפורש". אמר לי: "אי ר' ישמעאל, כך שמעתי מאחורי הפרגוד בת קול צווחת ואומרת: עשרה מחכמי ישראל יהרגו".

תיאור זה קשור בוודאי גם לענין 'ארבעה שנכנסו לפרדס', כי שני עמודים קודם לכן מתואר עונשו של הטועה ואומר "מים מים" ברקיע השישי במקום אבני השיש הטהור, לפי אזהרתו של רבי עקיבא. (גם בספר היכלות רבתי סמוך ענין זה לסיפור 'עשרה הרוגי מלכות'). אך גם בלא זאת היינו מקשרים קטע זה לעליית אלישע שבתלמוד, לפי כמה וכמה הקבלות. חלקן מפורשות וברורות לכל - בשני המקומות מיידיין העולה עם המלאך

רבה, ולפיה חטא אלישע משום שראה את לשונו של ר' חוצפית המתורגמן (כך בקידושין, ובמקבילות - ר' יהודה הנחתום) שהיא נתונה בפי הכלב (או החזיר), ואמר: "פה שהפיק מרגליות ילחך עפר?". ר' חוצפית ידוע מסיפור 'עשרה הרוגי מלכות' כאחד מן ההרוגים, וכאמור מיטטרון שר הפנים משמש בסיפור זה כסופר הגזירות. לפי זה אפשר לשער שמיטטרון שישב וכתב "זכויותיהם" של ישראל, לאמיתו של דבר לא כתב אלא גזירה מסוג זה הידועה מסיפור 'עשרה הרוגי מלכות'. כתיבה זו, והסבל שנגרם בעטיה לבני עמו הצדיקים היא שהכעיסה את אלישע, וגרמה לו לחיכוכו עם המלאך. (עוד רמז שיעיד על רקע כזה לחיכוך ימצא אולי בסוף הסיפור).¹⁵

אם כך, נוכל אולי להשתמש עוד בסיפור 'עשרה הרוגי מלכות' על נוסחיו השונים,¹⁶ וללמוד ממנו גם על הרקע לעלייתו של אלישע וחבריו אל הרקיע, ועל הפגם שבהתנהגותו של אלישע. ואכן תיאורי העלייה והמשא-ומתן עם המלאכים בסיפור זה, דומים מאוד לתיאור התלמודי של עליית אלישע, ושונים ממנו, עם זאת, בסגנונם מלא הענוה של העולים, שיש בו כדי לחזק את הדרך שפירשנו בה את חטאו. כוונתי למשל לתיאור המפורט בספר 'היכלות רבתי',¹⁷ המספר על יורדי מרכבה, ובראשם נחוניה בן הקנה, שעלו לרקיע כדי לבטל את הגזירה הנכתבת שם, ולהיפרע מכותבה, הוא שרו של אדום. ושלא כאלישע, כששמעו מאחורי הפרגוד שכבר נגזרה הגזירה ונחתמה סופית, ידעו גם איך לקבל עליהם את הדין.

מקבילה בולטת במיוחד מצויה בכמה מנוסחי המעשה, כגון בזה

כזאת. וזאת בצד פירושים אחרים שגם הם אינם עולים מהקשר הדברים, כגון שאזהרת "מים מים" היא כנגד דעת תלמי שראה במים את היסוד הראשון (שם עמ' 62), וראה להלן, פרק שמיני, עמ' 125.

15. להלן סוף פרק ה, עמ' 84-83.

16. ראה יוסף דן, 'פרקי היכלות רבתי ומעשה עשרת הרוגי מלכות', אשל באר שבע ב, תש"ס, עמ' 63-80. וכן יוסף דן, 'התהוותו ומגמותיו של מעשה עשרת הרוגי מלכות', מחקרי ספרות מוגשים לשמעון הלקין, ירושלים תשל"ג, עמ' 22-15. וכן הספרות המצויינת שם. וראה גם בהערות הבאות.

17. הנ"ל הערה 13.

18. 'נוסחים מקבילים של סיפור עשרת הרוגי מלכות ושל ספר היכלות רבתי', אשל באר שבע ב, תש"ס, עמ' 81-95. תיקנתי מעט את הנוסח לפי חילופי הנוסחאות, שם עמ' 94.

19. בנוסח אחר, 'מעשה עשרה הרוגי מלכות (נוסחא ב')', בית המדרש לאהרון יעללינעק, חדר שישי, לייפציג תרל"ח (ירושלים תשכ"ז), עמ' 21, לא נזכר סוריא אלא רק "מטטרון שר הפנים".

20. אם אין כאן שיבוש בטקסט, הרי המבנה התחבירי של "...מן שם המפורש מה..." מעיד כבר על השפעה ערבית. אומנם משפט זה מנוסח אחרת בנוסחים שברשימת חילופי הגרסאות, ושם אין מילת "מן".

אחר.²¹ ולהלן, ²² ניווכח לדעת שאברהם אבינו נחשב לאבי **דמותו של המיסטיקאי האידאלי בפרק 'אין דורשין'.**

כך ימצא גם צד שוה לתיאור חטאו של אלישע לפי הסיפור בבבלי, ולפי הירושלמי ומקבילותיו (רות רבא קהלת רבא ובבלי **קידושין**), אף שבמבט ראשון כאילו אין כל דמיון בתיאור החטא **בשתי קבוצות המקורות.** גם כאן וגם כאן ניסה אלישע להתקומם **כנגד הגזירות על ישראל.** גם כאן וגם כאן הוביל אותו נסיונו זה לידי הסברה השוללת את עיקרון השכר ועונש, ומכאן לידי החטא. אבל בירושלמי ובקידושין היגיע לידי כך במישרים מחמת **אי הצדק שבגזירה,** ואילו לפנינו, בבבלי חגיגה, התיאור מסובך ומעודן יותר - טבע ההיבריס של אלישע התעורר בעקבות הגזירה, וגרם לו להסתכסך עם המלאך הכותב אותן "זכויות", כלומר גזירות, על ישראל. ולא משום שסבר שהמלאך סובריני בענין זה, אלא כאדם המתקומם על מדיניות הממשלה, ואינו שופך את זעמו אלא על הפקיד המבצע, או על השוטר המפזר את ההפגנה (ובפרט כשפקיד זה נתן לו פתחון פה פורמאלי, כשלא קם מפניו כפי שחייב הפרוטוקול). חטא ההיבריס נתן אפשרות למלאך להטעותו, ולגרום לו לכפור בשכר ועונש, אבל כאן מפני סברתו המוטעת **שהקב"ה נהג בעיוות הדין כלפיו אישית,** כפי שנראה בהמשך.

אבל שני סוגי המקורות מגלים גם צד משותף כללי יותר, הנעוץ באופיו של אלישע. כוונתי לדבקו של אלישע בעקרון הצדק, שהוא בעיניו חזות הכל. ובאמת מצאנו בירושלמי ומקבילותיו גם דיעה התולה את סיבת חטאו של אחר במקרה שאינו קשור לענין הלאומי דוקא, ובגזירות על ישראל. וזה לשון הירושלמי:

וכל דא מן הן אתת ליה (=לאחר)? אלא פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גינוסר וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים וירד משם בשלום, למחר ראה אדם שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו נחש ומת. אמר: "כתיב (דברים כב ז): שלח תשלח את האם ואת

21. במאמרי 'יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף', מחקרים בקבלה מוגשים לישעיה תשבי ח"א (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (א-ב)), ירושלים תשמ"ד, עמ' 304-311.

22. בפרק ז, עמ' 102-104.

מיטטרון, ולשני המקומות משותף (בשינויים מזעריים) המשפט "כך שמעתי מאחורי הפרגוד בת קול..." (בכך נדון מאוחר יותר). חלק מההקבלות מבואר דוקא לפי הדרך שפירשנו לעיל את הסיפור התלמודי: בשני המקומות מביע המלאך קנאה ותחרות במעלתו של האדם המיסטיקאי שמעלתו גבוהה ממעלתו, ובשני המקומות קשורה העליה לנסיון של ביטול הגזירות. אני רואה בכך סייוע רב למבנה שהקמתי, כי כאמור לפי דעתי מותר וצריך להיעזר בהגדים מפורשים של המקבילות בספרות ההיכלות כאשר אפשר להצביע על כיוון דומה הטמון בסיפור התלמודי עצמו, וכך ראינו במקרה זה. (כאמור, המצב שונה בענין "אל תאמרו מים מים").

סיפור 'עשרה הרוגי מלכות', עניינו מיתתם הקשה של עשרה צדיקים גמורים בשל חטא שחטאו אחי יוסף, יותר מאלף שנה לפניהם, עשוי לגרום לאדם שיהרהר אחר מידת הצדק של הקב"ה. צריך מידה גדושה של ענוה ויראה ואהבת ה' כדי להצדיק את הדין, ואלישע לא ניחן בתכונות אלה. במצב דברים כזה טבעית לגביו מסקנת ההתקוממות, והולמת את ההיבריס הטבוע בו. טבעו של אדם שיודע ברור איך צריכים היו הדברים להתנהל, כי הדרך הראויה היא פשוטה בעיניו, ואין כאן מקום לנסתרות, ועוד ניווכח לדעת זאת, כשנראה איך הובל אלישע אל גורלו. במיוחד מאלפת היא השוואת תגובתו של אלישע על הריגת הצדיקים, ליחסו של ר' עקיבא. את שני אלה נצטרך להשוות כמובן גם ביחסם לכניסה לפרדס, שהרי ר' עקיבא הוא הדוגמא החיובית שהביא התלמוד לעומת זו השלילית של אלישע. במקבילה בירושלמי (חגיגה) לסיפור שהובא לעיל ממסכת קידושין על הלשון הנתונה בפי הכלב, במקום "פה שהפיק מרגליות..." נאמר: "...זה הוא הלשון שהיה יגיע בתורה כל ימיו! זו תורה וזו שכרה?!" והנה בלשון "זו תורה וזו שכרה" נקטו מלאכי השרת כשראו את מיתתו של ר' עקיבא, אבל ר' עקיבא בעצמו קיבל את מיתתו באהבה רבה (ברכות סא ע"ב). גם משה רבינו כשראה מיתתו של ר' עקיבא (מנחות כט ע"ב) אמר: "זו תורה וזו שכרה", אך כשענה לו הקב"ה "שתוק כך עלה במחשבה", שתק. בניגוד גמור לאלישע בן אבויה, אך בהתאם לרוח המיסטיקה היהודית. כי הצדק הפורמאלי איננו ממידתם של המיסטיקאים, מתי סודו של האל, מאז אברהם אבינו ועקידת יצחק, ועל כך דנתי בהרחבה במקום

הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים. איכן היא אריכות ימיו של זה?!"

גם כאן תובע אלישע את הצדק הפשוט והקיום המילולי של הכתובים, ואינו מוכן לקבל כל הסברים הסוטים מכך, כגון את תירוץ הגמרא המובא בהמשך, בדבר הגמול בעולם הבא. וכשנעבור עתה להמשך סיפור אלישע שבבבלי, נראה שהדמות המצטיירת שם, הולמת להפליא את מה שראינו כאן. התלמוד ממשיך בסיפורו בזה הלשון: אתיהיבא ליה רשותא לממחק²³ זכוותא דאחר.

מילים אלה מעמידות קושי מסויים בפני הקורא המודרני - מפני מה ניתנה רשות למיטטרון למחוק או לעקור את זכויותיו של אחר? והרי אלישע כדין טען, ואף זכה בדינו בבית הדין של מעלה. אבל נדמה לי שלפי רוח התלמוד אין כאן כל קושי, והאמון על רוח זו ישלים בקלות את החוליה החסרה. הקב"ה מתייצב לימין אביון, ונוקם את נקמתו מן החזק ממנו, אפילו לא פגע בשורת הפרוצדורה. להלן נראה שהתייצב לימין רבי עקיבא השפל והעניו, כנגד המלאכים המבקשים לדוחפו. אבל כאן המצב הוא הפוך. (הגמרא מציגה במפורש את מעשה רבי עקיבא בהקבלה ניגודית למקרהו של אחר.) אלישע היה זה שנהג ביד רמה, והמלאך מיטטרון לקה בגללו, ולפיכך תמך הקב"ה בידי מיטטרון, ונתן לו רשות למחוק את זכויותיו של אחר.

אין כל תמה בהתנהגותו "האנושית" של המלאך, ובהיותו נוקם ונוטר ועומד על כבודו, ולא הצדק והזכות בלבד הם נר לרגליו. כי בספרות התלמודית והמדרשית, כמו בספרות היהודית הלנסטית ובספרות הגנוסטית ובספרות המרכבה, אין המלאכים "שכלים נפרדים" ורעיונות מופשטים בלבד. בכל הספרות המיסטית היהודית זהו מוטיב נפוץ ביותר - זה של קנאת המלאכים, עמידתם על כבודם, נקמתם במתחריהם, ואפילו מרידתם באל בשעה

23. נ"א "למיעקר" - כ"י מינכן 95, ד"צ ירושלים תשל"א, עמ' 143. כ"י ווטיקן 134, ד"צ ירושלים תשל"ב, כרך ב, עמ' 252. נ"א "לשרוף", והוא בהמשך הקטע הנ"ל שהביאה רחל אליאור במהדורת 'היכלות זוטרת' שלה, עמ' 77.

שנתן מכבודם לאחר. לשיא פיתוחה הגיעה רוח זו בספר הזוהר, שראה למשל את חטאו של איוב, שנענש עליו ביסוריו הקשים, דווקא בכך שהיה "סר מרע", ולא נתן לשטן, הוא המלאך הרע, כל חלק, ובזה עורר עליו את קנאתו. לעומת זאת, מעלתו המיוחדת של משה רבינו נבעה מחינוכו בבית פרעה, ומכך שיבא חדר בחדר אל התנין הגדול, ובעונה רבה נתן לכל דבר את חלקו.²⁴

מה משמעות מחיקת זכויותיו של אחר? האם באמת בוטלו כל זכויותיו, ותורתו שלמד, כאילו לא היו מעולם? אין אתה יכול לומר כן. ראשית, אין הדבר מתקבל על הדעת שהקב"ה יסכים לבטל זכויותיו של אדם, ולא עוד אלא כלפי מי שנהג כדין. ושנית, בהמשך הסיפור מתברר שזכות תורתו הראשונה של אחר לא בטלה כלל, אפילו לא בשלב מאוחר יותר, כשאלישע הידרדר לכל העבירות שבעולם. ואף לאחר מותו לא יכלו לשלחו להינים "משום דעסק באורייתא". וזכות תורתו הודגשה בכל לשון של הדגשה, ואף עמדה לבתו של אחר כשבקשה את פרנסתה, כפי שנראה בסוף הפרק החמישי.

זכויותיו של אחר לא בטלו ממש, איפוא. אבל מחמת עליבותו של מיטטרון ניתנה לו הרשות לנקום באלישע בהיראותו לפניו כמוחק את זכויותיו. לא היתה כאן אלא הטעיה, אבל זו פעלה על אחר להפליא. נראה הדבר שאופיו של אחר היה מתאים מאין כמוהו שיתעבוד עליו רמאות שכזאת. כמו שנוכחנו לדעת, ועוד נשוב וניווכח, האיש פורמאליסט ועומד על זכויותיו ביד רמה, ואינו מכיר אלא בחוק ובצדק הגלוי לו, וזאת כחלק מרוח ההיבריס שלו. האפשרות שהקב"ה יתבע מידו את עלבונו של מיטטרון, אף על פי שהדין היה עם אחר, ויתן לו רשות להטעותו, אפשרות כזאת לא יכלה להתקבל על דעתו. אחר אין לו אלא מה שעניו ראות. ואם ראה את מיטטרון יושב ומוחק את זכויותיו, מכאן שבטלו כולן והיו לאין.

איש הצדק הפשטני, כשהוא בטוח שהדין עמו, ורואה שבית הדין מוחק את זכויותיו, חזקה עליו שיתמלא זעם על עיוות הדין. כך בדיוק נהג אחר, וזו סיבת מרידתו בקב"ה. מי שקודם לכן קבל בקול על פגיעה כלשהי בכבודו, על אחת כמה וכמה שלא

24. ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר', הרעיון המשיחי בישראל (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום), ירושלים תשמ"ב, עמ' 123-126.

הוא לא יקבל על עצמו דין עול מלכות שמים שאין בה צדק!! ודוק. בגישתו זו אין אלישע דומה לגנוסטיקאים. אלה מרדו בבורא העולם לא מפני שאיננו צודק, כי דוקא הדמיון נצטייר בעיניהם כאלהי הצדק. הם לא חיפשו אלא את מה שמעל הצדק הפורמאלי, ומצאו אותו בדמות האל הטוב העליון, מתנגדו של שופט הצדק בורא העולם הזה. אין גם כל יסוד לסברה שאלישע מרד בקב"ה בשמה של אלהות אחרת, צודקת יותר. אין זכר לכך במקורותינו. לפנינו מרד מוחלט נגד הישות העליונה ביותר, הקב"ה שאינו נוהג בצדק. מוסיף התלמוד שלנו ומספר:

יצתה בת קול ואמרה: "שובו בנים שובבים - חוץ מאחר".

ככל הנראה לפנינו המשך הטעייתו של אחר, שהחלה במחיקת זכויותיו. שכן ההכרזה על מניעת אפשרות התשובה חזקה עליה שתחזק בלב אחר את הרושם של עיוות הדין השורר בעולם ותוסיף לסיבת מרידתו. ואפילו יחזור בו אחר ממרידתו, אין תשובתו עשויה להתקבל, לפי דבריה של בת הקול. אין אנו יודעים בביטחון מי הוא הממונה על בנות הקול השמימיות. אמנם לפי ספר הזוהר, גבריאל הוא הכרוז של מעלה²⁵ אבל אין זה מן הנמנע שבמקרה זה מילא המלאך מיטטרון את התפקיד, בהמשך לאיסטרטגיה שנקט קודם לכן. ואולי גם זה היה חלק מן ההטעיה, לגרום לאלישע שלא ידע מה מקורה של בת הקול. בהשערה זו נוכל שוב להסתייע במקבילה שהבאתי לעיל מסיפור 'עשרה הרוגי מלכות', ששם ניסה ר' ישמעאל לברר אצל המלאך מיטטרון מהי האינסטנציה שהיתה מקור הגזרה, שאם לא יצאה מן הקב"ה עצמו, עדיין יש כח ביד המיסטיקאי לבטלה בשם המפורש, והשיב לו המלאך "כך שמעתי מאחורי הפרגוד בת קול צוחת ואומרת..." מכאן שבדרך כלל אין לבטל דברי בת קול היוצאת מאחורי הפרגוד. הן בגלל מקורה הגבוה, וכן בגלל מימד ההסתייגות

25. ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 142.

והדין הקשורים בה.²⁶ ואולי המלאך ביקש ליצור רושם שזה המצב במקרה שלפנינו, שגם על בת הקול של אלישע נאמר, כפי שנראה מיד, "כך שמעתי מאחורי הפרגוד".

מכל מקום ברור שבת קול זו מילאה תפקיד מכריע בהקשיית לבו של אחר, ומניעת התשובה ממנו. כי בהמשך הסיפור, בתשובה להפצרת ר' מאיר שדוחק בו שיחזור בו ומסתמך על דברי אחר עצמו שהוכיח כי "תלמיד חכם אף על פי שסרח יש לו תקנה", אלישע עונה בזה הלשון: "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים - חוץ מאחר". מתיאור זה נוכל ללמוד גם על שיטות ההטעיה של המלאך. נוסף על רושם האינסטנציה הגבוהה המתלווה למלים "מאחורי הפרגוד", אחר מעיד בזאת גם על כך שדברי בת הקול לא נועדו אלא לאוזניו שלו. אין כאן כרוז היוצא וקורא אל כל באי עולם, אלא שמיעה פרטית מאחורי הפרגוד. ומכאן חיזוק להנחה שאין מדובר כאן אלא בתחבולה פרטית, המיועדת להשפיע על אחר ולהטעותו. אומנם אפשר לפרש את הוספת המילים "מאחורי הפרגוד" כתוספת של אחר בשעת סיפור המעשה, שנועדה לצורכי גאווה והוספת נופך לתיאור עלייתו. וזאת אף על פי שמלים אלה נמצאות לפי כמה כתבי יד²⁷ גם במשפט שלפנינו אחרי "יצתה בת קול", כי ככל הנראה אין אלה אלא תוספות שהוסיפו המעתיקים לפי דברי אלישע שבהמשך. אפילו יצאה בת קול מאחורי הפרגוד ואמרה: "שובו בנים שובבים חוץ מאחר", לא היה לו לאלישע לקבל את דבריה. לולי אופיו הקשה והישר יכול היה לפעול כמנשה מלך יהודה, שבצר לו כך אמר:

זכור אני שהיה אבי מקרה אותי את הפסוק הזה בבית הכנסת (דב' ד, ל-לא): "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית

26. כך בדרך כלל בספרות ההיכלות. הן בהקשר לעשרה הרוגי מלכות, והן בהמשך הקטע שהובא לעיל (עמ' 35) על חלקייתו של מיטטרון, והן בקטע שנראה להלן, בפרק הששי עמ' 90, כשמלאכי החבלה יוצאים מאחורי הפרגוד לחבל את רבי עקיבא. וראה ברכות יח ע"ב: "נשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם". על ענין הפרגוד ראה הספרות שציינה רחל אליאור, ב'היכלות זוטרת' שלה, עמ' 63 הערה 57.

27. כ"י מינכן 95, ד"צ ירושלים תשל"א, סדר מועד, עמ' 143. כ"י ווטיקן שם.

הימים ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו. כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם". הרי אני קורא אותך. אם עונה אותי - מוטב, ואם לאו - כל אפיא שוין.

כל אפיא שוין, כלומר אין חילוק ואין הפסד בדבר, ושוה לנסות. והוא שיקול שלא עלה על דעתו של אלישע. ואם תאמר: כנגד אלישע יצאה בת קול, דע שהמלאכים פעלו גם כנגד תשובת מנשה, אך הקב"ה בעצמו יש בידו הכח לעמוד בפניהם, כמסופר בהמשך:

והיו מלאכי השרת מסתמין את החלונות שלא תעלה תפילתו של מנשה לפני הקב"ה, והיו מלאכי השרת אומרים לפני הקב"ה: "רבונו של עולם, אדם שעבד עבודה זרה והעמיד צלם בהיכל, אתה מקבלו בתשובה?!" אמר להן: "אם איני מקבלו בתשובה הרי אני נועל את הדלת בפני כל בעלי תשובה". מה עשה הקב"ה חתר לו חתירה מתחת כסא הכבוד ושמע תחינתו. הדא הוא דכתיב (דה"ב לג, יג): "ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תפילתו וישיבהו". אמר ר' לעזר בי רבי שמעון: בערביא צווחין לחתרתא עתרתא.²⁸

נראים הדברים שכאן לראשונה יוחס לאלישע הכינוי "אחר" (בפעמים הקודמות היה זה אך הכינוי השגור בפי העורך התלמודי), וכפי הנראה על ידי עצמו. כאן משמעות הכינוי מתפרשת בקלות. כל בני האדם הם בני תשובה, ואילו אלישע אחר הוא, ושונה מהם. במקורו שבדברי בת הקול לא היה כמובן לצליל הכינוי "אחר" כל גוון חיובי. ואולי אפילו ניטרלי לא היה, כי מילת "אחר", לעיתים קרובות, לא תציין רק את השוני האובייקטיבי, אלא תביע גם את הרגשת המרחק והזרות. דוגמא לכך נוכל להביא מן הסיפור התלמודי (הוריות יג ע"ב) בדבר העונש שנושגו רבי מאיר ורבי נתן על שקשרו קשר להוריד מכהונתו את נשיא הסנהדרין רבן שמעון בן גמליאל ולרשת את מקומו. עונשו של ר' מאיר היה שלא יצטטו הלכות משמו אלא יביאו דבריו בלשון "אחרים אומרים", ואת דברי ר' נתן יביאו בלשון "יש אומרים". ונראה שהיתה כוונה להחמיר בעונשו של ר' מאיר מעונשו של ר' נתן, שר' מאיר היה היוזם והיועץ של הקשר. אומנם יתכן שבלשון "אחרים" רצו גם להזכיר ברמז את אלישע

הימים ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו. כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם". הרי אני קורא אותך. אם עונה אותי - מוטב, ואם לאו - כל אפיא שוין.

כל אפיא שוין, כלומר אין חילוק ואין הפסד בדבר, ושוה לנסות. והוא שיקול שלא עלה על דעתו של אלישע. ואם תאמר: כנגד אלישע יצאה בת קול, דע שהמלאכים פעלו גם כנגד תשובת מנשה, אך הקב"ה בעצמו יש בידו הכח לעמוד בפניהם, כמסופר בהמשך:

והיו מלאכי השרת מסתמין את החלונות שלא תעלה תפילתו של מנשה לפני הקב"ה, והיו מלאכי השרת אומרים לפני הקב"ה: "רבונו של עולם, אדם שעבד עבודה זרה והעמיד צלם בהיכל, אתה מקבלו בתשובה?!" אמר להן: "אם איני מקבלו בתשובה הרי אני נועל את הדלת בפני כל בעלי תשובה". מה עשה הקב"ה חתר לו חתירה מתחת כסא הכבוד ושמע תחינתו. הדא הוא דכתיב (דה"ב לג, יג): "ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תפילתו וישיבהו". אמר ר' לעזר בי רבי שמעון: בערביא צווחין לחתרתא עתרתא.²⁸

בכל זאת קשה לתלות שקר מפורש בפיה של בת קול, ויש להביא בחשבון אפשרות נוספת. אומנם שלא כבנוסח שבהמשך שאלישע חוזר ומספר את הדברים, כאן דברי בת הקול אינם מובאים מפי אלישע, ואין למצוא בהם סילופים מכוונים. בכל זאת ייתכן שהנוסח שלפנינו משקף כבר את דרך קליטת הדברים במוחו של אלישע. אולי לא השמיעה בת הקול אלא את דברי הנביא (ירמיה ג יד): "שובו בנים שובבים", והתוספת "חוץ מאחר" היא תוספת מדרשית שדרש אחר בעצמו, לפי רוח ההיבריס שלו, וכתוצאה מהקשחת לבו בזמן מחיקת זכויותיו. "חוץ מאחר" הלא היא דרשה על המילה "שובבים" שהיא לכאורה מיותרת בפסוק, ולפיכך אפשר לייחס לה תפקיד של הסתייגות וצמצום של הקריאה "שובו בנים". "שובבים" ניתנת להתפרש מלשון "תשובה", ושיעורה יהיה: 'המוכנים

28. מסכת, ירושלמי סנהדרין י, ב (כח טור ג). בבבלי, סנהדרין, קג ע"א, הובאה רק תמצית הדבר.

וכבר העלינו שם כמה השע-רות בדבר כינויו - "אחר".³²
היתה תגובתו של אחר כששכח את בת הקול? מוסיף התלמוד
אמר: "הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא, ליפוק
ליתתני בהאי עלמא". נפק אחר לתרבות רעה.

לשים לב לסגנון הקצר הפשוט הענייני והפרימיטיבי שבו
מתוארות התהפוכות הנוראות העצומות והעמוקות ביותר. אמת.
פשוטות ראשוניות כזאת מאפיינת את סגנון התלמוד הבבלי בכלל,
וחיא סוד קסמו וכוחו המיוחדים, שאין בכוחן של המילים הרבות
לחגוע עד חקרם. סגנון כזה יכול לפעמים להביע סבכים ודקויות
בצורה חרבה יותר טובה מאשר ריאורים והסברים פילוסופיים
ופסיכולוגיים. אבל הפעם מתאים הסגנון הזה להפליא דווקא
לחגמת אופיו המיוחד של אלישע, ההולם את הנגלה ולא את
הנסתר, ואת דרך מחשבתו הפשטנית. (בהמשך נראה שפשטנות זו
מכסה דוקא על ייסורי נפש, ולפשוטות הסגנון מתנגב אם-כן גם
גוון אירוני.) המהפכה העצומה בחייו, מאחד מגדולי תלמידי
החכמים לגדול הכופרים והחוטאים היהודיים מעולם, התחוללה
בגלל שיקול הגיוני פשוט ופשטני להפליא: הואיל וגורש מן
העולם הבא - הרי כך נאמר לו בפירוש! - יצא וייהנה מן
העולם הזה. כל הנאה של העולם הזה תהיה מעתה רווח נקי, שהרי
אין לו עוד מה להפסיד. (בכתבי היד, אותם שצוינו לעיל,
במקום "הואיל וגורש מן העולם הבא" מצאנו "הואיל ולית לה
תקנתא". אבל נוסח כזה נראה בעיני פחות ספונטאני ופחות חזק,
ושאוב מן ההמשך, מאמרתו של רב עקיבא על "תלמיד חכם אף על
פי שסרח יש לו תקנה". יש אם-כן להעדיף את הנוסח שלנו.) יצא
אחר לתרבות רעה.

שיקול כזה והתנהגות שכזאת הם אומנם הגיוניים להפליא.
אבל אין זה הגיונו של פילרסוף לוגיקאי, ששיקולו קר
ומסקנותיו כלליות. הגיונו של אלישע קשור קשר בל יינתק
בעלבונו האיש. יש משהו ילדו תי בהתנהגות כזאת. הדימוי
חקרוב ביותר הוא של בן שמרגיש עצמו נפגע מיחסו של אביו
כלפיו. שהוא סבור שאביו נהג כלפיו באי צדק, והוא מורד בו.

32. בפרק השני, עמ' 11-14.

בן אבויה, הוא "אחר", שהיה מורו של ר' מאיר, ואת גנותו של
ר' מאיר שלמד ממנו גם אחרי שיצא לתרבות רעה, כפי שנראה
בהמשך.²⁹

יש להניח שבתחילה גם אלישע לא ראה ב"אחר" כינוי של שבח.
אבל אחר כך, וכפי שנראה בהמשך, עם התחזקותה של רוח ההיבריס
בקרב אחר, הוא נהג לחזור לעתים קרובות בשחצנות רבה על נוסח
דברי בת הקול, והתייחס להם בגאווה משונה, כאילו יש בקללת
יריבו הקב"ה מעין מעלה לעצמו, שהוא נבדל בה מעל כל שאר בני
תמותה. ואם נביא בחשבון גם את הנוסחאות המקבילות, מסתבר
שאחר שינה אח"כ שוב ברוב שחצנותו את נוסח דברי בת הקול
והוסיף להם תוספת ברוח זו, והנוסח שהתקבל היה: "שובו בנים
שובבים חוץ מאלישע בן אבויה, שידע כחי ומרד ביי".

אחרותו של אחר מובנת כל צורכה על רקע זה. אין התשובה
נוגעת בו כי הוא סבור שהוא יודע את כוחו של הקב"ה, ומתנגד
לשרירותיות ואי הצדק שבו, ולפיכך מורד בו. ובנוסף לכך, האל
באחת מגזירותיו השרירותיות כבר מחק את זכויותיו ומנע ממנו
את אפשרות התשובה, ואפילו רצה לא יכול לשוב. מאחר שכך, אין
כל צורך לחפש רקע נוסף לכינוי זה. אין לקבל את הגרסא
"אחור" ולפרשה על מי "שחזר לאחוריו".³⁰ וגם אין להבין
"אחר" כרומז לתורת הגנוסטיקאים, שראו עצמם אחרים בעולם,
מפני שאינם שייכים, כשאר בני העולם, לאל הבורא ולחוקיו,
אבל הם שייכים לאל האחר. אמנם, גם אני סברתי כך בעבר,³¹
אבל עתה, כשהוכח שאין רקע גנוסטי לענין שתי הרשויות שבפי
אלישע, גם הנחה זאת נראית מיותרת. ובמיוחד לאור חוסר כל
התנהגות כיתתית מצד אלישע, כפי שראינו לעיל. עם זאת, תיאור
זה איננו נכון בהכרח בנוגע לאלישע ההיסטורי, שעליו אפשר רק

29. וראה תוספות, סוטה יב ע"א. וראה להלן, פרק ה, הערה 34.

30. ראה ספר המפתח לר' ניסים גאון על ברכות כו ע"א (הובא ב'אוצר הגאונים'
לחגיגה, עמ' 30). וראה עוד באנציקלופדיה יודאיקה האנגלית, ערך ELISHA
BEN AVUYAH והספרות המצויינת שם.

31. ראה מאמרי 'ספר צדיק יסוד עולם - מיתוס שבתאי' - נספח א, דעת 1,
תשל"ח, עמ' 115. וראה: Gedaliahu G. Stroumsa, 'AHER: A Gnostic',
The Rediscovery of Gnosticism, Leiden 1981, pp. 808-818.

הרחיק לכת בכמה צעדים. אבל אפילו זה נידויו לא היה שלם. **לפי סוף** הסיפור שנראה בהמשך, זכות תורתו עמדה לו גם למעלה **וגם למטה**, ואחרי מותו עשו החכמים להצילו מן הגיהנם, ושב וקירבו את זרעו. נשוב למהלכו של הסיפור. אלישע לא הוציא זמנו על לבטים, והסמך מחשבה למעשה:

נפק אשכח זונה. תבעה. אמרה ליה: "ולאו אלישע בן אבויה את?" - עקר פוגלא ממישראל בשבת ויהב לה. אמרה: "אחר הוא".

כאן אלישע אינו מדבר, אלא פועל - יוצא, מוצא, תובע, עוקר. וכולו אומר החלטיות. לעומתו הזונה אינה פועלת אלא מדברת ומפקפקת: "ולאו אלישע בן אבויה את?". (בכתבי היד הנ"ל מוסיפה הזונה: "ששמך יצא בכל העולם כולו?" נראה לי שתוספת כזאת מיותרת היא, כי היא מפרשת יותר מדי. הנוסח שלפנינו הוא חזק הרבה יותר, אין כל צורך להזכיר את "כל העולם כולו". גדולתו ופרסומו של אלישע ניכרים הרבה יותר כשהזונה מסתפקת בהזכרת שמו מתוך תמיהה "ולאו אלישע בן אבויה את?"). במקום תשובה עוקר אלישע צנונית (זה פירוש 'פגל' גם בערבית מדוברת) מן הערוגה ונותן לה. אז מבינה הזונה במה דברים אמורים ואומרת: "אחר הוא". (ובכתבי יד: "אחר אתה". אך כאן מתאים יותר שהדברים ייאמרו בגוף שלישי, כביטוי של ייאוש מאפשרות הבנת הדבר על בוריו. ולא כהמשך של דיאלוג עם אלישע.) ואולי, וכך אף נראה יותר, הזונה היסיקה עתה שטעתה בזיהוי ואין זה אלישע אלא איש אחר - אחר ממש.

אבל ספק אם שתיקתו של אלישע מעידה באמת על שלמות נפשית. ייתכן מאוד שלפנינו נחישות כלפי חוץ דווקא, וזו מכסה על אי שקט פנימי, כי החלטיות שכזו קל לה יותר להתבטא בפעולות מאשר בדיבורים. דומה שמתחת קליפת ההיבריס שלבש אלישע מרוב גאוותו, עדיין קיננו בו ייסורי הספק והלבטים - הבאמת יש לקבל כפשוטם את דברי בת הקול - "שובו בנים שובבים חוץ מאחר" - ולהסיק מהם את מלוא המסקנות? שני יצרים נלחמו בנפש אלישע: הפשטנות הגאוה וההיבריס מצד אחד, ותורתו מצד שני. הבנה כזאת תעניק משמעות נוספת למילותיה של הזונה - "אחר הוא". במילים אלה היא "גאלה" את אחר מהתלבטויותיו, ועזרה

דימוי זה אכן רמוז כאן, לפי דעתי, בצירוף "תרבות רעה". מהי תרבות רעה? הצירוף מופיע כמה פעמים בלשון חז"ל, ואינו מציין מינות וכפירה, אלא התנהגות רעה בעניינים מעשיים. מדברים קלים שאין בהם אפילו עבירה הלכתית גמורה³³ עד עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים.³⁴ התמונה היסודית שעומדת ביסוד הצירוף היא של ילד המקבל חינוך רע והופך מפונק וממרה, שאין "תרבות" אלא גידול וחינוך הנער, משורש ר.ב.ה. שממנו נגזר גם רביא שפירושו בארמית נער, ושכמותו גם בעברית "ריבה" ואף "רובה".³⁵ וכדוגמתה בערבית "תרביה". ואכן "תרבות רעה" משמשת בעיקר לעניין בנים סוררים. כגון (שמות רבה א 1): "כל המונע בנו מן המרדות לסוף בא לתרבות רעה ושונאהו", או (בראשית רבה כח ו): "למלך שמסר בנו לפידגוג והוציאו לתרבות רעה", או (ברכות ז ע"ב): "קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג", והדוגמא שהובאה שם איננה קשורה לדברי מינות תיאורטית, אלא למרד אבשלום כנגד דוד אביו. וכך היתה גם תרבותו הרעה של אחר. לא כמי שהגיע בהרהוריו התיאולוגיים לידי כפירה וייסוד כת חדשה, אלא מרייתו הפרטית של ילד מפונק שנפגע, הבועט ושובר.

דימוי זה מקרב את אלישע לאישים אחרים במיסטיקה היהודית. במיוחד עשויים להיזכר כאן דבריו של שמעון בן שטח ששלח לחוני המעגל, ובהם תיאר את יחסיהם של חוני והקב"ה (תענית יט ע"א):

"אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו".

גם התחטאותו של חוני כמעט עלתה לו בנידוי אילולי אהבה וחסד מיוחדים שהעניק לו הקב"ה. לא כל שכן אלישע, שעוד

33. נידה י ח: "טבלה ביום שלאחריו ושמשה הרי זו תרבות רעה". ופירש ר"ע מברטנורה: "שמא תראה אחרי כן ותצטרף לשלפניו ואין טבילתה טבילה".
34. שמות רבה א 1. מדובר בהתנהגותו של ישמעאל בבית אביו אברהם.
35. ראה בראשית כא כ. ומלת "רובה" = 'נער' נמצאת הרבה בלשון חז"ל, ואף כצורת נקבה. וראה לעיל, פרק שני, עמ' 14.

פרק רביעי

דברי שיח בין אחר ור' מאיר

המבוא הפנימי בנפשו של אחר מתפתח בהמשך הסיפור התלמודי. מובאות שתי שיחות שהיו לאחר עם תלמידו ר' מאיר, והן מידות על מלחמה זו, ועל אמיתות דרך הפירוש שנקטנו בו:¹ שאל אחר את רבי מאיר, לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר ליה: "מאי דכתיב (קהלת ז יד): גם את זה לעמת זה עשה האלהים?" אמר לו: "כל מה שברא הקב"ה ברא כנגדו. ברא חרים - ברא גבעות, ברא ימים - ברא נהרות". אמר לו: "רבי עקיבא רבך לא אמר כך! אלא: ברא צדיקים - ברא רשעים, ברא גן עדן - ברא גיהנם. כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם. זכה צדיק - נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, נתחייב רשע - נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם". אמר רב משרשיא: מאי קראה? גבי צדיקים כתיב (יש' סא ז): לכן בארצם משנה יירשו. גבי רשעים כתיב (ירמיהו יז יח): ומשנה שברון שברם.

גם כאן מבקש אלישע חיזוק לאמונה שאכן נמחקו לו זכויותיו הראשונות ודרך התשובה סגורה בפניו. מפני לבטוי הקשים הוא מחפש תשובה כזאת דוקא בדברי רבי עקיבא, הדמות המנוגדת לו של חברו ומורו לשעבר, גדול מיסטיקאי ישראל, שעלה בשלום וירד בשלום בגלל רוח ענוותנותו, ומסר נפשו באהבה על קידוש השם בלא לתחות על מידותיו של הקב"ה. ליתר חיזוק ביקש אחר שאת דברי רבי עקיבא אלה, שיש בהם חיזוק לשיטתו, יצטט לפניו דוקא ר' מאיר תלמידו וחברו, שהיה גם הוא תלמידו של רבי עקיבא, שמבקש עתה להחזירו בתשובה.

כמובן, היענות לבקשה כזאת לא תהיה נוחה לר' מאיר, והוא מנסה להתחמק ממנה. לפיכך לא מצא להשיב על השאלה "מאי דכתיב גם את זה לעמת זה עשה האלהים" אלא תשובה שטחית וקלושה. הוא

לגאווותו להכריע את הכף. היא לא יכלה לדעת זאת, אבל בכך היא חזרה על הכינוי שנתנה בת הקול לאלישע, ואישרה אותה. הזונה לא ראתה ב"אחר" כינוי לאלישע, אלא רק תואר שפירושו: שונה הוא מאשר היה בתחילה, ואולי גם עם גיוון המשמעות 'זנאי הוא'.³⁶ אבל אלישע שידע יותר ממנה, הופתע ודאי לשמוע אותה חוזרת על הכינוי של בת הקול שידע שלא יכלה לדעת עליו, וראה בכך אישור מן השמים לאמיתותו, שהיא מהימנות ההודעה השוללת ממנו את אפשרות ל הכינוי של בת הקול שידע שלא יכלה לדעת עליו, וראה בכך אישור מן השמים לאמיתותו, שהיא מהימנות ההודעה השוללת ממנו את אפשרות התשובה. והרי גם אחר כך אלישע הוסיף וביקש, ואף קיבל, אישורים מסוג זה לאמונתו בבת הקול ובתוצאותיה, כשניסה את שיטת הניחוש לפי פסוקיהם של תינוקות המשיחים לפי תומם.

אבל הקורא, שעקב אתנו על מהלך הסיפור עד עתה, יודע אף יותר משגאוותו של אלישע נתנה לו לדעת. הוא יודע שדברי הזונה, כמו דברי התינוקות שאחר כך, הושמו בפיה ע"י המלאך מיטטרו ושימשו כמכשיר בידיו להוסיף ולחזק את אלישע בטעותו, כשהוא נעזר ברגש גאוותו, ולגרום שדברי בת הקול: "שובו בנים שובבים חוץ מאחר" יהפכו לינבואה המגשימה את עצמה.

1. על מקבילותיהן של השיחות בתלמוד הירושלמי אדון מאוחר יותר, אחר סיפור על רכיבתו של אחר ביום השבת, שלפי הירושלמי אז נאמרו השיחות.

36. ראה חנוך ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 292-294, 300-301, 304-303.