

חטאו של אלישע  
ארבעה שנכנסו לפרדס  
וטבעה של המיסטיקה התלמודית

מהדורה שניה, מתוקנת ומורחבת

מאת

יהודה ליבס

אקדמון

בית ההוצאה של הסתדרות הסטודנטים  
של האוניברסיטה העברית בירושלים

חטאו של אלישע  
ארבעה שנכנסו לפרדס  
וטבעה של המיסטיקה התלמודית

יהודה ליבס

Copyright ©

ACADEMON - The Hebrew University Students

Printing and Publishing House

P.O.B. 41, Jerusalem Israel

© כל הזכויות שמורות לאקדמון

בית ההוצאה לאור של הסתדרות הסטודנטים

האוניברסיטה העברית בירושלים

תש"ן - 1990

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו בשום צורה ובשום  
אמצעי אלקטרוני או מכני (לרבות צילום והקלטה), ללא אישור בכתב  
מהמוציא לאור.

עריכה והבאה לדפוס: אפרים יעקב

סדר לייזור: "סקורפיו 88" בע"מ 02-246076

תמונת השער: "צבאות הקודש בדמות ורד" מאת גוסטב דורה  
איור מתוך "הקומדיה האלוהית" של דנטה. (לונדון, 1868)

## תוכן העניינים

1	מק ראשון: דרכי המחקר בסוגית ארבעה שנכנסו לפרדס ..
11	מק שני: המקורות למעשה אלישע ודרך פירושם .....
29	מק שלישי: חטאו של אלישע .....
51	מק רביעי: דברי שיח בין אחר ור' מאיר .....
71	מק חמישי: אחריתו של אחר .....
85	מק שישי: רבי עקיבא .....
93	מק שביעי: בן עזאי. נאה דורש ונאה מקיים .....
111	מק שמיני: בן זומא ואזהרת "מים מים" .....
131	מק תשיעי: סוגית הרקע: אין דורשין ביחיד .....
143	מק עשירי: סוגית הרקע: סגולותיו של בן עליה .....
157	מק י"א: .....

## פרק ראשון

### שכי המחקר בסוגית ארבעה שנכנסו לפרדס

הרב רבנן: <sup>1</sup> ארבעה נכנסו בפרדס. ואלו הן - בן עזאי ובן  
אמר, אחר ורבי עקיבא. אמר להן רבי עקיבא: "כשאתם  
עין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו: מים מים, משום  
אמר (תהי קא זו) דובר שקרים לא יכון לנגד עיניי". <sup>2</sup> בן  
החציץ ומת, עליו הכתוב אומר (תהי קטז טו) יקר  
הי' המותח לחסידיו. בן זומא החציץ ונפגע, ועליו  
אומר (משלי כה טז) דבש מצאת אכל דרך פן תשבענו  
אמתו. אחר קיצץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר (קהלת ה ה)  
תתן את פיד לחטיא את בשרך. <sup>3</sup> רבי עקיבא עלה בשלום  
בשלום, עליו הכתוב אומר (שיר השירים א ד) משכני  
דרך נרוצה. <sup>4</sup>

הוא שאין עוד בספרות חז"ל פיסקא באורך דומה שהוקדשו  
מרשנות ומחקר כה רבות כפי שהוקדשו למעשה זה, מעשה  
שנכנסו לפרדס. <sup>5</sup> ואין פלא בדבר. כאן כאילו נפתח  
צד, שבעדו אפשר להציץ לתחום החתום של המיסטיקה

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

הוא, "אמר... עיניי", חסר בשאר המקבילות, ונמצא רק בלשון ברייתא  
הבבלי.

החזרה על משפט זה מן הברייתא לפני פירושו בדף טו ע"א. בדף יד  
ברייתא מובאת בו ברציפות, חסר המשפט "עליו... בשרך", אך הוא  
אל תר המקבילות.

הוא מן הברייתא בדף טו ע"ב. בדף יד ע"ב הנוסחא היא: "ר' עקיבא  
אבל הפסוק "משכני..." מצוי בכל שאר המקבילות.

כל המקבילות, ואף של כמה כתבי יד של התלמוד הבבלי, ואף  
של רש"י וחתוספות שם, כנגד "בפרדס" הנדפס בפנים.



התנאים, הנשמר תמיד בסוד כמוס. בקליפת אגוז נמסרו לנו כארבעה רמזי על מהותו של העיסוק הסודי, ידיעה על ראשי המיסטיקאים ואף מימיו והערכה של אבות הטיפוסים בתחום זה. ואיך לא יעסיק הדבר את החוקרים? אבל דומה שבכל אלה פירוש מספיק למצאנו. וגם על כך אין להתפלא. שאלת המיסטיקה התנאית שנויה במחלוקת קשה בין החוקרים, וזאת ניזונת גם מנטיות רוחניות וחשקפות עולם, ולעיתים אף מגישות דוגמאטיות כלפי דת ישראל ותולדותיו או כאלה השייכות למתודה המחקרית. לשון הרמזים הלקונית 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 להזיק רק למקבילות תלמודיות, ואף לא לכולן. ופירשו 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 שאם הגדישו חסידיה את הסאה בהביאם מקבילות ממקומות רחוקים, לשקול מספיק את האופי הייחודי של כל ספרות, ואת הריבוי השכבתי שלה. את אביה הראשון אפשר למצוא ברב האי גאון שפירש את הברייתא שלפנינו כהאי לישנא:

כינחו "פרדס" מענין גן עדן שהיא גנוזה לצדיקים, אותו מקום הוא מקום בערבות <כלומר ברקיע השביעי, חגיגה יב ע"ב> שהנשמות של צדיקים צרורות בו. והמפורש בהיכלות רבתי והיכלות זוטרתיו שהיו עושין מעשה ומתפללים תפילות בטהר ומשתמשים בכתר<sup>6</sup> וצופין בהיכל ורואין היאך משמרות המלאכים במעמדם והיאך היכל אלהים

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

כינחו "פרדס" מענין גן עדן שהיא גנוזה לצדיקים, אותו מקום הוא מקום בערבות <כלומר ברקיע השביעי, חגיגה יב ע"ב> שהנשמות של צדיקים צרורות בו. והמפורש בהיכלות רבתי והיכלות זוטרתיו שהיו עושין מעשה ומתפללים תפילות בטהר ומשתמשים בכתר<sup>6</sup> וצופין בהיכל ורואין היאך משמרות המלאכים במעמדם והיאך היכל אלהים

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

כינחו "פרדס" מענין גן עדן שהיא גנוזה לצדיקים, אותו מקום הוא מקום בערבות <כלומר ברקיע השביעי, חגיגה יב ע"ב> שהנשמות של צדיקים צרורות בו. והמפורש בהיכלות רבתי והיכלות זוטרתיו שהיו עושין מעשה ומתפללים תפילות בטהר ומשתמשים בכתר<sup>6</sup> וצופין בהיכל ורואין היאך משמרות המלאכים במעמדם והיאך היכל אלהים

6. ראה אבות א יג.

התנאית, הנשמר תמיד בסוד כמוס. בקליפת אגוז נמסרו לנו כאן רמז על מהותו של העיסוק הסודי, ידיעה על ראשי המיסטיקאים, ואף מיוון 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 הלקונית 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 צרורות בו. והוא המפורש בהיכלות רבתי והיכלות זוטרתיו שהיו עושין מעשים, ומתפללים תפילות בטהר' ומשתמשין בכתר' וצופין בהיכלות ורואין היאך משמרות המלאכים במעמדם והיאך היכל אחר

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' - נהדף, לפי כי שקר הוא אומר. וכן מפורש בהיכלות רבתי בלשון הזה: מפני ששומרי פתח היכל שיש שם מטילים אלף 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.<sup>7</sup>

פירוש זה אומץ על ידי חוקר הקבלה גרשם שלום ועל ידי ההולכים בדרכו.<sup>8</sup> 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 חובאו גם ביערוך' ערך "פרדס". רב האי גאון חזר ופירש דברים אלה, בשינויים ובהוספות, ודבריו נדפסו באותו כרך של אוצר הגאונים, עמ' 14-15.

8. Gershom G. Scholem; *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*: New York 1960, pp. 14-19. שלום יימצא 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 שידונו פה, מימי 'חכמת ישראל' 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.

"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 חלב, שהסתייגות זו, המובאת מתוך "ברייתא", נובעת ממגמה מחשבתית ידועה,<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

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 הולם את רוח הסיפור התלמודי. אומנם גם התלמוד מכיר את המאגיה, ובמסגרתה

9. ראה מגילה כד ע"ב: "הרבה צפו לדרוש <ובנ"א בלא מילה זו> במרכבה ולא ראו אותה מימיחם. ורבי יהודה: התם באבנתא דליבא תליא מילתא." וראה על כך להלן, פרק שביעי, הערה 38. וראה דברי רבינו חננאל, ה"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. והשווה לדברי פאולוס, האגרת השניה אל הקורינתים, יב ב-ד לפי תרגומו של פרץ 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 חלב.

10. להלן פרק ששי.

גם את השימוש בשם המפורש.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> ויותר מזה. דוקא לשון ההצצה האמור כאן, כמו תיאור עיינו של בן זומא בשאלת המיס, 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,<sup>13</sup> הדרך הזאת איננה היחידה או החשובה ביותר.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

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 ימדרש עשרת הרוגי מלכות, אהרן יעללינעק, חדר ששי, לייפציג תרל"ח, עמ' 21: "ובזמן שהיה רוצה לעלות לרקיע היה מזכיר את השם ורוח נושא שפורח באויר ועולה לרקיע".

14. ראה למשל בראשית 'פרקי היכלות רבתי', אהרן ורטהיימר, בתי מדרשות, ירושלים תשי"י, עמ' 50. האמצעי לעלייה שם אינו הזכרת השם אלא אמירת שירות. אומנם שירות נוספות כאלה שבות ומתגלות לעולה, הוא רבי עקיבא, מפי מלאכים בהמשך התיאור (עמ' עד).

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 הדיון 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 אזוהרת רבי עקיבא בעניין "מים מים".<sup>16</sup>

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 'חנוך השלישי ומקבילותיו על סיפור חטאו של אלישע בן אבויה והלקייתו של המלאך מטטרוך. גם את זאת אין לקבל כפירוש הנכון של דברי התלמוד הבבלי, משום שלסיפור שם כיוון שונה לגמרי. בהמשך דברינו, נפריך גם כמה מן המקבילות שצינו 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 ניעזר 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.<sup>17</sup> במאמרו זה קבע

15. היכלות זוטרתיו, מהדורת רחל אליאור, ירושלים תשמ"ב, עמ' 22: "זהו השם שנגלה לר' עקיבא שהיה מסתכל בצפיית המרכבה, וירד ר' עקיבא ולמדו לתלמידיו. אמ' 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,<sup>18</sup> וביותר כשהן מתאששות בעדות מסורת הגמרא וספרות ההיכלות והפרשנות ההיחודית 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 באחרונה<sup>19</sup> במבנהו של "משל" זה, ניסה להגן על השקפת אורבך ולהתמודד עם חלק מן הקושיות הני"ל. לדעתו משל הפרדס והעלייה שעל גביו, הבא בתוספתא אחרי ענין "ארבעה שנכנסו לפרדס",<sup>20</sup> 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 חקורא בספרו הני"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 חשמיני, 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 אחריו נרוצה").<sup>21</sup> 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;<sup>22</sup> ופטר שפר, במאמרו האחרון על עלייתו לרקיע של פאולוס ועל ארבעה שנכנסו לפרדס,<sup>23</sup> 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,<sup>24</sup> 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 המובחקים 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 פסקאות 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 דסתרי;<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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..." כ'סתום' (cryptic) וציון זה מספיק לו כדי 'להוציאו ממסגרת הדיון'. כנראה כדי שלא יכתים גם את שאר שלושת החלקים בניחות מיסטי. הטעם

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 זמנתו 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").<sup>5</sup> 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.

ריכוך כזה מצאנו גם במקבילה הבבלית של סיפור זה, שעוד נדון בה לפרטיה,<sup>6</sup> 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 החיים,<sup>7</sup> ובעיקר לפי מאמריו הידועים של אלישע על החיוניות היתרה של הלימוד בימי הילדות.<sup>8</sup> 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 יימצא רק בפיסקא שלפנינו, ונוצר בדרך

6. בפרק החמישי, עמ' 72-73.

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

8. ראה לחלו, פרק רביעי, עמ' 55-56.

המלאכותית שהתויתני 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 להראות<sup>9</sup> 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 לדעת<sup>10</sup> 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 וגומי, 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 כ"ילדי", 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 בשהש"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 החבנה 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 טבעת 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, בנייתו הליכותיו של ר' מאיר. גם בכך יהיה דמיון מה לעניין שעת השמד, שגם שם משתמש אלישע בחכמת התורה שלו לשם עקירתה. וכן מתאשר פירוש לפי נוסח שהש"ר, אף ששם אלישע אינו מפנה את התינוקות מי מקצוע, אלא רק 'אומר עליהם מילים והם שותקים', ולפי

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" שנסמך 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,<sup>11</sup> 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, שכל הנראה הכירו כבר את הנוסח שבבבלי), הוא דוקא הפחות מקורי,<sup>12</sup> 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 שתחובר גם אל כוונת פרק 'אין דורשין' בכללותו. אבל באמתחתי 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.

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 וקוחלת רבא, וחלקו גם בבבלי קידושין, ובכל אלה אין זכר לעניין 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. ויתרה מזו. המקבילה בקוחלת רבא 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 קוחלת! וראיות נוספות יימצאו 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.<sup>13</sup> 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

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 הפורעניות', 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.



הנוסחים השונים לפרטיהם ימצא הקורא בשפע בספרות המחקרית<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> בגלל הערתו בעניין שתי הרשויות שבשמים, אלישע נצטייר בעיני רוב החוקרים<sup>16</sup> כמי שחקירותיו בענייני האלהות הביאוהו לדגול בדואליזם הגנוסטי. אינטרפרטציה זאת לדברי אלישע לא הומצאה בידי החוקרים, כי היו להם אילנות גבוהים מאוד להיתלות בס. וראשון לאלה המלאך מיטטרון עצמו שסיפר לר' ישמעאל, בספר 'חנן השלישי':

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

15. ראה למשל מיכה יוסף בן גוריון (ברדיצ'בסקי), 'ערך אחר', הגורן (לחורודצקי) ח, ברדיטשוב תרע"ב, עמ' 76-83; ושם יימצאו השערות שונות וסקירה בבליוגרפית מפורטת מאוד. וכן Samuel Back, *Elisha Ben Abuia* וכן Rosenthal, *Elisa 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 חפניות רבות נוספות. גם אורבך, (פרק א הערה 17) עמ' כב, ייחס לאלישע 'הרחורים 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.

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".<sup>17</sup>

ועוד נמצא אינטרפרטציה כזאת בספרות ההיכלות.<sup>18</sup> ובאחד מכתבי היד של ספרות זו,<sup>19</sup> 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".<sup>20</sup> מפני חשיבותו של המלאך מיטטרון במיסטיקה היהודית, שהיו

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', תרכ"ז 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. פורסם בידי רחל אליאור, בסוף מהדורת 'היכלות זוטרת' שלה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 77.

19. דבריו הובאו ב'אוצר הגאונים' לחגיגה (לעיל פרק א הערה 7) עמ' 15.

20. ראה יהודה ליבס, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', בתוך: יוסף דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו), עמ' 171-195. וראה המקור שפרסם גרשם שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב תשי"ח, עמ' 253.

חוגים שאפילו כיוונו לו בתפילותיהם,<sup>21</sup> 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").<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup>

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 לעליותו של אלישע אל הפרדס. אם נפקיע סיפור זה מן ההקשר הגנוסטי, ובמיוחד אם יתפרש אחרת ביטוייו 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 שיי"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 חופשי את המחזה פאוסט לגתה, וקרא לו "בן אבויה", 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. לחלן נראה (בסוף הפרק הרביעי, עמ' 68) שכבר בתלמוד נקשרה דמותו של אחר בזו של נמרוד. במקום אחר נתחלף בכמה גרסאות שמו של ישו בשמו של אחר, ראה בן גוריון (לעיל הערה 15) עמ' 7.

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

לפי פירושו 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 'אין 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 אבויה 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. בעליותו 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

אלישע לחשוב שהדרך לעולם הבא סגורה לפניו. ואלישע, שלא היכיר בכל מידה אחרת אלא רק בצדק הפשטני ובהיגיון, האמין בדברי המלאך כפשטם, והיסיק מטעות זו, שאיש לא יכול היה להזיזה ממנו, שעליו להתיימשך 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 וההתרחס, 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 אם-כן סיפור המזכיר לא את הגנוזים 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.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup>

ועוד אמר:

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

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

25. שם, עמ' 170.

26. שם, עמ' 131.

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 לחבין כדבעי את שימושו של הפסוק "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך" כמביע את חטאו של אלישע. ומובן זה יחפוך 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 לחטוא, 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 לפעמים<sup>27</sup> - על קולך ויביא עליך את אובדנך.

ואומנם בכמה כתבי יד של התלמוד הבבלי,<sup>28</sup> 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 אחריך נרוצה", והעיקר בו, כפי שהראה יוסף דן,<sup>29</sup> 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.

"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 פרנקל<sup>30</sup> 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 החויה המיסטית האישית שהוא טבוע בחותמה. על רקע זה יובן בקלות גם הצירוף "קיצץ בנטיעות"<sup>31</sup> 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 שיחציצו, 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 הרבה וההשפלה שנקט כלפיהם, ועמידתו על זכותו עד כדי גרימת הלקייתו 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...". ודומה בעיניי שלפירוש כזה רמז גם רבינו חננאל<sup>32</sup> באומרו: "אחר קיצץ בנטיעות, כלומר דיבר כלפי מעלה דכיון דחזא למיטטרון... אמר גמירי דלמעלה...".

כבר קדמני א. אורבך<sup>33</sup> 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.

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 אחריו<sup>34</sup> ופירש את החטאת הבשר כלכלוך הגוף בקיא, וזאת בהמשך לפסוק שנדרש שם על בן זומא - "דבש מצאת אכל דרך בן תשבוענו והקאתו" (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 שלפני 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 מדוייקת, 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 השונות והפירושים המאוחרים) ובעיקר את התלמוד הבבלי, ובעזרת כולם נצייר את דמותו של אלישע. וכך, למשל, דברי

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

16.

34. ראה לעיל פרק א הערה 19.

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 חרהב וההיבריס.

## פרק שלישי

### חטאו של אלישע

בעבור עתה לפירוש מפורט של דברי הגמרא,<sup>1</sup> חגיגה טו ע"א-ע"ב:

אחר קיצץ בנטיעות. עליו הכתוב אומר: אל תתן את פיך לחטא את בשרך. מאי היא? חזא<sup>2</sup> 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 ההסבר 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,<sup>3</sup> בעקבות טענתו של אלישע, ואומר לו: ימדוע 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. כמחמ כתבי יד, כגון כ"י מינכן 95 שם, הנוסח הוא: "מאי חזא?!" נוסח כזה מקביל לתחילת סיפור עלייתו של רבי עקיבא, להלן ראש פרק ו: "מאי דרשו?".

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 האישי, 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 שרמזו 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.<sup>4</sup> רגליו של מיטטרוך, 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 לדינינו שמנויות בו כל אלה), אין להם אופי נורמטיבי, אלא "ביולוגי". כך "עורף", לפי פירושו המשכנע של רש"י: "דבכל 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 מיטטרוך, והיא אינטרפרטציה מאוחרת הנובעת ממגמה שונה ואף מאי הבנת הסיפור התלמודי. כמובן, אין גם ראייה 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 קמאי >לפנינו בדניאל ז טז כתוב "קאמאי", 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, והובא בהקשר זה במדרש תהלים א ב, מהדורת

"עייפות".<sup>5</sup> וכן גם בעניין "תחרות", אם הגירסא שלפנינו נכונה ואין להעדיף את הנוסח "עמידה" במקום "תחרות";<sup>6</sup> 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', והשוה 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"עפוי" - 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 אלא תצאל 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 (והשוה 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 חלק"), היסוד 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 שיווא מיד מספרות ההיכלות, והיא היתה גם לפני רש"י, כמוכח מפירושו: "לא עמידה - לא גרסינן". וסיבת המחיקה ברורה היא. ראשית, משאר מקורות ידועה שהעמידה היא תכונתם של המלאכים (ראה ההערה שלפני הקודמת), ושנית ועיקרית, הקשר הדברים שלפנינו, ותחלונה "מאי טעמא... לא קמת מקמיה". (הרמב"ם אינו מתמודד כלל עם קשיים אלה, כי, כאמור, הוא הפקיע את המאמר מהקשרו ופירשו על

ממקורות אחרים,<sup>7</sup> (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 ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה.<sup>8</sup>

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 בפסוק 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 שנמחקה 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 כעמידה על הכבוד והזכויות.

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.

לשבת בפניי! מי שמך!! הלית דין ולית דיין!! איך תהיו 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)<sup>9</sup> או תדמה עצמך אליו!! אפשרות אחרת היא להסמך 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 טרוניה ותוכחה. וראיה 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<sup>10</sup>, וזה לשונו:

אמרו: כשירד אלישע למרכבה ראה למטטרון שנתנה לו רשות

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.

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; '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, 'יוכוחי המלאכים עם הבורא', מליה ג-ד, תשי"י, עמ' 93-102; דבורה דיאמנט, "מלאכים שחטאו" במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן, ירושלים תשל"ד (דיסרטאציה בשכפול).

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

שעה אחת ביום לישב ולכתוב זכות של ישראל. אי-מרי: 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 והכהו ששים פוליס 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".<sup>11</sup> 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?!; 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.

(ב"מ פה ע"ב), וגם גבריאלי (יומא עז ע"א). חלקייתו של גבריאלי ראויה להשוואה נוספת עם המעשה שלפנינו.<sup>12</sup> לפי הסיפור שם לקה המלאך גבריאלי, והוסר מכהונתו, מפני ששקד יותר מדי בזריקת הגחלים על ירושלים, שנצטווה עליה, ושהביאה לחורבן העיר, ולא הושב לכהונתו אלא מפני שלימד זכות על ישראל. אולי נוכל ללמוד מכאן גם משהו על נסיבות חלקייתו 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 שנהג 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'.<sup>13</sup> אם כן, הרי היתה לו לאלישע גם סיבה אחרת, לאומית,<sup>14</sup> 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, השוה את חלקייתם של מיטטרון וגבריאלי, אבל לא הזכיר את אפשרות הרקע 'הלאומי' המשותף לחטאי שני אלה.

13. מדרש 'אלה אזכרה', בית המדרש לאהרון יעלנינק, חדר שני, לייפציג תרי"ג (ירושלים תשכ"ז), עמ' 66. וכן הוא בפרקי היכלות רבתי, בתי מדרשות לשלמה אהרן ורטהימר, ח"א, ירושלים תשי"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" כ'דחק את הקץ', ובדברי רבי עקיבא "אל תאמרו מים מים" מצא אזהרה כנגד דחיקה



רבה, ולפיה חטא אלישע משום שראה את לשונו של ר' הוצפית המתורגמן (כך בקידושין, ובמקבילות - ר' יהודה הנחתום) שהיא נתונה בפי הכלב (או החזיר), ואמר: "פה שהפיק מרגליות ילחך עפר?!". ר' הוצפית 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).<sup>15</sup>

אם כך, נוכל אולי להשתמש עוד בסיפור 'עשרה הרוגי מלכות' על נוסחיו השונים,<sup>16</sup> וללמוד ממנו גם על הרקע לעליותו 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',<sup>17</sup> המספר על יורדי מרכבה, ובראשם נחוניה בן הקנה, שעלו לרקיע כדי לבטל את הגזירה הנכתבת שם, ולהפירע 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 מחקש הדברים, כגון שאזהרת "מים מים" היא כנגד דעת תליס שראה במים את היסוד הראשון (שם עמ' 62), וראה לחלן, פרק שמיני, עמ' 125.

15. לחלן סוף פרק ה, עמ' 83-84.

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

17. הנ"ל הערה 13.

שפורסם לאחרונה בידי מיכל אורון.<sup>18</sup> ר' ישמעאל מספר באריכות את הרפתקאות עלייתו למרום, ועל הסכנות שניצול מהן, עד שמגיע לתיאור זה:

ראני סוריא שר הפנים הוא מטטרון.<sup>19</sup> 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 לפרדסי', 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 מידיין העולה עם המלאך

18. נוסחים מקבילים של סיפור עשרת הרוגי מלכות ושל ספר היכלות רבתי, אשל באר שבע ב, תשי"ם, 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 יעלנינק, 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".

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 שיחרהר 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 שידוע 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

אחר.<sup>21</sup> ולהלן, <sup>22</sup> ניווכח לדעת שאברהם אבינו נחשב לאבי דמותו של המיסטיקאי האידאלי בפרק 'אין דורשין'. כך יימצא גם צד שוה לתיאור חטאו של אלישע לפי הסיפור בבבלי, ולפי הירושלמי ומקבילותיו (רות רבא קחלת 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 המוטעית 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 לדבקותו 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 לישעיהו תשבי ח"א (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (א-ב)), ירושלים תשמ"ד, עמ' 304-311.

22. בפרק ז, עמ' 102-104.

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, חולמת להפליא את מה שראינו כאן. התלמוד ממשיך בסיפורו בזה הלשון: אתהיבא ליה רשותא לממחק<sup>23</sup> 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. לחלן נראה שהתייצב לימין רבי עקיבא השפל והענין, כנגד המלאכים המבקשים לדוחפו. אבל כאן המצב הוא הפוך. (הגמרא מציגה במפורש את מעשה רבי עקיבא בחקבלה 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.

שנותן 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.<sup>24</sup>

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 לגהנום "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 כמחוק 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.

יבליג וימחל על פגיעה כה גלויה בזכויותיו. לא די בכך שנוקמים בו על שטען כדון, גם גוזרים עליו עונש שהוא בעצמו אינו צודק - הייתכן למחוק זכויות של העברי! אם כך נוהג מלכו של עולם, אין אלישע רוצה בו. 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 מעלה<sup>25</sup> 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 צווחת ואומרת..." מכאן שבדרך כלל אין לבטל דברי בת קול היוצאת מאחורי הפרגוד. הן בגלל מקורה הגבוה, וכן בגלל מימד ההסתיונות

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

והדין הקשורים בה.<sup>26</sup> ואולי המלאך ביקש ליצור רושם שזה המצב גם 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 יד<sup>27</sup> 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 הלקייתו 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 שציננה 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 אותו. 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.<sup>28</sup>

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, חובאה רק תמצית הדבר.

לתשובה' או 'שאינם שבים'; כמו שתרגם יונתן: "תובו בניה דמתחזקין למיתב", שפירושו 'המתחזקים לשוב' או 'המתחזקים מלשוב'. בין כך ובין כך "שובבים" הם המועמדים היחידים לתשובה, ולפי המדרש כאן נוספה מילה זו כדי להוציא את מי שאינו בר תשובה = חוץ מאחר. קשה לחשוב שדרשה מעין זו תהיה כלולה בדברי בת הקול, שאין זה הולם את סגנונותיהן של בנות הקול המוכרות מן התלמוד. ועוד, שקריאה לחזרה בתשובה מתאימה לבת קול, ואילו ההפך מזה נראה כתוספת של אלישע. לפי פירוש זה יוצא שאלישע נתלה בדברי בת קול שיצאה לכל באי עולם וקראה להם לשוב בתשובה, והוא דייק בה דיוק מדרשי, המוציא את עצמו מקהל השבים, ואחר כך כשיספר לתלמידו על בת הקול כלל בה כבר את הדייוק, והעמיד פנים כאילו נועדה לאוזניו בלבד. גם בכך היה כמובן כדי לפרנס את גאותו, וכן לשוות דרמטיות יתרה למדרש המוציא את עצמו מן הכלל - לא מדעתו דרש כך אלישע, אלא כך גילו לו מן השמים. ואולי באמת מדרש כזה חלף במוחו כהרף עין בעת שמיעת בת הקול (בהשפעת יצר הרע הוא השטן, או שמא הפעם מילא המלאך מיטטרון את תפקידו?), וכלל לא היה מודע לכך שזו תוספת מפי עצמו שהוסיף לדברי בת הקול.

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 האוביקטיבי, אלא תביע גם את הרגשת המרחק והזרות. דוגמא לכך נוכל להביא מן הסיפור התלמודי (הוריות יג ע"ב) בדבר העונש שנענשו רבי מאיר ורבי נתן על שקשרו קשר לחוריד מכהונתו את נשיא הסנהדרין רבן שמעון בן גמליאל ולרשת את מקומו. עונשו של ר' מאיר היה שלא יצטוו 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

לשער, וכבר העלינו שם כמה השערות בדבר כינויו - "אחר".<sup>32</sup> מה היתה תגובתו של אחר כששמע את בת הקול? מוסיף התלמוד ומספר:

אמר: "הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא, ליפוק ליתנהי בהאי עלמא". נפק אחר לתרבות רעה.

יש לשים לב לסגנון הקצר הפשוט הענייני והפרימיטיבי שבו מתוארות התהפוכות הנוראות העצומות והעמוקות ביותר. אמת. פשטות ראשונית כזאת מאפיינת את סגנון התלמוד הבבלי בכלל, והיא סוד קסמו וכוחו המיוחדים, שאין בכוחן של המילים הרבות להגיע עד חקרם. סגנון כזה יכול לפעמים להביע סבכים ודקויות בצורה הרבה יותר טובה מאשר תיאורים והסברים פילוסופיים ופסיכולוגיים. אבל הפעם מתאים הסגנון הזה להפליא דווקא להדגמת אופיו המיוחד של אלישע, ההולם את הנגלה ולא את הנסתר, ואת דרך מחשבתו הפשטנית. (בהמשך נראה שפשטנות זו מכסה דוקא על ייסורי נפש, ולפשטות הסגנון מתגנב 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 בפירושו! - יצא וייהנה מן העולם הזה. כל הנאה של העולם הזה תהיה מעתה רווח נקי, שהרי אין לו עוד מה להפסיד. (בכתבי היד, אותם שצויינו לעיל, במקום "הואיל וגורש מן העולם הבא" מצאנו "הואיל ולית לה תקנתא". אבל נוסח כזה נראה בעיני פחות ספונטאני ופחות חזק, ושאינו מן ההמשך, מאמרתו של רבי 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 פילוסוף לוגיקאי, ששיקולו קר ומסקנותיו כלליות. היגיונו של אלישע קשור קשר בל ינתק בעלבונו האנושי. יש משהו ילדותי בהתנהגות כזאת. הדימוי הקרוב ביותר הוא של בן שמרגיש עצמו נפגע מיחסו של אביו כלפיו. שהוא סבור שאביו נהג כלפיו באי צדק, והוא מורד בו.

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

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 אבויא, 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".<sup>30</sup> 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,<sup>31</sup> 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 לחלו, 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.

ורחיק לכת בכמה צעדים. אבל אפילו זה נידויו לא היה שלם. פי סוף הסיפור שנראה בהמשך, זכות תורתו עמדה לו גם למעלה גם למטה, ואחרי מותו עשו החכמים להצילו מן הגיהנם, ושוב קירבו את זרעו.

נשוב למהלכו של הסיפור. אלישע לא הוציא זמנו על לבטים, הסמיך מחשבה למעשה:

נפק אשכח זונה. תבעה. אמרה ליה: "ולאו אלישע בן אבויה אתו?" - עקר פוגלא ממישרא 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 אתו?". (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 אתו?". במקום תשובה עוקר אלישע צנונית (זה פירוש 'פג' 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 מאזור" - ולהסיק מהם את מלוא המסקנות? שני יצרים נלחמו בנפש אלישע: הפשטנות הגאוה וההיבריס מצד אחד, ותורתו מצד שני. מבנה כזאת תעניק משמעות נוספת למילותיה של הזונה - "אחר הוא". במילים אלה היא "גאלה" את אחר מהתלבטיותיו, ועזרה

דימוי זה אכן רמוז כאן, לפי דעתי, בצירוף "תרבות רעה". מהי תרבות רעה? הצירוף מופיע כמה פעמים בלשון חז"ל, ואינו מציינ מיונות וכפירה, אלא התנהגות רעה בעניינים מעשיים. מדברים קלים שאין בהם אפילו עבירה הלכתית גמורה<sup>33</sup> עד עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים.<sup>34</sup> 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".<sup>35</sup> וכדוגמתה בערבית "תרביח". 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 מיונות 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, הבוטע 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 רצוני".

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 בצורת נקבה. וראה לעיל, פרק שני, עמ' 14.

## פרק רביעי

## דברי שיח בין אחר ור' מאיר

המאבק הפנימי בנפשו של אחר מתפתח בהמשך הסיפור התלמודי. כאן מובאות שתי שיחות שהיו לאחר עם תלמידו ר' מאיר, והן מעידות על מלחמה זו, ועל אמיתות דרך הפירוש שנקטנו בו:<sup>1</sup> 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 הרים - ברא גבעות, ברא ימים - ברא נהרות". אמר לו: "רבי עקיבא רבך לא אמר כד! 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 לבטיו הקשים הוא חפץ תשובה כזאת דוקא בדברי רבי עקיבא, הדמות המנוגדת לו של חברו ומורו לשעבר, גדול מיסטיקאי ישראל, שעלה בשלום לביתו בשלום בגלל רוח ענוותנותו, ומסר נפשו באהבה על קידוש שם בלא לתחות על מידותיו של הקב"ה. ליתר חיזוק ביקש אחר את דברי רבי עקיבא אלה, שיש בהם חיזוק לשיטתו, יצטט לפניו 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 יחזה להתחמק ממנה. לפיכך לא מצא להשיב על השאלה "מאי דכתיב" 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.<sup>36</sup> 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

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 אולי יותר משגאוותו של אלישע נתנה לו לדעת. הוא יודע שדבר 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 ליבואה המגשימה את עצמה.

<sup>1</sup> מקבילותיהן של השיחות בתלמוד הירושלמי אדון מאוחר יותר, אחר סיפור ר' רבינו של אחר ביום השבת, שלפי הירושלמי אז נאמרו השיחות.

<sup>36</sup> ראה חנוך ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 292-294, 300-301.



אינו חפץ לספק את רצונו של אחר ולצטט את דברי רבי עקיבא על השניות היסודית בעולם. אלישע מעוניין בנושא זה לא מחמת הדואליזם הגנוסטי אלא בשל מה שהעסיקו באמת בשלב זה של השתלשלות הסיפור כפי שעקבנו אחריו. השניות בין גורל הרשע והצדיק, בעולם שבו אין זוכרין לרשע את זכויותיו הראשונות, וכשיורד לגיהנם נוחל אותם הצדיק. אלישע מצא בכך חיזוק מה לדעתו הן על אי הצדק שבדיניו של הקב"ה, והן על נמנעות התשובה ממנו. אמנם אין לומר שדברי רבי עקיבא, שרבי משרשיא הביא מקראות לבססם, זהים עם סברתו של אחר. שהרי לפי רבי עקיבא נגזר הדין על פי רוב הזכויות או החובות, וכפי שמפורש הדבר בגמרא קידושין לט ע"ב, באותו עמוד המתאר את סיבת כפירתו של אחר: "כל העושה מצוה אחת יתרה על זכויותיו" כאמור, נראה שיש לפרש כמו "חובותיו", אף על פי שפירוש רש"י אפשרי גם הוא > מטיבים לו ודומה כמי שמקיים כל התורה כולה". אם כן יש סיפק בידי הרשע החפץ בתשובה להרבות לו זכויות בשארית חייו ולהפוך צדיק, ולא כטעותו של אחר, שסבר שאין לו תקנה באופן עקרוני. אבל ר' מאיר ירא אפילו להיות מודה במקצת, ולפיכך טען שהשניות הרמוזה בפסוק "גם את זה לעמת זה עשה האלהים" היא 'השניות' המדומה בין החרים והגבעות, הנהרות והימים. ועל תשובה מתחמקת זו, אלישע גער בו בניזפה.

יכולנו לסבור ששיחה זו מעידה על בטחונו של אלישע בצדקת דרכו, ולא באה לשמש לו חיזוק פסיכולוגי, אלא להוכיח את צדקתו לר' מאיר, למשוך גם אותו לדרכיו. אבל לא כך הדבר ראשית, הרי הוא סבור לפי בת הקול, שעל כל 'הבנים' השובבים חוץ מאחר מוטלת חובת התשובה, וזה כולל גם את רבי מאיר, כפי שנראה בהמשך במה שאמר אחר לר' מאיר, בשעה שרכב על סוס בשבת. ושנית, עתה מביא התלמוד שיחה נוספת בין השנים, הפוכה במגמתה, וממנה נלמד גם על הראשונה:

שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה: "מאי דכתיב (איוב כח יז) לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז" אמר לו: "אלה דברי תורה שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז ונוחין לאבדן ככלי זכוכית". אמר לו: "האלהים! אפילו ככלי חרס שאין בהן ממש! אלא רבי עקיבא רבך אינו אומר

הכלי. אלא: מה כלי זהב וכלי זכוכית אף על פי שנשברו יש להם תקנה - אף תלמיד חכם שאף על פי שסרח יש לו תקנה." אמר לו: "אף אתה חוזר בך." אמר לו: "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים חוץ מאחר."

שיחה זו זהה במבניה לזו הקודמת, אבל דומה כאילו מוחלפת השיטה. אלישע מבקש מר' מאיר שישמיענו את דברי רבי עקיבא שלפיהן תלמיד חכם שסרח עדיין יש לו תקנה, ודוקא ר' מאיר מסרב לעשות זאת, ומשמיע באזני אלישע דברים המסוגלים דוקא לחקשות את ערפו, ולחזקו בדעתו שזכויותיו נמחקו להן, והתורה שעמל בה קשה כבכלי פז, אבדה בקלות ככלי זכוכית. מה משמעותו של היפוך זה? דומה בעיני שאת עמדתו של כל אחד משני המשוחחים, אפשר להסביר בשתי דרכים, אבל רק צירוף שתיהן יוכל לקרבנו להבנה השלמה.

נפתח באלישע. הוא מתחיל את דבריו כאילו בקריאת הסכמה ותוספת לדברי ר' מאיר על כלי הזכוכית - "האלהים! אפילו ככלי חרס שאין בהם ממש!" (משפט זה חסר בדפוסים והשלמתו מכתבי היד,<sup>2</sup> כי סגנונו מעיד עליו כמאה עדים שהוא מקורי.) אבל הסכמה זו יש לפרש כדברי לעג. ואולי אפשר להבין את היפוך "כלי חרס שאין בהם ממש", גם כלשון קללה. וכך תהפוך שיחה זו לשיחה של "האלהים!" שבתחילת המשפט, שמצאנוה כמה פעמים כנוסח של קללה בלשון חז"ל, למלת קללה. היפוך כזה מצאנו לרוב, ונזכיר עוד שתי דוגמאות שונות, ותוכל להעיד על כך אף מילת SWEAR מילת, שפירושה 'להישבע' וכן 'לקלל'.

נעבור אס-כן ביקש אלישע לשמוע מפי ר' מאיר את דברי רבי עקיבא על תלמיד חכם, שאף על פי שסרח יש לו תקנה? אולי כאן חזוק דוקא יצר התשובה שבו שהתעורר לרגע, וחזר ושכח את דבריו. או, כפי שנראה יותר, אלישע ביקש כאן להציג את עמדת ההיבריס שלו במלא חריפותה השחצנית. דווקא יטוט מתוך הסכמה של דברי רבי עקיבא בדבר אפשרות תלמיד חכם שסרח, תקבל משנה דרמטיות הוצאתו שלאחר שסרח. כל תלמיד חכם כך, ואחר לא. אמנם מבחינה

<sup>2</sup> יבין 95, ד"צ ירושלים תשל"א, סדר מועד, עמ' 143. כ"י וטיקן, ד"צ

תשל"ב, כרך ב, עמ' 252.

פסיכולוגית נראה לי ששחצנות נרהבת כזאת מעידה דוקא על ניסיון לדכא קורטוב של תשובה. ועוד נשוב וניווכח בכיוצא בכך בקטע הבא של הגמרא.

ובאשר לר' מאיר. הוא הרי ביקש להחזיר את אחר בתשובה, כפי שמפורש בסוף הסיפור ובסיפור שלאחריו. משום מה אם-כן לא נקט בדברי רבי עקיבא רבו המסוגלים לכך, ובמקום זה הביא את משל התורה שנוח לקנותה ככלי פז וקשה לאבדה ככלי זכוכית, שיכולים לחזק את אחר בדעתו הקודמת! אולי מפני שנכוה כבר בשיחה הראשונה, ביקש שלא לפגוע בגאוותו של מורו ולעורר את חמתו בהטפות לדברי תשובה, ורצה הפעם להניח את דעתו. ובעיקר, שפירוש זה ל"לא יערכנה זהב וזכוכית", אמנם אינו פירוש של עקיבא רבו, אבל הוא פירושו של רבו אחר תרתי משמע, הוא אלישע בן אבויה, אם נסמוך על גרסת מדרש אבות דרבי נתן שפירוש זה הובא שם משמו.<sup>3</sup> ואין דרך ארץ לומר בפני רבו במקום פירושו של רב אחר. גישה זו הולמת את רבי מאיר שלפי דעתו על האדם לקנות לו יותר מרב אחד, ולדבוק בשניהם ולנהוג כבוד בכולם, כפי ששינונו:

רבי מאיר אומר: אם למדת תורה מרב אחד ואמצתו אל תאמר דיי אלא לך אצל חכם אחר, ולמוד תורה, ואל תלך אצל הכל אלא למי שהוא קרוב לך מתחילה.<sup>4</sup>

כנראה יש באמרה זו רמז לדבקותו של ר' מאיר באלישע, הקרוב לו מתחילה, וסירוב להיפרד ממנו בכל תנאי. ואולי אפילו בלשון "חכם אחר" יש רמז דק לכינויו של רבו זה, אף שמילת "אחר" לא נשתמרה כאן בכל כתבי היד. בנאמנות ובכבוד שהפגין כאן רבי מאיר הוא מצטייר כבעל מידת הענוה, וכך יתואר גם בהמשך יחסו עם אלישע רבו (לא כך הצטייר בעת הקשר כנגד רבן שמעון בן גמליאל!), ובניגוד משווע לרבו זה הענוה, שאין כמוה מידה ראויה למיסטיקאי, היתה מידתו

3. אבות דרבי נתן, מהדורת שניאור זלמן שכטר, ניו יורק תשכ"ז, לט ע"ב, נוסחא א פרק כד (בטעות נדפס בראש העמוד הציון "כג"): "קשין דברי תורה לקנותה ככלי זהבים ונוחים לאבדם ככלי זכוכית".

4. אבות דרבי נתן, ח ע"ב, נוסחא א פרק ג. תיקנתי את הנוסח לפי חילופי הגרסאות.

המובהקת של רבי עקיבא דוקא, כפי שנראה להלן בתיאור עלייתו לפרדס. אם כן, לא מטעמים ביוגראפיים בלבד מכנה כאן אלישע את רבי עקיבא בכינוי "עקיבא רבך", כלומר רבו של ר' מאיר.

אמנם היחס בין דברי אלישע ודברי רבי עקיבא מסובך יותר. כי בהמשך דבריו באבות דרבי נתן אלישע כאילו חוזר גם על דברי רבי עקיבא שלפנינו, אבל בהיפוך משמעותם לכיוון דעתו של אחר, כי כאן הם מנוסחים כאילו באו דווקא לשלול את אפשרות החזרה בתשובה של תלמיד חכם שסרח: "מה כלי זהב לאחר שנשבר יש לו תקנה וכל כלי זכוכית אין להם תקנה כשנשברו אלא אם כן חזרו לברייתן".<sup>5</sup> ולפי זה שיעורו של הפסוק באיוב הוא: 'התורה אינה נמשלת לזהב אלא לזכוכית'. תלמיד חכם שסרח אינו דומה לכלי זהב שאפשר לתקנו בעזרת ריתוך, אלא לכלי זכוכית, שיש להתיכו כליל; כלומר רק מותו הוא תקנתו.

אבל לא נימוס וענוה בלבד, גם טאקט יש פה. ר' מאיר נמנע ולא הביא כאן את דברי עקיבא רבו, כי כנראה ברקע האמרות הללו היו גם עקיצות וקינטורים אישיים בין אלישע בן אבויה לבין רבי עקיבא. כבר שיערו חכמים<sup>6</sup> שאת אמרותיו הידועות על מעלתו של הלומד תורה בילדותו לעומת הלומד כשהוא זקן,<sup>7</sup> כיוון אלישע כנגד רבי עקיבא, שהיה עם הארץ עד גיל ארבעים שנה. ותשובה לכך מצאו במאמרו של רבי עקיבא: "למד תורה בילדותו ילמוד תורה בזקנותו".<sup>8</sup> ככל הנראה דברי אלישע כאן

5. ראה המקבילות שציין המחזיר שם (לט ע"ב), וביניהן אבות דרבי נתן נוסחא ב, פרק לא, דף לד ע"ב. לפי דעתו נלקחה הדרשה מספרי דברים מח: "דברי תורה... קשים לקנותם כזהב ונוחים לאבדם ככלי זכוכית". אבל אפשר שאלישע שינה את הנוסח לצורכו.

6. שמואל בן הלל אלכסנדראוו, 'על דבר שנאת ר' עקיבא לאלישע בן אבויה' (בתוך מאמרו 'רבי עקיבא'), כנסת ישראל ג, ורשא תרמ"ח, עמ' 364-365.

7. שם (לט ע"א): "הלומד תורה בילדותו דברי תורה נבלעין בדמיו ויוצאין פיו מפורשין...". אמרתו המפורסמת של אלישע (אבות ד כ): "הלומד ילד למה הוא דומה! לדין כתובה על ניר חדש..." מופיעה באבות דר' נתן, לח ע"ב, נוסחא א פרק כג, דווקא בשמו של ר' אליעזר בן יעקב, ובשינויי לשון קטנים. כמדומני, זהו פתגם יווני במקורו, והובא בטימאוס לאפלטון; ראה כתבי אפלטון בתרגום או"מ ז"ל יוסף ג. ליבס, כרך ג, ירושלים ותל-אביב תש"ך,

על דברי התורה שקשין לקנות ונוחין לאבד, עוסקים גם הם במי שלומד בזקנותו. אינני אומר כך רק כדי לעשות שלום בין אמרותיו השונות של אלישע, אלא גם משום שתיאור כזה הולם הרבה פחות את לימודו של הילד. ונמצא שר' מאיר מצטט כאן את דברי אלישע המכוונים נגד רבי עקיבא, ואולי לא ניחא לו לאלישע לשמוע דברים כאלה הפוגעים ברבו השני של ר' מאיר, שיצאו כבר מגדר ענוה ובאו לגדר חנופה, וגער בו בלשון: "רבי עקיבא רבך לא אמר כך".

אמנם בצד ענוה וחנופה מגולה יש כאן גם תוכחה מסותרת. אלישע אמנם יכול לייחס לדבריו המצוטטים בפי רבי מאיר, על דברי התורה שקשין לקנות ונוחין לאבד, משמעות של אובדן זכות התורה שלו, ואף עקיצה כלפי רבי עקיבא. אבל בעיני ר' מאיר הם עשויים להיתפס בפשטות כדברי כיבושין על התנהגותו של אלישע, שלא עמד בעצמו בדרישות שקבע, ואיבד את תורתו. אלישע יכול להתגאות כרצונו בגודל תורתו, אבל אליבא דאמת מי שאינו מקיים את התורה הוא כמי שאיבד אותה. כי בעיני ר' מאיר אין לתורה משמעות תיאורטית בלבד. בכך יכול היה להסתמך גם על אמרותיו האחרות של אלישע בעצמו, שרוכזו באותו פרק של אבות דרבי נתן (נוסחא א פרק כד), שכולן עוסקות ביחס שבין תורה למעשים טובים שבלעדיהם אין לה קיום. מכל אלה מנשבת רוח של יראת שמים, בדומה לעמדתם של רבי עקיבא ור' חנינא בן דוסא שיידונו בהמשך,<sup>9</sup> אם אלישע אמר דברים אלה, כפי שאפשר לחשוב,

עמ' 528: "לפי הפתגם תלמודו של נער לא יימחה לעולם". רובו של פרק זה באבות דרבי נתן עוסק בשבחו של הלומד ילד, ומקבץ לשם כך אמרות מפייהם של חכמים שונים.

8. יבמות סב ע"ב. וכיו"ב אבות דרבי נתן, ח ע"ב, נוסח א פרק ג. אומנם בבראשית רבא סא ג ובקהלת רבא יא ו, הובא מאמר זה מפי ר' ישמעאל, ובפי רבי עקיבא, המוצג שם כחולק, נשאר רק חלקה השני של הדרשה, על התלמידים שצריך אדם שיהיו לו בילדותו ובזקנותו, וחלק זה מוסבר שם במפורש כתיאור אוטוביוגרפי. ובמדרש הגדול מובא הענין בנוסח אחר מפיו של ר' יהושע (ראה הערת המחזיר תיאודור לבראשית רבא שם).

9. בפרק האחרון, עמ' 151-152. פירוש לאמרות אלה ראה בק (לעיל פרק ב הערה 15) עמ' 20-12.

בימי צעירותו, לפני כניסתו לפרדס ולפני צאתו לתרבות רעה, חרי תוכחתו של ר' מאיר מקבלת גוון נוסף. בכך שאלישע לא עמד בעצמו בדרישות שהציב בילדותו הוא סתר גם את דבריו על מעלת התורה הנלמדת בילדות.

אמנם ייתכן שהאמרות הללו נאמרו דוקא אחרי שאחר יצא לתרבות רעה. אז נצטרך לפרשן כמכוונות לכל העולם - חוץ מאחר, ורוחן, "רוח החסידות ויראת שמים" תיהפך על פיה. לו ידע זאת עורך אבות דרבי נתן ודאי לא היה כוללן במדרשו. נדמה לי שלפירוש כזה יש הרבה על מה שיסמוך, שכן הוא מתאים לדרך של אלישע שהסברנו לעיל כשביקש לשמוע את דברי רבי עקיבא בעניין כלי הזהב שיש להם תקנה, ועוד נשוב ונראה אותה לחלן בעת רכיבתו בשבת כשהוא משגיח על קייום המצוות של ר' מאיר. דברי החסידות אינם משמשים כאן אלא לשם החוצפה וההיבריס.

ואמנם לפי נוסח אחר של סיפורנו, המופיע במדרש משלי ו, אלישע דורש כאן באוזני ר' מאיר דרשות שאינן מופיעות בשאר הנוסחים, והם כולם דברי חסידות ויראת שמים. הוא פותח בגנותו של תלמיד חכם שנתפש בעבירה, שהוא מגונה הרבה יותר מעם הארץ. אבל כשרבי מאיר, המזועזע מגודל העבירה שבידי תלמיד חכם שכזה, שואל אותו: "רבי אין לו תקנה?", מונה אלישע כמה וכמה דרכי תשובה הפתוחות בפניו, ומעיד שהקב"ה יקבל אותו אפילו כפר בעיקר. כאן כמובן מזדעק ר' מאיר ואומר: "רבי לא ישמעו אוזניך מה שאתה מדבר... ולמה אין אתה עושה תשובה?!" כאן שב אלישע ומוציא עצמו מן הכלל ש"כבר נחתמה הגזירה מלמעלה", ונתאשרה ע"י פסוקי התינוקות (באלה עוד נדון בהמשך).

מדרש משלי הוא אומנם מדרש מאוחר, והתלמוד איננו זקוק לו. עוצמת הסיפור התלמודי, ש"דברי החסידות" משמשים בו להגברת החוצפה, לא תימצא במדרש משלי. דברי אלישע מתקבלים שם ככנים ויוצאים מן הלב, והגזירה המונעת ממנו לפעול על פיהם נשמעת כטרגדיה גם כשהיא מתוארת בפיו של אלישע בעצמו. הדברים מעוררים שם באמת את רחמי רבי מאיר, והוא מביטיח לרבו שיקבל על עצמו את העונש הצפוי לו ויצילנו ביום הדין. אך מכל מקום אפשר לראות במדרש משלי מסורת נוספת על דברי

החסידות שאמר אלישע לר' מאיר אחרי שיצא לתרבות רעה. ייתכן שרבי מאיר לא פירש נכונה את פשר נטייתו של אלישע לדברי חסידות. כאן כנראה יימצא עיקר ההסבר לשאלה שהיצגנו בפנינו, מדוע לא חזר ר' מאיר על דברי רבי עקיבא המסוגלים לתשובה, ובמקומם הביא את הדברים בעלי המשמעות ההפוכה. הוא התכוון לאלץ את אלישע לסתור את דבריו, ולגרום לו שיצטט הוא עצמו את דברי רבי עקיבא בענין תלמיד חכם שסרח שיש לו תקנה, וכך יקשה עליו להתכחש להם, ויקל על ר' מאיר בהפצרתו: "אף אתה חזור בד". אולי חשב שכך יעורר הרהורי תשובה בלב רבו. אבל אפילו התעורר בו שמץ מזה, ציטוט דברי רבי עקיבא עורר באלישע גם את היצר להפגין עוד יותר את גאוותו, וסייע לו בעיקשותו. כי כשעל רקע זה מסרב אלישע ואומר: "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים חוץ מאחר", רושם ההיבריס מתחזק עוד יותר.

בירושלמי ומקבילותיו מצינו עוד שתי שיחות של אלישע ור' מאיר, העשויות במתכונתן של השיחות דלעיל, ויש בהן כדי לתרום עוד להעמקה בסבך היחסים שבין המשולש אלישע, רבי עקיבא ורבי מאיר. נדלג כאן על ראשית הקטע שעוסק בנסיבות התרחשותן של השיחות, ונשוב אליו בהמשך, בעקבות דיוננו על סיפור רכיבתו של אחר בשבת בתלמוד הבבלי. כאן ונעסוק בתוכן של השיחות. וזה לשון (לפי נוסח הירושלמי):

אמר ליה: <אלישע לר' מאיר>: "מה הויתא דרש יומא דין?"  
אמר ליה: "וה' ברך את אחרית וגו'" <והמשך הפסוק, איוב מב יב - "איוב מראשיתו">. אמר ליה: "ומה פתחת ביה?"  
אמר ליה: "ויספ' ה' את כל אשר לאיוב למשנה (שם שם י), שכפל לו את כל ממנו". אמר: "ווי דמובדין ולא משכחין עקיבה רבך לא הוה דורש כן. אלא וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו - בזכות מצוות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו". א"ל <= אלישע שב ואומר לו: "ומה הויתא דורש תובן <= עוד>". א"ל: "טוב אחרית דבר מראשיתו (קהלת ז ח). א"ל: "ומה פתחת ביה?" א"ל: "לאדם שהוליד בנים בנערותו ומתו, ובזקנותו ונתקיימו <בדפוס - "ונקדימו" > הוי טוב אחרית דבר מראשיתו. לאדם שעשה סחורה בילדותו והפסיד ובזקנותו ונשתכר, הוי טוב אחרית דבר מראשיתו

לאדם שלמד תורה בנערותו ושכחה ובזקנותו וקיימה, הוי טוב אחרית דבר מראשיתו. אמר: ווי דמובדין ולא משכחין! עקיבה רבך לא הוה דרש כן! אלא טוב אחרית דבר מראשיתו - בזמן שהוא טוב מראשיתו.

דרשותיו של ר' מאיר, שפירש את ענין האחרית והראשית על ענייני ממון ובנים, נחשבות בעיני אחר כדברים קלים ובלתי רלוואנטיים, ממש כמו שהתייחס לעיל לעניין ההרים והגבעות שבעזרתם חשב ר' מאיר לפרש את "גם את זה לעמת זה עשה האלהים". אף הדרשה על מי "שלמד תורה בנערותו ושכחה ובזקנותו וקיימה" לא הניחה את דעתו בטענה שאין אלה דברי רבי עקיבא. וזאת אף על פי שרבי עקיבא אמר כנראה דברים דומים על לימוד תורה בילדות ובזקנה, וצוטטו לעיל ממסכת יבמות. אפשר אולי לחשוב שדרשה זו לא מצאה חן בעיני אלישע כי היא סותרת את דעתו שהביע באימרתיו הנ"ל שב'אבות', על הלומד ילד הדומה לדיו כתובה על ניר חדש ודברי התורה נבלעין בדמו ויוצאין מפיו מפורשין, לעומת הלומד זקן הדומה לדיו כתובה על ניר מחוק, ולפיהן אין לימודו של הילד עשוי להישכח. וכבר ראינו שליוכוח זה היה כנראה גם רקע אישי.

אבל מה הן דרשות רבי עקיבא שאלישע מבקש לשמוע? האם הן פוגעות פחות? תשובת רבי עקיבא על ענין איוב - "בזכות מצוות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו", יש בה אומנם מעין "סיוע" לאלישע - על הקב"ה לזכור דווקא את המצוות והמעשים הטובים שעשה בילדות. לא כך ביחס לדרשת רבי עקיבא על הפסוק מקוהלת - "טוב אחרית דבר מראשיתו - בזמן שהוא טוב מראשיתו"; (ובנוסח אחר בלא מלת "בזמן").<sup>10</sup> דרשה זו אומנם נשמעת דומה לראשונה, אבל בעצם מגמתה הפוכה היא. כאן אין מדובר על "מצוות ומעשים טובים" של זמן הילדות, אלא על "טוב" שהוטבע באדם מלמעלה, בעת היווצרותו או ברית המילה שלו. ואם המילים "מעשים טובים" מופיעים כאן לפי גירסא אחרת,<sup>11</sup> יש לראות בה

10. כך נוסח המובאה בתוספות חגיגה טו ע"א.

11. במובאה בפירוש ספר יצירה לר' יהודה בר ברזילי הברצלוני, ברלין קמ"ה, עמ' 10: "ר' עקיבא רבך לא כך אמר אלא כל מי שיש בידו מעשים טובים

נוסח אחר והרמוניסטי. משמעותה האמיתית של הדרשה מפורשת בגמרא, שהסמיכה חנה את סיפור ברית המילה של אלישע. בסופו של הסיפור אבויא אבי אלישע הקדיש את בנו לתורה, אבל לא לשם שמים אלא מתוך פניה זרה, שרצה ליהנות מכוחה של התורה המסוגלת להוריד אש מן השמים. פגם זה ש"בראשיתו" של אלישע, הוא שגרם לו שאחריתו לא תהיה טובה.

אכן, ההקשר היחיד שרבי עקיבא עשוי היה לומר דבר כזה הוא עניינו של אלישע. לא מצאתי אמרה זו של רבי עקיבא מצוטטת במקום אחר בספרות חז"ל, אך כאן עדותו של אלישע נאמנת לחלוטין. איש לא היה ממציא מאמר שכזה, ובשם רבי עקיבא רבו, ועוד על עצמו. אף את היעדרות האמרה ממקומות אחרים יש לפרש כעדות מסייעת לשייכותה הבלבדית לעניינו. בעזרת אמרה זו הסביר בודאי רבי עקיבא איך קרה שאלישע יצא לתרבות רעה - אם קורה כזאת לתלמיד חכם אין זאת אלא שהיה בו פגם שמלכתחילה. נמצא שדברי רבי עקיבא הן התקפה ישירה על אלישע. אלישע חוזר כאן על הדברים ממש כמו שנהג בשיחות שהובאו לעיל. גם שם דרשתו הראשונה של רבי עקיבא "סייעה" לאלישע, ואילו השניה נראתה כמנוגדת לשיטתו. בהקבלה המבנית של השיחות שם וכאן יש משום אישור לפירוש שנתנו להם.

למה, אם כן, יהיה אלישע מעוניין בדרשתו הפוגעת של רבי עקיבא? ראשית, הדרשה מסייעת לו בעיקשותו בעניין העוול שנגרם לו והתשובה שנמנעה ממנו. אם ביום השמיני להיוולדו כבר נגזרה עליו הגזירה, אין לו אלא לקבל אותה, ולראות בה הוכחה לדרכי העוול שהבורא מנהיג בהם את עולמו, ונוהג בהם כלפיו. שנית, הזכרת דבר זה מסייעת גם לגאוותו וחוצפתו. בציטוט דרשה זו אלישע כאילו אומר: אין הכי נמי! באמת אינני "טוב", אני אחר ושונה מכל אדם כבר מראשית ברייתי, והכל מותר לי, ומוטיב זה יחזור ויעלה בהמשך, ביתר שאת. שלישית, אולי בפי אלישע קיבלה הדרשה - "טוב... בשעה שהוא טוב מראשיתו" - גם את הוראת מאמרו בפרקי אבות על הלומד ילד והלומד זקן, והפכה גם היא למעין עקיצה כנגד רבי עקיבא, שלא למד בילדותו, ואינו טוב מראשיתו, ונמצא שאינו טוב כלל, לפי דבריו שלו עצמו.<sup>12</sup> ואכן, בצד דברי השבח והגעגועים - "ווי דמובדין ולא משכחין" - בלשון "עקיבה רבך" אפשר להבחין גם מעין נימה של זלזול.

נשוב לבבלי. אחרי השיחות הנ"ל מביאה הגמרא סיפור נוסף שכוון, המדגים את תהום הרהב והגאווה בהתנהגותו של אלישע: תנו רבנן: מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת, והיה רבי מאיר מהלך אחריהם ללמוד תורה מפיו. אמר לו: "מאיר, חזור לאחריך, שכבר שיערתי בעקבי סוסי: עד כאן תחום שבת". אמר ליה: "אף אתה חזור בך". אמר ליה: "ולא כבר אמרתי לך: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בניס שובבים חוץ מאחרי".

הרושם העז של התיאור נעוץ בקיצורו ותימצותו. נעניין בו וננתח את מרכיביו. עומק כפירתו וחוצפתו של אחר מובלט כאן ע"י עומק תורתו וחוכמתו, ובעזרת הניגוד שבינו לבין ר' מאיר. לעניין גדולתו בתורה - אחר יכול לשער ממרומי הסוס, ובשעה שמלמד תורה, מה שלא עלה בידי ר' מאיר שהלך ברגל, ויכול היה למנות ביתר קלות את פסיעותיו. לעניין זה נלמד גם מדבריו של ר' מאיר, שהולך מוקדם אחריו, ואינו יכול להינתק מדבריו. גדולה זו בתורה לא באה אלא כדי להפגין זלזול. זלזול במצוות, זלזול בתורה עצמה, וזלזול תלמידי החכמים.

זלזול במצוות גלוי לכל. היה מי שניסה לטעון שאלישע לא עבר אלא על מצוות דרבנן, ולא על מצוות דאורייתא.<sup>13</sup> אומנם נראה שהעבירות המנויות כאן יכולות להיחשב כעבירות דרבנן, לפי שיטות הלכתיות מסוימות, ולפי זה יש לראות גם בזלזול במצוות כעין סניף של זלזול בחכמים. אבל ספק בעיני אם חילוק כזה יחלום את הרוח הרדיקאלית של הסיפור שלפנינו.

בראשיתו מטיבין לו באחריתו, מעשים רעים בראשיתו - מריעין לו באחריתו". אבל בכתבי יד שראיתי, כגון כ"י ליינד 7, הגירסא כמו בנדפס שלפנינו. השוה גם הציטאט בילקוט המכירי, תהילים צ.

לפי אלכסנדראו שם, בלשון "טוב... כשהוא טוב מראשיתו", הודה רבי עקיבא במקצת לדבריהם של אלישע על מעלת הלומד ילד, ובהתאם למאמר רבי עקיבא ביבמות שגם בו אין ויתור על הלימוד בילדות, אלא רק חוספה של לימוד בזקנה. לדעת אלכסנדראו האפשרות שהעלה ר' מאיר על הלומד בילדות ומשכח ובזקנה ומקיים קיצונית מזו של ר' עקיבא, ולפיכך העדיף אלישע את דברי רבו. אומנם ספק רב בעיניי אם יש ממש בדקדוק זה, מה גם שהוא מפקיע את השיחה הזאת מכל הקשרה ועניינה, הוא מריו של אחר.

אחר איננו מבקש לעשות נפשות לתורתו ולהדביק אנשים נוספים בזלזולו בתורה ובמצוות. בחזרתו כאן על דברי בת הקול (י"כבר שמעתי מאחורי הפרגוד...) הוא מביא לידי ביטוי קיצוני את ההבדל שהתורה בינו לבין שאר העולם, וביניהם אפילו חבריו הטוב ותלמידיו הנאמן ר' מאיר. לכולם שייכת התשובה, וכן התורה והמצוות, חוץ מאחר. הכינוי "אחר" הופך כאן משלילה לחיוב אריסטוקרטי. בן העלייה הוא אחר מהמון העם, ולכן מוטלת עליו אפילו החובה להשגיח על ר' מאיר שייזהר במצוות, ולא יחרוג חלילה מתחומי תחום שבת, כי לכך נוצר (וזאת האידאולוגיה המתלווה ליצר הלעג שהוסבר לעיל). נראה שאפילו מעלתו המופלגת של אחר בחכמת התורה, יכולתו לשער תחום שבת בעקבי סוסו, תורמת למרידתו, וכמעט נוצר הרושם שדוקא מעלה תורנית מופלגת זו, עם הזלזול בתורה הכרוך בה, היא שמקנה לאחר את אחרותו ומעלתו מעל לקיום מצוות התורה. כך מובנת גם התוספת לדברי בת הקול, לפי ציטוטו של אחר, בנוסח הירושלמי שנעסוק בו מיד: "שובו בנים חוץ מאלישע בן אבויה שידע כחי ומרד ביי", שיש לראות בה הרחבה מפרשת של חנוסח שבבבלי שלפנינו.

לפני שנעבור למקבילה בנוסח הירושלמי, יש להעיר גם על דמותו של הגיבור השני של קטע זה, הוא ר' מאיר. כאן מודגשת ביתר שאת מידת הענווה של ר' מאיר, שמשוהו ממנה חשנו כבר בשיחתו הקודמת עם אלישע. הוא הולך ברגל בעקבות סוסו של מורו, הכופר הגאוותן הרוכב על סוסו בשבת ומקפיד ממרומיו על קיום מצוות בידי ר' מאיר, ולומד לקח מפיו, תוך שהוא נותן גוו לשוט הלעג של רבו, וכל זאת כדי לשמוע דברי תורה. לכאורה אלישע הוא עיקר הסיפור, אך הקורא הקשוב לא יטעה בר' מאיר, הוא ולא רבו נוהג כמיסטיקאי האמיתי. והדבר עולה בקנה אחד עם סיפורים אחרים על ר' מאיר, כגון שגרם לאשה אחת שתרוק בפניו כדי להשכיח שלום בינה לבין בעלה, וכששאלוהו אם אינו חושש לכבוד התורה, הסתמך על עניויותו של הקב"ה, שהוא חולך בדרכיו.<sup>13</sup>

נעברה נא ונעיין עתה ביחסו של קטע זה למקבילותיו שמחוץ לתלמוד הבבלי. לפי הפתיחה "תנו רבנן" שבראש הקטע הנ"ל, מסתבר שאין כאן חלק מההשתלשלות הכללית של הסיפור בבבלי אלא תוספת מקבילה ממקור אחר. לעומת זאת בירושלמי ובמקבילותיו

עבירותיו של אחר נראות כאן כעבירות מוחלטות. עיסוקו בתורה בעת העבירה לא בא להחליש את חומר העבירה אלא לחדד אותה ולהפגין יותר את זלזולו במצוות. לפיכך הוא עוסק דווקא בסוגיית שיעור תחום שבת על ידי עבירה של רכיבה על הסוס ויציאה מן התחום, תחומם של כל שאר חכמי ישראל.<sup>14</sup> בכך הראה שהוא עוסק בתורה על מנת שלא לקיים, ואגב כך הצהיר גם בקולניות עד כמה חזר בו מדעתו הקודמת, שבוטאה באמרותיו הנ"ל באבות דר' נתן, בדבר חוסר השלמות והקיום של לימוד תורה בלא מעשה, או עד כמה דעה זו איננה נוגעת לו לעצמו בהיותו אחר. כי אחר הביא כאן את הלימוד "הטהור"-מן-המעשה עד קיצוניותו האבסורדית, ועם זאת הגיע בלימודו עד קצה השכלול. ומכאן שאין קיום המצוות מסייע לו בלימוד תורה.

המעין בדבר יווכח לדעת שגם כבוד לתורה ולימודה אין כאן, אלא ההפך מזה. הרי המצוות הן הן תוכנה של התורה, ובלימודם של אלה עסק אחר, כמסתבר מן הדוגמא של תחום שבת מה אם-כן תכליתו של עיסוק זה? ייתכן כמובן שלבו של אחר פשוט נמשך אחר תלמודו הישן, אבל ספק אם יודה בכך. הוא מעדיף להציג לראוה את התועלת האחרת שנמשכה לו מן הלימוד, הבוז לתלמידי החכמים - מי שאינו מייחס כל חשיבות לתוכן הלימוד, ניצח אותם בלימוד זה, שהם רואים בו את חזות הכל הפגיעה בכבוד תלמידי החכמים, המיוצגים כאן בדמותו של ר' מאיר, אמנם מושגת בעזרת הצגת הגדולה בתורה, והזלזול במצוות. מתוך להיטותו של ר' מאיר לשמוע תורתו של אחר, הוא החרד לקיים קלה כבחמורה, לא נזהר למדוד את הדרך שהלך בשבת כפי שראוי היה לו לעשות, ונזקק לפיקוחו המדוקדק של אלישע. אחר שם בכך ללעג לא רק את תורתם של שומרי המצוות אלא אף את רמת שמירת המצוות שלהם. לכאן אפשר לצרף גם את עצם רכיבתו על הסוס, שהיא פעולה בלתי רגילה בקרב החכמים, ויש בה מחוץ של מרידה גאוה והתגרות, וגם זאת מודגשת יותר על רקע ר' מאיר החולך אחרי הרוכב ושומע מפיו את תורתו.

13. רונטל (הנ"ל בפרק ב הערה 15) עמ' 9.

14. "עד כאן תחום שבת" אמר האר"י לתלמידו כדי לציין את סוף מה שמותר לו לשמוע ממנו. ראה 'תולדות האר"י', מהדורת בניהו, ירושלים תשכ"ז, עמ' 163.

אין כאן תוספת אלא קטע מרצף סיפורי מקיף. אבל אין להסיק מכך שהסיפור בנוסח הירושלמי הוא המקור לבבלי. ההפך הוא הנכון. הירושלמי הוא חיבור מלאכותי של מקורות רבים, ביניהם זה המובא בבבלי בלשון "תנו רבנן". בין השאר חוברו לכאן גם השיחות הקודמות בין אחר לרבי מאיר, שתוכנן היה כזכור גורלו של אחר, והפכו תוכן דברי התורה שלימד אחר את רבי מאיר מעל סוסו בשבת. וזה סיפור הפתיחה שבראש השיחות דלעיל על "טוב אחרית דבר מראשיתו", לפי נוסח הירושלמי:

ר' מאיר הוה יתיב בבית מדרשא דטיבריה. עבר אלישע רביה רכיב על סוסיא ביום שובתא. אתון ואמרון ליה, הא רבך לבר. פסק ליה מן דרשא ונפק לגביה. אמר ליה: "מה הויתה דרש יומא דין?" אמר ליה: "וה' ברך את אחרית וגו'..."

קשה מאוד להניח שכך היה הסיפור במקורו. בבבלי לא פורש אמנם מהם דברי התורה שלמד רבי מאיר מאחר בשעה שהלך אחרי סוסו בשבת, אך יש להניח שהכוונה ב"תורה" היא לדברי הלכה. ראשית, זהו פירוש המלה הרגיל בספרות התלמודית; שנית, פירוש כזה מתאים לשיעור תחום שבת ששיער אחר באותו זמן; ושלישית, אם דברי הלכה לימד אחר את ר' מאיר מעל סוסו בשבת, מתאים הדבר, ומוסיף, לרושם ההיבריס על דרך הניגוד שבו טבוע סיפור זה כולו. הצעת הירושלמי מתאימה איפוא הרבה פחות. ועוד, שגם לפי נוסח הסיפור בבבלי וגם לפי רוחו רבת הרושם מצטייר ר' מאיר כשומע פסיבי ועניו של דברי רבו, ולא כמי שנכנס עמו לדיונים ושיחות כפי שהובאו לעיל.

העורך שחיבר נוסח זה של "סיפור מסגרת" לשיחות אלישע ור' מאיר לא רק שקישר את כל השיחות הללו לענין הרכיבה בשבת אלא גם הוסיף להם נופך מן הסיפור שנביא בהמשך, על אחר המנחש את גורלו בעזרת פסוקים שפוסקים לו התינוקות בבית המדרש, כל אחד לפי עיסוקו באותו זמן. כאן רבי מאיר איננו הולך בכוונה תחילה ללמוד מפי אלישע רבו, אלישע הוא שהולך ללמוד מפי ר' מאיר. ר' מאיר יושב לו בשבת בבית מדרשו, ואין לו דבר עם אלישע עד שבאים ומודיעים לו על רבו הרוכב בחוץ. (נוסח

החודעה "הא רבך לבר" רומז גם על מצבו של אלישע מחוץ למסגרת, ואולי גם מחוץ לדעתו, כמו "בן זומא מבחוץ";<sup>16</sup> בכך נתנו האומרים ביטוי לזלזולם באלישע, ואולי גם בתלמידו, והגמרא מדגישה גם כאן את עניויותו ונאמנותו של ר' מאיר שלא השגיח בהם). והוא יוצא להקביל את פניו. אז שואל אותו אחר מה דרש בבית המדרש, וזאת ככל הנראה כדי ללמוד מן התשובה על גורלו לפי דרך הניחוש המקובלת עליו. בכך גילה אלישע גם את סיבת בואו לקרבת בית מדרשו של ר' מאיר. מלכתחילה התכוון לפגוש בו כדי ללמוד על גורלו. השיחות דלעיל שבין השנים מוצגות כאן איפוא כתשובה לחקירה זו של אלישע. לפי דעתי גם כאן מבנה השתלשלות הדברים הוא מלאכותי ומוגזם במקצת. אמנם גם שיחותיו עם ר' מאיר מעידות על תשוקתו של אחר לעמוד על גורלו, ולהתחזק בדעתו (ואולי גם בהפכה), ולהציגה בצורתה חתרסנית. אבל יסוד האקראיות והניחוש לפי עיסוקו הקודם של בן השיח מתאים דוקא לשיחה עם תינוקות, ובודאי לא עם ר' מאיר, המודע כל כך לגורלו של אחר. ועוד, שנוסח כזה יחליש את מידת דבקותו של ר' מאיר ברבו, ואת תשוקתו ללמוד ממנו, ויגרע בכך מעוצמת הסיפור.

הטענה בדבר מעמדו המשני של נוסח הירושלמי אינה מתבססת רק על כך שדרך עריכתו מחלישה את הקוים הרעיוניים והעוצמה הספרותית. שאפשר לטעון, ויהיה בכך צדק מה, שדוקא האחידות הרעיונית והספרותית השתכללה בבבלי תחת יד עורך. ידו של עורך הסיפור שבירושלמי ניכרת במגמותיו: מגמת הדראמאטיזציה שלא לצורך שנעמוד עליה בהמשך, ובמיוחד האחדת סיפורים רבים מסגרת אחת, שהרי אין להניח תהליך הפוך, שסיפור משוכלל ירוך ייקטע ע"י עורך התלמוד הבבלי, וקטעיו השונים יוצגו ייחיים למקורות נפרדים. אומנם אין לומר שלנגד עיני עורך הסיפור בירושלמי ובמקבילותיו היה נוסח התלמוד הבבלי כפי שהוא לפנינו. שכן לפני השיחה בעניין "לא יערכנה זהב וזכית"<sup>17</sup> הוא מביא עוד את שתי השיחות דלעיל בעניין "טוב אחרית דבר מראשיתו", שאינן מצויות בבבלי. סיפור השיעור בעקבי הסוס והפצרתו של ר' מאיר הובא

<sup>16</sup> ראה להלן, פרק שמיני, עמ' 117-118.

<sup>15</sup> ירושלמי סוטה טז טור ד, וי"ר ט ט, ובמקבילות רבות שציין שם המהדיר, מרדכי מרגליות.

בירושלמי כהמשך לשיחות הנ"ל, וזה נוסחו:

אמר ליה: "דיך מאיר עד כאן תחום שבת". אמר ליה: "מן חן את ידע?" א"ל: "מן טלפי סוסי דהוינא מני והולך אלפיים אמה". א"ל: "וכל הדא חכמתא אית בך ולית את חזר בך?" א"ל: "לית אנא יכיל". א"ל: "למה?" א"ל: "שפעם אחת..."

אין ספק שנוסח הבבלי קצר יותר ורב רושם. אין צורך שאלישע יפרט איך ספר אלפיים אמה, ודי שיאמר: "שכבר שיערתי בעקבי סוסי". וגם המשא ומתן הכולל את הציון המפורש של חכמתו של אלישע, ותשובתו שאינו יכול לחזור בו, והסיפור (המעוות) על נסיבות שמיעת בת הקול, כל אלה אינם מחזקים אלא מחלישים את הרושם של דברי אלישע בבבלי: "ולא כבר אמרתי לך?! כבר שמעתי..." והאם לשון 'אינני יכולי מתאים למורד כאלישע?

אבל גם יסוד חשוב מכל אלה הולך לאיבוד בנוסח הירושלמי. בבבלי, בעומדם על תחום שבת אומר לו אלישע לרי' מאיר: "חזור לאחרדיך", ורי' מאיר משיב מיד, בלשון תרתי משמע: "אף אתה חזור בך". לא תהיה זו השערה רחוקה לטעון שאלישע ניסח כך את דבריו בצפותו לתשובה כזאת מצד רי' מאיר. וכמו בשיחה השנייה דלעיל, כשציפה מפי רי' מאיר לציטוט דבריו של רבי עקיבא בדבר תלמיד חכם שסרח שעדיין יש לו תקנה, כדי שיוכל להוציא עצמו מן הכלל. כאז גם כאן אחר מתכוון שתגובתו הצפויה של רי' מאיר "אף אתה חזור בך" תחדד ותחזק יותר את הרושם של תשובתו "ולא אמרתי לך?! כבר שמעתי..." ועוד, כפי שאמרנו, יש כאן אולי גם רמז להרהור מודחק של תשובה. אבל בנוסח הירושלמי כל זה הולך לאיבוד, שהרי לפי נוסח זה לא נקט אלישע בנוסח "חזור" אלא "דיך מאיר". וגם לפי המקבילות ברות רבה וקוהלת רבא, שנמצא בהן "חזור", תשובת רי' מאיר באה אחרי כל ההסברים על המניין בטלפי הסוס, והמשא ומתן בדבר התשובה, עד שאי קשר בין "חזור" זה להפצרתו של רי' מאיר.

17. בירושלמי הנדפס שתי הדרשות על פסוק זה מיוחסות לרי' מאיר, והנוסחא משוּבֶּשֶׁת. הנוסח הנכון נשתמר במקבילות ברות רבא ובקוהלת רבא.

תשובת אלישע בן אבויה לשאלתו של רי' מאיר מדוע אינו יכול לחזור בו מנוסחת בירושלמי בנוסח זה:  
"שפעם אחת הייתי עובר לפני בית קודש הקודשים רוכב על סוסי ביום הכיפורים שחל להיות בשבת ושמעתי בת קול יוצאת מבית קודש הקודשים ואומרת: <sup>18</sup> שובו בנים חוץ מאלישע בן אבויה שידע כחי ומרד ביי".<sup>19</sup>

לפי תיאור זה, אלישע לא שמע את בת הקול בעלייתו לרקיע אלא ברוכבו ליד בית המקדש, ובת הקול לא היתה הסיבה לחטאיו אלא תוצאה שלהם. קשה לחשוב שלפנינו נוסח שוה תוקף לזה שנידון באריכות במה שקדם, כי כאן מתגלה בבירור פעולת צירוף המוטיבים של עורך הסיפור שבירושלמי. ענין הרכיבה בשבת לא נלקח ממקום רחוק, שהרי בעוד אלישע מספר דבריו אלה רכוב הוא על סוסו בשבת! אמנם כאן, בנוסח סיפורו, להגדיל חוצפה ולהאדיר, הרכיבה נעשית גם ביום הכיפורים ולפני קודש הקודשים.

מוטיב בית המקדש מסתבר כאן בקלות: לפני העורך היה הנוסח שבבבלי: "כבר שמעתי מאחרי הפרגוד", ונתחלף לו פרגוד של מעלה, בפרוכת של בית המקדש. ואולי החליפם בכוונה, כי נזכחות בית המקדש משווה נסיבות דרמטיות יותר לחוצפתו של אחר. ועוד ניווכח לדעת כשננתח את חטאו של בן זומא, שגם כאן העבירו עורכי הנוסח המאוחר את זירת החטא אל הר הבית, ומאותם טעמים ממש.

18. לפי רות רבא: "רוכב הייתי על הסוס ומטייל אחורי בית הכנסת ביום הכיפורים שחל להיות בשבת ושמעתי בת קול מפוצצת ואומרת: "... ובקוהלת רבא: "... אחורי בית המקדש... ושמעתי בת קול מצפצפת ואומרת: "... ואילו לפי נוסח קהלת זוטא, מדרש זוטא על שה"ש רות איכה קהלת, מהדורת שלמה בובער, ברלין תרנ"ד, עמ' 110: "הייתי רוכב על הסוס סמוך לכותל מערבי של בית המקדש". בזמן שנתקן נוסח זה כנראה כבר יצא בית המקדש מן התודעה הדתית החיה והכותל המערבי מילא את מקומו. או שעורך הנוסח שיער שמעשה אלישע קרה אחרי החורבן, והתאימו למציאות זמנו.

19. רות רבא וקוהלת רבא: "שובו בנים שובבים, שובו אלי ואשובה אליכם (מלאכי ג ז), חוץ מאלישע בן אבויה שהיה יודע כוחי ומרד ביי".



עם זאת, אפשר שבעל הנוסח שבירושלמי לא חשב לשנות באמת את נסיבות הופעת בת הקול, אלא אינן מתוארות כלל לפי נוסחו, אלא להסתפק בהבאת דברי אלישע המתאר נסיבות אלה בשלב מאוחר זה שבהתפתחותו, ואת דברי אלישע אלה פיתח העורך לפי הבנתו. הבנה זו אינה רחוקה מרוח התלמוד הבבלי כפי שהיצגנוה - אלישע מתפאר כאן במעלת חוצפתו ומרידתו. אבל נדמה לי שבנוסח הירושלמי גם עניין זה מוצג באופן מוגזם המחליש את הרושם. מספר אמן, דוגמת זה של נוסח הבבלי, אינו זקוק להביא את אלישע שיסלף במפורש את נסיבות שמיעת בת הקול ואת נוסח דבריה. דיו לאלישע שהוא רוכב על סוסו בשבת, ואין תוספת מרובה בכך שישפר מעשה כזב על הזדמנות אחרת שרכב בה על סוסו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת וטייל ליד בית המקדש.

וכך הוא גם באשר לנוסח דברי בת הקול. גם לפי הנוסח של התלמוד הבבלי, שאלישע חוזר בו במדויק על דברי בת הקול: "שובו בנים שובבים חוץ מאחר", יש כבר שינוי במשמעותם של הדברים, והכינוי 'אחרי' הופך להיות כינוי של גאווה ומרד. שינוי זה הוא חזק יותר כאשר הוא נעשה בלא סילוף מפורש של הנוסח המקורי, כגון זה שלפי הנוסח המובא בירושלמי, שמחברו כנראה לא הסתפק בשינוי המשמעות המשתמע מן ההקשר, והמיר את הכינוי 'אחרי' בפאראפראזה מפרשת: "אלישע בן אבויה שידע כחי ומרד ביי". וליתר תוקף גרם לאלישע לשנות גם את סדר השתלשלות המאורעות ולהקדים את הרמת נס המרד לדברי בת הקול, כשכל זאת מפורש בנוסח המסולף שאלישע מצטט כאילו מפי בת הקול בעצמה. אבל כאמור כל זה איננו נחוץ. אלישע משנה את סדר מהלך המאורעות גם לפי נוסח הבבלי. ובשינוי כזה הוא הופך עצמו ממורד פסיבי שמרידתו היתה תוצאה והיגררות אחרי הטעייתו של המלאך מיטטרון, למורד אקטיבי, שהתעורר מעצמו, והקולות מלמעלה לא באו אלא כתוצאה ממרידתו וכחודאה בעוצמתה.

לענין "ידע כחי ומרד ביי" מצינו מקבילה בספרא:

"ואם לא תשמעו" כו' יד. המשך הפסוק: "ליי", מה ת"ל => תלמוד לומר? "ליי"? אלא זה שהוא יודע את רבונו ומתכוין למרוד בו. וכן הוא אומר "כנמרד גבור ציד" >ברי י ט. המשך הפסוק: "לפני ה'", שאין ת"ל "לפני ה'" אלא זה שהוא יודע את רבונו ומתכוין למרוד בו. וכן הוא אומר (ברי יג יג) "ואנשי סדם רעים וחטאים להי מאד", שאין

ת"ל "לה" אלא אלו שהם יודעים את רבונו ומתכוין למרוד בו.<sup>20</sup>

המעין בפסקא זו יזהה בקלות באיזה הקשר נוצרה האמרה לראשונה. המקור אינו קשור לא לאלישע ולא לאנשי סדם, ואף לא ל"ואם לא תשמעו ליי" דבחוקותי, אף שבקשר לפסוק זה הובא המאמר בספרא, אלא לנמרוד - גיבור ציד לפני ה'. כי נראה שהאמרה צמחה כמדרש אורגאני לפסוקו של נמרוד. שבצירוף "גבור ציד לפני ה'" יש קושי אמיתי שהמדרש בא לפותרו ולהתעשר על דו, ואילו "ליי" ו"לה" שבפסוקים האחרים, אינם מציבים כל קושי למי שבא לפרשן על דרך הפשט. אף יעיד המעבר מלשון רבים ללשון יחיד באמצע הדרוש על אנשי סדם ("אלו שהם יודעים את רבונו ומתכוין") שהאמרה בראשיתה ביחיד נאמרה, ולא כאן חורחה ולידתה. ועוד, שהפועל 'מרד' נמשך משמו של נמרוד,<sup>21</sup> ובאמת מצאנו שהתרגום המיוחס ליונתן מתרגם "גבור ציד לפני ה'" - "גבר מרודא קדם ה'".<sup>22</sup>

גדולה מכולן שתוכן הדברים מתאים לא לאנשי סדם ולא לפרשת בחוקותי אלא לנמרוד כפי שהצטייר באגדה - סמל של איש חיבריס, וניגודו של אברהם אבינו, ידיד האל.<sup>23</sup> אין תמה איפוא שבעל הסיפור התלמודי, לפי נוסח הירושלמי, השתמש באמרה זו גם בשביל אבי החיבריס שבין התנאים, אלישע בן אבויה. ועוד, שמצאנו שגם בפרק אין דורשין מצויה טיפולוגיה זו. אברהם אבינו משמש כאבי המיסטיקאי האידאלי (בכך נעסוק לחלו),<sup>24</sup> ושמו של נמרוד משמש גם בפירוש כסמל של חיבריס:

תניא, אמר רבן יוחנן בן זכאי: מה תשובה השיבתהו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר (יש' יד יד) "אעלה על במתי עב אדמה לעליון" - יצתה בת קול ואמרה לו: "רשע בן רשע, בן

ספרא דבי רב (תורת כהנים) בחוקותי, ראש פרשתא ב.

כך במקומות רבים, כגון בזה שיצוטט לחלו מפי רבן יוחנן בן זכאי. כן פילון, De Gigantibus פרק 15.

ראה מהדורת משה גינצבורגר, ברלין 1903, עמ' 17.

ראה לוי גינצבורגר, אגדות היהודים, כרך א, רמת גן תשכ"ו, עמ' 120-122, 249-251. על אברהם ונמרוד ראה שם, כרך ב, תשכ"ז, עמ' 2-22, 153-160.

בפרק ז, עמ' 103-104.

## פרק חמישי

## אחריתו של אחר

נשוב עתה אצל התלמוד הבבלי. לאחר סיפור הרהב על הרכיבה בשבת ששולב כאן ממקור אחר, כבריתא תנאית בלשון "תנו רבנן", חוזר עתה התלמוד למחלכו הקודם, שנקטע בסוף השיחות בין אחר ורי מאיר. אבל דומה שכאן משתנה נימת התיאור. מתחילת המעשה ועד עתה נראה אלישע בקו עלייה מבחינת חוצפתו הגוברת ובטחונו העצמי, לפחות זה המופגן כלפי חוץ. נקודת הפסגה היתה בברייתא זו, שאלישע היה בה "על הסוס" תרתי משמע. לא בכדי שולבה הברייתא דוקא כאן, כי בנוסף לכוחה הפנימי גם בעצם שילובו של מקור עתיק כזה יש משום הגברת הרושם של המעשה בכללו, תוך הדגשה מיוחדת על נקודת השילוב.<sup>25</sup> מכאן ואילך מתחילה ירידתו של אחר. בסופו של התהליך הוא ייזקק לרחמי החכמים שכל כך בז להם בקטע הקודם, לא רק כדי שיעילוהו מאש הגיהנם, אלא אף שיאפשרו לו את הירידה לתוכה לא יישאר תלוי בין שמים וארץ, ואף שיפרנסו את בתו חסרת הכל. אבל תחילת ירידתו ניכרת בקטע הבא, שאחר מחזר בו בבתי הסויות ללמוד על גורלו מפי התינוקות. סבורני שאפשר ללמוד כאן, שאף חוצפתו הקודמת חיפתה על נקיפת הלב.

סיף התלמוד ומספר:

תקפיה, עייליה לבי מדרשא. אמר ליה לינוקא: "פסוק לי פסוקד". אמר לו: "אין שלום אמר ה' לרשעים" (יש' מח כב). עייליה לבי כנישתא אחריתי, אמר ליה לינוקא: "פסוק לי פסוקד". אמר לו: "כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך ברית נכתם עונך לפני" (יר' ב כב). עייליה לבי כנישתא אחריתי, אמר ליה לינוקא: "פסוק לי פסוקד". אמר ליה:

זוגמא לדרך זו נמצא בספר הזהר. בחלקים הדרמאטיים ביותר שבו, באידרא רבא ואידרא זוטא וספרא דצניעותא, חוזרת המלה "תנא" בראש חלק גדול של פסיקאות, ומשמשת להגברת הרושם. כמובן, שלא כבזהר הברייתא שלפנינו וא אמיתית, אבל בדרך שילובה יש לראות תחבולה ספרותית.

בנו של נמרוד הרשע שהמריד כל העולם כולו עליו במלכותו כמה שנותיו של אדם - שבעים שנה... והלא מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה, ועוביו של רקיע מהלך חמש מאות שנה וכן בין כל רקיע ורקיע, ולמעלה מהן חיות הקודש. רגלי החיות כנגד כולם >כלומר בגובה כל הרקיעים>, קרסולי החיות כנגד כולם, שוקי החיות כנגד כולם, רכובי החיות כנגד כולם, ירכי החיות כנגד כולם, גופי החיות כנגד כולם, צוארי החיות כנגד כולם, ראשי החיות כנגד כולם, קרני החיות כנגד כולם. למעלה מהן כסא הכבוד. רגלי כסא הכבוד כנגד כולם, כסא הכבוד כנגד כולם, מלך אל חי וקים רב ונשא שוכן עליהם. ואתה אמרת, אעלה על במתי עב אדמה לעליון? אך אל שאול תורד אך ירכתי בור" (יש' יד טו).<sup>25</sup>

כשרצה רבן יוחנן בן זכאי להדגיש את מידת ההיבריס של נבוכדנצר, הזכיר עליו את שמו של נמרוד זקנו. וכמו במקרה של אלישע בן אבויה, גם כאן המלחמה נגד מידה זו היא מעניינת של בת קול. מן הראוי לציין שכל התיאור הקוסמולוגי המובא בדברי בת הקול, שנלקח ודאי מספרות קרובה לספרות ההיכלות אינו משמש כאן לשם המבנה 'האונטולוגי' כשהוא לעצמו, אלא לשם תיאור מידתו הנכונה של המיסטיקאי, שהוא תכלית פרק 'אין דורשין'. מידותיו העצומות של העולם העליון עתידות לשים לא את תקוותיו של איש ההיבריס, בעיקר אם בכוונתו ללכת ברגל (אכן הטיעון כאן מצטיין בתמימות פרימיטיבית מופלגת). בהמשך נראה עוד מקרים דומים, שיעמידונו על מקומם המדויק של מיתוסים כאלה בספרות התלמודית.<sup>26</sup>

25. חגיגה יג ע"א. פסחים צד ע"ב.

26. להלן פרק ח, עמ' 126-128.

"ואת שדוד מה תעשי כי תלבשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בפוך עיניך לשוא. תתיפיי וגו' (יר' ד ל). עייליה לבי כנישתא אחריתי עד דעייליה לתליסר בי כנישתא, כולחו פסקו ליה כי האי גוונא. לבתרא אמר ליה: "פסוק לי פסוקך". אמר ליה: "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי" וגו' (תה' נ טז). ההוא ינוקא הוא מגמגם בלישניה, אשתמע כמה דאמר ליה "ולאלישע אמר אלהים". איכא דאמרי: סכינא הוה בהדיה וקרעיה ושדרי לתליסר בי כנישתא, ואיכא דאמרי: אמר: "אי הואי בידי סכינא - הוא קרענא ליה".<sup>2</sup>

לפנינו פרק נוסף בסיפור הטעייתו של אלישע. הוא נוקט בטכניקת הניחוש הידועה<sup>3</sup> לפי פסוקיהם של תינוקות המשיחין לפי תומם, וכולם משיבים לו לפי שיטתו, בפסוקים המרמזים שדרך התשובה סגורה בפניו. לקורא שעקב אחר השתלשלות הסיפור עד עתה קל לשער מיהו ששם נבואה קטנה זו בפי התינוקות. הלא הוא המלאך מיטטרון מיודענו, האחראי להטעייתו של אלישע מאז ועד עתה. יסוד ההטעיה שבדרך הניחוש הזאת בולט במיוחד במקרה של התינוק האחרון, שהיה מגמגם בלשונו, והפסוק: "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי", שכבר בצורתו זו אפשר היה לפרשו כמכוון נגד אלישע, נשמע באזני אלישע כמפורש עוד יותר, ונוקב בשמו הפרטי. יש לציין עם זאת, שחילוף כזה תלוי בשנים, גם במדבר וגם בשומע, ואילולי הנחתה גאוותו את אלישע לשמוע כך, ודאי לא היתה הטעיית המלאכים עולה יפה.

אמנם כן הוא. אבל בכל זאת תשובתו של התינוק עוררה את חמתו של אלישע עד ששחטו בסכין שבידו ושלח את נתחיו, כבמעשה פילגש בגבעה, לכל שלושה עשר בתי המדרשות שביקר קודם כדי להפחיד גם את שאר התינוקות שנתנבאו לו באותו סגנון, והחלו להעלות את רוגזו, עד שבא תינוק זה וגדש את הסאה. ויש אומרים שלא היה סכין בידו, והסתפק באמירה שלו היה בידו היה

קורע תינוק זה. ונראה שגירסה מרוככת זו היא עיקר גם לפי דעתו של עורך התלמוד, ואף של הירושלמי ומקורות אחרים שלקחו סיפור זה מנוסח הדומה לזה שלפנינו, ושינו את משמעותו כדי שתאים לשמש פירוש של הצירוף "קיצץ בנטיעות", כפי שראינו לעיל.<sup>4</sup>

אם תשובת התינוקות התאימה למה שבקש אחר לשמוע, מדוע רגז כל כך? מסתבר שבעמקי לבו ביקש לשמוע דוקא את ההפך, ולהותיר לו פתח לתשובה. כך אפשר להסביר גם את תחילתו של הסיפור, שבו תופש אחר את ר' מאיר ומכניסו לבית המדרש. אפשר שתפשו רק כדי להוכיח לו בדרך הניחוש הנ"ל שדרך התשובה סגורה בפניו, אבל קשה להימלט מן רושם המשיכה לבית המדרש שנותרה אחר. אומנם אפשר לפרש בדוחק שר' מאיר הוא שתפס באחר התכניסו בכח, או לשם החזרתו לבית המדרש או משום שהיה בטוח שהניחוש יסתיים באופן הפוך, כי ידע ששערי תשובה לא ננעלו, ואם היה מודע לתרמית המלאכים. אבל אין דרך השימוש בכח למת את דמותו של ר' מאיר ויחסו לרבו לאחר.

עתה עובר התלמוד לתיאור מיתתו של אחר והצלתו מאש תחתם.<sup>5</sup> האפשרות שהעלינו בדבר הרהורי תשובה מצד אלישע נכרת לוודאי, לפי סיפור המיתה בירושלמי ובמקבילותיו, שזה

לאחר ימים חלה אלישע. אתון ואמרון לר' מאיר: "הא רבך באיש". אזל בעי מבקרתי ואשכחיה באיש. אמר ליה: "לית את חזר בד'?" א"ל: "ואין חזרין מתקבלין?"<sup>6</sup> א"ל: "ולא כך כתיב (תה' צ ג): תשב אנוש עד דכא. עד דכדוכה של נפש מקבלין". באותה שעה בכה אלישע ונפטר ומת. והיה ר' מאיר שמח בלבו ואומר: "דומה שמתוך תשובה נפטר רבי".

פני מיתתו שואל כאן אלישע, אם אחרי כל חטאיו עדיין

פרק השני, עמ' 12-16.

A. Buechler, 'Die Erloesung Elisa B. : אלוהים ראה המאמר המפורט: Abujahs aus dem Hoellenfeuer', MGWJ 76, 1932, s. 412-456.

ר' רבא וקוהלת רבא: "ועד כדון מקבלין".

2. לפי נוסח כ"י וטיקן, ד"צ ירושלים תשל"ב, כרך ב, עמ' 253: "קרעתך". כלומר אלישע אמר זאת אל התינוק.

3. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York, 1975, p. 216.

של אלישע בגלל הפגם הטבוע באופיו, אבל כשמדובר בשלמים ממש, כ"י מאיר ר' יוחנן, אין סיכוי למלאכים. ולא עוד אלא שאלה יכולים גם להיאבק בסולידריות למען חברים שנכשל, הוא אלישע, ממש כשם שהמלאכים עשויים להתייצב עם אחיהם שנפגע, הוא מיטטרון.

שכן מי הם שיאמרו שאין לדון את אלישע ואף לא להכניסו לעולם הבא? הרי אומר המלאכים, הם בית דין שלמעלה. וכנראה לא סרה איבתם גם אחר מות יריבם, שכן פסק דינם נראה כעיוות הדין. אם יש להתחשב גם בחטאיו של אחר וגם בתורתו, הגיוני יותר לפסוק כפי שדורש ר' מאיר: קודם לדונו על חטאיו, ואח"כ לגמול לו על תורתו. אבל המלאכים לא רצו כך. ראשית, פסק דין כזה יהיה קל יותר מהאין שפסקו לו הם, כפי שציין ר' מאיר "מוטב..." שנית, אם ייכנס אחר לעולם הבא בזכות תורתו, יתברר בפירוש שדברי בת הקול ומחיקת הזכויות לא היו אלא חטעיה, וזה מפורש פחות בפסק דינם שגרס שב ואל תעשה. שלישית, מסתבר שגם לדון את אחר בגיהנם אי אפשר, שכנראה משחו של הרהור תשובה הרהר בשעת מיתתו, ואף קודם לה. לפיכך ר' מאיר עשה ויתור מסויים, המשתמע מלשון "מוטב...", בהסכימו לא להתחשב בשמץ הרהור זה, ובלבד שגזר הדין הסופי יהיה טוב יותר.

אבל כאן, לפי הנוסח שלנו שבבבלי, מצאנו דמות נעלה אף מזו של ר' מאיר, הוא ר' יוחנן. זה מוצג כבעל המדרגה האנושית הגבוהה ביותר, שליט למעלה ולמטה. דווקא הוא, שלא היה תלמידו של אלישע, דורש בשבילו תנאים טובים יותר מר' מאיר. מעלתו זו מודגשת מאוד בלשון הדיבור הבוטה שהוא מביע בה את תרעומתו. עוצמת הדברים מושגת כאן דוקא בעזרת הסגנון הפשוט וההמוני של ר' יוחנן, שהוא מביע בו את בטחונו ויכולתו לבצע את המשימה הנפלאה והמיסטרית ביותר שאפשר להעלות על הדעת - ירידה לשאול והעלאת נשמתו של אחר, משל היה זה השבת גנבה בשוק. אם נתרגם את דבריו לעברית, נקבל ע"פ הרגילה בפי ילדים במריבותיהם: 'גבורה גדולה לשרוף את גו' (בני"א<sup>11</sup> נוסף כאן "בנורא", כלומר 'לשרוף רבו באש!'), ויתר מזה בחזרה על כינוי השאלה: 'אם אוחז בו בידי, מי יצא אותו. מו'!<sup>12</sup> כך מדבר רק מי שמרגיש עצמו כשוה ויותר מיריבו.

ועוד, יש בכך חזרה מקביעתו הקודמת, עוד לפני שחטא, שדרך התשובה סגורה לפניו כי הוא אחר, וודאי שנימת הדיבור שונה כאן מנעימת הגאווה ובזו שראינו קודם. לפיכך, לאחר שאלישע בכח ומת, כסבור היה ר' מאיר שרבו נפטר מתוך תשובה, אך בכל זאת לא היה בטוח בכך. ובאמת קשה, היש דבר רחוק יותר מאופיו של אלישע מדכדוכה של נפש? ייתכן מאוד שבכיו של אחר נבע לא מתשובה שלמה, אלא מהתנגשות הרגשות המנוגדים: הרצון לתשובה בעת המיתה מחד גיסא, ורגש העליונות והבזו שעוררה אצלו הצעת דכדוך הנפש. גם התלמוד הירושלמי מותיר שאלה זו בתיקו, ובמקום פתרון מביא את סיפורו של אלישע אחרי מותו. מסיפור זה מתברר שתשובה שלמה המכפרת על החטאים ודאי לא היתה כאן, אך גם סיפור זה אינו לגמרי חד משמע, כפי שנראה להלן. בבבלי חסר סיפור מיתתו של אחר, אך המאורעות אחר מיתתו מסופרים בזה הלשון:

כי נח נפשיה דאחר<sup>7</sup>, אמרי: "לא מידן לידייניה ולא לעלמא דאתי ליתי. לא מידן לידייניה - משום דעסק באורייתא, ולא לעלמא דאתי ליתי - משום דחטא".<sup>8</sup> אמר ר' מאיר: "מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי. מתי אמות ואעלה עשן מקברו". כי נח נפשיה דרבי מאיר סליק קוטרקא מקבריה דאחר. אמר ר' יוחנן: "גבורתא למיקלא רביה! חד הוח ביננה ולא מצינן לאצוליה! אי נקטיה<sup>9</sup> ביד - מאן מרמי ליה, מאן!" אמר: "מתי אמות ואכבה"<sup>10</sup> עשן מקברו". כי נח נפשיה דר' יוחנן, פסק קוטרקא מקבריה דאחר. פתח עליה ההוא ספדנא: "אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך, רבינו".

לדעתי סיפור זה אינו שייך כאן רק מבחינה סיפורית, בהיותו מספר על סופו של אחר, אלא גם הנושא הרעיוני שלו הוא אותו שהצבענו עליו כנושא העיקרי של סיפור מעללי אלישע, דהיינו מאבק האדם השלם עם המלאכים. מאבק זה נסתיים בכשלונם

7. בכמה כתבי יד, כגון כ"י ווטיקן 134, ד"צ ירושלים תשל"ב כרך ב, עמ' 196: "כי שכבי".

8. לפי נוסח כ"י ווטיקן שם: "דסרח".

9. בכ"י (והובא במהדורת עדין שטיינזלץ) "אינקטיה".

10. נ"א "ואפסיק".

מי הם היריבים שר' יוחנן התריס כנגדם בלשון זו? ודאי אלה המלאכים. ובינם לבין תלמידי החכמים נטוש היה הקרב על אלישע אחרי מותו. העלאת העשן מקבר אחר והסרתו, שאיננה רגילה בשאר קברים של נידוני גיהנם (הגם שאין זה מקרה יחיד), נצרכה במקרה זה כאות וסימן לניצחון צד זה או צד זה, בני האדם או המלאכים. הגמרא שבה ומבליטה בסוף הסיפור את ניצחונו של ר' יוחנן על המלאך, הוא המלאך שומר סף הגיהנם, בהביאה את לשונו של הספדן שהעמיד ניצחון זה במרכזו של החספד שהספיד את ר' יוחנן אחרי מותו.

בניצחונו על שומר פתח הגיהנם נקם ר' יוחנן את מפלתו של אחר בידי המלאך מיטטרו. שני המקרים אינם עוסקים אפוא במאבק הקוסמי בין עולמו של הדמיון ועולמות האל הטוב, הידוע מן הספרות הגנוסטית, אלא במאבק בין בני האדם והמלאכים, המפורסם גם בספרותנו. מצד אחר יש לראות בר' יוחנן כאן חלוץ הצדיקים היורדים לשאול לגאול את נשמות הרשעים, רעיון שהתפתח במיסטיקה היהודית המאוחרת ונעשה עניין רגיל וכללי,<sup>13</sup> בעוד שבגמרא שלפנינו הוא נראה כמקרה חד פעמי. מצד אחר אי אפשר שלא להיזכר כאן במיתוס היווני של ירידת אורפיאוס לשאול להצלת אהובתו, ואף יש מקום להתייחס האם המלאך שומר הסף שגבר עליו ר' יוחנן לא היה בדמות כלב, כקרברוס היווני, שהתגברות עליו היתה כידוע מן הקשות במשימות שהוטלו על הרקולס, שהרי דמות כלב זה מופיעה אחר כך בספרות הקבלה.<sup>14</sup> אומנם גם דמויות אחרות שימשו בספרות ישראל כשומרי סף הגיהנם, כגון פרעה מלך מצרים.<sup>15</sup>

11. בכמה כתבי יד, ביניהם כ"י ווטיקן ה"ל.

12. אומנם בכ"י ווטיקן ה"ל, הגירסא "מנא"י במקום "מאן". כלומר ימי יוציאנו ממני.

13. ראה מנדל פייקאז, בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 280-302. פייקאז סיכם שם גם את המחקרים שקדמו לו בשאלת השתלשלות רעיון ירידת הצדיק אל השאול. וראה עוד יהודה ליבס, 'השפעות נוצריות על ספר הזוהרי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, עמ' 70-71. כרקע לעניין זה יש לזכור את סיורי השאול בספרות האפוקליפטית והנוצרית הקדומה, ועל כך ראה: Martha Himmelfarb, *Tours of Hell*, Philadelphia 1982.

לעומת זאת, בנוסח הירושלמי ובמקבילותיו, ר' מאיר לבדו הוא שמציל את רבו מאשה של גיהנם. והפעם תורו של ר' מאיר, התלמיד העניו, להתריס כלפי מעלה, ולהציג את עצמו במלא קומתו המיסטית, כמי כעושה את מה שצריך היה הקב"ה לעשות, שכן המיסטיקאי האמיתי יודע מתי עת הענוה ומתי עת התקיפות. ענוה מכבוד עצמו, ותקיפות בשעה שיש לעשות מעשה לכבוד התורה והאדם שנמסרה בידו. והוא מחדד מאוד את הניסוח המשוה את כוחו בשעה זו לכוחו של הקב"ה. כפי שלמדנו שם:<sup>16</sup>

וכיון שקברוהו באתה האור לשרוף את קברו. אתון אמרין ליה לר' מאיר: קבר רבך נשרף". יצא ופרש טליתו עליה. אמר ליה: "ליני הלילה (רות ג יג) - בעולם הזה שכולו לילה. והיה בבקר אם יגאלך טוב יגאל (שם שם שם). מהוא והיה בבקר? בעולם שכולו טוב. אם יגאלך טוב - זה הקב"ה, שנאמר (תהי קמה ט): טוב ה' לכל. ואם לא יחפץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה' שכבי עד הבקר (רות שם שם)". ודמכת ליה.

עם חדות הניסוח, שומר ר' מאיר בדבריו כלפי מעלה ("אמר ליה" יש לפרש - לקב"ה) גם על הנימוס. את אפשרות הגאולה ביד הקב"ה, הוא מציין במפורש, ומסביר מיהו "טוב" שבפסוק, אך את האפשרות המנוגדת, שבה ייאלץ הוא לעשות מה שלא עשה הקב"ה, משאיר ר' מאיר בלשון הפסוק עצמו. לפי מדרש משלי ו, "ליני פה הלילה" הוא פניה אל האש והשבעתה כדי שתכבה. אבל נראה שבמקור התלמודי פנה ר' מאיר לרבו אלישע (לשון הנקבה הוא כורח הפסוק, וגם הניגוד בין "ליה" ו"לה" אינו איתן דיו ללמוד ממנו על המין הדקדוקי), ומבטיח לו שיישן בנחת בקברו כל ימי חייו ר' מאיר, ובמיתתו של זה יעלה גם רבו לגן עדן, וניסוח הדברים נגרר כאן אחרי הקונבנציה של דימוי העולם הזה

14. ראה בראש מדרש רות הנעלם שבזוהר חדש, וראה ספר הגלגולים, וילנא תרמ"ו, סה ע"ב - סו ע"א.

15. ראה Michael Edward Stone and John Strugnell, *The Books of Elijah*, Missoula 1979, p. 23.

16. נקטתי כאן את הנוסח של מדרש קוהלת. בירושלמי הובא הסיפור בלשון הארמית.

ללילה והעולם הבא ליום.<sup>17</sup> כך יש לפרש גם את פרישת הטלית, כמעשה סמלי של כיסוי המבטיח שנה ערבה, אף שאפשר לראות כאן גם אמצעי לכיבוי אש.

מוסיף התלמוד הבבלי ומספר:

בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי. אמרה ליה: "רבי, פרנסני". אמר לה: "בת מי את?" אמרה לו: "בתו של אחר אני". אמר לה: "עדיין יש מזרעו בעולם? והא כתיב (איוב יח יט): לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שריד לו במגוריו!". אמרה לו: "זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו". מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי.<sup>18</sup> בכה ואמר רבי: "ומה למתגנין בה - כך, למשתבחין בה"<sup>19</sup> - על אחת כמה וכמה".

כאן באה לידי ביטוי דראמאטי הסיבה ליחס ההערצה לאחר, למרות כל חטאיו. לתורה שלמד אדם יש ערך עצמי, שאינו קשור למעשיו, והיא אינה נפגעת ע"י החטאים. אפילו אחר עצמו לא ראה בתורתו אלא גנאי, כל כך עז היה כחה, שרק הזכרתה בלבד די היה בה כדי להוריד אש מן השמים ולסכסך ספסלו של רבי, כדרכה של התורה הנאמרת בשיא האקסטאזה היצירתית המיסטית, כפי שנראה בהמשך. הפרדה מוחלטת כזו בין מעשיו של תלמיד חכם לבין תורתו, איננה אופיינית כלל לספרות התלמודית, שבדרך כלל נוקטת בעמדה ההפוכה.<sup>20</sup> ושימוש בטענה זו להצדקתו של אחר, אולי יש בו אף גוון אירוני במקצת על רקע אמרתו של אלישע בן אבויה עצמו, שנאמרו ככל הנראה לפני שיצא לתרבות רעה, ונשתמרו ביאבות דרבי נתן.<sup>21</sup> ושעיקרן הצורך בשילוב תלמוד תורה ומעשים טובים, שאחרת אין קיום לדברי התורה. אומנם בירושלמי ובמקבילותיו ענין זה מוצג בצורה חלשה יותר. כאן אין אלישע נזכר כמי שנתגנה בתורה, אלא רק כמי

17. ראה יצחק בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 134, ואפשר להוסיף עוד דוגמאות מרובות.

18. בכ"י ווטיקן: "באותה שעה חזה ר' עמודא דנורא".

19. בכ"י ווטיקן: "אם מי שמתגנין בה כך משתבחין בן".

20. ראה לחלן, פרק אחרון, עמ' 150-152. אבל ראה גם סוטה כא ע"א: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה (שה"ש ח ז)... עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה".

שעסק בה שלא לשם שמים. כמו כן אין אש שיורדת מן השמים, ופליאתו של רבי מתעוררת רק למשמע חוכמתו של בנותיו של אחר (לפי נוסח זה מדובר ביותר מבת אחת), שאם אלישע העמיד בנות שכמותן, יש בכך משום הוכחה גם לצדקת תוכן דבריהן, על חשיבותה העצמית של התורה, בלי התחשבות במעשים:

לאחר ימים הלכו בנותיו ליטול צדקה מרבי. גזר רבי ואמר: "אל יהי לו מושך חסד ואל יהי חונן ליתומיו" (תה' קט יב). אמרו לו: "רבי אל תבט במעשיו תבט בתורתו". באותה השעה בכה רבי וגזר עליהן שיתפרנסו. אמר: "מה אם זה שיגע בתורה שלא לשום שמים ראו מה העמיד, מי שהוא יגע בתורה לשמה"<sup>22</sup> על אחת כמה וכמה".

הכיוון הרדיקאלי של התלמוד הבבלי מתגלה גם בהמשך הדייון, ואולי מסיבה זו הושמט בירושלמי. אבל גם הבבלי אינו לגמרי חד משמעי בשאלה זו. הוא פותח בפקפוק בשאלת הצדקת לימודו של ר' מאיר מרבו אחר, ובהמשך הדייון פוסק לטובתו. אך דוקא על רקע הפגנת המודעות לבעייתיות שבדבר, מתחזק הרושם של העמדה החיובית העקרונית:

ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר? והאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: מאי דכתיב (מלאכי ב ז) כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא? אם דומה הרב למלאך ה' צבאות - יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיהו. אמר ריש לקיש: ר' מאיר קרא אשכח ודרש (משלי כב יז) הט אונך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעת. - לדעתם לא נאמר אלא לדעת. רב חנינא אמר: מהכא (תה' מה יא) שמעי בת וראי והטי אונך ושכחי עמך ובית אביך וגו'. קשו קראי אהדדי! לא קשיא, הא - בגדול, הא - בקטן. כי אתא רב דימי אמר: אמרי במערבא: רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא.

21. ראה לעיל, בפרק הקודם, עמ' 55.

22. במקבילות "לשם שמים". מכאן ברורה הזהות שבין "תורה לשמה" ו"תורה לשם שמים", ושלא כדברי ר' חיים מוולוז'ין, בינפש החיים, שער ד פרק ג, ירושלים תשל"ג עמ' 96.

לפנינו דיון עקרוני על מהות מוסד הרב בישראל. ובאמת מצינו שאלה זו במרכז פולמוס חיון בראשית המאה השמונה עשרה. כאשר ר' נחמיה חיון טען, כנראה ברמז לרבו מיכאל קרדוזו, שאין על הרב להיות דוקא "כמלאך ה' צבאות"<sup>23</sup>, ובכך הלך בדרכו של ר' מאיר. לדעת ריש לקיש ר' מאיר סבר שאין הרב אלא כלי להעברת מילות התורה, אבל את משמעות הדברים על האדם ללמוד במישרים מרב אחר, הוא הקב"ה בעצמו. אוזן יש להטות אל הרב בשר ודם, אך את הלב יש להשית לא לדעתו אלא לדעת שלמעלה. דומני שלפנינו אחת האמירות החזקות ביותר בספרות התלמודית בזכות העצמאות וההתחדשות הרוחנית בתוך המסגרת של הסמכות והמסורת, שמועמדות כאן על מעט שבמעט.

רב חנינא מביא כאן פסוק נוסף: "שמעי בת וראי וחטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך". בגלל מקומו של הפסוק ומילת "מחכא" שלפניו סברו המפרשים שגם הוא בא לבסס את עמדתו של ר' מאיר. וכך פירש רש"י: "חטי אזנך - לשמוע, ואת מעשיהם שכחי ואל תלמדי אותם". אבל קשה בעיניי שמעשיו של הרב יהיו מכונים 'עמו ובית אביו' של התלמיד.<sup>24</sup> נראה יותר שפסוק זה בא לסתור את הקודם לו ("הט אזנך...") ולתמוך בראשון ("כי שפתי כהן...") שבגינו מילת "מחכא". שיעור הפסוק יהיה איפוא: על התלמיד להטות אוזנו לדברי רבו ולשכוח את 'עמו ובית אביו' שהם מה ששומע ישירות מן הקב"ה ("ידעתי" שבפסוק הקודם), כי התורה אינה בשמים כי נמסרה לבשר ודם.<sup>25</sup> ועוד, שאולי דעתו העצמאית של התלמיד נגזרה מנטיית רוחו, ואלה 'עמו ובית אביו', ורק דומים הם בעיניו שהם דברי הקב"ה. והמסקנה המתבקשת היא שאסור ללמוד מפי רשע שכן על התלמיד ללכת בכול אחרי רבו.

התלמוד פוסק פשרה: "הא - בגדול, הא - בקטן". רק לגדול מותר לשמוע מרב רשע. וספק אם בכך אכן הותרו כל הספקות, שלא נאמר למי ניתנה הסמכות לקבוע מיהו גדול, ואולי מסור הדבר

23. ראה יהודה ליבס, 'היסוד האידיאולוגי שבפולמוס חיון', דברי הקונגרס השמיני למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ב, עמ' 129-134.

24. הפסוק נדרש על אברהם בבר"ר ראש פרשה לט. אבל משם אין ראיה, כיהדרכים הרעות שעל אברהם לשכוח הן באמת דרכי עמו ובית אביו.

25. ראה ב"מ נט ע"ב, בסיפור הנודע על 'תנורו של עכנאי'.

הכרעת התלמיד עצמו. ובאמת מצאנו שנקטו בדרך זו אישים שהצטיינו בביטחון עצמי רב, כגון בן זומא, אחד מארבעה שנקטו לפרדס שעל אופיו נעמוד להלן בפרק השמיני, ושמשמו שתמרה אימרה באותה רוח: "איזהו חכם? הלומד מכל אדם."<sup>26</sup> ואמר הרמב"ם: "ושמע האמת ממי שאמרו."<sup>27</sup>

רב דימי הביא כאן משל הדיוט מארץ ישראל, והתווה לפיו את דרך הלימוד מפי הרשע. אך האפשר ללמוד ממנו גם משהו בשאלה למי מיועדת דרך זו? לפי דעתי תולדות הנוסח של המשל יעידו על הסתמכות על ההתרוצצות בסוגיה זו. לפי הנוסח שלפנינו אימרת ר' מאיר (= ארץ ישראל) עוסקת בנוהגו של ר' מאיר, אבל נכמה נוסחים אחרים<sup>28</sup> לא נזכר ר' מאיר, והאימרה מנוסחת כמשל הדיוט כללי, ובלשון ציווי: אכול תמרה<sup>29</sup> וזרוק החוצה את קליפתה!<sup>30</sup> יש להניח שכך היה בראשונה, ועורך מאוחר, שחש מאופיה הכללי של אימרה זו, שכל אדם יוכל להסתמך עליה ולחזור התר לעצמו להישען על בינתו וללמוד מכל אדם, הוסיף כאן את שמו של ר' מאיר. ובהשפעת דברי רבא בר שילא דלהלן. יש להניח מהלך הפוך, מן הפרטי אל הכללי. ועוד, שקשה להניח שמשל הדיוט כגון זה, שבמקורו עסק ודאי בתחום אחר לגמרי, נקוב בשמו של ר' מאיר.

אבות ד א; אבות דרבי נתן נוסחא א, כג א. לכן, אולי, הרואה בן זומא יצפה לחכמה (ראה להלן הערה 33).

בפתיחה לשמונה פרקים. תרגום ר' שמואל אבן תיבון. ושמעתי שבדורנו יש שלומדים מאימרה זו דווקא שאסור ללמוד מחכמי אומות העולם...

שתי נוסחאות כאלה הובאו ב'אוצר הגאונים', מסכת תגינה, עמ' 62. נוסחא נוספת ב'דקדוקי סופרים' על-אתר (מינכן תרכ"ט, כט ע"א-ע"ב), וכיו"ב בכתבי היד. ועיין בשתי ההערות הבאות.

כך פירש רש"י ("פרי החיצון הנאכל בתמרה"), וכן בערוך, ובאוצר הגאונים שם בשם רבינו חננאל. אומנם בדרך כלל 'תחלי' הוא מין ירק הנקרא 'שחליים'. והב"ח בהגהותיו הביא נוסח "תמרי". וראה דברי 'הערוך השלם' ערך תחל. ולחלן נראה אימרה דומה המדברת ברימון. ב'אוצר הגאונים' מובאת גם הגירסא: "אשכחתי תחלא אכול גווא ושדי שיחלא". וב'דקדוקי סופרים' במקום "גווא" (= התוך) מצינו "גוזא" (= 'אגוז' במשמעות תוך?).



## פרק ששי

## רבי עקיבא

וְעַתָּה לְדוֹן בְּשֵׁאר הַנִּכְנָסִים לַפְּרֹדֶס, וּלְלִמּוּד מַעֲנִינִים גַּם עַל  
שֶׁ בֶּן אֲבוּיָהּ. וְרֵאשׁוֹן לְכֹלֶם רַבִּי עֲקִיבָא, נִיגֻדוֹ הַחַיּוּבִי שֶׁל  
תִּיאֹר עֲלֵיתוֹ נִמְצָא רַק בְּתַלְמוּד הַבְּבִלִי (וּבִסְפָּרוֹת  
כָּלֹת)<sup>1</sup> וּמִיד אַחֲרֵי סִיפּוֹר אֲלִישַׁע דְּלַעִיל:  
וְאַף רַבִּי עֲקִיבָא בִּיקְשׁוּ מִלֵּאכִי הַשֶּׁרֶת לְדוּחְפּוֹ. אִמֵּר לְהֵם  
הַקְּבִי"ה: "הִנִּחוּ<sup>2</sup> לְזֶקֶן זֶה, שְׂרָאוֹי לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בַּכְּבוֹדִי".

לִפְנֵינוּ מִקְרָה מוֹבָחָק שֶׁל מֵאֲבָק הַמִּיסְטִיקָאִי וְהַמִּלֵּאכִים, וּמִקְבִּיל  
יֶזֶק, כְּפִי שֶׁהִכִּירוּ בַּכֶּךְ הַחוֹקְרִים,<sup>3</sup> לְתִיאֹר עֲלֵיתוֹ וּמֵאֲבָקוֹ שֶׁל  
רַבִּינוֹ. אֲבָל מֵה פִּירוּשׁ הַמִּלָּה הָרֵאשׁוֹנָה כֵּאן "וְאַף", הָרִי  
מֵשֶׁה רַבִּינוֹ אֵינוֹ מִצּוֹי בַּפְּרָקוֹ? וְדֹא, "וְאַף" פִּירוּשׁוֹ -  
אֲלִישַׁע בֶּן אֲבוּיָהּ שִׁמְעָשָׂה זֶה שֶׁל רַבִּי עֲקִיבָא בֹא כְּחֶמֶשֶׁךְ לוֹ.  
שֶׁהַמִּלֵּאכִים דָּחְפוּ אֶת אֲלִישַׁע בֶּן אֲבוּיָהּ כִּךְ בִּקְשׁוּ לַעֲשׂוֹת גַּם  
עֲקִיבָא. וּמִכֵּאן רֵאִיָּה נֹסֶפֶת לְנִכּוֹנוֹת הַדֶּרֶךְ שֶׁהִלְכּוּ בָּהּ  
שֶׁסִּיפּוֹר אֲלִישַׁע בֶּן אֲבוּיָהּ. גַּם שֵׁם הִיָּה זֶה סִיפּוֹר שֶׁל  
טִיקָאִי 'שִׁנְדַּחְף' בִּיָּדֵי הַמִּלֵּאכִים, וְאִם לֹא בְּדַחִיפָה פִּיזִית, הָרִי  
שֶׁל הַכְּשִׁלָּה וְהַטְעִיָּה.

וְהִי כְּמוֹבֵן הַקְּבִלָּה נִיגֻדִית בַּחֲלָקָה. הַמִּלֵּאכִים אֲכָן 'דָּחְפוּ' אֶת  
שֶׁ וּגְבָרוּ עֲלָיו, וְרַק אַחֲרֵי מוֹתוֹ חֲבָרְיוֹ הִצִּילוּהוּ מִיָּדָם, "וְאַף  
עֲקִיבָא בִּיקְשׁוּ מִלֵּאכִי הַשֶּׁרֶת לְדוּחְפּוֹ" אֲבָל הַקְּבִי"ה עֲצָר בָּהֶם  
יָהּ. בְּמָה זָכָה רַבִּי עֲקִיבָא? לִפִּי הַתַּלְמוּד אֵין לַחֲפֹשׁ אֶת יִתְרוֹנוֹ  
אַחֵר בִּידִיעָה גִּנוּסְטִית כִּלְשָׁהִי אֲלֵא בְּאֻפְיוֹ הַמִּיּוּחָד שֶׁל רַבִּי  
בֹּא וּבַחֲנִהגָתוֹ בְּשַׁעֲת עֲלֵיתוֹ. אוֹמְנִם הִנְהִיגָה זֶה אֵינֶנָּה מִתּוֹאֲרֵת  
חֹרֶשׁ, אֲבָל דּוֹמָה שֶׁאֲפָשֶׁר לְלַמּוּד עֲלֶיהָ מִשְׁחָה מִחֲתַרְבּוֹתוֹ שֶׁל

<sup>1</sup> וְאַחַר לַעִיל, פֶּרֶק שֵׁנִי, הָעֵרָה 1.

<sup>2</sup> עֲלֵי כִּי וְטִיקָן, דִּי' צִירֹשְׁלִים תְּשִׁלִּיב, כֶּרֶךְ ב, עֲמ' 245: "בְּנִי, הִנִּחוּ...".

<sup>3</sup> וְאַחַר לַחֲלֹן הָעֵרָה 5.

<sup>4</sup> וְאַחַר שׁוֹלֵץ (לַעִיל פֶּרֶק ג הָעֵרָה 9) עֲמ' 288.

זֶה בַּעֲקֻבוֹת דְּבָרֵי חֲכָם אַחֵר, רַבָּא בֶר שִׁילָא. בְּמִישׁוֹר אַחֵר, יֵשׁ כֵּאן  
רִמְזוֹ לְרַחֲמֵי הַקְּבִי"ה עַל אֲלִישַׁע, שֶׁנִּיצַל מֵאֵשׁ הַגְּהִינִם. וּבְמִישׁוֹר  
נוֹסֶף, יֵשׁ כֵּאן רִמְזוֹ לְדָם הַצְּדִיקִים שֶׁנִּשְׁפָּךְ בְּגִזְרֹת הַשֹּׁמֵד, שֶׁרִי  
מֵאִיר לְמַד מִקַּל וְחֹמֶר עַל הַכֹּאֵב שֶׁהוּא גּוֹרֵם לְשִׁכִּינָה. וְהָרִי כֹאֵב  
כִּזֶּה עַל שְׁפִיכוֹת דָּם הַצְּדִיקִים הוּא שְׁגָרָם לְאֲלִישַׁע לְצֹאת לְתַרְבוֹת  
רַעָה, כְּפִי שֶׁרֵאִינוּ. וְהַקְּבִי"ה שְׁכּוֹאֵב כֹּאֵב דּוֹמָה, יָכוֹל לְהַבִּין לְלִבּוֹ.  
וְשִׁמָּה מִתּוֹךְ הַבֵּאת אֵימָרָה זֹאת כֵּאן אֲפָשֶׁר לְהַסִּיק שִׁמָּאֲחֵר לְמַדָּה רִי  
מֵאִיר? בֵּין כֶּךְ וּבֵין כֶּךְ הַצִּיטוֹט הַמוֹשֵׁם כֵּאן בְּפִי הַקְּבִי"ה מִצִּיֵּן  
אֶת הַפִּיּוֹס הַגִּמּוֹר עִם זִכְרוֹ שֶׁל אַחֵר. אִם לֹא בְּתוֹדַעַה הַעֲמֻמִּית,<sup>33</sup>  
לַפְחוֹת בִּישִׁיבָה שֶׁל מַעֲלָה.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> רֵאִה בְּרִכּוֹת נז ע"ב: "הִרְוָא בֶּן עֲזַאי בַּחֲלוּם - יִצְפָּה לְחִסְדִּיּוֹת. בֶּן זֹמָא -  
יִצְפָּה לְחִכְמָה. אַחֵר - יִדָּאג מִן הַפּוֹרְעָנוֹת".

<sup>34</sup> הַקֶּנֶס שֶׁל הַקְּבִי"ה, שֶׁלֹּא לְצִטָּט שְׁמוֹעוֹת מִפִּי שֶׁל רִי מֵאִיר, דּוֹמָה לְקֶנֶס שְׁגִזּוֹ  
עֲלֵיו חֲכָמִים שֶׁלֹּא לְצִטָּט מִשְׁמוֹ אֲלֵא בְּשֵׁם "אַחֲרִים", כְּדִלְעִיל בַּפְּרָק ג, עֲמ' 45.  
הַסִּיפּוֹר שֵׁם אוֹמְנִם אֵינוֹ נוֹגֵעַ לִ"אַחֲרִי" אֲבָל כֵּאמֹר יֵשׁ לְשַׁעֲר שֶׁהִכִּינוּ "אַחֲרִים"  
רוֹמֵז גַּם לַכֶּךְ. אוֹמְנִם חֲזִ"ל לֹא שִׁמְרוּ עַל קֶנֶס, וְרִי מֵאִיר מוֹזְכָּר בְּשִׁמּוֹ פְּעָמִים  
רְבוֹת, וְאוּלֵי חֲזָרוּ בָּהֶם בְּדוֹמָה לְחֲזָרְתוֹ שֶׁל הַקְּבִי"ה.



הקב"ה לטובתו, ומנוסח דבריו: "הניחו לזקן זה..." "זקן זה שמלאכי השרת מבקשים לדוחפו, מצטייר לעינינו כאיש שפל, צנוע ועניי, ולכן הקב"ה עמד לו לימינו. ובניגוד בולט לאלישע בן אבויה שכפי שראינו עלה ביד רמה, ותבע בזרוע את זכותו מן המלאכים, וגרם להלקייתו של מטטרון, וגרם לקב"ה שיבקש דוקא את עלבוננו של המלאך.

תמונה זו רחוקה מאוד מהדרך שמוצגת בה עלייתו של רבי עקיבא בספרות ההיכלות. כדאי לעיין בסיפור שם, כדי לחדד על דרך הניגוד את דמותו התלמודית של רבי עקיבא:

אמר רבי עקיבא: באותה שעה שעליתי במרום נתתי סימן במבואות הרקיע יותר ממבואות של ביתי. וכשהגעתי לפרגוד יצאו מלאכי חבלה לחבלני. אמר להם הקב"ה: הניחו לזקן זה שהוא ראוי להסתכל בכבודי.<sup>4</sup>

רבי עקיבא הפך כאן, בספרות ההיכלות, למיסטיקאי יגנוסט מובהק, שמתפאר בידיעתו המדויקת במבואות הרקיעים, שהוא נותן בהם סימנים יותר ממבואות ביתו, בהמשך מספר רבי עקיבא גם על בת קול ששמע שגילתה לו את מקום הימצאו של 'סולם' או 'מבוי' פתוח שדרכו יכולים לעלות לרקיע ולירד בשלום כל באי עולם. כאן הלך לאיבוד גם מוטיב התחרות בין האדם למלאכים כי כאן אין מדובר עוד על מלאכי השרת, שמקנאים במי שקרן מהם לקב"ה אלא ב"מלאכי חבלה"<sup>5</sup> שבאים לא 'לדחוף' אלא 'לחבל',<sup>6</sup> ולא עוד אלא שסיפור הרפתקאות זה מובא בגוף ראשון מפי רבי עקיבא עצמו! והוא שמתגאה שם בעלייתו ומספר עליו בפרטות, כולל על הגעתו אל "הפרגוד", שמאחריו יצאו מלאכי החבלה. בתלמוד לעומת זאת הצירוף "מאחורי הפרגוד" לא מופיע.

4. היכלות זוטרת, מהדורת אליאור, עמ' 23, וראה חילופי הגירסאות בעמ' 17 שם, והערות המהדירה בעמ' 62. וראה קטעים מקבילים שם בעמ' 38, 37, אסופת שפר סעיף 346.

5. אומנם לפי אחת הגירסאות (לעיל הערה 2) פונה אליהם הקב"ה בלשון "בניי" אך כינוי זה אינו מתאים גם למלאכי השרת אלא לישראל לבדם, ומקורו בחקש אחר.

6. אומנם בין הגרסאות הרבות יימצא כאן גם הנוסח "לדחפני".

אלא בפיו מלא הרהב של אחר. קשה לחשוב על עוד שתי גירסאות של אותו סיפור שהן כל כך שונות זו מזו ברוחן ובמגמתן. נשוב איפוא אל התלמוד. רבי עקיבא מפורסם היה בצניעותו עוד מצעירותו מדרך הנהגתו בביתו של כלבא שבוע, לפי הסיפור המפורסם.<sup>7</sup> רחל בתו של כלבא שבוע שמה לב לתכונה זו, וראתה את רבי עקיבא שהיה "צניע ומעלי" (אולי "מעלי" רומז לכושר מיסטי, כאחד מבני עלייה), והתקדשה לו בצינעה. חותנו העשיר נהג בו כדרך שנהגו בו כאן המלאכים שביקשו לדחפו, והוא חידירו הנאה מנכסיו. גם אז רבי עקיבא קיבל עליו את הדין בנמיכות קומה, ועוד שמח בחלקו כי מצא עני גדול ממנו שבאפשרותו לסייע לו בצדקה, הוא אליהו הנביא שנגלה עליו כאיש עני שאין לו אף במה להשכיב את אשתו היולדת וביקש ממנו לשם כך מעט תבן. גם אז, כעתה בסיפורנו, בסוף השתלמה לו מידת הענוה, מן הסתם בהתערבותו של הקב"ה. לא רק שחזר לאחר שנים רבות בראש עשרים וארבעה אלף תלמידיו כגדול חכמי ישראל, אלא שנתעשר עושר גדול, גם מנכסי כלבא שבוע שהיתיר את נדרו, ויותר מזה מאוצרות ששלח לו הקב"ה בדרכי נס. וגם הקבלה מילולית מדויקת מצינו<sup>8</sup> בין הסיפור הני"ל לבין חגמרא שלפנינו. והיא נוגעת דווקא למידת הענוה של אשתו של רבי עקיבא. כאשר חזר עקיבא בראש תלמידיו באה אשתו להקביל את פניו. היא לא שעתה לעצת שכנותיה לשאול בגדים נאים, וכשהגיעה לפניו נפלה על פניה והיתה מנשקת רגליו. תלמידיו של רבי עקיבא ביקשו לדחפה,<sup>9</sup> אמר להם רבי עקיבא: "הניחו לה, שלי ושלכם שלה הוא".<sup>10</sup> נראה בעיניי שמידה כנגד מידה גמל לו הקב"ה לרבי עקיבא. הוא ראה בעניוותה של אשתו וגער

7. כתובות סב ע"ב - סג ע"א, ובשינויים נדרים נ ע"א, אבות דרבי נתן פרק 1.

8.

9. על הקבלה זאת העירה לי תלמידתי גבי אורית אילן.

10. כתובות: "הווי קא מדחפי לה". נדרים: "קא מדחן לה רבני".

כך בנדרים. ובכתובות: "שבקוה, שלי..." באבות דרבי נתן חסר סיפור זה, ובהקשר אחר אומר שם רבי עקיבא על אשתו: "הרבה צער נצטערה עמי בתורה".

ושם בנוסחא ב: "איני שומע לכם, אף היא נצטערה עמי בתלמוד תורה". וראה

ירושלמי שבת ז טור ד.

בתלמידיו הדוחפים אותה ואמר להם "הניחו לה", והקב"ה ראה בעניינותו ואמר כן למלאכים.

בגערותו בתלמידיו עוד הבליט רבי עקיבא את מעלת אשתו מעל למעלתם - "שלי ושלכם שלה הוא". ובודאי גם גילה לפנייהם שאשתו היא, וקרובה לו יותר מהם. ושני יסודות אלה מצויים גם בגערותו של הקב"ה במלאכים, שרבי עקיבא "ראוי להשתמש בכבודי". שבכך מסר לו הקב"ה את כל אשר לו, ורומם את מעלתו מעל המלאכים, ובפניהם של אלה שביקשו לדחפו למטה ממחיצתם. שהרי כבודו של הקב"ה הוא מעל להשגתם של המלאכים, כפי שנראה מיד. בכך בייש הקב"ה את המלאכים ונקם בהם על עזותם וגמל לרבי עקיבא על עניינותו. והיפוכו באלישע.

תשובה זו שהשיב להם הקב"ה ודאי חרתה מאוד למלאכים. כי אלה נתקנאו ברבי עקיבא לא רק על עצם עלייתו, בבחינת "מה לילוד אשה בינינו"<sup>11</sup>, אלא בעיקר על קירבתו האינטימית אל הקב"ה, שאין המלאכים זוכים לשכמותה. נוסף לקנאה ראו המלאכים בקירבה כזו גם פגיעה בכבוד הקב"ה שמתפקידם לשמור עליו כשומרי סף מרוחקים. ראייה לכך נלמד מן הלשון "ביקשו מלאכי השרת לדחפו. אמר להם הקב"ה הניחו לו", שכמותה מצינו בתלמוד עוד פעמיים. הראשונה (סני פב ע"ב) בנוגע לפינחס "שעשה פלילות (פרש"י: ריב) עם קונו", והשניה (סני קג ע"ב) בנוגע למיכה, שעשן פסלו היה מתערב עם עשן המערכה העולה מן הקרבנות השמימה. וכך במקרהו של רבי עקיבא, שמתגובת הקב"ה אפשר ללמוד שביקש "להשתמש בכבודו" של האל.

אמנם במקבילה דלעיל שבספר היכלות זוטרתו מצינו "להסתכל בכבודי" או "להסתכל ביי" במקום "להשתמש בכבודי"<sup>12</sup>. אך גם ההסתכלות בשכינה היא למעלה ממעלת המלאכים.<sup>13</sup> לא כל שכן "להשתמש" שלפי נוסח התלמוד, הנראה בעיניי מקורי יותר, שכן הוא בוטה יותר וחזק יותר וקשה יותר להבנה ולעיכול בידי המעתיק, ומתאים יותר להקשר הדברים, כפי שנפרש. "להשתמש" בכבודו של הקב"ה פירושו לפעול פעולות מאגיות המיוחדות לאל

11. שבת פח ע"ב, ועוד.

12. ראה 'היכלות זוטרת' מהדורת אליאור, עמ' 63 הערה 58.

13. ראה להלן הערה 16.

לכדו,<sup>14</sup> והמלאכים ראו בכך לא רק תחרות קשה שאינם יכולים לעמוד בה אלא גם חוצפא כלפי שמיא, שהרי "המלך אין משתמשין בשרביטו" (סני ב משנה ה). אומנם לא כמידת בשר ודם מידתו של מלך מלכי המלכים. שמלך בשר ודם שמחל על כבודו אין כבודו מחול (כת' יז ע"א), והקב"ה מסר שרביטו למשה, שנאמר (שמות ד ב) ויקח משה את מטה האלהים בידו (ראה תנחומא וארא ח). וגם זה, העניו מכל אשר היה על האדמה, חולל בו אותות ומופתים, למורת רוחם של המלאכים. וכן רבי עקיבא, שלפי אחת המקבילות שיבח עצמו אחר כניסתו לפרדס בלשון "מעשיך יקרבודך" שיש בו כנראה גם רמז למעשים מאגיים, ועוד נדון בכך בפרק הבא.

לא פורש בתלמוד מהו השימוש שעשה ר' עקיבא בכבודו של הקב"ה. אבל מותר אולי לשער שגם זה נגע לגרימת טובות או לביטול גזירות רעות מעל ישראל, ממש כשם שניסה לעשות אלישע בן אבויה. רושם זה יתחזק מאוד אם נשוה לכאן את נסיונו הדומה של ר' ישמעאל בסיפור 'עשרה הרוגי מלכות' שציטטנו לעיל<sup>15</sup> והשוונו לנסיונו של אלישע. כזכור חשב ר' ישמעאל לבטל את הגזירה בעזרת שימוש בשם המפורש, וייתכן שאין זה שונה הרבה מן השימוש בכבודו של הקב"ה שלפנינו. ויש לזכור כאן שר' ישמעאל הוא בן זוגו הקבוע של רבי עקיבא בספרות ההיכלות. מסתבר שהצלחתו של רבי עקיבא היתה גדולה יותר מזו של אלישע, אך גם כשלא עלה הדבר בידו בשלימות (כזכור גם ר' ישמעאל לא הצליח אלא להמעיט את מספר הרוגי הגזירה משמונים וארבעה אלף עד עשרה) קיבל עליו את הדין בענוה ואהבה.

כאמור, אפשרות השימוש בכבודו של הקב"ה היא מעלה שאין המלאכים יכולים לזכות בה, שהרי אפילו אין הם יודעים "איה מקום כבודו", והם שואלים זאת זה לזה, כידוע מספרות ההיכלות, ומפורסם מנוסח הקדושה שבתפילה. אם הם אינם יודעים, איך ידע זאת רבי עקיבא? ואומנם שאלה זו שואל כאן התלמוד:

מאי דרש? אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: "ואתה מרבבת קדש (דבי לג ב) - אות הוא ברבבה שלו". ורבי אבהו

1. ראה שלום, גנוסטיציזם (לעיל פרק א, הערה 7) עמ' 54 והערה 36. אידל, תפיסת התורה (פרק ג, הערה 9) עמ' 29 הערה 23.

2. בפרק ג עמ' 36-38.

אמר: "דגול מרבבה (שה"ש ה י) - דוגמא הוא ברבבה שלוי".  
וריש לקיש אמר: "ה' צבאות שמו (יש' מח ב) - אדון הוא  
בצבא שלוי". ורבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: "לא ברוח  
ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה'. ואחר הרעש אש לא באש ה'  
ואחר האש קול דממה דקה (מ"א יט יא-יב) - והנה ה' עבר  
(שם שם יא).

על מה נסבה השאלה "מאי דרש"? רש"י פירש בשתי דרכים:  
"מהיכן הבין מקום השכינה שנוהר שלא הציץ שם; אי נמי שלא  
טעה כמו שטעה אחר". את הפירוש השני לא נוכל לקבל, שכפי  
שראינו גם אחר לא טעה טעות תיאורטית, ולא החליף בין הבורא  
לבין מלאך. האפשרות הראשונה נראית הרבה יותר. פסוקים אלה,  
או לפחות אחד מהם, דרש רבי עקיבא כדי לדעת מהו מקומו  
המדויק של הקב"ה, או של כבודו. לפי פירוש רש"י ידיעה זו  
נחוצה היתה כדי שלא יציץ בשכינה. שאף שרבי עקיבא היה יראוי  
להסתכל בכבודו של הקב"ה, בחר להימנע מן ההצצה, שיש בה  
מידה מסוימת של חוצפה והיבריס, כנודע מעניינים של בן עזאי  
ובן זומא, שהציצו ומתו או נפגעו. והרי רבי עקיבא הוא ששלל  
את ראיית הכבוד הן מן האנשים והן ממלאכי השרת.<sup>16</sup> אבל כאמור  
מהקשר הדברים מסתבר שידיעה זו נחוצה היתה גם לסיבה נוספת:  
רבי עקיבא צריך היה לדעת את מקום כבודו של הקב"ה כדי שיוכל  
להשתמש בו. מן הפסוקים המובאים למד רבי עקיבא שמקומו של  
כבוד האל בין המלאכים הוא כמקומו של הנס או הדגל בתוך צבא  
מלכות של מטה. ורבי עקיבא, שבוודאי הכיר היטב את מבנה  
הלגיונות הרומאיים בארץ ישראל, ואולי אף מנסיונו במרד  
בר-כוכבא, לא התקשה לאתר את המקום הנכון בעלייתו לשמים.  
לפי דעת ר' חייא בר אבא בשם ר' יונתן מצא רבי עקיבא את  
המקום דווקא לפי תיאור התגלות האל לאלהיו בספר מלכים ב"קול  
דממה דקה". לשיטת איתור זו יש יתרון על הקודמות, מפני  
שלפיה יכול היה רבי עקיבא להסתמך רק על חוש השמע ולהימנע  
מ"להציץ בשכינה". על נכונותו של פירוש זה נלמד גם ממקבילה  
שאותם פסוקים משמשים בה בתפקיד דומה - לאיתור מקומו

המדויק של מלך (ודוקא מלך בשר ודם), וע"י מי שאינו משתמש  
לצורך זה בעיניו (הפעם מדובר בעיוור ממש). כוונתי לברי נח  
ע"א, המספר על רב ששת העיוור שהלך עם כל העם להקביל פני  
המלך. לגלג עליו אותו צדוקי.

אמר ליה: "תא חזי דידענא טפי מנד". חלף גונדא <גדוד>  
קמייטא, כי קא אוושא <רעש> אמר ליה ההוא מינא: "אתא  
מלכא". אמר ליה רב ששת: "לא קאתי". חלף גונדא תניינא,  
כי קא אוושא אמר ליה ההוא מינא: "השתא קא אתי מלכא".  
אמר ליה רב ששת: "לא קא אתי מלכא". חליף תליתאי, כי קא  
שתקא אמר ליה רב ששת: "ודאי השתא אתי מלכא". אמר ליה  
ההוא מינא: "מנא לך האיזו" אמר ליה: "דמלכותא דארעא  
כעין מלכותא דרקיעא. דכתיב: צא ועמדת בחר לפני ה' והנה  
ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה'  
לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה'. ואחר הרעש אש לא  
באש ה' ואחר האש קול דממה דקה".

16. ראה המובאה לחלן, פרק שביעי, הערה 14. וכן ספרי במדבר קג, ראה אורבך  
(לעיל פרק א הערה 17) עמ' יט.

## פרק שביעי

### בן עזאי. נאה דורש ונאה מקיים

אשר לשאר הנכנסים לפרדס, בן עזאי ובן זומא (בגרסת ירושלמי, וכן בשש"ר, ואף באחד מכתבי היד של התוספתא, הוחלפו שמותיהם זה בזה, והוא שיבוש הניכר, וליברמן הטיב לתסביר את מקור השתלשלותו).<sup>1</sup> על שני אלה לא סופרו סיפורי חרות עם מלאכים, אבל אפשר להצביע על צד שוה להם ולקודמים. גם כאן אין עיסוק בדעותיהם אלא בדרך הנהגתם בעת החווה מיסטית.

כך הוא ודאי בענין בן עזאי, שלא מסופר עליו אלא שהציץ מות, וודאי נסחף בסערת עלייתו. ככל הנראה יחסו של המספר לתלמודי כלפיו הוא אמביוואלנטי. מצד אחד נראה שהוא נמנה, וגוד לרבי עקיבא, בין אלה שלא יצאו בשלום; אבל מצד שני, כל המקבילות נדרש אודותיו הפסוק (תהי' קטז טו): יקר בעיני המותה לחסידיו. אפילו נקבל את פירוש רש"י שמפרש "יקר" לשון קושי וכובד, לפי הוראתו הארמית של השורש י.ק.ר. חוקשה מיתתו לפניו לפי שמת בחור, ואעפ"כ אי אפשר שלא מות, משום שנאמר (שמות לג כ) כי לא יראני האדם וחיי", פסוק זה מנשבת רוח שונה לחלוטין מן ההערכה כלפי בן עזאי בפרות ההיכלות, שראתה בו את זרע מנשקי העגל!<sup>2</sup> זו היא אמביוואלנטיות באשר לקורבן אדם לאלהי ישראל השזורה, לפי עתי, לאורך תולדות המחשבה היהודית, מאז עקידת יצחק ומות י בני אהרן ובת יפתח, דרך רעיון קידוש השם מיתת הצדיקים מכפרת ומיתת הנשיקה, עד לקבלת הזוהר<sup>3</sup> ר' יוסף קארו האר"י

ראה שאול ליברמן, בתוך לוי' גנוי קדם', כרך ה', ירושלים תרצ"ד, עמ' 179. וראה ליברמן, 'תוספתא כפשוטה' חגיגה, עמ' 1289-1290, 1294. ליברמן בירר שם את כל המסורת הסותרות בענין מיתתם של בן זומא ובן עזאי, כולל אלה שמונות את בן עזאי בין עשרת הרוגי המלכות. ראה שלום גנוסטיסיזם (לעיל פרק א הערה 8) עמ' 15. ראה להלן, פרק שמיני, הערה 19.

והחסידות. לא אוכל כמובן לדון כאן בפרטיו של נושא גדול ונכבד כזה, ואאלץ להסתפק בהכללה שלפיה בכל המקרים הללו, וברבים אחרים, נחשב הדבר לאידאל דתי עליון ויקר בעיני ה', ושמור רק לחסידיו. יש לקשר לכאן גם מקום אחר בתלמוד ששם נחשב בן עזאי למייצג של מידת החסידות דווקא, ובניגוד מפורש לבן זומא ולאחר<sup>4</sup>, ומשם גם ראייה למשמעות החיובית של שימוש הפסוק כאן). כי הלכה היא ואידאל אוטופי ואין מורין כן.<sup>5</sup> מאחר שדת ישראל אין עניינה רק ביחסו האידאלי של היחיד כלפי אלוהיו, אלא בקיומה ודרכיה של חברה שלמה ומתמשכת, נאסרה הקרבת הנפש במשמעותה המילולית לפי ההלכה הכללית והאקזוטריה.

האידאל הדתי שנוצר במסגרת הדת הממוסדת לא יכול היה להתגלם בדמותו של בן עזאי, המיסטיקאי שאינו דואג לצורכי הדת החברתית, אלא דווקא בדמותו של רבי עקיבא, העולה בשלום אל אלהיו, ושב ויורד בשלום אל עמו. לכן הדגישו המקורות התלמודיים שרבי עקיבא "עלה בשלום וירד בשלום" (או "נכנס בשלום ויצא בשלום"),<sup>6</sup> כנגד דרכו של בן עזאי, וכן, כפי שעוד ניווכח לדעת, גם כנגד דרכו של בן זומא. אמת, גם רבי עקיבא שש לקראת מיתתו מאהבת ה', אבל רק לאחר שנגזרה עליו מטעם מלכות הרשעה.<sup>7</sup>

הגמרא כאן, כמו כל המקבילות, מסתפקת בהבאת הפסוק "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו ואינה מפרשת אותו. אבל הפירוש שהבאנו - הערכה חיובית למותו של מיסטיקאי - אינו נסמך על השערה בלבד. כי מצינו במקום אחר, בר"ר סב ב, שכן עזאי עצמו פירש אותו פסוק באותה רוח. מסתבר שמי שקרא עליו פסוק זה אחר מיתתו, השתמש בדרשתו של הנפטר עצמו:

בן עזאי אמר: כתיב: יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. אימתי הקב"ה מראה להן שכרן שהוא מתוקן להן? סמוך למיתתן.

4. ראה לעיל, בסוף הפרק החמישי, הערה 33.

5. אני משתמש בלשון "הלכה ואין מורין כן", שלא כשימושו במקורות. הספרות התלמודית מציינת בלשון זו דווקא קולות הלכתיות שאין לפרסמן בציבור הרחב, כדי לגדור גדר בפני עוברי עבירה.

6. ראה לעיל פרק א עמ' 8-7.

7. ברכות סא ע"ב.

הה"ד => הדא הוא דכתיב> המותה לחסידיו. לפיכך (משלי לא כה) ותשחק ליום אחרון.

שיעורו של הפסוק לפי דרשת בן עזאי: בשעת מיתתו<sup>8</sup> חסידיו הקב"ה נותן בעיניהם את היקר, הוא השכר הצפוי להם. מילת "יקר" נדרשת כאן במשמעה הארמי, כשם עצם בהוראת 'כבוד' (לפי דרשה זו יש לקרוא "יקר" ביוז שבאית). ואכן בנוסח אחר<sup>9</sup> במקום "שכרן שהוא מתוקן להן", הגירסא היא "היקר שהוא מתוקן להם". גירסה זו נראית מקורית יותר, שהיא קרובה ללשון הפסוק, ו"שכרן שהוא מתוקן להם" נראה כניסוחו של עורך בר"ר שנקט בה לשם האחידות והבהירות, שלפני דברי בן עזאי הביא כמה דרשות בעלי משמעות דומה (לא על "יקר בעיני ה'"), וכולם טובבות סביב "שכרן... מתוקן להם", ולשון כגון זה חוזר כאן כמה פעמים. לראיית 'הכבוד' או היקר המתוקן לצדיקים יש גוון יותר מיסטי מאשר לראיית השכר, ומצינו "כבוד" גם בהקשר זה, שבירושלמי נזכר מי שראה את עשנו של "הכבוד המתוקן לצדיקים לעתיד לבא".<sup>10</sup> אבל ייתכן שמאמרו המקורי של בן עזאי היה מיסטי אף יותר מזה. לפי נוסח אחר<sup>11</sup> לא נאמר "שהוא מתוקן להן" אלא רק "אימתי מראה להם הקב"ה היקר? סמוך למיתתן". כנראה כל תוספת היא של העורך, ומן הטעם הנ"ל. ה"יקר" סתם הוא כבוד ה', שהקב"ה מתגלה בו, כבר לפי תיאורי התורה שבכתב (במקרים אלה תרגם אונקלוס "יקרא דה"י")<sup>12</sup> ועד ימי הביניים.<sup>13</sup> לפי זה דעתו של בן עזאי קרובה למה שמצינו במדרש המאוחר במ"ר סוף פרשה יד:

ר' דוסא אומר: הרי הוא אומר (שמות לג כ) כי לא יראני

8. אולי תפס את הקמץ + ה שבמילת "המותה" כסיומת של תואר הפועל, ובדומה ליחסת 'נצב' בערבית.

9. נתחומא בובר, פקודי ז. כל חילופי הנוסחאות ראה בב"ר מהדורת תיאודור.

10. יומא ג ט, דף מא טור א. והשוה בבלי ב"ב עה ע"א: "... מלמד שכל אחד ואחד עושה לו הקב"ה חופה לפי כבודו. עשן בחופה למה?...".

11. ילקוט שמעוני, תהילים ס' תשי"ח.

12. ראה למשל במ' יד י.

13. ראה יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז ירושלים תשכ"ח, עמ' 104-160.

האדם וחי. בחייהם אינם רואים אבל רואים הם בשעת מיתתו.<sup>14</sup>

נמצא שבן עזאי לא נסחף בדיעבד אחרי נטיותיו המיסטיות, ואין מותו יכול להיחשב ליתאונה. אלא הוא נקט מלכתחילה באידיאולוגיה המעדיפה את המות על החיים.<sup>15</sup> דברי השלמה להשקפה זו מצאנו במקום אחר, תוספתא ברכות ג 4, ששם למדנו שבן עזאי העדיף את החכמה הכרוכה בטירוף על חיי הגוף ושלוות הנפש ושפיות הדעת הבעל-ביתית:

בן עזאי אומר: כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו סימן יפה לו, נטרפה חכמתו מפני דעתו סימן רע לו. הוא היה אומר: כל שלקה בגופו מפני חכמתו סימן יפה לו, חכמתו מפני גופו - סימן רע לו.

אמנם באבות דרבי נתן, נוסחא א פרק כה, מצאנו נוסח שכאילו מביע את הרעיון ההפוך:

בן עזאי אומר: כל שדעתו נוחה מפני חכמתו סימן יפה הוא לו, ושאין דעתו נוחה מפני חכמתו סימן רע הוא לו. כל שדעתו נוחה מפני יצרו סימן יפה לו, ושאין דעתו נוחה מפני יצרו סימן רע לו.

אבל באמת אין כאן אלא ניסוח אחר ומחזק של הרעיון שהובא לעיל מן התוספתא, אלא שחל כאן שיבוש בטקסט. צירוף "נוחה

14. אומנם בהמשך: "רבי עקיבא אומר: כי לא יראני האדם וחי - אף חיות הנושאות את הכסא אינן רואות את הכבוד. א"ר שמעון בן עזאי: איני כמשיב על דברי רבי אלא כמוסיף על דבריו: כי לא יראני האדם וחי - אף מלאכי השרת שחיהם חיי עולם אינם רואים את הכבוד...". ולשון ענווה כזו בשעה שבן עזאי 'מוסיף' על דברי רבי עקיבא מצויה שם גם קודם לכן. (כנראה ענווה זו באה לחפות על מחלוקת מרה, כגון זו שתובא להלן בעמי 98-99). אבל אולי אין כאן סתירה גם לדברי ר' דוסא.

15. אולי אפשר לצרף לכאן את הזוהרותיו הרבות בענין זכירת יום המות ב'פרקי בן עזאי' פרק א, 'מסכתות דרך ארץ', עורך מיכאל היגער, ניו יורק תרצ"ה, עמ' 155-158.

מפני" אין לו משמעות ואינו קיים בלשון. ויש לקיים את נוסחת כתב יד שהביא המהדיר שם, שגורסת "נדחה" במקום "נוחה" (אומנם המשך כתב היד מכניס שיבושים ובלבולים אחרים).<sup>16</sup> המעתיק, שלא יכול לסבול בתת הכרתו את עומק הרעיון ותעוזתו, שינה "נדחה" ל"נוחה", ובהשפעת מילת "נוחה" שבהמשך: "כל שרוח חכמים נוחה הימנו בשעת מיתתו סימן יפה לו...". ומסיבה זו נמצא אפילו מי ששינה כאן "יצרו" ל"יוצרו".<sup>17</sup>

הדברים על הדעת שיפה לה שתידחה מפני היצר עשויים אמנם לעורר תמיהה רבה. אבל אינני סובר שזו מצדיקה שינוי שרירותי ורדיקאלי של הגירסא, כמו הצעת המהדיר להחליף את שיטת כתב היד, ולגרוס: "כל שדעתו נדחה מפני יצרו סימן רע לו". יש למנות מאמר זה בין מאמרי חז"ל הרואים את מעלת יצר הרע, כגון (סוכה נב ע"א): "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו"; או (סוטה מז ע"א) "יצר תינוק ואשה תהא שמאל דומה וימין מקרבת". מכל מקום גם כאן מתבטית גישתו האינדיווידואליסטית וחבלתי חברתי של בן עזאי.

דרך אחרת של תיקון הגירסא באבות דרבי נתן, תהיה לא לדחות את "נוחה" מפני "נדחה" אבל לגרוס 'לפני' במקום 'מפני', ולטעון שהמעתיק שינה בגלל הקושי הנ"ל, והגירסא המקורית היא: "כל שדעתו נוחה לפני חכמתו...", כלומר לפני הגיעו למעלת החכמה. תיקון כזה מתאים לפירושו של ליברמן ביתוספתא כפשוטה' על התוספתא הנ"ל: "ושמא כוונת בן עזאי היא שמי שנטרפה דעתו מעומק העיון בתורה ובחכמה סימן יפה לו, אבל מי שנטרפה דעתו מתחילה מסבות אחרות, ומפני כן נטרפה חכמתו סימן רע הוא לו". פירוש זה מתאים גם הוא לרוח דברינו. אומנם תיקון כזה באבות דרבי נתן קשה יותר מהשינוי הנתמך בגירסת כתב היד "נוחה" = "נדחה", ומתקבל פחות על הדעת, אבל הוא מתאים יותר לנוסח ב של אבות דרבי נתן (פרק לג):

בן עזאי אומר כל שלקה בגופו קודם חכמתו סימן יפה לו,

16. בהמשך גורס כתב יד זה: "וכל שאין דעתו נדחה מפני חכמתו סימן רע הוא לו".

17. ראה משה סבר, מכלול המאמרים והפתגמים, ירושלים תשכ"א, עמ' 919.

לאחר חכמתו - סימן רע לו. וכל שרוחו נוחה הימנו סימן יפה לו.

גם למשפט האחרון, "וכל שרוחו נוחה הימנו סימן יפה לו", יש מקבילה בתוספתא, ממש לפני הדברים שצוטטו לעיל בשם בן עזאי. אבל מקבילה זו מושמת שם דווקא בפיו של רבי עקיבא, היפוכו המיסטי של בן עזאי. ואלה דבריו שם (תוספתא ברכות ג):

ר' עקיבא אומר כל שרוח הבריות נוחה ממנו רוח המקום נוחה ממנו, כל שאין רוח הבריות נוחה ממנו אין רוח המקום נוחה ממנו. כל שרוח עצמו נוחה בשלו סימן יפה לו, אין רוח עצמו נוחה בשלו סימן רע לו.

נראה שיש לקבל את עדות אבות דרבי נתן, ולהניח שהמשפט "כל שרוח עצמו..." צריך להיות התחלת דברי בן עזאי. וחרי ויכוח לפנינו בין רבי עקיבא ובן עזאי. רבי עקיבא, הוא שנכנס בשלום ויצא בשלום, ומכיר באחריותו החברתית וההלכתית של המיסטיקאי, ולפיכך טוען שרוח המקום אינה נוחה ממי שאין רוח הבריות נוחה ממנו. ולעומתו האינדיווידואליסט בו עזאי מתריס ואומר: די בכך שרוחו, או רוח עצמו, תחא נוחה הימנו, כלומר מעצמו, כדי שיהא סימן יפה לו.

אומנם לפי נוסח התוספתא לא נאמר "רוח עצמו נוחה הימנו" אלא "בשלו", ונוסח זה יש לפרש, כליברמן, ברוח (אבות ד א) "איזהו עשיר? השמח בחלקו", ויותר מכך לפי הנוסח בשבת כה ע"ב: "איזה עשיר? כל שיש לו נחת רוח בעושרו". אבל, לפי הרקע שהוסבר כאן, יש לראות כמקורי את הנוסח "הימנו" שבאבות דרבי נתן, ולהניח שנוסח כזה לא הובן או לא נקלט ברוחו של מסדר הנוסח שבתוספתא, והוא ששינהו כדי להתאימו לרעיון הפשוט יותר בדבר העושר.

גם לדברי רבי עקיבא "כל שרוח הבריות נוחה ממנו" מצאנו מקבילה בדברי בן עזאי באבות דרבי נתן שהובאו כבר לעיל: "כל שרוח חכמים נוחה הימנו בשעת מיתתו סימן יפה לו". אבל כאן ההבדל שבין שני הנוסחים מצדיק לראותם כהיפוך מכוון. בן עזאי השתמש בנוסח דברי רבי עקיבא כדי לומר את ההפך. (כדאי לזכור כאן את לשון ההתנצלות השגורה בפיו בן עזאי במקומות

אחרים: "איני כמשיב על דברי רבי => עקיבא > אלא כמוסיף על דבריו).<sup>18</sup> בן עזאי איננו מעוניין בדעת הבריות (או דעת חכמים) בדרך כלל, אלא רק בשעת מיתתו, שהיא שעת השיא של כל חייו. ואכן בהמשך דבריו מביא בן עזאי גם סימנים אחרים, יפים ורעים, הניכרים באדם בשעת מיתתו. ואמנם לפחות מקצת תאוותו ניתנה לו לבן עזאי, שכפי שראינו יחס הגמרא אל מיתתו לא היה שלילי לחלוטין, כמסתבר מן הפסוק: "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו". אם כן גם מאמר זה מתאים לדמותו בסיפור העלייה לפרדס. אמנם, יש גם מקום לסברה שמאמרים אלה, בזכות טירוף הדעת, מתאימים לגירסא שלפיה בן עזאי היה זה ש"הציץ ונפגע" דווקא.<sup>19</sup> אבל גם כך תישאר בעינה עמדתו העקרונית.

דברי רבי עקיבא על רוח הבריות ורוח המקום, כמו אלה שלפניהם שלא הובאו כאן, אינם אלא חזרה על דברי רבי חנינא בן דוסא. ואם נעיין בהם בהקשר המקורי, תתחזק דעתנו בדבר אופים הפולמוסי הנ"ל של האמרות. "כל שרוח הבריות..." הובא באבות ג י מיד אחרי דברי חנינא בן דוסא על יראת החטא והמעשים שחייבים לקדום לחכמה. ובאמרות אלה נעסוק בחלק האחרון של החיבור, ונראה שפולמוס לפנינו כנגד גישה כגישתו של בן עזאי.

כמדומני שנמצא חיזוק לקביעתנו בדבר דרכו 'האגואיסטית' המודעת של בן עזאי אם נצרף לכאן מקור תלמודי נוסף. כוונתי לביקורת שנמתחה עליו במסכת יבמות.<sup>20</sup> בן עזאי דרש שם בשבח הנישואין והוא עצמו לא נשא אשה (או, לפי מקורות אחרים בן עזאי נשא לאשה את בתו של ר' עקיבא, ושב ופירש ממנה.<sup>21</sup> גם מכאן אפשר ללמוד משהו על יחסו המסובך של בן עזאי לעקיבא (רבו). ועל כך ננוף שהוא "נאה דורש ואין נאה מקיים". תשובתו של בן עזאי לדברי ביקורת אלה היתה כהאי לישנא: "ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה. אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים". אבל

18. ראה לעיל הערה 14.

19. ראה לעיל הערה 1.

20. דף סג ע"ב. וכן בר"ר לד יד, והמקבילות שציין שם המהדיר, יהודה תיאודור.

21. נישואי בן עזאי לבתו של רבי עקיבא נזכרו בכתובות סג ע"ב, בסוטה ד ע"ב מעלה הגמרא בין השאר את האפשרות שבן עזאי "ניסיב ופירש הוה".

המיסטיקאי היהודי האידאלי דואג בעצמו גם לקיום העולם, ואינו מותיר תפקיד זה לאחרים. ואכן בן הפלוגתא של בן עזאי שם הוא ר' אלעזר בן עזריה, והוא ידוע ממקומות אחרים כמי שרואה ב'מעשים' וביראת ה' ערכים הקודמים לחכמה ומשמשים לה תנאי, כפי שנראה להלן, סמוך לסוף זה החיבור. אבל כאן נתרכז באסוציאציה אחרת שמעלים דברי התוכחה כנגד בן עזאי, שתשיב אותנו במישרים לקטעים המסטיים בפרקנו, פרק אין דורשין. כאן<sup>22</sup> מצינו שלאחר שרבן יוחנן בן זכאי שמע את תלמידו אלעזר בן ערך דורש במעשה מרכבה כיאות, שבחו דוקא באותן המילים הזכורות רק ממעשה בן עזאי, שהוא נאה דורש ונאה מקיים.

גדולי החוקרים התקשו מאוד בדברי שבח אלה, וכל כך התייאשו מלמצוא להם הסבר, עד שהניחו שעורך התלמוד העתיק אותם כאן ממקומם במסכת יבמות הרחוקה, באופן שרירותי וקפריזי, אף שאין להם כל הסבר במקומם כאן, והם נוגעים לעניין אחר ולאיש אחר, או למעשה אחר ב' אלעזר בן ערך שאיננו קשור לענייננו ולא נשתמר.<sup>23</sup> אבל לאור הבנתנו החדשה את מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס', אין כל קושי. מבחנו של בן ערך היה כמבחנם של 'ארבעה שנכנסו לפרדס', והוא עמד בו כרבי עקיבא, ולא נכשל כבן עזאי. ומאחר שכשלונו של בן עזאי קשור גם לכשלונו שבמסכת יבמות, יכול היה עורך התלמוד לחסב את דברי הגנאי לבן עזאי לדברי שבח לאלעזר בן ערך. או שלפנינו דבר שבח מקובל למיסטיקאי העומד במשימתו, ובאמת ננקט כבר בפי רבן יוחנן בן זכאי, והוא שננטק לגנאי כנגד בן עזאי כשני דורות מאוחר יותר, ומאותה סיבה.

אפשר לייחס ל'נאה מקיים' גם פירוש רחב יותר. אולי אין הכוונה רק להשתלבות בחיי המעשה למטה, אלא גם בפעולות המכוונות לקיום העולם וישועת העם, שעסקו בהם יורדי מרכבה בשעת עלייתם לרקיע, כפי שמצאנו לעיל אצל אלישע בן אבויה

ועיין תוספות יבמות סג ע"ב. אגדה על נישואי בן עזאי וגירושיו מצינו במדרש שיר השירים, והביאה ליכרמן ב'תוספתא כפשוטה' עמ' 1290, ואף שיער שם את דרך היווצרותה.

<sup>22</sup> בבלי חגיגה יד ע"ב, ירושלמי עז טור א.

<sup>23</sup> ראה אורבך (הני"ל בפרק א, הערה 17) עמ' ג. גרינוואלד ניסה את כוחו בהבנת הקושי שלפנינו, בספרו (לעיל פרק א הערה 8) בעמ' 76.

ורבי עקיבא. בן עזאי היה מיסטיקאי 'טהור', שאין לו ענין בפעולות 'תיאורגיות', אלא רק בדבקות נפשו בלבד. ולפיכך הציץ ומת, שמיתה שכזאת היא משאת נפשו של מיסטיקאי 'אינדיבידואליסטי' שכזה. אמנם המיסטיקה היהודית מתאפיינת דוקא בצירוף שיכול להראות כתמוה בעיני חוקר המיסטיקה הכללית, צירוף של דביקות אישית ותיאורגיה משיחית.<sup>24</sup>

נראה שפירוש כזה מתאשר בעיון מדוקדק בדברי הגמרא הני"ל במסכת יבמות. בדרך זו מלת "מקיים" שבתוכחה כלפי בן עזאי "אתה נאה דורש ואין נאה מקיים", מקבילה בדיוק למלה "יתקיים" שבתשובתו לתוכחה זו: "אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים". לפי תשובתו נראה שבן עזאי הבין שאין מוכיחין אותו רק על שאינו מקיים את דברי עצמו שדרש, אלא גם שאינו מקיים את העולם, כי "נפשו חשקה בתורה" רק לעצמו. ומתאים הדבר גם לתוכן דרשתו של בן עזאי שם: "כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט הדמות". כשבן עזאי לא נשא אשה, גם לא קיים את דברי עצמו, גם לא קיים את העולם התחתון, ואף לא קיים את הדמות של מעלה.<sup>25</sup> והיפוכו באלעזר בן ערך.

האופי התיאורגי של מעשה המרכבה של אלעזר בן ערך יתחזק עוד יותר אם נכיר בדברי השבח של רבן יוחנן בן זכאי את עקבותיו של ספר יצירה. אומנם היו חוקרים שערערו על קדמותו של הספר, ויחסו לתקופת הגאונים או סמוך לה,<sup>26</sup> אבל לא הצליחו להוציאו מחזקתו. כמובן, לא זה המצע לדיון מפורט בשאלה זו, ואני נאלץ להסתפק כאן ברמז כוללני, ולציין שלא הובאה עד כה כל מקבילה משכנעת בין ספר יצירה לבין מקור מאוחר, ולמרות מאמצים מרובים לא נמצאה בספר אף השפעה לשונית של השפה הערבית. לעומת זאת הולכות ומתחזקות המקבילות העתיקות לספר זה, כגון מן הספרות הפסיודו-קלמנטינית, שהיא יהודית-נוצרית מן המאות הראשונות לספירה.<sup>27</sup> בתקופת הגאונים כבר נחשב הספר לקדום, ולדעת רב סעדיה גאון עריכתו הסופית היתה מקבילה לעריכת המשנה.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> ראה במאמרי 'המשיח של הזוהרי' (הני"ל בפרק ג הערה 24) עמ' 175-207.

<sup>25</sup> ראה יצחק בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 87.

<sup>26</sup> מייצגה המובחק של דעה זו בשנים האחרונות היה נחמיה אלוני, שהקדיש לכך מחקרים אחדים. ראה למשל מאמרו 'זמן חיבורו של ספר יצירה', טמירין



המיסטיקאי היהודי האידאלי דואג בעצמו גם לקיום העולם, ואינו מותיר תפקיד זה לאחרים. ואכן בן הפלוגתא של בן עזאי שם הוא ר' אלעזר בן עזריה, והוא ידוע ממקומות אחרים כמי שרואה ב'מעשים' וב'יראת ה' ערכים הקודמים לחכמה ומשמשים לה תנאי, כפי שנראה לחלו, סמוך לסוף זה החיבור. אבל כאן נתרכז באסוציאציה אחרת שמעלים דברי התוכחה כנגד בן עזאי, שתשיב אותנו במישורים לקטעים המסטיים בפרקנו, פרק אין דורשין. כאן<sup>22</sup> מצינו שלאחר שרבו יוחנן בן זכאי שמע את תלמידו אלעזר בן ערך דורש במעשה מרכבה כיאות, שבחו דוקא באותן המילים הזכורות רק ממעשה בן עזאי, שהוא נאה דורש ונאה מקיים.

גדולי החוקרים התקשו מאוד בדברי שבח אלה, וכל כך התייאשו מלמצוא להם הסבר, עד שהניחו שעורך התלמוד העתיק אותם כאן ממקומם במסכת יבמות הרחוקה, באופן שרירותי וקפריזי, אף שאין להם כל הסבר במקומם כאן, והם נוגעים לעניין אחר ולאיש אחר, או למעשה אחר ב' אלעזר בן ערך שאיננו קשור לענייננו ולא נשתמר.<sup>23</sup> אבל לאור הבנתנו החדשה את מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס', אין כל קושי. מבחנו של בן ערך היה כמבחנם של 'ארבעה שנכנסו לפרדס', והוא עמד בו כרבי עקיבא, ולא נכשל כבן עזאי. ומאחר שכשלונו של בן עזאי קשור גם לכשלונו שבמסכת יבמות, יכול היה עורך התלמוד לחשב את דברי הגנאי לבן עזאי לדברי שבח לאלעזר בן ערך. או שלפנינו דבר שבח מקובל למיסטיקאי העומד במשימתו, ובאמת ננקט כבר בפי רבן יוחנן בן זכאי, והוא שנקט לגנאי כנגד בן עזאי כשני דורות מאוחר יותר, ומאותה סיבה.

אפשר לייחס ל'נאה מקיים' גם פירוש רחב יותר. אולי אין הכוונה רק להשתלבות בחיי המעשה למטה, אלא גם בפעולות המכוונות לקיום העולם וישועת העם, שעסקו בהם יורדי מרכבה בשעת עלייתם לרקיע, כפי שמצאנו לעיל אצל אלישע בן אבויה

ועיין תוספות יבמות סג ע"ב. אגדה על נישואי בן עזאי וגירושיו מצינו במדרש שיר השירים, והביאה ליברמן ביתוספתא כפשוטה' עמ' 1290, ואף שיער שם את דרך היווצרותה.

<sup>22</sup> בבלי חגיגה יד ע"ב, ירושלמי עז טור א.

<sup>23</sup> ראה אורבך (הני"ל בפרק א, הערה 17) עמ' ג. גרינוואלד ניסה את כוחו בהבנת הקושי שלפנינו, בספרו (לעיל פרק א הערה 8) בעמ' 76.

ורבי עקיבא. בן עזאי היה מיסטיקאי 'טהור', שאין לו ענין בפעולות 'תיאורגיות', אלא רק בדבקות נפשו בלבד. ולפיכך הציץ ומת, שמיתה שכזאת היא משאת נפשו של מיסטיקאי אינדיבידואליסטי שכזה. אמנם המיסטיקה היהודית מתאפיינת דוקא בצירוף שיכול להראות כתמונה בעיני חוקר המיסטיקה הכללית, צירוף של דביקות אישית ותיאורגיה משיחית.<sup>24</sup>

נראה שפירוש כזה מתאשר בעיון מדוקדק בדברי הגמרא הני"ל במסכת יבמות. בדרך זו מלת "מקיים" שבתוכחה כלפי בן עזאי "אתה נאה דורש ואין נאה מקיים", מקבילה בדיוק למלה "יתקיים" שבתשובתו לתוכחה זו: "אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים". לפי תשובתו נראה שבן עזאי הבין שאין מוכיחין אותו רק על שאינו מקיים את דברי עצמו שדרש, אלא גם שאינו מקיים את העולם, כי "נפשו חשקה בתורה" רק לעצמו. ומתאים הדבר גם לתוכן דרשתו של בן עזאי שם: "כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט הדמות". כשבן עזאי לא נשא אשה, גם לא קיים את דברי עצמו, גם לא קיים את העולם התחתון, ואף לא קיים את הדמות של מעלה.<sup>25</sup> והיפוכו באלעזר בן ערך.

האופי התיאורגי של מעשה המרכבה של אלעזר בן ערך יתחזק עוד יותר אם נכיר בדברי השבח של רבן יוחנן בן זכאי את עקבותיו של ספר יצירה. אומנם היו חוקרים שערערו על קדמותו של הספר, ויחסוהו לתקופת הגאונים או סמוך לה,<sup>26</sup> אבל לא הצליחו להוציאו מחזקתו. כמובן, לא זה המצע לדיון מפורט בשאלה זו, ואני נאלץ להסתפק כאן ברמז כוללני, ולציין שלא חובאה עד כה כל מקבילה משכונת בין ספר יצירה לבין מקור מאוחר, ולמרות מאמצים מרובים לא נמצאה בספר אף השפעה לשונית של השפה הערבית. לעומת זאת הולכות ומתחזקות המקבילות העתיקות לספר זה, כגון מן הספרות הפסידו-קלמנטינית, שהיא יהודית-נוצרית מן המאות הראשונות לספירה.<sup>27</sup> בתקופת הגאונים כבר נחשב הספר לקדום, ולדעת רב סעדיה גאון עריכתו הסופית היתה מקבילה לעריכת המשנה.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> ראה במאמרי 'המשיח של חזוהר' (הני"ל בפרק ג הערה 24) עמ' 175-207.

<sup>25</sup> ראה יצחק בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 87.

<sup>26</sup> מייצגה המובהק של דעה זו בשנים האחרונות היה נחמיה אלוני, שהקדיש לכך מחקרים אחדים. ראה למשל מאמרו 'זמן חיבורו של ספר יצירה', טמירין

ואכן, הספר נזכר גם בתלמוד. בסנהדרין סה ע"ב מסופר על רב חנינא ורב אושעיא שעסקו בספר יצירה ובראו עגל. אמנם היו שטענו שאין זה ספר יצירה שלפנינו, אבל המוציא מחבירו עליו הראיה. כי הספר שלפנינו אכן מתאים לבריאת גולם.<sup>29</sup> ואם בכתבי יד אחדים נזכרו במסכת סנהדרין "הלכות יצירה" במקום "ספר יצירה", הרי גם שם זה מתאים לספר שלפנינו, וכך כינהו גם רב סעדיה גאון,<sup>30</sup> וזאת בלי כל קשר ללשון התלמוד בסנהדרין (עניין הגולם רחוק מאוד מכוונת פירושו של רס"ג). וכך אין קושי להניח שגם במסכת חגיגה נמצא את עקבותיו של הספר, ומאידך, אם יעלה יפה הנסיון דלהלן, תהיה זו ראיה נוספת לקדמותו של ספר יצירה.

עניינו כאן בתקבולת בין דברי השבח לר' אלעזר בן ערך שעמדנו בביאורם ובין המשנה (או ההלכה) האחרונה של הספר. אינני סבור שיש לראות בזו תוספת שאינה שייכת לגוף החיבור, כי בעיון מדוקדק, אפשר למצוא כבר בפרק הראשון רמזים המובילים בכיוון של משנה אחרונה זו, הקשורה בהם כשלחבת האחוזה בגחלת.<sup>31</sup> וזה לשונה:<sup>32</sup>

וכיון שבא אברהם אבינו, והיביט וראה וחקר והבין וחקק וצרף וחשב ועלתה בידו, נגלה עליו אדון הכל והושיבו בחיקו ונשקו על ראשו קראו אוהבו ושמו בנו.

ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' מא-נ. שם ימצא המעיין גם סקירה מפורטת ביותר של דעות חוקרים אחרים. המייצג המובהק של מקדימי הספר היה גרשם שלום, ראה למשל ספרו 'ראשית הקבלה וספר הבהיר', ירושלים תשכ"ב, עמ' 17-63, ובפרט 56.

27. ראה: Shlomo Pines, 'Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the Sefer Yezira and a Text of the Pseudo-Clementine Homilies', *The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings VII* (1989), pp. 63-142.

28. ראה ספר יצירה עם פירוש הגאון רבינו סעדיה, מהדורת קאפא, ירושלים תשל"ב, עמ' לג.

29. ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 395-388.

30. אמונות ודעות א. א. וראה גם בפירושו לספר יצירה, המהדורה הנ"ל, עמ' לד.

וכנגדה במסכת חגיגה:

עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו ואמר: "ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים. אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלציד.

והרי המקבילות בין שני הקטעים: א) בספר יצירה נחשב אברהם אבינו למיסטיקאי האידאלי, ובדברי רבן יוחנן בן זכאי נזכר אברהם אבינו פעמיים כאביו הרוחני של אלעזר בן ערך. ב) בספר יצירה נושק הקב"ה בראשו של אברהם, וכך עושה גם רבן יוחנן בן זכאי לאלעזר בן ערך. ג) המילים: "ראה וחקר והבין" וכו' מקבילות ל"להבין ולחקור ולדרוש". ומאלה מתבקשת גם ההקבלה הרביעית: "ועלתה בידו", שהוא צירוף בעל משמעות מאגית-תיאורגית,<sup>33</sup> מקביל ל"נאה מקיים", ואף לצירוף זה יש לייחס אותו גוון עצמו.

אברהם אבינו אינו נחשב רק כאביו של אלעזר בן ערך. גם לגבי ר' עקיבא מצינו אותו משפט: "אשריך אברהם אבינו שר' עקיבא יצא מחלציד" (ספרי בהעלותך עה), וכן בקשר לר' אלעזר בן עזריה (מכילתא בא פרשה טז). אומנם שני חכמים אלה נשתבחו כך בשל דרשותיהם החריפות והנועזות בהלכה, אך לחלן נראה שסוג כזה של דרשות קשור גם הוא למעשה מרכבה, ולפחות אחד מהם, רבי עקיבא, ידוע גם כאיש המיסטיקה. (אלעזר בן עזריה היה התנא שדרש ביבמות הנ"ל "כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו ממעט הדמות", ובן עזאי הוסיף על דבריו.) ומכאן כנראה ייחוסם לאברהם אבינו.

31. עניין זה דורש עיון מפורט שאין כאן מקומו. אסתפק בהערה שעשר הספירות מתוארות בפרק הראשון של ספר יצירה באופן דו משמעי, הם גם כלים ביד הבורא וגם בידי האדם המיסטיקאי. כמו כן בולטת בכל הספר הקבלת הספירות והאותיות וגוף האדם.

32. הנוסח המובא כאן הוא לפי הפנים שבמהדורת Ithamar Gruenwald, A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira, *Israel Oriental Studies I*, 1971, p. 174. המעיין ימצא שם גם חילופי נוסחאות.

33. ראה שלום שם (לעיל הערה 29) עמ' 392-391.

אברהם אבינו כאבי המיסטיקאים ידוע לא רק ממסכת חגיגה ומספר יצירה. כך הוא במקורות רבים, יהודיים וחיצוניים, ולא נוכל למנותם כאן. אך דומני שכדי להעמיק במשמעות העניין בפרק אין דורשין כדאי לשוב ולהזכיר את תיאורי המחלוקת דלעיל<sup>34</sup> של אברהם ונמרוד, בהם מתואר אברהם בדמות האידאלית של המיסטיקאי העניו היודע את מגבלותיו, לעומת נמרוד, אב טיפוס של בעל הגאווה וההיבריס. עניין זה נמצא אף בכתבי פילון האלכסנדרוני, וגם במקומות שאינו מזכיר את נמרוד בשמו אבל דן באריכות בחכמת הכשדים, היא ההיבריס האסטרולוגית, שממנה נפרד אברהם ויצא לדרכו הסוקראטית.<sup>35</sup> (אומנם זו היבריס מסוג קצת אחר. הסוג האינטלקטואלי, או השאיפה לדעת יותר מן המותר, אך שני הסוגים, המיתי והאינטלקטואלי, משולבים יחד גם בפרק אין דורשין). טיפולוגיה זו מצויה גם בפרקנו שבחגיגה. כבר ראינו לעיל (באותו מקום) איך אימרה שבמקורה עסקה במרידתו של נמרוד, הועברה אל אלישע, ראש המורדים בקרב התנאים. וגם יותר מזה ראינו שם, ראינו שנמרוד ממלא את תפקידו זה בפרקנו גם בשמו המפורש, ודווקא בפי רבן יוחנן בן זכאי. מי שציין את ייחוסו של אלעזר בן ערך לאברהם אבינו, הוא שהזכיר לנבוכדנצר את נמרוד אביו שהוא הולך בדרכיו, דרכי ההיבריס.

רבן יוחנן בן זכאי לא ציין מה היתה מידתו המיסטית של אברהם אבינו, אבל על דרך הניגוד לנמרוד, מסתבר שהיתה זו דרך הענוה, היאה למי שאמר "ואנכי עפר ואפר". ואכן מדה זו מובלטת בתיאור הנהגתו של אלעזר בן ערך בתחילת התיאור הנ"ל בחגיגה יד ע"ב, שהיה מחמר אחרי רבן יוחנן בן זכאי, וביקש ממנו: "תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתיני", ואף קשה היתה בעיניו ירידת רבו מעל החמור. מסתבר שתכונה זו היא שהקנתה לו את מעלת "נאה מקיים", כפי שהקנתה לרבי עקיבא את מעלת השימוש בשרביטו של מלך. נראה שגם במעלה זו לא הצטיין בן עזאי, שכזכור, מטרתו היתה אישית בלבד. אף שאין להשוות זאת למידת ההיבריס של אלישע בן אבויה.

34. בסוף הפרק הרביעי, עמ' 68-70.

35. ראה למשל: De Migratione Abrahami 176-195, מקום שבו פילון עוסק במפורש בדמותו של נמרוד ציינתי לעיל, פרק ד, הערה 21.

ועוד גוון אחד ניתן לחבחין בשבח "נאה מקיים" שנשתבח בו אלעזר בן ערך. היא מידת המקוריות והיצירתיות, שבשעה שדרש במעשה מרכבה, נוצרו ונתקיימו הדברים למעלה. ואל תתמה, כי זוהי מידתו של המיסטיקאי הנאמן, במקומות שונים במסורת ישראל. כך גם שנינו בספר יצירה: "דע וחשוב וצור והעמד דבר על בוריו וחשב יוצר על מכונו",<sup>36</sup> וכך הוא גם בספר הזוהר, והסברתי זאת באריכות במקום אחר.<sup>37</sup>

על נימה כזאת פה אפשר ללמוד משני דברים. ראשית, כאן שבח רבן יוחנן בן זכאי את אלעזר בן ערך בלשון "נאה דורש ונאה מקיים", ובפרקי אבות ב ה, שיבחו בלשון "מעין המתגבר", שהוא כינוי הקשור למעלה מיסטית, כפי שאפשר ללמוד מראשית הפרק השישי הנוסף לפרקי אבות, המונה אותו בין שאר עניינים מיסטיים מובהקים, ש"רזי תורה" אינם אלא אחד מהם, ושני לו ענין הענוה המיסטית, שיש בכוחה להעניק גם מלכות וממשלה: ר' מאיר אומר: כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד אלא שכל העולם כדי הוא לו - נקרא רע אהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות, ומלבשתו ענוה ויראה... ונותנת לו מלכות וממשלה וחקיקור דין, ומגלין לו רזי תורה, ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, והוי צנוע וארך רוח, ומוחל על עלבונו, ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים.

ואולי גם "לב טוב" שציין ר' אלעזר בן ערך כ"דרך ישרה שידבק בה האדם" (אבות ב ט) קשור למידתו של המיסטיקאי, כי זו תלויה בלב, כי אפשר לצפות במרכבה לא רק בראיית עין אלא גם ב"אבנתא דליבא" (מגילה כד ע"ב).<sup>38</sup> וראוי להעיר שכל חמשת תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי המנויים בפרקי אבות, ידועים כמי שעסקו בתורת הסוד, ועל רקע זה אפשר אולי לפרש את

36. פרק א משנה ד. מהדורת גרינוואלד (הערה 2) עמ' 141.

37. במאמרי 'המשיח של הזוהר' (הניל פרק ג, הערה 24) עמ' 182-191.

38. ראה גם ע"ז כח ע"ב, ושם "אובנתא דליבא", ורבים גרסו כך גם במגילה, כמוכח למשל מדברי התוספות בע"ז. התוספות שם פירשו - 'הבנת הלב', אך לפי פירוש רש"י שציטטו, הכוונה לאבר הנמצא בלב, וראיית העין תלויה בו.

שבחיהם ואמרותיהם ששם, אף שבאופן אופייני נוסחו בצורה כללית ואקזוטית המסתירה את הראוי להסתיר. לדעת רבן יוחנן בן זכאי, באבות כבחגיגה, רבי אלעזר עולה על כולם במעלתו המיסטית, ו"לב טוב" כולל את כל המידות שצינו הם. שנית, יש ללמוד זאת גם מתוצאות דרשתו של אלעזר בן ערך, המתוארת בלשון זו:

מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ודרש, וירדה אש מן השמים וסבכה כל האילנות שבשדה, פתחו כולן ואמרו שירה... נענה מלאך מן האש ואמר: "הן הן מעשה המרכבה".

ככל הנראה בהורדת האש והמלאכים יש כעין יצירה של המרכבה. וזה פירושם של דברי המלאך "הן הן מעשה המרכבה". בהדגשה זו החזיר המלאך את מילת 'מעשה' למשמעותה המקורית. ולא רק 'סיפור מעשה' (בדומה לדו-המשמעות של מילת 'עובדאי' בארמית). ועל כך כינהו רבן יוחנן בן זכאי "נאה דורש ונאה מקיים", שדרשתו התיאורטית יצרה את המרכבה למעשה. כי בכמה מקומות בספרות התלמודית אפשר לפרש מלת 'מעשה' במשמעות של מעשה נסים, ואם תמצי לומר - מעשה מאגי. אולי זוהי המשמעות המקורית של "חסידים ואנשי מעשה". ואולי גוון כזה אפשר למצא גם בדברי רבי עקיבא (קידושין מ ע"ב): "גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה". אף שאין להפקיע אימרה זו גם ממשמעה האקזוטרי.

הוראה כזו של 'מעשה' תתחזק מאוד כשנראה שהיא מצויה גם בסיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס', לפי נוסח שלא נמצא אומנם בתלמוד, אלא בשיר השירים רבה א כח, וכן בספרות ההיכלות.<sup>39</sup> בנוסח זה הושמו עוד כמה מילים בפי רבי עקיבא, ובהם הסביר את מדרגתו:

רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. אמר: לא מפני שגדול אני מחברי. אלא כך שנו חכמים במשנה (עדויות ה ז): מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך.<sup>40</sup>

"מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך" נאמר כאן כחסבר לפועלו המיסטי של רבי עקיבא. "יקרבוך" האמור כאן עניינו התקרבות אל הקב"ה ועולמותיו העליונים, ולא אל קהל החכמים, כבמקור האימרה שבמסכת עדויות. ונוסחא זו קרובה דיה ל"יש נאה דורש

ונאה מקיים" האמורה באלעזר בן ערך באותן נסיבות. יש להבין דברי שבח אלה על רקע 'המעשיות' של המיסטיקה של ר' עקיבא, שערכה רב מהשכלה תיאורטית. כוונתי הן למעשים התיאורטיים והלאומיים כפי שהוסברו בפרק הקודם, והן לאלה הקשורים בדרשנות היצירתית. כי רבי עקיבא היה כידוע ראש בית המדרש שצייד בחופש הדרשן ליצור את דרשותיו. כך בתחום ההלכתי, וכך ב'מעשה מרכבה'. זה המקום לומר משחו על הזיקה שבין שני התחומים. ולשם כך נשוב ונעיין במוטיב חורדת האש מן השמים. חוקרים שונים, ואורבך בראשם, הדגישו שמצאנו אש שירדה מן השמים גם בעת עיסוק בדברי תורה שאינם מעשה מרכבה, ובכך דימו להפקיע את הזיקה ההכרחית בן שני אלה.<sup>41</sup> ולראיה הביאו קטעים כגון זה, שבויקרא רבא טז ד:

בן עזאי היה יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. אתון אמרין ליה לר' עקיבא: "בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו". אתא לגביה אמר ליה: "שמא בחדרי המרכבה אתה עוסק?" אמר ליה: "לא אלא אני מחריו דברי תורה לנביאים ונביאים לכתובים, ודברי תורה שמחין כיום נתינתן מסיני. ולא עיקר נתינתן באש ניתנו!! הה"ד (דברים ד יא): וההר בער באש עד לב השמים".

אורבך טען<sup>42</sup> שמוטיב האש מן השמים מלכתחילה היה קשור לחידושי הלכה שאינם עוסקים במעשה מרכבה, ומקורו "בתחושה של התגלות מתמדת אצל אותם חכמים שהכריעו כמותו => כמו רבי

39. אסופת שפר סעיף 338, 344. היכלות זוטרת מהדורת אליאור עמ' 23, וכן בקטע הגניזה המובא שם בעמ' 38, ובנוסח המקביל שב'עמ' 77.

40. בספרות ההיכלות הנוסח הוא: "...לא מפני שאני גדול מחברי אלא מעשי גרמו לי, לקיים את המשנה ששנו חכמים במשנתן: מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך".

41. ראה יוסף דן, 'חדרי המרכבה', תרביץ מז, תשל"ח, עמ' 50. אף שדן חולק שם על אורבך, ומקרב את סיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס' אל המיסטיקה של ספרות ההיכלות, בנקודה זו הוא מודה לדבריו ואומר ש"בן עזאי בא להוציא מידי בעלי הסוד את המונופולין על תופעה מופלאה זו", כלומר תופעת הורדת האש מן השמים.

42. ראה אורבך (הני"ל פרק א, הערה 17) עמ' ד-יא.

עקיבא לצד חופש הדרשה הקיצוני ושבעיניהם היתה כל התורה כולה, על דרשותיה הלכותיה ודקדוקיה, הלכה למשה מסיני.<sup>43</sup> אכן גם היצירה והמעשה הקשור לדרשות ההלכה החופשיות מתאימים להורדת האש, וסיפורי אש רבים קשורים בהם. אבל אין לנתק זאת ממעשה מרכבה. מתן תורה בהר סיני היה הגילוי העיקרי של האל ומרכבתו, והם מקור האש שאפפה את ההר.<sup>44</sup> לכן כל מי שעוסק ב'דרשה חופשית' שהיא כעין מתן תורה מסיני, גם בו דבק שמץ מגילוי זה. הורדת האש קשורה דווקא לעיסוק במרכבה, ומכאן שאלתו של רבי עקיבא "שמא בחדרי המרכבה אתה עוסק?" ותשובתו של בן עזאי המזכירה את האש של מעמד הר סיני, ומעלה את עיסוקו בשאר חידושי תורה למעלת מעשה מרכבה. במקום לנתק כאורבך את הקשר ההכרחי בין הורדת האש לעיסוק המיסטי, יש בתיאורים אלה דווקא כדי לכלול גם את דרשות התורה האחרות של חוג תנאים זה בתחום העיסוק המיסטי, שכותרתו המתאימה היא מעשה מרכבה. לפי דברי רבי עקיבא ובן עזאי לא תרד אש מן השמים אלא בעיסוק במרכבה, אך לעיתים עולה בידי הדרשן האקסטאטי העוסק בשאר נושאים להשרות אורת הר סיני על גילוייו ומרכבותיו. משיחתם של שני אלה עולה בבירור שהם רואים חידוש בהכללת נושאים שאינם נוגעים ישירות במרכבה בתחום המסוגל להורדת האש, ואין כאן זיכרון של ההשקפה הקדומה המנתקת בין שני התחומים, כדברי אורבך. כי מעשה מרכבה נחשב בעיני חוג זה של דרשנים חופשיים לעיקרן ונשמתן של שאר ההלכות. ומסיבה זו, ככל הנראה, הוסמך פרק 'אין דורשין' אחרי המילים "הן הן גופי תורה", סיומו של הפרק הקודם. שאר ההלכות אינן ראויות לשמן אלא כשהן נוטלות חלק ב'מעשה מרכבה' בכך שהן משחזרות את מעמד הר סיני באמצעות 'דרשות חופשיות'. ואז אפשר בקושי רב ולעיתים רחוקות שיתעלו עד מדרגת מעשה מרכבה, ויגרמו לאש שתורד מן השמים. והרי אין זה מקרה בלבד שבית המדרש שדגל בחופש הדרשה הוא בית מדרשם של העוסקים במעשה מרכבה.

אין בידינו כל סיפור על מורדי אש מן השמים שלא היו מיסטיקאים מובחקים. כך הוא במקרהו של בן עזאי וכך גם יונתן

43. ראה הנספח של שאול ליברמן לספרו של שלום (פרק א, הערה 8), עמ'

בן עזיאל, שעליו נאמר (סוכה כח ע"א) "בשעה שיושב ועוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף". ומה היתה תורתו? באותו מקום מעידה עליו הברייתא התלמודית שהיה גדול הרבה מרבן יוחנן בן זכאי "שלא הניח מקרא ומשנה גמרא הלכות ואגדות... שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים... דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הויות דאביי ורבא". יתרונו של יונתן בן עזיאל בא לידי ביטוי גם ב"דבר גדול" ולא רק ב"דבר קטן", ולא כדעתו של אורבך, אפילו שהצדק עמו ש"דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הויות דאביי ורבא", נראה כפירוש הגמרא על לשון הברייתא "דבר גדול ודבר קטן".<sup>44</sup> גם מפירוש הגמרא אין להתעלם. הפירוש לא רק מגלה לעינינו את דעתם של חכמי התלמוד אלא הוא הולם במידה רבה את רוחה של הברייתא, שהמלים "דבר גדול ודבר קטן" באים כסיכום של הפירוט שלפניהם, בדרך של ציון הקצוות. במקרה כזה מותר וצריך להיעזר גם בעדותם של האמוראים, שעם על השוני, עדיין הם יורשיהם של התנאים. לפי עדות זו נראה שהדבר הגדול, הוא מעשה מרכבה, הוא שיאו של הדבר הקטן, הוא הויות דאביי ורבא. לאורו של שיא זה אפשר להסביר מדוע יונתן בן עזיאל כשיושב ועוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף. נמצא שאין כל דוגמא שאפשר להסמיק עליה את הניתוק בין הורדת האש ומעשה מרכבה, ששרר בתחילה לפי דעת אורבך.

אבל, כפי שאין שלמות בעיסוק ההלכתי בלא שיטול חלק במעשה מרכבה, כך אין גם שלמות בהתבוננות המיסטית בלי שתכלול גם מעשה, במובנו ההלכתי או בשאר מובנים שהזכרנו. בכך, ככל הנראה, נעוץ היה חטאו של בן עזאי. אומנם לפי הקטע הנ"ל מויקרא רבא דוקא בן עזאי היה זה שדרש בהלכה והוריד אש מן השמים, אבל כנראה ויקרא רבא ומקבילותיו מייצגים מסורת שונה לגבי זהות התנאים, כפי שחל חילוף בין בן עזאי ובן זומא במעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס' לפי נוסח התלמוד הירושלמי. ובאמת מצאנו גם נוסח אחר של הדיאלוג הנ"ל, אבל שם שמות המשוחחים אינם רבי עקיבא ובן עזאי כבנוסח ויקרא רבא, אלא ר' ליעזר ור' יהושע, והוא בסיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס' שבירושלמי (חגיגה עז טור ב) ומקבילותיו, בתיאור ברית המילה של אלישע בן אבויה.

44. שם עמ' ח והערה 27.

## פרק שמיני

### בן זומא ואזהרת "מים מים"

עוד נותר בן זומא. גם הוא מארבעה שנכנסו לפרדס, והוא אשר הציץ ונפגע. סיפור חטאו או טעותו מצוי בכמה וכמה מקומות, לעיתים בקשר לסיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס', ובמקומות אחרים בלא קשר כזה.<sup>1</sup> אך אין לפקפק בזיקה בין שני הסיפורים, כי בסיפור החטא נמצא תיאור של 'היפגעותו' של בן זומא, וטעותו שבקשר למים העליונים והתחתונים מזכירה את אזהרת רבי עקיבא לפני כניסת הארבעה לפרדס: "אל תאמרו מים מים".

בדומה לסיפור אלישע בן אבויה, חטאו של בן זומא פורש בעבר כטעות וכפירה עיונית על רקע של השפעה זרה כלשהי, מאלה שכן זומא היה נתון להן, לפי המשוער.<sup>2</sup> להלן נראה שאין לפירוש זה על מה שיסמוך. גם כאן, כפי שראינו בשאר הנכנסים לפרדס, אין מדובר בהשגות ודעות אלא בדרך ההתנהגות. כך יסייע מעשה בן זומא לפירוש מעשיהם של שאר הנכנסים, כפי שעניינם כפי שהוסבר יכול לשפוך אור על בן זומא. כמו כן יפורשו אחדדי מעשה בן זומא ואזהרתו הנ"ל של רבי עקיבא. וזה לשון המעשה בבן זומא לפי התלמוד הבבלי (חגיגה טו ע"א):

1. בתלמוד הבבלי מובא הסיפור כחלק מפירוט עניין 'ארבעה שנכנסו'. כנראה כך הוא גם בתוספתא, שסיפור בן זומא מופיע בה מיד לאחר סיפור הפרדס. בירושלמי, לעומת זאת, מובא סיפור בן זומא דווקא לפני הברייתא על הארבעה שנכנסו. בבר"ר כ ד מובא סיפור בן זומא לבדו, בלא ארבעה שנכנסו לפרדס.

2. ראה: Henry A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco Roman Philosophy*, Leiden, 1973, pp. 52-97. פישל מושה את אמרתיו של בן זומא, מכל הספרות התלמודית, להשקפות פילוסופיות יווניות, שמקורן באסכולות שונות, בעיקר האפיקוראית והסטואית. באופן דומה הוא דן גם באימרתיו של בן עזאי (עמ' 90-96). במסגרת זו לא אוכל להיכנס לביקורת מפורטת על דבריו. דעתו באשר לסיפור שלפנינו ראה להלן עמ' 116. סקירה טובה על דעות החוקרים בשאלת מקורותיו הזרים של בן זומא ימצא המעיין בחלק הראשון של מאמרו של לוי, דלהלן הערה 20.

תנו רבנן: מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית וראהו בן זומא ולא עמד מלפניו. אמר לו: "מאין ולאין בן זומא?" אמר לו: "צופה הייתי בין מין העליונים למים התחתונים ואין בין זה לזה אלא שלוש אצבעות בלבד, שנאמר (בר' א ב) ורוח אלהים מרחפת על פני המים. - כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת". אמר להן רבי יהושע לתלמידיו: "עדין בן זומא מבחוץ". מכדי ורוח אלהים מרחפת על פני המים אימת הוי - ביום הראשון, הבדלה - ביום שני הוא דהוא, דכתיב (בר' א ו) ויהי מבדיל בין מים למים. וכמה? אמר רב אחא בר יעקב: כמלא נימא. ורבנן אמרי: כי גודא דגמלא. מר זוטרא ואי תימא רב אסי אמר: כתרי גלימי דפריסי אהדדי. ואמרי לה: כתרי כסי דסחיפי אהדדי.

סברה רווחת בין החוקרים שבן זומא מחזיק כאן בדעתו של תלמיד על המים כיסוד הראשון,<sup>3</sup> אבל סברה זו גם איננה מתקבלת על הדעת, שלא מצאנו ביהדות כל 'דוגמא' (ואו חלומה) בנושא זה, וגם איננה מתאשרת על ידי לשון המקורות. שאל ליברמן שהתחשב בטקסט הרבה יותר, הינח כמובן מאיליו שחטאו של בן זומא נעוץ בהשקפתו על הרווח שבין המים העליונים והתחתונים, וכתב בזה הלשון:<sup>4</sup> "המדרש 'הכוונה למקבילה שבבר'ר' סתם ולא באר מהו החשד שתשובה זו עוררה ברי יהושע... עכשיו אנו

3. ראה: גרץ (פרק ב הערה 16) עמ' 77-83. נוימרק (שם) 72-74. וכן Israel; Efron, *Ancient Jewish Philosophy*, Detroit, 1965, p. 58; מאיר וכסמן, 'שמעון בן זומא, אהל מועד, סט. לואיז תרפ"ז, עמ' 70-84. כל אלה חלוקים אומנם בדעותיהם באשר לאינטרפרטציה המדויקת של דברי בן זומא, ולעתים רואים במים משל ליסוד כללי גשמי או רוחני. וראה גם אברהם בן נחמן קרוכמל, פירושים והארות לתלמוד הבבלי, למברג תרמ"א (ד"צ ירושלים תשל"ח) עמ' 143. וראה גם להלן, הערה 38, בעניין "מים מים". וראה אפרים א. אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 166. גם אורבך, בעיונו הקפדני, מתיר מקום להשערה שדברי בן זומא "כוללים סממנים של מיתוס דואליסטי, המניח את קיומו של חומר קדמון". וראה עוד במקורות שצויינו שם.

יודעים שגם הגנוסטיים התעסקו בשאלה זו, והיא היא שעוררה את חשדותיו של ר' יהושע. והארכתיו בכל הענין במאמרי...". אבל הבדק במאמר המצויין שם ובכל המקורות הנרמזים ייווכח לדעת שהגנוסטיקאים לא דברו על הרווח שבין מים למים, אלא על הרווח בין האור והחושך, כלומר עולם האל הטוב והעולם התחתון. אין כל יסוד להניח שלכך הכוונה גם לפנינו. הכינוי 'עליונים' ו'תחתונים' מציין פשוט את מקומם היחסי של שני חלקי המים, ובכל ספרות התלמוד והמדרש לא ראיתי שייחסו להם משמעות ערכית, כאילו העליונים מייצגים את הטוב והתחתונים את הרע (גם כאשר מכונים המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות).<sup>5</sup> נמצא שהדמיון שציין ליברמן בין דעת בן זומא לספקולציות הגנוסטיות אין בו ממש.<sup>6</sup>

יתר על כן. בקטע הגמרא שלפנינו הובאו גם דעותיהם של חכמים אחרים בשאלת הרווח בין מים למים. כגון הדעה שרווח זה היה 'כמלא נימא' או 'כגודא דגמלא' (פרש"י = "לווחין של גשר") או כשתי גלימות הפרושות זו על זו, או כשתי כוסות המונחות זו בתוך זו. דעות אלה אמנם שונות מן המדה של 'שלוש אצבעות' שנתן בן זומא, אבל קשה לראות מה ההבדל העקרוני שהופך דוקא את דעתו של בן זומא לדעת כפירה. ועוד, שגם רווח שתיים שלוש אצבעות מובא במדרש כדעה לגיטימית.<sup>7</sup>

אף אין לומר שהחכמים שבברייתא שלפנינו חולקים על בן זומא בשאלת הזמן שבו נוצר הרווח בין מים למים. את המשפט "מכדי ורוח אלהים מרחפת על פני המים אימת הוי - ביום הראשון, הבדלה ביום שני הוא דהוא" אין להבין כקושיא על דברי בן זומא, כפי שהבינו כמה מפרשים.<sup>8</sup> לו היתה זו קושיא ובה היה טמון הסבר החטא, היה מקום לשאול מדוע איננה נמצאת בשאר המקבילות של סיפור בן זומא. אבל אין להבין משפט זה אלא כעיון בדברי בן זומא ופירוש להם, כרגיל בתלמוד אחרי מילת 'מכדי'. במילים אלה מסביר התלמוד איך יכול בין זומא

4. תוספתא כפשוטה, חגיגה, עמ' 1294.

5. על עניין זה ראה מאמרי 'המשיח של הזוהרי' (פרק ג הערה 24) עמ' 179.

6. ראה גם את ביקורתו של אורבך שם על דברי ליברמן.

7. בר"ר ד. ה. ועיין גם בחילופי הגרסאות שהביא המהדיר, תיאודור, שם.

8. ראה למשל בתרגומו של עדין שטיינזלץ.

לטעון שהרווח בין מים עליונים ותחתונים הוא בן שלוש אצבעות בלבד, והרי אנו רואים שהרווח בין הארץ והרקיע גדול הרבה יותר. ותשובתו, בן זומא עסק ביום הראשון לבריאה, שאז לא היתה בין המים העליונים והתחתונים אלא חציצתה של רוח האלוהים, המרחפת ונוגעת ולא נוגעת, וכמידת שלוש אצבעות, ורק ביום השני נוצר הרקיע וזה התרומם והבדיל בין שני המים כמלא חללו של עולם. כך אין לקבל גם את פירוש רש"י שסבר שכן זומא מדבר על הרווח בין שני המים "במקום חיבורן, מקום קשרי כיפת הרקיע בקרקע". כי תיאור זה מתאים רק לתקופה שאחרי היווצרות הרקיע. לתקופה זו אין לייחס גם את דעותיהם של שאר החכמים, כי "שתי גלימות הפרושות זו על זו" וכיו"ב הם משלים המתאימים למצב המים בשעה שחפפו אלו את אלו בכל שטחם, ולא בשעה שרק שוליהם נגעו זה בזה.<sup>9</sup>

שאל ליברמן מצא עוד רמז לספקולציות הגנוסטיות של בן זומא. על שאלת ר' יהושע "מאין ולאין" ענה בן זומא לפי בראשית רבא בזו הלשון: "לא מאין ר"י. ופירש ליברמן:<sup>10</sup> "הנני "לא" שבא מאין". נכון שהצירוף "לא מאין ר"י" הוא מוקשה במקצת, אבל בכל זאת קשה להניח שבמילים פשוטות אלה, הבאות כתשובה לשאלה הפשוטה "מאין ולאין" מסתתר תוכן כל כך עמוק. נוסף על כך, השימוש של "לא" ו"אין" כשמות עצם המביעים ישויות מופשטות, כגון "האין האלוהי", אינו מצוי בלשון חז"ל.<sup>11</sup> ועוד, שהגרסא "לא מאין ר"י" מצויה רק לפי בראשית רבה, ולא בשאר המקבילות של סיפור בן זומא, ואף לא בכל הנסחים של בראשית רבה.<sup>12</sup> מכל מקום העומס שהעמיס ליברמן

9. תלמידתי גב' אורית אילן סברה בעבודה סימניריונית שהכוונה לרווח בין השמים ושמי השמים.

10. תוספתא כפשוטה, חגיגה, עמ' 1294-1296.

11. על כך הארכתי במאמרי 'המיתוס הקבלי שבפי אורפאוס', בתוך: משה אידל, זאב חרוי, אליעזר שביד (עורכים), ספר היוכל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, חלק א, ירושלים תשמ"ח (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל), עמ' 446-448. וראה עוד במאמרי 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר אהבתך', בתוך: יוסף דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל) וחוברות ג-ד, עמ' 80-85. והעירתי הגברת טובה בארי שהצירוף '[...]א כל יש

על שלוש מילים קטנות אלה נראה כמוגזם ביותר, ופירוש הרבה יותר פשוט אציע להן מיד, פירוש שיכלול גם את סיבת הקושי הלשוני.

מהו אם כן חטאו של בן זומא? מסתבר שאין לחפש אותו בדעותיו של האיש אלא בדרך התנהגותו המובעת בתיאור פגישתו עם רבו, ר' יהושע.<sup>13</sup> כאן החטא ברור ופשוט להפליא. הוא החטא של פגיעה בכבוד הרב. לפי הברייתא התלמודית דלעיל, בן זומא עבר ליד רבו ולא עמד מלפניו! החוצפה כאן מודגשת עוד יותר בציון מקום עמידתו של ר' יהושע "על גב מעלה בהר הבית", וממש כפי שראינו לעיל<sup>14</sup> שחוצפתו של אלישע בן אבויה הודגשה עוד יותר בכמה גרסאות. שחעבירו את מקום רכיבתו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת אל "לפני בית קודש הקדשים". אגב, עוד פעם אחת פגשנו את בן זומא "על גב מעלה בהר הבית", והיא בברכות נח ע"א, ששם "ראה אוכלוסא" ו"אמר: ברוך חכם הרזים, וברוך שברא כל אלה לשמשני". וגם היא אמירה של מיסטיקאי יחיר ומתנשא. וגם כאן אין הר הבית בכל הנוסחאות, והירושלמי (ט ב, יג טור ג) מסתפק בירושלים.

במקורות אחרים של סיפור בן זומא לא פגשו ר' יהושע בהר הבית אלא "בדרך" (ירושלמי) או "באסתרטא" (תוספתא) שהיא מקבילתה הלטינית,<sup>15</sup> אבל חטא זה של זלזול בכבוד רבו אינו מודגש פחות בשאר המקבילות, שבכולם נשמר העיקרון עם השוני בפרטי הסיפור. כך לפי התוספתא, חגיגה ב 6, לא נתן בן זומא שלום לרבי יהושע, אף שזו חובתו של תלמיד הפוגש ברבו. הירושלמי מרחיק לכת עוד יותר, כאן ר' יהושע שאל בשלומו של בן זומא וזה לא השיבנו. ויותר מכולם לפי נוסח בראשית רבה:

מאין (ראשית השורה נקטעה, והיא כנראה יצר וברא) מצוי בפיוט ירשות למילה שמחברו הוא ככל הנראה ר' יוסף אלברדאני מבגדד, בן המאה העשירית לספירה. המקור: כ"י ט"ש ס"ח 79 (= 0).

12. נוסח הדפוסים הישנים "מעין הייתי". ראה דברי תיאודור שם.

13. שכן זומא היה תלמידו של ר' יהושע משמע גם מבבלי נזיר נט ע"ב.

14. בפרק הרביעי, עמ' 67.

15. גרסא זו הושפעה אולי ממלת "איסתרטא" המצויה גם בפסקא הקודמת של התוספתא, במשל "איסתרטא העוברת בין שני דרכים".



עבר ר' יהושע שאל בשלומי פעם ופעמים ולא השיבו, בשלישית השיבו בבחילות, אמר לו: "מה זו בן זומא, מאיין הרגלים?" אמר לו: "לא מאיין ר'", אמר לו: "מעיד אני עלי שמים וארץ שאיני זו מכאן עד שתודיעני מאיין הרגלים".

כאן תיאור החוצפה מפותח במיוחד. לא רק שבן זומא אינו שואל בשלום רבו, אלא שר' יהושע נאלץ לשאול בשלום תלמידו פעם ופעמיים, וזה אינו משיב. וכשהשיב בשלישית, השיב בבחילות. ושנזף בו הרב ("מה זו בן זומא") ושאלו "מאיין הרגלים", השיב: "לא מאיין ר'", שמשמעו: אל תשאלני מאין, רבי. תשובה זו מנוסחת גם היא בקטיעות ובהילות, סגנון המעיד אף הוא על חוסר נימוס, ולכן התקשו בה המפרשים. אבל משמעותה מוכחת מן ההמשך, שלאחריה ר' יהושע מכריח בשבועה את בן זומא לומר לו בכל זאת "מאיין הרגלים".

בתשובתו ל"מאיין הרגלים", או ל"מאיין ולאיין" מתאר בן זומא את עיינו בשאלת הרווח שבין המים העליונים והתחתונים. מכאן שנוסחאות אלה שימשו גם לשאול אדם במה היה עוסק, וכפי שאפשר ללמוד גם משימוש לשון זה במקומות אחרים.<sup>16</sup> פישל<sup>17</sup> חשב למצוא בשאלת "מאיין הרגלים" גם רמז למוטיב ידע את עצמך ואת מגבלותיך השכיח בעולם ההלניסטי, וטען שר' יהושע השתמש בפורמולה יוונית, וכאילו שאלו: היודע אתה היכן עומדות רגליך, בשעה שאתה עוסק בעולמות כה גבוהים? כך השתלבה אצלו אימרה זו גם במוטיב השכיח בספרות ההלניסטית של התבדחות על חשבון הפילוסוף "השקוע בעננים" ואינו יודע את אשר לפניו. דברים אלה נראים בעיני נכונים בחלקם. הם קרובים לרוח דבריו בכך שהפקיעו את חטאו של בן זומא מן התחום העיוני, והעבירוהו לתחום ההתנהגות. ואולי באמת יש להוסיף להסבר דלעיל, שלפניו תוכחה על ההתנהגות חסרת הכבוד, גם גוון של לעג. גם העמדת הפילוסוף על מגבלות החשיבה האנושית משתלבת יפה באידיאל הענוה המיסטי שהתווינו,

16. ראה ירושלמי סנהדרין כח טור ד, כט טור ב (והביאם ליברמן שם). דוגמאות אלה נוגעות אומנם יותר למעשיו של אדם מאשר לעיונו התיאורטי.

17. בספרו (הערה 2) עמ' 89-78. וראה חלפרין (פרק א הערה 1) עמ' 99-97.

אבל יש להוסיף לכך את היסוד של כבוד הרב, ואף כבוד שמים, כפי שנראה בהמשך. ועוד, גם אם חטאו של בן זומא אינו בתחום העיוני, אין להתעלם מתוכן דבריו, שפישל פטר אותם כתוספת מאוחרת אף שהם נמצאים כאן בכל המקבילות, והם רליוונטיים ביותר, כפי שהקורא ייווכח לדעת. את הסברו הלשוני של פישל ל"מאיין הרגלים" אינני מקבל, הן בגלל האות מ שבראשית הצירוף, וכן בשל הנוסח "מאיין ולאיין". חוץ מזה, שאלה זו נשמעת כעברית עממית ומדוברת, ומשמעה דלעיל מבוסס כל צרכו, וחרוצה להעמיס עליה עוד - עליו הראיה.

ר' יהושע ביקש בשאלתו לברר מהו העיסוק שגרם לבן זומא לשקוע עד שניתק מן ההווה הארצית ונורמות ההתנהגות החברתית-הלכתית, עד שלא מילא את חובותיו כלפי רבו. אחרי ששמע ר' יהושע מבן זומא על תחום עיסוקו ועל הבעיה שהטרידה אותו, הבין שאין לו תקוה לחזור לחיי העולם הזה, ואמר לתלמידיו "עדיין בן זומא בעולם", או לפי נוסחאות אחרות המצויות גם בתוספתא וירושלמי: "כבר >או <"הרי" > בן זומא מבחוץ", כלומר מחוץ לעולם הזה. או לפי בראשית רבה: "הלך לו בן זומא", ומוסיף המדרש: "ולא שהו ימים קלים ובן זומא בעולם", ביטוי שיכול להתפרש, כפי שהראה ליברמן, או על שיגעון גמור או על פטירה.<sup>18</sup> ויש היגיון בנבואת ר' יהושע על פטירתו הקרובה של בן זומא, שמי שמחשבותיו מוציאות אותו מן העולם הזה עד שאינו נותן שלום לרבו, סופו שמתנתק לגמרי ויוצא ונפטר מן העולם. וכך אכן קרה לפי גרסת התוספתא: "לא היו ימים מועטים עד שנתלק בן זומא", ובירושלמי: "ולא היו ימים קלים עד שנפטר בן זומא". (אמנם לפי ליברמן שם מקורו של סיפור מיתתו של בן זומא הוא בשיבוש המעתיקים שלא הבינו את הלשון "אינו בעולם", שכוונתו המקורית היא על השיגעון).

מה ראה ר' יהושע בתשובתו של בן זומא, ובקושייתו בדבר המים, שניבא לו כך? ראה שהפריז על המידה בעיונו המיסטי במעשה בראשית, שכמוהו כמעט כמעשה מרכבה. אף אם צדק בן זומא בתוכן עיונו, הרי אין זה מן המידה שילך אדם תפוש במחשבותיו על שאלה כה רחוקה כמו הרווח שבין מים למים ביום הראשון למעשה בראשית, ולא יתן שלום לרבו העומד לפניו. על המיסטיקאי היהודי לדעת את הגבול והמידה ואת אחריותו וחובותיו כלפי העולם הזה. עליו לדעת, כרבי עקיבא, לעלות

בשלוש אל הפרדס והרקיע, אך גם לירד בשלוש למטה לארץ ולחובות שהיא מטילה. מי שאינו יורד בשלוש, נשארת דעתו מחוץ לגופו, והוא יוצא מדעתו, ואולי אף נפטר במהרה מן העולם.<sup>19</sup>

ראיה לדבר אפשר למצוא גם בפסקא הקודמת בתלמוד הבבלי לתיאור פגישתם של ר' יהושע ובן זומא, ומיד לאחר שנוכרת כניסתו לפרדס - חגיגה יד ע"ב - טו ע"א. שם נשאל בן זומא שתי שאלות הלכתיות, וככל הנראה כדי לבחנו אם עדיין ראשו פנוי גם לענייני הלכה. אמנם לא מן הנמנע, שהבחונים ששאלוהו על האיסור לסרס כלב ועל בתולה שעברה האם מותרת לכהן גדול, חשדוהו גם במינות נוצרית.<sup>20</sup> אבל בבחינה זו, שלא כבבחינתו של ר' יהושע, בן זומא עמד בהצלחה ויצא זכאי.

כאמור, ר' יהושע לא החשיד את בן זומא בהשקפה עיונית של מינות, אלא בהתנהגות בלתי הולמת שנהג בה בגלל חקירותיו. ואולי כסניף לכך האשימו גם במידת הגאווה וההיבריס. אולי סבר שזחה דעתו בגלל המדרגה המיסטית החדשה שלו, ואין ראוי בעיניו לנהוג כבוד ברבו, והוא מעז פניו כמו שנהג אלישע בן אבויה במלאך מיטטרו. וגם זאת איננה המידה הנכונה של המיסטיקאי היהודי, כפי שמצינו ברבי עקיבא, וברבי מאיר תלמידו של אלישע בן אבויה שגם אחרי שיצא לתרבות רעה הוסיף

18. תוספתא כפשוטה, חגיגה, עמ' 1294. ויותר מכך במקום דלעיל פרק ז, הערה

1. וראה לעיל, פרק רביעי, עמ' 65.

19. חשוה זוהר ח"ג קמא ע"א: "דכל מאן דעייל ולא נפק טב ליה דלא אתבריי". במקביל מצאנו בזוהר גם יחס חיובי ביותר למי שנכנס ואינו יוצא וראה מאמרי 'המשית של הזוהר' (פרק ג הערה 24) עמ' 153-156.

20. ראה Samson H. Levey, 'The Best Kept Secret of the Rabbinic Tradition', *Judaism*, vol 21, 1972, pp. 454-469 לוי ניסה להוכיח שבן זומא היה נוצרי, ודבריו אינם משכנעים. בין השאר טען שישתים שלוש אצבעות" שמנה בן זומא בין המים העליונים והתחתונים הן רמז לשילוש הנוצרי, ופירוש כזה, מלבד הדוחק הגלוי, אינו מביא בחשבון את שלבי התהוות הדוגמה של השילוש. סבורני שדי בהצעת פירוש אחר ופשוט יותר לטקסטים הנידונים כדי לסתור את דבריו, ולא אתעכב על פרטים נוספים. עם זאת ייתכן שבן זומא באמת נחשד בנטיות נוצריות. כך ייתכן שביבטולה שעברה" יש רמז לאמו של ישו. וכן, וזאת לא הביא לוי, יש להשוות שאלות

לנהוג בו כבוד ככבוד רבו. ש"מורא רבך כמורא שמים" (אבות ד' יב).

פגיעה בכבוד הרב מניה וביה היא גם פגיעה בכבוד שמים. מי שמתגאה בחכמתו ומזלזל ברבו אין הוא ירא שמים. וכנגד איש כזה ממש (אולי כנגד זכרו של בן זומא עצמו?) כיוון רבא את הדברים דלהלן, ברכות יז ע"א, שהיו שגורים בפיו תמיד:

מרגלא בפומיה דרבא: תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים. שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין. שנאמר (תהי' קיא י) "ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם". לעושים 'נ"א 'ללומדיהם' לא נאמר, אלא "לעושיהם". לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה. וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא.<sup>21</sup>

ואולי גם מידת זלזול ישיר בכבוד קונו תימצא בדברי בן זומא, שבדבריו על המים שהיו בראשית הבריאה לא חס על כבוד קונו. לפי שלמדנו בירושלמי, חגיגה עז ג:

למלך שבנה פלטין במקום ביבים במקום אשפות במקום סריות. מי שהוא בא ואומר הפלטין חזו במקום ביבין הוא במקום אשפות הוא במקום סריות הוא, אינו פוגם!! כך מי שהוא אומר: בתחילה היה העולם מים במים, הרי זה פוגם. לפרדיסו של מלך ועלייה בנויה על גביו עליו להציץ אבל לא ליגע.

מי שמזכיר את עניין המים שבראשית הבריאה או עוסק בהם, הרי זה חוטא בהיבריס. ולא בגלל תוכן דבריו, שהרי הם אמת. אך השוקע בהם יותר מדי, עשוי לשכוח את חובותיו, ולא רק את אלה שכלפי החברה וכבוד רבו, אלא גם כלפי הקב"ה. ומתאים

אלה, בדבר סרוס הכלב ובתולה שעברה הנישאת לכהן גדול, לדברי המינות שהשמיע יעקב איש כפר סכניא מתלמידי ישו הנוצרי (ע"ז יז ע"א. המילים "מתלמידי ישו הנוצרי" נשמטו ברוב הדפוסים מפני הצנזורה, וראה יחסונו הש"ס, ת"א חש"ד, דף לב ע"א), בדבר אתנן זונה, ואולי אף מחיר כלב, שמותר לעשותם בית חכסא לכהן גדול.

21. ראה עוד להלן, בפרק עשירי, עמ' 150-152.

הדבר לבן זומא, אף שהדרשה "בתחילה היה העולם מים במים" חובאה בירושלמי קודם לכן (עז טור א) מפיו של ר' יהודה בן פזי.

כדאי לעיין גם במקבילה שבבר"ר א ה, שעניין ההיבריס מפורש שם יותר:

ר' הונא בשם בר קפרא פתח: תאלמנה שפתי שקר וגוי >תה' לא יט, והמשך הפסוק: הדברות על צדיק עתק בגאווה ובזו - אתפרכן אתחרשן אשתתקן... הדברות על צדיק עתק - על צדיק חי עולמים דברים שהעתיק מבריותיו. בגאווה - אתמהא, בשביל להתגאות ולומר אני דורש במעשה בראשית. ובזו - אתמהא, מבזה על כבודי, אתמהא. דאמר ר' יוסי בירי חנינא: כל המתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא, בכבוד הקב"ה על אחת כמה וכמה, אתמהא. ומה כתיב אחריו (תה' לא כ): מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. רב אמר אל יהי לו ב'מה רב טובך'. בנוהג העולם מלך בשר ודם בונה פלטין במקום הביבין והאשפה והסיריות אינו פוגם, אתמהא! כך כל מי שהוא בא לומר העולם הזה נברא מתוך תהו ובו וחושך, אינו פוגם, אתמהא! רב הונא בשם בר קפרא: אילולי הדבר כתיב אי אפשר לאומרו: ברא אלהים את השמים ואת הארץ (בר' א א), מן הן >= מאין? מן והארץ היתה תהו וגוי (בר' א ב).

"גאווה ובזו" הוא הביטוי המדויק להיבריס. ולא במקרה הוצג כאן המתגאה<sup>22</sup> כניגודו של הירא ("אשר צפנת ליראיך"), שכפי שעוד ניווכח לדעת, מידת היראה היא המידה המנוגדת למידת ההיבריס.<sup>23</sup> דברי רב הונא שבסוף הקטע הם הוכחה לכך שאין בפסקא זו התנגדות לדעות שאינן אמיתיות, כפי שסברו אחרים.<sup>24</sup> הרי רב הונא חוזר ומאשר דעות אלה בראיה מן הפסוקים הראשונים שבתורה. במה אם כן הוא שונה מהמתגאה

22. תחילתה של אותה דרשה מצויה גם בירושלמי חגיגה עז טור ג ולא בסמיכות לקטע דלעיל על המלך שבנה פלטין במקום ביבין, אלא כארבעים שורות קודם לכן, אלא שהמשך, המסביר את ענין הגאווה, שונה. שם אין מדובר על גאוותו של הדורש, אלא על נסיונו הכולל 'להגאות', או לרומם, את הקב"ה: "... בגאווה ובזו - זה שהוא מתגאה לומר אני דורש במעשה בראשית, סבור

שהפיסקא מכוונת כנגדו? הוי אומר בנימת דיבורו. שבמקום 'גאווה ובזו' הוא נוקט לשון "אילולי הדבר כתיב אי אפשר לאומרו". ויש להשוות זאת לנוהגם של אחרים למסור דברים כאלה בלחישא (בר"ר ג ד), או אפילו לפרוש מלאומרם, ש"כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה" (פסי כב ע"ב), אף על פי שהדברים כשלעצמם הם אמת.

בבר"ר לא נזכרו המים, והאשפה היא משל דווקא לתהו ובהו וחושך. אין כאן רמז לבן זומא דווקא אלא לכל מי שנוהג כמוהו, ודובר בדברים העתיקים בגאווה ובזו. גם דברי הירושלמי נכונים כמובן גם בנוגע לאחרים, אבל נראה שרומזים לבן זומא. שכן בנוסף להזכרת המים גם המשל המצורף כאן על הפרדס והעלייה, שמותר רק להציץ בו אך לא ליגע, מקרב קטע זה לעניינו של תנא זה שהציץ בפרדס ונפגע. ואכן משל זה, מובא גם בתוספתא, חגיגה ב 5, כדי להסביר בו את ענין ארבעה שנכנסו לפרדס (במקום "אבל לא ליגע" נאמר שם: "ויבלד שלא יזין את עיניו ממנו").<sup>25</sup> מסמיכותו למשל הארמון באשפה, אפשר ללמוד שגם משל הפרדס אין עניינו בדעות בלתי נכונות אלא בשמירה על כבוד הקב"ה. דומה שהעלייה המוזכרת כאן כבנויה בפרדס אינה אלא רמז דק למעון האל שמעל הרקיע המסומל בפרדס, ושהנכנס לפרדס בלתי מצוייד במידת הענוה הנכונה, עלול לפגוע בכבודו.<sup>26</sup>

ראיה לפירוש זה נוכל להביא מנוסח דומה של אותו משל, כשהוא מובא מפיו של בן זומא בעצמו!

הוא >= בן זומא < היה אומר: אל תציץ לכרמו של אדם, ואם הצצת אל תרד, ואם ירדת אל תביט, ואם הבטת אל תיגע, ואם הגעת אל תאכל, ואם אכל אדם נמצא טורף נפשו מחיי העולם

שהוא כמגעה < צ"ל כמגאה > ואינו אלא כמבזה".

23. להלן בפרק העשירי, עמ' 152-156.

24. ראה פירוש תיאודור למקום: "וכל האגדות האלה הן נגד שיטת המינים שכפרו בבריאת העולם מאפס המוחלט", והספרות המצויינת שם. ונתחלף להם הויכוח עם "פילוסופוס אחד" שבהמשך (בר"ר א ט) בויכוח הפנימי שכאן.

25. על פרטי הנוסח, ומקבילות לענין הזנת העינים, ראה שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, חגיגה, עמ' 1291.

הזה ומחיי העולם הבא.<sup>27</sup>

אין להכחיש שלפנינו נוסח אחר של עניין העלייה המיסטית אל הפרדס המכונה כאן בשם כרם, ובפרט כשהוא בא מפיו של בן זומא. אף שבמקום אחר<sup>28</sup> ובפיו של אדם אחר (ר' אליעזר הגדול) משמש משל הכרם לנמשל אחר - בית ישראל. אבל במקרה זה בהחלט ראוי לסמוך על ספר היכלות זוטרת<sup>29</sup> שיפרש לנו כראוי מהו כרם זה: "הוי זהיר בכבוד קונך ואל תרד לו, ואם ירדת לו אל תהנה ממנו, ואם נהנית ממנו סופך להטרד מן העולם".

גם עניינו של משל זה אינו תוכנם של דברים אלא מידת העיסוק בהם. ומקום לשאול, איך עבר בן זומא על דברי עצמו? וכך נשיב: שלא כבן עזאי, בן זומא נסחף אל ההפרזה, ולא נקט מלכתחילה באידיאולוגיה מיסטית בלתי מרוסנת. הוא עצמו היה מודע מאוד לחטא שבדבר, ולסכנה האורבת לפיתחו של המיסטיקאי שאינו יודע גבול. על כך יעידו גם אמרותיו הידועות באבות ד א:

בן זומא אומר: איזהו חכם - הלומד מכל אדם... איזהו גיבור - הכובש את יצרו... איזהו עשיר - השמח בחלקו... איזהו מכובד - המכבד את הבריות. שנאמר (ש"א ב ל) כי מכבדי אכבד ובזי יקלו.

הפסוק שבסוף מעיד שהאמרה האחרונה, יותר משהיא עוסקת בכבוד הבריות, לכבוד שמים היא מתכוונת. אך כפי שראינו, בן זומא לא למד מכל אדם, לא כבש את יצרו, לא שמח בחלקו והסתפק במה שניתן לו, ואף לא נזהר לא בכבוד רבו ולא בכבוד הקב"ה. כאן המקום להעיר שסתירה כזאת בין התנהגותם של התנאים לבין אמרותיהם בפרקי אבות חוזרת כמה פעמים. דוגמא לכך ראינו כבר

26. יונה פרנקל בהרצאתו (ראה לעיל פרק א הערה 14) פירש שהעלייה שבמשל היא כעין מגדל הבנוי בפתח הפרדס, וממנו אפשר להשקיף עליו.

27. אבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, נוסחא ב, פרק לג עמ' 72. ראה ליברמן שם.

28. סדר אליהו רבה ה, מהדורת מאיר איש שלום, וינה תרס"ה, עמ' 43. וציינוהו שכטר וליברמן שם.

29. מהדורת אליאור, עמ' 22.

לעיל, בקשר לאמרותיו של אלישע בן אבויה,<sup>30</sup> וכך הוא גם במקרהו של שמאי, שאמר (אבות א טו): "הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", אבל לא עמד כידוע בתחרות זו עם הלל, וכשבא אדם לפניו "ידחפו באמת הבנין שבידו", בקפדנות שהפכה למשל.<sup>31</sup>

בבראשית רבה נשתמרו עוד שתי דרשות של בן זומא שנוגעות לבריאת העולם, ושתיהן מאשרות את הפירוש שנקטנו. וזה לשון האחת (בר"ר ד ו):

ויעש אלהים את הרקיע (בר' א ז). זה אחד מן המקריות שהרעיש בן זומא את העולם: ויעש, אתמהא. הלא במאמר הן. בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם (תה' לג ו).

אך למותר למנות את כל התורות שמצאו חכמים שונים בדברי בן זומא אלה. והרי הם פשוטים וברורים גם כנתינתם: ידענו שהאל ברא את השמים בדיבור, והנה לפי פסוק זה משמע שעשאם בידיו. (השאלה נשאלה דווקא בענין הרקיע ולא על שאר "ויעש" האמורים במעשה בראשית, כי אחרי "ויואמר אלהים יהי רקיע..." שבפסוק הקודם לא נאמר "ויהי כן", ומכאן שלא די היה באמירה).<sup>32</sup> החוקרים לא הסתפקו בכך בשל לשון הפתיחה: "זה אחד מן המקריות שהרעיש בן זומא את העולם", שדימו שהרעשת העולם חייבת להימצא בתוכן הדברים. ולא היא. הדרשן מציין כאן, באירוניה המביעה מורת רוח, את הדרך שהביע בה בן זומא את תמיהתו. נושאים כאלה הצניעות יפה להם, וכשעוסקים בהם אין להרעיש את העולם (בלשונו היינו אומרים 'עולמות'). וממש כמו שראינו בעניין הרווח שבין המים העליונים והתחתונים. החטא שבהרעשה יסתבר יותר עם נעמיד מול 'האמירה בלחישת' דלעיל,<sup>33</sup> שלחשה היא הפכה של הרעשה. ועוד כדאי לחשוות את דרכו של בן עזאי כאן לנוהגו של רבי עקיבא, גם הוא היה מתרגש מאוד כשהגיע לכמה פסוקים שעוסקים בעניינים קוסמוגוניים, אך סיבת התרגשותו לא היתה פקפוקים

30. ראה לעיל, פרק רביעי עמ' 55-59.

31. ראה שבת לא ע"א.

32. ראה דברי המהדיר, יהודה תיאודור, שם.

33. בפרק זה, עמ' 121.

בשאלת דרכו המדויקת של הקב"ה בשעה שברא את העולם, אלא דווקא מידת הענוה שצריך אדם ללמוד מן הפסוקים, ופחד ממידת הגאווה וההיבריס, כפי שנראה בחמש<sup>34</sup>.  
והרי המאמר האחר (בר"ה ד):

אמר ר' לוי: יש מן הדרושות שהן דורשין כגון בן עזאי ובן זומא: קולו של הקב"ה נעשה מטטרון על המים, ה"ה => חדא הוא. תהי' כט ג' קול ה' על המים.

רבים מצאו כאן את שמו של המלאך מטטרון, וכר נרחב לספקולציות גנוסטיות, וקשרים בין בן עזאי ובן זומא ובין אלישע בן אבויה, חברים בכניסה לפרדס, וענייני מיטטרון הקשורים בו.<sup>35</sup> אבל מתחביר המשפט מוכח שלפנינו שם עצם כללי. וכבר הצביעו חכמים על מקורו הלטיני METATOR (= מודד), שנתקבל בלשון חז"ל דרך היוונית במשמעות מורה דרך.<sup>36</sup> ושיעורו של המדרש: קולו של הקב"ה ליווה את המים בדרכם והראה להם את ייעודם שבאוקיינוס. גם כאן אין כל פסול בתוכן הדברים, אבל יש מעין פגם ב"דרושות", כגון בן עזאי ובן זומא, הדורשים ברבים בדרך פעולתו של הקב"ה במעשה בראשית. ומכאן המשפט הראשון שאני שומע בו נימה של זלזול: "יש מן הדרושות שהן דורשין כגון בן עזאי ובן זומא".

שלא חטא בן זומא בתוכן דבריו אלא בהפרזה במידת העיון, על כך אפשר ללמוד גם מן הפסוק הנדרש עליו בכל הנוסחאות של סיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס': "דבש מצאת אכל דרך פן תשבענו והקאתנו" (משלי כה טז). גם באכילת דבש אין להפריז על המידה, אף שכשהוא לעצמו הוא טוב ומתוק. ובדומה לכך פירש גם הרמב"ם (מו"נ ח"א לב), אבל הוא ייחס את ההפרזה לא לדרך העיון אלא לתכניו, וקבע שאם אדם מעיין בשאלה החורגת מהניתן לשכל האנושי, הרי זה "לא חס על כבוד קונו" וסופו להשתבש גם

34. בסוף פרק זה, עמ' 128.

35. ראה נוימרק במקום הנ"ל בפרק ב הערה 16. וראה הערה הבאה.

36. ראה הערת תיאודור שם. וראה: Gedaliahu G. Stromsa, 'Form(s) of

God: Some Notes on Metatron and Christ' HTR 76, 1983, p. 287.

ייתכן שסטרומזה צודק ושם המלאך נגזר מ-Metator, אבל בקשר לשיעור קומה. למאמר שלפנינו בבראשית רבה אין כל נגיעה לכך.

עיון שניתן לו. אומנם הרמב"ם מייחס פסוק זה, ככל הנראה טעות, לא למעשה בן זומא אלא לעניין אלישע בן אבויה. לאור הדברים האלה נוכל להבין היטב גם את אזהרתו של ר' עקיבא לחבריו הנכנסים לפרדס לפי הבבלי, חגיגה יד ע"ב:  
אמר להם רבי עקיבא: "כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, משום שנאמר (תהי' קא זו) דבר שקרים לא יכון לנגד עיני".

אין לפרש פיסקא זו לאור התיאור הגנוסטי של ספרות החיכלות,<sup>37</sup> ולכן גם אין צורך לראות בה תוספת מאוחרת. כמו בן אין למצוא כאן אזהרה כנגד טעות מחשבתית, כפי שסברו רבים, ובראשם הרמב"ם, שאצלו רבי עקיבא מתרה בחבריו לבל יסברו שחומר הגלגלים הוא מים כפשוטם, ולא הגשם החמישי, שרק מכונה בשם מים.<sup>38</sup> וודאי שאין לראות כאן אזהרה כנגד בניית בית המקדש קודם זמנו.<sup>39</sup> פשטם של דברים פשוט יותר, ומתאים לרוח התנאים. אם אדם מתייחס לאגם שלפניו כאל משטח שיש טהור הרי התייחסותו אומרת כבוד וריחוק, והוא שומר על כללי התנהגות הנאותים. מה שאין כן כשהוא מתנפל לתוכו בקריאות "מים מים", ועוֹטף בו את גופו ומרוה בו את צמאונו. התנהגות כזאת היא אינטימית מדי, ואינה מתאימה למיטטיקאי היהודי, החייב לשמור על סייגי התנהגותו ועל כבוד קונו. ואם הוא עושה כן, הרי נקרא "דובר שקרים", ואינו ראוי לעמוד בהיכלו של מלך. וגם עצם ריבוי הדברים אינו הולם את המעמד המיסטי, וגם ריבוי כזה נרמז אולי בפי רבי עקיבא בכינוי 'אמירת מים מים'. ואולי לכך התכוין אותו רבי עקיבא באימרתו: "סיג לחכמה שתיקה".<sup>40</sup>

בפירוש מעין זה לענין המים שבאזהרת רבי עקיבא כבר קדמני אורבך<sup>41</sup> (אומנם את אבני השיש הטהור הוא בחר לפרש עדיין

37. ראה לעיל, פרק א, עמ' 2-3. וראה עוד 'היכלות זוטרת', מהדורת אליאור,

עמ' 23. אסופת שפר סעיף 348.

38. מו"נ ב ל. וראה נהר במאמרו הנ"ל (בפרק השלישי, הערה 14) עמ' 62.

39. גם כך כתב נהר, עמ' 62. נהר פירש גם "קיצץ בנטיעות" כידחק את הקץ -

עמ' 81.

40. אבות ג יג. ועיין שם א יז.

כמקום מסויים בעולם המרכבה), והוא הביא מקבילות מעניינות מן הספרות היהודית-הליניסטית שהחוויה המיסטית נמשלה בהם לשתיית מים. באותו מקום הוכיח אורבך שהתיאורים המיתיים בספרות ההיכלות המתארים את גורלו של העולה להיכל השישי וטועה בין אבני שיש לבין המים, אינם אלא פירוש לקטע התלמודי, ואינם משקפים את רוחו המקורית. אבל עתה, משפרשנו ברוח זו את עניינו של כל אחד מארבעה שנכנסו לפרדס, ובמיוחד לאור עניינו של בן זומא, מקבל פירוש זה יתר תוקף ויתר משמעות.

מן הראוי להוסיף לפירוש זה גם הסתייגות מה. אומנם משמעות אזהרתו של רבי עקיבא נוגעת רק לדרך המיסטית, אבל בלשונה מנוסחת האזהרה כאילו עניינה בהוויות מיתיות. ואכן לא מן הנמנע שרבי עקיבא (או מי ששם אזהרה זו בפיו בנוסח התלמוד הבבלי) השתמש בטעות ידועה במיתוס או באגדה כדי להמשיל ולהלביש בה את אזהרתו. ובאמת מצאנו במדרש המאוחר שמלכת שבא אספה שולי שמלתה בשעה שעלתה על רצפת השיש של המלך שלמה כי חשבה שהם מים,<sup>42</sup> וכן מצינו בבית המקדש שבנה הורדוס, שנבנה שיש והיה דומה לגלי הים (סוכה נא ע"ב). כמו כן יש להקביל הנה מחזון יוחנן ד, ו: 'ולפני הכסא ים כעין הקרח הנורא',<sup>43</sup> ולהלן (סמוך לסוף המאמר) נקביל את דברי רבי עקיבא גם לאיסור לדבר ברקיע הקרח הנורא. וכך ייתכן שדברי רבי עקיבא - "אל תאמרו מים מים" - מכוונים גם כנגד דרשתו של בן זומא בענין המים העליונים והמים התחתונים. אך רק לפי לשונה מכוונת האזהרה כביכול לתוכן דברי בן זומא. לפי כוונתה היא מכוונת דוקא כנגד אופן העיון של בן זומא (ובמידה רבה גם של בן עזאי ואלישע בן אבויה), שלא ידע את הגבול, וְשָׁקַע בעיונו כבתוך מים רבים. לשימוש בסגנון מיתי גרידא נוכל ליחס גם את הכינוי "דובר שקרים" שמכנה בו ר' עקיבא את המיסטיקאי המפריז על המידה, שהרי לפי כוונת הדברים אין כאן 'שקר' ממש.

41. בחיבור הניל (פרק א הערה 17) עמ' יד-יז.

42. הקבלה זו שמעתי מפי פרופ' יוסף דן. הסיפור נמצא בתרגום שני למגילת אסתר א ג, ובקוראן כז 43-45 ובמפרשיו, וכן בכמה מדרשים מימי הביניים ומן המאות האחרונות, ונחקר ע"י יסיף, סיפורי בן סירא בימי

ענין זה יתמיה פחות כשנראה שהוא אופייני לדרכו של התלמוד בכלל. לעיתים קרובות בוחר התלמוד להשתמש במיתוס, יהודי או נכרי, כאמצעי דרמאטי, להגברת הרושם, וכדי לומר בעזרתו דבר אחר שהעסיק את המחשבה התלמודית הרבה יותר מאשר האינפורמציה המיתית. כך, למשל תמונת העולם כעומד על שלושה עמודים מקורה במיתוס היווני, וחז"ל השתמשו בו, ויותר מפעם אחת, כדי להביע את רעיונותיהם המוסריים, ובכל פעם ייחסו לעמודים אלה תכונות שונות.<sup>44</sup>

דוגמא יפה לענין זה תימצא, ככל הנראה לי, בברייתא הבאה, שעוסקת גם היא בעמודים שעליהם העולם עומד ומביעה לכאורה דעות אחרות בעניינם. וגם זו מן הקטעים המיסטיים של פרק יאין דורשין' שבתלמוד הבבלי, דף יב ע"ב:

תניא: ר' יוסי אומר: אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה רואות. עומדות ואינן יודעות על מה הן עומדות. הארץ על מה עומדת? על העמודים; שנאמר (איוב ט ו) המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון. עמודים - על המים; שנאמר... מים - על ההרים; שנאמר... הרים - ברוח; שנאמר (עמוס ד יג) כי הנה יוצר הרים וברא רות. רוח - בסערה; שנאמר... סערה תלויה בזרועו של הקב"ה; שנאמר... וחכמים אומרים: על שנים עשר עמודים עומדת; שנאמר... ויש אומרים: שבעה עמודים; שנאמר... רבי אלעזר בן שמוע אומר: על עמוד אחד וצדיק שמו; שנאמר (משלי י כה) וצדיק יסוד עולם.

פתיחתה של הברייתא היא דרמאטית ביותר, וממנה משתמע כאילו אין דבר חשוב מאשר לדעת את האינפורמציה המיתית שהיא מלמדת. אבל מוטב להתייחס לכך CUM GRANO SALIS, ולא כמו להצהרות על החשיבות העצומה של ידיעת העולמות העליונים ומעלת היודעים הפותחות כמעט כל חיבור בספרות ההיכלות או הכרזות הפתיחה הנפוצות בספר הזוהר המחקות את פתיחת הברייתא שלפנינו,<sup>45</sup> שהן עושות רושם רציני ביותר. לא כן כאן כאשר הספקולאציות אינן מפותחות לכלל קוסמולוגיה (או קוסמוגוניה) שלמה, וכל חוליה מסתפקת באסמכתא מקראית רופפת. לשם מה אם-כן הובאה הפתיחה הדרמאטית והברייתא הקוסמולוגית

החשובים ביותר בתורת הנסתר היהודית.<sup>46</sup> מעניין לציין שרובה של הברייטא (בלי הפתיחה והסיום) נמצאת גם בירושלמי, חגיגה עז טור א, וגם שם לא לשם תוכנה הקוסמולוגי, אלא בשביל הפסוק "יוצר הרים ובורא רוח ומגיד לאדם מה שחור", שהוא "אחד מששה מקריות שהיה רבי קורא אותם ובוכה", כי הם מלמדים לאדם את אפסותו, ושינהג בענוה עם בוראו.

שלאחריה? הוי אומר, למשוך תשומת לב, שלכך מסוגלים נושאים אלה ביותר, בעיקר כשהם פותחים בתוכחה כגון זו שבפתיחה. מהי אם כן תכליתה האמיתית של הברייטא בעניין מספר העמודים? הוי אומר סיומה: "על עמוד אחד וצדיק שמו". ברור שהכוונה המקורית של משפט זה אינה תיאור של עמוד קוסמי ששמו "צדיק", אלא צדיק בשר ודם, שהעולם מתקיים בשבילו והוא משול לעמוד. ואכן בנוסח זה נמצאת הדרשה ביומא לח ע"ב: "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים; שנאמר: וצדיק יסוד עולם". לפנינו בחגיגה שולב דרש זה, המביע רעיון שכיח בגמרא, בברייטא "קוסמולוגית" העוסקת במספר העמודים שעליהם העולם עומד, ובהשפעתה שינה את נוסחו לשם הגדלת הרושם. ואלמלי דמסתפינא הייתי משער שכל הברייטא הזאת היתה במקורה הקדמה להספד על צדיק פלוני שנפטר לעולמו, ולאחר שהוזכר רעיון צדיק יסוד עולם, עבר הדרשן למנות את שבחיו של הנפטר. כמובן, רקע זה לא מנע מסיום זה של הברייטא להיות מקור לאחד הפרקים

הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 50-56. נראה בעיניי שבאחד המקורות שהביא יסיף שם (עמ' 53) ניכרת מודעות למקבילה שבאזהרת רבי עקיבא, ולכן מצויים שם הצירופים "אבני שיש" (בשאר נוסחי הסיפור מדובר על רצפת זכוכית) ואף "להכנס בפרדס" (לפי נוסח זה, וזה בלבד, מלכת שבא עוברת על אבני השיש בדרכה אל פרדס שעשה לה שלמה).

<sup>43</sup> לכך הפנה אותי ד"ר שמעון שוקק.

<sup>44</sup> ראה אבות א ב ולעומתו אבות א יח. על מקור הדימוי במיתוס היווני קראתי מחקר מאלף, ונשתכח ממני מקומו.

<sup>45</sup> כוונתי ללשונות כגון (זהר ח"ב פט) "ווי לאינון בני. עלמא דארחיהון כבעירי ולא ידעי ולא מסתכלי דטב לון דלא אתבריאוי", שהזוהר מלא בהם, ובפרט בראשי הדרשות. לעיתים גדלות אזהרות אלה מתמלאות במליצות קשות המשולבות בתוכן הדרשות שלאחריהן. דוגמא מובהקת מצינו בח"א סב ע"א-ע"ב, בראש התוספתא: "קטורי רמאי דקסטורי דהוסטרא, און פתיחי עיינין פתיחן אודנין, קל מן קליא נחית מעילא לתתא מתבר טורין וטנרין. מאן אינון דחמאן ולא חמאן אטימין אודנין סתימין עיינין לא חמאן ולא שמעין ולא ידעין בסכלתנו, חד דכלילא בתרין בגווייהו דחיין ליה לבר. אינון מתדבקן ביה באינון תרי חד. אומנא דאומנא לא שריא בגווייהו, לא עאלין בין ספרי קדישין. כל אינון דאומנא דא לא שריא בגווייהו לא אתכתבו בספרי דכרנייא, אתמחו מספרא דחיי... ווי לון כד יפקון מהאי

עלמא, ווי לון לחייהון..." (נראה בעיניי ש"אומנא" כאן היא ANIMA, ו"אומנא דאומנא", בנוסח 'אור יקר' ועוד - "דאומניא", היא ANIMA ANIMARUM).

<sup>46</sup> ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בחבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 216-258. יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר' (פרק ג הערה 24) עמ' 118-128.

## פרק תשיעי

### סוגית הרקע: אין דורשין ביחיד

עתה, משעמדנו על אופיו ומגמתו של מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס', נחתום באפיון דומה של סוגיית 'אין דורשין' שבתלמוד, שמעשה זה משולב בתוכה. כשניווכח לדעת שמגמת המעשה משולבת היטב במגמה הכללית של הסוגיא, נטיב להבין גם את מעשה 'ארבעה שנכנסו לפרדס' וגם עניינים אחרים שבפרק. כאן נסתפק ברמזים קצרים הנוגעים בדוגמאות מעטות.

סוגיית 'אין דורשין' כולה מוטבעת בחותם המתח שבין עידוד העיסוק המיסטי, הנחשב לשיא הפעילות האנושית, לבין ריסונו והגבלתו, לבל יפרוץ ויהרוס את כבלי הדת הנורמטיבית. מתח כזה אופייני הוא למיסטיקה היהודית בכלל, ועל גילוייו בתקופות מאוחרות עמדתי במקומות אחרים.<sup>1</sup> אבל כאן, במקום שבו הוגדר לראשונה מקומה של המיסטיקה ביהדות, דומה שמתח זה ניכר ביותר. לפעמים אפשר להבחין כאן שהנוסח שלפנינו טומן בחובו כמה שכבות קודמות בעלות מגמות סותרות בשאלת ההרחבה או הצמצום של החופש המיסטי, מה שמקשה על הבנת הנוסח הסופי והופך אותו לעדות על ההתרוצצות העמוקה והמתמדת בשאלה זו. ייתכן שאפשר להבחין בשכבות כאלה אפילו בנוסח המשנה שביסוד הסוגיא:

אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.

הגמרות והמפרשים תפשו תמיד שמדובר כאן על מספרי מכסימום. וכך במפורש הוא נוסח התוספתא:

אין דורשין בעריות בשלשה אבל דורשין בשנים, ולא במעשה בראשית בשנים אבל דורשין ביחיד.

תפקידה של ההדגשה "אבל דורשים ב..." שבנוסח התוספתא הוא לשלול את אפשרות הסברה ההפוכה, שהמשנה מציינת מספרי

1. ראה 'המשיח של הזוהר' (פרק ג הערה 24) עמ' 138-151. 'היסוד האידאולוגי שבפולמוס חיון', דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, תשמ"ב, חטיבה ג, עמ' 129-134.



מינימום. אבל ייתכן לראות דווקא בסברה הפוכה הרמוזה פה את הכוונה המקורית של המשנה, ובעיקר של המשפט האחרון שבה, שאולי היה לו פעם קיום נפרד - "ולא במרכבה ביחיד".<sup>2</sup> אפשרות זו מסתמכת על מקומות רבים שהובע בהם האיסור לעסוק לבד בתורת הסוד, והודגש הצורך במציאת חברותא לעיסוק זה. מקום מובהק כזה מצינו בקטע המשמש בכמה מקומות כהקדמה ספר יצירה,<sup>3</sup> וכבר נרמז בדברי החכמים בקשר לסוגיא שאנו

2. ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, חגיגה, עמ' 1286: "והוסיפו כאן 'אבל דורשין בשנים' שלא נטעה לסבור שדורשים ביותר משלושה, כדי לברר את ההלכה".

3. חלקו הראשון של הקטע דלהלן הובא בפירושו ספר יצירה להרב הנשיא ר' יהודה בר ברזילי הברצלוני ז"ל, מהדורת שלמה זלמן חיים האלברשטאם ודוד קויפמאן, ברלין תרמ"ה, עמ' 268. וחזר ונדפס ונחקר עי גרשם שלום בספרו 'פרקי יסוד' (פרק ז הערה 29) עמ' 397-398. מלבד זאת מצוי הקטע בכ"י לונדון המוזיאון הבריטי 752 (מס' תצלומי כתבי יד בספריה הלאומית בירושלים - ס' 4935. וכן פוטוסטאט באוסף שלום שמספרו 224, ובו חסרים דפים רבים, ביניהם דף 26 ע"ב, כלומר החצי השני של הקטע שלפנינו), דף כו ע"א-ע"א. וכן בכ"י ווטיקן 299 (תצלומי במכון ס' 8701), דף 65-66. (הקטע לא נדפס מכ"י זה או מאחר בקטלוג ספריית הוויטיקן של ASSEMANI, על אף האמור בהקדמת שכתר לאבות דרבי נתן, עמ' XI) בשני כתבי היד משמש הקטע כהקדמה לספר יצירה. בחלק הראשון של ההקדמה, שלא יובא כאן, מתואר איך נמסר הספר (וספרים אחרים שנמנו שם) לבן סירא ועוזיאל ויוסף בנו ונכדו, חרף התנגדותם של המלאכים; ואיך ברא הקב"ה את העולם בידיו, כשעיניו מביטות בתוכנית העולם, היא ספר יצירה. אחר כך מצויה הפסקא דלהלן, שחלקה הראשון יובא מן הברצלוני עם חילופי גירסאות מכתבי היד הנ"ל, וחלקה השני החסר אצלו יובא מכתבי היד (ראה להלן הערה 35). תיאור מקביל לחלק הראשון של הקטע דלהלן בנוסח אחר נמצא בספר הרוקח לר' אלעזר מוורמס, הלכות חסידות, שורש קדושת הייחוד; ירושלים תשכ"ז, עמ' יט. הזכרת יוסף בן עוזיאל מקרבת את הקטע שלפנינו לסגנון ספרות החיקויים לספר יצירה של חסידי אשכנז, אבל כאן נראה שבנו על בסיס עתיק. על החיקויים הנ"ל ראה אברהם עפשטיין, 'הקבלה האשכנזית וספר יצירה מאוחד' <צ"ל 'מאוחר'>, בספרו מקדמוניות היהודים, ירושלים תשי"ז, עמ' רכו-רלא. וכן יוסף בן עוזיאל והכתבים המיוחסים לו, שם עמ' רמא-רמח (בסופו הובא משהו מן התחלת ההקדמה שלא תובא כאן, מכ"י

עומדים בה,<sup>4</sup> וזה לשונו:

מצינו בנוסחא דראשונים הכי:<sup>5</sup> וכשנולד<sup>6</sup> אברהם אבינו אמרו מלאכי השרת לפני הב"ה: רבונו של עולם אוהב<sup>7</sup> יש לך בעולם ותכסה ממנו<sup>8</sup> כלום! מיד אמ' הקב"ה: המכסה אני מאברהם?<sup>9</sup> ונמלך בתורה ואמר לה: בתי בואי<sup>10</sup> ונשיאך לאברהם אוהבי.<sup>11</sup> אמרה לפניו: לאו עד שיבא ענו וישא ענוה.<sup>12</sup> מיד נמלך הקב"ה<sup>13</sup> בספר יצירה, ואמר כן,<sup>14</sup> ומסרו לאברהם, והיה יושב יחיד ומעיין בו,<sup>15</sup> ולא היה

לונדון הנ"ל). וראה עוד יוסף דן, תורת הסוד של חסידי אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 158-159, 52-54. עוד על החיקויים לספר יצירה (ולא על הקטע שלפנינו) ראה: Nicolas Sed, *La Mystique Cosmologique Juive*, Paris..., 1981 (= *Etudes Juives XVI*), IV a: 'Le Pseudo Sepher Yesirah', pp. 241-248.

4. ליברמן, אחרי דבריו שהובאו בהערה שלפני הקודמת, מוסיף ואומר: "ועיין היטב בפ"י ס' יצירה לר"י ברצלוני, עמ' 268". והוא שיובא להלן. ליברמן לא גילה את דעתו באשר לכוונת ההלכה המקורית והסתפק ב"ועיין היטב". גרשם שלום, אחרי שהביא קטע זה בספרו 'פרקי יסוד...' (ראה בהערה הקודמת), כתב בזה הלשון (עמ' 399): "מספר המעיניים - שניים או שלושה - המשתתפים בלימוד או בטקס בריאת הגולם אינו מקרי. נראה שמקורו במשנה במסכת חגיגה (פרק ב, א) הקובעת, שאין דורשין 'במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד'. איסור זה הורחב ללא ספק והועבר גם על לימוד ספר יצירה, שהוא מעין ברייתא של מעשה בראשית." לפי זה שלום סבר בפשטות שפירושה המקורי של המשנה היה איסור לדרוש במיעוט משתתפים דווקא, על אף נוסח התוספתא והתלמודים וכל המפרשים. או שכתב כך בטעות.

5. משפט זה הוא לשון הברצלוני, ואיננו בכתבי היד, שבחם, כאמור, אין זו התחלת ההקדמה.

6. כ"י ווטיקן: "וימשנולד".

7. אצל הברצלוני ובכ"י ווטיקן: "אוהב", ותיקנתי לפי כ"י לונדון, ובהתאם לפסוק, ראה להלן הערה 11.

8. אצל הברצלוני: "אותו ממני", והוא שיבוש הניכר, ואיננו בכתבי היד, וכבר תוקן אצל שלום.

9. בר' יח יז. והמשך הפסוק: אשר אני עשה. וכנראה נדרש כאן על בריאת העולם לפי ספר יצירה.

יכול להבין בו כלום עד שיצתה<sup>16</sup> בת קול ואמרה לו: "כלום אתה מבקש להשוות את עצמך<sup>17</sup> אליו אני אחד ובראתי ספר יצירה וחקרתי ועשיתי כל מה שכתוב בו<sup>18</sup> ואתה לא תוכל להבין בו יחיד. קרב לעצמך חבר<sup>19</sup> והביטו בו שניכם ותבינו<sup>20</sup> בו". מיד הלך אברהם לשם רבו, וישב עמו שלוש<sup>21</sup> שנים, והביטוהו<sup>22</sup> וידעו לצור את העולם. ועד עכשיו אין לך אדם שיבין בו יחיד אלא שני חכמים, ולא יבינוהו עד שלוש שנים, וכשיבינוהו יוכלו לעשות כל מה שלבם<sup>23</sup> חפץ. וכשהבין בו אברהם הוסיף בו<sup>24</sup> חכמה יתרה ולמד<sup>25</sup> כל

10. בכ"י לונדון במקום שתי המלים האחרונות: "שאיי".
11. אצל הברצלוני "אהובי", ותיקנתי לפי כ"י לונדון, ובהתאם ללשון הפסוק, ישי מא ת.
12. בכ"י לונדון: "עד שיבא עינו וישא עינוהי", כלומר יושא את עיניו, והוא שיבוש. (ולפני המשפט חסרה שם מלת "לאו" ואחריו חסרה מלת "מיד"). ובכ"י ווטיקן: "שיבא עניו וישא ענוה".
13. מלה זו ליתא בכ"י לונדון.
14. בכ"י לונדון: "ואמרה תן", בכ"י ווטיקן: "ואמרה הן".
15. בכתבי היד: "בספר יצירה".
16. בכ"י לונדון: "שיצאה".
17. "את עצמך" ליתא בכ"י לונדון.
18. כך בכ"י לונדון, ונראה כנכון כי מתאים לרעיון הבריאה לפי ספר יצירה. ואצל הברצלוני רק: "וחקרתי בו". ובווטיקן: "וחקרתי בו ועשיתי כל מה שכתוב בו".
19. "חבר" ליתא בכ"י לונדון. ועיין להלן, הערה 37.
20. ווטיקן: "והבינו".
21. כך בווטיקן. ובברצלוני ובלונדון: "ג", והבדל זה נשמר בקביעות בחמש.
22. כך בווטיקן. ובברצלוני ובלונדון: "והביטו". וראה להלן הערה 31.
23. אצל הברצלוני "מהלכס", ונראה כשיבוש של "מה לבס", וכך תיקן גם שלום. בכ"י לונדון: "מה שלבס", ובווטיקן: "מה שלביבס", אבל מלת "חפץ" מצויה גם בכתבי היד.
24. כך בכ"י לונדון, והמילה חסרה אצל הברצלוני ובווטיקן.
25. כך בכתבי היד. ואצל הברצלוני: "ולימד".

התורה כולה. ואף רבה רצה להבין בו יחיד. אמר לו ר' זירא: "והא כתיב (יר' נ לו) חרב על חבדים ונאלו. - חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים<sup>26</sup> שיושבים בד בבד<sup>27</sup> ועוסקין בתורה. אם כן<sup>28</sup> נבוא ונעסוק בו שנינו<sup>29</sup>. ישבו שניהם וצפו בו שלוש שנים<sup>30</sup> וחביטו בו<sup>31</sup> ונברא להם עגל<sup>32</sup> ושחטוהו ועשו בו סילוק מסכתא<sup>33</sup>. כששחטוהו נשתכח מהם, ישבו שלוש שנים אחרות<sup>34</sup> וחחזירוהו. ואף<sup>35</sup> בן סירא רצה להבין בו יחיד. יצתה<sup>36</sup> בת קול ואמרה

26. כך בברצלוני ובגמרא - ברי' סג ע"ב, תע"ז ע"א. בכ"י ווטיקן "שונאיהם של ישראל", ביטוי שהוא יותר שכיח בלשון חז"ל, אבל מתאים כאן פחות. ובכ"י לונדון: "של ישי של תלמידים חכמים".
27. כך בכתבי היד ובתלמוד. ואצל הברצלוני: "בדד".
28. מלה זו חסרה בכ"י לונדון.
29. שתי המלים האחרונות לפי כ"י לונדון. ובברצלוני ובווטיקן: "בספר יצירה".
30. כ"י לונדון: "וצפו ג' שנים בו".
31. שתי המלים האחרונות לפי כ"י לונדון ובברצלוני ובווטיקן: "והבינוהו". "הביטו" מצוי גם לעיל באותו הקשר, ואף כפועל יוצא (ראה לעיל הערה 22). נראה שלפועל זה יש כאן משמעות מאגית. אומנם בפסקא הבאה מצוי בהקשר זה הלשון "והבינו בו".
32. בכ"י לונדון נוסף "אחד".
33. בכתבי היד: "ועשו סילוק מסכתא בו".
34. כ"י לונדון: "ישבו בו עוד ג' שנים אחרות". כ"י ווטיקן: "ישבו שלוש שנים ישבו שלוש שנים אחרות". ואם כן, ישבו עוד שש.
35. מכאן חסר אצל הברצלוני, וזו הדפסתו הראשונה מכ"י לונדון, ובחילופי גרסאות מכ"י ווטיקן. הברצלוני נוהג לקטוע את מקורותיו, וככל הנראה לי כך הוא גם במקרה זה. שלום שלא ידע על המקבילה בכ"י לונדון וווטיקן פרסם שם, עמ' 399-401, כמה טקסטים מקבילים לחלק דלהלן, אבל נראה לי שזה שלפנינו הוא המקורי, ואלה השתמשו בו וקיצרוהו או הרחיבוהו, כי זה הטקסט היחידי הכולל את כל המוטיבים שבכל הנוסחאות. ועוד, הטקסטים שפרסם שלום אינם נסמכים למעשה אברהם הנ"ל, אבל מסתבר שזה מקומו המקורי והטבעי של הסיפור. וראה לדבר בטקסט נוסף שהדפיס שלום שם (עמ' 398-399). זה הועתק כאן מביית המדרשי לילינק, כרך ו, לייפציג תרל"ז,

לו: טובים השנים מן האחד.<sup>37</sup> הלך אצל ירמיהו ועסקו בו שלוש שנים. והבינו בו,<sup>38</sup> ונברא להם<sup>39</sup> אדם אחד וכתוב במצחו וה' אלהים אמת (יר' י י), ובידו סכין והיה מוחק א' של אמת.<sup>40</sup> אמר לו ירמיהו: "למה אתה עושה כן?"<sup>41</sup> אמר להם: "אמשל לכם משל. למה הדבר דומה, לאדם שהיה<sup>42</sup> בנאי וחכם, וכשראו<sup>43</sup> בני אדם המליכוהו עליהם.<sup>44</sup> לימים באו אחרים ולמדו את האומנות, הניחו את הראשון וחזרו לאחרון.<sup>45</sup> כך הקב"ה<sup>46</sup> צפה בספר יצירה ויצר בו את העולם, והמליכוהו כל בריותיו. וכשבאתם ועשיתם כמותו, מה תהא<sup>47</sup> באחרית הדבר? יניחוהו ויחזרו לכם! מי שיצר

עמ' 36-37, שהוא מקביל למעשה אברהם הנ"ל, ומסיים במלים: "וואף ר' חייא ובן סירא עסקו בו ג שנים ונברא להם אדם". אחרי הטקסט כתב שלום: "סיומה של הפסקא שהובאה לעיל הוא המקום הקדום ביותר, עד כמה שידענו מגעת, המייחס לבן סירא ולאביו את בריאת הגולם". ראינו נוספת ראה בהערה שאחרי הבאה. בהערותי לקטע לא אחזור על דברים שכבר כתב שם שלום. בכ"י ווטיקן: "יצאתה".

קחלת ד ט. בכ"י ווטיקן ליתא "מן האחד". לכל אחד מהמנסים לעסוק יחידים בספר יצירה נמסרת אמרה אחרת. והרי לפנינו אחידות ספרותית שנמשכת מן הקטע הקדום לקטע הזה. לפי אחד הקטעים שפרסם שלום (עמ' 401) אמרה כאן בת הקול "קנה לך חבר" (אבות א ו), בדומה לקריאה "קרב לעצמן חבר" דלעיל. בקטע אחר שם (עמ' 400) אמרה בת הקול: "לא תוכל עשותו לבדך", וכנראה צ"ל "עשהו", והוא לפי שמות יח יט (הכתיב שם: "עשהו").

כ"י ווטיקן: "והבינוהו".  
 בכ"י ווטיקן ליתא "להם".  
 ווטיקן: "שבאמת".  
 בכ"י ווטיקן נוסף: "וכי לא יכול להיות אמת". אבל תוספת זו מחלישה את המשמעות שהראה שלום שם, בעמ' 401.  
 בכ"י ווטיקן: "שהוא".  
 ווטיקן: "וכשרואין אותו".  
 בטכסט של שלום (עמ' 401) לא המליכוהו אלא רק חלקו לו כבוד. עניין ההמלכה מתאים ביותר לנמשל.  
 בכ"י ווטיקן: "לאחרים", והוא שיבוש.  
 בכ"י ווטיקן, במקום "כך הקב"ה" - "גבי הקב"ה יתרומם שמו".  
 ווטיקן: "יחיה".

אתכם מה תהא עליו!<sup>48</sup> אמרו לו: "אם כן מה נעשה?"<sup>49</sup> אמר להם: "החזירוהו למפרע". החזירוהו למפרע, ונעשה אותו אדם עפר ואפר.<sup>50</sup>

בקטע זה הוברר לא רק עצם האיסור לעסוק יחידי בתורת הסוד (כאן מדובר על 'מעשה בראשית') והצורך להצטרף לחברותא, אלא גם סיבת הדבר. בלימוד ביחידות יש משום הידמות לאל ומרד בו, ואף החברותא אין בה רפואה שלמה לבעיה זו, כי חכמת היצירה הנרכשת תוכל להביא את האדם למדרגת האלהות, ואף בעיני אחרים שיעשוהו עבודה זרה ממש. היבריס זו היא קשה ביותר, שכן אינה מבוססת על דברי רחב בעלמא כגון אלה של נבוכדנצר,<sup>51</sup> אלא על מעלתם האמיתית של המשכילים. וכנגדה ציוה הקב"ה על האדם את מצוותו הראשונה, שלא יאכל מעץ הדעת ולא יהיה כאלהים. והנחש הטיב לבאר לאדם ולאשתו את חששו זה של האל באומרו: "כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עינכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע".<sup>52</sup> והוסיף המדרש, בר"ר יט ד, בלי לחרוג מרוח המקור: "מאילן הזה אכל וברא את העולם והוא אמר לכם לא תאכלו ממנו שלא תבראו עולמות אחרים". ואכן, כתוצאה מאכילת עץ הדעת החלו אדם וחווה לברא אנשים, בדרך ההולדה.<sup>53</sup> נשוב לעניין מספר הדורשים. הדרשה על "חרב על הבדים",

הניסוח כאן חריף יותר מאשר בקטע שהביא שלום.  
 לפי אחד הקטעים אצל שלום (עמ' 400) בהזדמנות זו אמר ירמיהו, בהסכמה לדברי האדם הנברא: "ארור הגבר אשר יבטח באדם". והוא פסוק בירמיה יז ה, ולא כמו שכתב שלום שם בהערה 46.  
 "יניחוהו.. ואפר" הועתק פעמיים בכ"י ווטיקן. על השתלשלות מאוחרת של סיפור הבנאי ראה מאמרי יכתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ"ו), עמ' 334-336.  
 חובאו לעיל בפרק הרביעי, עמ' 69-70.  
 בר' ג ה. והשוה לתגובת אלהים אחרי חטא אדם וחווה, בר' ג כב: "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע".  
 ראה אריאלה דים, זאת הפעם, ירושלים תשמ"ו, עמ' 16-20. בין השאר הראתה שם הסופרת שלא רק העצבי אלא גם עצם לידת הבנים נגזרה על חווה כתוצאה מן החטא, בר' ג טז.

שהובאה לעיל מ'הקדמת ספר יצירה', מצויה גם בתלמוד. אומנם שם הנושא הוא התורה בכלל ולא דוקא תורת הסוד, אבל נראה לי שתורת הסוד על אחת כמה וכמה. בברכות סג ע"ב מובא באותו הקשר הרעיון של לימוד תורה כחזרה על מעמד הר סיני, ובתענית ז ע"א הומשלו באותו הקשר דברי תורה כאש. וכבר ראינו לעיל<sup>54</sup> שמוטיבים אלה עיקר עניינם נעוץ בתורת הסוד. בתענית שם מובאת גם דרשתו של רבי חנינא בר חמא: "כתיב (משלי ה טו) יפוצו מעינתך חוצה; וכתיב (שם שם טז) יהיו לך לבדך. - אם תלמיד הגון הוא יפוצו מעינתך חוצה, ואם לאו יהיו לך לבדך". ופירש רש"י: "אם הגון הוא אמור לו סתרי תורה"; וכך מסתבר.

דברי יהושע בן פרחיה שבפרקי אבות "קנה לך חבר", שנרמזו בפסקא דלעיל<sup>55</sup> נתפרשו גם באבות דרבי נתן<sup>56</sup> כאילו עיקר עניינם קשור בעיסוק בתורת הסוד: "שיקנה אדם חבר לעצמו שיאכל עמו וישתה עמו וישנה עמו וישן עמו ויגלה לו כל סתריו, סתרי תורה וסתרי דרך ארץ". ואף שהדיון מסתיים שם בקביעה ש"אף יחיד שיושב ועוסק בתורה שכרו מתקבל במרום", נראה שמלכתחילה עדיפה החברותא. ואולי גם "המרכבה קורין אותה לרבים", שבנוסח התוספתא מגילה ג לג, כוונתו 'דוקא לרבים' ולא 'אפילו לרבים'. ויהיה ניסוח זה מקבילו החיובי של "ולא במרכבה ביחיד". ואכן, זה גם פירוש לשוני טבעי יותר של המשפט "לא במרכבה ביחיד" כשהוא לעצמו, שהרי משונה מאוד להביע כך את הרעיון שאין לדרוש במרכבה כלל.

גם לשון ההסתייגות "אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" יכול להצביע על כך ש"ביחיד" הוא שאין דורשין, אבל דורשים ברבים. שכן נוסח זה כולל בתוכו קושי, ועמדה עליו הגמרא הבבלית בראש דיונה במשנה זו: "אמרת ברישא: ולא במרכבה ביחיד, והדר אמרת: אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו!" כלומר, אם העיסוק אסור אפילו בין אדם לבין עצמו, איך יגיע אדם לחבין מדעתו; ואם אין שם מורה, מי יקבע לאדם אם הוא עומד בקריטריון של "חכם ומבין מדעתו". ועוד, שאם אין

54. בסוף הפרק השביעי, עמ' 107-109.

55. ראה לעיל הערה 37.

56. נוסחא א פרק ח, עמ' 36.

אפשרות ללמוד אלא ביחיד, הרי מובן מאיליו שכל מי שעוסק בכך רואה עצמו "מבין מדעתו". ואכן קושי הוא, אף שאין לקבל את התיקון השרירותי שמציעה הגמרא "ליחיד" במקום "ביחיד". אך אם נבין 'אין דורשין ביחיד' אבל ברבים דורשים, מובנת ההסתייגות "אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". אדם כזה מותר לו לפרוש מן הרבים ולעסוק במרכבה ביחידות. אבל אפשר לחשוב הסתייגות זו לתוספת מאוחרת, כשבעלי המגמה המיסטית לא יכלו לעמוד בכלל זה, ולחיימנו מלעסוק ביחידות במרכבה.

אומנם נראה יותר שתוספת זו הוספה רק אחרי שפורשה המשנה כאילו אמרה: 'אין דורשין במרכבה אפילו ביחיד, וקל וחומר ברבים'. בשלב זה התכוונה המשנה לשלול לחלוטין את הדרישה במרכבה. וכך מסתבר גם מהמשכה: "כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם... וכן שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם". אך עורך מאוחר יותר, שלא יכול היה לעמוד בדרישה נוקשה זו, ריכך אותה בהכניסו את ההסתייגות: "אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". וכך נוצר הקושי הלשוני הנ"ל.

בקיצור, "לא במרכבה ביחיד" עבר שינוי משמעות. פירושו הראשון היה 'ביחיד לא וברבים כן', ופירושו השני 'אפילו לא ביחיד, וקל וחומר שלא ברבים'. והבנה זו התרככה אחר כך בתוספת ההסתייגות "אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". שינוי זה בהבנת המשנה משקף שינוי ביחס לתורת הסוד. גישתו של הפירוש הראשון 'דימוקרטית' יותר, ורואה בעיון המיסטי גם את יסוד הדת הציבורית, ומדגישה יותר את סכנת ההיבריס ("אתה מבקש להשוות עצמך אלי!"). בעיסוק האליטיסטי של היחידים. הפירוש השני מדגיש דווקא את הסכנה לדת הכללית שמעמידה הפצתה של תורה זו, ותובע את הגבלתה ליחידים, או ביטולה לגמרי.

באופן דומה יש לפרש גם את תחילת המשנה "אין דורשין בעריות בשלושה", שחידה גדולה טמונה בה. הסברים רבים ודחוקים ניתנו לשאלה מהו הצד האיזוטרי שבעריות. התלמוד הירושלמי מתעלם לגמרי משאלה זו (הוא מסתפק בקביעה שאין זה איסור שלפי דעת הכל), והתלמוד הבבלי מנסה תחילה לדרוש את האיסור מתוך הפסוקים, ותשובתו הסופית היא שבדרישה ברבים אפשר להגיע לידי טעות. יש שאמרו שהעיסוק בכך יכול להגביר

את יצר הרע,<sup>57</sup> אחרים סברו שבדרישה בעריות יש משום פגיעה בכבוד עם ישראל או בדמויות מקראיות שונות (לפי אלה אין הכוונה דווקא לעיסוק באיסורי העריות שבספר ויקרא פרק יח, כ, אלא גם לקטעי מקרא אחרים שנזכרו בסוף מסכת מגילה),<sup>58</sup> ולפי אחרים "עריות" שכאן פירושו סודות סקסואליים הקשורים לעולמות העליונים ולטבעה של האלהות.<sup>59</sup> אבל דומה שלכל הפירושים האלה אין יסוד מספיק. זה יינתן אולי במשפט שהובא לעיל מאבות דרבי נתן המקביל "סתרי תורה" ל"סתרי דרך ארץ". וכמו ש"סתרי תורה" פירושו לעתים קרובות<sup>60</sup> מעשה מרכבה, כך "סתרי דרך ארץ" הם עריות, המכונים גם "סתרי עריות", שהגמרא הבבלי (חגיגה יא ע"ב), שונה את משנתנו בצורת "אין דורשין בסתרי עריות".

מהו אם כן פשרו של האיסור? נשוב ונעיין במשפט מאבות דרבי נתן: "מלמד שיקנה אדם חבר לעצמו, שיאכל עמו וישתה עמו ויקרא עמו וישנה עמו וישן עמו ויגלה לו כל סתרו, סתרי תורה וסתרי דרך ארץ". הרושם המתעורר כאן הוא של קרבה יתרה בין החברים, החולקים יחד את כל חייהם, וגם את סודותיהם. בהם מה שחידשו בסתריה של התורה, שהם חידושים מיסטיים ואינטימיים, ואף "סתרי דרך ארץ", שהם, על פי הפשט המתבקש, לא רק דעותיהם בענייני מין אלא אף התנהגותם האינטימית ובעיותיהם הסקסואליות. אולי לכך מתכוונת אף המשנה בחגיגה, ולכן אוסרת על 'הדרישה בעריות' ביותר משניים, כי עניינים אלה הצינעה יפה להם, וכמו שהביעו חז"ל התנגדות לכך שאדם

57. ראה חלפרין (פרק א הערה 1) עמ' 53.

58. ראה Adolf Buechler, 'Die Bedeutung von עריות in Chagiga III (sic!) und Megilla IV 10', *MGWJ* 38, 1984, s. 108-116, 145-151. חשיג עליו, S.H. Margulies, 'Zur Erkleerung zweier Mischnastellen', *MGWJ* 39, 1985, s. 63-79. מרגליות טען שהטעם לאיסור היה המצב

המוסרי הירוד בימי גזירות הדריאנוס.

59. כך פירשו המקובלים, ראה למשל בפירוש האגדות של ר' טודרוס אבולעפיה, אוצר הכבוד, וארשא תרל"ט, דף כב טור ג, וכן חידושי הלכות ואגדות מהרשי"א על אתר. וראה גם בספרות שהביא חלפרין, בספרו עמ' 55 הערה 144. זו גם דעתו של ידידי פרופי משה אידל, במחקר שיתפרסם בקרוב.

60. ראה רשי"י פסחים קיט ע"א.

יתוודה בפומבי על חטאיו.<sup>61</sup> ואפשר גם שנוהג כזה המתואר באבות דרבי נתן עורר התנגדות מטעם של חשד על היגררות למשכב זכר. חשד כזה יכול היה להביא דוקא לאסור את הדרישה בעניינים כאלה ביחידות ולחייב את הפומביות, ואז נפרש "שלושה" דווקא כמספר נמוך מדי, לדעת חז"ל, לעסוק בו בענייני עריות. ורמז נוסף לעמדה כזאת מצאנו במקום אחר (פסחים קיג ע"ב): "שלושה הקב"ה שונאן: ... והרואה דבר ערוה בחברו ומעיד בו יחידי". ואולי 'הדרישה בסתרי עריות' היתה חקירה במוצאם של אנשים שנחשדו כממזרים, שמוצאם מן הערוה.<sup>62</sup> עם החשאיות הנאה לחקירה כזאת, שבדרך כלל לא ראוה בעין יפה,<sup>63</sup> אפשר היה לטעון שדווקא מיעוט מספר המשתתפים בדיון יפתח פתח לשמועות שוא.

פירושים ברוח זו מתאימים למהלך כלל דברינו משתי בחינות. ראשית, גם ענין האיסור לדרוש בעריות נקשר להתנהגות האיש הדורש, וכמו שהסברנו בענין הדרישה במרכבה. ושנית, גם כאן הצבענו על האפשרות שהמשנה מדברת על איסור הדרישה במיעוט משתתפים, ולא בריבויים. סבורני שהאפשרות לפרש כך בשני המקרים, יכולה לחזק את תקפותו של כל אחד מן הפירושים. ואפשר לפרש כך גם את המקרה השלישי, "ולא במעשה בראשית בשנים", ולטעון שהמשנה סוברת ששנים הם פחות מדי. וזאת או בגלל הסכנה הכרוכה בשקיעה מוגזמת בעיסוק כזה, כמו שקרה לבן זומא 'שהיה מסתכל במעשה בראשית' "ולא היו ימים מועטים ובן זומא מבחוף", וכפי שראינו לעיל. וייתכן גם שיחיד או זוג שעוסקים במעשה בראשית חשודים על בריאת גולם, כמעשה רבא או רב חנינא ורב אושעיא (סני סה ע"ב), ואולי לא תמיד היתה רוח חכמים נוחה מכך, כפי שאפשר ללמוד מתגובתו של ר' זירא שם. וביותר לפי 'ההקדמה לספר יצירה' שהובאה בתחילת פרק זה.

61. ברכות לד ע"ב: "ואמר רב כהנא: חציף עלי מאן דמפרש חטאיה, שנאמר (תה) לב א אשרי נשוי פשע כסוי חטאה".

62. השוה הצירוף "סוד הערוה" המצוי במגילות ים המלח במשמעות האדם שנולד מן הערוה (בני הכת, לפי השקפתם על החומר והבשר, כינוי כך את בני האדם בכלל). כגון במגילת ההודיות דף 1 שורה 22, מהדורת יעקב ליכט, ירושלים תשי"ז, עמ' 61. (כמובן, "סוד הערוה" אינו הראשון "לרזי פלא" שגילה האל לאדם.) וראה מקבילות במילון שבסוף הספר.

63. ראה קידושין עא ע"א.

## פרק עשירי

### סגולתיו של בן עלייה

עיקבותיה של המחלוקת בדבר האיסור או המצוה לעסוק במרכבה מצויים בש"ס עוד במקומות אחדים, כגון פסחים קיט ע"א, ששם יש מי שמשבח את "המכסה דברים שכיסה עתיק יומין", שהם "סתרי תורה" (פרש"י: "מעשה מרכבה ומעשה בראשית"), ולעומתו יש שמשבח דוקא את "המגלה דברים שכיסה עתיק יומין".<sup>1</sup> אבל מקומה הטבעי של המחלוקת הוא בפרקנו, פרק 'אין דורשין'. ועניין מיוחד יש במקומות נוספים שבהם היא מבצבצת מתוך שכבות שונות בעלי מגמות מנוגדות באותו מאמר עצמו.

נעיין נא למשל במדרש המפורסם על גניזתו של האור הראשון, שיש לו מקבילות הרבה<sup>2</sup> אך דרך התחוותו מסתברת בנקל דוקא לפי הנוסח של פרקנו, בבלי חגיגה יב ע"א:

ואור ביום ראשון איברי? והכתיב (בר' א יז) ויתן אתם אלהים ברקיע השמים, וכתיב (שם שם יט) ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי! - כדרכי אלעזר. דאמר רבי אלעזר: אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו; כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגזזו מהן. שנאמר (איוב לח טו) וימנע מרשעים אורם. ולמי גזזו? לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר (בר' א ד) וירא אלהים את האור כי טוב; ואין טוב אלא צדיק, שנאמר (יש' ג י) אמרו צדיק כי טוב. כיון שראה אור <נ"א את האור> שגזזו לצדיקים שמח,

1. דברים אלה מכנה הגמרא "טעמי תורה". עדין שטיינזלץ פירש שהכוונה לטעמי המצוות, וזאת גם דעתו של ידידי פרופ' משה אידל, שסבור שהגמרא מחלקת ביניהם לבין "סתרי תורה" דלעיל. אמנם הרשב"ם גורס "סתרי תורה" בשני המקומות, וכך כנראה גם רש"י שאינו מפרש את "טעמי תורה" אלא את "סתרי תורה" בלבד.

2. בר"ר פרשה ג ו, ועיין במקבילות שציין שם המהדיר, יהודה תיאודור. וראה עוד בנימין זאב בכר, אגדת אמוראי א"י, כרך ב ח"א, ת"א תרפ"ז, עמ' 83. וראה יצחק בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 85-86.

שנאמר (משלי יג ט) אור צדיקים ישמח. כתנאי: אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, דברי רבי יעקב. וחכמים אומרים: הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי.

כפי שמוכח ממילת "כתנאי", לפנינו שני שלבים בהתפתחות של המדרש. בשלב הראשון, התנאי, לא נכלל כלל עניין הגניזה ותהפוכות 'תולדותיו' של האור, ואין כאן אלא מחלוקת באשר לטיבו של האור הנברא ביום הראשון. לפי חכמים אין אור זה אלא אורם של השמש והירח, ואילו לפי רבי יעקב יש לו ייחוד מיסטי מובהק, הוא האור המאפשר לאדם לצפות מסוף העולם ועד סופו. ו"מסוף העולם ועד סופו" משמש גם בהקשר לעיון המיסטי בירושלמי בפרקנו, חגיגה דף עז טור ג: "משנברא העולם את הולך וקולך הולך מסוף העולם ועד סופו", וביטוי זה משמש שם לקביעת התחום המותר לדרשה, כפי שהראה לאחרונה ברכיהו ליפשיץ.<sup>3</sup> ר' יעקב וחכמים חלקו אם כן בשאלת מציאותו של אור המאפשר לצפות מסוף העולם ועד סופו, כלומר בשאלת אפשרות ההשגה המיסטית.

דבריו של ר' יעקב נתגלגלו אל פי האמוראים, ושינו את משמעותם (אף על פי שהגמרא מזהה ואומרת "כתנאי"), במודע או בלא יודעין. "אדם צופה" בדברי ר' יעקב היה פירושו 'אפשר לצפות', ש"אדם" פירושו 'כל אדם' והוא כעין כינוי סותם כדוגמת man בגרמנית. תחולה כללית זו של אפשרות הצפייה המיסטית נחשבה כנראה מסוכנת. לפיכך כאן, בדרש המיוחס לר' אלעזר (לפי "כתנאי" צריך זה להיות דרש של אמורא, ואכן בשמות רבה ראש פרשה לה הוא מיוחס לר' יהודה בר סימון) "אדם" פירושו אדם הראשון, שרק הוא יכול היה לצפות באור, שנגזר עד ימי הצדיקים לעתיד לבא. אמנם אפשר להקשות כנגד מדרש זה שאדם לא נברא אלא ביום השישי, ואילו האור נגזר, לפי הגיונו הפנימי של המדרש, ביום רביעי שבו נבראו המאורות. סתירה זו מסתברת לפי דרך היווצרותו של המדרש,

3. ברכיהו לפשיץ, 'דורשין במעשה בראשית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ג, תשמ"ד, עמ' 523.

שהוא הרכבה של דברי ר' יעקב דלעיל על המיתוס של מיעוט קומתו של אדם הראשון לאחר שחטא. הביטוי "מסוף העולם ועד סופו" המתאר כאן את יכולת צפייתו הראשונה של אדם, הוא שמשמש לתיאור גובה קומתו הראשונה במיתוס המיעוט, המצוי פיסקא אחת קודם באותו עמוד בגמרא. ואין זה סוף גלגוליו של המדרש, כי להלן, כשנעסוק בדרש על הדורות ש"קומטו", נראה שאחרי כך, גם כשהשתמשו האמוראים בנוסח המאוחר של המדרש על אור הגנוז, הנוסח שנזכר בו "לעתיד לבא", חזרו וקראו בו מיסטיקה אקטואלית.

דוגמאות אלה מעידות על מה שברור לקורא גם בלעדיהן, שכל פרק אין דורשין רווי במתח רב בין המגמות הסותרות של הענקת המעלה העליונה להתבוננות המיסטית ושל התנגדות לה. בין שתי אלה נמצא מוגדר החוט הדק והעדין שעליו ילך המיסטיקאי היהודי, והיא הגדרה שאינה יכולה להינתן בפירוש. כמו שמצינו בתחילת הפרק לפי נוסח הירושלמי, וכיוצא בו בתוספתא: "התורה הזו דומה לשני שבילים אחד של אור ואחד של שלג. היטה בזה מת באור, היטה בזו מת בשלג". התרוצצות כזו ומתח כזה ניכרים לא רק באשר לאופן העיון המיסטי ותחומו, כפי שראינו בדוגמאות הקודמות, אלא גם באשר לקביעה מיהו הראוי לעסוק במרכבה, ומהן התכונות הנדרשות לשם כך, והאם די בתכונות נפש, או שעל המיסטיקאי להיות גם איש הממסד החברתי וההלכתי, כדי שיאחד באישיותו את שני הקצוות, וימנע את הניגוד המסוכן שביניהם.

גם מתח כזה ניכר כבר בנוסח המשנה הנידון לעיל: "ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". כפי שהראה הלפרין.<sup>4</sup> "חכם" שכאן יש לפרש ככל הנראה כשם עצם, וכתואר רשמי, ולא כתואר השם המתאר תכונה אינטלקטואלית. אומנם הנוסח האחר, חסר הוא, המצוי בתוספתא ובמקומות אחרים: "חכם מבין מדעתו", מטה קצת את הדעת אל האפשרות המנוגדת. וגם הכינוי "חכם" לאותו תינוק ש"הבין בחשמל" ונשרף בשל גילו הצעיר (חגיגה יג ע"א), יכול לרמז שאין לראות בכינוי זה תואר רשמי דווקא. ואף אין להוציא מכלל אפשרות שהצירוף "חכם מבין מדעתו" מעיד אפילו על כושר מיסטי מיוחד. וזאת לפי לשון ספר יצירה א ד: "הבן בחכמה וחכם בבינה, בחון בהם

4. בספרו הני"ל בפרק א הערה 1, עמ' 26-27.

וחקור מהם, והעמד דבר על בוריו והשב יוצר על מכונו". וכן בחכמה בתבונה ובדעת יצר הקב"ה את עולמו, והם כוללים את עשרת המאמרות שבהם נברא העולם,<sup>5</sup> ובשלושת אלה מלאה רוח אלהים את בצלאל בונה המשכן.<sup>6</sup> ואולי נכון לצרף לכאן גם את עניין 'אובנתא דליבא'.<sup>7</sup>

אבל בגוני צירוף "חכם ומבין" אין אלא רמז ראשוני למחלוקת העקרונית המתגלית בפרקנו בדבר התואר הנחוץ למי שמבקש לירד למרכבה. מעניין הדבר שהתלמוד נמנע מלהביא מחלוקת מפורשת בענין זה, ובדרך כלל המגמות השונות מתגלות בשכבות המרכיבות את הניסוח הסופי, הנוטה להחמיר כשתי השיטות, ולדרוש גם את התכונה האינטלקטואלית או הנפשית וגם את התואר הרשמי. כך למשל למדנו במקום אחד (חגיגה יג ע"א): אמר רב זירא: אין מוסרין ראשי פרקים אלא לאב בית דין, ולכל מי שלבו דואג בקרבו. איכא דאמרי: והוא שלבו דואג בקרבו.

"אב בית דין" הוא כמובן תואר רשמי מובהק, ו"כל מי שלבו דואג בקרבו" מציין דוקא את ההפך מזה, ורב זירא השווה בין שני אלה מבחינת הזכות לעיסוק המיסטי. מה שהיה קשה לעיכולם של ייש אומרים שקבעו שיהלב הדואג הוא תנאי נוסף, וקשור רק לאב בית הדין.

כיוצא בזה "שר חמשים" (ישעיהו ג ג), שגם הוא מתנאי מי שמוסרין לו סתרי תורה, נתפרש (חגיגה יד ע"א) פעם אחת על "זה שיודע לישא וליתן בחמישה חומשי תורה", ופעם שנייה לפי גילו, שיהא לפחות בן חמישים שנה. וכן "נשוא פנים" (יש' שם שם) נתפרש שם בזה הלשון:

זה שנושאים פנים לדורו בעבורו. למעלה - כגון רבי חנינא בן דוסא, למטה - כגון רבי אבהו בי קיסר.

הפעם לפנינו שתי דוגמאות קיצוניות לשני הסוגים. רבי

5. פרקי ר' אליעזר פרק ג. וראה מאמרי 'המשיח של הזוהרי' (פרק ג הערה 24) עמ' 130-132.

6. שמות לא ג; לה לא.

7. ראה לעיל פרק שביעי, עמ' 105 והערה 38.

חנינא בן דוסא משמש בתלמוד כמעט כאב טיפוס של החסיד החריזמאטי והבלתי ממסדי המועדף בשמים, כפי שלמדנו למשל מדברי רבן יוחנן בן זכאי (ברכות לד ע"ב), שהמשיל את מעמדו של חנינא לפני הקב"ה למעמד עבד, שמבחינת קרבתו האינטימית הוא עדיף על שר המלך, הוא רבן יוחנן בן זכאי עצמו, ראש הסנהדרין. ולעומתו רבי אבהו, נציג היהודים בחצר הקיסר.

רוח אמביוואלנטית שוררת בפרק 'אין דורשין' בשאלת הצורך בסמכות רשמית לשם העיון המיסטי. מצד אחד - מעשים כגון חני"ל על האסון שאירע לתינוק שעסק במרכבה לפני גילו. אך מצד שני, מסופר באותו דף על ר' אלעזר שרבו ר' יוחנן ביקש ללמדו על אף גילו הצעיר, ובגלל שסירב לא זכה למרכבה גם כשהגיע לגיל המתאים, שאז רבו נפטר, והוא ראה בכך אות משמים שאינו ראוי לתורה זו (ייתכן אמנם שסירבו משקף את התנגדותו העקרונית לעיסוק במעשה מרכבה, או את נטיית רוחו שלא לעסוק בכך). במסגרת זו יובן גם גורלו של אותו "בר גליל" בן בלי שם (שבת פ ע"ב) שהבטיח לשומעיו שידרוש במעשה מרכבה כמו ש"דרש ר' נחמיה לחבריה", ומרוב חוצפתו יצאה צירעה ועקצתו ברקתו ומת. (ר' נחמיה הזכיר במשנה שם "אונדפיי" שהיא הרקה, ומלה זו ניתרגמה בגמרא באותו עמוד ללשון "צדעה" הדומה לצרעה<sup>8</sup> ומצירוף שני אלה אירע לו לגלילי מה שאירע).

כמו כן, פעמים רבות מדגיש פרקנו, פרק 'אין דורשין', את הצורך בכך שהעוסק במרכבה יוסמך על ידי רבו, ויהיה חוליה נאמנה במסורת של תורת הסוד. בהקשר זה מזהיר הירושלמי בתחילת הפרק: "אין אדם רשאי לומר דבר כנגד רבו אלא אם כן ראה או שימש. כיצד הוא עושה? בתחילה רבו פותח לו ראשי פרקים ומסכים". ומוסיף הירושלמי סיפור לאזהרה: "תלמיד ותיק היה לו לרבי ודרש פרק אחד במעשה המרכבה ולא הסכימה דעתו של רבי ולקה בשחין". על רקע זה מובנת הדקדקנות במספר "ההרצאות" שהיו, והדיוק בשאלה כמה הרצו לפני רבותיהם ותלמידיהם הרצו לפניהם, וכמה הרצו ולא הרצו לפניהם (בבלי חגיגה יד ע"ב). וכן הפצרתו של רבי אלעזר בין ערך ברבו רבן יוחנן בן זכאי וההידיינות ביניהם, עד שנענה רבן יוחנן והתיר לתלמידו לדרוש במעשה המרכבה.<sup>9</sup>

8. רבינו חננאל אומנם גורס גם כאן "צרעה".



אבל מיד בהמשך הסיפור הזה מצינו בתלמודים גם את המגמה המנוגדת. וזה לשון הבבלי:

וכשנאמרו הדברים לפני רבי יהושע היה הוא ורבי יוסי הכהן מהלכים בדרך. אמרו: "אף אנו נדרוש במעשה מרכבה!". פתח רבי יהושע ודרש. ואותו היום תקופת תמוז היה, נתקשרו שמים בעבים ונראה כמין קשת בענן. והיו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לשמוע כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמוטי חתן וכלה. הלך רבי יוסי הכהן וסיפר דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי. ואמר: "אשריכם ואשרי יולדתכם. אשרי עיני שכך ראו. ואף אני ואתם בחלומי מסובין היינו על הר סיני, ונתנה עלינו בת קול מן השמים: עלו לכאן עלו לכאן!..."

בקטע זה באה לידי ביטוי דווקא התרסת התלמידים נגד רבם, והליכתם בדרכם העצמאית. רבי יהושע ורבי יוסי הכהן היו שניהם תלמידי רבן יוחנן בן זכאי, וכן ר' שמעון בן נתנאל ששמו מצוי בנוסח הירושלמי במקום רבי יהושע, כמפורסם מאבות ב. ח. ממש כמו באבות (שם ובמשנה הבאה) העדיף רבן יוחנן את רבי אלעזר על כל תלמידיו, ונתן לו רשות לדרוש לפניו במעשה מרכבה. התלמידים האחרים לא קיבלו עליהם את הדין, ואמרו בהתרסה: "אף אנו נדרוש במעשה מרכבה!" - ועלתה בידם. ואפילו רבן יוחנן רבם היכיר בחלומם במעלתם, על אף ריח האנטינומיאניזם, או המרידה בממסד הכרוכה על עקבם. כי רבן יוחנן בן זכאי השכיל להבין ולהעריך את המתח הרוחני שמוסיפים לדת הממוסדת גם הכוחות שמחוץ לה, כפי שלמדנו גם ממעשהו עם חנינא בן דוסא דלעיל, וכדוגמת יחסו של שמעון בן שטח לחוני המעגל (תענית יט ע"א). ייתכן אפילו שבהציגו אותם כמי שנקראים למרום מהר סיני, משוה הוא את מעלתם למעלת משה רבינו, שהוא שייסד את הדת, ולא היה לו רב זולת חקביה.

נמצינו למדים שהתנאי הממסדי איננו מוחלט, ולעיתים מאשרת

9. שם בבלי, ירושלמי תוספתא. על יחסי חוג זה, ודרך העברת מסורת תורת הסוד בין חבריו (עם אילן יחס) ראה, Nicolas Sed, 'Les Traditions Secretes et les Disciples de Rabban Yohanan ben Zakai', RHR 184, 1973, pp. 49-66.

הגמרא גם את דרכם של מיסטיקאים שחרגו ממנו. חשוב ממנו הוא התנאי של המבנה הנפשי המתאים לעיסוק זה, אבל הפיקוח על כך הוא כמובן קשה הרבה יותר, ולעיתים מתבררת אי ההתאמה רק בסופו המר של המעשה, כפי שמצינו בשלושה מן הנכנסים לפרדס, וביותר אצל אלישע בן אבויה. שאין לך אי התאמה גדולה יותר ממדת הגאווה והחיבריס, וכנגד מדה זו מכוונים רוב דברי הגמרא שבעניינים המיסטיים שבפרקנו, פרק 'אין דורשין'. למשל, נראה בעיני שבעלי מידה זו הם שנקראו "עזי פנים" בקטע הבא:

... שנאמר (איוב כב טז) אשר קמטו ולא עת נהר יוצק יסודם. תניא, אמר ר' שמעון החסיד: אלה תשע מאות ושבעים וארבע דורות שקומטו => שעלו במחשבה<sup>10</sup> להיבראות קודם שנברא העולם ולא נבראו, עמד חקביה ושתלן בכל דור ודור, והן הן עזי פנים שבדור. ורב נחמן בר יצחק אמר: "אשר קמטו" לברכה הוא דכתיב. אלה תלמידי חכמים שמקמטין עצמן על דברי תורה בעולם הזה, חקביה מגלה להם סוד לעולם הבא, שנאמר: נהר יוצק יסודם.<sup>11</sup>

אין לומר שרק בעולם הבא יגלה חקביה את סודו לאותם ענוי עולם שמקמטין עצמן בעולם הזה; המילים "לעולם הבא" נראים כתוספת מאוחרת שבאה להכהות את העוקץ המיסטי באמצעות דחייתו לעולם העתיד, כשם שראינו לעיל בדברי הגמרא אודות האור שנגזו לצדיקים לעולם הבא. ואכן בכ"י<sup>12</sup> תימצא גם גירסא בלא עוה"ב או עוה"ז: "נהר... וחקביה מגלה להם סוד כנהר". גירסא זו נראית כמקורית, כי המלה "נהר" שבאה כאן מכוונת ללשון הפסוק הנדרש. ככל הנראה המילים "לעולם הבא" שבגירסת הדפוס נגררו אמנם מן המדרש ההוא על אור הגנוז, ושינו כאן את כוונתן. הרמז למדרש ההוא מתגלה בבירור בגירסא שמביא הב"ח

10. חגיגה יג ע"ב - יד ע"א.

11. טור סיני, בהערותו במילון בן יהודה ערך קמט, גזר את "קומטו" שכאן מפועל בלטינית וולגרית שמוצאו מ-computare הלטיני, ובדומה לצרפתית, compter שפרושו לחשב.

12. כ"י וטיקן, ד"צ ירושלים תשל"ב, כרך ב, עמ' 252. בשולי הגמרא עם פירוש עדין שטיינזלץ מובאת גירסא אחרת מכ"י, ונראית כצירוף של שתי הגירסאות: "לעולם הבא כנהר".

בהגחתו, שמקיימת גם את מילת "נהר" של כתב היד, ואף את "עולם הבא" של הדפוס: "הקב"ה מגלה להם סוד הנהר > המאיר < לעולם הבא". ושיעורו: הקב"ה מגלה להם בעולם הזה את סוד אותו האור שנגזו להם לעולם הבא ויאיר להם אחרי מיתתם וכך מנחמם בימי 'קמיטותם', או שהוא מגלה להם עתה סוד שיאיר את פניהם כשיגיעו לעולם הבא. וכן מצאנו במקום אחר (יומא לח ע"ב) שהאור שנברא ביום הראשון הוא הצדיק המקיים את דורו בעולם הזה. ושם נאמר דוקא על הצדיקים הללו את שנאמר כאן על הרשעים עזי הפנים - שהקב"ה "עמד ושתלן בכל דור ודור".

חזקה על צדיקים ענוי עולם אלה שלא יחרגו מן התחום המותר לעיון המיסטי. ושמא נכון יותר לומר שלא נועדו גבולות העיון אלא למי שאין מידת הענוה מידתו, אבל הענוה מעל לכל אלה. וכפי שלמדנו: <sup>13</sup> "מה שעשת חכמה עטרת לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה. דכתיב (תה' קיא ו) ראשית חכמה יראת ה', וכתוב (משלי כב ד) עקב ענוה יראת ה'". שאם האדם חס על כבוד קונו, ושם לעצמו מגבלות, נמצא הוא ראוי לחרוג מכל מגבלה. וכך דרשו <sup>14</sup> על הפסוק (שמות ג ו) "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים", האמור על העניו מכל האדם: "בשכר מהביט זכה (לבמ' יב ח) ותמנת ה' יביט". אף שהובעה שם גם הדעה הסותרת, המעודדת את המיסטיקאי להעזה רבה יותר: "ויאמר לא תוכל לראות את פני (שמות לג כ), תנא משמיה דר' יהושע בן קרחא, כך אמר לו הקב"ה למשה, "כשרציתי לא רצית עכשיו כשאתה רוצה איני רוצה".

אפשר אולי לראות מחלוקת זו כסניף לשאלה הרחבה יותר בדבר היחס בין החכמה והיראה, <sup>15</sup> שנחלקו בה חז"ל במקומות רבים. כך למשל מצינו שאמר רבי חנינא בן דוסא בפרקי אבות ג ט: "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת... כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרבה ממעשיו אין חכמתו

13. ירושלמי שבת א ו, דף ג טור ג. וכיו"ב שהש"ר א ט, תנחומא בובר בהעלותך טז, וכן תנחומא א א. התנחומא מחבר זאת גם עם הדרשות לחלן על משה.

14. ברכות ז ע"א. וכן ראה בהערה הקודמת.

15. מאמר על מידת היראה כנגד מדת ההיבריס הבאנו לעיל, בדיונונו על "גאווה ובוז", בפרק השמיני, עמ' 120.

מתקיימת". <sup>16</sup> ולעומתו אמר הלל, נשיא הסנהדרין וראש הממסד הלמדני, אבות ב ה: "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד". ואולי אפשר למצוא כעין פשרה ביניהם בדברי רבי אלעזר בן עזריה (אותו שחלק על בן עזאי שהיה "נאה דורש ולא נאה מקיים"), אבות ג יז: "אם אין חכמה אין יראה אם אין יראה אין חכמה". (וממשיך: "אם אין בינה אין דעת, אם אין דעת אין בינה", ולפנינו הצירוף המיסטי דלעיל: חכמה בינה ודעת.) אבל בהמשך הוא מתקרב יותר לדעת ר' חנינא בן דוסא: "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו... אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו". אבל אולי הסתיר כאן ר' אלעזר את דעתו האמיתית ועטפה בניסוח של יראת שמים מופלגת, ובאמת הוא נוטה לדרך האמצע, שיש להעדיף אילן שגם שורשיו מרובין וגם ענפיו כן. מחלוקת דומה מובאת גם בגמרא, שבת לא ע"ב, בין רבי אלעזר (לא פורש באיזה אלעזר מדובר) ורבי סימון, האם שבחו הגדול של אדם בתורתו הוא או ביראת חטאו, ודעת רבי אלעזר נוטה ליראת החטא, כי "אין לו לקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד". ועוד מחלוקת כזאת מצינו גם בפיסקא שלפני זו: "אמר רבא בר רב הונא: כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות, ומפתחות החיצונות לא מסרו לו, בהאי עייל >במה ייכנס?<?", ולעומתו "מכריז רבי ינאי: חבל על דלית ליה דרתא ותרעא לדרתא עביד". כלומר חבל על מי שאין לו דירה (= חכמה) ועושה דלת לדירה, שהיא היראה.

כדאי לשים לב גם לרוח היראה הנושבת מן הפסקא הקודמת לזו (שבת לא ע"א):

מאי דכתיב (יש' לג ו) והיה אמונת עתיך חסן ישועת חכמת ודעת וגו' >המשך הפסוק: יראת ה' היא אוצרו...< אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: "נשאת ונתת

16. באבות דר' נתן, נוסחא א פרק כב, עמ' 74, נוסף כאן: "שנאמר: ראשית חכמה יראת ה'". על פסוק זה ראה בהמשך, עמ' 161. מאמרים כגון אלה נמסרו גם בשמו של אלישע בן אבויה; ראה לעיל פרק רביעי, עמ' 56.

באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר<sup>17</sup> ואפילו הכי, אי יראת ה' היא אוצרו - אין, אי לא - לא. משל לאדם שאמר לשלוחו, "העלה לי כור חיטין לעליה", הלך והעלה לו. אמר לו: "עירבת לי בהן קב חומטון >פירש"י: ארץ מלחה ומשמרת את הפירות מהתלע?" אמר לו: "לאו". אמר לו: "מוטב אם לא העלית".

מאלף מאוד יהיה להשוות זאת לקטע דומה, אבל הפוך במגמתו, שבספר הזוהר<sup>17</sup>: "תא חזי. כל מאן דאזיל להווא עלמא בלא ידיעה, אפי' אית ביה עובדין טבין סגיין, מפקין ליה מכל תרעי ההוא עלמא". בזוהר העיקר היא הידיעה (גנוזיס בלעז), ואפילו מעשים טובים רבים אינם משתווים לה בעולם העליון, ואילו בגמרא, יראת ה' היא המקיימת את החכמה. (אין הכרח שמדובר כאן גם בחכמה מיסטית, אף שאולי היא רמוזה בלשון "הבנת דבר מתוך דבר", ואף ב"צפית לישועה").

יראה זו משולבת היא במידת הענוה, שגם היא נחשבת לאמצעי מיסטי. (כמובן לא 'אמצעי' במובן הטכני שירוקן את הענוה מתוכנה.) ככל שמשפיל אדם את עצמו, כך מרוממין אותו מלמעלה, ומאפשרין לו את הקירבה לקב"ה. (שגם הוא, במקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו.)<sup>18</sup> רעיון זה שכיח הוא ביותר בספרות חז"ל. ואביא לדוגמא את מאמר הגמרא בעירובין נד ע"א:

... א"ל ... מאי דכתיב (במי' כא יח-כ) וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא? א"ל: אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו - תורה ניתנה לו במתנה, וכיון שניתנה לו במתנה - נחלו אל, שנאמר וממתנה נחליאל. וכיון שנחלו אל - עולה לגדולה, שנאמר ומנחליאל במות. ואם מגיס לבו הקב"ה משפילו, שנאמר ומבמות הגיא,

17. מדרש הנעלם על שיר השירים, זוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, דף ע טור ד.

18. ראה בסדר שאומרים במוצאי שבת. ובמקורו, מגילה לא ע"א, הגירסא: "גבורתו".

ואם חוזר בו, הקב"ה מגביהו, שנאמר (יש' מ ד) כל גיא ינשא.

ואם יאמר אדם שקטע זה מדבר בעיקר על דברים שנפלו בין שני אמוראים, כמסופר שם, ואולי אין הגדולה שמדובר בה אלא גדולה בעיני בשר ודם, יבוא המשך הקטע ויוכיח שלא כן הדבר: אמר רב הונא: מאי דכתיב (תחי' סח יא) חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים? אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת - ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת - תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו - אין תלמודו מתקיים בידו. ואם עושה כן - הקב"ה עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר תכין בטובתך לעני אלהים.

אם נחזור לתכונתו של המיסטיקאי האידאלי שבפרק 'אין דורשין', ניווכח לדעת שהחכמה והיראה, או הענוה, משולבים בו באופן מופלא. היראה והענוה שמלכתחילה מגבילים את תחום ההתבוננות המיסטית, הם שמאפשרים גם את החריגה מהגבלה זו. כך ראינו לעיל בעניינו של משה רבינו, וכך גם במקומות אחרים. המדקדק בדברי הגמרא יוכל להיווכח שאיסור החריגה מן התחום נוגע בעיקר לדיבור, ואולי לא תמיד לעיסוק הסודי של הצנועים. כך למשל בחגיגה יג ע"א:

ואמר ר' אחא בר יעקב: עוד רקיע אחד יש למעלה מראשי החיות. דכתיב (יחי' א כב) ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא. עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר. שכן כתוב בספר בן סירא: במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן אין לך עסק בנסתרות.

נראה שמילת "לדבר" לא הובאה כאן במקרה, כי איסור הדיבור בענין הקרח הנורא מזכיר את אזחרתו של רבי עקיבא שלא לומר "מים מים" אצל אבני שיש טהור. הפסוק מבן סירא הובא כאן בעיקר בשל "אל תדרוש" שבראשיתו.

מעניינת היא מאוד ההסתמכות על הפסוק מבן סירא, המובא באותו הקשר גם בירושלמי, ובמקומות אחרים בספרות ישראל.<sup>19</sup> אכן ניכרים קשר ורצף בין הפסוק לבין פרק 'אין דורשין'. הרי

בפסוק זה מובאים הפעלים "דרש" ו"בין" בקשר לעיון המיסטי ממש כמו בפרקנו. ועוד, הרי ספר בן סירא הוא כידוע הראשון שמזכיר את המרכבה בשמה, ורואה בה מעלה מיוחדת של נבואת יחזקאל (בן סירא מט ח): "יחזקאל ראה מראה ויגד זני מרכבה".

נעיין נא בקטע הנידון מבן סירא, שאף שרבו בו הקשיים הפילולוגיים הנובעים מריבוי נוסחאותיו בעברית ובתרגומים<sup>20</sup> שהעיון בהם חורג מכוונתנו הנוכחית, בכל זאת אפשר לאפיין את מגמתו הכללית:

בני בעשרך התהלך בענוה ותאהב מנותן מתנות. מעט נפשך מכל גדולת עולם ולפני אל תמצא רחמים. כי רבים רחמי אלהים ולענוים יגלה סודו. פלאות ממך אל תדרוש ומכוסה ממך אל תחקור. במה שהורשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות. וביותר ממך אל תמר כי רב ממך הראית. כי רבים עשתוני בני אדם ודמיונות רעות מתעות.

אם כן, הקשרו של הקטע הוא מידת הענוה. הדרישה במופלא נאסרה בגלל הגאווה המולידה אותה, והיא שתצמיח דמיונות שוא וטעויות בעשתוני בני האדם. גאווה זו היא מרי או היבריס - כך יש לפרש "וביותר ממך אל תמר". הקטע איננו שולל כליל את

19. כגון בר"ר ח ב. ובספר הגלוי לרב סעדיה גאון, מהדורת הרכבי, בתוך יזכרון לראשונים ולאחרונים שלו, ח"ד, פטרבורג תרנ"ב, עמ' 178. וכן בהקדמת פירוש ספר יצירה לרב סעדיה גאון, מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' כד. גם נוסחים אלה חובאו במהדורת וטינוי, דלהלן בהערה הבאה. (חוץ מפירוש ספר יצירה שלא נזכר שם. נוסח הפסוק שם דומה מאוד לצורתו בספר הגלוי). רב סעדיה, אומנם, לא ייחס את הפסוק לבן סירא אלא לאלעזר בן עיראי.

20. מהדורה מדעית הכוללת את הנוסחים העבריים, היווניים, הלטיניים, והסוריים, היא מהדורתו של Ecclesiastico, Francesco Vattioni, נפולי 1968. הקטע שלפנינו, בן סירא ג יז-כד, נמצא שם בעמ' 16-17. מהדורה מדעית של הנוסחים העבריים של כתבי היד העבריים של הספר, שנמצאו בגניזה, במצדה ובקומראן, עם קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים, יצא לאור על ידי האקדמיה ללשון העברית בירושלים, תשל"ג. והקטע שלפנינו נמצא שם בעמ' 3. פירושים ימצא המעיין במהדורת משה צבי סגל, ירושלים תרצ"ג;

אפשרות גילוי סודות האל לבני האדם, אבל הגילוי אינו ניתן לגאים והממרים, אלא דוקא לענוים, באומר: "כי רבים רחמי אלהים ולענוים יגלה סודו". לפי התרגומים יש לפרש 'סוד' זה דוקא במשמעות המיסטית הטכנית. הסורי מדבר על התגלות של רזים, בלשון רבים וכאילו מעצמם: "ולמכיא ראזא מתגלין". והיווני<sup>21</sup> מתרגם "סוד" במילה "מיסטריה" (=מיסטורין) והפועל "יגלה" מתורגם בפועל שממנו גזורה גם המילה "אפוקליפסיס": alla praesin apokalyptei ta mysteria aytoy רחמיו שהאל מרחם על הענוים הוא מגלה להם את סודותיו, וממש כפי שנהג לגבי ר' עקיבא: "הניחו לזקן זה שהוא ראוי להסתכל בכבודי". וכנגדו, אלישע בן אבויה, שהיה גאה וממרה, וגברו עליו עשתונותיו ודמיונותיו והטעוהו, עד שמנעו ממנו את אפשרות התשובה.

אמנם בתרגום היווני במקום "כי רבים רחמי אלהים", מתורגם 'רבים הם רמים (או 'נעלים') וראויים' (polloi eisin hipseloi kai epidoxoi), והואו בראש "ולענוים" מתורגמת כואו הניגוד או 'אבלי' (alla). כלומר, אף שיש לו לקב"ה אנשים נעלים וראויים לכך, בכל זאת אינו מגלה סודותיו אלא לענוים. לפי זה אולי "רחמי אלהים" אינם אלא 'אוהבי אלהים', לפי הארמית, ובאמת הסורי תרגם "רחמוהי דאלהא", היכול להתפרש בדרך זו. ואם כן, אולי כלולה כאן הדעה, שלא אהבת ה' אלא הענוה והיראה הן המסוגלות לגילוי הסודות.

בכך ממשיך בן סירא מסורת מקראית ארוכה שלפיה מידתם של המיסטיקאים מקורבי האל היתה מידת היראה.<sup>22</sup> וכן את הדעה המצויה בעיקר בפרקי 'החכמה', ומתגלית בפסוקים רבים בתהילים משלי איוב וקהלת, והתולה את החכמה ביראה, כגון (תהי קיא י): "ראשית חכמה יראת ה'", פסוק שנדרש הרבה בספרות חז"ל

ובתוך 'הספרים החיצוניים' מהדורת אברהם כהנא, כך שני, ת"א תשט"ז, ועוד.

21. ביוונית יש כנגד פסוק זה שני תרגומים, והנידון בפנים הוא הראשון. את השני אתרגם: 'כי גדולה היא גבורת האל, ותהילתו עיני הענוים'. הלטיני מתרגם רק את התרגום השני הזה.

22. ראה מאמרי 'יונה בן אמייתו כמשיח בן יוסף', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג א-ב (= ספר תשבתי), תשמ"ד, עמ' 307-308.

בהקשר זה,<sup>23</sup> ונמצא גם באזהרה לדורש במרכבה.<sup>24</sup> וכן למדנו מן הקב"ה בעצמו, שאף הוא טרח והביא ראייה לדבריו מפסוק זה (ד"ר יא):

אמר הקב"ה לישראל: חייכם! כל החכמה וכל התורה דבר קל הוא. כל מי שמתירא אותו <כנראה צ"ל "אותי"> ועושה דברי תורה, כל החכמות וכל התורה בלבו. מניין? שנאמר: ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם. יראת ה' טהורה עומדת לעד (תהי' יט י). יראת ה' היא חכמה וגוי' (איוב כח כח).

הפסוק האחרון אינו אלא חתימת דברי איוב בעניין זה, שנשא משלו ואמר (כח יב-כח):

והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה. לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים. תהום אמר לא בי היא וים אמר אין עמדי. לא יתן סגור תחתיה ולא ישקל כסף מחירה... ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה. אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה. אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה. כי הוא לקצות הארץ יביט תחת כל השמים יראה. לעשות לרוח משקל ומים תכן במדה. בעשותו למטר חק ודרך לחיזי קלות. אז ראה ויספרה הכינה גם חקרה. ויאמר לאדם הן יראת אדני היא חכמה וסור מרע בינה.

חכמי התלמוד שהמשיכו באותה מסורת, דרשו את דברי איוב שלא כפשוטם אבל כרוחם (סוטה כא ע"ב):

אמר רבי יוחנן: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו. שנאמר: והחכמה מאין תמצא.

23. ראה לעיל בפרק זה הערה 16, ובפרק השמיני עמ' 119.

24. כך במדרש תימני הכולל גם חומר עתיק. ראה שאול ליברמן, מדרשי תימן, נכרך יחד עם ספרו שקיעין, ירושלים תש"ל, עמ' 12.

## נספח

**בעוד מהדורתו השניה של ספר זה תחת מכבש הדפוס, היה הספר נתון לחיצי ביקורת בהרצאה שנשא פרופ' יונה פרנקל בקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות שהתקיים בירושלים בחודש אב תשמ"ט. פרנקל טען שהמשפט בחגיגה טו ע"א - 'אמרו ליה: מאי טעמא כי חזיתתיה לא קמת מקמיה' - שבו מנמקת הגמרא את הלקייתו של מטטרון, איננו מקורי, והשתרבו לכאן מתוך ספרות ההיכלות. פרנקל ביסס את טענתו על כך שהמשפט איננו מצוי ברוב כתבי היד הידועים של הגמרא, ולא בעתיקים שבהם. היעדרותו של המשפט בכתבי יד איננה חידוש, ואף שטיינזלץ מציינה בשולי מהדורת התלמוד העממית שלו. לעיל הבאתי לאותה פיסקא חילופים אחרים שמקורם בכתבי היד שציין פרנקל (ראה למשל פרק ג הערות 2, 23), ואף על פי כן בחרתי כאן בנוסח המקובל בדפוסים, וזאת מסיבות ספרותיות. אכן, מן הראוי היה להביא שיקולים אלה בפני הקורא, ולחלן אשלים גם חסרון זה, אך קודם לכך אטען באופן עקרוני, שמציאת גירסא מסוימת בכתבי יד מאוחרים בלבד, אף שהיא בעלת משקל ויש להתחשב בה, איננה שיקול מכריע באופן אוטומטי. לעתים גירסא המופיעה רק בכתבי יד מאוחרים הועתקה בהם ממקורות נאמנים יותר מאלה שנשתמרו. תופעה כזו ידועה היא במחקר. לדוגמא, כתבי היד הראשונים של ספר ישעיהו נמצאו בין מגילות מדבר יהודה, והם קדומים במאות רבות של שנים לכתבים שמטיפוס המסורה, ועם זאת, חוקרי המקרא סומכים ברוב המקרים דוקא על נוסח המסורה שנחשב קרוב יותר למקור (ראה: יחזקאל קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח ירושלים תשי"ט). ובאשר לתלמוד - מספר כתבי היד התלמודיים שנשתמרו בידינו הוא קטן ביותר באופן יחסי לתפוצת ספר התלמוד בימי הביניים, שכן בנוסף לבליה הטבעית סבלו לעתים ספרי התלמוד בארצות מסוימות גם משריפות מכוונות על ידי השלטונות שניסו לבערם כליל. מבחר הספרים המצוי בידינו הוא מקרי לחלוטין, ויש להתייחס אליו ככזה. במקרה שלפנינו נשאר נוסף לדפוס לפחות עוד כתב יד אחד המכיל את המשפט הנידון, והוא כתב יד וטיקן 171 (וכבר ציינו פרנקל). כתב יד זה הוא אמנם מאוחר, בן סוף**

המאה החמש עשרה, אבל הוא קודם לדפוס, וראוי להיחשב כמקור נוסף שאין הדפוס תלוי בו, שכן המשפט הנידון מנוסח בו באופן שונה במקצת ('א"ל מ"ט חזייתיה ולא קיימתיה מקמיה בההיא שעתא'). יש להניח אפוא שלמשפט זה היתה היסטוריה לא קצרה בכתבי יד שאינם עוד לפנינו ואיננו יודעים את זמנם, וזו התפצלה והסתעפה והזינה את שני המקורות השונים, כתב יד ותיקן ודפוס וניציה ר"פ. לא נוכל לדעת בוודאות מה גילה של היסטוריה זו עד שנגלה את המקום שבו נוסף המשפט הנידון או נשמט, ומקום כזה עדיין לא נמצא בכתבי היד שלפנינו.

מכל מקום, הרוצה לטעון לחידושו של המשפט הזה בתקופה מאוחרת חייב לספק הסבר לחידוש זה. ופרנקל ידע זו וקבע שהמשפט הועתק הנה מספרות ההיכלות. אבל לקביעה זו אין יסוד כלל. חיפשתי בכל ספרות ההיכלות, כולל בקטע שפרנקל העתיק וחילק לשומע הרצאתו כדי לבסס את דבריו, ולא מצאתי כל זכר למשפט הזה, לא בצורתו ולא בתוכנו. יתרה מזאת: המשפט 'מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה' מנוסח בלשון תלמודית מובהקת, וברוח תלמודית אופיינית: הצורה רבת הרושם הידוע רק מן התלמוד, הרגיל לנסח את קביעותיו המיתיות הקיצוניות והנועזות בלשון פשטנית ביותר. רוח זו שונה בתכלית מרוח ימי הביניים, המתאפיינת בחשיבה מושגית. ואולי כאן יש לחפש את הסיבה לחשמטה של המשפט מהרבה כתבי יד, ואף מספרות ההיכלות שהעדיפה את ציור ההתמודדות הדרמתית בין האל לבין המלאך, שהיא זרה לחלוטין לרוח הגמרא ולתפיסת המלאכים בתוכה. (אמנם פרנקל סבור אחרת וחציע כרקע לדבריו תיזה משלו בענין מהות המלאכים בגמרא, והיא - אם הבנתי נכון את דבריו שעדיין לא התפרסמו בדפוס - שאין למלאכים קיום אלא כצורת התבטאות של החכמים כדי להביע רעיונות אחרים. דעתי מנוגדת לחלוטין, משחו ממנה היצגתי בספר זה, ויותר מכך במאמרי על המיתוס היהודי העתידי לראות אור בספר הזיכרון לאפרים גוטליב).

מקוריותו של המשפט מסתברת גם מניתוח הגיונה הפנימי של הפיסקא התלמודית, ואפילו סברנו שאין המשפט מקורי, היה עלינו לפרש את חלקיתו של מטטרון באופן דומה לנאמר בו: סיבת ההלקיה היא ישיבת מטטרון בפני אחר ואיננה הצגה שנעשתה לעיני אלישע, כפי הפירוש המקובל הנקוט גם בידי פרנקל. וזאת מן הטעמים הבאים: ראשית: חלקיית מטטרון רק לשם הצגה קשה

היא מצד עצמה - האם מענישים למעלה בלא כל חטא?! פירוש כזה גם אינו מתאים למקרים האחרים שבהן מסופר בתלמוד על עונש דומה (שתין פולסי דנורא) שניתן למלאכים (במקרה אחד לאלהיו ובשני לגבריאלי), כי באלה באה ההלקיה בלא כל ספק לעונש על חטאיהם (הקבלות אלו הובאו לעיל בפרק ג). נוסף על כל ההלקיה נעשתה לאחר שמטטרון הוצא החוצה ונעלם מעיני אלישע (רק מיעוט הנוסחאות גורסות 'תפסוה' במקום 'אפקוה'); ואיזו הצגה היא זו, המתבצעת שלא לעיני קהל הידע? גם המשך הסיפור איננו מסתבר לפי הפירוש הרואה בהלקיה הצגה: לא נאמר כלל איזו השפעה היתה להצגה זו על אלישע, והאם שוכנע בטעותו התיאולוגית. ועוד, אם נפרש כך לא נבין כלל מדוע ניתנה רשות למטטרון למחוק את זכויותיו של אחר; וגם טענתו של אלישע, 'הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא ליפוק ליתחני בהאי עלמא' איננה מתאימה לפירוש זה, שלפיו היינו מצפים שמטטרון יתלונן כאן על הרשות השניה השולטת בעולם. זאת איננה נזכרת גם בהמשך, שבו מתווכחים אחר ור' מאיר על אפשרות התשובה של אחר, ולא על בעיית שתי הרשויות או על שאלת העדפת ישראל, וכן החכמים אחרי מותו של אחר אינם מזכירים את כפירתו התיאורטית אלא את חטאיו לעומת תורתו. מעלתו של הפירוש שנקטתי היא בהסבירו את הסיפור כולו לפי עיקרון אחד (לא אחזור כאן, כמובן, על פרטי הפירוש), והוא התמודדות בין המיסטיקאי לבין המלאכים. וכפי שראינו (לעיל בפרק ה), התמודדות זו נמשכה גם אחרי מות אחר, וכפי שנוכחנו בפרקים האחרונים, בעייתיות כזאת מצויה גם בסיפורי שאר שלושת הנכנסים לפרדס, והיא משתלבת גם בציור דמותו וחובותיו של המיסטיקאי התלמודי בכלל.

ועוד לשונות בפיסקא זו מורים על כך שהישיבה היתה סיבת חלקיתו של מטטרון: בראש הסיפור למדנו, וזאת אף לפי כל כתבי היד, שלמטטרון ניתנה רשות לשבת ('למיתב') ולכתוב את זכויות ישראל, ומילת 'לשבת' תהא מיותרת אם לא נפרש כפי שפירשתי. ועוד, את טענתו מנסח אלישע בלשון: 'גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות לא עורף ולא עיפוי', הפירוש הטבעי של טענה זו היא כנגד ישיבתו של מטטרון, תחרות עורף ויפוי אינם אלא מוסיפים נופך לחוצפת הישיבה אמנם יש נוסחאות הגורסות גם 'ולא עמידה' אחרי 'לא ישיבה', אבל זהו שיבוש גלוי, ולא רק

מפני שהוא עומד בסתירה למשפט השנוי במחלוקת 'מאי טעמא כי חזיתתיה לא קמת מקמיה', אלא גם מפני שהוא חסר כל היגיון מצד עצמו, ועומד בסתירה לקביעות מקבילות רבות בספרות התלמודית המסבירות את הכינוי המקראי 'עומדים' שבו נתכנו המלאכים, ולפיהן המלאכים הם חסרי פרקי רגליים ('קפיציין') ואינם מסוגלים לשיבה, וכבר הראיתי זאת באריכות בפרק ג' דלעיל. אכן, קל לחבין מדוע מעורר נוסח זה את התנגדותו והתמרמרותו של רש"י שכתב בפירושו: "לא עמידה - לא גרסינן", ואולי נוכל ללמוד מהתנגדות זו שלפני רש"י היה גם המשפט 'אמרו ליה: מאי טעמא כי חזיתתיה לא קמת מקמיה'. הנוסח המשובש 'ולא עמידה' נמצא, כפי שהראיתי, גם אצל הרמב"ם, שהפקיע את המשפט 'גמירא דלעילא...' מתחום המלאכים, ומצא בו את עיקרי אי גשמיותו של האל. לפנינו, אם כן, שיבוש המתאים לרוח ימי הביניים, אמנם מקורו בספרות ההיכלות (קטע מספרות זו הכולל את 'ואין עמידה' הבאתי לעיל בפרק ג), ונמצא שדוקא הנוסח שעליו סומך פרנקל מקורו בספרות זו. התוספות 'ולא עמידה' עשויה להעיד גם על מקור השיבוש האחר, הכרוך בהשמטת 'אמרו לי: מאי טעמא כי חזיתתיה לא קמת מקמיה', וגם לגבי השמטה זו העלינו לעיל את האפשרות שמקורה בספרות ההיכלות וברוח ימי הביניים, ובהפך טענתו של פרנקל שסבר שהמשפט 'אמרו ליה: מאי טעמא...' מקורו בספרות ההיכלות. ואמנם במקורות שבהם נמצא המשפט הזה לא מצינו 'ולא עמידה', ורוב כתבי היד המשמיטים אותו מוסיפים 'ולא עמידה' (חוץ מכ"י לונדון 400), ומסתבר שהא בהא תליא.