

יואב פריאל

אלישע בן אבויה - הרב שעזב: עיון בסוגיא בחגיגה י"ד ט"ו*

הקדמה: מסגרת הדיון

סיפורו של אלישע בן אבויה, "אחר", הוא מן הידועים בעולם היהודי. היחס המורכב לאלישע, שהיה תלמיד חכם מן המניין שהחליט לעזוב מסיבות לא ברורות, משתקף בגרסאות השונות של סיפור נטישתו את היהדות. הפער בין ההסברים השונים שמביאים התלמוד הבבלי והירושלמי, הסיפורים על יחסו המורכב לעולם בית המדרש, והמחסור במקורות תנאיים על סיפורו, מערימים קשיים בפני כל ניסיון לצייר את הכרוניקה שהובילה להתפקרותו.

בעקבות קשיים אלה, אנסה במאמר זה לגשת לסוגיא זו מכיוון אחר, ואנסה לבחון את יחסו המורכב של אחר לעולם הרבני, דרך הסוגיא במסכת חגיגה בתלמוד הבבלי, שעוסקת בסיפור כניסתם לפרדס של בן עזאי, בן זומא, אחר ורבי עקיבא, והקשר הרחב יותר בתוך הפרק. את הסוגיא בחגיגה י"ד ט"ו שעומדת במוקד דיוננו,¹ ניתן לחלק לארבעה:

א. הטעות – השגיאה שגרמה ל"קיצוץ בנטיעות" של אלישע בן אבויה.

¹ ברצוני להודות לשלמה זלצר (מ"ט) שבלעדיו המאמר לא היה קורם עור וגידים. הליווי הצמוד החל משלב הלמידה ועד לכתובה ולעריכה הסופית של המאמר סייעו לי רבות. האגדתא אודות הארבעה שנכנסו לפרדס מתחילה בדף י"ד (ע"ב) במילים "ח"ד ארבעה נכנסו לפרדס", ונחתמת בדף ט"ז (ע"א) במילים "והנה ה' עובר". ההקשר הרחב יותר בגמרא הוא הדיון במשנה הפותחת את הפרק (חגיגה ב, א), המתייחסת ל"מעשה בראשית" "מעשה מרכבה" החל מדף י"א (ע"ב) ועד לפני המשנה הבאה (חגיגה ב, ב) שבדף ט"ז (ע"א).

ב. העזיבה – המעשים הסמליים שבהם מתבטאת הפיכתו של אלישע בן אבויה ל"אחר".

ג. הדיאלקטיקה – יחסו המורכב של אחר לעולם הרבני שעזב.

ד. התורה – היחס המורכב של חכמים לאלישע לאחר שקיצץ בנטיעות, בזכות התורה שלמד.

כאמור, את סקירת יחסו של אחר לעולם הרבני, נפתח בבחינת סיפור הכניסה לפרדס ומשמעותו.

הטעות: "ארבעה נכנסו לפרדס"

את תיאור הכניסה לפרדס, פותחת הגמרא במלים הבאות:

"ת"ר: ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן - בן עזאי, ובן זומא, אחר ורבי עקיבא... (חגיגה יד:).

אגב הדיון בדפים הקודמים בשאלה מהו "מעשה מרכבה" וכיצד יש ללמדו, מביאה הגמרא את הסיפור אודות ארבעת החכמים שנכנסו לפרדס, כלומר עסקו בפילוסופיה שעומדת בבסיס האמונה.²

העיסוק במעשה מרכבה, גורר ארבע תגובות שונות מצד החכמים:

"בן עזאי הציץ ומת"³ עליו הכתוב אומר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'. בן זומא הציץ ונפגע⁴ ועליו הכתוב אומר 'דבש מצאת

² הסבר הכניסה לפרדס כחקירה פילוסופית, הוא על פי שימושו של הרמב"ם בביטוי במשנה תורה (הל' יסודי התורה ד', יג), שם הוא מבהיר שזהו מה "שחכמים הראשונים קורין אותו פרדס". כמוכך, ניתן גם להבין שמדובר בעיסוק מיסטי (וראו "המיסטיקה העברית הקדומה" ליוסף דן ז"ל, עמ' 70), ואכמ"ל.

עצם העיסוק של החכמים בעיקרי אמונה הוא חדשני. בעוד לרוב התנאים והאמוראים נוהגים לעסוק בשאלות הלכתיות הנוגעות להתנהלות במציאות (בין אם מציאות קיימת, או אפשרית), הכניסה לפרדס היא למעשה רפלקציה על עיקרי האמונה. בחינה זו של האמונה, היא תופעה ייחודית שאיננה נפוצה בספרות חז"ל.

³ נראה כי משמעות הדבר היא שבן עזאי לא הצליח להכיל את העיסוק בעניינים אלו, ופרש מהם (מת כפשוטו, או כעזיבה של העיסוק).

⁴ כפי שעולה ממקומות אחרים כמו המקבילה בתוספתא (חגיגה ב', ו; ראו הסברו של הגר"ש ליברמן החל מהערה 28 ב'תוספתא כפשוטה' עמ' 1292) וכן מהמשך הגמרא (טו). "שאלו את בן זומא..." נראה כי העיסוק בענייני האמונה הוביל את בן זומא להסיק מסקנות

אכול דייך פן תשבענו והקאתו'. אחר קיצץ בנטיעות. רבי עקיבא יצא בשלום" (חגיגה יד:).

שתי הדמויות שההשפעה עליהן היא הקוטבית ביותר הן ר' עקיבא ואחר: בעוד רבי עקיבא נכנס לפרדס ו"יצא בשלום" – כלומר כנראה ממשיך להחזיק באמונתו, אחר 'מקצץ בנטיעות' – הווי אומר כופר באחד מעיקרי האמונה. הפער בין ר' עקיבא ואחר שנכנסים לאותו הפרדס, אך אחד מהם יוצא בשלום ואילו האחר כופר בעיקר, מחייב אותנו להתחקות אחר דמויותיהם. מה בין ר' עקיבא שיוצא בשלום ובין אחר המקצץ בנטיעות?

נראה כי את התשובה לשאלה זו ניתן למצוא בסיפור הכפירה של אחר כמו שהוא מובא בהמשך הגמרא:⁵

"אחר קיצץ בנטיעות... מאי היא? חזא מיטטרון דאתיהבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל אמר גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי. שמא חס ושלום ב' רשויות הן" (חגיגה טו.).

על פי הגמרא, בפרדס ראה אלישע בן אבויה את המלאך מיטטרון יושב וכותב את זכויותיהם של ישראל. ישיבתו של מיטטרון הייתה קשה לאלישע, שהניח שאין ישיבה לפני הקב"ה והכל עומדים לפניו. תמונתו של מיטטרון יושב גרמה לאלישע להסיק את המסקנה

שגויות ביחס לעולם ההלכתי והמחשבתי. כלומר הוא לא כפר באמונה, אלא סילף אותה בעקבות העיסוק בפרדס.

⁵ חשוב לציין שבירושלמי המקביל (חגיגה ב, א) מובאות ארבע אפשרויות נוספות לסיבת כפירתו של אלישע בן אבויה, כאשר השתים הראשונות מצביעות על פגם במעשיו של הוריו שגידלוהו, והשתים האחרונות על משבר אמוני: א. לא לשמה – כוונה פגומה של אביו שהקדישו לתורה בעודו קטן. ב. עבודה זרה – מעבר של אימו ליד בתי עבודה זרה בעודו בבטנה. ג. שילוח הקן – מסופר שהוא ראה ילד משלח קן במצוותו של אביו ומת, על אף שזו אחת משתי המצוות שעליהן נאמר "למען יאריכון ימיו". ד. הרוגי מלכות – מותם האכזרי של עשרת הרוגי מלכות. שני הסיפורים האחרונים מופיעים גם בבבלי במסכת קדושין (לט:) אם כי בגרסא מעט שונה.

המתבקשת לדעתו המוטעית, שלפיה למיטרתון כוח השווה לזה של הקב"ה – ו"שמא חס ושלום ב' רשויות ה'".⁶

סיפור זה מעלה שתי קושיות:

א. היכן טעה אלישע? נראה שהלימוד של אלישע שאין ישיבה לפני הקב"ה הוא אמת ומיטרתון באמת ישב לפי ה', ולכן אדרבא, מסקנתו של אלישע נראית הכרחית!⁷

ב. כיצד רבי עקיבא נמנע ממסקנת הכפירה של אלישע – הרי גם הוא ראה את מיטרתון יושב לפני ה'?

את התשובות לשתי השאלות האלו ניתן לדעתי למצוא בדברי רבי עקיבא לחכמים לפני הכניסה לפרדס. בדבריו, מנסח ר' עקיבא עיקרון שמנחה אותו בעת השיטוט בפרדס, ושומר עליו מהסקת מסקנות שגויות:

"אמר להם ר"ע: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים" (חגיגה יד:).

עצתו של ר' עקיבא לחכמים מובאת בדרך אגב, אך בהמשך הסיפור אנו מבינים את חשיבותה: בעזרת המשל על המים ואבני השיש, מזהיר רבי עקיבא את החכמים שמראה עיניהם עתיד להטעות אותם. במשלו, הוא מזהיר אותם מהרגע בו יגיעו לאבני שיש טהור, אך יחשבו שמדובר במים, כלומר יתנו למראה עיניהם להטעות אותם ולטעון שאבני השיש הטהור הן למעשה מים.

אכן, למעשה, אנו יודעים שלמרות אזהרתו של ר' עקיבא, החכמים לא הצליחו להינצל מלטעות ולהגיד שמדובר במים. העצה לא עזרה מכיוון שתעתוע הראייה כל כך משכנע. הדרך היחידה לחמוק מן

⁶ מנחם קיסטר, במאמרו "מיטרתון והא-ל ובעיית שתי הרשויות: לברור הדינמיקה של מסורת, פרשנות ופולמוס" (תרביץ שנה פב, חוברת א', ה'תשע"ד, זמין בא), מסביר (שם עמ' 66, הערה ו') שהשימוש בלשון "שמא חס ושלום" מאפשר למוסר הסיפור להביא את דברי הכפירה של אלישע בן אבויה, תוך סיוגם.

⁷ שאלה זו מתחדדת לאור סתירה מובנית בסיפור: למיטרתון ניתנת האפשרות לשבת, בעוד הסיפור מביא את טענתו של אלישע שאין ישיבה לפני ה' ללא כל סייג. כלומר למרות שהמסקנה ההגיונית שאליה הגיע אלישע היא שגם מיטרתון הוא אל, המספר איננו טורח להסביר למה מסקנה זו שגויה.

הטעות, היא לזכור שמדובר באבני שיש טהור, ולהיות עניו מספיק כדי לא להצהיר את הדבר אשר נראה מובן מאליו בשכל – או בחושים – והוא שמדובר במים.

אם כן, עצתו של רבי עקיבא כוונה בדיוק כלפי מפגשו של אלישע עם מיטטרון. מראה עיניו של אלישע (על פי ההנחה שמדובר בעיסוק פילוסופי – המסקנה הלוגית שאין ממנה מנוס) הוא ש"ב' רשויות הן" ובאמת אין פגם בלוגיקה של אלישע. הבעיה, שאותה חזה מראש רבי עקיבא, היא דווקא ההליכה עם מראה העיניים והלוגיקה עד הקצה,⁸ וחוסר היכולת של אלישע להשהות את שיפוטו מתוך עמדה של ענווה.⁹

סוד ההצלחה של רבי עקיבא הוא המוכנות להשהות את החשיבה תוך הכרה שהיכולת האנושית להבין בתחומים אלו היא מוגבלת. הוא מצויד בענווה ההכרחית בעת הכניסה לפרדס – וזוהי גם עצתו לשאר החכמים קודם הכניסה לפרדס, שמתקשים ביישום עצתו. קושי שאיננו נובע מחוסר יכולת מהותי, אלא מאתגר טכני גרידא: עצתו של ר' עקיבא אינה מגיעה בזמן הנכון. עבודת המידות מטבעה לוקחת זמן רב, ומכיוון שהיא ניתנה רגע לפני הכניסה לפרדס, אין די זמן ליישומה.¹⁰

לשון אחר, רבי עקיבא מתעסק בפילוסופיה שבבסיס הדת, אך יודע לקחת את העיסוק בעירבון מוגבל. הוא מודע לכך שהפילוסופיה של הדת מבוססת פעמים רבות על אקסיומות שלא ניתן להוכיח, ולעיתים אף על דברים שבמבט ראשון נראים כסותרים זה את זה. היציאה לחקירה פילוסופית ממקום של ענווה מאפשרת לו לצאת

⁸ לעיון נוסף ביחס בין חוש השמיעה לישראל ובין הראייה לתרבות יוון, ראו "קול הנבואה" לרב הנזיר.

⁹ על פי פירוש "הכותב" בספר עין יעקב (הוא ר' יעקב בן יעקב) אודות תיאור הירושלמי (חגיגה ב', א) את לידתו של אלישע, שורש חטאו היה כניסתו לפרדס בגאווה: "אבל אלישע בן אבויה נכנס לחקירה עליונה בגאווה ובגודל לבב" (עין יעקב ירושלמי חגיגה אות ה, ד"ה מכאן).

¹⁰ גם הכרעתו של ר' עקיבא לפרש את מראה עיניו דרך המסורת מבוססת על שכלו. אך ר' עקיבא (בניגוד לאלישע בן אבויה), מכיר במוגבלותו, ועל כן מאמץ את המסורת ככלי דרכו יוכל להשיג תמונה שלמה יותר של המציאות. ענוותו של ר' עקיבא מתבטאת ביכולתו להכיר במוגבלות שכלו ולהשלימה בעזרת כלי המסורת, ענווה שאחר התקשה לאמץ.

בשלום מהפרדס ולהפוך לאחת מהדמויות המשמעותיות ביותר בתולדות התורה שבעל פה. הוא סומך על כוחו להכיר את המציאות, אך לא על כוחו להכיר את מה שמעבר לה, ולכן גם אם יראה דברים שנדמים כסותרים את אמונותיו, הוא יפרש אותם בדרך יצירתית על פי העמדה הדתית המוקדמת שהוא משוכנע בה.¹¹ ר' עקיבא מבין שגם החקירה הפילוסופית מתבצעת בתוך מערכת עם הנחות יסוד, ולכן אם יש דברים שנראים כסותרים את הנחות היסוד הללו, יש למצוא דרך מקורית לפרשן.¹²

לסיכום, ראינו כי עצתו של ר' עקיבא וטעותו של אלישע בן אבויה נבעו משאלת גבול היכולת של ההכרה האנושית: אלישע בן אבויה התייחס אל השכל כשופט האחרון בסוגיא, ולכן "קיצץ בנטיעות" בעקבות הדברים שראה בפרדס. כניסתו של אלישע בן אבויה לפרדס (בניגוד לכניסת רבי עקיבא) לא לוותה בצניעות הראויה, ולכן הובילה אותו להסיק מסקנות (אשר נדמות כמתבקשות במבט שטחי) על פי ראות עיניו, ולכפור בעיקר.

¹¹ בסופה, הסוגיא מבררת כיצד "דבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום" (חגיגה ט"ז-ט"ז). כתשובה לכך, מובאים ארבעה פסוקים שונים שמנסים להסביר מהי הדרשה שדרש רבי עקיבא, כדי להסביר את ישיבתו של מיטטרון לפני ה' (רש"י חגיגה טז. ד"ה מאי דרש). בעזרת דרשת הפסוקים מעצבים החכמים את היחס למציאות לאור ערכים נתונים (פנים תורניים או חוץ תורניים). הדרשות שמביאה הגמרא מדגישות את מקומו של א-להים כשליט על צבא של מלאכים, וכך משרטטת יחס של כפיפות בין 'מליא של מעלה' ובכללם מיטטרון, ובין הקב"ה, שפותר את הבעיה התיאולוגית (לקושי התיאולוגי הפרקטי בדבר ישיבת מיטטרון לפני ה', בהנחה שישביה היא סימן לא-להות, אתייחס בהמשך המאמר). ר' עקיבא מניח כאקסיומה עא-להים הוא אחד, בניגוד לאחר שמוכן לכפור בעיקר זה, ולפיו מפרש את המציאות כפי שהיא נגלית לעיניו.

¹² במאמר "מיטטרון והא-ל ובעיית שתי הרשויות: לבירור הדינמיקה של מסורת פרשנות" (להפניה מלאה, ראו הערה 6 לעיל), מבאר מנחם קיסטר את סוגיית הישיבה לפני הא-להים. הוא כותב כי ישנם מקורות סותרים בדבר ההיתכנות של ישיבה לפני ה'. לפי גישה אחת במקורות, א-להים יכול להושיב לפניו דמויות נכבדות משום שההימנעות מישביה לפניו בזמן רגיל קשורה לגינוני מלכות, ואילו לפי דעה אחרת רק א-להים 'ושב' בלי יוצא מן הכלל, וממילא ישביה היא סימן לא-להות.

לפי הסבר זה ניתן להציע כי טעותו של אלישע הייתה שהוא נקט בגישה השנייה, ולכן סבר שהישיבה של מיטטרון מעידה על היותו א-להים, והגיע למסקנה בדבר קיומן של שתי רשויות. במקום זאת, היה עליו לנקוט בדעה הראשונה, ולהניח שהכלל הקובע שאין ישביה לפני ה' הוא מטעמי כבוד, ולכן א-להים יכול לאפשר לאחרים לשבת לפניו בלי שהישיבה תעיד על קיומה של רשות נוספת מלבדו חלילה.

העזיבה: "שובו בנים שובבים חוץ מאחר"

הכניסה לפרדס שינתה את אלישע בן אבויה. הביקור גרם לו לכפור באחד מעיקרי האמונה היהודית, ולקצץ בנטיעות. לאחר שבחלק הקודם סקרנו את המקור לטעות של אלישע בן אבויה על פי הגמרא במסכת חגיגה, בחלק זה ננתח את תהליך ההתפקרות של אלישע בן אבויה ועזיבתו את היהדות והעולם הרבני, והפיכתו ל"אחר".

אחרי שעלתה בדעתו המחשבה "שמא חס ושלום ב' רשויות הן", הצעד המתבקש מצד אלישע בן אבויה הוא לפרוש מהמסגרת הדתית היהודית, שעל פי הכרתו מבוססת על שגיאה.

נטישה זו, מתבטאת בשני מעשים סמליים בסיפורו של אלישע: גירושו המטאפיזי מעם ישראל המתבטא במחיקת זכויותיו על ידי מיטטרון וביציאת בת הקול שחוסמת את דרכו אל התשובה, ומצידו של אלישע, סיפור הליכתו אל הזונה שמסתיים בהענקת שמו החדש: "אחר".

ביחס לא-להים - פירוק עול מלכות שמים

אחרי שראה אלישע בן אבויה את מיטטרון כותב את זכויותיהם של ישראל ואמר "שמא חס ושלום שתי רשויות הן", הגמרא מתארת את התגובה הבאה:

"אפקוהו למיטטרון ומחיוהו שיתין פולסי דנורא. אמרו ליה: מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה? איתיהיבא ליה רשותא למימחק זכוותא דאחר. יצתה בת קול ואמרה: שובו בנים שובבים חוץ מאחר" (חגיגה טו.).

כלומר, בשלב הראשון של עזיבתו, אלישע מגורש על ידי 'בית דין של מעלה': זכויותיו בשמיים נמחקות, ובת קול מוציאה אותו מכלל עם ה'. הכפירה שלו בקיום של א-ל אחד מנתקת אותו מא-להי ישראל, והוא מוקע על ידיו.

מחיקת הזכויות של אלישע על ידי מיטטרון, היא ביטוי ליציאתו מהמערכת הדתית. אדם שאיננו רואה את עצמו כחלק מהמערכת ההלכתית שבה 'צוברים' זכויות וחובות (על ידי קיום מצוות או

חלילה עשיית עבירות), איננו מסוגל 'לצבור נקודות' במערכת שהוא מכחיש את קיומה. אם כן, מחיקת הזכויות על ידי מיטטרון מביעה את יציאתו של אלישע מהמערכת הדתית של זכויות וחובות.

כאמור, הגמרא תיארה גם יציאת בת קול משמיים, שנושאת את בשורת הרחקתו של אלישע:

"יצתה בת קול ואמרה שובו בנים שובבים חוץ מאחר" (חגיגה טו.).

אותה בת קול מבשרת לעולם שלאלישע בן אבויה – שמעתה יכונה "אחר" – אין תקנה. הוא עבר את הגבול, ובניגוד לשאר היהודים, חסומה בפניו לעד הדרך לתשובה.¹³

ביחס לאדם - עזיבת עם ישראל

מחיקת הזכויות ואותה בת קול לא עברו בלי תגובה מצד "אחר":

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

מסקנתו של אחר על שתי הרשויות מובילה גם לערעור האמונה בקיומו של העולם הבא, ולכן כל שנוטר לו הוא להנות בעולם הזה ולצאת לתרבות רעה. המעשה הראשון במסגרת היציאה לתרבות רעה, היה הליכה אל זונה:

"נפק אשכח זונה. תבעה. אמרה ליה: ולא אלישע בן אבויה את? עקר פוגלא ממישרא בשבת ויהב לה. אמרה: אחר הוא" (שם).

¹³ מעניין לראות את המשך הפסוק שמובא בגמרא, ואת הקשרו. הפסוק "שובו בנים שובבים נאם ה' פי אנכי בעלתי בכם" (ירמיהו ג', יד), מופיע לאחר תוכחה קשה לעם על מעשיהם הרעים. לאחר הנחמה, א-להים קורא לעם לחזור לקשר קרוב אליו לא בזכות מעשיהם שהשתפרו, אלא בעקבות שייכותם אליו (בביטוי "בעלתי בכם" הכיונה שהעם 'בבעלות' ה'). אם כן, ניתן לטעון כי הפסוק שמובא בהקשר של אלישע בא להדגיש את היציאה הטוטאלית שלו מכלל ישראל. הוא איננו נכלל כבר עם אלו שב'בעלות' ה', ואין לו חלק עם ישראל.

הזונה איננה מצליחה להבין מה עושה אצלה אלישע בן אבויה, אך לאחר שעקד צנון מערוגה בשבת, מעשה שאסור מדאורייתא משום מלאכת "קוצר", היא מכירה בשינוי שעבר, וקוראת לו בשם "אחר".¹⁴ חלק זה בסיפורו של אלישע, מתאר את פרידתו מעם ישראל. אלישע יוצא במסע לקצה החברה תוך הפרת נורמת המוסר והדת, וזוכה לכינוי חדש שמוציאו מחוץ לחברה היהודית: "אחר". במאמר שכתבה, מסבירה מירה בלברג שלזונה תפקיד כפול בסיפור. היא בעצמה גבול החברה, ובעת ובעונה אחת היא משמשת גם סוכנת של הסדר הקיים:

"הליכה לזונה היא מעשה סמלי של מעבר למרחב מוסרי וקיומי אחר. מאידך גיסא הזונה דווקא מתפקדת כאן כסוכנת הסדר הקיים: בשאלתה 'ולאו אלישע בן אבויה את?' היא מגדירה את גבולות הקיום התקין, ההומוטופי - אלישע בן אבויה אינו אמור ללכת לזונה. אך לאחר שהוא עושה מעשה שיש בו חילול שבת, היא מכירה בשינוי המהותי שעבר, כלומר היא שותפה לחלוטין (ואין זה משנה אם היא גויה או יהודייה) לתפיסת הגבולות 'שלנו'. יתר על כן, היא זו שמעניקה לאלישע בן אבויה את שמו החדש אחר. קריאת השם מכוננת אותה כשותפה לתפיסת הדומות של הקורא ('הוא' שונה מאתנו), ובכך כסוכנת תרבות מובהקת של החברה הרבנית".¹⁵

לדבריה, ההליכה אל הזונה מכילה מורכבות: מצד אחד הליכה רגילה לזונה מסמלת מעבר למרחב מוסרי אחר מחוץ לחברה הרגילה, אך מצד שני, הזונה עצמה מכירה בערכי הסדר החברתי וממקומה בחברה ומופתעת מהגעת החכם אליה. רוצה לומר, היא מתייחסת אל עצמה ואל לקוחותיה כאנשים הרחוקים מהסדר החברתי התקין, כלומר היא מחזיקה בהשקפה החברתית המקובלת ואיננה מורדת בהשקפת

¹⁴ ייחודיות הסיפור מתחדדת לאור סיפורי מסע נוספים אל זונות בגמרא שבהם הביקור מוביל דווקא לחזרה בתשובה, כמו של אלעזר בן דורדיא (עבודה זרה יז.) ו"אדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית" (מנחות מד.).

¹⁵ מירה בלברג "בין הטרוטופיה לאוטופיה: קריאה בשני סיפורי מסע אל זונות ובחזרה" (בתוך: ספרות ומרד ה'תשס"ח), עמ' 7.

החברה על הנורמה המוסרית התקינה. מנקודת השקפה זו היא תמהה על אלישע ומאמינה לשינוי שעבר רק לאחר שאלישע מחלל שבת בפניה. ברגע זה היא קוראת לו בשמו החדש, שם המוציא אותו מהחברה ה'רגילה'.

אם כן, הליכתו של אלישע אל הזונה מסמלת יציאה מהחברה הנורמטיבית, אך תפקידה של הזונה בסיפור הוא דווקא לייצג את הסדר הקיים ולשקף אותו עבורו. היא שותפה לתפישת הגבולות של הקהילה, קובעת שאלישע כבר לא לוקח בה חלק, ובהתאם לכך מעניקה לו את שמו החדש: "אחר".

לסיכום שלב זה, תהליך יציאתו של אלישע בן אבויה מהחברה היהודית הוא בעל שני פנים: מחד גיסא ניתוק הזיקה לקב"ה שבאה לידי ביטוי במחיקת זכויותיו והכרזת בת הקול, ומאידך גיסא עזיבתו את הקיום היהודי הנורמטיבי, שניתן לדאות בהליכתו לזונה, בחילול השבת ובקריאתו על ידה בשם "אחר" שחותם את יציאתו הן מדת ישראל הן מעם ישראל.

ביתיות וניכור: דיאלקטיקה של "רצוא ושוב"

לאחר שבחלק הקודם ניתחנו את הפיכתו של אלישע בן אבויה ל"אחר", נבחן את יחסו המורכב של אלישע בן אבויה לעולם הרבני שעזב.

למרבה ההפתעה, אלישע בן אבויה שבשלב זה כבר נקרא "אחר", איננו מצליח להתנתק מהעולם הרבני, למרות שהוא דחה את הנחות היסוד שלו. במקום לעזוב את הפרובינציה היהודית הקטנה ולנסות להשתלב בעולם הנכרי, הוא נשאר קרוב למעגל ההשפעה של העולם הרבני, ואף מנהל עימו פולמוסים. הוא איננו מצליח להתנתק מהעולם שאותו נמלך בדעתו לעזוב בעקבות מסקנות תיאולוגיות, וממשיך לנהל עימו דיאלוג.

הסיפור הראשון שמופיע בגמרא בהקשר זה, הוא פולמוס בין אחר לר' מאיר:¹⁶

"שאל אחר את ר"מ לאחר שיצא לתרבות רעה; א"ל [אחר]: 'מאי דכתיב גם את זה לעומת זה עשה הא-להים?' אמר לו [ר"מ]: כל מה שברא הקב"ה ברא כנגדו. ברא הרים ברא גבעות, ברא ימים ברא נהרות" (חגיגה טו.).

אחר שואל את תלמידו, ר' מאיר, לפרשו של פסוק מספר קהלת. כדי להבין את פירושיהם של ר' מאיר ואחר, נראה את הפסוק במלואו:

"בְּיוֹם טוֹבָה הָיָה בְּטוֹב; וּבְיוֹם רָעָה, רָאָה:
גַּם אֶת זֶה לְעִמַּת זֶה עָשָׂה הָאֱ-לֹהִים;
עַל דְּבַרְתָּ שֶׁלֹּא יִמָּצֵא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה" (קהלת ז', יד).

נתחיל מהסבר סוף הפסוק: התחילית "על דברת" מובאת רבות בספר קהלת, כהקדמה לביטוי עממי שיצוטט אחריה.¹⁷ במקרה שלנו הביטוי העוקב הוא "שלא ימצא האדם אחריו מאומה", ומשמעותו הפשוטה (ראו בפירוש רש"י שם) שמי שיחקור וינסה להבין את דרך פעולתו של ה' בעולם לא ימצא דבר שאיננו כשורה, משום שה' הוא שופט צדק ולכן אין סיבה להרהר אחר דבריו.

לאור קריאה זו, נראה כי יש להסביר את תחילת הפסוק כמתאר את התגובה האנושית הראויה למאורעות החיים: תמיד יש לזכור כי בעולם שורר איזון והקב"ה הוא שופט צדק. אמנם א-להים ברא טוב וברא רע, אך אין להרהר אחר קיומו של הרע משום שגם הוא חלק מהאיזון של העולם.

המחלוקת בין רבי מאיר ואחר מתמקדת בהבנת אמצעו של הפסוק, "גם את זה לעמת זה עשה הא-להים":

¹⁶ תודתי נתונה לאיתי וייס (מ"ט) שעזר לי להבין את פשט הפסוק והציע את ההסבר למשמעות הביטוי "על דברת", וכן לרב אמנון בוק שביאר לי את פשר המחלוקת בין דעת ר' עקיבא שמביא אחר, ובין ר' מאיר תלמידו.

¹⁷ לעיתים קרובות, לאחר הבאת הפתגם העממי שמופיע לאחר המילים "על דברת", מתפלמס קהלת עם הביטוי המובא, ואכך כך גם אצלנו. לאחר הבאת האמירה שטוענת כי א-להים הוא שופט צדק, הוא מתפלמס עימה וטוען שיש צדיק שרע לו ורשע שטוב לו, ובלשונו: "יש צדיק אבד בצדקו ויש רשע מאריך בךעתו" (קהלת ז', טו.).

ר' מאיר מסביר כי המילים "גם את זה לעמת זה עשה הא-להים" ממשיכות לתאר את האיזון בעולם הטבע: א-להים ברא הרים וגבעות, ימים ונהרות, וסידר את הטבע באיזון מושלם שאין להרהר אחריו - בדיוק כפי שהוא ברא את הרע לעומת הטוב.

אחר מפרש את המשך הפסוק בדרך שונה, בשם ר' עקיבא:

"אמר לו [אחר]: ר"ע רבך לא אמר כך. אלא ברא צדיקים ברא רשעים ברא גן עדן ברא גיהנם כל אחד ואחד יש לו ב' חלקים אחד בגן עדן ואחד בגיהנם זכה צדיק נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן נתחייב רשע נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם" (חגיגה טו.).

אחר טוען כי המילים "גם את זה לעמת זה עשה הא-להים", אינן מתארות את האיזון בעולם הטבע, אלא את קיומם של סוגי אדם שונים: צדיק ורשע, ואת השכר והעונש שיקבלו בעולם הבא. לדבריו, המילים "זה לעמת זה" מתייחסות לצדיק ולרשע, וכך המשך הפסוק "על דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה" מעניק לרעיון רובד נוסף: לצדיק ולרשע אין מקום להרהר אחר השכר ועונש שיקבלו, כיוון שכל אחד מהם יכול היה לבחור בדרך הטוב או הרע.

אחר טוען כי יש בעולם רשע מוחלט, בעוד ר' מאיר טוען כי רוע ממשי קיים רק כדבר מופשט בעולם, אך אינו בא לידי ביטוי באנשים באופן מוחלט. מכיוון שר' מאיר שאין בנמצא רשע מוחלט, הרי שהוא נאלץ לפרש את המשך הפסוק כמוסב על הבריאה כולה (הרים וגבעות וימים ונהרות).

בהמשך, אחר שואל את ר' מאיר לפירושו של פסוק נוסף, ומביאורו השונה לפסוק נראה כי הוא איננו סובר רק שיש בעולם קיום לרוע מוחלט, אלא גם שהוא עצמו מייצג רוע זה, ולכן אין בידו לחזור בתשובה:

"שאל אחר את ר"מ לאחר שיצא לתרבות רעה: מאי דכתיב 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז'... אמר לו [אחר]: ר"ע רבך לא אמר כך. אלא מה כלי זהב וכלי זכוכית אע"פ שנשברו יש להם תקנה אף ת"ח אע"פ שסרח יש לו תקנה. אמר לו [ר"מ]: אף אתה חוזר כך. אמר לו [אחר]: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים - חוץ מאחר" (חגיגה טו.).

אחר מודה שישנה אפשרות לתשובה אך לקריאתו של ר"מ שיחזור בתשובה הוא עונה שעבודו, הדרך לתשובה חסומה.

לאור הסברנו את הקיצוץ בנטיעות' של אחר כנובע מכפירה תיאולוגית, תשובתו מתבארת בבהירות: אחר מכיר באפשרות של תלמיד חכם שסרח לחזור בתשובה, אך הוא סובר שהוא עצמו מופקע מאפשרות זו. לפי הסברנו, הסיבה לכך היא שהוא אינו עוד בגדו "ת"ח שסרח" בעקבות בחירתו לפרוק מעליו מלכות שמים: הדרך לתשובה למי שאינו מאמין במערכת באמונה תמימה, חסומה.

דברים אלו מחדדים את הקושיא על אלישע: מדוע הוא ממשיך להתדיין עם ר' מאיר על הדרך שבה יש לדרוש פסוק – מספרי התנ"ך שבו הוא כופר?

קושיא זו מלווה גם את היחידה הבאה בגמרא. על כן, קודם שנענה על הקושיא, נעיין ביחידה הבאה, ולאורה ננסה לענות על שאלת מפתח זו.

בין שני עולמות: "מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת"

הגמרא ממשיכה ומתארת את מעשיו של אחר:

"ת"ר מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו. אמר לו: מאיר, חזור לאחריך שכבר שיערתי בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת. א"ל: אף אתה חזור בך! א"ל: ולא כבר אמרתי לך כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים חוץ מאחר" (חגיגה טו).

הסתירה הפנימית בסיפור זועקת מבין השורות: מצד אחד אחר מחלל שבת בפרהסיה ורוכב על הסוס, אך מצד שני הוא מלמד את רבי מאיר תורה בעודו מחלל שבת, ומונה את המרחק שמהלך סוסו כך שיוכל לדעת מתי ייגמר תחום שבת. כלומר הוא מורד בגלוי בהלכה אך במקביל איננו חדל מללמד את תלמידו תורה, ואף למדוד את תחום שבת ולהזהירו שלא יעברנו.¹⁸

¹⁸ את הרכיבה על הסוס כביטוי של כבוד, גאווה או מרד, ניתן למצוא גם במקורות אחרים בחז"ל. ביניהם: שבת ק"ב (ע"א), יבמות צ' (ע"ב) וכתובות ס"ז (ע"ב).

הגמרא ממשיכה ומספרת כי ר' מאיר הצליח למשוך עימו את אחר מהסוס לבית המדרש במטרה לבדוק אם יש לאלישע תקנה. אחר ור' מאיר עוברים בשלושה עשר בתי מדרש, ובכל אחד מהם מבקש אחר מילד לשנות לו את הפסוק שלמד לאחרונה. הגמרא מספרת כי התינוקות בכל בתי המדרש שנו פסוקים שמבטאים זעם א-להי וחוסר יכולת לחזור בתשובה, המתפרשים בידי אחר כמעין נבואה לגביו. רבי מאיר אינו מתייאש ועובר מבית מדרש אחד לאחד, אך התינוקות כולם קוראים פסוקים המסבירים שאחר לא יכול לחזור בתשובה.

בבית המדרש השלושה עשר, נראה כי החזות הזוחחה של אחר נשברת, והסיפור מגיע לשיאו:

"לבתרא א"ל: פסוק לי פסוקך. א"ל: 'זלרשע אמר א-להים מה לך לספר חקי' וגו'. ההוא ינוקא הוה מגמגם בלישניה, אשתמע כמה דאמר ליה 'זלאלישע אמר א-להים'.
איכא דאמרי: סכינא הוה בהדיה וקרעיה ושדריה לתליסר בי כנישתי. ואיכא דאמרי: אמר אי הואי בידי סכינא הוה קרענא ליה"
 (חגיגה טו:).

מדוע מתרתח אחר אל מול תשובת התינוק השלושה עשר? אמנם, פירוש פשוט לכעסו של אלישע יטען שאלישע רצה מאוד לחזור בתשובה ושיפתחו לו פתח, ולכן בבית המדרש האחרון הוא פרק את תסכולו. ברצוני להציע הצעה אחרת: לאחר לא הייתה בעיה עם כך שנעלו בפניו דלתות התשובה, הוא האמין בשתי רשויות ולא הוטרד מאי יכולתו לחזור בתשובה. מה שבאמת הטריד אותו, זו אותה השאלה שהעלינו לעיל, שמסתבר שהוא עצמו הדחיק: מדוע הוא, אלישע הכופר בתורה, עדיין ממשיך לעסוק בתורה בה אינו מאמין?

התינוק מציף את השאלה שאלישע והסובבים אותו מנסים להדחיק: למה אדם שכפר בעיקר ואינו מאמין במערכת ההלכתית, מקדיש את זמנו ללימודה ולליבונה?

לדעתי, איבוד העשתונות הקיצוני כל כך נובע מכך שהשאלה הזו נוגעת בנקודה הרגישה ביותר של אלישע. למעשה, אין לו הסבר טוב לשאלה מדוע הוא לומד תורה, והיעדר ההסבר לשאלה האישית הזו

מציגה את אחר במערומיו: האדם שנכנס לפרדס וכפר בעיקר מתוך יומרה שהוא יודע כיצד ואיך מתנהל העולם, גילה לתדהמתו שאף את עצמו הוא לא מצליח להבין. היומרה להבין דעת עליון התנפצה אל קרקע אי היכולת לעמוד בתנאי הבסיסי לכל חקירה, 'דע את עצמך', וכפירתו של אחר התגלתה כיומרה ריקה.

איבוד העשתונות מבטא תסכול עמוק ממצבו הקיומי: עד לשלב זה, אלישע היה מודע לסתירה שבמצבו, אך לא התעמת איתה. ר' מאיר קיבל אותו כרבו, והוא מצידו המשיך ללמדו ושמר על קשר מסוים לעולם התורה. אך שאלתו של התינוק שינתה את הכול.

ההטחה של חוסר ההיתכנות של מצבו, גרמה לאלישע להתפרק ולהתנתק באופן סופי ומוחלט. הוא קורע (או אומר שהיה קורע) את התינוק שמייצג את התורה (או את דבר ה'), ושולח את חלקיו לשלושה עשר בתי המדרש שבהם ביקר. בשליחה זו שמזכירה את פרשת פילגש בגבעה, הוא מעביר מסר חד ונוקב: הוא מקבל את תוכחתו של התינוק, מבין שעליו להתפכח מהאשליה וחותר את התינוק, פעולה שמשמעותה קריעת התורה לשלושה עשר קרעים¹⁹ במטרה לזעזע את אמות הסיפים של בתי המדרש, ולהודיע באופן סמלי על כך שוויתר באופן סופי על חלקו בתורה.²⁰

הקושי לעזוב

ראינו כי לאור דבריו של התינוק אלישע מבין כי מצבו אינו אפשרי, והוא עושה מעשה שמבטא עזיבה מלאה של עולם התורה. ננסה להבין מהי המורכבות שמנעה ממנו לעזוב את היהדות עד לשלב זה, ובדרך זו נוכל להבין את יחסו המורכב מכפירתו עד לקריעת התינוק, לעולם בית המדרש.

¹⁹ ניתן להציע כי כמו בפרשת פילגש בגבעה, המספר שלוש עשרה מסמל את השבטים, המייצגים את עם ישראל כולו. אלישע חותר את התינוק, כלומר מפרק את התורה שבו לשלושה עשר חלקים ומחזיר אותה לעם ישראל שאליו היא שייכת.

²⁰ ובאמת בשלב זה הגמרא מפסיקה לספר על יחסו של אלישע לחכמים. המשפט הבא מתייחס ליחס לאלישע לאחר מותו, אך הגמרא אינה מציינת אירועים נוספים שבהם השתתף אלישע (למרות שלא מצוין כמה זמן עבר עד למותו). ניתן לקרוא מהעם היה סופי, ולכן הוא לא זקק עוד התייחסות מפי החכמים. אלישע שהפך לאחר, עזב.

ניתן לנסות ולהבין את יחסו המורכב של אלישע לעולם בית המדרש לאחד שכפר, לאור התיאור של העולם החינוכי, שמנסח אילן גור־זאב בספרו 'לקראת חינוך לגלותיות':

"מלבד כינון התודעה העצמית, החינוך המנרמל מחויב לייצר גם את הזהות, הערכים, המנגנון המושגי ואפילו את המבנה הנפשי של האדם - את ה"אני"... יחד עם הנחלת הערכים מנחיל החינוך המנרמל גם את אמות המידה הרלוונטיות להערכת הערכים שהופנמו באדם באמצעות חינוך זה, וכמו כן את אמות המידה להערכת מנגנוני ההערכה והשיפוט היריבים" (שם עמ' 29).

לפי גור־זאב, החינוך יוצר את עולם המושגים והערכים של האדם. התהליך החינוכי שעובר האדם מבנה את הדרך בה הוא תופס את העולם, ואפילו את האופן שבו הוא יבקר את הדרך החינוכית שעל פיה התחנך, או ישפוט דרכים חינוכיות שונות. במילים אחרות, החינוך איננו רק בונה עולם ערכי, אלא גם מעצב את הדרך שבה האדם יתמודד עם שאלות על העולם הערכי שלו, ועל הדרך שבה ישפוט עולמות ערכים אחרים.

לאור ניתוח זה, ניתן להבין את מקור הקושי של אלישע. לאחר שכפר בעיקר, התמוטט עולם המושגים שדרכו התרגל להביט בעולם. הוא יצא מהמסגרת בעזרת ניתוק מהעם ומא-להים, וכעת נשאר להתמודד עם העולם, לבדו. אך לאור דבריו של גור־זאב, אנו מבינים כי עמידה זו הינה כמעט בלתי אפשרית.

אלישע איננו מסוגל להתנתק מנקודת המבט היהודית-הלכתית, משום שעל ברכיה הוא גדל, ודרכה הוא מביט בעולם. לכן הוא שב ונמשך לעולם בית המדרש - אך חוזר ונדחה ממנו, בגלל ההבנה שאינו יכול לקחת חלק במערכת שביסודותיה הוא כבר איננו מאמין. הכלים שבעזרתם הוא שפט את המערכת שגידלה אותו אינם

משתנים, אך תפישתו אותה משתנה: הוא רואה בה מערכת שקרית, אך עצם תפישתו את העולם מבוססת עליה, ולכן הוא במלכוד.²¹

אם כן, אין לו שום דרך לתפוש את העולם שלא במסגרת השיח היהודי, אך הוא מערער על עצם השיח ולכן נמצא במלכוד ללא מוצא. התינוק מציב בפני אלישע מראה. הוא מראה לו שקיומו אינו אפשרי: אדם שמערער על הבסיס הרעיוני של הדרך שבה הוא תופס את העולם, אינו יכול לקחת בו חלק. אם ניקח אמירה זו צעד אחד קדימה, נאמר שאדם במצבו של אלישע אינו יכול להתמודד כלל עם העולם. אדם שערער על היסודות של התפישה שלו, אינו יכול לסמוך עוד על יכולת השיפוט שלו ביחס לעולם.

הבנה זו גורמת לאלישע להשתתק. במעשה קריעת התינוק הוא מתנתק מהיהדות באופן סופי, אך במעשה זה הוא גם מוותר על עצמו. כעת, לאחר שויתר על היומרה לשפוט את העולם בעקבות חוסר אמון קיצוני בעצמו, לא נותר לו דבר.²²

התורה: כוחם של חכמים ומגבלותיו

לקראת סוף הסוגיא, פונה הגמרא לשאלת היחס של החכמים לאלישע ולתורתו לאחר מותו. הציד המרכזי של הדיון הוא היחס בין הלומד לתורתו, והוא מתחלק לשלושה:

א. שכר ועונש – שאלת הגמול המגיע לאחר בעולם הבא.

²¹ לדעתי, ניתן להבחין בקצה של הבנה זו כבר בדבריו של אלישע בן אבויה במשנה במסכת אבות (ד, כ): "אלישע בן אבויה אומר הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על ניר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על ניר מחוק". החינוך מבנה את עולם המושגים של הילד, אך המבוגר כבר שבוי בתפישת מציאות שעליה גדל ("ניר מחוק"), ולכן היכולת שלו להשיג נקודת הסתכלות חדשה על המציאות מוגבלת.

ייתכן שאמירה זו משתמעת גם מאמירה שלו שמופיעה באבות דרבי נתן (נוסח ב', תחילת פרק ל"ה): "משל למה הדבר דומה? למלך שאמר לעבדו: שמור את הציפור לבני. אמר המלך לעבדו: אם משמר אתה את הציפור – נפשך אתה משמר. ואם מאבד אתה את הציפור – נפשך אתה מאבד... כך הקב"ה אומר לישראל: בני, אם אתם משמרים את התורה – נפשכם אתם משמרים. ואם אתם מאבדים את התורה – נפשכם אתם מאבדים". איבוד התורה, קרי נקודת הייחוס, הוא שווה ערך לאיבוד של הנפש, הווי אומר תפישת המציאות.

²² לפי קריאה זו, אלישע מגיע למסקנה פרדוקסלית. הוא מסיק שאינו יכול לסמוך על ההכרה שלו, אך מגיע למסקנה זו על בסיס הכרתו שלו – שעליה אינו סומך.

- ב. "תוכו אכל קליפתו זרק" – לימוד תורה מתלמיד (מרב) שסרח.
ג. מקור החטא – הגורם לחטאו של אחר.

כוח התורה מגן ומציל: מה טיבו של "אחר"?

הסיפור מתחיל בהתלבטות של בית דין של מעלה, בשאלת היחס הראוי לאחר בעולם הבא:

**"כי נח נפשיה דאחר, אמרי: לא מידן לידייניה ולא לעלמא דאתי
ליתי. לא מידן לידייניה משום דעסק באורייתא, ולא לעלמא דאתי
ליתי משום דחטא" (חגיגה טו:).**

בית דין של מעלה איננו יודע מה לעשות עם אחר: מצד אחד, תורתו מונעת מהם לדון אותו לגיהנום, אך מצד שני חטאיו מונעים מבית הדין לדון אותו לגן עדן ("עלמא דאתי").²³

ר' מאיר מודע למצבו הבעייתי של רבו:

**"אמר ר"מ מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי [גן עדן; י"פ] מתי
אמות ואעלה עשן מקברו" (חגיגה טו:).**

רבי מאיר מבין כי ענישה של 'אחר' תהיה זמנית, ולאחריה הוא יזכה להגיע לגן עדן. מסיבה זו, מחכה ר' מאיר ליום מותו שלו כדי להעלות עשן מקברו של אחר,²⁴ כלומר להכניסו לגיהנום במטרה שישלם על מעשיו וכך יתכפר לו. ובאמת לאחר מותו של רבי מאיר קברו של אחר החל להעלות עשן, כלומר הוא נידון על חטאיו כרצון תלמידו.

²³ נראה לי כי קושי זה מתחדד לאור הגמרא במסכת ר"ה (יז.), העוסקת בדין הצדיק והרשע בעולם הבא. חטאיו של אחר מונעים ממנו להיות מוגדר כצדיק, אך תורתו מונעת ממנו להיות נידון כרשע. המהרש"א על אתר מסביר למה לא ניתן היה לדון את אחר בגיהנום, אפילו לתקופה מוגבלת: "הא ודאי דהוה אחר מכלל פושעי ישראל בגופן דאמרינן בהו פ"ק דר"ה יורדין לגיהנם ונידונין בה"ב חדש לאחר"ב חדש גופן כלה ונשמתו נשרפת כו' תורתנו היתה מגנת עליו מדינה של גיהנם" (חידושי אגדות חגיגה טו: ד"ה לא מידן לידייניה), כלומר לדעתו תורתו של אחר הייתה מגנה עליו מכליה בגיהנום, ולכן גם דין כזה לא ראוי לו. לפי המהרש"א אחר היה יורד לגיהנום לתקופה, ולאחר מכן היה עולה לגן עדן ולכן גם עונש מסוג זה אינו ראוי לו, כי סופו בגן העדן.

²⁴ העשן כמסמל את הגיהנום, מופיע בדברי חז"ל במקומות נוספים, כמו "שתי תמרות יש בגיא בן הנם ועשן עולה מביניהם... וזו היא פתחה של גיהנם" (סוכה לב:).

גישתו של ר' מאיר לא התקבלה על דעת הכול. הגמרא ממשיכה את הסיפור, ומביאה את תגובתו של ר' יוחנן למעשיו של ר' מאיר:

"אמר ר' יוחנן גבורתא למיקלא רביה חד הוה בינא ולא מצינן

לאצוליה אי נקטיה ביד מאן מרמי ליה מאן אמר מתי אמות ואכבה

עשן מקברו" (חגיגה טו:).

ר' יוחנן שואל שאלה רטורית: האם אין ביזיון בכך שתלמיד גורם לשריפת רבו?! רבי יוחנן מציע אלטרנטיבה: בעוד ר' מאיר גרם לענישתו של אחר בכדי שבסופו של תהליך יגיע לגן העדן, ר' יוחנן קורא להוצאה מיידית שלו מהגיהנום מתוקף היותו תלמיד חכם, והכנסתו לגן העדן מכוח תורתו שכן 'אם ניקח אותו ביד, מי יוציא אותו מידנו?!

ר' מאיר ור' יוחנן אמנם חלוקים בשאלה האם על אחר לתת את הדין על חטאיו, אך כך או אחרת, אנו דואים כי לחכמים כוח לשנות החלטות של בית דין של מעלה בזכות תורתם.²⁵

הגמרא ממשיכה בתיאור המעשה, ובתוך כך מציגה את עצמת תורתו של אחר שמגינה עליו לאחר מותו. הגמרא מספרת על בתו של אחר שבאה לפני רבי כדי שיפרנסה. רבי תמה – "עדיין יש מזרעו בעולם?" (חגיגה טו:), משום שדרש עליו את הפסוק "לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שׂרִיד בְּמִגְוָרָיו" (איוב י"ח, יט), אך בתו של אחר מתחננת בפניו: "זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו" (חגיגה טו:). מיד לאחר אמירה זו, מתרחש אירוע שגורם לרבי לשנות את עמדתו ביחס אליה:

"מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי. בכה ואמר רבי ומה

למתגנין בה כך למשתבחין בה על אחת כמה וכמה" (חגיגה טו:).

בתגובה לדברי הבת, יוצאת אש מהשמיים ומלחכת את ספסלו של רבי. רבי בוכה, ומכיר בכוחה של התורה להגן על לומדיה, גם כאשר אלו התייחסו אליה בשלב מאוחר כדבר מגונה, בבחינת: אפילו "למתגנין בה".

²⁵ ניתן להציע כי לסיפור זה התכוון הספדן שאמר על ר' יוחנן: "אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך רבינו" (חגיגה טו:).

ראינו אם כן, שתורתו של אחר עמדה לו גם לאחר שיצא לתרבות רעה ואף לאחר מותו. במה זכה אחר שתורתו תגן עליו למרות חטאיו? את התשובה לכך ניתן להעלות בקלות – על דרך השלילה. הגמרא במסכת ראש השנה (יז.), מביאה רשימה של שלושה אנשים שאינם זוכים לצאת מהגיהנום לעולם: "המינין והמסורות והאפיקורסים". רש"י שם מבאר ש"המינין – תלמידי ישו הנוצרי אשר הפכו דברי א – להים חיים לרעה"; "והמסורות – מלשינים, שמוסרים ממון ישראל ביד גוים"; "אפיקורוס – מבזה תלמידי חכמים".

בפשטות, הבעיה במסורות קשורה לחוסר ההזדהות שלהם עם בני עמם, שמוביל בתורו להלשנה. בניגוד אליהם, נראה שהבעיה במינים ובאפיקורסים נמצאת במישור הדתי הצרוף.

כך, בעוד רש"י התייחס רק לדוגמא נקודתית של "תלמידי ישו הנוצרי", הרמב"ם מנסח עקרון רחב יותר שמגדיר מי הם ה"מינים":

"ומינים, החיצונים מכל האומות והכתות. וכבר ביארנו במה שקדם כי שם זה אינו נופל על צדוקים וביתוסים לבדם" (פירוש המשנה לרמב"ם סנהדרין ד', ה).

לדעת הרמב"ם התואר "מינים" מכוון כלפי אלו שיוצאים "מכל האומות והכתות", כלומר אלו שיוצרים לעצמם דת חדשה. הוא ממשיך ומבאר כי בדברי חז"ל מונח זה איננו מכוון דווקא כלפי הצדוקים והביתוסים.

כמו כן, בעוד רש"י ציין רק שאפיקורסים הם המבזים תלמידי חכמים, המאירי מסכם במשפט אחד וקולע את עקרון היסוד המגדיר אדם כאפיקורס:

"שכל אלו גורמים להרוס התורה וכלם בכלל אפיקורוס" (בית הבחירה למסכת סנהדרין צ: ד"ה ואלו).

כלומר, השם "אפיקורס" מתייחס לכל אלו שבמעשיהם גורמים להרס הדת.

לאור הסברים אלו בדבר טיבם של המינים והאפיקורסים, ניתן להבין את הסיבה שאחר אינו זוכה כמותם לגיהנום נצחי: אחר איננו מין שכן הוא איננו יוצר דת חדשה, הוא איננו מוסר את אחיו לשלטונות,

והוא גם איננו מנסה לחרב את עולם התורה ולכן איננו בגדר אפיקורוס – להיפך, הוא ממשיך לשאת ולתת בדברי תורה עם תלמידו ר' מאיר. אחד אכן הגיע בכוח שכלו למסקנה שסותרת את הבסיס הרעיוני של העולם התורני – על בסיס מחשבה שגויה שבכוחו לחקור בסיס רעיוני זה – וכופר. כפירה זו אמנם מביאה אותו לחטאים כמו פנייה לזנות וחילול שבת, אך לחטאים אלו שנובעים מטעות, ניתן להתייחס בסלחנות. השם שמעניקה הזונה לאלישע בן אבויה משקף מצב עניינים זה: אלישע אינו מין, מוסר, אפיקורוס, או כל קטגוריה אחרת שמוכרת לנו, ולכן מקבל את כינויו הייחודי – "אחר".

חוסר ההבנה של מקומו ויכולותיו האנושיות הוא הגורם לחטאו של "אחר", ולכן תורתו יכולה להצילו. הנפילה של "אחר" בכלל והפרדוקס שאליו נפל, נובעים מחוסר ההבנה של מגבלות ההבנה של הסובייקט האנושי. ממילא, הם יכולים להיגאל בידי לימוד התורה האובייקטיבי שלו.

הכוח שא-להים נתן לחכמים מאפשר להם לעצב את העולם, ולהחליט מי נידון לענישה הן בעולם הזה, הן בעולם הבא. תורתו של אחד עומדת להגנתו, ובעיני ר' יוחנן היא מספיקה כדי לראותו כאחד מהחכמים כשהיא ניצבת מול חטאיו (שנבעו מטעות תיאולוגיות), ולהצילו מאש הגיהנום, למורת רוחו של בית דין של מעלה.

הלימוד מאחר: "תוכו אכל קליפתו זרק"

אחרי תיאור מותו של אחד, עוברת הגמרא לדון בשאלת הלימוד ממי שמעשיו אינם נאים:

"ור"מ היכי גמר תורה מפומיה דאחר... אם דומה הרב למלאך ה'

צ-באות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו"

(חגיגה טו:).

הגמרא מקשה על התנהגותו של ר' מאיר מדרשה שמביא רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן, שלפיה ניתן ללמוד תורה רק "אם דומה הרב למלאך ה' צ-באות". בתגובה לכך, מביאה הגמרא פסוקים סותרים

שמהם ניתן להסיק כי יש אפשרות ללמוד מרב שמעשיו אינם נאים ומכריזה "קשו קראי אהדדי!", ולבסוף מסיקה:
 "לא קשיא הא בגדול הא בקטן" (חגיגה טו:).

רש"י על אתר, מסביר את תשובת הגמרא:

"גדול - היודע ליזהר [שלא ילמוד] מעשיו יכול ללמוד תורה מפיו" (רש"י חגיגה טו:).

כלומר מבוגר שאין חשש שילמד ממעשיו הרעים של הרב יכול ללמוד ממנו גם אם הרב איננו "דומה למלאך ה' צ-באות", בעוד קטן שיש חשש שילמד ממעשיו הרב, אינו יכול ללמוד מרב שאינו צדיק.

לאור דברי רש"י, ניתן להגיע למסקנה המתבקשת שלפיה אין בעיה מהותית ללמוד מרב רשע, אלא בעיה טכנית: חיקוי התנהגותו. נובעת מכך מסקנה מרחיקת לכת: התורה היא תחום דעת עצמאי, ואינה קשורה לרב שמלמדה. החשש היחיד הוא שהרב ישמש דוגמא אישית שלילית במהלך השהייה המשותפת יחדיו, אך אין בלימוד ממנו פגם מהותי.²⁶

הגמרא מרגישה שמסקנה זו אינה טריוויאלית, ולכן נזקקת לחזק אותה ממקור סמכות גבוה יותר מאשר חכמים עצמם. על פי הסיפור, כאשר רבה בר שילא פגש את אליהו, הוא שאל כיצד מתייחס הקב"ה לתורתו של רבי מאיר, ונענה:

"א"ל: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן ומפומיה דר"מ לא קאמר. א"ל: אמאי? [והשיב:] משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחור. א"ל: אמאי? ר"מ רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק!" (חגיגה טו:).

²⁶ ובאמת הגמרא שם ממשיכה ומביאה שתי מימרות, שמהן מתבקש להסיק שמעשים לא נאים של רב, אינם יוצרים פגם מהותי בתורתו: "כי אתא רב דימי אמר אמרי במערבא ר"מ אכל תחלא ושדא שיחלא לברא" כלומר אכל שחליים וזרק את הקליפה החוצה, וכן: "דרש רבא: מאי דכתיב 'אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל' וגו'; למה נמשלו ת"ח לאגוז? לומר לך מה אגוז זה אע"פ שמלוכלך בטיט ובצואה אין מה שבתוכו נמאס, אף ת"ח אע"פ שסרח אין תורתו נמאסת".

אליהו עונה שהקב"ה איננו אומר שמועות בשם ר' מאיר מכיוון שהוא למד מאחר. על כך מקשה רבה בר שילא ממסקנת הגמרא, שלפיה מותר ללמוד מתלמיד חכם סרס, ו"תוכו אכל קליפתו זרק".

לאור תשובה זו של רבה בר שילא, מקבל אליהו את דבריו בשם הקב"ה, ומביא שמועה שאמר הקב"ה בשם ר' מאיר. כלומר הקב"ה כביכול מקבל את טענות החכמים, ומשנה את התנהגותו.

גם בסיפור זה ניתן לדאות את כוחם של החכמים. המסקנה שאליהו הגיעו בבית במדרש שמביא רבה בר שילא לאליהו, מתקבלת גם על דעת הקב"ה. כוחם של החכמים בעיצוב העולם יכול כביכול להשפיע גם על יחסו של א-להים לעולם. כביכול תורתם של חכמים עומדת מנגד לא-להים, ויכולה לו.

הגורם לחטא: "ספרי מינין נושרין מחיקו"

אחרי שהדגישה את כוחה של התורה, מסייגת הגמרא מסר זה בעזרת הסיפור הבא:

"אשכחיה שמואל לרב יהודה דתלי בעיברא דדשא וקא בכי א"ל
שינא מאי קא בכית א"ל מי זוטרא מאי דכתיב בהו ברבנן איה
סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים... איה סופר את המגדלים
שהיו שונין ג' מאות הלכות במגדל הפורח באויר ואמר רבי אמי
תלת מאה בעיי בעו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר ותנן ג'
מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא אנן מה תהוי
עלן" (חגיגה טו:).

שמואל נתקל בר' יהודה שעמד בפתח הדלת, ובכה. לשאלתו לסיבת בכיו, הסביר ר' יהודה לשמואל, כי אם על תלמידי חכמים גדולים כמו דואג האדומי ואחיתופל נאמר שאין להם חלק בעולם הבא,¹⁷ מה יהא עליהם.

על כך ענה לו שמואל:

¹⁷ הגמרא מביאה את תחילת המשנה על ג' מלכים. המשנה המלאה מופיעה במסכת סנהדרין (י', ב): "שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא. שלשה מלכים, ירבעם, אחאב, ומנשה... ארבעה הדיוטות, בלעם, דואג, ואחיתופל, וגחזי".

"א"ל: שינא, טינא היתה בלבם!" (חגיגה טו:)

שמואל מרגיע את ר' יהודה, ואומר לו שכל לימודם העמוק של דואג האדומי ואחיתופל לא היה שווה מאומה, כיוון ש"טינא היתה בליבם". רש"י על אתר (ד"ה טינא), מבאר שהכוונה ש"רשעים היו מימיהם".

כלומר דואג ואחיתופל היו רשעים לפני שבאו ללמוד תורה, ולכן לימודם לא נזקף לזכותם.²⁸

לאור ההבנה שאדם שיש טינא בליבו איננו זוכה שלימודו ייזקף לזכותו, עולה הצורך להסביר למה תורתו של אחר נזקפה לזכותו בעולם הבא. כך מתארת הגמרא את הסיבה לחטאו של אחר:

"אחר מאי? זמר יווני לא פסק מפומיה. אמרו עליו על אחר: בשעה

שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו"

(חגיגה טו:).

בניגוד לדואג ואחיתופל, הגמרא אינה טוענת שבמקרה של אחר טינא היתה בלבו, אלא מסבירה כי "זמר יווני לא פסק מפומיה", ובפשטות הכוונה שהוא היה רגיל להתעסק בתרבות הגויים. יותר מכך, הגמרא ממשיכה ואומרת כי לא רק שאחד היה עוסק בזמנו הפנוי בתרבות הגויים, אלא אף כשהיה בבית המדרש "הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו",²⁹ וכאן נעוצה טעותו.

אלישע בן אבויה חשב שבכוח שכלו הוא יכול לחקור את כל הקיום: כמו שהעמיק בחוכמות הגויים, כך העמיק בסתרי תורה. אך זו טעותו: המחשבה שהאדם המוגבל יכול להשיג את הנשגב, ולפענח את סוד הקיום, היא מחשבה שגויה מן היסוד.

²⁸ דרך אחרת שבה ניתן להבין את משמעות הביטוי, היא כמו בהופעותיו במקומות אחרים (סנהדרין עא. ותנא דבי אליהו רבה "ח, ז), שמהן נראה כי הכוונה לתאווה בלתי נשלטת. לפי הבנה זו, דואג ואחיתופל לא למדו "תורה לשמה", אלא תורה לשם מילוי תאוותם, ולכן לא זכו שזו תיזקף לזכותם. חשוב לדייק כי האמירה כי הלימוד לא נזקף לזכותם, אינה סותרת את טענתנו שלפיה התורה אינה תלויה בלומד או המלמד: במקרה זה, הלומדים יצרו תורה עמוקה, אך זו לא נזקפה לזכותם (בניגוד לאלישע, שעליו התורה הגנה).

²⁹ חיוזק להבנה זו ניתן למצוא בגרסת כת"י מינכן 95: "אמרו עליו על אחר בשעה שהיה עומד ודורש בבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין (לו) מחיקו" (ובאופן דומה בכת"י מינכן 6, וכת"י אוקספורד 366), כלומר אלישע היה עסוק בלימוד ספרי המינים בעודו בבית המדרש, ובשעת הדרשה היו הספרים נופלים מידו ומסגירים את לימודו.

את התורה אפשר לחקור ולדרוש, ובמסגרת זו אף לנצח בעזרתה את בית דין של מעלה, אך אל עומק יסודותיה, את הבנת הא-ל, היא מעשה מרכבה, ואת סודות הבריאה, היינו מעשה בראשית, אין שכלו של האדם יכול להשיג.

העירוב של חוכמות יוון שנותנות דרור לשכל, ומאמינות בכוח הבלתי מוגבל של האדם להשיג את הנשגב, עם בית המדרש שמחדש ומעמיק, תוך הכרה במוגבלותו ביחס לא-ל, היא זו שגרמה לאלישע לחשוב שהוא יכול להסיק מסקנות על הא-ל על סמך ראייתו, ומעירוב זה יש להישמר:

"השיבה לאחור היא גאולתה של הדריכה לפנים, הנכונות למפלה היא טהרתה של התשוקה חסרת המעצורים לשילטון ולניצחון. משעה שנענה האדם ונכנע, נפתח הפתח להנחותו הישר אל הניצחון" (דברי הגות והערכה, "גאון וענווה", עמ' 222).