

הוא קדוש ואין תלמידו קדוש – קווים לדמותו המדרשית של גיחזי

גילה וכמן

הרחבת הסיפור המקראי תופסת חלק ניכר מיצירתם של חז"ל. מלבד קובצי המדרשים, שנתייחדו לספרי המקרא, מפוזר חומר אגדי רב, המרחיב את הסיפור המקראי, גם במשנה, בתוספתא ובתלמודים. לא מפתיע לגלות שמקום מרכזי בספרות זו תופסים אישים כמו אברהם אבינו, משה רבנו, דוד המלך, אליהו הנביא ושאר גדולי האומה הישראלית. על עיצוב דמותם המדרשית של אישים אלו ואחרים כבר נכתב לא אחת.¹ אך עניינו של מאמר זה דווקא באחת הדמויות המקראיות המשניות, מאלה הנזכרות בפסוקים בודדים ואינן ממלאות תפקיד חשוב בסיפור. לנוכח העיצוב המצומצם של דמויות אלו במקרא מסקרנת במיוחד ההרחבה המדרשית שהעניקו להן חז"ל: מדוע בחרו לייחד דווקא עליהן את הדיבור? אלו קווי אופי שיוו להן? וכיצד נראות דמויות אלו עתה, משהעמידו אותן בעלי המדרש בקדמת הבמה והפנו אליהן את אור הזרקורים? האם המשיכו חז"ל את דרך עיצובה המקראי של הדמות או סטו ממנה?

עיון זה מבקש להתחקות אחר גלגוליה של דמות אחת: גיחזי, נערו של אלישע הנביא. דמותו המקראית של גיחזי צנומה למדי, שולית, וכמעט נעדרת חשיבות: הוא מוזכר בשלושה סיפורים בספר מלכים (מל"ב ד, ה, ח), ובשלושתם תפקידו בסיפור משני. בספרות חז"ל לעומת זאת הוא מופיע במקורות שונים: במשנה, בתוספתא, במדרשי התנאים, בתלמודים, במדרשי האמוראים ובמדרש המאוחר. להלן נבחן אלו קווי אופי

* מאמר זה מבוסס על עבודת הגמר שכתבתי באוניברסיטה העברית בהדרכת מורי, פרופ' אביגדור שנאן, ראו: ג' וכמן, גלגוליו של גיחזי – מן המקרא ועד למדרש המאוחר, עבודת גמר לתואר שני, ירושלים תשס"א.
1. רשימה חלקית של חיבורים העוסקים בנושא ניתן למצוא בחיבורו הביבליוגרפי של ד' וולפיש, אישי המקרא בספרות הבתרא-מקראית, ירושלים תשל"ו. במשך השנים שחלפו מאז נשלמה רשימה זו נוספו חיבורים רבים בתחום, ונציין אחדים מהם המתמקדים, כל אחד מהם, בדמות מקראית אחת ובגלגוליה אצל חז"ל: ע' אמינוף, שמשון הלך אחר עיניו – שמשון בראי התלמוד והמדרש, ירושלים תש"ע; ibid, The Figures of Esau and the Kingdom of Edom in Palestinian Midrashic-Talmudic Literature in the Tanaic and Amoraic Periods, A Dissertation for the Granting of the Degree M. Niehoff, The Figure of Joseph in Post-Biblical: וכן Doctor of Philosophy, Melbourne 1981 (1992) Jewish Literature, AGJU 16 הנ"ל, עיצוב דמותה של רות במדרש ומגמותיו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 49-78; א' שנאן, על דמותו של דוד המלך בספרות חז"ל, בתוך: דוד – מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 181-199; M.E. Stone & T.A. Bergren (eds.), Biblical Figures; 1998. Outside the Bible, Pennsylvania 1998.

הוסיפו המדרשים לדמותו, אלו ממעשיו זכו לתשומת לב מיוחדת, אלו מעשים נוספים יוחסו לו, ובעיקר ננסה להבין: מדוע? מה הביא את חכמי המשנה והתלמודים לתאר את גיחזי כרשע, כופר, פרוץ בערווה, מחטיא הרבים, ועוד תיאורים שאין להם כל זכר במקרא?

עיקר ענייננו במאמר זה הוא אמנם דמותו המדרשית של גיחזי, אך לצורך כך יש לבחון תחילה את דמותו כפי שהיא משתקפת במקרא כדי לעמוד על הרקע לגוליו המאוחרים. לכך ייוחד חלקו הראשון של מאמר זה. בחלקו העיקרי של המאמר תיבחן דמותו הברורה-מקראית של גיחזי,² בספרות התנאים ובספרות האגדה של האמוראים, בתלמודים ובמדרשים. גיחזי נזכר גם במדרש המאוחר ובפיוטים, אולם במסגרת מאמר זה לא נוכל להתייחס לכל המופעים שלו, ונסתפק בתיאור של המסורות המדרשיות העיקריות אודותיו.³

בחלק השלישי של מאמרנו ננסה לרכז את הממצאים ולסווגם לפי תוכנם. בפרק זה ייבחנו הזיקות בין המקורות השונים, המסורות המדרשיות העיקריות והקשר בין דמותו המדרשית של גיחזי לבין שתי דמויות בנות זמנם של חז"ל, ישו הנוצרי ואלישע בן אבויה.

גיחזי במקרא

גיחזי, נערו של הנביא אלישע, מופיע בשלושה סיפורים בתוך מחזור סיפורי אלישע: סיפור החייאת בן השונמית (מל"ב ד, ח-לח), סיפור ריפוי של נעמן (שם ה, כ-כז) והגדת נפלאותיו של אלישע בפני המלך (שם ח, ד-ה).

בסיפור החייאת בן השונמית צץ גיחזי במפתיע על במת ההתרחשות, כדרכן של דמויות משניות,⁴ ללא כל היכרות מוקדמת של הקורא עמו ומבלי שנאמר מיהו, מאין בא וכיצד חבר אל אלישע.⁵ מרגע הופעתו הוא מוצג כנער של הנביא, עושה דברו ("ויאמר... קרא לשונמית הזאת ויקרא לה", פס' יב), אם כי במהלך העלילה הוא גם פועל מדעתו ("ויגש גיחזי להודפה", פס' כז). אלישע נותן בידו את משענתו ומסמיך אותו להיות ממלא מקומו,

2. את ראשית עיצובה של דמות כזו ראוי לחפש בספרות קרובה ככל האפשר לספרות המקרא, דהיינו: בספרות הבית השני, בספרים החיצוניים ובמגילות הגנוזות. אולם הממצא בתחום זה דל, והוא כולל אזכור אחד בלבד של גיחזי בברית דמשק, ואף הוא סתום למדי (ראו להלן, הערה 12).

3. המבקש להרחיב בעניין זה יעיין בעבודת הגמר הנזכרת לעיל.

4. א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי הנביאים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 319.

5. השם 'גיחזי' איננו נשמע כשם עברי (וכנראה השפיע הדבר על תפיסתם של חז"ל את דמותו), אך מלבד שמו אין המקרא מספק שום רמז למוצאו של האיש. עוד על שמו של גיחזי ראו: BDB, p. 161; H. Bauer, Die Hebraischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle, ZAW 48 (1930), p. 78; M. Gorg, Gehazi: "Gazellenhirsch", BN 56 (1991), pp. 15-16. מפתיע להיווכח כי לשמו המוזר של גיחזי לא נוצר (או למצער, לא הגיע לידינו) כל מדרש שם.

תוך שהוא מצייד אותו בהנחיות מפורטות (פס' כט), אך גיחזי נכשל בתפקיד זה, ואינו מצליח להחיות את בן השונמית (פס' לא).

סיפור זה מציג את גיחזי כדמות אטומה וגסה, מעין גירסה שלילית ונלעגת לדמות ה'נער' או ה'עוזר' המופיעה לעתים מזומנות לצידם של אבות האומה,⁶ כמו עבדו של אברהם או יהושע, משרתו של משה. הוא נוטה לרכילות ומתערב בחייה האינטימיים של השונמית ("אבל בן אין לה ואישה זקן", פס' יד). עם זאת אין הוא מוצג כחוטא דווקא, אלא כאדם פחות-ערך שמידותיו מגונות. אפיון כזה הולם את מעמדו כשוליה, אדם בן המעמד הנמוך, נעדר כוחות מיוחדים, שכל תפקידו לשרת את רבו, ובוודאי אין לראות בו דמות מופת הראויה לחיקוי (בניגוד ליהושע, למשל, שראשית דרכו התנ"כית כנערו של הנביא, אך המשכה בהפיכתו למנהיג עצמאי).

גם לאחר ריפויו של נעמן מצרעת (שם ה, כ-כז), גיחזי מוגדר כ'נער אלישע איש האלוהים' (פס' כ) אך בניגוד לסיפור השונמית כאן הוא פועל כדמות עצמאית, תכנית ורודפת בצע. אנו אף מתוודעים לעולמו הפנימי, לקול מחשבותיו: "הנה חשך אדני את נעמן הארמי הזה מקחת מידו את אשר הביא חי ה' כי אם רצתי אחריו ולקחתי מאתו מאומה" (שם). הוא עוקף את סמכותו של אלישע ומנסה להוציא מידי נעמן במרמה את שכר הריפוי: "אדני שלחני לאמר... תנה נא להם ככר כסף ושתי חליפות בגדים" (פס' כב). בשלב זה מתברר כי גם למשרת יש משרתים משלו, ואולי אלה שותפיו לדבר עבירה: "...ויתן אל שני נערי וישאו לפניו" (פס' כג). לאחר מעשה מנסה גיחזי להתחמק ומשקר לאדוניו: "לא הלך עבדך אנה ואנה" (פס' כה), אך אלישע חושף את פשעיו ומעניש אותו בצרעת תורשית לעולם.

במל"ב ח, ד-ה, עומד גיחזי לפני המלך ומספר לו את הגדולות אשר עשה אלישע, ואף מזהה את האישה אשר אלישע החיה את בנה. למעשה, אין זה סיפור נפרד אלא הדו המאוחר של הסיפור הראשון.⁷ הופעתו של גיחזי בפני המלך מתקיימת, ככל הנראה, לאחר מותו של אלישע (אף כי היא מסופרת לפני כן): גיחזי נמצא בחצר המלך ולא בשירות אלישע, המלך מבקש לשמוע את מה שכבר לא יוכל להיווכח בו במו עיניו,

6. כך א' רופא, סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 34-35. לעומתו סבור סימון כי "אין לראות בגיחזי, הניגש להדוף את האישה מקרבת-היתר אל איש האלוהים, עיצוב ספרותי של דמות ה'שמש', החוצץ בגסות רוח ביורוקראטית בין אנשי הקודש לבין מעריציהם" (סימון, שם, עמ' 284). בהמשך דבריו הוא משווה את גיחזי לעלי הכהן, הטועה לראות בחנה שיכורה, ומכנה את שניהם 'אנשים טובים ורגילים', אך ניתוח שני הסיפורים, סיפור השונמית וסיפור נעמן, מוכיח כי מידותיו המגונות של גיחזי אינן מוטלות בספק וקשה אפוא לכנותו 'איש טוב ורגיל'.

7. ראו י' זקוביץ, גבה מעל גבה, תל אביב תשמ"ה, עמ' 94, ולעומתו רופא, שם, עמ' 35-36. סיכום הדברים גם אצל סימון, שם, עמ' 280-282.

האישה צועקת כי מיטיבה כבר איננו.⁸ הסיפור, כך נראה, אינו מכיר את מסורת הצטרעות של גיחזי,⁹ שהרי קשה להניח כי אדם מצורע יעמוד לפני המלך וידבר אתו פנים אל פנים.¹⁰ מכאן ואילך שוב אין נערו של הנביא נזכר במקרא. משלושת המופעים הללו אפשר לראות כי גיחזי אמנם נחשב ל'נושא שבחים' מובהק של אלישע,¹¹ אך בשניים מתוך שלושת הסיפורים המקרא מתארו כדמות שלילית: בסיפור הראשון הוא מוצג כשוליה נקלה, ובשני כנוכל ממש. ברור עם זאת שאת התואר 'חוטא' יכול היה גיחזי לקבל רק כתוצאה מסיפור נעמן, שבו הוא פועל במרמה ומתוך חמדנות, ואף נענש על כך.

גיחזי בספרות התנאים

ככל שדיעתנו מגעת, אין גיחזי נזכר בספרות החיצונית, לא במגילות מדבר יהודה ואף לא אצל יוספוס. בתארו את קורותיו של אלישע בספרו 'קדמוניות היהודים', מדלג יוספוס מסיפור האלמנה והשמן (מל"ב ד, א-ד) ישירות לסיפור אלישע בדותן (שם ו, ח).¹² נפנה אפוא לספרות התנאים. אזכורו המרכזי של גיחזי בספרות התנאים נמצא במשנת סנהדרין, שם הוא נמנה כאחד מארבעת ההדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא, בתוך הפרק האחרון של המסכת, המוקדש כולו לחוטאים:

1. משנה סנהדרין, פרק י משנה ב¹³

שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להן חלק לעולם הבא
שלשה מלכים ירבעם ואחאב ומנשה...
וארבעה הדיוטות בלעם ודואג אחיתופל וגחזי.

-
8. רופא, שם, עמ' 35.
9. רופא, שם וכן זקוביץ, שם, עמ' 94.
10. חז"ל, ככל הנראה, התמודדו עם בעיה זו על-ידי שינוי סדר האירועים, וראו להלן.
11. רופא, שם, עמ' 26.
12. א' שליט בהערותיו על אתר (קדמוניות היהודים, ירושלים 1944, עמ' קמא הערה 57) קובע: "אין כל ספק שלפני הפרק הזה נשמטו חלקים נרחבים...". הדעה הרווחת במחקר היא שחלקים אלה אמנם היו כלולים אי-אז ב'קדמוניות היהודים' (ראו: C. Begg, 'Elisha's Great Deeds According to Josephus', *Henoch* 18 (1996) pp. 69-109), אבל אפשר שיוספוס השמיט בכוונה את המעשים הנזכרים, שכן כולם מתארים אירועים מופלאים החורגים מחוקי הטבע, כגון החייאת ילד מת, האכלת המון במזון מועט, ריפוי צרעת ועוד. שמו של גיחזי אמנם נזכר בבבלי דמשק (דף 8 שורה 20: "הוא הדבר אשר אמר ירמיהו לברוך בן נריה ואלישע לגיחזי נערו"), אולם מדובר בהפניה סתומה אשר לא ברור למה היא מרמזת.
13. משנה זו, וכן המשניות להלן, מובאת על פי נוסח כ"י קויפמן, ושם: פרק יא.

המשנה מונה שבע דמויות מקראיות¹⁴ מתקופות שונות ומעמדות שונים, אך אינה מסבירה על שום מה נשלל מאישים אלו חלקם בעולם הבא. אצל שלושת המלכים, הסיבה נראית ברורה למדי: ירבעם הקים בדן ובבית אל עגלי זהב ובמות (מלכים א יב), אחאב טיפח את נביאי הבעל (שם, טז) ומנשה הקריב לאשרה ולמולך (מלכים ב כא). שלושתם חטאו אפוא בעבודה זרה ואף החטיאו בכך את נתיניהם.¹⁵ שלילת חלקם בעולם הבא נראית, אם כן, מובנת. אך מדוע נשלל חלקם של ארבעת ההדיוטות בעולם הבא?

על-פי המתואר במקרא, חטאו של בלעם היה בכך שהצטרף לשליחי בלק וביקש לקלל את ישראל (אף כי קללתו הפכה לברכה), ולכך נוספה הדחת ישראל לזנות (במדבר כב-כד; שם לא, טז). דואג חטא בכך שביקש להסגיר את דוד והרג את כל כהני נוב (שמואל א כב, ט ו-יח), אחיתופל בגד בדוד (שמואל ב טו-טז) וגיחזי חמד את רכושו של נעמן ונטלו במרמה. הייתכן כי על כך נשלל חלקם בעולם הבא? ואם כן, מדוע נעדרים מרשימה זו פושעים אחרים שחטאו באותם חטאים, כגון המן, שביקש להשמיד את עם ישראל, קין, שרצח את אחיו, או אבשלום, שבגד באביו?¹⁶

בטרם נענה על שאלה זו, יש לתת את הדעת על כך שקבוצה זו אינה מקשה אחת, לא מצד שיוכם האתני של פרטיה ולא מצד פועלם. בלעם מוצג במקורות חז"ל כמדייני או כארמי,¹⁷ דואג הוא אדומי במוצאו, אחיתופל הוא ככל הידוע מבני ישראל¹⁸ וכך גם גיחזי, בהיעדר ראיה של ממש לזרותו.¹⁹ מלבד זאת בלעם הוא נביא, ואילו שלושת האחרים מופיעים כעוזרים או כיועצים. מעמדם אינו שווה, מוצאם שונה, וכך גם – כנראה – חטאם. ניתן אפוא להוסיף שאלת-משנה על השאלה שהצבנו לעיל: מה הביא את בעל המשנה לכלול את הארבעה בכפיפה אחת?

כדי להתחקות אחר הנימוקים הנסתרים שנתנו חז"ל לרשימת החוטאים שבמשנתנו, דומני כי יש לעיין בשלושה מקורות נוספים. הראשון הוא המשנה הקודמת (סנהדרין י, א):

14. מניית מספרם של החוטאים נעשתה במשנה בדגם המוכר של שלושה וארבעה, ולא מן הנמנע שאין זה מספר דווקני, אלא צירוף של דמויות שניתן היה להוסיף עליו כהנה וכהנה (ראו: "זקוביץ, הדגם הספרותי שלושה-ארבעה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"ח, [להלן: זקוביץ, שלושה וארבעה], עמ' 545, הערה 32).

15. וכבר המקרא מציינם ככאלה: המושג 'חטאות ירבעם', החוזר פעמים רבות בספרי מלכים א ו-ב, וכן הביטוי 'כאשר עשה אחאב' (מל"ב, כא, ג).

16. דמויות אלו אמנם נמנות ברשימה שבתוספתא (להלן) אך לא כמי שאין להם חלק לעולם הבא, מלבד אבשלום, הנזכר בברייתא כמי שאין לו חלק לעולם הבא (ב' סנהדרין קג ע"ב).

17. ראו סנהדרין קה ע"א, ועוד.

18. והמדרש אף מעמתו מול בלעם ככזה, ראו ויק"ר ה, ג, עמ' קד. על מוצאו משבט יהודה ראו ירושלמי סנהדרין כט ע"ב וב' סנהדרין קה ע"א (להלן).

19. אמנם ממקורות בודדים משתמע כי חז"ל תפשו את גיחזי כנכרי או כגר (ראו להלן), אך ראיה של ממש אין כאן.

ואילו שאין להן חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים ואין תורה מן השמים ואפיקורס.

ר' עקיבה אומר אף הקורא בספרים החיצונין והלוחש על המכה ואומר כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך, אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותותיו.

התוספתא (סנהדרין פי"ג ה"ה, נוסח כת"י וינה) מרחיבה את הרשימה שבמשנה:

אבל המינין והמשומדין והמסורות ואפיקורסיים והכופרין בתורה ופורשי מדרכי צבור ושאינן מודיין בתחיית המתים וכל מי שחטא והחטיא את הרבים כגון ירבעם ואחאב... גיהנם נתנעלת בפניהם ונדונין בה לדורי דורות...

מקור נוסף שנמנים בו כאלו שאין להם חלק לעולם הבא נמצא באבות ג, יא:

ר' אלעזר המודעי אומר: המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמגלה פנים בתורה והמפר בריתו שלאברהם אבינו והמאדים את פני חברו אף על פי שיש בידו מעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא.

נקל להבחין במכנה המשותף לכל החטאים הנמנים במשנה: כפירה בעיקרי האמונה הישראלית, כפי שניסחו אותם חז"ל. מרבית החטאים אף מוכרים כהשקפותיהן של כיתות מסוימות בנות זמנם של אנשי כנסת הגדולה וחכמי המשנה.²⁰ אם נצרף לכך את שלושת המלכים שחטאו בעבודה זרה והחטיאו בכך את הרבים, וכך את שאר הקבוצות המקראיות החוטאות אשר מונה הפרק, נקבל תמונה ברורה למדי של כפירה באל לגוניה השונים. ניתן אפוא להניח שארבעת ההדיוטות הנמנים במשנתנו מואשמים בכך שכפרו, בדרך זו או אחרת, בבורא עולם.²¹ אמנם, דואג ואחיתופל (בניגוד לבלעם וגיחזי) מעולם לא הואשמו בעבודה זרה, לא במקרא ולא במדרש, אך יוחסה להם כפירה בסמכות דתית.²² מכאן יובן ששלילת חלקם של ארבעת ההדיוטות בעולם הבא אינה נובעת בהכרח מהפשט המקראי של סיפור חטאיהם אלא מפיתוח מדרשי שלהם. באשר לשאלת המשנה, מה הביא לקיבוצם של ארבעה הדיוטות אלה דווקא, כאן התשובה מעורפלת יותר. המסורת הכורכת את הדמויות הללו יחד קדומה היא, ככל הנראה, וכבר עמדה לפני התנא כעובדה מוגמרת. ניסיון לתארך מסורת זו מצוי בתלמוד הבבלי (סנהדרין קד ע"ב): "מי מנאן

20. א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, [להלן: אורבך, חז"ל], עמ' 263-264 - על המשנה באבות; עמ' 588 על המשנה בסנהדרין.

21. כך גם מפרש הרמב"ם את משנתנו: "...לפיכך השמיענו שיסודות האמונה נתקלקלו אצל אלו [=ארבעה הדיוטות] והיו להם ספקות במקצתם ולפיכך נדחו מחיי העולם הבא...". וכן ר"ע מברטנורה: "אין להם חלק לעולם הבא, שלא היתה אמונתם שלימה".

22. ראו, למשל: ירושלמי סנהדרין כט ע"א, ב' סוטה כא ע"א, סנהדרין קו ע"ב ועוד.

[לשלושה מלכים וארבעה הדיוטות]? אמר רב [אשין]²³ אנשי כנסת הגדולה מנאום". כנראה אין לקבל עדות זו כעובדה היסטורית מוסמכת,²⁴ אך בוודאי שלא ניתן לדחות על הסף את הקביעה בדבר עתיקותה של מסורת זו.²⁵ אין בה, אמנם, כדי להשיב לשאלה 'מדוע דווקא ארבעה אלה?', אבל אפשר ששאלה זו אינה מהותית: העובדה היא שחכמים מנו שלושה מלכים וארבעה הדיוטות כדוגמה לכופרים באל, וכדרכן של דוגמאות אין לראות בשבעה אלה מכלול העומד בפני עצמו, אלא ייצוג חלקי של רשימה ארוכה יותר. ראיה לכך שמדובר במסורת קדומה ניתן, לדעתי, למצוא בעובדה שחטאיהם של הארבעה עצמם אינם מצוינים במשנה, כלומר: בעל המשנה לא ראה צורך להסביר ולפרט מה חטאם והניח שהלומד כבר מכיר אותם. מכאן מסתבר שהמסורת האגדית אודותיהם הייתה מוסכמת וידועה. היא שובצה אפוא כיחידה מדרשית קיימת בתוך קובץ תנאי (פרק 'חלק') העוסק בחוטאים מקראיים. אלא שבעוד רובו של הפרק נאמן לפשט המקרא, יחידה זו יוצאת דופן בהיותה מבוססת על מסורת מדרשית ולא דווקא על פשט הכתובים.

2. מכילתא דר"י בשלח מסכתא דעמלק²⁶ (עמ' 178 במהד' הורוביץ - רבין)²⁷

המכילתא דורשת את הפסוק "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים" (שמות יז, ט), תוך הדגשת לשון "לנו": "ילמדו כל אדם דרך ארץ ממה שלא אמר ליהושע בחר לי אנשים...". לשם איוון המסר, העלול להביא לזלזול במורים (המורה והתלמיד מוצגים בדרשה זו כשווים), ובהסתמך על המשנה באבות פ"ד, ממשיכה הברייתא ושואלת: "ומנין שיהא כבוד חברו של אדם חביב עליו כמורא רבו?" ואף לכך מביאה דוגמה מיהושע ומשה. גיחזי נזכר כתשובה לשאלה הבאה:

23. בכ"י פריס: רב.

24. כפי שנוהג, למשל, א"א פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניר-ירוק תש"י (להלן: פינקלשטיין, הפרושים), עמ' עג-עד, הרואה בשלושת המלכים ייצוג סמלי למתייוונים הקיצוניים, שתמכו (כמו ירבעם, אחאב ומנשה בשעתם) בהכנסת צלמים להיכל, בבלעם 'דוגמה לצוררי היהדות בהיכל המלך הסורי', ובגחזי 'דוגמה למחנפים למלכות סוריא ומקבלים ממנה מתנות לחלל את שם שמים' (שם, עד).

25. א"א אורבך, 'דרשות חז"ל על נביאי אומות העולם ועל פרשת בלעם לאור הוויכוח היהודי-נוצרי', תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 272-289 (להלן: אורבך, בלעם), עמ' 281 הערה 40, מבטל את דבריו של פינקלשטיין, ואגב כך שולל כל תוקף היסטורי המיוחס למאמרו של רב אשי. קביעה זו נראית לי מופרזת: קשה לבטל את דברי רב אשי ללא כל ראיה לאי-נכונותם.

26. למדרש זה מספר מקבילות: מכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 120), ספרי זוטא לבמדבר יא, כח (מהדורת הורוביץ עמ' 273) ובירו' סנהדרין (להלן).

27. הנוסח המובא להלן הוא על פי ק"ג וכי"א, ראו: מ' כהנא, המכילתות לפרשת עמלק: לראשוניותה של המסורת במכילתא דר"י בהשוואה למקבילתה במכילתא דרשב"י, ירושלים תשנ"ט (להלן: כהנא, המכילתות), עמ' 206-205.

ומנין שיהא כבוד רבו של אדם חביב עליו כמורא שמים? שני' ויען יהושע בן נון משרת משה מבחוריו וגו' (במדבר יא כח) אמר לו רבוני משה כשם שהמקום כלאם כך את כלאם.

וכן את מוצא בגחזי שבשעה שאמר לו אלישע חגר מתניך וקח משענתי בידך ולך כי תמצא איש לא תברכנו וכי יברכך איש לא תעננו ושמתה את משענתי על [פני הנער] (מל"ב ד כט) התחיל מסתמך על מקלו והולך, אמרו לו להיכן את הולך גיחזי, אמר להן להחיות את המת, אמרו לו וכי את יכול להחיות מת והלא הקב"ה ממית ומחיה שני' יי ממית ומחיה מוריד וגו' (שמ"א ב ו) אמר להן ואף רבי ממית ומחיה.

בניגוד לרוב הופעותיו במקרא ומחוץ לו, בהקשר בו הוא נזכר כאן מוצג גיחזי לכאורה באור חיובי למדי. הוא מושווה ליהושע בן נון, משרת משה; שניהם מקיימים את המאמר 'מורא רבך כמורא שמים'²⁸: יהושע עושה זאת בבקשתו 'אדני משה כלאם', הנדרשת כהשוואת רבו לבוראו, ואילו גיחזי פועל באורח דומה כאשר הוא מכריז: 'ואף רבי ממית ומחיה'.²⁹

אך אם נקרא את המעשה ביתר עיון, ובמנותק מההקשר שבתוכו הובא, יתקבל גם כאן רושם שלילי: הסיפור מתאר כיצד גיחזי עובר על מצוותו המפורשת של אדונו לא לדבר עם איש בדרך, ובדבריו יש יותר משמץ של רברבנות³⁰ ובוודאי רמז לכפירה בכוחו הבלעדי של הקב"ה כמחיה מתים. מגמתו של המדרש הייתה, כאמור, להמחיש את קיום 'מורא רבו כמורא שמים', ולכן בחר להדגיש את ההיבט הרלבנטי מבחינתו בתוך סיפור שמלכתחילה נועד לתאר את אופיו השלילי של גיחזי.³¹ ואמנם סיפור זה, המשלים את פער המידע שבסיפור המקראי ומתאר מה אירע לגיחזי בדרכו אל בית השונמית, חוזר ומופיע גם בתלמוד הירושלמי (להלן), ומטרתו להמחיש את מידותיו הרעות של גיחזי. גם כאן, אם כך, מוצג גיחזי כמשרת נקלה אשר סר מדרך הישר, אלא שהמדרש בחר להשתמש במוטיב חיובי אחד מתוך הסיפור כדי להמחיש את קיום מידת 'מורא רבך כמורא שמים', ובכך הפך הגנאי לשבח.

28. אבות ד, יב.

29. ראו כהנא, המכילתות, 206.

30. כהנא (המכילתות, 206 הע' 19) מעיר כי המקל עליו הסתמך גיחזי עשוי להיות משענתו של אלישע, ואם כן יש כאן גם זלזול.

31. כהנא, המכילתות, 208. את המכילתא דרשב"י מאפיינת, לדעתו, עריכה תכליתית יותר, ומשום כך המקבילה לסיפורנו שם נראית כ'מדרש יחידאי המפליג כביכול בשבחו של גחזי' (שם), באשר היא מטשטשת את הפרת הציווי ומדגישה את קיום 'מורא רבך כמורא שמים'.

3. מכילתא דר"י יתרו מסכתא דעמלק (עמ' 193)³²

קטע זה מובא כדרשה על הפסוק "ויאמר אל משה אני חתנך יתרו בא אליך" (שמות יח, ו):

ר' אליעזר אומר נאמר למשה "אני", אני הוא שאמרתי והיה העולם, אני הוא המקרב ולא המרחק שנאמר "האלהי מקרוב אני נאם ה' ולא אלהי מרחוק" (ירמיה כג, כג) אני הוא שקרבתי את יתרו ולא רחקתיו אף אתה כשיבוא אדם אצלך להתגייר ואינו בא אלא לשום שמים אף אתה קרבהו ולא תרחיקהו, מכאן אתה למד שיהא אדם דוחה בשמאל וימין מקרב,³³ ולא כשם שעשה אלישע לגחזי ודחפו לעולם

כדרשה זו נראה כאילו משה זקוק לשכנוע אלוהי כדי לקרב את יתרו, כלומר לגיירו,³⁴ בעוד שנטיית לבו היא דווקא להרחיקו. בהמשך לכך מובאת, על דרך השלילה, הדוגמה של אלישע וגיחזי. משה נדרש לנהוג כלפי הגרים בצורה שונה מזו שבה נהג אלישע כלפי נערו, לאחר שזה נטל במרמה כסף ובגדים מיד נעמן.

סופה של הדרשה, "מכאן אתה למד שיהא אדם דוחה בשמאל ומקרב בימין וכו'", אינו מתקשר ישירות לנאמר לפניו: קשה להבין כיצד מדרש המדבר על קירוב בלבד ('קרבהו ואל תרחיקהו') מביא למסקנה הכוללת גם הרחקה ('דוחה בשמאל'). סביר להניח שהכלל 'יהא אדם וכו'' הובא לכאן ממקור אחר, שממנו גם צוטטה הברייתא המקבילה בסוטה.

המושג 'לדחות בשמאל ולקרב בימין' הנזכר כאן מעיד על יחס אמביוולנטי כלפי אדם או תופעה, יחס שיש בו דחייה וקבלה בו־זמנית, והוא עומד בניגוד לדחייה מוחלטת, בשתי ידיים. בין אלה הנמנים בספרות חז"ל כמי שיש לדחות בשמאל ולקרב בימין ניתן למצוא את הגר, את היצר, ואת התינוק והאישה.³⁵ בכל המקרים הללו מדובר על מישהו שיש תועלת בקירובו וסכנה בצידה: המגמה לקרב את הגר אל היהדות מלווה ברצון להיבדל ולהיות 'עם לבדד',³⁶ היצר (בעיקר במובן של תאוה מינית) נתפס כ'יצר הרע' אך גם הכרחי לקיום העולם,³⁷ בתינוק יש לנזוף לעתים, אך עלול להיגרם נזק (חינוכי או פיזי) מדחייתו המוחלטת,³⁸ והאישה - בעיני חז"ל - נתפשה, כנראה, כשילוב של שני האחרונים, דהיינו: פיתוי שיש בו הכרח מחד גיסא, ויצור קל דעת מאידך גיסא.

32. למדרש זה מקבילה במכילתא דרשב"י (עמ' 130).

33. בחלק מכתבי היד: ומקרב בימין, ולשון זו נראית עדיפה.

34. ראו דיונו של הירשמן בדרשה זו: מ' הירשמן, תורה לכל באי עולם, תל-אביב 1999, עמ' 76-77.

35. בבלי סוטה מז ע"א, סנהדרין קז ע"ב (יצר, תינוק ואישה) וכן רות רבה ב, טז (גר) ומדרש תהלים כב, (אך) שם באופן כללי, כנוהג של דרך ארץ, ולא כלפי אחד מהארבעה דווקא).

36. לדיון מקיף בנושא זה ראו אורבך, חז"ל, 480-494.

37. ראו רש"י בסוטה ובסנהדרין הנ"ל (הערה 82) ד"ה 'יצר', וכן ב"ר ט, ז (עמ' 72): "והנה טוב מאוד - זה יצר הרע". גם בנושא זה דיון נרחב אצל אורבך, חז"ל, 415-427.

38. ראו מעשה התינוק במסכת שמחות פ"ב ה"ה.

לאיזה מהם מתקשר גיחזי? כמעט לכולם: במדרש הנוכחי הוא נזכר בסמיכות לגר (וכן בירושלמי), ובמקומות אחרים הוא נקשר ליצר³⁹ ולחינוך (הסיפורים אודות פגישתם של אלישע וגיחזי בדמשק בירושלמי ובבבלי מדגישים את כישלונו של אלישע כמחנך, וראו להלן).

למה הכוונה בביטוי 'ודחפו לעולם'? אילו היה בעל המאמר נצמד למטאפורה שפתח בה, היה עליו לומר 'ודחפו בשתי ידי'.⁴⁰ המקרא אמנם מספר שגיחזי זורעו נענשו על-ידי אלישע בצרעת תורשתית, עונש שיש בו צד של נידוי חברתי, אך הביטוי 'ודחפו לעולם' נראה כשייך לתחום אחר: אם בפסוק (מלכים ב ה, כז) פירוש המלה 'לעולם' הוא 'לנצח' (לעניין מחלת הצרעת), נראה שבמדרש היא משמשת בהוראה שונה מעט, של שלילת שכרו לעתיד לבוא, כמו בביטוי 'טרדו מן העולם', החוזר בסיטואציות דומות⁴¹ – וייתכן כי הדה של המשנה 'אין להם חלק לעולם הבא' נשמע גם כאן, במכילתא. יש להניח, אם כן, שגם המכילתא מסתמכת על אותה מסורת קדומה הרואה בגיחזי תלמיד שסר מדרך הישר ופנה לדרכים נלוזות. ייחודו של המדרש שלפנינו בכך שהוא מטיל את האשמה להתדרדרותו של גיחזי, או לפחות חלק ממנה, על אלישע, שלא עשה די על מנת לקרב את גיחזי אל הדרך הנכונה.

4. ברייתא בסוטה מז ע"א / סנהדרין קז ע"ב:⁴²

תנו רבנן לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת לא כאלישע שדחפו לגיחזי בשתי ידי ולא כיהושע בן פרחיה שדחפו לישו הנצרי בשתי ידי.

ברייתא זו, שבחלקה הראשון מקבילה לנאמר במכילתא יתרו, מופיעה בתלמוד הבבלי ומלווה בדיון אמוראי. היא מדברת בשבח הסובלנות ובגנות הגישה הקפדנית כלפי תלמיד סורר, שמייצגיה כאן הם אלישע ויהושע בן פרחיה. מתוך הנחה שהלומד מכיר את אחריתם של שני התלמידים הנזכרים, ברור שהברייתא מבקשת להתריע מפני התוצאות השליליות שעלולה לגרום הגישה הקפדנית. מקור זה, אולי יותר מכל מקור אחר שבו נזכר שמו של גיחזי, קושר במובהק בין דמויות מקראיות לדמויות מעולמם של חז"ל.⁴³ מההקבלה בין

39. ראו ספרי דברים פ"ט, לג, מהד' פינקלשטיין עמ' 59: וכשם שהצדיקים משביעים את יצרם שלא לעשות, כך הרשעים משביעים את יצרם לעשות שנאמר "חי ה' כי אם רצתי ולקחתי מאתו מאומה" (מל"ב ה, כ).

40. וכך אמנם בברייתא שבבבלי סוטה מז ע"א (=סנהדרין קז ע"ב). החילוף בין הפעלים דח"ה-דח"ף אינו נראה משמעותי, ועיינו במילון בן-יהודה, ערכי 'דחה' (עמ' 914) ו'דחף' (עמ' 918).

41. ראו תנחומא מצורע א, מד' עשרת הדברות (מראה מקום).

42. הנוסח המצונזר שבדפוסים הושלם על פי כתב יד אוקספורד 2675, כפי שמובא ב'מאגרים' של המילון ההיסטורי.

43. על האנכרוניזם שבקישור בין יהושע בן פרחיה (בן המאה השנייה לפנה"ס) לבין ישו ראו: S. Gero, The Stern and his Wayward Disciple: A 'Jesus' story in the Talmud and in Christian Hagiography, Master and his Wayward Disciple: A 'Jesus' story in the Talmud and in Christian Hagiography, pp. 287-311 (1994), JSJ 25,2 (1994), עמ' 289 הערה 3.

גיחזי לישו מתבארת כוונתם של חכמים בביטוי 'דחפו (בשתי ידיו/לעולם)', ונראה שמדובר לא רק בדחייה מן החברה אלא ביצירת קרקע פורייה לכפירה והסתת אחרים לדרך רעה.

גיחזי בספרות האמוראים

מרבית אזכוריו של גיחזי בתלמודים ובמדרשי האמוראים מבוססים על דברי התנאים, והם בדרך כלל במעמד של ציטוט. עם זאת ההקשר ששובצו בו ציטוטים אלו מחייב בחינה מחודשת שלהם, ולעתים חלו בהם שינויים הראויים לדיון כגון הוספות, השמטות והדגשות. היחידה הגדולה ביותר של מדרשים על גיחזי מצויה בתלמוד הירושלמי, סנהדרין פ"י ה"ב כט ע"ב, בעקבות המשנה הנדונה לעיל. יחידה זו נראית כלקט מסורות אגדיות שונות, לחלקן מצויות מקבילות במדרשים ובבבלי, בעוד חלקים אחרים אינם מוכרים לנו ממקום אחר. ניתן להבחין בתוכה בשלוש חטיבות עיקריות: הראשונה מתארת את מידותיו הרעות של גיחזי, ומסתמכת בעיקר על פסוקים ט, כז ו-כט במלכים ב ד (מעשה השונמית), וכן שם, ו א (דברי בני הנביאים לאלישע). השנייה עוסקת בתאוות הבצע של גיחזי, כפי שהיא באה לידי ביטוי בסיפור ריפוי נעמן (שם, ה ט-כז), והשלישית דנה בניסיונו של אלישע להחזיר את נערו בתשובה, תוך דרישת הפסוק "ויבא אלישע דמשק" (שם ח, ז). נראה כי העורך סידרן על-פי סדר הכתובים, וכך התקבלה מעין ביוגרפיה מיניאטורית של גיחזי.

החטיבות יובאו ויידונו בנפרד. הנוסח על-פי מהדורת האקדמיה (המבוססת על כתב יד ליידין).

חטיבה א

גיחזי אדם גיבור בתורה היה אלא שהיו בו שלשה דברים: עין צרה ופרוץ בערוה ולא היה מודה בתחית המתים. עין צרה, בשעה שהיה אלישע יתיב בתינוייה הוה גיחזי יתיב ליה על תרעא ותלמידייא חמיין ליה ואמרין גיחזי לא אעל ואנן עלון והוה תניי מתאמר ובר נש לא מיתהני כלום. כיון שנתרחק מה כת' תמן ויאמרו בני הנביאים אל אלישע הנה נא⁴⁴ המקום אשר אנחנו יושבים שם לפניך צר ממנו (מל"ב ו, א) לא אסחין אוכלוסייא דתלמידייא דהוון תמן.

ופרוץ בערוה, שכן השונמית אומרת לאישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא עובר עלינו תמיד (מל"ב ד, ט) אמ' ר' יונה הוא קדוש ואין תלמידו קדוש, אמ' ר' אבון שלא הביט בה מימיו, ורבנין דקיסרין אמרין שלא ראת טיפת קרי על בגדיו מימיו [...] כת' ויגש

44. נוסח כ"י ליידין, ובעקבותיו דפוס ונציה, גורסים כאן: וגו', אך אין צורך במילה זו שכן הפסוק מובא ברצף.

גחזי להדפה (מל"ב ד, כז) מהו להדפה אמר רבי יוסי בן חנינה שנתן ידו בהוד שביופיה בין דדיה.

ולא היה מודה בתחיית המתים, את מוצא בשעה שבא אלישע להחיות את בנה שלשונמית אמ' לו קח משענתי בידך ולך כי תמצא איש לא תברכנו וכי יברכך איש לא תעננו (מל"ב ד, כט)⁴⁵ והוא לא עבד כן, אלא כד פגע בר נש ביה ואמר ליה מאיין ולאייך גיחזי, ור⁴⁶ אמר ליה אנא אזיל מחיה מתים, וו אמר ליה לית דמחיה מתים אלא הקב"ה דכת' ביה ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל (שמו"א ב, ו) אזל ליה ולא עבד כלום, חזר לגביה, אמר ליה אנא ידע אילו הוה דמיך לא הוה מיתער על ידך.

כמו היחידות הקודמות בפרק העשירי של ירושלמי סנהדרין העוסקות בדואג ובאחיתופל גם יחידה זו פותחת בקביעה כי גיחזי 'אדם גבור בתורה היה'. אך בניגוד לקודמיו, קביעה זו אינה מלווה בראיה ללמדנותו, מה שיוצר את הרושם כי המשפט 'גבור בתורה היה' הפך מאפיון מוגדר של דואג ואחיתופל (על בלעם לא ניתן היה לומר זאת) לשגרת לשון. למעשה, דמותו של גיחזי, כפי שהיא עולה מהיחידה שלפנינו, אינה של גדול בתורה אלא של תלמיד חכמים פשוט, ולא מן המעולים דווקא.

חטיבה זו היא למעשה לקט של שלושה מדרשים שונים (כל אחד מהם מופיע בנפרד גם במקורות אחרים),⁴⁷ שעורך הסוגיה ליקטם יחד ושזר אותם תחת הכותרת 'שלושה דברים'. הדבר נראה כניסיון לשרטט 'קווים לדמותו' של הנער גיחזי, המוזכר במשנה ללא כל פירוט והסבר, בעזרת סיפורים שהיו ידועים לעורך הסוגיה ממקום אחר.⁴⁸ במידה מסוימת מזכירה רשימת 'שלושה דברים' זו את המשנה באבות ה, יט (בכת"י קאופמן מכ"ב):

כל שיש בו שלושה דברים תלמידו של אברהם אבינו ושלושה דברים תלמידו של בלעם...
עין רעה ונפש רחבה ורוח גבוהה תלמידו של בלעם... תלמידו של בלעם יורדים לגיהנם...

אפשר לטעון כי לפנינו דוגמה לתופעה של העברת מוטיבים בין הדמויות שבמשנה, וכי

45. נוסח המסורה: "חגר מתניך וקח משענתי" וכו'.

46. מ' קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי: קונקורדנציה לתלמוד ירושלמי, ירושלים תשס"ד, עמ' 340, מפרש 'והוא' (קיצור המלה בעקבות הבלעת גרוניות). כהנא (מכילתות, 207 הע' 23) מעיר כי "אלו שתי ההיקרויות היחידות של מלה זו בירושלמי, ופירושה צריך עיון". מכיון שניתן להשמיט מילים אלו מבלי לפגוע כלל במשמעות הכתוב, נראה לי כי אפשר שאלו סימנים גרפיים (למשל, סימן הכנסה לקטע שנשמט מחמת הדומות: אמר ליה - אמר ליה) שהועתקו בטעות כ'ור'.

47. עין צרה - בבלי סוטה מז ע"א (=סנהדרין קז ע"ב), פרוץ בערוה - ויק"ר כד, ו, בבלי ברכות י ע"ב, פדר"א פל"ג, תחיית המתים - מכי"ר"י בשלח עמ' 178.

48. וכך דרכו של העורך לכל אורך הפרק: כל דמות המוזכרת במשנה זוכה בסוגיית התלמוד להרחבה או לקט מדרשים, שנועדו להמחיש את גודל חטאיה. לדוגמה: "דואג אדם גדול בתורה היה, באו ישראל ושאלו את דוד לחם הפנים מהו שידחה את השבת [...] כיצד נתרחק, רבי חנינה ורבי יהושע בן לוי חד אמר אש יצאה מבית קודש הקדשים וליהטה סביבותיו..." וכו'.

מידות אלה דבקו בו בגיחזי אך ורק בשל סמיכותו לבלעם,⁴⁹ אך יש לשים לב כי מידותיו הרעות של גיחזי ניכרות מתוך הסיפורים השונים עליו (גם במקומות שאינם משתמשים בנוסחת 'שלושה דברים'), ואם כך אין הן תלויות אך ורק בסמיכות לבלעם. המצב הראשוני מתרחש 'בשעה שהיה אלישע יתיב בתינוייה...' - אלישע יושב בלימודו, יושב ושונה. זוהי השלכה ברורה של הווי בית המדרש על הסיפור המקראי (על כך להלן). גיחזי מונע מבני הנביאים המוצגים כאן כתלמידים⁵⁰ ללמוד תורה מפיו של אלישע בכך שהוא יושב בשער בית המדרש, והתלמידים הבאים רואים אותו ונמנעים מלהיכנס, מתוך הנחה שאם תלמידו המובהק אינו נכנס, בוודאי שנוכחותם לא תהיה רצויה. כתוצאה מכך מתרחש 'בזבז' משווע של לימוד: "תנינו מתאמר ובר נש לא מיתהני כלום", אין איש נהנה מתורתו של אלישע.⁵¹

חלקו השני של הסיפור, ה'אחרי', פותח ב'כיוון שנתרחק', ומרמז בכך להצטרעותו של גיחזי. כמו במקורות התנאים, גם כאן מתואר סופו של האירוע כדחייה כלשהי, ונראה כי המסורת המדרשית על התרחקותו (הפיזית והרוחנית) של גיחזי היא העומדת ברקע הדברים. לפנינו אם כן דרשת סמוכין: מיד לאחר הצרעתו של גיחזי (מלכים ב ה, כז), מתחיל סיפור הצפת הגרון, הפותח בדברי בני הנביאים "הנה נא המקום אשר אנחנו יושבים שם לפניך צר ממנו" (שם ו, א). מסמיכות הפסוקים מסיקים חז"ל שרק עכשיו, לאחר שהסתלק גיחזי, התברר כמה גדול הביקוש וכמה צר המקום מלהכיל⁵² את התלמידים הרבים, ומכאן שעד עכשיו נמנע מהם להיכנס.

גיחזי מואשם בחטא של קנאה לרבו, שהשלכתו המעשית היא מניעת שאר התלמידים מלימוד. דרך הפעולה שלו מתוחכמת מאוד: למעשה, הוא לא אמר או עשה דבר שבעטיו ניתן לבוא אליו בטענות, הוא רק ישב ונתן לתלמידים להסיק בעצמם את המסקנה (השגויה) שנוכחותם אינה רצויה. חטאו של גיחזי איננו, על-פי מדרש זה, תאוות בצע או בקשת גדולה, אלא צרות עין של תלמיד המקנא לרבו ורוצה אותו לעצמו בלבד. הדבר השני שמואשם בו גיחזי הוא היותו 'פרוץ' (ב)ערווה.⁵³ להאשמה כזו אין כל רמז

49. טענה כזו מעלה אורבך (בלעם, 282).

50. וראו ספרי דברים פ"ט: לד' "לבניך אלו תלמידיך. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים אשר בבית אל אל אלישע וכי בני נביאים היו והלא תלמידים היו, אלא מיכן לתלמידים שקרויים בנים".

51. תיאור דומה ניתן למצוא בסיפור על ר' אליעזר בן הורקנוס (סנהדרין סח ע"א), שלפני מותו מיצר על כך שתלמידיו לא למדו די מתורתו (אמנם לא מאותן סיבות).

52. לא אסחין = לא החזיק, לא הכיל (שרש סחן/חסן מתחלפים, ראו: ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה (להלן: ליברמן, הירושלמי כפשוטו), עמ' יג; M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Ramat Gan 1990, עמ' 372.

53. פירושו של מושג זה הוא מי שחרג מגבולות ההתנהגות המינית המותרת (גדר ערווה), והיפוכו: גדר ערווה. ראו: ב"ר פ, ע; ויק"ר לב, ה; פדר"כ פ, י ועוד.

במקרא עצמו, והיא נלמדת משתי דרשות נפרדות: האחת של ר' יונה ('הוא קדוש ואין תלמידו קדוש') והשנייה של ר' יוסי בן חנינה (בדרך הנוטריקון: 'הדפה – הוד יופיה'). למעשה, רק אחת משתי הדרשות מעידה על פריצותו של גיחזי באופן ברור, ואף בה אין מדובר על פריצות של ממש (התנהגות מינית מופקרת) אלא על התנהגות גסה כלפי אישה, נגיעה בחלקי גופה האינטימיים.

עיקר עניינו של קטע זה בפרישותו של אלישע (ושל חכמים שנהגו כמותו), וגיחזי מוזכר כאן אגב אורחא כמי שלא נהג כרבו. קטע זה הועבר בשלמותו מיבמות פ"ב, כדרכו של הירושלמי,⁵⁴ ואגב כך הועברו גם חלקים שאינם רלוונטיים לדיון המקומי.

בסיומה של חטיבה זו נטען כי גיחזי 'לא היה מודה בתחיית המתים'. כאמור, חטא זה נזכר במשנה הקודמת למשנת ארבעה הדיוטות כאחד מן הדברים שהחוטא בהם אין לו חלק לעולם הבא (שני הדברים האחרים שבהם מואשם גיחזי אינם נזכרים שם), ואם כך עניין מיוחד לנו בו. כראיה לטענה זו מובאת מקבילה ארמית לסיפור שבמכילתא בהבדלים אחדים.

סיפור זה מובא כראיה לכך שגיחזי אינו מודה בתחיית המתים, אף שלא מובעת בו במפורש כפירה ברעיון תחיית המתים. לכל היותר חטא גיחזי בכך שבתחילה ייחס לעצמו כוחות כאלה, ומשנכשל הכריז שגם אלישע לא מסוגל היה להחיות את הנער, אילו היה מת באמת. גם כאן, כמו בדרשה על פריצותו, ניכר שעורך הסוגיה 'גייס' את הסיפור, אף כי אין הוא משרת את מטרתו באופן מלא, מפני שרצה לדבר בגנותו של גיחזי.

נראה אפוא ש'שלושת הדברים' שמואשם בהם גיחזי אינם מוכחים בבירור מתוך הסיפורים והדרשות שהובאו בחטיבה זו: 'עין צרה' אינה אלא קנאתו לרבו ולתורתו, 'פרוץ בערווה' היא התנהגותו הגסה כלפי השונמית, ו'לא היה מודה בתחיית המתים' נוגע לכוחו או כוחו של רבו, אך אין בו כפירה בכוחו של האל. אולי יותר משהיו ביד עורך הסוגיה ראיות לחטאיו של גיחזי, הייתה לו מגמה (ושמא מסורת) הרואה בו חוטא גמור, ודווקא בתחומים אלה.

54. על המקבילות בירושלמי ראו: מ' עסיס, סוגיות מקבילות בירושלמי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"ו (המבוא, ומראי המקום שהובאו בו).

חטיבה ב

את מוצא בשעה שבא נעמן שר צבא מלך ארם אצל אלישע בא אליו בסוסו וברכבו⁵⁵ אמ' ר' יוחנן בסוסו כת'. בעא מיתן ליה דהב וכסף אסטלוון ולבושין אבנים טובות ומרגליות ולא קיבל עליו הדא היא דכת' ויפצר בו לקחת וימאן (מל"ב ה, טז) אתא גיחזי ואמר חי ה' כי אם רצתי אחריו ולקחתי מאתו מאומה (מל"ב ה, כ) מומה כת'⁵⁶ אזל ומטא ביה ונסב מה דנסב ואטמרון בעיליתיה. אתא גביה אלישע אמ' ליה מאיין ולאיינן גיחזי, מיאנתה מתן שכון שלצדיקין, אמר לו לא הלך עבדך אנה ואנה (מל"ב ה, כה) ויאמר⁵⁷ לא ליבי הלך כאשר הפך איש מעל מרכבתו לקראתך העת לקחת כסף וזהב⁵⁸ וגו' העת לקחת אבנים טובות ומרגליות לפיכך צרעת נעמן תדבק בו⁵⁹ כת' וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער וגו' (מל"ב ז, ג) ומי היו, רבי יהודה בשם רב גיחזי ושלשת בניו היו.

קטע זה עוקב אחר פסוקי סיפור נעמן (מלכים ב ה, ט-כז בדילוג) תוך שהוא מספר אותם מחדש במלים שלו, ובדרך כלל אינו מוציאם מהקשרם. העורך כמעט אינו נזקק למדרשים, שכן פשט הכתוב עצמו מספר בגנותו של גיחזי. לאחר שסיפר על סירובו של אלישע לקחת את הרכוש הרב שהציע לו נעמן, מדלג המספר לדבריו של גיחזי. בכך הוא ממקד את העלילה בעניין הרכוש ומשמיט לחלוטין את המעשה הדתי של נעמן, וכך גם מודגשת חמדנותו של גיחזי, שבניגוד למסופר במקרא מגיב כאן באופן מידי לאירוע ולא לאחר זמן. נראה כי ציטוט הפסוק "ויפצר בו לקחת וימאן" נועד אף הוא להעצים את הניגוד: מיאנונו של אלישע מול מיאנונו של גיחזי.

בקטע זה משובצת הדרשה הקצרה 'ולקחתי מאתו מאומה - מומה כתיב'⁶⁰ - דרשה זו מופיעה גם בויק"ר טז, א; יז, ג ובתנחומא מצורע א,⁶¹ ושם היא מופיעה בצורה מלאה יותר. הדרשה מרמזת לסוף הסיפור: גיחזי כביכול מעיד בעצמו על סופו, 'ולקחתי מאתו מומה' - את מומו של נעמן, הצרעת. שיבוצה כאן, במרכז הסיפור וללא כל הסבר, נוטל

55. על-פי מל"ב ה, ט. יש לקרוא: בסוסו.

56. כתיב כזה אינו קיים בנוסח המסורה, וראו להלן הערה 60.

57. נודה"מ: אליו.

58. נודה"מ: את הכסף.

59. נודה"מ: כך.

60. כאמור לעיל (הערה 56), כתיב כזה אינו קיים בנדה"מ. בעל 'פני משה' מעיר כי זהו 'אחד מן החילוקים לבן אשר ולבן נפתלי', אולם חילוק כזה אינו בנמצא, ואף בעל 'מנחת שי' דן באריכות במלה זו ומציין כי בכל הספרים שבאו לידו כתוב 'מאומה' באל"ף. דרשה זו מעידה אפוא על קיומו של נוסח אחר, שלא השתמר בידינו.

61. דרשת 'מאומה' = מומה' מופיעה גם בב"ר נו (עמ' 603 במהדורת תאודור-אלבק), אך שם לא כדרשת כתיב.

מהדרשה את עוקצה. בהמשך מקצר הדרשן את הסיפור המקראי ומסכם אותו במלים 'ונסב מה דנסב ואטמרון בעיליתיה'. המלה 'עיליתיה' (עלייתו) משקפת את פרשנותו למלה 'עופל' (מלכים ב ה, כד), והיא שילוב מעניין של שני כיווני פרשנות: מקום גבוה,⁶² ומקום נסתר.⁶³ אפשר שיש כאן גם רמיזה לעלייה של אלישע (מלכים ב ד, י).⁶⁴ המלים 'מאין ולאין גיחזי' הן ציטוט משוכש של פסוק כה: "מאין [ק': מאין] גחזי".⁶⁵ המילה 'ולאין' נגררה לכאן כנראה כאשגרת לשון מהסיפור הקודם ('כד פגע בר נש ביה...'). תחיבתה כאן משבשת את דרשת המילים מאן-מאנתה, שעומדת ברקע המשפט הבא: מאנתה מתן שכרן של צדיקין. נראה שיש להבין דרשה זו כאילו נאמר בה: "ויאמר אליו אלישע מאין גיחזי, מאן כתיב, מאנתה שכרן של צדיקין". משפט זה נותר סתום, ואין הוא מסביר מהו אותו שכר וכיצד היה גיחזי עשוי לקבלו. ייתכן שיש לבאר על-פי המקבילה בבבלי, שבה מזכיר אלישע את 'שכר שמונה שרצים' שגיחזי מבקש ליטול (ראו להלן).⁶⁶ בהמשך מצוטטים, כמעט כלשונם, פסוקים כה-כו. הציטוטים קוטעים את הדרשה על שכרם של צדיקים, שהוא 'כסף וזהב, אבנים טובות ומרגליות'. שאלתו של אלישע, 'העת לקחת...?', מתפרשת לאור הבנתנו לעיל כ'האם ראוי אתה לשכרם של צדיקים?', והתשובה המובנת מאליה, 'לא', מובילה למסקנה: לפיכך צרעת נעמן תדבק בך [ובזרעך לעולם].⁶⁷

62. כך, למשל, מפרשים רד"ק ורלב"ג.
63. כך בתרגומים, ת"י: ועל לאתר כסי (למקום אפל, מחבוא), וכן תה"ש: xsotelon (מקום חשאי).
64. ייתכן שמדרש זה אף מרמז לקשר אפשרי בין חטאו של גיחזי לחטאו של עכן - הפועל 'אטמרון' אינו מתחייב מהכתוב בפסוק ('ויפקד בבית', מל"ב ה, כד) אך הוא מתאים לסיפור מעילת עכן ('ואקחם והנם טמונים בארץ בתוך האהלי', יהושע ז, כא). ייתכן גם שהניסוח מרמז לארבעת המצורעים, שעליהם נאמר (מל"ב ז, ח): "... וישאו משם כסף וזהב ובגדים וילכו ויטמנו וכו'".
65. בלשון חז"ל אמנם מצוי ביטוי כזה: 'מאיין ולאין בן זומא' (יר' חגיגה עז ע"א) וכן 'מאיין ולאין פינחס' (בתחילת סוגייתנו, יר' סנהדרין כח ע"ד), אך לאור הדמיון הרב ללשון הפסוק נראה שלפנינו ציטוט מקראי משוכש ולא לשון חז"ל.
66. J. Mann, The Bible as Read and Preached in the old synagogues, Cincinnati 1940 (פורסם על ידי מאן, T-s c 2, 28) רטו-רכ; וראו, מ' ברגמן, ספרות התנחומא-ילמדנו, תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"א, עמ' 83): "ולמה לא קבל ממנו אלישע מנחתו מפני חילול השם, שלא יאמרו נביאי יש' אין עושין כן אלא בשכר לכן ויאמ' אלישע חי יי וג'. וכשראה גחזי שלא קבל מנחתו ממנו נתאהו הו' ורץ אחריו ה'ה וירדף גחזי וג' וכשחזר עמד לפני רבו אמ' לו מאין באתה גחזי ולאין הלכת והלא כבר ידע אלישע לאיכן הלך מה ראה לשאל אותו והלא לא למדו הנביאים דרך הארץ אלא מן הקב"ה ששאל לאדם הראשון כשחטא. לא אמר לו כבר חטאת אלא שאלו ואמ' לו אייכה והלא לית ידע אנה הוא. אלא לימד הקב"ה דרך ארץ שיהא החוטא נשאל על חטאו אם הודה מיד זו היא תחילת תשובה ואם לאו עד עכשו הוא עומד בחטאו [...] כך שאל אלישע לגחזי מאין גחזי אילו עשה תשובה והודה מיד נתקבלה ממנו תשובתו. אלא ויאמר לא הלך וג'. וכשראה שהוא עומ' ברשעו קיללו שני' וצרעת נעמן וג'."
67. המשך הדרשה מוכיח שגם מלים אלו נדרשות כאן.

הקטע האחרון, המזהה את ארבעת המצורעים (מלכים ב ז, ג) עם גיחזי ושלושת בניו, נועד כנראה לתת אישור פנים־מקראי שאכן התקיימה קללתו של אלישע, וגם בניו של גיחזי נצטרעו, ומכל מקום הוא מונע מכוח נטייתם של חז"ל לזהות דמויות אנונימיות עם דמויות מוכרות.⁶⁸

חטיבה ג

כת' ויבא אלישע דמשק ובן הדד מלך ארם חלה וגו' (מל"ב ח, ז) מה אזל בעי מיעבד תמן, אזל בעא מקרבא לגיחזי ואשכחיה מוחלט, מיכן שדוחין בשמאל ומקרבין בימין אמר ר' יוחנן בחוץ לא ילין גר דלתיי לאורח אפתח (איוב לא לב) מיכן שדוחים בשמאל ומקרבין בימין, לא כשם שעשה אלישע שדחה את גיחזי בשתי ידיו שני חלאים חלה אלישע אחד כדרך הארץ ואחד שדחה את גיחזי [...] ⁶⁹

דורשי רשומות אמרו כולהם יש להם חלק לעולם הבא, מה טעמא, לי גלעד ולי מנשה ואפרים מעוז ראשי יהודה מחוקקי מואב סיר רחצי על אדום אשליך נעלי (תהלים ס, ט-י [=שם קח, ט-י]).

לי גלעד זה אחאב מלך ישראל שנפל ברמות גלעד, לי מנשה כשמועו, אפרים מעוז ראשי זה ירבעם בן נבט אפרתי, יהודה מחוקקי זה אחיתופל, מואב סיר רחצי זה גיחזי, על אדום אשליך נעלי זה דואג האדומי.

שני חלקים עיקריים לחטיבה זו: הראשון מתייחס לדחייתו של אלישע את גיחזי ומבקר אותו על כך, השני (שלא הובא כאן בשלמותו) מתייחס לשלושת המלכים החוטאים וארבעת ההדיוטות – להוציא בלעם, שאינו זוכה להקלה בעונשו ומבטל את שלילת חלקם בעולם הבא.

היחידה הראשונה של החטיבה מתארת מפגש בין אלישע, שהלך 'לקרב' את נערו (מילה שניתן לפרשה הן במובן הגיאוגרפי הן במובן הרוחני), לבין גיחזי, שמוגדר כאן כ'מוחלט'. הסצנה מתוארת בחסכנות רבה, מבלי לציין מתי היא מתרחשת, מה נאמר בפגישה, מה הביא את אלישע לחדש את הקשר ומהו בדיוק מצבו של גיחזי.

מן הפסוק המצוטט עולה כי הדרשן מניח שגיחזי נמצא בדמשק. על מה מתבססת הנחה זו? בשום מקום במקרא לא מסופר לאן הלך גיחזי לאחר שלקה בצרעת, והמדרש שהובא בסוף החטיבה הקודמת אף מרחיק את האפשרות שמדובר בדמשק, כאשר הוא מזהה את

68. י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד² (להלן: דרכי האגדה), עמ' 28.

69. הקטע המדולג מתייחס להוצאתו של שלמה מרשימת המלכים, ואינו מענייננו. לפי הקשרן, המלים המסיימות את הקטע, "הוה יליף מצלי ומתעני, כיון שנמנה עמהם צלי ולא איתעני", מתייחסות לדוד (אך ראו ש' ליברמן, 'הערות לפרק א' של קהלת רבה', בתוך: ד' רוונטל (עורך), מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 566-578 (להלן: ליברמן, הערות), עמ' 54, הסבור שזהו המשך הדברים על אלישע שדחה את גיחזי).

ארבעת האנשים המצורעים שבשער שומרון עם גיחזי ובניו. כיצד אפוא נוצר הקישור בין גיחזי לדמשק?

קשה לקבוע חד-משמעית את הסיבה לכך, אך נראה שגיחזי נתפש בעיני חז"ל כנוכרי במוצאו, וכנראה דווקא ארמי. שמו הנוכרי בוודאי עשוי לעודד תפישה כזו, ואולי עמדה לנגד עיניהם של חז"ל דמות משרתו של אברהם, דמשק-אליעזר, כמקור הראיה. הדרשה על הגר, המובאת בסמיכות מפיו של ר' יוחנן, מחזקת כיוון זה.⁷⁰

את המלים 'ואשכחיה מוחלט' המסכמות את האפיזודה אפשר לפרש בשתי דרכים: בדרך כלל מתקשר מושג זה בלשון חז"ל לתחום הצרעת⁷¹, והוא הולם אפוא את ההקשר של סיפורנו: אלישע מגיע לדמשק ומוצא שקללתו קיימת ועומדת. אפשרות אחרת היא לפרש מלים אלו בהשאלה כמוונות למצב בלתי הפיך, דהיינו: אלישע מצא גיחזי עומד ברשעותו.⁷² במקרה שלפינו נראה כי שתי המשמעויות תואמות את רוח הסיפור. ככל המשמעות שיוצר השימוש במושג זה הוא המסר שמבקש הדרשן להעביר: אלישע מוצא את גיחזי גם מצורע לחלוטין (כפי שגזר עליו) וגם רשע לחלוטין (כפי שגרם לו להיות, בכך שדחה אותו).⁷³

ההנחה שאלישע הוא האחראי למצבו של גיחזי מובנת מהקביעה 'מיכן שדוחים בשמאל ומקרבין בימין' המובאת בעקבות סיפור קצר זה. כלומר, עורך הסוגיה מבקש לראות בסיפור כישלונו של אלישע ראייה לכך שאין לדחות תלמיד כגיחזי בשתי ידיים, מכיוון שדחייה זו היא בלתי-הפיכה. משפט זה מופיע כזכור בברייתא שבמכילתא יתרו ובבבלי סוטה מז ע"א (=סנהדרין קז ע"ב), ונראה שהאפיזודה מבוססת על ברייתא זו – זאת ניתן להניח מהשימוש במלה 'מקרבא' לגבי אלישע – ולכן אינה מצטטת אותה במלואה. הסיפור הקצר, שנראה כיצירה אמוראית (הוא מופיע בארמית בשתי מקבילותיו, בירושלמי ובבבלי) מבקש להרחיב את היריעה הסיפורית שבמקרא ולתאר את אחריתו של גיחזי. הביטוי 'דחפו לעולם' שבמכילתא מקבל אפוא את ביאורו והרחבתו בתיאור 'אשכחיה מוחלט'.

דרשתו של ר' יוחנן המובאת לאחר סיפור זה היא יחידה עצמאית, שנראית כעיבוד לברייתא שבמכילתא יתרו. בשני המקומות מדובר על הגר שיש לקרבו, ואלישע מוזכר כדוגמה שלילית ('לא כשם שעשה אלישע'). דרשה זו הובאה לכאן על-ידי העורך כדי להסביר את

70. אורבך, חז"ל, 489 הערה *88. אורבך טוען ש'גיחזי מייצג את המין והפורש'. הפסוק מאיוב נדרש על קבלתם המלאה של גרים גם בשמות רבה יט, ד.

71. ראו למשל: משנה מגילה א, ז, נגעים ג, א ועוד. וראו הערתו של קאהוט ב'ערוך השלם' ערך 'חלט': "וזה הלשון מורגל לעניין טומאה גמורה של מצורע" (ערוך השלם, כרך ג' עמ' 400).

72. ראו: ליברמן, הערות, עמ' קסד הע' 9.

73. ככל לשון זה מתקשר יפה גם לשתי המשמעויות של 'מקרבא': את המצורע יש לקרב באופן פיזי אל החברה בתום צרעתו, את הרשע יש לקרב באופן רוחני כדי להחזירו בתשובה.

הקישור בין הסיפור האמוראי למשפט התנאי. הדרשה מובאת במלואה, כשהיא כוללת את דברי הברייתא, וכך נוצרת כפילות בקטע: המשפט 'מיכן שדוחים בשמאל ומקרבין בימין' מופיע פעמיים, שלא לצורך.

המשפט 'שני חלאים חלה אלישע' עומד אף הוא כיחידה עצמאית,⁷⁴ וצורך לכאן כדי להדגיש את חלקו של אלישע בהתדרדרותו של נערו. הוא אף נענש על כך.

בהמשך הסוגיה מובאת דרשה החותמת את הקובץ וקובעת, בניגוד לדברי המשנה, כי 'כולהם יש להם חלק לעולם הבא'. היא מביאה את דבריהם של 'דורשי רשומות'⁷⁵ על תהלים ס, ט-י, מעין 'פשר' או 'פתירה' המקשרים בין מילות הפסוק לבין המשנה בסנהדרין: 'לי גלעד ולי מנשה ואפרים מעוז ראשי' הם שלושת המלכים, והשאר הם ההדיוטות (רק שלושה מתוכם) – בלעם אינו זוכה להקלה בעונשו, אולי משום שרשעותו מובהקת מכדי שניתן יהיה לבטלה).⁷⁶ גיחזי מופיע כאן כפשרו של 'מואב סיר רחצי', ללא כל ביאור.⁷⁷ האם ניתן להסיק מכך כי הדרשן רואה בו מואבי? לעיל הראינו כי מיקומו של גיחזי בדמשק עשוי ללמד כי חז"ל ראו בו ארמי, ואילו לפי הדרשה שלפנינו, הוא מתקשר למואב דווקא.

לדרשה זו מקבילה בבבלי סנהדרין קד ע"ב - קה ע"א. גם שם נדרש הפסוק על אותם אישים (אם כי בפירוט רב יותר), אך מיקומו של הקטע אינו בסוף הדיון על המשנה כולה, אלא לאחר הדיון בשלושת המלכים. עריכה כזו יוצרת משמעות אפשרית שונה: המשפט 'כולן באין לעולם הבא', כלשון הבבלי,⁷⁸ אינם כל השבעה (שלושה מלכים וארבעה הדיוטות) אלא רק המלכים.⁷⁹

נראה כי בחירתו של עורך הסוגיה לסיים את קובץ מדרשי גיחזי בחטיבה זו, המסירה ממנו חלקית את האחריות להידרדרותו, ואת הסוגיה כולה בדרשת 'יש להם חלק', נועדה למתן את הרושם החמור שנוצר מהמשנה ומהדרשות שבעקבותיה. בסופו של דבר, גם לחוטאים הגדולים ביותר יש תקווה.

אזכורים נוספים של גיחזי בספרות האמוראים הארצישראלית מצויים במדרש ויק"ר טז,

74. זוהי ברייתא - הבבלי (סנהדרין קז ע"ב) מביאה בלשון 'תנו רבנן, ושם: שלושה חלאים.

75. המונח 'דורשי רשומות', המופיע גם במקורות נוספים (מכילתא דר"י בשלח מס' ויסע פר' א, ספרי דברים פ"ט, קסה), מתייחס כנראה לאותם תנאים שעסקו בפירוש מקראות סתומים. ראו: ד' בויראין, 'דורשי רשומות אמרו', באר"שבע ג (תשמ"ח), עמ' 23-35, עמ' 35.

76. וכך גם מורה מר בריה דרבינא לבנו (סנהדרין קז ע"ב): בכולהו [=המלכים וההדיוטות] לא תפיש למדרש, לבר מבלעם הרשע, דכמה דמשכחת ביה - דרוש ביה.

77. המקבילה בבבלי (סנהדרין קד ע"ב) מוסיפה כאן הסבר: 'שלקה על עסקי רחיצה'.

78. בכ"י מינכן חסר משפט זה, ויש אפוא מקום לשער שהבבלי אינו מתכוון לדרוש בזכותם של אישים אלה כלל, אך ראו להלן (הערה 148).

79. ראו רש"י בפירושו על אתר: '...אפילו למנשה וירבעם ולאחאב'.

א (עמ' שמז) וכן ויק"ר טז, ד (עמ' שנה-שנו), אך בהם לא נעסוק במסגרת זו, מקוצר היריעה.⁸⁰

גיחזי בתלמוד הבבלי

כמו בתלמוד הירושלמי, גם בתלמוד הבבלי מתרכז העיסוק בגיחזי בסוגיות של פרק 'חלק', אך הוא מוזכר בהקשרים שונים גם במקומות נוספים. כך למשל הוא נזכר בברכות יז ע"ב אגב דיון בברכות ותפילות שונות שהיו שגורות בפיהם של חכמים. בין התפילות הנזכרות מופיעה גם זו:⁸¹

1. ברכות יז ע"ב

כי הוי מיפטרי רבנן מבי רב חסדא ואמרי לה מבי ר' שמואל בר נחמני אמרי הכי: "אלופינו מסובלים אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו" (תהלים קמד יד) [...] "אין פרץ" שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול שיצא ממנו דואג, "ואין יוצאת" שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל, "ואין צוחה" שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא ממנו גיחזי, "ברחובותינו" שלא יהא בינינו בן או תלמיד שיקדיח תבשילו ברבים כגון ישו הנוצרי⁸²

תפילה זו, שהיא מעין מדרש לפסוק בתהלים קמד יד, שייכת לעולם בית המדרש, כמו רוב התפילות שלפניה,⁸³ ושוב אנו פוגשים בשילוש המוכר, דואג, אחיתופל וגיחזי, שראשיתו במשנה סנהדרין, אלא שכאן נלווה אליהם לא בלעם המקראי כי אם ישו הנוצרי.⁸⁴ דרשה זו מעוצבת במבנה של 'שלושה וארבעה', שבו שלוש הצלעות הראשונות מנוסחות בצורה סימטרית ומקבילות זו לזו, ואילו הצלע הרביעית יוצאת דופן, ולכן היא מהווה מעין פואנטה או נקודת שיא,⁸⁵ ואמנם אזכרתו של ישו בסופה של הדרשה היא בוודאי הדוגמה הרלוונטית מבחינתם של החכמים שבפיהם שגורה תפילה זו. גם כאן כמו במשנה לא

80. ראו ג' וכמן, שם, עמ' 30-32.

81. הנוסח המובא להלן הוא נוסח כת"י אוקספורד 366, כפי שמובא ב'מאגריס' של המילון ההיסטורי.

82. שלוש המלים האחרונות הושטו בצנזורה, ואינן בדפוסים.

83. למשל: "ר' יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי... ", "מרגלא בפומיה דר"מ גמור בכל לבבך... ", "מרגלא בפומיה דרבנן דיבנה... " וכד'.

84. לדעתו של הרפורד T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash, London 1903]להלן: הרפורד, נצרות], עמ' 70-71). צירוף זה הוא הגורם העיקרי לדעה כי שלושת ההדיוטות הללו אינם אלא בני דמותם של תלמידי ישו. דומני שלא פחות מכך גרמה לזיהוי זה הקרבה לבלעם, שאף שמו נקשר במדרש לפולמוס האנטי-נוצרי (וראו להלן, גיחזי והפולמוס נגד הנצרות).

85. זקוביץ, שלושה וארבעה, 3: "באבר הרביעי חל המפנה החרף, השינוי שהוא עיקרה ושיאה של היחידה".

מצוין בפירוש חטאם של דואג, אחיתופל וגיחזי, ונראה כי רשעותם היא עובדה ידועה שאינה מוטלת בספק ואינה צריכה ראייה.⁸⁶ את חטאו של ישו הנצרי, לעומת זאת, מגדירים החכמים כ'הקדיח תבשילו ברכים', כלומר: תלמיד שקלקל לימודו, סרח בפומבי.⁸⁷ את הקשר בין מילות הפסוק לבין האישים שעליהם הוא נדרש ניתן לפרש בדרכים שונות,⁸⁸ אך דומני כי אין כאן מדרש יוצר אלא מדרש סומך; המבנה המשולש של הפסוק ("אין... ואין... ואין...") הזמין הדגמה באמצעות שלוש דמויות, והללו באו כשלשה מן המוכן ולא צמחו מתוך כל מילה בנפרד. הדמות הרביעית, כאמור לעיל, יוצאת דופן הן בזמנה הן בעיצוב הלשוני של אזכורה, ואולי היא העילה האמתית לחיבורה של דרשה-תפילה זו. גיחזי, על כל פנים, מופיע כאן לא כאדם עצמאי אלא כדוגמה אחת מארבע לתלמיד שסרח, והופעתו זו היא בוודאי המשכה הישיר של הופעתו במשנה.

2. סוטה מז ע"א

בעקבות הברייתא 'לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת' שהובאה לעיל, מובא קובץ דרשות אמוראים המשמש מעין הסבר והרחבה לברייתא הנדונה:⁸⁹

של גיחזי מאי היא, דכתיב ויאמר נעמן הואל קח ככרים ויפרץ בו ויצר ככרים כסף בשני חריטים ושתי חליפת בגדים ויתן אל שני נעריו וישאו לפניו (מ"ל"ב ה, כג) וכתב העת לקחת את הכסף ולקחת בגדים וזיתים וכרמים וצאן ובקר ועבדים ושפחות" (שם, שם כו) ומי שקיל כולי האי? כסף ובגדים הוא דשקל
א"ר יצחק אותו היום היה אלישע יושב ודורש בשמונה שרצים, עמד גיחזי לפניו, אמ' לו רשע הגיע עת שאתה מבקש ליטול שכר שמונה שרצים, "וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך לעולם ויצא מלפניו מצורע כשלג" (שם, שם כז)

86. ואולי כאן יש ללמוד על הסתום מן המפורש, דהיינו מחטאו של ישו.

87. הרפורד (נצרות, 60) סבור שביטוי זה, 'תלמיד שהקדיח תבשילו', מכוון דווקא כלפי מי שחטא במינות, אך קביעתו נראית לי ספציפית מדי: הפעם הנוספת היחידה בה מוזכר ביטוי זה לגבי תלמיד מוסבת אף היא על ישו (סנהדרין קג ע"א), והשימוש הרגיל בביטוי 'הקדחת תבשיל' הוא כפשוטו, כלומר: שריפת תבשיל או קלקולו (ראו, למשל, משנה גטין ט, י; תוס' ברכות פ"ו ה"ח; ב' ביצה כט ע"א). יש אפוא לראות בביטוי זה דימוי כללי יותר לקלקול כלשהו, ולא דווקא לתלמידים שנתפסו למינות.

88. כך למשל מפרשים בעלי התוספות: "פרץ זה אחיתופל, שפרץ פרצה במלכות בית דוד, יוצאת זה דואג שיצא לתרבות רעה... צווחה זה גיחזי שהיה מצורע וכתוב ביה טמא טמא יקרא והיינו צווחה". המהרש"א, לעומת זאת, מפרש (לפי גרסתו): "אין פרץ זה דואג שפרץ פרצה בכהני נוב עיר הכהנים... ואין יוצאת זה אחיתופל שיצא מן העולם להתחייב בנפשו שחנק עצמו, ואין צווחה... ע"ש שאמר ליה אלישע כשהלך להחיות הילד עם המשענת וכי יברכך איש לא תעננו וגו' והוא עבר על דבריו וענה והיינו צווחה". הפירושים הדחוקים וריבוי האפשרויות מחזקים, לדעתי, את התחושה כי אין כאן התאמה מדויקת אלא דרשה בעלמא.

89. הנוסח המובא להלן הוא נוסח כת"י אוקספורד 2675, כפי שמובא ב'מאגרים' של המילון ההיסטורי.

“וארבעה אנשים היו מצורעים” (שם, ז, ג) א”ר יוחנן זה גיחזי ושלשת בניו וילך אלישע דמשק (שם ח’ ז)⁹⁰ להחזיר גיחזי בתשובה אמ’ לו חזור בך, אמ’ לו כך מקובלני ממך כל החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, מאי עבד, איכא דאמרי אבן שואבת תלה לחטאת ירבעם והעמידה בין השמים ובין הארץ איכא דאמרי שם חקק לה על שפתה והיתה אומרת אנכי ולא יהיה לך איכא דאמרי רבנן דחה מקמיה דאלישע, שני’ ויאמרו בני הנביאים אל אלישע הנה נא המקום אשר אנחנו ישיבים שם לפניך צר ממנו (שם ו, א) מכלל דמעיקרא לא הוה צר

ההקשר שבו מובא קובץ זה הוא העיסוק בעגלה ערופה, בהכרזה י’דינו לא שפכה את הדם הזה’ (דברים כא, ז) ובאחריות המנהיגים לקהלם. בעקבות דיון על חובת ליווי האורח היוצא את העיר מסופר על אלישע והילדים, ולאחר מכן מדרש קצרצר על סיפור אחר מסיפורי אלישע, ריפוי המים. הברייתא שהוזכרה לעיל (‘לעולם תהא שמאל דוחה’ וכו’) מובאת אמנם אגב העיסוק באלישע, אך היא מתקשרת יפה גם לנושא הכללי של אחריות המנהיג כלפי הציבור, ובמקרה שלנו – אחריותו של אלישע לגורלו של גיחזי. ההרחבה האמוראית לברייתא זו משנה מגמה ומקטינה את חלקו של הנביא בהתדרדרותו המוסרית והדתית של נערו.

לקובץ שני חלקים עיקריים: האחד דורש את סיפור נעמן, והשני הוא הרחבה מדרשית המספרת על המפגש המאוחר (תרתי משמע) בין אלישע לנערו, מעין מקבילה מורחבת לאפיזודה שבתחילת חטיבה ג שבירושלמי. בין שני החלקים ניכר רצף כרונולוגי: תחילה החטא, אחר כך עונשו ולבסוף – התוצאה של עונש זה.

הפתיחה של גיחזי מאי היא?⁹¹ מתייחסת לדברי הברייתא ‘לא כאלישע שדחפו לגחזי בשתי ידי’, כלומר: היכן מצינו שאלישע דחה את גיחזי בשתי ידיים? הסיפור על צרעתו של גיחזי (חלק א) מספק את התשובה לשאלה זו,⁹² ואילו ההרחבה המדרשית (חלק ב) מדגימה את הנזק הבלתי הפיך שנגרם כתוצאה מכך.

90. ושם ‘ויבא אלישע’. הגרסה ‘וילך’, הנוגדת את נוסח המסורה, מקימת על-ידי כל עדי הנוסח של הבבלי, כולל כ”ת (מ’ סבתו, כתב-יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ”ח [להלן: סבתו, סנהדרין], עמ’ 332).

91. ברוב עדי הנוסח: ‘אלישע מאי היא?’. שאלת ‘מאי היא’ נשאלת בתלמוד בדרך כלל על פרט אחד מתוך רשימה, ומכאן, לדעתי, ראיה נוספת לכך שהמשפט על ישו ור’ יהושע אינו תוספת מאוחרת לברייתא (ראו לעיל הערה 73) וראו D. Goldenberg, Once More: Jesus in the Talmud, JQR 73 (1982), pp. 78-86 (להלן: גולדנברג, ישו), עמ’ 78-80.

92. ולא כפי שטוען הרפורד, 103, שאף לא אחד משני הסיפורים (על גיחזי ועל ישו) מתייחס לדחייה בשתי ידיים. נראה שהרפורד הבין ביטוי זה כפשוטו, כלומר: דחיפה פיזית.

עורך הסוגיה שלפנינו אינו מספר מחדש את סיפור גיחזי ונעמץ⁹³ אלא מסתפק בציטוט מקוצר של הפסוקים הרלוונטיים. עיקר המאמץ הדרשני מושקע כאן בהשלמה של פער (כמעט לא מורגש) בין פס' כו לפס' כז, דהיינו: בין החטא לעונשו. השאלה 'ומי שקיל כולי האי?' מתייחסת לסתירה בין שללו בפועל של גיחזי לבין ההאשמה שמטיח בו אלישע: הרי גיחזי אמנם לא לקח זיתים וכרמים וצאן ובקר וכו', אלא כסף ובגדים בלבד. את הפתרון מספקת דרשתו של ר' יצחק: 'אותו היום היה אלישע יושב ודורש בשמונה שרצים'. תיאור זה לקוח מעולמם של חכמי בית המדרש. 'שמונה שרצים' הוא מושג הלכתי, הפותח את פרק יד במסכת שבת,⁹⁴ ונראה שהובא לכאן בגלל המספר שמונה, מספרם של הפריטים שנמנו בפסוק (כסף, בגדים, זיתים, כרמים, צאן, בקר, עבדים ושפחות).

תגובתו של אלישע – 'רשע, הגיע עת שאתה מבקש ליטול שכר שמונה שרצים?!'⁹⁵ – היא, כמדומה, תוכחה כפולה, המאשימה את גיחזי בשני חטאים: האחד הוא החטא שבפשט הכתוב, רדיפת הבעצ. האחר הוא התרחקותו של גיחזי, שאינו יושב ולומד עם רבו, ולכן אינו ראוי ל'שכר שמונה שרצים'. הפסוק המסיים את הסיפור ('וצרעת נעמן תדבק בך' וכו') אינו קשור ישירות לעניין השרצים, זוהי חזרה אל המסגרת הסיפורית, לאחר שהקושיה על דברי אלישע נפתרה.⁹⁶ את הסיפור מלווה, כמו בירושלמי, המדרש המזהה את ארבעת המצורעים שבמלכים ב ז כגיחזי ושלושת בניו, אלא שכאן מובאים הדברים בשם ר' יוחנן.

חלקו השני של הקובץ מכיל שיחה קצרה וטעונה בין אלישע וגיחזי. המלה 'חזור', כאשר היא מושמת בפיו של אלישע, מקפלת בתוכה אותו כפל לשון שבביטוי 'מקרבא': 'חזור לארץ ישראל' וגם 'חזור למוטב'. גיחזי בוחר להתייחס רק למשמעות השנייה ומשיב: 'כך מקובלני ממך כל החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה'. דבריו אלה הם ציטוט של המשנה באבות ה, יח: 'וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה', שאותה למד, לדבריו, מאלישע. גיחזי מתגלה כאן כתלמיד חכמים של ממש העושה שימוש בתורה שלמד מרבו, אלא שתורה זו עצמה היא המעידה עליו שאינו יכול לחזור – בהיותו חוטא ומחטיא שערי תשובה נעולים בפניו.

93. כך בסוגיה בסוטה, אולם בסנהדרין בדיוק להיפך: שם מסופר מחדש כל הסיפור (כולל דברי הנערה השבויה לנעמן) בארמית, ללא כל ציטוט.

94. סביר מאוד, לפיכך, להניח שזו כוונת הדרשן: באותה שעה למד אלישע את פרק 'שמונה שרצים' במסכת שבת (כך פירש רש"י).

95. יש לקרוא משפט זה בתמיהה, שכן זו אינה אלא פרפראזה דרשנית על שאלת אלישע במקרא: העת לקחת...? ! הירושלמי, כאמור לעיל, מביא משפט דומה לא כפרפראזה אלא כדרשת כתיב: 'מאנתה מתן שרין של צדיקין'.

96. מבנה דומה מצאנו בסיפור שבירושלמי, שם קוטעות דרשות הכתיב את הרצף הסיפורי.

בעקבות דבריו של גיחזי בסוף הסיפור מבקש הבבלי לברר מהו אותו חטא שבו חטא גיחזי והחטיא את הרבים. השאלה 'מאי עבד?' מלווה בשלוש תשובות המובאות בלשון 'איכא דאמרי', שהבבלי נמנע מלהכריע ביניהן. נבחן תחילה את שתי הדעות הראשונות:

איכא דאמרי אבן שואבת תלה לחטאת ירבעם והעמידה בין השמים ובין הארץ.
איכא דאמרי שם חקק לה על שפתה והיתה אומרת אנכי ולא יהיה לך.

הדעה הראשונה מאשימה את גיחזי בהעצמת חטאיו של ירבעם: הוא תלה באוויר את עגלי הזהב של ירבעם בעזרת אבן שואבת (כלומר, מגנט),⁹⁷ ככל הנראה כדי לעודד את הפולחן להם. אף שהאשמה זו נשאת בתוך תחומי המקרא ואינה פורצת את המסגרת ההיסטורית, היא נראית מוזרה מעט: מה הביא את החכמים לתאר תמונה סוריאליסטית שכזו? הקשר לירבעם ברור – הרי עליו נאמר במשנה, המצוטטת על-ידי גיחזי, ש'חטא והחטיא את הרבים'. מעשיו של גיחזי מוכיחים אפוא את חומרת מצבו: לא זו בלבד שהתרחק מדרך הישר, הוא אף פנה לדרכי עבודה זרה, שעליהן אין מחילה.⁹⁸ הדעה השנייה דומה לקודמתה – גם היא מדברת על חטאת ירבעם – אלא שהטכניקה אחרת: במקום באבן שואבת השתמש גיחזי בשם המפורש,⁹⁹ שבאמצעותו גרם לעגלים לומר את שני הדברות הראשונים, ובכך להכריז על עצמם כאלוהים. בשני המקרים מדובר על ניסיון להאדיר את פולחן העגלים של ירבעם, בעזרת שימוש באמצעים מאגיים. האשמה כזו מעמידה את גיחזי בשורה אחת עם גדולי החוטאים בישראל, ובוודאי מספקת הסבר מניח את הדעת לשאלה מדוע נשלל חלקו בעולם הבא. הדעה השלישית שייכת לתחום אחר לגמרי, והיא אינה אלא מקבילה מקוצרת של החטא הראשון שבירושלמי (יש להודות שההגדרה 'רבנן דחה מקמיה' הולמת יותר את האירוע המתואר מאשר 'עין צרה'). חטא זה הרבה פחות חמור מן השניים הקודמים לו, ואין הוא מתקשר לא אל דברי גיחזי על חטאו ולא אל המשנה בסנהדרין. נראה כי עורך הסוגיה הכיר את המסורת הארצישראלית וראה לנכון להביאה, אף שלא תאמה את מגמת הסיפור שלפניו.

שאלת 'מאי עבד?' ושלוש התשובות שבעקבותיה מזכירות במידה רבה את קביעת הירושלמי '...אלא שהיו בו שלשה דברים' (אחד מהם, דחיית חכמים, אף משותף לשני

97. על אבן שואבת המרימה חפצים כבדים מסופר גם בעבודה זרה מד ע"א (ראו גם בתרגום הארמי למל"א כ, ב).

98. השימוש באבן שואבת עשוי להיות ניסיון לטפול על גיחזי גם חטא של כישוף או אחיזת עיניים.

99. קיימת מסורת אגדית המקשרת את העגל שנעשה במדבר עם השם המפורש (שהש"ר א, ב, פדר"א פמ"ו), ואפשר שהדיה נשמעים גם כאן. על השימוש המאגי בשם המפורש ראו: אורבך, חז"ל, 103-114. שימוש דומה בשם המפורש מיוחס לישו באחד מענפי הנוסח של החיבור הפולמוסי 'תולדות ישו', שם הוא מבקש להוכיח את משיחיותו בעזרת קסמים שונים, ביניהם ריחוף בין שמים לארץ.

התלמודים), אך ההבדלים בין הבבלי לירושלמי בנקודה זו משמעותיים: החטאים שמונה הירושלמי – 'עין צרה', 'פרוץ בערווה' ו'לא מודה בתחיית המתים' – מתגלים בסופו של דבר כחטאים מינוריים למדי, ואילו הבבלי מביא שתי דעות המייחסות לגיחזי עבודה זרה של ממש.

הבדל נוסף קיים באופן עריכת הקובץ: בעוד הירושלמי פותח בפירוט חטאיו של גיחזי, הבבלי בוחר לסיים בהם. אם נשווה עובדה זו למגמה שעלתה מעריכת הקובץ בירושלמי, ניתן לשער שהבבלי אינו מבקש ללמד סנגוריה על גיחזי אלא לדחות אותו בשתי ידיים.

3. סנהדרין ק"ע"א

במהלך הדיון התלמודי על 'אפיקורוס', המופיע במשנה הראשונה של פרק 'חלק' כאחד מאלה שאין להם חלק לעולם הבא, מובאות הצעות שונות לפירושו של מושג זה, ובהן ההצעה הבאה:¹⁰⁰

רב נחמן אמר זה הקורא לרבו בשמו, דאמר ר' יוחנן מפני מה נענש גיחזי? מפני שקרא לרבו בשמו שנאמר "ויאמר גחזי אדני המלך זאת האשה וזה בנה אשר החיה אלישע" (מל"ב ח, ה)

החטא המצוין כאן, קריאת הרב בשמו, שייך אמנם לעולם בית המדרש וליחסים שבין הרב והתלמיד, אך יחד עם זאת שומר מאמרו של ר' יוחנן נאמנות לדמותו המקראית של גיחזי: כבר במקרא הוא מתואר כמי שנוטה לזלזל בזולתו. יתרה מכך הקריאה בשמו של הרב מבטאת אי-קבלת מרות, וזהו אכן אחד הרעיונות המרכזיים המשתקפים בסיפור שבמלכים ב וכנראה גם הסיבה לענישתו של גיחזי בצרעת.¹⁰¹

המניע להציג את גיחזי כדוגמה לאפיקורוס עשוי להיות העובדה שהאפיקורוס נמנה במשנה סנהדרין בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא, וכך גם גיחזי. נעשה כאן אפוא קישור גלוי בין משנה ב למשנה א בסנהדרין פ"י, בדומה לקישור האפשרי שעליו הצבענו בסוגיה שבירושלמי, בעניין הכפירה בתחיית המתים.

מאמרו של ר' יוחנן מעורר בעיה באשר לסדר האירועים: כיצד אפשר לומר שגיחזי נענש על קריאת רבו בשמו, אם העונש ניתן לו לפני שבא אל המלך? אפשרות אחת לפתרון הבעיה תהיה הטענה שחז"ל לא ייחסו משמעות לסדר האירועים במקרה זה, ופירשו את סיפור גיחזי והמלך כמתרחש לפני סיפור נעמן. כך גם נפתרת הקושיה: כיצד ייתכן שמצורע יעמוד לפני המלך? אפשרות אחרת, והיא סבירה יותר בעיניי, מפרשת את המילה 'נענש' לא ביחס לעונשו המקראי של גיחזי, הצרעת, אלא ביחס לדברי המשנה על כך

100. הנוסח המובא להלן הוא נוסח כתי"י התימני, כפי שמובא ב'מאגרים' של המילון ההיסטורי.

101. ראו זקוביץ, גבה מעל גבה, 118-119, 145-142.

שאינן לו חלק לעולם הבא. הבנה כזו סבירה ביותר לאור הקישור שעליו הצבענו לעיל בין משנה א למשנה ב, והיא מעמידה את מאמרו של ר' יוחנן כדיון בדמותו המדרשית – ולא המקראית – של גיחזי, אולי אף כתשובה לשאלה שמעוררת המשנה: על מה ולמה נשלל מגיחזי חלקו בעולם הבא?

4. סנהדרין קז ע"ב

בסוגיה על משנת ארבעת ההדיוטות מופיע קובץ מדרשי גיחזי בדומה לקובץ שבירושלמי אך בשינוי הסדר וחלק מהמרכיבים. מאחר שיחידה זו נדונה בהרחבה לעיל לא נדון בה כאן, והמבקש להרחיב בעניין זה יוכל לעיין בעבודת הגמר הנזכרת לעיל (בהערה ראשונה).

דמותו המדרשית של גיחזי: ממצאים ומסקנות

כפי שהראינו, גיחזי של המקרא הוא דמות שולית של משרת פוחז ונוכל, אשר חטא בחמדנות ובשקר. חז"ל לא הסתפקו בכך והוסיפו לדמותו קווי אופי ועלילה שונים אשר הפכו אותו לכופר וחוטא מן הסוג הגרוע ביותר. קשה להצביע על השלבים בתהליך שעברה דמותו של גיחזי, שכן אין למצוא פיתוח מדרשי של דמות זו בספרות החיצונית ובכתבי הכת. מן המקורות שנסקרו לעיל עולה כי בתקופת התנאים חלה התפתחות משמעותית ביחס לדמות זו: גיחזי הופך מנער אלמוני כמעט לדמות עצמאית, בעלת תכונות אופי ברורות ורמה מוסרית מוגדרת, כפי שניתן ללמוד מהזכרתו בפרק 'חלק' של משנת סנהדרין, העוסק בחוטאים מקראיים מרכזיים. מכאן ואילך כמעט כל מקור הדן בגיחזי מתייחס אליו כאל חוטא. למעשה, נראה כאילו חז"ל משתדלים לדרוש לגנות גם את הפסוקים ה'נייטרליים' המזכירים את גיחזי ולמצוא חטאים גם במקום שבו המקרא אינו מספר על כך. חטא כזה, החוזר בשני 'קובצי גיחזי' שבתלמודים, הוא דחיית התלמידים מבית מדרשו של אלישע. הבבלי מסתפק בקביעה הקצרה 'רבנן דחה מקמיה', בעוד הירושלמי מתאר בפירוט את דרך הפעולה: 'בשעה שהיה אלישע יתיב בתינוייה הוה גחזי יתיב ליה על תרעא (וכו')'. בשני המקומות נסמכת ההרחבה על דרשת סמוכין: לאחר שנתרחק גיחזי (מלכים ב ה, כז) אומרים בני הנביאים 'אלישע "הנה נא המקום... צר ממנו" (שם, ו, א), ומכך לומד בעל הדרשה על קשר ישיר בין נוכחותו של גיחזי לבין מיעוט התלמידים. דרשה זו מציירת מציאות הקרובה לעולמם של חז"ל: אלישע הופך לרב ובני הנביאים לתלמידיו, כאשר גיחזי מתואר מחד גיסא כתלמידו המובהק של הרב, ומאידך גיסא כאדם ערומי המרוקן את בית המדרש מלומדיו. גם כאן משתמשים בעלי המדרש באמצעים הדרשניים כדי ללמד קטגוריה על גיחזי, במקום שהמקרא עצמו כלל אינו רומז לכך. דומה שהבסיס לכל התוספות הסיפוריות המדברות בגנותו של גיחזי הוא המסורת

המתבטאת במשנת סנהדרין, זו המונה את גיחזי בין גדולי החוטאים במקרא. מסורת זו, כך נראה, הייתה כה נפוצה ומושרשת עד כי היא שעמדה ביסודם של מרבית המקורות על גיחזי בספרות חז"ל, כהנחה שאינה טעונה הוכחה. בעקבותיה הושקע עיקר המאמץ הפרשני והדרשני של חז"ל בהצדקת עונשו של גיחזי, שהוא שלילת חלקו בעולם הבא. לצורך כך ייחסו לו חטאים רבים וחמורים, החל בהמרת פי אדונו וכלה בכפירה בבוראו. במדרשים המאוחרים יותר חוזרים חכמים אל החטאים המקראיים ומפתחים אותם, ויש בהם פחות דגש על רעיון הבגידה והכפירה. רוב המדרשים מתמקדים בסיפור צרעת נעמן, ובהתאם לכך מתארים את גיחזי כחוטא בלשונו או ב'לשון הרע'¹⁰² כנשבע לשקר (כך במדרש עשרת הדברות, דיבר שלישי)¹⁰³ וכמחלל שם שמים (במדבר רבה ז, ה), וכולם נלמדים מאותם פסוקים בודדים במלכים ב ה, ללא הרחבה מדרשית של ממש. נראה כי בתקופות שבהן נערכו מדרשים אלה שוב לא עוררה דמותו של גיחזי רגשות כה עזים שחייבו פיתוח מדרשי מיוחד, כפי שנראה הדבר בסיפורי גיחזי שבמקורות התנאיים והאמוראיים, ועל כן העיסוק בה טעון פחות.

גיחזי כתלמיד חכמים שסרח

הזרם המרכזי בדרשות האמוראים שנסקרו במאמר זה מציג את גיחזי כתלמיד חכמים שסרח, אף כי למעשה ראשיתה של תפישה זו כבר בספרות התנאים. במכילתא בשלח מושווה גיחזי ליהושע כמי שמקיים את מאמר הכתוב 'מורא רבך כמורא שמים' (אבות ד, יב). זהו המקרה היחיד בין כל המדרשים שנסקרו לעיל המציג את גיחזי כדמות חיובית, ואף זאת תוך הוצאת סיפור מהקשרו (השלילי!). המדרש אמנם נסמך על הסיפור המקראי, ואינו מייחס לגיחזי כל תכונה או מוטיב השייכים במובהק לעולמם של תלמידי חכמים, אך הבאתו של סיפור זה כדוגמה לקיום המימרה התנאית בדבר יחסים אופטימליים בין רב לתלמידו מפקיעה את גיחזי מהקשרו המקראי וממקמת אותו בדל"ת אמותיו של בית המדרש.

הקובץ שבתלמוד הירושלמי מחזק מגמה זו ואף מרחיב ומשכלל את הדימוי של תלמיד חכמים: כבר בראשיתו מובאת הקביעה כי 'גיחזי אדם גיבור בתורה היה', המהווה מעין הצהרה של מסדר הקובץ על הסביבה התמטית שבה הוא מבקש למקם את דבריו. כאמור לעיל, הצהרה כזו פותחת גם את היחידות הקודמות בסוגיה, העוסקות בדואג ובאחיתופל, כך שהקורא כבר שרוי ממילא בעולמה של תורה והצגתו של גיחזי כאחד מיושבי בית המדרש כלל אינה מפתיעה אותו.

בהמשך הקובץ מצוטטים דברי ר' יונה 'הוא קדוש ואין תלמידו קדוש', המעידים במפורש

102. תנחומא מצורע א; אבות דר' נתן נו"א ט'.

103. ראו ע' שפירא, מדרש עשרת הדברות - טקסט, מקורות ופירושו, ירושלים תשס"ה, עמ' 50.

על האופן שבו תפשו חז"ל את דמותו של גיחזי: לא נער או עבד, כפי שהוא מכונה במקרא, ואף לא משרת, כי אם תלמיד.¹⁰⁴ בהמשך הקובץ נחלשת דמות התלמיד, אך היא חוזרת ומתעצמת ביחידה האחרונה, העוסקת בכישלוננו של אלישע לקרב את גיחזי. מקבילתו הבבלית של סיפור זה אף מחדדת את הקווים הלמדניים בדמותו של נער הנביא, בשימה בפיו משנה מפורשת: 'כל שחטא והחטיא את הרבים' וכו'. תמונה זו, כמו התמונה הפותחת את הקובץ, נעדרת כל תשתית מקראית והיא שאובה כל-כולה מעולמם של החכמים ותלמידיהם. מקור אמוראי אחר המציג את גיחזי בדמות תלמיד הוא הסוגיה בבבלי סנהדרין ק ע"א, הדנה במושג 'אפיקורס'. הבבלי מביא את הגדרתו של רב נחמן למושג: 'זה הקורא לרבו בשמו', ואת גיחזי כדוגמה לאפיקורס כזה, על-פי דבריו במלכים ב ח, ד ('זו האשה וזה בנה אשר החיה אלישע'). הקריאה בשם הפרטי נחשבת לזלזול בכבודו של הרב, וכך מוצג גיחזי כתלמיד סורר שלא הקפיד בכבוד רבו, על-פי הנורמות המקובלות בתקופת חז"ל. בסיפור המקראי עצמו אין כל רמז לביקורת כזו, והוא לא בא אלא להאדיר את פועלו של הנביא, אך הדרשן, כדרכו, מפקיע את המילים מהקשרן הסיפורי ודורש את דבריו של גיחזי לגנותו.

מובן אפוא כי דמות זו של גיחזי, דמות התלמיד שחטא, העסיקה במידה רבה את חכמי התלמודים ויוצרי המדרש, כפי שמלמדים המקורות הרבים שנסקרו לעיל. קשה שלא לחוש כי בדברם על גיחזי וחבריו ראו חכמים לנגד עיניהם דמויות מעולמם הקרוב, שהיו עבורם סוגיה חינוכית וערכית כואבת ביותר.

בהקשר זה עולות על הדעת שתי דמויות בנות זמנם של חז"ל, שהעיסוק בדמותו של גיחזי עשוי להתקיים בזיקה אליהן: ישוע הנוצרי ואלישע בן אבויה, שניהם אישים שצמחו בחיקה של היהדות והתרחקו ממנה, לפחות בעיני חכמים. להלן נדון ביחס בין דמותו המדרשית של גיחזי לבין דמויות אלה.

גיחזי והפולמוס נגד הנצרות הקדומה

בשניים מביין המקורות שנסקרו בעבודה זו מוזכר גיחזי לצדו של ישו: בכרייתא בסוטה מז ע"א (=סנהדרין קז ע"ב) ובברכות יז ע"ב. קרבה זו, כמו גם הסמיכות של שלושת ההדיוטות לבלעם, אשר שמו נקשר באמירות אנטי-נוצריות בצורה ברורה,¹⁰⁵ הן שגרמו

104. תופעה זו אינה נדירה במדרש: אלישע עצמו מוצג כתלמידו של אליהו, ואליהו כתלמידו של משה (מכילתא דר"י פרשת בשלח), וכן בני אהרון כתלמידיו של משה (פדר"כ כו [עמ' 393], יומא נג ע"א ועירובין סג ע"א), דוד המלך כתלמידו של עירא היאירי (מו"ק טז ע"ב) ועוד.

105. לדעת אורבך, בלעם, 284-287, חז"ל שמו בפיו של בלעם דרשות אנטי-נוצריות כתגובה לפרשנות הנוצרית של אבות הכנסייה לנבואותיו.

לניסיונות החוזרים ונשנים לזהות את שלושת האישים (ובתוכם גיחזי) עם תלמידיו של ישו. כמעט בכל דיון, מאמר או ספר העוסק באזכורו של ישו בספרות חז"ל ישנה התייחסות למקורות הללו, אם כי לא כולם מצאו לנכון להתייחס לדמותו של גיחזי.¹⁰⁶ מרגליות מצמצם את היקף התופעה אבל אינו שולל אותה: לפי דעתו, "קשה להעלים עין מן הסימנים המרובים שחז"ל השתמשו בארבעה הדיוטות בתור כינויים למיסידי הנצרות (לא חשוב לפרוט כל אחד מן השלושה בשמו ולהראות עליו באצבע). אבל צריך תיכף להוסיף הגבלה הזאת: לא כל המאמרים בד' הדיוטות מוסכים על ישו הנוצרי ותלמידיו".¹⁰⁷ מנגד עומדים אלה השוללים כל ניסיון לזהות בין הדמות המקראית לבין דמות היסטורית כלשהי: גינצבורג¹⁰⁸ דוחה בפשטות את הדעה כי השם גיחזי, יחד עם שאר ההדיוטות, משמש כינוי לישו או לתלמידו, בטענה הלא-מנומקת שדעה זו היא 'בלתי סבירה'. קלוזנר¹⁰⁹ מסביר שכל הרואים בשלושת ההדיוטות כינויים לתלמידיו ישו הוכרחו לעשות כן מרגע שאימצו את הזיהוי בלעם-ישו, שאותו הוא דוחה. גם לאוטרבך¹¹⁰ טוען כי אין כל הצדקה לזיהוי של גיחזי עם פאולוס, אך הוא אינו שולל באופן מוחלט את הניסיונות לראות בארבעת ההדיוטות כינויים כלליים לישו ולתלמידיו.

אורבך¹¹¹ מצדד בדבריו של גינצבורג, לפיהם "מותר לקבוע בביטחון מוחלט שכל הספרות התלמודית והמדרשית אינה יודעת כינויים של ישו או של תלמידיו",¹¹² ואף כי הוא מסכים שהדרשות על בלעם וחבריו מכילות יסודות אנטי-נוצריים, הוא מדגיש כי חז"ל בדרשותיהם מעולם לא מזהים אישים מקראיים עם דמויות היסטוריות. באופן מיוחד הוא מתייחס לגיחזי וטוען כי "חידושו של גיחזי, שלא היה מודה בתחיית המתים, מבטל כמובן כל אפשרות של זיהוי עם פאולוס, שכידוע האמין בתחיית המתים".¹¹³ בהמשך דבריו טוען אורבך כי הסיפור על ישו המובא בסנהדרין קז ע"ב "אינו אלא סיפור דמיוני-עממי, שהיסוד הפולמוסי-המציאותי אינו נמצא בו, ומעין זה הוא גם הסיפור על גיחזי". גישה כזו אינה יכולה לספק את המעין בסיפורים התלמודיים על גיחזי, שכן היא מותירה

106. ראו: י"ה שור, שמות האנשים בספרי רבותינו ז"ל - בלעם הרשע ותלמידו, החלוץ י (תרל"ח), עמ' 32, ובעקבותיו הרפורד (T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash, London 1903, pp. 97-103).

107. א' מרגליות, החיבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, לונדון תש"ט, עמ' 102 (ההדגשה במקור).

108. L. Ginzberg, An Unknown Jewish Sect, New York 1976 (להלן: גינצבורג, כת), עמ' 38, הערה 102.

109. י' קלוזנר, ישו הנצרי: זמנו חייו ותורתו, רמת גן 1969⁶, (להלן: קלוזנר, ישו הנצרי), עמ' 42-44.

110. J. Z. Lauterbach, 'Jesus in the Talmud', in: Rabbinic Essays, New York 1973, pp. 560-563, עמ' 563-562.

111. אורבך, בלעם, 281-282.

112. L. Ginzberg, 'Some Observations on the Attitude of the Synagogue Towards the Apocalyptic', Eschatological Writings', JBL 41 (1922), pp. 115-136, עמ' 121-122, הערה 18.

113. אורבך, בלעם, 282.

בעינן קושיות רבות: מדוע מיוחסים לגיחזי ולישו דווקא חטאים אלה (חידוש פולחן העגלים של ירבעם – אצל גיחזי, סגידה לאבן – אצל ישו)? כיצד יש להבין את העובדה ששניהם מצטטים את המשנה על מי ש'חטא והחטיא את הרבים'? אין ספק כי עקירתו של יסוד פולמוסי-מציאותי מסיפורים אלה תרוקן אותם ממשמעות. להלן אנסה להסביר כיצד ניתן, לדעתי, להבין את קרבתו של גיחזי במדרשים לדמויות ורעיונות מהנצרות הקדומה. חשוב להבחין כי מדובר רק בחלק מן המקורות שבהם נזכר גיחזי, ואלו הם:

א. סנהדרין י', ב – המשנה הקודמת למשנת שלושה מלכים וארבעה הדיוטות מונה מספר דעות ומעשים שהמחזיק בהם אין לו חלק לעולם הבא, וצירופן של שתי משניות אלו יחד מעלה על הדעת כי גם לאותם אישים מקראיים יוחסו אמונות ומעשים מסוג זה. ב. הברייתא בסוטה מז ע"א (=סנהדרין קז ע"ב) – ברייתא זו היא, ככל הנראה, המקור המרכזי לענייננו, בהעמידה את גיחזי וישו כשתי דוגמאות שוות לתלמידים שנדחו 'בשתי ידיים' על ידי רבם. עצם ההשוואה של ישו לגיחזי מבהירה כי עבור בעלי ברייתא זו הצטייר גיחזי, כמו ישו, בדמות תלמיד שיצא לתרבות רעה. הסיפורים המלווים ברייתא זו בתלמוד הבבלי ממחישים את ההסתה המיוחסת לשני האישים בעזרת מוטיבים דומים של פולחן עבודה זרה.

ג. הסוגיות על משנת 'ארבעה הדיוטות' בשני התלמודים טופלות על גיחזי חטאים שונים: הרחקת תלמידים מבית המדרש, פריצות, כפירה בתחיית המתים וניסיון לחדש את פולחן עגלי ירבעם. החטאים הללו אינם שייכים כלל לדמותו המקראית של גיחזי, אך הם מתקשרים היטב לדעות ולמעשים בני זמנם של התנאים והאמוראים. בתלמוד הבבלי ישנה גם התייחסות לישו הנוצרי ולהתרחקותו, בסיפור דומה מאוד לסיפורו של גיחזי (כולל הדברים החוזרים אצל שניהם: 'כך מקובלני ממך כל החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה').

ד. התפילה בברכות יז ע"ב – כאן נזכר במפורש שמו של ישו הנוצרי כדוגמה לתלמיד שמקדיח תבשילו ברבים, לצד שמותיהם של דואג, אחיתופל וגיחזי. מקומו של ישו בסופה של התפילה מעיד עליו שהוא מטרתה העיקרית, בעוד שאר הדמויות משמשות מעין רקע או מודל מקראי עבורו. העמדתו של ישו בשורה אחת עם רשימת ההדיוטות מן המשנה מעידה בבירור, יותר מכל מקור אחר, על סוג החטאים שייחסו חז"ל להדיוטות אלו.

אחת מהנחות היסוד של אורבך היא שעצם הצירוף של ישו וגיחזי בברייתא אחת שולל את הזיהוי גיחזי-ישו.¹¹⁴ דווקא צירוף כזה הוא, לדעתי, הראיה לכך שחז"ל אמנם קשרו בין שתי הדמויות. זהות של ממש אולי אין כאן, אך אין להכחיש כי אכן קיימת זיקה מסוימת בין גיחזי וישו: לא לחינם הם נמנים יחד בברכות יז ע"ב כדוגמאות לתלמידים שסרחו,

114. אורבך, בלעם, 282. באותה דרך משתמש גינצבורג כאשר הוא שולל את הזיהוי בלעם-ישו (גנוזי שטטר, 325).

וקשה להתעלם מן ההקבלה הספרותית הברורה בין מעשיו של גיחזי לבין אלו של ישו בסנהדרין קז ע"ב.

ברור אפוא שחז"ל עיצבו את דמותו של גיחזי, באותם מקורות שמשמעת מהם נימה פולמוסית, בדמותו של חוטא מסוגו של ישו. כפי שהראינו לעיל, יוחסו לגיחזי דעות ומעשים שאין להם כל רמז במקרא, אך ניתן למצוא כדוגמתם בקרב הנוצרים הראשונים. אין טעם לנסות ולזהות את הדמות ההיסטורית המסתתרת מאחורי שם זה - גיחזי אינו כינוי לדמות מסוימת אלא בבואה כללית שעוצבה בזיקה לנוצרים הראשונים.

נראה כי הגורם העיקרי ליצירת זיקה זו הוא הדמיון הרב שביקשה הנצרות הקדומה ליצור בין ישו לבין נביאי ישראל, ובמיוחד אלישע. סיפורי הנסים בברית החדשה מעוצבים לעתים קרובות בתבניתם של נסי אלישע: ריבוי הלחם, החייאת בן האלמנה, ריפוי מצורעים ועוד. אפשר שעובדה זו היא שגרמה לחז"ל להתפלמס עם התפיסה הנוצרית בשיטת 'לטעמך' - הם מאמצים את הנחת היסוד (דמיון בין סיפורי ישו וסיפורי אלישע) תוך הסטה של ההקבלה מן הדמות החיובית, אלישע, אל הדמות השלילית - גיחזי. מכאן אולי נובעת המגמה לייחס לגיחזי עוד ועוד חטאים ולדרוש לגנאי כל פסוק אודותיו, כדי שהשוואה תעמיד את אותו איש באור שלילי ככל האפשר.

גיחזי ואלישע בן אבויה

אדם נוסף המתואר על-ידי חז"ל ככופר בעיקרי האמונה וכמי שיצא לתרבות רעה הוא אלישע בן אבויה, שחי ופעל בדור הרביעי לתנאים. גם לו, כמו לגיחזי, יוחדו שני קובצי סיפורים בתלמודים (בבלי חגיגה טו ע"א-ע"ב וירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"ב-ע"ג). מספר קווי דמיון בולטים בין הסיפורים על שני אישים אלו. ראשית, החטאים המיוחסים להם: שניהם מואשמים בהרחקת התלמידים מבית המדרש - על אלישע בן אבויה מסופר (יר' חגיגה שם) כי היה נכנס לבית הוועד וגורם לתלמידים לנטוש את המקום באמרו (תרגום מארמית): "מה אלה יושבים כאן? אומנותו של זה בנאי, אומנותו של זה נגר", וכו', ואילו על גיחזי מסופר (יר' סנהדרין כט ע"ב) שמנע מהתלמידים להיכנס לבית המדרש על-ידי הטעיותם.

לשניהם גם יוחסה כפירה בתחיית המתים - אלישע בן אבויה אמר: "דומה שאין מתן שכר ואין תחיית המתים" (יר' חגיגה שם), וגיחזי לא היה מודה בתחיית המתים (יר' סנהדרין שם). גם רמיזה לפריצות בתחום המיני נזכרת אצל שניהם: המפגש בין אלישע בן אבויה והזונה (ב' חגיגה טו ע"א) והמפגש בין גיחזי לשונמית (יר' סנהדרין שם והמקבילות).

בנוסף לכך על שניהם נדרש הפסוק "ולרשע אמר אלוהים מה לך לספר חוקי" (תהלים נ, טז), מדרש המביע בצורה חריפה את מורת רוחם של חז"ל מקיומן של תורה וכפירה בכפיפה אחת. על אלישע מסופר (חגיגה טו ע"א) כי קרע לגזרים תינוק מגמגם שקרא עליו

פסוק זה, באופן שנשמע לאלישע בן אבויה כשיבוש לעגני: במקום 'ולרשע' ביטא התינוק 'ולאלישע'. פסוק זה נדרש גם על גיחזי בויק"ר טז ע"ד.

תוצאות מעשיהם של השניים, כפי שהדבר מתבטא בסיפורים אודותם, דומות אף הן. משניהם נמנעת האפשרות לתשובה (אלישע בן אבויה: 'שובו בנים חוץ מאלישע בן אבויה שידע כוחי ומרד בי' ירו' חגיגה עז ע"ב), גיחזי: 'כל שחטא והחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה' [ב' סוטה מז ע"ב]) ומשניהם נשלל חלקם בעולם הבא (אלישע בן אבויה: 'לא מידן לידנייה... ולא לעלמא דאתי ליתי' (ב' חגיגה טו ע"א), גיחזי – כאמור במשנה סנהדרין י, [ב]).

אין מדובר בדמיון בין מוטיבים בלבד. הדמיון בין שני אישים אלה מתבטא גם בעיצוב הספרותי הכולל של הסיפורים אודותיהם. ניתן להבחין בכך בכירור בסיפור החוזר אצל שניהם (בשינויים הכרחיים), שעניינו: המפגש המאוחר בין התלמיד והרב. על אלישע בן אבויה מסופר (ירו' חגיגה עז ע"ב-ע"ג):

לאחר ימים חלה אלישע אתון ואמרון לר' מאיר הא רבך באיש¹¹⁵ אזל בעי מבקרתיה ואשכחיה באיש, אמר ליה לית את חזר כך, אמר ליה ואין חזרין מתקבלין, אמר ליה ולא כן כתיב "תשב אנוש עד דכא" (תהלים צ ג) עד דכדוכה שלנפש מקבלין

הסיטואציה הבסיסית דומה לזו שבסיפורים על גיחזי, בירושלמי ובבבלי: הגיבור (החוטא) חולה ונמצא במקום מרוחק, כנראה גם בנידוי חברתי. הדמות השנייה (הצדיק) בא לבקרו, מתוך כוונה לנסות ולהחזירו אל המצוות ואל החברה. יתרה מזו בחינת העיצוב הלשוני בשני הסיפורים מגלה דמיון שאין לטעות בו:

אלישע בן אבויה: אזל בעי מבקרתיה ואשכחיה באיש... א"ל לית את חזר כך... א"ל ולא כן כתיב...

גיחזי: אזל בעא מקרבא לגיחזי ואשכחיה מוחלט... א"ל חזר א"ל כך מקובלני ממך... הדמיון בין שתי הדמויות מקבל את אישורו מהקישור שנעשה ביניהן כבר בתלמוד הבבלי: עורך הסוגיה בחגיגה טו ע"ב מביא בסמיכות לדיון על אלישע בן אבויה את הסיפור על רב יהודה, שהתייחס לשלושה מלכים וארבעה הדיוטות כמי שהיו גדולים בתורה, ואף על פי כן נשלל מהם חלקם בעולם הבא. דבריו של רב יהודה ('אנן מה תהוי עלן') מעידים בכירור כי עבורו ארבעת ההדיוטות הם דוגמה אקטואלית לא פחות מאלישע בן אבויה לחכמים רשעים, שתורתם לא עמדה להם.

לצד הדמיון הכולל, קיימים גם הבדלים מהותיים בין שתי הדמויות, המתחייבים מהרקע ה'היסטורי' שלהם: ראשית, מעמדם של שני האישים שונה. גיחזי הוא תלמידו של

115. המלה 'באיש', כמו המלה 'מוחלט', היא דר-משמעית: ברובד הפשוט, המייד, של הסיפור היא מגדירה את מצבו הפיזי של אלישע בן אבויה כ'חולה'. ברובד העמוק יותר היא מגדירה את מצבו הרוחני כמי שיצא לתרבות רעה.

הנביא אלישע, ואילו אלישע בן אבויה הוא רבו של ר' מאיר. מערכות היחסים הללו אינן ניתנות לשינוי בסיפורים התלמודיים אודותיהם, וכך מתהפכים יחסי הרב והתלמיד בשני הסיפורים. שנית, המעשים המיוחדים להם נבדלים בחומרתם. אלישע בן אבויה הואשם אמנם בכפירה ובמינות, אך מעולם לא נטען כי עבד עבודה זרה, ואילו לגיחזי יכולים היו חז"ל לייחס את חטאות ירבעם (כפי שאכן עשו בסיפור שבסוטה מז ובסנהדרין) מבלי שהדבר יפגע באמינותו הפנימית של הסיפור – חטאים אלה היו עדיין רלבנטיים בזמן פעולתו של גיחזי. ושלישית, ראוי לציין כי חלקו של גיחזי בעולם הבא נשלל בוודאות, בעוד אצל אלישע בן אבויה נעשה ניסיון לתקן: לאחר מותו מבקש ר' מאיר 'לגאול' את נשמת רבו, ומסופם של הסיפורים בירושלמי ובבבלי נראה כי הצליח בכך.¹¹⁶

גם הבדלים אלה, אין בהם להמעיט מהתחושה כי סיפוריהם של גיחזי ושל אלישע בן אבויה דומים זה לזה להפליא. אין הכוונה לטעון בזאת כי גיחזי משמש בניהם של חז"ל בקביעות ככינוי לאלישע בן אבויה, או לתלמידי חכמים מסוגו שכפרו ויצאו לתרבות רעה. אין גם אפשרות לקבוע בוודאות מה קדם למה: האם הסיפורים על גיחזי עוצבו בתבניתם של סיפורי 'אחר', או להיפך.¹¹⁷ סביר יותר כי המוטיבים הדומים בין שני האישים מצביעים על מודל מסוים שעמד לנגד עיניהם של הדרשנים ומחברי הסיפורים. מודל זה שימש אותם כבואם לתאר דמויות של תלמידים חוטאים, בין אם מדובר בדמות מקראית, בין אם בדמות בת-זמנם.¹¹⁸

סיכום

מן הדוגמאות שהובאו עולה בבירור כי דמותו של גיחזי כפי שהיא מוצגת במדרש שונה במידה ניכרת מגיחזי המקראי. אמנם לא חל היפוך של ממש באופן הצגתו, בניגוד לאותם אישים 'החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים', כשם שפרו של מרגליות,¹¹⁹ אך חלה הקצנה במידותיו הרעות והרחבה ניכרת של המעשים והדעות המיוחדים לו. רובד מסוים של המדרש, המתרכז מבחינה כרונולוגית בתקופת האמוראים ומבחינה גיאוגרפית בארץ ישראל, תולה בגיחזי אשמות חמורות הקשורות באמונה ובעיקרי

116. דרשתם של 'דורשי רשומות' בירושלמי מצמצמת את ההבדל בעניין זה, ואם כך גם אצל גיחזי נעשה ניסיון לבטל את העונש החמור.

117. ההיגיון אולי מחייב לומר שמקורם של הסיפורים בסביבתם ה'טבעית', כלומר במסגרת הז'אנר של סיפורי חכמים ולא של ההרחבה המקראית, אך מכיוון שחז"ל מערבים בין העולמות לעתים כה תקופות ומציירים את דמויות המקרא כדמויות בנות זמנם, קשה להכריע בשאלה זו.

118. ושמה גרם גם שיתוף השם בין התנא המפורסם לבין אדונו של גיחזי, אלישע, לדמיון האגדות על שניהם?

119. מרגליות, שם. מרגליות עצמו מציין כי "התלמוד והמדרשים לא די שאינם מזכירים את הארבעה הדיוטות כמי מחייבים אותם עוד יותר מן המקרא וממציאים להם עוונות ופשעים שאינם כתובים בתורה ובנביאים" (עמ' 89).

היהדות (כפירה בתחיית המתים, חילול השם, שבועת שווא, עבודה זרה), בדרך כלל בעזרת הרחבה סיפורית שאין לה יסוד מוצק במקרא. רק מסורת אחת בתוך מכלול המדרשים רואה בגיחזי נער פוחז שרבו לא השכיל לקרבו אל דרך הישר, ומטילה את האחריות להתרחקותו על אלישע.

על-פי היינמן, "דרכה [של האגדה] לזהות במידת־מה את חיי הגיבורים עם חיי המספרים"¹²⁰ ואין ספק כי כך נהגו חכמינו גם בבואם לתאר את אלישע וגיחזי: הראשון הופך לחכם היושב ועוסק בתורה, בעוד השני מתואר בהתאם כתלמידו שסרח. חז"ל השתמשו בדמות זו כדי לתאר תלמידים סוררים בני זמנם, ומכאן קווי הדמיון הבולטים לשני תלמידים מפורסמים במיוחד: ישו ואלישע בן אבויה. לפנינו אפוא דוגמה נוספת לתפקיד החינוכי האקטואלי שהועידו חז"ל לדמויות המקראיות, שבלבושן המדרשי הופכות לחלק בלתי נפרד מעולמם היום־יומי של חכמים.