אלישע בן אבויה – עקיפה והתגלמות האבסורד בתורת האלוהות של ר׳ עקיבא

דליה חשׁן

תורת האלוהות של ר׳ עקיבא מצטיירת לפנינו בספרות חז״ל כעומדת על גבול האבסורד,[1] וזאת מכיוון שניתן להסיק ממנה שהקיום האנושי התלוי כולו בקשר עם האל אפשרי רק בביטולו של האדם. בתפיסה זו, המסומלת במים, האל והתורה משלבים במהותם יסודות פרדוקסליים בהיותם מקור חיים ומקור מוות למאמין, כפי שמימי הים טומנים בתוכם את מצודות הדגים ומהווים בכך לא רק את מקור חיותם של הדגים אלא גם את מקור מותם.[2]

מצד אחד, רצונו של האל במפגש עם האדם מגלה את חסדו עם בריותיו, כיוון שכל קיומו של האדם תלוי במפגש זה, ומצד שני, החסד האלוהי הנחשב כהלוואה של האל לבריותיו, דורש מערכת מתמידת של פירעון שתאפשר את מימוש המפגש ביניהם. מערכת זו היא הייסורים והמוות, המאיימים תדיר על חיי האדם ונובעים מעצם קיומם של יחסים כלשהם עם האלוהות.[3] ויותר מכך גורסת תפיסה זו: ככל שיחסי האל ובריותיו יותר אינטימיים כך ניכרים הבדלי האיכויות ביניהם, ומתגבר איום הפירעון.

המסקנה הנובעת מתפיסה זו של יחסים אבסורדית, שכן דווקא בשעת קיום המצוות, שהיא הבסיס האינטימי ליחסי האל ועובדו, חשוף האחרון לפגיעות מצד קונו, ופגיעות אלו מבטאות את דרגת הקִרבה הגדולה ביניהם.[4]

1 על תורת האלוהות של ר׳ עקיבא ראה: ד׳ חשׁן, ״לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז, מדרש הרכ על מדרש התלמיד״, סיני קה (תש״ן), עמ׳ קלג-קמא (להלן: לא יערכנה); דליה חשׁן, ״תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר׳ עקיבא״, דעת 27 (תשנ״א), עמ׳ 5-33 (להלן: תורת הייסורים); דליה חשׁן, ״תורת הצמצום ומשנת ר׳ עקיבא, קבלה ומדרש״, שם 34 (תשנ״ה), עמ׳ 33-60 (להלן: תורת הצמצום); דליה חשׁן, ״מותם של ר׳ שמעון ור׳ ישמעאל מהרוגי מלכות״ (מועד יט [בדפוס] (להלן: הרוגי מלכות).

2 ראה משל הדגים והים, ברכות סא ע״א. לניתוח המשל, עם שאר מקורות המרכיבים את תפיסת ר׳ עקיבא המוצגת להלן בתמציתיות, ראה: חשׁן, תורת הייסורים; חשׁן, הרוגי מלכות.

3 ראה מאמרי ר׳ עקיבא באבות (פ״ג מי״ג-מט״ז), וניתוחם: חשׁן, תורת הייסורים (לעיל, הע׳ 1), עמ׳ 17-18.

4 ראה ניתוח דרשות ר׳ עקיבא לשיר השירים, שם, עמ׳ 23-27.

בתורת אלוהות זו יש סימטריה המנוסחת על פי ההיגיון הבא: אם מערכת הפירעון מופעלת כלפי שומרי מצוות האל בשעה האינטימית כשמקיימים את מצוותיו, על אחת כמה שתופעל כלפי עוזבי מצוותיו המפקיעים עצמם מן המפגש עם האל.[5] אולם כלפיהם, אליבא דר׳ עקיבא, מערכת הענישה מופעלת רק בסופו של חשבון – לא משום הצורך להמשך קיומם של היחסים האינטימיים בין האל לעבדו אלא טבע הדברים הוא ש״הרע״ זוקק ביעור כשהוא מגיע למינון מסוים (״מתמלאת הסאה״) וממילא מתכלים עמו גם הדבקים בו, הם בני האדם עוזבי מצוות האל.

לכן, במשך החיים עוזבי האל אינם זוכים להפעלת מערכת הפירעון מצדו כלפיהם, שכן לא מתקיים ביניהם מפגש. משום כך אין בחייהם האיום של המוות והייסורים הבאים ביתר אינטנסיביות אל עובדי האל. וכאן הגענו שוב אל המסקנה האבסורדית כאילו חדלונו של שומר מצוות האל הוא הוא קיומו.

במאמר זה ננסה להציב את החיץ הקיים בתורת האלוהות של ר׳ עקיבא בין גבולות הקיום לגבולות האבסורד; ננסה לזהות את קו הגבול העקרוני, שלְפָנִים ממנו מתפרשת השיטה כתורת חיים המחייבת את הקיום האנושי, וממנו והלאה פוסעת היא בתחומי האבסורד ומתפרשת כשלילת הקיום האנושי, או כחיובו על ידי הריסתו המוחלטת של האדם. לשם צפייה זו בשני עברי הגבול נתמקד באלישע בן אבויה, שדמותו המצטיירת מספרות חז״ל חצתה את קו הגבול מתחומי הקיום לתחומי האבסורד שבתורת ר׳ עקיבא.[6] בניגוד למחקרים על אלישע בן אבויה אשר ראו אותו כמתנגד חריף לר׳ עקיבא,[7] אנו, נראה אותם כהולכים כברת דרך ארוכה ביחד,[8] ומתוך הצפייה באחד נלמד על רעהו.

5 על ה״הגיון הסימטרי״ (על פי מכות פ״א מ״ז, קידושין פא ע״ב ועוד) ראה שם, עמ׳ 15-17.

6 אומנם ראה: Alon Goshen Gottstein, "Four Entered Paradise Revisited", *HTR* 88 (1995), pp. 69-133; *idem*, *The Sinner and The Amnesiac*, Stanford University Press 2000. אלון גושן־גוטשטיין טוען שדמותו של אלישע במקורות חז״ל היא המצאה ספרותית פרשנית של עורכים ומספרי סיפורים. בעקבותיו ראה לאחרונה נ׳ בארי, אלישע בן אבויה – אחר, תל־אביב 2007, שאימצה גישה ספרותית קיצונית הניזונה לצורך מארגה הבדיוני מאירועים היסטוריים במרד בר־כוכבא ותקופת השמד. מבלי להיכנס לפרטי בעייתיות מתודולוגית זו כלפי המקורות החז״ליים בכלל, נראה שגישה זו מתעלמת מן התפיסה הכוללת של הדמות בחז״ל ויחסה הקונצפטואלי לר׳ עקיבא. וראה עוד להלן, הע׳ 8.

7 ראה: פ׳ סמולנסקין, ״קנאת התורה״, השחר ג (תרל״ב), עמ׳ 645; שמואל בן הלל אלכסנדראוו, ״רבי עקיבא״, כנסת ישראל ג (תרמ״ח), עמ׳ 364-365; א״ה ויס, דור דור ודורשיו, ח״ב, וילנא תרס״ד, עמ׳ 127; י״ש צורי, רבי עקיבא, ירושלים תרפ״ד, עמ׳ 142; י׳ ליבס, חטאו של אלישע, ירושלים תש״ן, עמ׳ 55; בארי (לעיל, הע׳ 6), עמ׳ 55.

8 על קרבתו של אלישע לתורת ר׳ עקיבא ראה ציטוטיו את ר׳ עקיבא בשני התלמודים (חגיגה טו ע״א, וירושלמי שם פ״ב ה״א, עז ע״ב). וראה על כך חשן, לא יערכנה (לעיל, הע׳ 1); והשווה ליבס (לעיל, הע׳ 7), עמ׳ 53, שראה בציטוטים ביטוי ללעג. גושן־גוטשטיין (לעיל, הע׳ 6), עמ׳ 133, דוחה את ההיסטוריות של ייחום הדרשות לר׳ עקיבא. הוא וגם ג׳פרי רובינשטיין (Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories, Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, pp. 74-75) ויפעת דיאמנט־גורמן (אלישע בן אבויה היבטים חדשים בדמותו על פי פרשנות מודרנית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ב, עמ׳ 104) רואים בדרשות אלישע ניגוד לחפיסת חז״ל בכלל ביחס לשכר ועונש ושאלת הרע. לשיטתנו התפיסות המיוחסות לר׳ עקיבא תואמות את תורת האלוהות שלו על יסודה הפרדוקסלי. רעיון אובדן התורה או האדם ללא תיקון והחסר האינהרנטי של האדם הגוזר את צורת היחסים עם האל הם מתורתו של ר׳ עקיבא – אמנם, לא ביישומה הפסימי כפי שמדגיש אלישע, אך זוהי בדיוק בעייתו הפילוסופית עם תורת הפרדוקסים והאבסורד של ר׳ עקיבא, בעייתיות שהכריעה אותו לבסוף אל הכיוון הדואליסטי; ועל כך להלן.

9 שמואל קרויס (S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnworter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1898, p. 471) מפרש ״פסיפס״ כמכסה.

10 ראה: ערוך, ערך כלינס: ״מלשון יוני רסן״; א״א פינקלשטין, מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, ניו־יורק תשי״א, עמ׳ קנו; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan, 1990, ערך כלינס.

11 אבות דרבי נתן (אדר״נ), מהדורת ש״ז שכטר, נו״א, כד, ניו־יורק וירושלים תשנ״ז, לט ע״א; וראה הערות שכטר שם.

מאמרי אלישע באבות דר׳ נתן

אלישע בן אבויה אומר: אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה למה הוא דומה? לאדם שבונה אבנים תחילה ואחר כך לבנים – אפילו באים מים הרבה ועומדין בצידן, אין מחין אותן ממקומן. ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה למה הוא דומה? לאדם שבונה לבנים תחילה ואחר כך אבנים – אפילו באים מים קימעא, מיד הופכין אותן.

הוא היה אומר: אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה למה הוא דומה? לסיד שטוח על גבי אבנים – אפילו יורדין עליו כמה גשמים, אין מזיזות אותו ממקומו. אדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה, דומה לסיד שניטוח על גבי לבנים – אפילו יורדין עליו גשמים קימעה, מיד נימוק והולך לו.

הוא היה אומר: אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה [למה הוא] דומה? לכוס שיש לו פסיפס.[9] ואדם שאין בן מעשים טובים ולמד תורה הרבה [למה הוא] דומה? לכוס שאין לו פסיפס–. שכיון שנתמלא הכוס נהפך על צידו ונשפך כל מה שבתוכו.

הוא היה אומר: אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה [למה הוא] דומה? לסוס שיש לו כלונוס.[10] ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה [למה הוא] דומה? לסוס שאין לו כלונוס – כיון שרוכב עליו זורקו בבת ראש.[11]

בשלושת המאמרים הראשונים הולכת ומוצגת לנו מהות התורה במים, כפי שהם מוכרים לנו מתורת ר׳ עקיבא, שם דימוי המים לתורה מבטא כוח אדיר שלא תמיד שמור לטובת לומדה – וכמו שהיה ר׳ עקיבא למוד לומר לבר־פלוגתא שלו: ״צללתה במים אדירים והעלית חרס בידך״ (ספרא תזריע, פרק א ה״ב). יכול אדם לצלול לעמקה של התורה, לִיגע הרבה כדי לרדת לאמיתה, אך לא להעלות בידו כלום ולטעות טעות חמורה, שכן הצולל לתוך מימיה האדירים של התורה עלול להילכד בהם ולהעלות מתוכה חרסים שאינם ראויים לכלום.[12]

אולם בתורת ר׳ עקיבא, תכונת המלכוד והאיום של מימיה האדירים של התורה מתמצה כאמור במשל הדגים והים המשקף את הפרדוקסליות של המים. הים – התורה והאלוהות מהווים מקור חיים – לדגים, לבני האדם; אך גם מקור מוות – הרשתות והמצודה הפרוסות שם.

אם נעקוב אחרי דימוי המים לתורה במאמרי אלישע בן אבויה שהובאו לעיל נראה שהוא מוצג בהדרגה. הדרגה זו מתבטאת בכך שבשני המשלים הראשונים הסמל שהמים מגלמים והסמלים שהתורה מגולמת בהם אינם מאוחדים, אלא עשויים זה לעומת זה: המים משקפים את האיום והסכנה האורבים לחדור אל התורה ולמוטט אותה, הם מגולמים ביכולת חדירתם; ואילו התורה מגולמת בסמלים הפכיים, כגון לבנים וסיד – חומרים נוחים לחדירה.

לאחר שהתכונות הללו מוצגות בנפרד בשני המשלים הראשונים הן מתחברות במשל השלישי: המים העולים על גדותיהם ונשפכים הם סמל לתורה עצמה המכילה בתוכה גרעיני סכנה הטופחים ומאיימים בחורבן עצמותה. האיום והסכנה הם חלק מן המבנה הטבוע בתורה עצמה, ולכן היא מאופיינת בתכונת החדירות לסכנות.

על פי זה המשל הרביעי היה צריך להציג את הסכנות הטמונות במים, הממיטות חורבן לא רק על המים כי אם גם על הסביבה שבאה במגע איתם, והנמשל הוא שגרעיני הסכנה הטמונים בתורה עלולים להביא חורבן על לומדה. אכן, זהו הנמשל במשל הרביעי אלא שהמשל שונה: סמל התורה אינו המים משולחי הרסן כי אם הסוס משולח הרסן,[13] הזורק בבת ראש את רוכבו.

12 ייחוס ביטוי זה לר׳ עקיבא בא גם בברייתא בבבא קמא צא ע״א, ושם הוא מופנה כלפי בר־פלוגתא של ר׳ עקיבא אך לא במסגרת בית המדרש. לכן הסבירו המפרשים שם שהצלילה במים עמוקים היא ״על שם עצה הוא דקאמר ליה הכי כעין ׳מים עמוקים עצה בלב איש׳ (משלי כ ה) והעלית חרס בידך – שאין בידך כלום״ (שטמ״ק על אתר בשם גאון). על אף כל זאת, נראה שגם שם כוונת הביטוי היא: צללת למימיה העמוקים של התורה, שכן מתשובתו של ר׳ עקיבא נראה שהעצה שחיפש לו אותו אדם כנגדו הייתה הלכתית, שנתבררה מאוחר יותר כשגויה.

13 ראה לעיל, הע׳ 10. וכן גירסת הספרים שמביא שכטר (לעיל, הע׳ 11), הע׳ יא: ״לסוס שאין לו רסן לבלום״.

לפני שננסה לעמוד על תפנית זו במשל נחזור לשלושת המשלים הראשונים, המשקפים כאמור שלושה שלבים של משל אחד, ונתמקד ביסודות נוספים המרכיבים את המשלים ונמשליהם.

במשל הראשון מוצגים שני מרכיבים נוספים: אבנים ולבנים. האבנים תכונתן שאינן חדירות למים והן גדר ובלימה בפני הסכנה המתפרצת; תכונת הלבנים הפוכה: הן חדירות למים וחשופות לסכנה. בנמשל האבנים מסמלות את ה״מעשה״, בין אם טוב בין אם רע לפני ה׳, והלבנים מסמלות את התורה, החכמה והרוח, החשופות לסכנה המאיימת להחריב אותן. לכאורה, התמונה המתקבלת מדברי הנמשל היא שהדרך היחידה למנוע את חורבנה של התורה מסכנת החדירה היא מימושה כהתנהגות, טובה כמובן – ״אדם שיש בו מעשים טובים״; המעשה הטוב שומר על קיום מהותה המופשטת של התורה – ולהפך: ״מי שאין בו מעשים טובים״ יש בו מעשים רעים, ואפילו יש בו תורה הרבה הוא מסכן את קיומה.[14]

אם נרצה להתאים את הנמשל למשל ולראות בסמלי המשל סמלים קבועים לכל אורכם נפגש בקשיים. בתחילה מסומלת התורה בחדירות למים ולכן נמשלה בלבנים, ואילו המעשה נמשל באבנים כי תפקידו לשמר מפני חדירה, ולכן בניין שבסיסו אבנים ועליו לבנים ישתמר – אך הסיפא של המשל, שבניין שבסיסו לבנים ועליו אבנים יחרב, מדגימה לכאורה היגיון זה במהופך: הלבנים מסמלות את המעשה הרע (״אדם שאין בו מעשים טובים״), כלומר התנהגות שלא על פי התורה, והאבנים הבנויות עליהן מסמלות את התורה – ואם כן יוצא בסופו של דבר שהתורה מסומלת בתכונת אי־החדירות למים.

נדמה שבמשל השני יש ניסיון לתקן אי־עקיבות זו שבמשל הראשון, בהוספת משלים. במקום להסתפק רק באבנים ולבנים במשל השני התורה מסומלת בסיד, דהיינו בתכונת החדירות למים, הזהה גם ללבנים המסמלות את המעשה הרע ואת תכונת החדירות למים. אולם, בלי תוספת זו אנו נחשפים לפרשנות שאינה קיימת בתורת אלישע בן אבויה, אך כפי שנראה מפותחת בתורת ר׳ עקיבא.

פרשנות זו אומרת שהאבנים הן סמל להתנהגות – המעשה הטוב והרע – ולפיכך כל מהות רוחנית שמתממשת חזקה היא ואינה ניתנת להשפעות. בין אם מדובר במעשה טוב או במעשה רע, המעשה משמר את המהות הרוחנית שעומדת אחריו. על פי זה, בבניין שבסיסו אבנים – ההתנהגות, ובמקרה זה המעשה הטוב – התורה תשתמר; ואם

14 אין כוונת הברייתא ב״מעשים טובים״ למובן המוסרי של גמילות חסדים בין אדם לחברו, וממילא ״מי שאין בו מעשים טובים״ אין בו גמילות חסדים, אלא כוונתה להתנהגות הרצויה לפני ה׳ (בכל התחומים), ולהפך: ״מי שאין בו מעשים טובים״ הוא הרשע שיצא לתרבות רעה. וכך הבין גם פינקלשטין (לעיל, הע׳ 10), עמ׳ פ, פא.

בסיסו לבנים, שהן המהות המופשטת, התורה, ועליהן אבנים, שהן ההתנהגות – ובמקרה זה המעשה הרע – הרי אפילו באים מים קמעא מיד נופל. זאת, כיוון שהאבנים (המעשה הרע) משמרות את מעט המים – למשל מלהתאדות או מלהתפשט בכל המבנה.

תכונות שימור האבנים ותכונת איבוד הלבנים קבועות הן ורק השאלה באיזה סדר ולאיזו פונקציה הן משמשות היא הקובעת. יש זמן ששימור האבנים הוא רע, וזאת כאשר מדובר בשימור סכנה או מהות רוחנית גרועה. במצב זה חדירה חיובית היא ואטימה שלילית היא, כיוון שאם מעט המים לא היו מתרכזים בבסיס תודות לתכונת האטימות והשימור של האבנים הבניין לא היה נחרב.

כאמור, אצל אלישע חסרה סימטריה מחשבתית זו, והיא שמחסירה מן התאוריה שלו את פניה החיוביות הקיימות בתורת ר׳ עקיבא.

סימטריה במשלי המים של ר׳ עקיבא

> דבר אחר: הוי מתאבק בעפר רגליהם – זה ר׳ אליעזר; ושותה בצמא את דבריהם – זה ר׳ עקיבא.[15] מה היה תחלתו של ר׳ עקיבא? אמרו: בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על פי הבאר, אמר: מי חקק אבן זו? אמרו לו: המים שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו: עקיבא, אי אתה קורא "אבנים שחקו מים" (איוב יד יט)?! מיד היה רבי עקיבא דן ק״ו בעצמו: מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשין כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם! מיד חזר ללמוד תורה (אדר״נ, נו״א, ו, עמ׳ 28-29).[16]

לפנינו משלים זהים למאמרי אלישע: אבנים, מים ותהליך החדירה,[17] אלא שאופן תפקודם שונה. המים החודרים מתפקדים כגורם חיובי (אם כי נראה שיש צד מאיים בכוחם כברזל

15 ראה אדר״נ, עמ׳ 28 הע׳ יא: "והדברים מגומגמים קצת ומנ״ב היה נראה לגרוס הוי מתאבק וכו׳ זה ר׳ עקיבא ושותה בצמא וכו׳ זה ר״א וצ״ע". ולדעתנו יש להשאיר את הגירסה כפי שהיא (ר׳ עקיבא ותפיסת המים – "שותה בצמא" – ור׳ אליעזר ודבקות מידת האש: "מתאבק בעפר"). וראה גם מנחם קיסטר, עיונים באבות דר׳ נתן, נוסח עריכה ופרשנות, ירושלים, תשנ״ח, עמ׳ 191 הע׳ 370.

16 יעקב אלבוים ("תבניות לשון ועניין במעשי חכמים, לטיבן של העדויות על ר׳ עקיבא באבות דרבי נתן", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ז[ג], ירושלים תשל״ז, עמ׳ 71-77) טוען שעדויות אדר״נ אינן היסטוריות אלא משקפות את מגמת מוסריהן לאידאליזציה של הדמויות; מזה נובע גם הדמיון הרעיוני והלשוני בתיאור דמויות שונות של החכמים שם. לדעתי תיאורים זהים של דמויות אינם ראיה לחיצוניות הדמויות דווקא, ויכולים הם להעיד גם על קווים פנימיים משותפים להן אשר קיבלו את ייחודם במכלול תורתה של הדמות, לכן יש לבדוק כל מקרה לגופו.

17 ההקבלה בין שחיקה לחדירה מצויה בנמשל ר״ע עצמו המקביל בין שחיקת המים לחקיקת דברי התורה בלב הבשר שלו.

אך השימוש בכוח כאן חיובי הוא), ואילו אטימות האבנים לחדירת המים מתפקדת כגורם שלילי.

המעשה הרע, המעמד ההתנהגותי – "בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום" – מתואר כמצב גורף בלתי חדיר ובלתי נתון לשינוי על ידי השפעות אחרות, אולם דווקא היסוד המאיים של התורה המסולמת במים, שכוחם כברזל לחתור להם נתיב בלב האבן, הוא זה אשר מוצא מוצָא למצב הגורף; וכך אנו קוראים בהמשך הדברים:

> מיד חזר ללמוד תורה. הלך הוא בנו וישבו אצל מלמדי תינוקות. א״ל: רבי, למדני תורה. אחז רבי עקיבא בראש הלוח ובנו בראש הלוח. כתב לו אלף בית – ולמדה. אלף תיו – ולמדה. תורת כהנים – ולמדה. היה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה. הלך וישב [לו] לפני רבי אליעזר ולפני רבי יהושע, אמר להם: רבותי, פתחו לי טעם משנה. כיון שאמרו לו הלכה אחת הלך וישב לו בינו לבין עצמו, אמר: אלף זו למה נכתבה? בית זו למה נכתבה? דבר זה למה נאמר? חזר ושאלן והעמידן בדברים.
>
> רבי שמעון בן אלעזר אומר, אמשול לך משל: למה הדבר דומה? לסתת שהיה מסתת בהרים. פעם אחת נטל קרדומו בידו והלך וישב על ההר והיה מכה ממנו צרורות דקות, ובאו בני אדם ואמרו לו מה אתה עושה. אמר להם: הרי אני עוקרו ומטילו בתוך הירדן. אמרו: לו אי אתה יכול לעקור את כל ההר. היה מסתת והולך עד שהגיע אצל סלע גדול. נכנס תחתיו, סתרו ועקרו והטילו אל הירדן וא״ל אין זה מקומך אלא מקום זה. כך עשה להם ר׳ עקיבא לר׳ אליעזר ולר׳ יהושע. אמר לו ר׳ טרפון: עקיבא, עליך הכתוב אומר "מִבְּכִי נְהָרוֹת חָבֵשׁ וְתַעֲלֻמָה יֹצֵא אוֹר" (איוב כח יא)– דברים המסותרים מבני אדם הוציאם ר׳ עקיבא לאורה (שם, עמ׳ 29).

האבנים והמים המרכיבים את משל חוליית הבאר אינם באים לתאר רק את תחילת לימודו של ר׳ עקיבא, אלא במסגרתם התפתחה גישה שלמה, שכן גם בחלק השני של האגדה המתאר שלבים מתקדמים של לימודו של ר׳ עקיבא ממשיכים מוטיבים אלו לשמש סמלים לתורה וללומדה. את זאת מצאנו במשל הסתת שחצב באבן וזרקה למימי הירדן עד שעקר את ההר כולו.

איוב

לא נוכל לעמוד על בוריו של משל הסתת אלא אם נעמיק בשני פרקים מאיוב משם נלקחו הפסוקים הן לחלקה הראשון של האגדה במשל חוליית הבאר, הן לחלקה השני במשל הסתת.

במשל חוליית הבאר מצאנו חלק מן הפסוק ״אֲבָנִים שָׁחֲקוּ מַיִם [תִּשְׁטֹף סְפִיחֶיהָ עֲפַר אָרֶץ״] (איוב יד יט). אך דומה שהפסוק המקדים לו, ״וְאוּלָם הַר נוֹפֵל יָבוֹל וְצוּר יֶעְתַּק מִמְּקֹמוֹ״ (שם יח), לקוח הישר ממשל הסתת המתאר את ההר והסלע הנעקרים.

אמנם במשל ההר והסלע נעקרים אל שטף המים ולא על ידיהם כמו באיוב, אך נדמה שבמשל הברזל המכה בסלע מסמל את כוח המים החוצבים בלב האבן. חציבת המים היא כדרך הסתת המכה צרורות דקים עד שעוקר את ההר כולו, ואף באיוב המים שוחקים את האבנים לפיסות קטנות עד שהן נסחפות בשיטפון.

בעיון בפרק באיוב מצאנו את התכונה הפרדוקסלית של המים כמקור חיים ומקור מוות, כפי שמצאנוה בתורת ר׳ עקיבא, כדלהלן:

כִּי יֵשׁ לָעֵץ תִּקְוָה

אִם יִכָּרֵת וְעוֹד יַחֲלִיף	וְיֹנַקְתּוֹ לֹא תֶחְדָּל
אִם יַזְקִין בָּאָרֶץ שָׁרְשׁוֹ	וּבֶעָפָר יָמוּת גִּזְעוֹ
מֵרֵיחַ מַיִם[18] יַפְרִחַ	וְעָשָׂה קָצִיר כְּמוֹ נָטַע
וְגֶבֶר יָמוּת וַיֶּחֱלָשׁ	וַיִּגְוַע אָדָם וְאַיּוֹ
אָזְלוּ מַיִם מִנִּי יָם	וְנָהָר יֶחֱרַב וְיָבֵשׁ (איוב יד ז-יא).

ההקבלה כאן היא בין הכרתת מקור החיים להתייבשות המים.[19] המים הם מקור החיות של האדם ומקור קברו ועקירתו של האדם:

וְאוּלָם הַר נוֹפֵל יָבוֹל	וְצוּר יֶעְתַּק מִמְּקֹמוֹ
אֲבָנִים שָׁחֲקוּ מַיִם	תִּשְׁטֹף סְפִיחֶיהָ[20] עֲפַר אָרֶץ

וְתִקְוַת אֱנוֹשׁ הֶאֱבַדְתָּ (שם יח-יט).

״כי יש לעץ תקוה״ וגם ״תקות אנוש האבדת״ – גם האבדון גם התקוה תלויים במים. המים מחיים ומחדשים והם סוחפים ושוחקים עד דק. אם ניישם פסוקים אלו במלא היקפם באגדת ר׳ עקיבא, הרי התיאור ההרסני של המים מקבל מימד חיובי. אמנם המים אינם מאבדים מתכונתם המאיימת, אולם עצם תכונת ההרס שלהם נחשבת חיובית. המים,

18 ראה ע׳ חכם, פירוש דעת מקרא לאיוב, ירושלים תשל״ב: ״ריח מים, אויר צונן ולחות מרובה, או ׳ריח – קרבה׳ מקרבת מים״ (הע׳ 55). בדומה לזה ראה ספר איוב, מפורש על ידי א׳ כהנא, תל־אביב 1968: ״מריח לשון הרגשה״.

19 ראה כהנא, שם, שהשווה בין הפסוקים המתארים את התייבשות המים כהכרתת החיים לפסוקים המתארים פעולה אקטיבית של המים במחיקתם.

20 ״ספיחיה״: פירש עמוס חכם שם, שמדובר בניצני ההתחדשות אשר ישטפו עם המים, או במטר סוחף (הע׳ 65-66). וכהנא, שם: ״שטף המים היוצאים מגדות הנהר בשעת גֵּאותם״.

סמל לתורה, חודרים במלא כוחם אל תוך לב האבן ואולי אף עוקרים אותו לחלוטין עד שהוא מושלך בתוכם מומס לחלוטין.

משל הסתת מציג בהדרגה את התמונה השלמה של התורה כסמל המים: הברזל החותך באבן מסמל את כוח המים השוחקים באבן. ברור שיש זהות בפעולות הברזל והמים, שכן סיתותם של צרורות קטנים כמוהו כשחיקת המים, אלא שבמשל הסתת הודגמה עוצמת המים בנפרד, וכך אנו מקבלים סמל בתוך סמל. לכאורה, בדברי ר׳ עקיבא הופרדו הסמלים – המים רכים והברזל קשה – אך ממסגרת האגדה הממשילה את לימודו של ר׳ עקיבא למים (״ושותה בצמא את דבריהם״) ומדגימה אותו במשל חוליית הבאר, וכן מהדמיון הברור שבין שחיקת המים לסיתות הצרורות הדקים, נראה שגם בדברי ר׳ עקיבא הסמלים לא הופרדו, ולפנינו משל בתוך משל. זריקת הסלעים הכתושים לתוך מימי הירדן בטענה ״אין זה מקומך אלא מקום זה״, כחלק נפרד ממשל המים, מובילה אל פיתוחו הסופי של המשל המתקשר לנמשלו:

אמר לו ר׳ טרפון: עקיבא, עליך הכתוב אומר מבכי נהרות חבש ותעלומה יוציא אור – דברים המסותרים מבני אדם הוציאם ר׳ עקיבא לאורה.

בנוסח ב׳ של אבות דרבי נתן מובא פסוק זה והקשרו:

שנאמר ״בַּחַלְמִישׁ שָׁלַח יָדוֹ הָפַךְ מִשֹּׁרֶשׁ הָרִים״ (איוב כח ט).
היה ר׳ עקיבא נושא ונותן בינו לבין עצמו ואומר: אלף זה... [בית] זה למה נכתב?
שנאמר ״בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בְּקֵעַ וְכָל יָקָר רָאֲתָה עֵינוֹ״ (שם שם י). א״ל ר׳ אליעזר: עקיבא, עליך נאמר ״מִבְּכִי נְהָרוֹת חָבַשׁ וְתַעֲלֻמָה יֹצֵא אוֹר״ (שם שם יא) – דברים שהיו מעולמים ומסותרים מן הבריות הוציא ר׳ עקיבא לאורה (יב, עמ׳ 29).

אם נעיין בפרק החכמה באיוב פרק כ״ח[21] נראה שזרמי המים החזקים משמשים בתפקיד חשוב ביותר ביחס לאבנים. פרצי המים המזנקים מן האבן מתארים את נתיבי מחפשי האבנים הטובות המצויות במעבה הסלע ונסחפות עם הזרמים האדירים אל האורה – ואז יש לחבוש את זרמי המים לבל יפרצו עוד ויאבדו את האבנים הטובות שנתגלו על קרקעית הנחלים. וכך נאמר גם שם:

כִּי יֵשׁ לַכֶּסֶף מוֹצָא	וּמָקוֹם לַזָּהָב יָזֹקּוּ...
פָּרַץ נַחַל מֵעִם גָּוֹר	הַנִּשְׁכָּחִים מִנֵּי רָגֶל

דָּלּוּ מֵאֱנוֹשׁ נָעוּ

21 ראה י׳ צמודי, ״הימנון החכמה לפרק כ״ח ומקומו בספר איוב״, בית מקרא צד (תשמ״ג), עמ׳ 277, המקביל בין פרק י״ד לפרק כ״ח.

מְקוֹם סַפִּיר אֲבָנֶיהָ — וַעֲפָרוֹת זָהָב לוֹ
נָתִיב לֹא יְדָעוֹ עָיִט — וְלֹא שְׁזָפַתּוּ עֵין אַיָּה...
בַּחַלְמִישׁ שָׁלַח יָדוֹ — הָפַךְ מִשֹּׁרֶשׁ הָרִים
בַּצּוּרוֹת[22] יְאֹרִים בְּקֵעַ[23] — וְכָל יְקָר רָאֲתָה עֵינוֹ[24]
מִבְּכִי נְהָרוֹת[25] חִבֵּשׁ[26] — וְתַעֲלֻמָה יֹצֵא אוֹר[27]
וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא — וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה (א-יב).

אמנם, כל תיאור גילוי האבנים הטובות על ידי זרמי המים מובא באיוב כאנטי־תזה לחכמה, שאינה חבויה במעבה האדמה ולא בתוך פרצי המים והיא גנוזה ונעלמה ולא תמצא לבני אדם:

לֹא יָדַע אֱנוֹשׁ עֶרְכָּהּ — לֹא תִמָּצֵא בְּאֶרֶץ הַחַיִּים
תְּהוֹם אָמַר לֹא בִי הִיא — וְיָם אָמַר אֵין עִמָּדִי...
לֹא תֻסָּלֶה בְּכֶתֶם אוֹפִיר — בְּשֹׁהַם יָקָר וְסַפִּיר
לֹא יַעַרְכֶנָּה זָהָב וּזְכוֹכִית וְתְמוּרָתָהּ כְּלִי פָּז (יג-יז).

בתורת ר' עקיבא,[28] כמו אצל חז"ל בכלל, החכמה הבלתי מושגת המוזכרת באיוב היא התורה, שאומנם הייתה כחמדה גנוזה אך הושגה על ידי בן אנוש כשניתנה למשה רבנו.[29] שילוב הפסוקים מאיוב באגדה שלפנינו מציג את החמדה הגנוזה הנקנית על ידי פרצי המים האדירים ומתגלה בקרקעיתם. כדי להגיע לאבנים, למוצא החכמה יש לבקוע יאורים בצורות,[30] יש להפוך את הסלעים ולעקרם.

22 "בצורות" – בסלעים.

23 עמוס חכם על אתר: "יש שהכורה מבקע צור, כדי להפיק ממנו מחכות. ומן הבֶּקַע מתפרצים זרמי מים, וקראם יאורים בדרך גזומא".

24 שם: "שהמים מעלים את הדברים היקרים האצורים בצורים". וראב"ע מפרש שהיקר הם המים עצמם, וכך נראה מרש"י.

25 ראב"ע: "מבכי – מרוץ"; ומשמעה זרמי הנהרות.

26 ראב"ע: "חבש – יעצר".

27 עמוס חכם: "את הדברים הנעלמים שבקרקע הנהר... יוציא לאור. ופסוק זה הפך הפסוק הקודם: שם נבקעו יאורים במקום שלא היו, וכאן יבשו הנהרות במקום שהיו".

28 ראה מדרשו בירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"ב, לפסוק "לא יערכנה זהב וזכוכית" (איוב כח יז), וחשן, לא יערכנה (לעיל, הע' 1).

29 ראה שבת פט ע"א.

30 ראה פירוש המלבי"ם על איוב: "בוקע בצורות יאורים – היינו מכסה ההר שהיה מבוצר על היאורים, שהוא היאור הנמצא בבטן ההר במחילה שבו המלאה מים, וההר מעכב על המים בל יעלו עד גובה המעין, ואחר שנבקע ההר נתגלו המטמונים שהיו טמונים בבטנו, שהיה שם כל יקר זהב ואבנים טובות".

וכך גם מתארת האגדה באדר"נ (לעיל עמ' 15) את דרכו הלימודית של ר' עקיבא כמאופיינת בחקירת ה"למה": "אמר להם: רבותי, פתחו לי טעם משנה. כיון שאמרו לו הלכה אחת הלך וישב לו בינו לבין עצמו, אמר: אלף זו למה נכתבה? בית זו למה נכתבה? דבר זה למה נאמר? חזר ושאלן והעמידן בדברים". דרכו של ר' עקיבא היא בירידה לשורש כל דבר עד ליסודי היסודות, עד שהגיע למקום החכמה. אך כשמגיע לומד התורה למקום האבנים הטובות, למקום אבני ספיר, "מבכי נהרות חבש" – עליו לחבוש ולעצור את זרמי המים.

"אל תאמרו מים מים"

הבנה זו של גישת ר' עקיבא לתורה במתכונת סמל המים מתיישבת עם הצעתו לדורשים במרכבה, המובאת בתלמוד הבבלי: "אמר להם ר' עקיבא כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור[31] אל תאמרו מים מים" (חגיגה יד ע"ב). כלומר, כשמגיע אדם למקום החכמה אל לו לומר "מים מים", שלא יבריחו מידיו את היקר שהועלה עם הזרמים.

אמנם מקובל לפרש את אמירת "מים מים", המובאת רק בגירסת התלמוד הבבלי של סיפור ארבעה שנכנסו לפרדס, על פי פירוש ההיכלות או ברוח ספרות זאת,[32] דהיינו, כתיאור חזיוני של המראות השמימיים,[33] אך לשיטתנו אין צורך בהסבר דחוק זה הרחוק מעולמם של תנאים ודפוסי חשיבתם. דברי ר' עקיבא משתלבים היטב בתורתו התנאית המשתמשת במשלי המים והאבנים לתיאור תפיסת האלוהות, התורה ולימודה.

31 או למקום אבני הספיר. על החילוף שבין שיש לספיר ראה א"א אורבך, "המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים" מחקרים מוגשים לג' שלום, בעריכת א"א אורבך ואחרים, ירושלים תשכ"ח, עמ' יז הע' 68.

32 בפירוש משפט זה של ר' עקיבא בתלמוד ישנן שתי קבוצות עיקריות בעלות בסיס משותף. אחת סוברת שהמקור התלמודי השתמש בחומר קדום המצוי בספרות ההיכלות ואין להבינו אלא על פי מקור זה; בראש אסכולה זו עומד גרשם שלום – ראה: *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1941, pp. 52-53. שנייה רואה את המקור התלמודי כתוספת מאוחרת מחוגי ספרות ההיכלות, ולא כחלק מקורי של התלמוד ותפיסתו; בראש אסכולה זו עומד אורבך (לעיל הע' 31, עמ' יד, טו). המשותף לשתי ההתייחסויות הוא שהן רואות מקור זה, אם מיוחס לתנאים אם לאו, כשייך לספרות ההיכלות ותפיסתה. אמנם, יש שפרשו את מימרת ר' עקיבא במסגרת עולמם של תנאים – ראה לדוגמה ד' נימרק, תולדות הפילוסופיה בישראל, א, ניו־יורק, 1921, עמ' 71, שראה במקור זה תוכן אנטי־גנוסטי בהקשר של המים כחומר קדום. ובכיוון פילוסופי (שונה משלנו) ראה: מ' וכסמן, שמעון בן זומא, חייו, דרכו בהלכה, באגדה ובמסתורין, סנט לואיס, מיזורי תרפ"ח; ליבס (לעיל הע' 7), עמ' 125, שהסביר זאת על מידות המיסטיקאי.

33 ככלל, אופיה החיצוני של המיסטיקה, שסממניו הם התיאור והחיזיון זרה לספרות חז"ל, שיסודה הוא המדרש המבטא אפיסטמולוגיה שונה בתכלית – על כך ראה: אורבך (לעיל, הע' 31), עמ' יח; דליה חֶשן, סיפור (אינה) סוגיא בגמרא (להלן: עגנון), ירושלים 2006, עמ' 49-74.

אם נעמיד לנגדנו את הפסוק ״אבנים שחקו מים... בחלמיש שלח ידו״ וגו׳ נוכל אולי לתת טעם להפרדת הסמלים באגדת אדר״נ הבאה להדגיש את תכונת המים בשני ממדים. הראשון, כוח הברזל של המים כסמל נפרד, משקף את עצמת שחיקת המים ושטף מימי הירדן הקולטים לתוכם את הסלעים העקורים; מימד זה מבטא את פריצת הדרך באבן האטומה והבלתי חדירה. השני, המים אוצרים בקרקעיתם את האבנים הטובות הנסחפות אל, או על, זרמיהם. אפשר שהאבנים שמזכיר ר׳ עקיבא (״כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור״) הן אפוא האבנים שנשחקו, עד היותן אבני שיש טהור המנוקה מכל סיג.

לפנינו אפוא שני הממדים המתייחסים אל האבן בשלביה השונים. בשלב הראשון המים מנסרים באבן ומזקקים אותה – כאן יש זרימה תמידית בגוף החומר עד כדי כתישתו; בשלב השני, כשהאבן המזוקקת והמטוהרת נחה בקרקעית אין כל זרימה – ולהפך, יש לחבוש את המים הבאים וחודרים.

לכאורה המשל מדבר על שתי אבנים במצבים שונים, האחת חיצונית למים והשנייה בתוך המים, אולם אפשר גם שהאגדה בשלב זה יצאה מן המשל ועברה אל הנמשל, הוא תהליך לימוד התורה כולו: החל מן השלב החיצוני של הלימוד עד לצלילה במימיה האדירים של התורה, המובילה בסופו של דבר להעלאת היקר שבתחתיתם.

אמנם כאמור, בתורת ר׳ עקיבא המים האדירים של התורה מכילים בתוכם גם אבנים יקרות גם אבנים פשוטות: חרסים. היגיעה בתורה לא מבטיחה דבר ללומדה, ויותר מכך התורה מהווה לו מכשול שבו ייפול. ריבוי הפנים של התורה המשתקף במשלי המים לר׳ עקיבא מכיל בתוכו לא רק את היגיעה לריק (העלאת החרס) אלא כאמור (במשל הדגים והים) גם את הטעות (רשתות המים), דהיינו את המלכודת והמצודה שלומד התורה נופל בהן.

בעיון בנמשל של משלי האבנים והמים, הן בתורת ר׳ עקיבא והן בתורת אלישע בן אבויה, אנו חוזרים שוב אל איוב ומסקנתו בסוף פרק החכמה: ״וַיֹּאמֶר לָאָדָם הֵן יִרְאַת אֲדֹנָי הִיא חָכְמָה וְסוּר מֵרָע בִּינָה״ (כח כח). כיוון שהחכמה לא תמצא (״מאין תמצא״) מסקנת איוב היא שחכמתו של האדם היא קיום המעשה הטוב והישר בעיני האל והפרישה מהמעשה הרע.[34] אף על פי שר׳ עקיבא סבר שהחכמה נמצאת לאדם בתורה נראה שאימץ את מסקנות איוב בעניין חשיבות ה״מעשה״ ביחס לתורה עצמה. חשיבות זו יושמה במשנתו הפילוסופית של אלישע בן אבויה, וההבדל במידת אימוצה[35] הוא שהפריד בין שתי הדמויות ועשה את תורתם כשתי תורות.

34 ראה צמודי, (לעיל, הע׳ 21), עמ׳ 271: ״אך יראת ה׳ אינה ענין של חוויה גרידא, אלא יש לה ביטוי מובהק באורח חיי האדם... ׳סור מרע׳ היא התוצאה למעשה מיראת ה׳. אורח חיים מוסרי שבו ישים האדם רסן לתאוותיו כשם שישלים עם הגבולות, שהושמו ליצר הדעת שלו״.

35 ראה צורי (לעיל, הע׳ 7), עמ׳ 142-143.

סמל המים – בין אלישע לר׳ עקיבא

הבה נחזור אל ההדרגה בגיבוש סמל המים שבמאמרי אלישע, תוך השוואה לאגדת ר׳ עקיבא והעיבוד הפרשני השונה שניתן למשלים אצל אלישע. התיקון שבין המאמר הראשון לשני מגלה את החשיבות הבלעדית שאלישע ייחס לתכונת החסינות הבולמת והמגדרת. משום כך, בעוד שבמשל הראשון ניתן היה להבין שחסינות זו היא תכונה הפועלת גם במעשה הרע, שהרי האבנים סימלו את מי שיש בו מעשים טובים ורעים והלבנים סימלו את התורה, במשל השני הופרדו הרשויות והחסינות יוחסה רק למעשה הטוב (אבנים), בעוד המעשה הרע נמשל באי־חסינותו (לבנים) ולתורה נוסף סמל, הוא הסיד המשקף אותה תכונה של הלבנים.

התיקון שבמשל השני מבטא את אי־ההודאה או אי־ההכרה שלחדירת המים יש גם תכונה חיובית, ושלאטימות האבן יש גם תכונה שלילית. ההשלכה על הנמשל היא שלמעשה הטוב יש חסינות מוחלטת בפני הרע המאיים לפרוץ ולקלקל את התורה. החשיבות העליונה המיוחסת למעשה כגדר ושמירה היא משום שלחכמה, לתורה, עצמה אין חסינות בפני הרע.

לכאורה נראה שבמשל השלישי אין משמעות לגדר החיצונית[36] הבולמת את הסכנה – זאת משום שהמשל השלישי משווה את סמל המים הן לתורה והן לסכנה הפורצת מבפנים מצד המים הגואים (״משנתמלא הכוס״), כלומר מתוך התורה המרובה.

כאן, דומה, מתפצלת דרכו של אלישע מדרכו של ר׳ עקיבא חברו. שכן על אף ששימושו בסמל המים משקף מודעות לרעיון שהתורה מכילה בתוכה סכנה, ניכר שהוא סבר שניתן להשתלט על סכנה זו באמצעים חיצוניים לתורה. כלומר, אלישע לא הפנים לגמרי את תפיסת ר׳ עקיבא ביחס לתכונה הפרדוקסלית של התורה והאלוהות כמקור חיים ומקור מוות, ושהרע והטוב הן שתי תכונות סותרות הטבועות במבנה הווייתן. לעומת זאת סבר אלישע שהטוב והרע הן תכונות חיצוניות לתורה, אם כי חיוניות למהותה.

משום התלות החיצונית הזו, כוחם העצום של המים במשליו של אלישע מתבטא באופן הרסני בשפיכתם (לאחר גאות) ובאיבוד עצמותם, אולם כוחה של תורה לזרוק בבת ראש את לומדה מתואר בסמל אחר, הוא הסוס והרסן.

הסָבת המשל ממים לסוס נובעת מהשינוי התפיסתי במשנת אלישע, המשתקפת במגבלה של סמל המים. גאות המים אינה תלויה בדבר חיצוני, אלא כשהמים ממלאים חלל כלשהו הם מציפים את כל סביבותיהם ואין כל אמצעי חיצוני שיעצרם. לעומת זאת, הסוס תלוי ברסן החיצוני ועיקר התנהגותו נקבעת על ידי הבלם החיצוני הזה שניתן לו.

36 זאת על פי הפירוש של קרויס (לעיל, הע׳ 9) לפסיפס כמכסה עליון.

בתורת ר׳ עקיבא היסודות הסותרים מאוחדים במהות אחת של התורה. לכוחה המאיים ולזרמיה האדירים יש פן מאיים, של החרבת הכלי והפיכתו על צדו, אולם לכוח המאיים יש גם פן חיובי והוא הקדיחה בתוך קליפתו האבנית של האדם. קליפה זו היא, כבמאמרי אלישע, הרובד המוסרי־ההתנהגותי של האדם, הקשור בטוב וברע.

לפי זה התכונה ההרסנית של האלוהות והתורה היא תוצאה ישירה ממפגשן עם האבן – הרובד המוסרי־התנהגותי של האדם. התורה כנקודת מפגש בין השלם – האלוהי – לבין הירוד, האנושי, גורמת לשחיקתו של האדם ולהשלכתו אל תוך מימיה האדירים. הזרימה של התורה באדם שוחקת את האבן וממעטת אותה, אולם מביאה גם לגילוי האבנים היקרות. משל האבנים היקרות והמים משלב בתוכו שני תהליכים, תהליך לימוד התורה ותהליך המפגש בין התורה והאדם, ותהליכים אלו משקפים את מהות התורה והאלוהות עצמן.

אם נחזור לדברי ר׳ עקיבא במסכת חגיגה על אדם שמגיע אצל אבני שיש טהור, נפרש אותם על אדם שהתורה שחקה אותו עד לקליפתו האחרונה. במצב זה באופן טבעי חל מפגש בלתי אמצעי בין האדם והתורה, בלא החטא המפריד וגורם ליחסי שחיקה ביניהם – או אז הזרמים ששחקו באדם מגלים את ה״יקר״: החכמה. לפיכך אין לומר ״מים מים״, שיבואו לשחוק את האדם, טענה לגדר ממצעת שאינה במקומה, אלא יש להכיר במציאות ה״אין גדר״. אמנם, ראוי לציין שבתפיסת ר׳ עקיבא חסרונה של גדר בין האל לאדם אינו מצביע על יכולת האדם להידבק באל, אלא רק על הפסקת תהליך שחיקת האדם.

כאן משתלב מאמרו של ר׳ עקיבא במשנה ״סייג לחכמה שתיקה״ (אבות פ״ג מי״ג)– כלומר כשהגיע אדם לחכמה הרי זה על ידי שאיפס עצמו והגיע לשכבתו האחרונה כאדם, לכן ראוי לו לשתוק. השתיקה היא התחנה האחרונה בהשגת החכמה, ומהווה אספקלריה למהותה הנקנית בסבילות ובאיפוס האדם;[37] ואולם השתיקה היא גם הגדר והשימור של החכמה שלא תאבד.

הצבת גדר שלא במקומה, המתבטאת באמירת ״מים מים״, ממשיכה את פעולת השחיקה באדם, וזרמי התורה מאבדים ממנו את יקר החכמה שהשיג. נמצא, שתהליך השחיקה הופך להיות חשוב ממטרתו, היא השגת החכמה, והגדר חשובה ממה שבתוכה היא התורה.

37 אפשר שהשורשים לתפיסת ר׳ עקיבא מצויים באיוב – ראה צמודי (לעיל, הע׳ 21), עמ׳ 270-271: ״פסוקי המסגרת יב ו־כ מהווים פזמון חוזר וזהים כמעט לחלוטין, פרט למילה אחת: ׳והחכמה מאין תמצא׳? לעומת ׳וההחכמה מאין תבוא׳?. אך דומה ששוני זה אינו נטול משמעות. ׳תִּמָּצֵא׳ פועל פסיבי זה המיוחס לחכמה מבליט את האקטיביות של האדם, ואילו ׳תָּבוֹא׳, הפועל האקטיבי, מעיד על פסיביותו של האדם, אם תושג החכמה, שוב לא תמצא כפרי מאמציו, אלא תבוא בבחינת חסד מכוחה שלה״.

ואכן, במאמר הבא של אלישע מודגמת היטב חשיבות הגדר בהקשר של תכונת חוסן האבנים העומדות בפני הסכנות ומגינות, וזה לשונו:[38]

> הוא היה אומר: יכול אדם ללמוד תורה בעשר שנה ולשכחה בשתי שנים. כיצד? שאם יושב אדם ששה חדשים ואינו חוזר בה, נמצא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא; י״ב חודש ואינו חוזר בה, נמצא מחליף חכמים זה בזה; י״ח חודש ואינו חוזר בה, נמצא משכח ראשי פרקים; כ״ד חודש ואינו חוזר בה נמצא משכח ראשי מסכתותיו. ומתוך שאומר על טמא טהור ועל טהור טמא ומחליף חכמים זה בזה ומשכח ראשי פרקים וראשי מסכתותיו, סוף שיושב ודומם. ועליו אמר שלמה: ״עַל שְׂדֵה אִישׁ עָצֵל עָבַרְתִּי וְעַל כֶּרֶם אָדָם חֲסַר לֵב וְהִנֵּה עָלָה כֻלּוֹ קִמְּשׂוֹנִים כָּסּוּ פָנָיו חֲרֻלִּים וְגֶדֶר אֲבָנָיו נֶהֱרָסָה״ (משלי כד ל-לא). וכיון שנפל כותלו של כרם מיד חרב כל הכרם כולו (אדר״נ נו״א, כד, עמ׳ 78).[39]

אף כאן משמשת תכונת הבלימה של האבנים כגדר בפני הסכנה המאיימת על התורה המשולה לכרם, וה״מעשה״ מהווה את נמשל האבנים. אף על פי שלא ברור שאצל אלישע ישנה הפרדה בין ה״מעשה״ כקיום התורה, ל״מעשה״ כשימור (לימוד) התורה, מאמר הכרם ומסוף המאמר הקודם בעניין כלי הזכוכית נראה שהוא מבדיל בין השניים; והרי משל כלי הזכוכית:

> הוא (אלישע בן אבויה – ד״ח) היה אומר: קשין דברי תורה לקנותה ככלי זהבים ונוחין לאבדם ככלי זכוכית, שנאמר ״לֹא יַעַרְכֶנָּה זָהָב וּזְכוֹכִית [וְתְמוּרָתָהּ כְּלִי פָז]״ (איוב כח יז) – מקיש זהב לזכוכית: מה כלי זהב לאחר שנשבר יש לו תקנה, וכל כלי זכוכית אין להם תקנה כשנשברו אלא אם כן חזרו לברייתן.
> ומה אני מקיים ״ותמורתה כלי פז?״ לומר לך: כל העמל בהן ומקיימן פניו מצהיבות כפז, וכל העמל בהן ואין מקיימן פניו משחירות כזכוכית (שם).

אם נתייחס לתחילת המאמר – ״קשין דברי תורה״ – כמשקפת את שיטת ר׳ עקיבא (וכפי גירסת הירושלמי חגיגה פ״ב ה״א, עז ע״ב), נראה כי סופו, ״ומה אני מקיים ותמורתה״, שהוא מדברי אלישע, וגם מאמר הכרם הבא לאחריו, הם פיתוח של דברי ר׳ עקיבא בכיוון ההדגשה של אלישע בן אבויה.[40]

38 ראה צורי (לעיל, הע׳ 7), שראה את הגורם להתדרדרותו של אלישע בייחוס חשיבות מופרזת לגדר.

39 המקבילה למדרש זה המובאת בשם רשב״י (ספרי דברים פיס׳ מח, מהדורת פינקלשטיין עמ׳ 109) משאירה אותנו בחוגו של ר׳ עקיבא.

40 על זה ראה חשן, לא יערכנה (לעיל, הע׳ 1).

אם נשאל מדוע "נוחין דברי תורה לאבדן וקשין לקנותן" תהיה התשובה משום תכונתה של התורה כמחכת היקרה – כזהב – אשר יש לקדוח לתוך הסלע כדי להוציאו משם או להוציאו מנחלים ונהרות. בתורת ר׳ עקיבא האבנים הן מקור לקדיחה ולא להגנה ושימור. "וקלין לאבדן ככלי זכוכית" – כאשר הגיע האדם להבנת התורה אין לו כל ביטחון שהיא תישאר בידו, משום תכונתה הפרדוקסלית; כך, גם כאשר חושב אדם שהוא משמר את התורה אפשר שבאותו זמן הוא מאבדה.[41] תכונה זו קשורה כאמור למבנה היחסים של האדם עם התורה, ומשום שהראשון נתפס כקשור בקשר בל יינתק לחסר ולחטא, איבודה של תורה על ידו הוא מוחלט לבלי תיקון.[42]

בהסברו של אלישע התכונה הזו של התורה אינה קשורה במבנה הפנימי שלה לאבד את עצמה, אלא במבנה החיצוני אשר תפקידו לשמר את התורה מפני הסכנות האורבות לה מבחוץ. מבנה חיצוני זה הוא ההתנהגות – המעשה: כאשר אדם מביא את התורה לדרגת מעשה (כמובן טוב) מובטח לו האור של זהבה, וכאשר אין הוא בונה את הגדרות הרצויות מסביבה, או אז מובטח לו החושך והשְׁחור של תכונות הזכוכית שבה: איבודה.

על פי זה תכונות האור והחושך, הטוב והרע של התורה, אינן אימננטיות למהותה, אלא הן תכונות נפרדות הנקנות במעשה החיצוני. מהות התורה נתפסת ברובד ההתנהגותי של האדם, אם כהיעדר מעשה, אם בקיומו החיובי או השלילי. המעשה הוא הגדר והכותל המבטיחים את חסינות התורה מפני הרע האורב לה בחוץ, ואילו היעדר הגדר מביא את החושך אל תוכה.

אמנם, מן הסמיכות שבין שני המאמרים הממחישים את איבודה של התורה – הכרם והזכוכית – לבלי תיקון, נראה שהמעשה בתורת אלישע כולל הן את העמל בתורה, דהיינו השימור (השינון והלמוד), הן את הקיום המעשי של דברי התורה (המצוות). במאמר האחרון החותם את אמרותיו של אלישע הדבר מתבטא בפירוש:

> הוא היה אומר: כל העושה מצווה אחת בחבירו מעלה עליו הכתוב כאילו לא עשה אלא בגופו.[43]
>
> [משלו] משל: למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שצד צפור ונתנו לאחד מעבדיו, ואמר לו הוי זהיר בצפור זה שאם אתה נזהר בו טוב ואם לאו אני נוטל נשמתך תחתיו. כך אמר הקב״ה לישראל: דברי תורה שנתתי לכם – אם אתם משמרם

41 ראה: אגדת ר׳ עקיבא ומת המצווה (מסכת שמחות פ״ד ה״ט, מהדורת היגער עמ׳ 125); חשן, תורת הייסורים (לעיל, הע׳ 1), עמ׳ 15.

42 ראה גם: מדרשו של ר׳ עקיבא על חטא אדם הראשון (בראשית רבה יט ז, מהדורת תיאודור ואלבק עמ׳ 175); חשן, לא יערכנה (לעיל, הע׳ 1), עמ׳ קלט.

43 זהו נוסח כתב היד ודומה לו בדפוסים, ושכטר הביא את נוסח התומת ישרים (הגהות החיד״א, תומת ישרים אדר״נ דפוס וילנה), הדומה לנוסח שבסנהדרין צט ע״ב; ולא נראה.

> אותן טוב ואם לאו אני נוטל נפשכם תחתיה. שנאמר "רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ" (דברים ד ט); ואומר: "כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם כִּי הוּא חַיֵּיכֶם" (שם לב מז; אדר״נ שם).[44]

הדרשה מתבססת על הפסוק העוסק בשימור התורה – בלימודה – ולאו דווקא בקיומה: "פן תשכח את הדברים".[45] שימור זה תואם את דרשתו הקודמת של אלישע המתארת את הריסת הכרם – "סוף שיושב ודומם", דהיינו דומם מדברי התורה; שיכחה מוחלטת.[46] הרס הכרם נובע אפוא מחוסר שינון ועמל בתורה.

ואולם הפתיחה במאמר שלפנינו, המדברת בעשיית המצווה, לכאורה מעמידה את שימור הציפור על קיום התורה, שהרי עשיית המצווה באדם אחר היא פדיון נפשו של מקיים המצווה עצמו. אי־ההבחנה בין קיום המצווה לשמירתה בלימוד, המתאחדת במשל הציפור, מחבר את כל מאמרי אלישע לתמונה אחת המשתלבת בחלקה עם תורת ר׳ עקיבא ומציגה את הדגשיה הפרטיים.

השיכחה בכרם כתוצאה מאיבוד המחסומים המגנים עליו ממיטה אסון לא רק על הכרם עצמו אלא גם על בעליו, אשר כיפר על נפשו במחיר הציפור שניצודה. באמת, נפשו שלו נתונה במצודה, שכן חורבן הכרם ממיט חורבן על בעליו.

כאמור, רעיון הציפור הניצודית כמשל לתורה מתאים מאד לתורת ר׳ עקיבא. אולם אצל אלישע המצוות, ההתנהגות, והמעשה הטוב, הם גדר אבנים בטוחה המרסנת את התפרצות הרע מתוך התורה. כל רעיון המצודה אצל ר׳ עקיבא כחלק מהותי מהתורה וכנובע מתוך מפגשה עם לומדה, ניתן לשליטה בטוחה בתורת אלישע, ומותיר את "הרע" והסכנה הרחק מעבר לתחום. הרע במשנת אלישע חודר אל התורה רק כאשר אין גדר.

ביטוי ציורי לתפיסה זו ניתן בגירסת הספרי למאמר אלישע בעניין השיכחה, המובא בשם ר׳ שמעון בן יוחי:

> "וְגָדֵר אֲבָנָיו נֶהֱרָסָה" (משלי כד לא) – מתוך שראה שלא עמדה בידו הוא יושב מטמא את הטהור ומטהר את הטמא ופורץ גדרם של חכמים. מה ענשו על זה? בא שלמה ופירש עליו בקבלה: "וּפֹרֵץ גָּדֵר יִשְּׁכֶנּוּ נָחָשׁ" (קהלת י ח). הא כל הפורץ גדרם של חכמים לסוף שפורענויות באות עליו (ספרי דברים פיס׳ מח, עמ׳ 109).

44 הדרשה מובאת בשינוי בספרי לפסוק (פיס׳ מה, עמ׳ 108) בשם ר׳ ישמעאל, וכן במנחות צט ע״ב. בכתבי היד של הספרי הדרשה בשם רשב״י, ובאדר״נ וגם כאן היא מחוגו של ר׳ עקיבא.

45 דבר זה תואם את המקבילה במנחות שם משולב המדרש בסוגיה בפתיחה: "כל המשכח דבר אחד מלמודו עובר בלאו".

46 על רבן יוחנן בן זכאי נאמר ש״ולא מצאו אדם יושב ודומם אלא יושב ושונה" (סוכה כח ע״א); "דומם" – מדברי תורה.

כאשר נהרסת הגדר נהרס הכרם לא רק מחמת ההזנחה, אלא משום שהנחש האורב מעבר לגדר פורץ פנימה: ״׳וגדר אבניו נהרסה׳ – מתוך שראה שלא עמדה בידו הוא מטמא את הטהור ומטהר את הטמא״[47]– הורס בידו את הכרם. אזי הנחש אשר שהה עד כה מעבר לגדר נכנס אל תוך האדם ודוחף אותו אל החטא.[48] לפי זה הגדר הקיצונית ביותר המגֵנה על האדם היא מעשה הילדות שהוא בסיסו הטבעי של האדם, וכך גם אומר אלישע:

> הוא היה אומר: הלומד תורה בילדותו דברי תורה נבלעין בדמיו ויוצאין מפיו מפורשין; והלומד תורה בזקנותו אין דברי תורה נבלעין בדמיו ואין יוצאין מפיו מפורשין. וכן מחלא אומר: אם בנערותיך לא קפצתה (חפצתם)[49] איך תשיגם בזקנותך (אדר״נ נו״א, כד, עמ׳ 77-78).

יש שראו באמרה זו של אלישע לעג על תורת ר׳ עקיבא שלא למד בילדותו,[50] אך כפי שנראה מיד אלישע השתמש בווריאציה מפותחת של אמרה זו בשם ר׳ עקיבא כלפי ינקותו שלו, ונראה שהיא משקפת את תפיסת ר׳ עקיבא, אם כי בשלביה הראשונים ולא במיצויה. אלישע בשלביו האחרונים ציטט את ר׳ עקיבא שסבר ש״טוב אחרית״ – משום הראשית.[51]

זהו אותו עיקרון התואם לגישתו שבה החיפוש אחר ה״מקור״, ה״יסוד״ וה״למה״, משמש לא רק אספקלריא לדרך הלימוד אלא גם למשמעותו. משמעות זו אומרת שאיכות כל דבר נקבעת על פי יסודותיו, ובענייננו כללות איכות האדם נקבעת על פי ראשיתו.

מכאן נראה שר׳ עקיבא יסכים עם אלישע (בשלביו המוקדמים) שאדם שלא למד בילדותו דברי תורה אינם נבלעין בו. אולם אליבא דר׳ עקיבא ילדותו הפגומה של האדם המונעת איחוד מוחלט בין האדם והתורה לא מצטמצמת רק בזו הטבעית הנתונה לתנאי הסביבה, אלא בעצם מהותו של האדם הקשורה בחטא (וכציטוטו מאיוב ״כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יֶחֱטָא״, סנהדרין קא ע״א). לכן גולת הכותרת של חכמת

47 ספרי שם.

48 אפשר שגירסת הספרי מאוחרת לגירסת אדר״נ ומרמזת משהו על סופו של אלישע. אך גם אם כך, נראה ממקורות שונים שאלישע מגלם בעצמו את תורתו על הסכנות שבה, ואין זה קשור לתפיסות ילדות שנשתנו או לעיבוד ספרותי של עורכים (ראה גושן־גוטשטיין [לעיל, הע׳ 6], עמ׳ 116-117), אלא להפך, למימושן המלא של תפיסותיו.

49 שכטר מגיה ״חפצתם״ ומביא את גירסת כת״י ע׳ (עפשטיין): ״קצצת״. במהדורה הסינופטית לאדר״נ Hans Jürgen Becker, *Avot de-Rabbi Natan*, Synoptische Edition Beider Versionen, Tübingen 2006, לא נמצאת גירסת שכטר, וברוב כתבי היד שם יש ״קפצתה״ (ופעם אחת ״קצפת״ אולי שיבוש של ״קפצת״). קיסטר (לעיל, הע׳ 15), עמ׳ 41, גורס על פי בן סירא (כה ג) ״קבצת״ – כלומר, קיבצת תורה. בהמשך הדברים נראה שדווקא הגירסה המוזרה ״קפצתה״, מתאימה לתורת אלישע.

50 ראה לעיל, הע׳ 7.

51 ראה ירושלמי חגיגה פ״א ה״ב, עז ע״ב. ב״ז בכר (אגדות התנאים, א, ב, יפו תרפ״א, עמ׳ 140-141) סובר שאמרות אלישע באדר״נ מופנות כלפי עצמו, אם כי מטעם אחר מטעמנו.

האדם אינה הדיבור כי אם השתיקה, האפס והסיוג. היחסים בין התורה והאדם אינם יחסי דבקות ועירוי עד שהם ״יוצאין מפיו מפורשין״, אלא יחסי שחיקה. התורה מחוררת באדם ומפוררת אותו אל תוך זרמיה. שם הוא צולל ועתים מעלה חרס, עתים מעלה יקר בידו, עיתים נופל במצודתה.

אמנם, כאשר אלישע ציטט את מדרשו של ר׳ עקיבא שהאחרית טובה רק כשהיא טובה מראשיתה, הוא עשה זאת כדי לנמק את ״אחרותו״ (יציאתו לתרבות רעה) באחרית ימיו שלו, וכהדגמה לדבריו הביא לא את סיפור ילדותו אלא את סיפור ינקותו, שהתרחש בטקס ברית המילה שלו. אבל חתימת אמרתו – ״אם בנעורך לא... איך תשיגם בזקנותך״ – אינה מתאימה לתיאורו כבן שמונה ימים, ואף לא למסורת נוספת המובאת שם בירושלמי המקדימה את הפגם של אלישע לזמן שהיה עובר ובכך מקצינה את הרעיון המצוי בסיפור הינקות שהפגם של אלישע הוא פגם מולד ובלתי תלוי בו. במסגרת קווים אלו של הדמות יש להבין את אמרת אלישע על הילדות כהפנמת תורת ר׳ עקיבא, וכמדברת כבר על פגמים שמצויים ביסוד האדם ומעכבים את התאחדותו המוחלטת עם התורה.

הצטלבות האש והמים בדמותו של אלישע

נדון עתה בברית המילה של אלישע כפי שמסופר עליה באגדת הירושלמי בחגיגה וננסה לבחון ברצינות את טענת אלישע כי הסיבה שהפך ל״אחר״ נטועה באירוע שהתרחש במהלך הטקס, ושבְּגנו דברי התורה ״לא נתקיימו באותו האיש״; וזה הסיפור:

> אבויה אבא מגדולי ירושלם היה. ביום שבא למוהליני קרא לכל גדולי ירושלם והושיבן בבית אחד, ולר׳ אליעזר ור׳ יהושע בבית אחד. מן דאכלון ושתון שרון מטפחין ומרקדין. א״ר ליעזר לר׳ יהושע: עד דאינון עסיקין בדידון נעסוק אנן בדידן. וישבו ונתעסקו בדברי תורה – מן התורה לנביאים, ומן הנביאים לכתובים – וירדה אש מן השמים והקיפה אותם. אמר להן אבויה: רבותי, מה באתם לשרוף את ביתי עלי! אמרו לו: חס ושלום, אלא יושבין היינו וחוזרים [וחורזין][52] בדברי תורה מן התורה לנביאים, מן הנביאים לכתובים, והיו הדברים שמיחים כנתינתן מסיני. והיתה האש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני. ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש – ״וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמָיִם״ (דברים ד יא). אמ׳ להן אבויה אבא: רבותי, אם כך היא כוחה של תורה, אם נתקיים לי בן הזה – לתורה אני מפרישו. לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים, לפיכך לא נתקיימו באותו האיש (פ״ב ה״א, עז ע״ב).

52 ראה ויקרא רבה, מהדורת מרגליות עמ׳ שנה הע׳ 4, שכתב ״צ״ל וחורזין״. כן ראה אורבך (לעיל, הע׳ 31), עמ׳ ח.

אם בתחילת המאמר הצגנו את תפיסת ר׳ עקיבא לתורה המסומלת במים, כאן מסומלת התורה באש. על משמעות סמל האש באגדה זו, המתרחבת לכלל שיטה בספרות התלמודית עמדתי במחקר מקיף במקום אחר,[53] והסקתי שם כי סמל האש משקף תפיסת אלוהות ותורה המזוהה עם התנא ר׳ אליעזר בן הורקנוס.[54] ואף על פי שר׳ אליעזר היה רבו של ר׳ עקיבא שונה תפיסת התורה במים מתפיסתה באש תכלית שינוי.

כיוון שעיקר ענייני במאמר זה הוא להצביע על התרוצצות שתי התפיסות התנאיות הללו בדמותו של אלישע כפי שנצטיירה עד כה, אציג את עיקרי תפיסת האש על פי מסקנות ניתוח האגדה במחקרי הנזכר.

מעגל האש סביב החכמים העוסקים בתורה משקף את מהות פנימיותה; בו משתקפת לנו תפיסת מהות התורה, אופן לימודה ויחסה עם החכמים. התורה מאופיינת בארבע תכונות אנלוגיות לאש: התפשטות – אין אתר פנוי מן הנוכחות האלוהית כפי שמתבטאת בתורה נושאת דברה,[55] וכל ההתנהגות האנושית נגזרת ממנה; שרפה – הפער שנוצר בין נוכחות מציפה זו והפורש ממנה; שמחה (כך מגדירים החכמים את האש המלהטת סביבם) – דיבוק מוחלט של האדם בתורה; סימן שמשאירה האש במתעסק בה – הרושם שמטביעה התורה במציאות והתנהגות האדם.

האש המלהטת באגדה מסמלת את ההוויה ההרמונית של התורה המתבטאת בתהליך חריזה טקסטואלי שבו עסוקים החכמים כדי לדבק בין כל חלקי התורה, ובתהליך חריזה פסיכולוגי הממזג את עצמותם של החכמים עם התהליך הטקסטואלי עצמו. בסופו של דבר תהליך החריזה מוקרן באופן רפלקסיבי על האגדה עצמה ומגבש אותה כטקסט הרמוני.

יוצא מכך שהאש מסמלת הוויה הרמונית תלת־ממדית: אופן לימוד (התורה) של החכמים – החריזה; אובייקט הלימוד – התורה (האלוהות); ותוצר הלימוד – הטקסט. כל אלו סובבים סביב עקרון האחדות ההרמונית ומקבלים את ממשותם הריאלית והסמלית במעגל האש שיורד ומקיף את החכמים.

53 ראה: ד׳ חשן, סמל האש כפי הוא מופיע בפרשנות תלמודית־אגדית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשמ״ט (ועל אגדה זו ראה עמ׳ 39); הנ״ל, ״תורה אש ופרשנות אש״, קובץ הציונות הדתית, בעריכת שמחה רז, ירושלים תש״ס, עמ׳ 486-492; הנ״ל, עגנון (לעיל, הע׳ 33), עמ׳ 62-67; הנ״ל, ״סמיוטיקה כבעיה דתית״, נתיב 6, 119 (תשס״ח), עמ׳ 104-109.

54 על אף שבאגדה זו גם ר׳ יהושע כלול במעגל האש, נראה שר׳ אליעזר היה הדומיננטי מבין השניים, ואף נשאר נאמן לתפיסת האש עד יום מותו. לעומתו ר׳ יהושע שינה במהלך חייו את תפיסתו – ראה חשן, סמל האש (לעיל, הע׳ 53), עמ׳ 94, 112, 154.

55 ראה במחקרים הנזכרים בהערה 53, תפיסת התורה במידת האש נגזרת מתפיסת האלוהות והיא אחוזה ביסוד ההתגלות בסיני, ולהפך, הנוכחות האלוהית מתבטאת רק בתורה. במיוחד ראה שם, סמל האש, עמ׳ 19, שבמחשבת חז״ל, בניגוד לפילוסופיה (היהודית ושאינה יהודית), היחס לאלוהות אינו מנקודת מבט עיונית עצמאית, אלא רק בהקשרה עם העולם ומנקודת המגע עמו, לפיכך התורה מהווה מסגרת בלעדית לכך (וראה גם להלן, הע׳ 74).

העומדים מחוץ למעגל, ובראשם אביו של אלישע, חוששים מתכונת השרפה המופנית כלפיהם מתוך המעגל. השרפה מבטאת קודם כל את הפער הממשי בין אבויה והתורה, שהרי עומד הוא מחוץ למעגל האש, אולם בו בזמן השרפה מבטאת גם את הפער הרעיוני בין אבויה והתורה, פער המתבטא בהתייחסותו אל האש (להפך מהתייחסות החכמים) כמסמנת כוח חיצוני של התורה ולא השתקפות הווייתית שלה.[56]

אבויה הקדיש את אלישע לתורה כדי שיוכל להשתמש בה, כפי שהחכמים, להבנתו, השתמשו בה לצורכיהם – ומשום תפיסה זרה זו של התורה לא נתקיימה באלישע תכונת השמחה שבאש, כלומר המיזוג ההרמוני בינו לבין התורה. הסיכום[57] ״ולפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימו באותו האיש״ אינו בא לומר רק שאלישע יצא לתרבות רעה בסופו של דבר, ולפיכך לא נתקיימו בו דברי התורה, אלא בא להדגיש באופן מיוחד שתפיסת התורה במידת האש היא זו שלא נתקיימה באלישע. תכונת השמחה של האש, המשקפת דיבוק מוחלט בין חלקי התורה והחורזים בחרוזים לא נתקיימה באותו האיש. דברי התורה לא נבלעו בדמיו של אלישע ולא יצאו מפיו מפורשים – הם נשארו בתוכו זרים עד שהפכהו ל״אחר״.[58]

כאמור, לאחר אגדת ברית המילה מביא הירושלמי מסורת שונה לסיבת ״אחרותו״ של אלישע, ונראה שגם מסורת זו מכוונת בדרכה שלה לחסרונה של תכונת השמחה של האש ביחסי אלישע והתורה, ואת מקומה תופסת תכונת השרפה המנציחה פער ביניהם; וכך הם הדברים:

> ויש אומרים: אמו, כשהייתה מעוברת בו היתה עוברת על בתי עבודה זרה והריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה (שם).

במחקרי על האש מצאתי שמוטיב הנחש במקורות חז״ל מסמל מעגל חלופי למעגל האש ההרמוני של התורה, והוא ביטוי מקביל לתכונת השרפה שלה.[59] אף כאן, ארס הנחש המפעפע ומביא עמו מריחות עבודת אלוהים אחרים במסורת הירושלמי, משתלב היטב בתכונת השרפה שממנה חשש אבויה במסורת האחרת בירושלמי. שתי המסורות מבטאות את הזרות שניטעה באלישע עוד לפני שלמד את התורה.

56 על דרכי הסקת מסקנות אלו מתוך המקורות ראה במחקרים המצוינים לעיל בהערה 53.

57 שלא ברור אם הוא מדברי אלישע עצמו, או מדברי התלמוד עליו, ובכל מקרה הסכום רק מפרש את מה שטבוע במבנה ופרטי האגדה אותה מספר אלישע (ראה חשן, סמל האש [לעיל, הע׳ 53], ניתוח מפורט).

58 על ״אחר״ כביטוי לזרות ראה ליבס (לעיל, הע׳ 7), עמ׳ 45, על משמעויות אחרות שלו ראה גושן־גוטשטיין, (לעיל, הע׳ 6), עמ׳ 62.

59 ראה: אגדת ״תנורו של עכנאי״ (בבא מציעא ע״א); חשן, סמל האש (לעיל, הע׳ 53), עמ׳ 90.

ואולם זרות זו אין בה רק כדי להצדיק או להסביר את מקור חטאו של אלישע, אלא יש בה הרבה יותר מכך: יש בה כדי לשקף את הבסיס הקונצפטואלי של החטא, המושתת על הפער בין אלישע והווית האש ההרמונית של התורה והאלוהות.

יחד עם זאת, אף על פי שאלישע (כאבויה אביו) עומד מחוץ למעגל האש, חיצוניות המסומלת בנחש ובשרפת האש, חלקו הפנימי של מעגל האש – החלק ההרמוני, החורז והשמח – עומד ברקעו ומלווה אותו כשאיפת חייו. שאיפה זו נוסחה באמרת ילדותו[60] שיהיו "דברי תורה נבלעין בדמיו ויוצאין מפיו מפורשים", והיא ממומשת בתהליך חריזה שבו טקסט מפרש טקסט, נקשר אליו וחורז עמו את הפרשן בשלמות הרמונית מוחלטת עד שנבלעין בדמיו והופכים לאחד, בדיוק באופן שבו למדו ר' אליעזר ור' יהושע תורה, כשהאש ליהטה סביבם בבית אביה, כשהיה אלישע תינוק בן שמונה ימים.

כאן אנו באים למפגש הטרגי בדמותו של אלישע בין האסכולות השונות של תפיסת התורה: המים והאש. שכן בחייו הוא התקרב לתפיסת המים של ר' עקיבא, שאינה מכירה בשאיפה של אסכולת האש לדיבוק בין האדם התורה.

להפך: ר' עקיבא סובר שבמפגש בין האדם לאל לא ניתן להתעלם או לעקוף את הזרות שביניהם. פסגת יחסי האדם והאל אינה התאחדות פעילה כפי שיטת האש, אלא כאמור שחיקה מתמידת של מחיצות החטא המפרידות עד לכדי תיקו. וגם כאשר גורדו מעל האדם כל השכבות האבניות מגיע הוא רק לנקודת האפס של עצמותו, ובכך למיצויה.

אולם בניגוד לאסכולת המים, אלישע בן אבויה הוקדש לתורה על פי אסכולת האש – אך האש שאחזה בו היתה אש זרה ולא אש מדבקת ושמחה,[61] משום שמחשבתו של אביו היתה זרה ולא דבוקה בתורה. אלא שיש לשאול: הרי אין הדבר מחייב שאש זרה תאחז גם בבן שעדיין לא עמד על דעתו, ומדוע אפוא לא נתקיימה התורה באותו האיש?[62]

תשובתנו היא שאלישע מעולם לא נתחנך בבית מדרש של אסכולת האש. באלישע נתקיים המשל "אם בנערותך לא קפצתה איך תשיגם בזקנותך" – איש לא לימדו כיצד

60 ראה פינקלשטין (לעיל, הע' 10), עמ' פ, המייחס את מאמרי אלישע באדר"נ לימי חרפו לפני שיצא לתרבות רעה. והדבר נכון בוודאי לגבי האמרה על הילדות שיש לה מקבילה באבות פ"ד מ"כ בשם אלישע בן אבויה. ואין לומר שמסדר המשנה השמיט את תארו מפני אחריתו, אלא הביאו כמו שהוא (וראה גם סנהדרין פ"ה מ"ב, "ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים", שהיה אז צעיר).

61 ראה חשן, סמל האש (לעיל, הע' 53), עמ' 54, על האש הזרה במעשה בני אהרן.

62 בתשובה לשאלה זו אין ללכת שולל אחר אלישע המכניס את הסיפור להקשר פטלי, וכהדגמה לפירושו הפסימי של מדרש ר' עקיבא, "טוב אחרית דבר – מראשיתו". ודאי שאין לבנות על הקשר זה תלי תילים של דרשות הבאות לטהר את אלישע מחטא שבא לו מן הגזירה וכדומה (ראה: רובינשטין [לעיל, הע' 8], עמ' 159, 162; גושן־גוטשטיין [לעיל, הע' 6], עמ' 190).

לקפץ (ולחרוז)[63] מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים במקצב המהיר של הידבקות להבת האש בהתלהטותה בחרוז שלפניה, כשהכל נראה בסופו של דבר להבה אחת מדובקת בתוך עצמה.[64] איש לא לימדו כיצד יהיו "פרשותיה של תורה... חרוזות זו בזו ומושכות זו בזו ומדלגות זו מזו ודומות זו לזו וקרובות זו לזו"[65] ונבלעות בדם ויוצאות מן הפה מפורשות באחדות ובהרמוניה. איש גם לא לימד את אלישע מה הן הדרכים שאין לפסוע בהן משום האש שתאחז ותשרוף אותו.[66]

להפך, אלישע הסתופף בצילה של תורה אחרת, מנוגדת לתורת האש, היא תורת המים והמחיצות. בתפיסה זו דברי תורה לא נבלעין בדם ולא יוצאין מפורשין, אלא חורטים ושוחקים את האבן. וגם כאשר מגיעים לשכבה התחתונה והטהורה של האדם המשיג את החכמה, אזי לא בוערת בו האש האקטיבית המתקדמת בחריזה אין סופית אל המיזוג המוחלט, אלא, דווקא, מגיע הוא לפסיביות המוחלטת, השתיקה ואי־העשייה.

בדמותו של אלישע התרוצצו תפיסות המים והאש. מידת האש נשארה באלישע כמקור משיכה ושאיפה מבלי שהיה ער לסכנות שבה ולדרכים להימלט מהן. את המודעות לסכנות הוא רכש בתורת ר' עקיבא, המשקפת עמדה שונה ופירוש שונה לסמל האש מזה המצוי אצל אסכולת האש.[67]

השילוב בין השאיפה הבלתי ממומשת להרמוניה עם התורה, והחיים בצל תורת המחיצות, המהופכת לה, יצרו את האבסורדיות של תורת ר' עקיבא כפי שנקלטה על ידי

63 בהקשר זה של ר' אליעזר ור' יהושע החורזים בתורה מחבהר שימושו המוזר של אלישע בפועל "קפצת" במשל שהוא נשא על לימוד התורה (ראה לעיל, ליד ציון 49), ואין צורך לראות במשל זה גירסה משובשת של בן סירא (ראה קיסטר [לעיל, הע' 15], הע' 49), אלא משל שנלקח הישר מן ההיסטוריה האישית של אלישע, ומהאסכולות הפילוסופיות שהתרוצצו בין החכמים. המילים "וכן מתלא אומר" הן המשך דברי אלישע ולא מאדר"נ על דברי אלישע (ראה כ"י אוקספורד 24 לנר"א: "שנ'" במקום "מתלא אומר"; וכן ראה לדוגמה בראשית רבא מח יד, עמ' 491: "ר' תנח'... מש' ר' מאיר מתלא אמר"). ואולם אלישע לא ציטט משל (וכשמשווים את משל אלישע עם שיחזור נוסח אפשרי של בן סירא מתרגום אין הם זהים) אלא יצר משל, וכאילו אמר "כמו שאומרים במשל", ואז עיבד את דבריו הקודמים לדפוסי החשיבה של המשל או גם לעיקרון משלי ידוע [ילדות, זיקנה וחכמה]. אולם זוהי ואריאציה אישית ופנים־חז"לית).

64 על ההקבלה בין תהליך החריזה לקפיצות האש ראה חשן, סמיוטיקה (לעיל, הע' 53), עמ' 107.

65 ראה שיר השירים רבה א י, מהדורת ש' דונסקי, ירושלים ותל־אביב 1980, עמ' מב, על הפסוק "צוארך בחרוזים" (שיר השירים א י).

66 על תכונת השרפה ואסכולת האש (ר' אליעזר, אליהו במקרא ובחז"ל) ראה חשן, סמל האש (לעיל, הע' 53).

67 ראה את העמדה המובעת במכילתא והספרא להתגלות בסיני ובין הכרובים – חשן, תורת הצמצום (לעיל, הע' 1), עמ' 9-51; ובאופן חלקי: חשן סמל האש (לעיל, הע' 53), עמ' 41-51, 59-66; חשן, תורה אש ופרשנות של אש, שם; חשן, סמיוטיקה, שם.

אלישע, והיא שגרמה לכך שאש זרה ליוותה אותו כל ימי חייו ואף הכריעה אותו בסופו של דבר.

ארבעה שנכנסו לפרדס – מימוש שאיפת האש ומיצוי האבסורד בתורת ר' עקיבא

סביב רעיון הצטלבות האסכולות מים ואש אני באה לנתח את סיפור ארבעה שנכנסו לפרדס, על גירסאותיו.[68] טענתי היא שחוץ מר' עקיבא שלא סטה מתפיסת האלוהות במידת המים, כל שלושת הדורשים במרכבה סטו ממנה אל תפיסת האלוהות במידת האש. סטייה פילוסופית זו מחד־גיסא, ומאידך־גיסא תמיכת הסיפור בתפיסת האלוהות במידת המים, היא שהביאה לכניסתו ויציאתו של ר' עקיבא בשלום לעומת האסונות שהומטו על השלושה האחרים. כלומר לדעתי הטקסט משתייך לאסכולת המים ובהתאם לעקרונותיה מעוצבים מרכיבי הסיפור, והדבר בא לידי ביטוי במיוחד בנוסח התוספתא במסכת חגיגה פרק ב' (הל' ג, עמ' 381):

> ארבעה נכנסו לפרדס: בן עזיי ובן זומא אחר ור' עקיבא. אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקיצץ בנטיעות, ואחד עלה בשלום וירד בשלום.[69] בן עזיי הציץ ומת – עליו הכת' או' "יָקָר בְּעֵינֵי ה' הַמָּוְתָה לַחֲסִידָיו" (תהלים קטז טו); בן זומא הציץ ונפגע – עליו הכת' אומ' "דְּבַשׁ מָצָאתָ אֱכֹל דַּיֶּךָּ" וגו' (משלי כה טז); אלישע הציץ וקיצץ בנטיעות – עליו הכתו' אומ' "אַל תִּתֵּן אֶת פִּיךָ לַחֲטִיא אֶת בְּשָׂרֶךָ" וגו' (קהלת ה ה).
> ר' עקיבה עלה בשלום וירד בשלום – עליו הכתו' או' "מָשְׁכֻנִי אַחֲרֶיךָ נָרוּצָה" וגו' (שיר השירים א ד), משל למה הדבר דומה? לפרדס של מלך ועלייה בנויה על גביו – מה עליו על אדם? להציץ, ובלבד שלא יזין את עיניו ממנו.
> ועוד משלו משל: למה הדבר דומה? לאיסתרטא העוברת בין שני דרכים, אחד של אור ואחד של שלג – הטה לכן נכוה באור, הטה לכן נכוה בשלג. מה עליו על אדם? להלך באמצע, ובלבד שלא יהא נוטה לא לכן ולא לכן.

68 ראה אורבך (לעיל, הע' 31), עמ' יג-יד, שיוצר נוסח מקורי הבנוי על המשותף בין הנוסחים השונים, אחרים העדיפו נוסח אחר (ראה למשל ליבס [לעיל, הע' 7], עמ' 18) ואילו אנו נשזור את הגרסאות השונות לכדי תמונה שלמה אשר תיגע בזוויות התזה המוצגת.

69 בכ"י ע' יש "נכנס... ויצא" במקום "עלה וירד". שינויי נוסח אלו היוו בסיס לוויכוח בעניין הפרשנות המיסטית לסיפור או דחייתה (ראה סיכום דעות, ליבס שם, פרק ראשון). לדידנו המשמעות של הביטויים זהה.

את המשל הזה, לפחות ביחס לר' עקיבא, יש להתחיל לפרש מחלקו השני. הלשון מזכירה את דברי המכילתא המתארים את ההתגלות בסיני ש"הכל היה של אש" ו"התורה אש ומאש נתנה ובאש נמשלה".[70]

שלא כמו באגדת הירושלמי, שראתה בתכונת ההתפשטות של האש סמל לאפשרות החיובית של התמזגות הרמונית עם התורה, וכדברי ר' אליעזר ור' יהושע "והיו הדברים שמיחין כנתינתן מסיני... וההר בוער באש עד לב השמים", מזהירה המכילתא "אין לו לאדם אלא להתחמם כנגד אורה".

מבחינתה, האש הבוערת עד לב השמים, אשר אין אתר פנוי ממנה, אינה מסמלת שמחה אלא שרפה – סכנה וכיליון על כל הבא במגע עם ההוויה האלוהית. לכן אין לו לאדם אלא לשמור מהאש מרחק; המפגש בין האדם לאל אפשרי רק באופן בלתי ישיר ומבעד למחיצות.[71]

אותה תפיסת אלוהות מובעת בתוספתא שלנו המדריכה את האדם: "מה עליו על האדם" – בדיוק בסגנון המכילתא "אין לו לאדם".[72] ואף מסקנת התוספתא ש"על האדם להלך באמצע, ובלבד שלא יהא נוטה לא לכן ולא לכן" תואמת את דברי המכילתא: "מה דרכה של אש שאם קרב אדם אצלה נכוה, רחק ממנה צונן, אין לו לאדם אלא להתחמם כנגד אורה". שביל האמצע בתוספתא זהה בדיוק למרחק הראוי לאדם על פי המכילתא, שעל האדם לשמור שלא יטה לכאן ויכווה או לכאן ויצטנן.

כלומר, המכילתא והתוספתא שוללות מכל וכל את עמידת החכמים באגדת הירושלמי, שעל האדם להטות כלפי האור ולהידבק דיבוק מוחלט בהוויית תורה: אש, סיני. הן שוללות גם את העמדה כאילו תכונת השרפה של האלוהות והתורה נושאת דברה תפרורן רק כלפי אלו שאינם מתמזגים בהוויתן המציפה כל. ושרק מתוך הפער והחציצה בין האדם וההוויה האלוהית עולים ומפעפעים חרון האף, הסכנה והכיליון.

לעומת זאת בתוספתא (כמו במכילתא), המתאימה לתפיסת האלוהות של ר' עקיבא, פוסע לו האדם בשביל האמצע במרחק הממצע בינו לבין האלוהות. מהלכו עמה מאופיין בסבילות חמורה, שכל הטיה ממנה לכאן או לכאן תגרום לשרפתו אם באש אם בשלג.

עקרון הסבילות של תפיסת ר' עקיבא מובע היטב בפסוק שנדרש עליו כשיצא בשלום מן הפרדס: "משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בו" (שיר השירים

70 מכילתא דר' ישמעאל בחרש ד, מהדורת הורוביץ ורבין עמ' 51, וראה מקבילה למכילתא בתנחומא יתרו טו.

71 על ההשוואה בין אגדת הירושלמי והמכילתא ראה במחקרים הנזכרים לעיל, הע' 53.

72 להקבלה זו בין התוספתא והמכילתא ראה: David J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980, p. 96; מסקנתו שונה ממסקנתי.

א ד). אין הדורש במרכבה בא באופן פעיל אל חדרי המלך, אלא הוא מובל, מובא, נמשך.[73]

התוספתא מציגה שלוש דרכים לדורשים במרכבה:[74] דרך האש – טוענת לקירבה ישירה ומוחלטת של האל עם העולם (קרב אצלה נכווה); דרך השלג – טוענת לניתוקו המוחלט ממנו (רחק ממנה צנן – נכווה בשלג); ודרך האמצע היא כנראה דרך המים, הדרך שר׳ עקיבא הלך בה. לא רק מבחינה פיסיקלית מהווים המים מיצוע שבין התאיידות (אש) לקיפאון (שלג), אלא מבחינה קונצפטואלית המים מסמלים את המיצוע בין מפגש מוחלט (מיזוג) לניתוק מוחלט מן האלוהות, דהיינו היא מאפשרת מפגש בלתי ישיר עמה ומבעד למחיצות.

בדרך המים האדם חותר לסבילות בתהליך מתמיד של שחיקה המחסר בעצמו מתוך ראיית הפער בינו לבין האלוהות. שיאו של תהליך זה הוא הפסיביות המוחלטת – האפס והשתיקה; אלו מהווים גם את שיא היחסים בין האדם והאל במחיקת הפערים ביניהם והשגת החכמה. לכן כשאדם מגיע לשיא זה אזי אין הוא מטה כלפי האור בהתמזגות מוחלטת, גם אין הוא צועק "מים מים" שימשיכו את פעולת השחיקה ויטו אותו לכיוון השלג והזרות מהאל, שבשניהם הוא מפר את נקודת האפס, היא הפסיביות המוחלטת שאליה הגיע במיצויו כאדם.

התנגדות התוספתא להטיה כלפי האש ונקיטת האפשרות הפסיבית ביחסי האל והאדם מתבטאים גם בהקבלה המבנית בין שני חלקי משל הפרדס:

מה עליו על אדם, להציץ, ובלבד שלא יזין את עיניו ממנו.
מה עליו על אדם, להלך באמצע, ובלבד שלא יהא נוטה לכן ולא לכן.

הביטוי "להזין עיניים" מיוחס במדרשים לבני אהרן כחטא שגרם לשרפתם בחנוכת המשכן, בניגוד לגילויי השמחה של האש שירדה קודם לכן.[75] לפי המדרש הזנת עיניים

73 וראה את פירושו החמור של גרשן־גוטשטיין (לעיל, הע׳ 6), עמ׳ 84-85: "משכני אחריך – אחרי הרב, 'נרוצָה' ונָרצָה ביחד עד שנגיע לחדרי מרכבה". אמנם הוא מציע פירוש נוסף (עמ׳ 104-105), שהסבילות המשתמעת מן הפסוק היא אסטרטגיה להשגת הזמנת המלך, אולם בתפיסת ר׳ עקיבא התאחדות עם המלך אינה אפשרית כלל.

74 ב"מעשה מרכבה" אנו הולכים על פי ההגדרה הכללית של הרמב"ם (מורה נבוכים, פתיחה), שראה בו תחום כללי של תורת האלוהות (ולא דרישה ביחזקאל א׳ או ישעיהו ו׳ דווקא), ובספרות חז"ל כל התייחסות לאלוהות היא בקשריה עם העולם (דרך התורה) ולא כשלעצמה. כמו כן איננו מקבלים את ההפרדה בין "מעשה מרכבה" כתחום מיסטי לשאר דרישת התורה (ראה חשן, סמל האש [לעיל, הע׳ 53]).

75 ראה פסיקתא דרב כהנא, אחרי מות, מהדורת מנדלבוים עמ׳ 396-397. וראה חשן, סמל האש (שם), עמ׳ 54-72.

בשכינה משמעה הזנה או זנות רוחנית. כמו היונק או הזונה היחס של האדם אל האלוהות הוא יחס של שימוש ושעבוד לצרכיו, ויהיו נעלים ככל שיהיו.[76] משמעות זו תואמת להגדרתנו את תכונת השרפה של התורה והאלוהות הפורצת במקום שיש פער, ואין דיבוק בהוויות אלו אלא עמידה מחוצה להם. המדרש רואה את הזנת העיניים של בני אהרון בניגוד להתנהגותו של משה ש"לא זן עיניו מן השכינה". משה, ש"קרן אור פניו", היה לחלק מהאור שבו נדבק; הוא לא הזין עיניו בשכינה ושיעבד אותה לצרכיו ומשום כך לא נוצר כל פער ביניהם.

בניגוד למשה שתפס במידת האש, התוספתא כאמור נוקטת את מידת המים שאפשרות החידבקות באש אינה קיימת בה כלל, ואין לפניה אלא האפשרות הפסיבית:

מה עליו על אדם, להציץ.
מה עליו על אדם, להלך באמצע.

במידת האש לא מביטים בשכינה וכפי שעשה משה, "וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו" (שמות ג ו). אמנם אחר כך נאמר בו "וּתְמוּנַת ה׳ יַבִּיט" (במדבר יב יח), אולם הבטה זו אין משמעה הזנת עיניים, שעבוד, והבטה חיצונית בשכינה, אלא "וּמֹשֶׁה לֹא יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו" (שמות לד כט) – הבטה בלתי אמצעית על ידי הידבקות מוחלטת, ללא כל פערים תודעתיים המפרידים את הסובייקט מן האלוהות.

במידת המים המאפיינת את תורת ר׳ עקיבא אין עמידה לסובייקט בפני האלוהות, בין אם הוא סבור שהוא דבוק בדבקות מוחלטת בין אם לאו – הכל כלים מולה.[77] הדרך להימנע מהזנת עיניים היא האפשרות של הסבילות, דהיינו הצצה, הסתכלות ממוצעת ללא יומרות להתאחדות עם האלוהות, ובוודאי לא לשעבודה.

בתפיסת ר׳ עקיבא אדם נכנס ופוסע בשביל, מציץ ומסתכל, והנוכחות האלוהית מצויה מעבר לו ולעולם אינה נבלעת בדמיו, כשאיפת אלישע. במידת המים מבחנו של האדם אינו כבמידת האש – דבקות מוחלטת או פער המתבסס על פעילות כלשהי – אלא להפך: האיפוס המוחלט של האדם; יכולתו להציץ ולפסוע בקול דממה דקה[78] לצד

76 ראה חשן שם, עמ׳ 58-59, המדרשים שהדגישו בהתנהגות נדב ואביהו את המוטיבציה האישית להגדיל את מעלתם הרוחנית וקרבת אלוהים.

77 ראה במחקרים הנזכרים לעיל, הע׳ 53.

78 ראה את מדרשו של ר׳ יוחנן, על ר׳ עקיבא, חגיגה טז ע"א, שייחוד האל הוא ב"קול דממה דקה". בברכות נח ע"א מוסבר קול הדממה המייחד את נוכחות האל כבאה מצד בני האדם, וכעין מה שאמרו בספרי בהעלותך פיס׳ נח, מהדורת הורוביץ עמ׳ 56: "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים׳ (שמות יט טז) וכתוב אחד אומר 'קול דממה דקה' (מלכים א יט יב) כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? כשהקב"ה מדבר הכל שותקים".

הנוכחות האלוהית מבלי שזו תחוש בו, מבלי שיתרחש מגע שידגיש מיד את נחיתותו האיכותית שאינה בטלה לעולם אלא באיפוס ובסבילות מוחלטת.[79] לפי מידת המים זוהי נקודת השיא של האדם. עד שהוא מגיע אליה יש לו לחרוט בלב האבן, בפעילות המסייגת בעקביות את הווייתו העטופה בשכבות שכבות של חובות החטאים.[80] וכשהוא מגיע לשכבתו התחתונה ללא קליפת העוונות הוא הגיע לנקודת האפס, ולעולם לא יעפיל מעבר לה.

חלק מאלו שדנו בתוספתא התקשו כיצד נאמר שאדם יכול להציץ – ולכאורה זה מה שהבדיל את ר' עקיבא מחבריו, שעליהם נאמר שהציצו בניגוד לנאמר עליו.[81] לשיטתנו נאמר, שבמידת המים אפשר להציץ אולם לא להזין את העיניים,[82] שכן הסתכלות מתוך מודעות לפערים בין האדם לאל גורמת לו לסייג עצמו עד לאפס. כך נמנע הוא מהזנת עיניים, מטענה כלשהי להידבקות או לביטול פערים – וממילא לשעבוד האלוהות. אך במידת האש, שיש בה האפשרות להידבקות ללא פערים, כל הצצה מביאה לידי הזנת עיניים. וההסתכלות עצמה מבטאת את הפער התודעתי שבין רואה לנראה, צופה ונצפה, וממילא להזנה ולשעבוד הנצפה.

על פי זה, כל החכמים שנכנסו לפרדס אף על פי שהיו מקורבים לתורת ר' עקיבא, בהגיעם לנקודה זו הציצו כפי שהדבר נלמד בבית מדרש זה, אולם לא איפסו עצמם אלא היטו כלפי האור להידבקות באלוהות. וכיוון שלא אומנו בבית מדרש האש סכסכה בהם אש זרה. אצל כולם הקלקול נגרם עקב השילוב הפילוסופי שבין מידת המים, שעל פיה מותר להציץ, לבין מידת האש האוסרת זאת מכל וכל. הבה נפנה לבן עזאי שנכנס הראשון לפרדס.

79 הדגמה מאלפת להבדל זה בין האש והמים ניתן למצוא בהבדלי גירסאות של מדרש המיוחס במקום אחד לר' אליעזר (ספרי דברים פיס' קעג, עמ' 220) ובמקום אחר לר' עקיבא (סנהדרין סב ע"ב). ר' אליעזר משתמש באפשרות ההידבקות בשכינה: "ומה מי שמדבק בטומאה רוח טומאה שורה עליו המדבק בשכינה דין הוא שתשרה עליו רוח הקדש" – ואילו ר' עקיבא באפשרות הסבילות, שאף היא אינה מתייחסת במישרין לשכינה אלא להעתק חיוור שלה, "רוח טהרה": "ומה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה שורה עליו רוח טומאה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה על אחת כמה וכמה". לניתוח דברי ר' אליעזר כחלק מאסכולת האש, שנימנית עמה גם ברוריה, ראה: Dalia Hoshen, *Beruria the Tannait, A Theological Reading of a Female Mishnaic Scholar*, Lanham 2007, pp. 43-47.

80 ראה את מערכת הסייגים של ר' עקיבא באבות פ"ג מי"ג, וחשן תורת הייסורים (לעיל הע' 1), עמ' 14, המבטאים מצב תמידי של הלוואה ופירעון בהוויית האדם.

81 ראה: ליבס (לעיל, הע' 7), עמ' 8; גרשן־גוטשטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 86-87.

82 ראה אורבך (לעיל, הע' 31), עמ' יג: "מותר לו לאדם להציץ אך לא לשהות יתר על מידה בשעת ההצצה, ולא להזין את עיניו". אך הוא אינו מסביר את החטא התאולוגי שבהסתכלות. גם גרשן־גוטשטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 104-105, מבדיל בין הסתכלות להזנה, אך ללא הבחנת שיטות המים והאש.

בן עזאי

הקשר של בן עזאי למידת האש בולט מאוד. במדרש ויקרא רבה מסופר עליו סיפור דומה לסיפור על אש שליהטה סביבות ר' אליעזר ור' יהושע בבית אבויה; ואלו הדברים:

> "וְלָרָשָׁע אָמַר אֱלֹהִים מַה לְּךָ לְסַפֵּר חֻקָּי [וַתִּשָּׂא בְרִיתִי עָלַי פִּיךָ]" (תהלים נ טז). בן עזיי היה יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. אתון אמרון לר' עקיבא: בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. אתא לגביה, אמ' ליה: שמא בחדרי המרכבה אתה עוסק? אמ' ליה: לאו, אלא אני מחריז דברי תורה לנביאים ודברי נביאים לכתובים, ודברי תורה שמחין כיום נתינתן מסיני – ולא עיקר נתינתן מסיני באש נתנו?! הה"ד: "וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמָיִם" (דברים ד יא; ויקרא רבה יד ב, מהדורת מרגליות עמ' שנד-שנה).

אם נתעלם לרגע מהפסוק הפותח, שנקרא גם על אלישע בן אבויה,[83] הרי האגדה כמעט זהה לזו המסופרת בירושלמי חגיגה. בשתיהן אנו מוצאים את מעגל האש ההרמוני של חריזת התורה, המשתקף בתכונת השמחה שאפיינה את מעמד הר סיני. אולם שני דברים משנים את הפרספקטיבה של אגדת ויקרא רבה מאגדת הירושלמי: האחד – הופעת ר' עקיבא, הידוע בהתנגדותו למידת האש (בתפיסתו דברי התורה אינם שמחין כנתינתן מסיני ולכן "אין לו לאדם אלא להתחמם כנגד אורה"); והשני – פסוק הפתיחה "ולרשע אמר אלהים" וגו'.

משמעות האש בפתיחה – "בן עזיי היה יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו" – אינה ברורה: האם יש להבינה כדעת ר' אליעזר ור' יהושע באגדת הירושלמי כאש סיני החיובית ושמחה, או כדעת ר' עקיבא כאש מסוכנת הקשורה בדין האלוהי? הפרק בתהלים, שפסוק הפתיחה לקוח ממנו מציע פרשנות שלילית לאש המלהטת:

מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ	עַד מְבֹאוֹ
מִצִּיּוֹן מִכְלַל יֹפִי	אֱלֹהִים הוֹפִיעַ
יָבֹא אֱלֹהֵינוּ	וְאַל יֶחֱרַשׁ
אֵשׁ לְפָנָיו תֹּאכֵל	וּסְבִיבָיו נִשְׂעָרָה מְאֹד
יִקְרָא אֶל הַשָּׁמַיִם מֵעָל וְאֶל הָאָרֶץ לָדִין עַמּוֹ (נ א-ד).	

הפרק משתמש בתיאורים הידועים ממקומות אחרים לגילוי שכינה בסיני,[84] ומעניק להם משמעות חמורת סבר, שעל פיה הופעת האש סביבות האל קשורה בדין: "אש לפניו

83 ראה חגיגה טו ע"א-ע"ב.

84 ראה למשל: "וּמַרְאֵה כְּבוֹד ה' כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר" (שמות כד יז); "ה' מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן... מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ" (דברים לג ב); ועוד הרבה.

תאכל וסביביו נשערה מאד".[85] האש המלהטת סביבות האל בסיני היא אש אוכלת ומסוכנת, אף על פי שתיאורה דומה לאש הסובבת את החכמים לומדי התורה.

לפי זה נבין את המשך אגדת ויקרא רבה "אתון אמרין ליה לר' עקיבא בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו" כקובלנה על בן עזאי, ואת דברי ר' עקיבא "אתא לגביה אמ' ליה שמא בחדרי מרכבה אתה עוסק" כנזיפה,[86] משום שבן עזאי נטל לו את שיטתה של אסכולת האש ועסק בתורה באופן פעיל (של דיבוק וחריזה) ולא היה מובל סביל כדבעי.

קישורו של בן עזאי למידת האש מתבטא גם בפסוק שקראנו עליו באגדת הפרדס: "יָקָר בְּעֵינֵי ה' הַמָּוְתָה לַחֲסִידָיו" (תהלים קטז טז). בתלמוד הבבלי נאמר על בן עזאי "הרואה בן עזיי בחלום יצפה לחסידות" (ברכות נז ע"ב),[87] והיו שתמהו על הטעם לכינויו של בן עזאי "חסיד".[88] לשיטתנו אין בכך תימה, כיוון שהחסידות הקדומה זוהתה עם אסכולת האש.[89] זו תפסה את ההוויה הריאלית כנגזרת מן הנוכחות המציפה של האלוהות, ודרשה מן האדם דבקות מוחלטת בה או שרפה וכילוין.

שיוכו של בן עזאי לקטגוריית החסיד מתיישב עם נטייתו למידת האש – וזו מתבטאת באגדת האש המלהטת בויקרא רבה, ובפסוק הפתיחה שלה מתהלים, שהפרק הנזכר מעלה את תפקיד החסיד ביום הדין:

אִסְפוּ לִי חֲסִידָי — כֹּרְתֵי בְרִיתִי עָלֵי זָבַח
וַיַּגִּידוּ שָׁמַיִם צִדְקוֹ — כִּי אֱלֹהִים שֹׁפֵט הוּא סֶלָה (נ ה-ו).

לעיל ראינו שפרק זה מבטא את תפיסת האלוהות של ר' עקיבא, המתייחסת לאש האלוהית כמסמלת את מידת הדין, עתה נלמד ממנו גם על מושג החסידות על פי שיטתו:

ר' יהושע בן קרחה[90] אומ': לא נאמרו דברים האילו אלא כלפי דורות, שנ' "אספו לי חסידיי" (תהלים נ ה) – על שם שעשו עמי גמילות חסד; "כורתי בריתי" – על

85 גם המדרשים שדורשים פסוק זה דורשים אותו כביטוי קיצוני של הפעלת הדין והצדק כלפי הקרובים לאל – ראה: ירושלמי שקלים פ"ה ה"ב, מח ע"ד; ביצה סב ע"ב; יבמות קכא ע"ב.

86 ראה יוסף דן, "חדרי מרכבה", תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 49-50, ששמע אף הוא "צליל נזיפה" על העיסוק בתורת הסוד כנגד החלופה של המדרש. גרשן־גוטשטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 104-105, 120, אף הוא מנגיד בין הלימוד המדרשי למיסטי־הקונטמפלטיבי, שעורכי המקורות שלפנינו ראו באחרון ניגוד לעיסוק בתורה וביטוי לחמדנות רוחנית חסרת שליטה. כאמור (לעיל, הע' 33), האפשרות המיסטית לא קיימת בתרבות חז"ל, שמשקפת תרבות מדרשית, המחלוקת בין התנאים כאן היא על אופני דרישת התורה הנובעים מתפיסות אלוהות שונות.

87 ראה גם ארד"נ נו"א, מ, עמ' 128.

88 לדוגמה, גרשן־גוטשטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 92.

89 על משנת חסידים ומידת האש ראה חשן, סמל האש (לעיל, הע' 53), עמ' 278.

90 בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ד, כט ע"ג) בא בשם ר' שמעון בן מנסיא, ובבלי שם קי ע"ב, כבתוספתא.

שם שנכרתו על ידי; "עלי זבח" – על שם שעילו אותי ונזבחו על ידי (תוספתא סנהדרין פי"ג הי"א, מהדורת צוקרמנדל עמ' 435).

במקבילה של מדרש זה בבבלי (סנהדרין קי ע"ב) החסידים מזוהים בין השאר עם ר' עקיבא וחבריו שמסרו נפשם על קידוש השם. ואכן תואם זיהוי פסוק זה את תורת ר' עקיבא, שם מצאנו שעילוי שמו של האל הוא בהודאת האדם בשילוב התכונות הפרדוקסליות (הטוב והרע) באלוהות,[91] וזו בדיוק תפיסת החסידים בפרק שלנו על פי המדרש, המהללים את האל דווקא בשעת הופעתו בדין. כאשר הם נזבחים על ידו מודים הם "כי אלהים שופט צדק", וש"הדין דין אמת" (אבות פ"ג מט"ז) כדברי ר' עקיבא.

תפיסה זו שונה מתפיסת האש את החסידות, המתבטאת בדבקותו המוחלטת של האדם באל. לפי תפיסת האש ההודאה עלי זבח אינה מתפרשת כהודאה בשעה שהאל בא לעשות זבח בעולם, בשעת הפורענות והדין, אלא להפך: במידת האש הזבח מבטא קשר חיובי שבו האדם בא בברית, בהתקשרות שמחה והרמונית עם האל.[92]

ובחזרה לאגדת ויקרא רבה. נראה שפנים המעגל שבו היה בן עזאי כבוש כולו בתפיסה החסידית הרואה אפשרות בהתדבקות בתורה, אך המסגרת התודעתית שבה נערץ המעגל שוללת זאת מכל וכל. לכן את פסוק הפתיחה – "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי ותשא בריתי עלי פיך" – יש להבין כביקורת על אופן לימוד התורה של בן עזאי במידת האש. הרשע הוא זה שאינו יוצא זכאי בדין,[93] ואולם על פי ר' עקיבא כאשר יש מפגש בלתי אמצעי עם האל "כולם גבנים" אצל מידת הדין,[94] ולעולם האש האלוהית שורפת.

הביקורת המושמעת על בן עזאי היא כיצד "הרשע", דהיינו כל אדם שמלכתחילה מורשע במפגשו עם האל, יכול "לשאת את בריתי עלי פיך"; כיצד הוא טוען שדברי תורה נבלעו בו ויצאו מפיו מפורשים. כאילו יש דיבוק מוחלט בינו לבין התורה, ושהדברים שמחים גם כאשר חורז הוא בהם בהוויתם האשית: "ולא עיקר נתינתן מסיני באש נתנו?!".

91 ראה חשן, תורת הייסורים (לעיל, הע' 1), עמ' 31-33.

92 הדגמה לכך נראה ברמותם של אליהו ויונה – ראה חשן, סמל האש (לעיל, הע' 53), עמ' 211-225, 237-249. וראה גם את ההקבלה המפליאה בין "וַאֲנִי בְּקוֹל תּוֹדָה אֶזְבְּחָה לָּךְ אֲשֶׁר נָדַרְתִּי אֲשַׁל�ְּמָה" (יונה ב י), לפרק שלנו: "זֹבֵחַ לֵאלֹהִים תּוֹדָה וְשַׁלֵּם לְעֶלְיוֹן נְדָרֶיךָ" (תהלים נ יד).

93 עמוס חכם (דעת מקרא לתהלים נ טז), מפרש "ולרשע": "הדברים נאמרים אל הרשע שיצא חייב בדין הנזכר לעיל" כאשר ישפוט האל את העולם.

94 ראה: מכילתא בחדש ד, עמ' 216; חשן, סמל האש (לעיל, הע' 53), עמ' 61; חשן, תורת הצמצום (לעיל, הע' 1), עמ' 52.

הרי במפגש מסוג זה שבו אדם פעיל ניגש לעסוק בתורה, באלוהות, מתנשא מלוא קומתו, מיד מתגלה חסרונו עוד לפני שמספיק הוא להתמזג עם ההוויה האלוהית המציפה. לכן, טענת "הרשע" כי הברית, ההתקשרות, החסידות, ההתדבקות הושגו עלי פיו – טענת שקר היא.

מכל זאת למדנו שחטאו של בן עזאי בכניסה לפרדס היתה נטיותיו החסידיות אל עבר מידת האש, ואולם כפי שראינו בן עזאי היה קשור לאסכולת ר' עקיבא,[95] ששללה מכל וכל מפגש בין יוצר לנוצר.

סיפור הפרדס משקף בעקביות את המפגש הטרגי של שתי התפיסות הללו באישיותו של בן עזאי. בן עזאי הציץ, כיוון שבמידת המים אין איסור להציץ, שמתוך המודעות לחוסר היכולת לדבוק בשכינה אין אדם נוטה לא לכאן ולא לכאן, אלא מתאפס. אולם בגלל נטייתו של בן עזאי למידת האש, בפרדס נטה משביל האמצע, כדי להתדבק. וכיוון שנכנס לפרדס במפתח קונצפטואלי אסור והזין עיניו – איבד הכל. שהרי במידת האש כל הצצה מובילה להזנת עיניים – לשעבוד האלוהות – לפער ולשרפה, וממילא להחטאת הדבקות המוחלטת, ההרמוניה והשמחת באש.[96]

משום החטאת ההתדבקות נראה שבן עזאי מת כחסיד במידת האש – "יקר בעיני ה' המוותה לחסידיו" (תהלים קטז טו) – וכדוגמת בני אהרן שמתו "בְּקָרְבָתָם לִפְנֵי ה'" (ויקרא טז א) ולא השגיחו בפערים שבינם לבין האש.

אולם מן הפסוק שנקרא על בן עזאי ניתן לשמוע נימה של אסכולה אחרת, האומרת שהוא מת כחסיד במידת המים, לא על שום הידבקותו באל אלא משום שהופעלה נגדו מידת הדין ובכך נתעלה שם ה'. כי במות החסיד מגלה האל את מהותו הפרדוקסלית: "וכשהקב"ה עושה דין במקודשיו הוא יראוי ומתקדש על הבריות וכן הוא אומר 'בקרובי אקדש'".[97]

בן עזאי רצה להתדבק באל אולם כיוון שבמידת המים אין אדם צדיק בארץ שיעמוד באש האלוהית, חסידותו התבטאה בכך שלא נשאו לו פנים מן השמים, ומידת הדין הופנתה כלפיו דווקא בשעה אינטימית. יוצא אפוא, שענוש המוות שהוטל על בן עזאי מקשר את דמותו דווקא עם תורת ר' עקיבא, בהגיעו לדרגת אינטימית זו ביחסיו עם האל על אף החטא. לאינטימיות זו לא זכו שאר הנכנסים לפרדס.

95 כפי שראינו מנזיפת ר' עקיבא בבן עזאי, וכן המסגרת התודעתית והמדרשית של אגדת בן עזאי והאש המלהטת.

96 ושלא כמו ליבם (לעיל, הע' 7), עמ' 93-101, שבן עזאי התכוון להתדבק ולמות כ"מיסטיקאי טהור", בניגוד לר' עקיבא המיסטיקאי בעל האחריות החברתית, שאינו דואג רק לעצמו אלא לקיום העולם.

97 זבחים קטו ע"ב; וראה חשן, תורת הייסורים (לעיל, הע' 1), עמ' 32 הע' 126.

התרוצצות התפיסות המנוגדות בדמותו של בן עזאי רמוזות באגדה מאלפת המובאת למקוטעין במדרש מאוחר הכולל את בן עזאי בין עשרה הרוגי מלכות; ואלו הדברים:

> הששי: בן עזאי. אמרו עליו על בן עזאי שנשא בתו של ר' עקיבא. אמר לה: הביאי קיתון של מים שארחץ את ידי עד שלא אקרא ק"ש. וכשראה את המים בידה התחיל יושב ודורש על "מִי מָדַד בְּשָׁעָלוֹ מַיִם" (ישעיה מ יב) מן הערב עד (הבין) [צ"ל "הבוקר"] והיא עומדת על ראשו. בסוף תלה עיניו והסתכל בה. אמר לה: עד עכשיו את עומדת כאן?! אמרה לו: הן. אמר לה: לכי לבית אביך, שאי אפשר לי באשה. אמרה לו: אדוני, אזכה להיות משמשת אותך.[98] ותפשו אותו בביה"מ והרגוהו (מדרש שיר השירים א).[99]

אם נתעלם לרגע מן המסגרת של עשרת הרוגי מלכות שהאגדה נתונה בה, הרי האגדה עומדת על שני יסודות: תכונת ההדבקות של בן עזאי בתורה – "יושב ודורש... מן הערב עד הבוקר"[100] – והמים, שמסומלים בהם תורתו ואופן לימודו.

כשאנו קוראים על האשה העומדת על בן עזאי בליל נישואיה מערב עד בוקר כשקיתון מים בידה, בשעה שהוא דורש "מי מדד בשעלו מים", וכל זה לפני קריאת שמע של אותו הלילה, קשה שלא לדמיין את דרכו של ר' עקיבא בלימוד התורה. אלא שבן עזאי אינו יכול לעמוד בתפיסתו הקשה של רבו, שכן נוטה הוא אחר מידת האש הדורשת דבקות מוחלטת הכוללת גם את יחסי האיש והאשה.[101] אף על פי שבתו של ר' עקיבא, כאימה,[102] היתה מוכנה לשמש משל חי לדרך לימודו של בן עזאי, ולעמוד כשקיתון המים בידה שעות רבות – בן עזאי לא היה מוכן לכך.

"בסוף תלה בה עיניו והסתכל בה אמר לה עד עכשיו את עומדת כאן, אמרה לו הן". מבחינת בן עזאי לאשה שעמדה על ידו עם קיתון המים במשך כל ליל נישואיו לא היה כל קשר לפסוק "מי מדד בשעלו מים", שאותו דרש כל אותו הלילה. זאת, אף על פי שהאשה היתה המקור למדרשו, ולא רק מקור חיצוני, שכן "כשראה את המים בידה" החל דורש

98 ראה הערה ג' של גרינהוט במהדורתו (להלן, בהע' 99): "פה המאמר קטוע".

99 מדרש שיר השירים, מהדורת אלעזר גרינהוט, ירושלים תרנ"ז, ה ע"א-ע"ב. וראה שם, הע' ו, על בן עזאי ועשרת הרוגי מלכות. וראה: L. Finkelstein, "The Ten Martyrs", *Essays and Studies in Memory of L.R. Miller*, ed. I. Davidson, New York 1938. p. 51.

100 ראה סיטואציה מקבילה של דבקות בתורה אצל ר' אליעזר שדרש כל היום כולו (ביצה טו ע"א), ותוצאת השרפה לפורשים ממנו המתבטאת בנחינת עיניים (על כן ראה חשן, סמל האש [לעיל, הע' 53], עמ' 75).

101 על יחסי אישות במידת האש הנגזרים מן התפיסה התאולוגית ראה חשן (שם), עמ' 132-157.

102 ראה כתובות סג ע"א.

״מי מדד בשעלו מים״ (בשעלו – בכף ידו).[103] המים אשר אין להם מידה, המדודים בכף ידה של האשה, אלו אשר יעדם לטהר את בן עזאי לפני קבלת עול מלכות שמים (״שארחץ את ידי עד שלא אקרא ק״ש״) מעוררים אותו לדרוש את הפסוק ״מי מדד בשעלו״.

תוכנה של הדרשה לא נמסר לנו, אולם הפסוק שדרש בן עזאי והמקראות הבאים אחריו מזכירים את מדרשו על דברי ר׳ עקיבא בספרא: ״אמר שמעון בן עזיי: איני כמישיב על דברי רבי, אילא כמוסיף על דבריו; הכבוד שנא׳ בו ׳הֲלוֹא אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֲנִי מָלֵא נְאֻם יְהוָה׳ (ירמיהו כג כד) – ראה חיבתן שלישראל עד איכן גרמה לכבוד הזה המרובה כלידחק ליראות מדבר מעל הכפורת מבין שני הכרובים״.[104]

מדרשו של בן עזאי בספרא מבטא בתמציתיות את תורת האלוהות של ר׳ עקיבא, הרואה את הצד החיובי של ההתגלות בתכונת הצמצום שלה כמי בראשית,[105] ולא בתכונת ההתפשטות שלה כאש סיני. וגם אצלנו, אם מתבוננים בפסוק ״מי מדד בשעלו מים״ ובכל הפרק הבא אחריו, נראה שבן עזאי עסק בפסוקים המחזקים את תפיסת המים של ר׳ עקיבא. פסוקים אלו מתארים את גדולת הבורא אשר אין לה שיעור ומדידה, והיכולת לדחוק ולצמצם את מהותו ופעולותיו אל תוך כלים מוגדרים (כולל כלים תודעתיים) מיוחסת רק לאל. בני אדם אינם יכולים לעשות זאת כיוון שאינם יכולים לשוות ולהגביל את האל לשום תבנית, צלם ומסכה[106] – וכמאמר הנביא:

> הֲלוֹא יָדַעְתָּ אִם לֹא שָׁמַעְתָּ אֱלֹהֵי עוֹלָם ה׳ בּוֹרֵא קְצוֹת הָאָרֶץ לֹא יִיעַף וְלֹא יִיגָע
> אֵין חֵקֶר לִתְבוּנָתוֹ:
> נֹתֵן לַיָּעֵף כֹּחַ וּלְאֵין אוֹנִים עָצְמָה יַרְבֶּה:
> וְיֵעָפוּ נְעָרִים וְיִגָעוּ וּבַחוּרִים כָּשׁוֹל יִכָּשֵׁלוּ:
> וְקוֵי ה׳ יַחֲלִיפוּ כֹחַ יַעֲלוּ אֵבֶר כַּנְּשָׁרִים יָרוּצוּ וְלֹא יִיגָעוּ יֵלְכוּ וְלֹא יִיעָפוּ:
> (ישעיהו מ כח-לא).

אם נשווה תיאור זה של הפסוקים לתמונת האשה העומדת כל שעות ליל נישואיה, מחזקת בקיתון המכיל מים מדודים בין כפות ידיה, הרי ודאי שאחיזתה הלכה ונתרפתה

103 ראה עמוס חכם, דעת מקרא, לישעיהו שם: ״שעל – הוא בית הקיבול של כף היד בשעה שהיא קפוצה״.

104 ספרא, דיבורא דנדבה א, מהדורת פינקלשטין, עמ׳ 17-18.

105 ראה חשן, תורת הצמצום (לעיל, הע׳ 1), עמ׳ 51-37, 56, על הקשר בין צמצום השכינה והגבלת המים

106 תפיסתו של ר׳ עקיבא מודגמת במבנה המפורק של מדרש המכילתא, בניגוד למבנה ההרמוני של אגדת הירושלמי – ראה: חשן, סמל האש (לעיל, הע׳ 53); חשן, סמיוטיקה (שם), עמ׳ 108-109.

וכוחה הלך ותש, בניגוד לבן עזאי שבדבקותו רץ ולא התייגע כל אותו הלילה. אפשר שבשלב זה הלכה היא ונתלשה מן הנמשל, ורק ייסוריה המחישו את נוכחותה החיה.

״בסוף תלה עיניו והסתכל בה אמר לה עד עכשיו את עומדת כאן״. כאן חל הפער שבין המשל והנמשל. האשה וההוויה המקפת של התורה, שבה היה נתון בן עזאי, היו לשתי מהויות נפרדות: מכאן נעשו הנישואין מבחינתו לבלתי רלבנטיים: ״אי אפשר לי באשה״. שכן על פי משנת האש, כפי שנדרש דיבוק ביחסים התאולוגיים, וחסרונו נחשב זנות רוחנית, כך גם ביחסים בין האיש והאשה.

לעומת זאת במידת המים ההפך הוא הנכון: הייסורים הם חלק מתפיסת התורה ומקיפים את כל סביבתו של לומדה, הוא ובני ביתו וכל אשר לו – וכפי שאמר ר׳ עקיבא על אשתו: ״הרבה צער נצטערה עמי בתורה״.[107]

לשיטתו האהבה בין האל ועובדו, המשולה בדוד וברעיה של ״שיר השירים״, כרוכה ביסודה בייסורים – חיבוק הדוד בשעה האינטימית עם רעייתו עלול להסתיים בחנק.[108] וכפי שיסוד היחסים האינטימיים בן האל ועובדו סובבים סביב אהבה קשה ואכזרית, כך גם האינטימיות בין האיש והאשה סובבת סביב היסוד המחסר את שניהם, לא סביב היסוד המדבק ביניהם כבמידת האש. ואף באגדה שלפנינו, דמות בתו של ר׳ עקיבא המתיישרת בהחזקת קיתון המים כל ליל נישואיה כשאישה דורש בתורה, היא אספקלריא חיה לתפיסת האלוהות של אביה.

הבאת אגדה מאוחרת זו במסגרת סיפור מותם של הרוגי מלכות רק ממחישה את הרעיון שבן עזאי לא יכול היה להשתלב בתורת הייסורים של רבו, שבה הם מהווים חלק חיוני ביחסים האינטימיים שבן האל ועובדו ובין איש ואשתו; ובן עזאי נזבח על ידי האל שבו דבק במשך כל אותו הלילה.

מבלי להיכנס לשאלת היחס ההיסטורי של בן עזאי להרוגי מלכות, נדמה ששתי המסורות, זו שמספרת על מותו לאחר הכניסה לפרדס וזו שכוללת אותו בין הרוגי מלכות, מכוונות לאותו שילוב תפיסות טרגי בדמותו: נטייתו הראשונית למידת האש והסתופפותו למעשה בבית מדרש המים.

בן זומא

גם תקלתו של בן זומא, שנכנס שלישי, לפרדס נגרמה עקב שילוב תפיסות המים והאש. באבות דר׳ נתן מיוחסת לו אגדה שמקבילה לאגדת הפרדס בתוספתא, וזה לשונה:[109]

107 אדר״נ נו״א, ו, עמ׳ 30.

108 ראה דרשות ר׳ עקיבא לשיר השירים, וחשן, תורת הייסורים (לעיל, הע׳ 1), עמ׳ 32.

109 על ההקבלה הצביעו כבר החוקרים – ראה ליבס (לעיל, הע׳ 7), עמ׳ 121; ולפניו ליברמן, תוספתא כפשוטה לחגיגה, עמ׳ 1291.

הוא היה אומר: אל תציץ לכרמו של אדם; ואם הצצת אל תרד; ואם ירד אל תביט; ואם הבטת אל תיגע; ואם הגעת אל תאכל; ואם אכל – הרי אדם נמצא טורף נפשו מחיי העולם הזה ומחיי העולם הבא (נו״ב, לג, עמ׳ 72).

בניגוד לתוספתא, שם מותר להציץ, ובלבד שלא יטה ויזין עיניו, כאן בן זומא אסר להציץ, איסור שקושר אותו למידת האש האוסרת כל הצצה. ואכן, נראה שבן זומא נטה למידת האש, אך עיקר תורתו היה מתורת ר׳ עקיבא, שכן אף על פי שאסר להציץ, אין ההצצה נפסלת בכל מקרה ואינה מובילה דווקא להזנת עיניים. וכך אומר הוא: ״אם הצצת אל תרד״; ומכאן ואילך הוא מתאר מערכת מחיצות וסייגים אשר תפקידם למנוע את הזנת העיניים אך מקיימת אפשרות הצצה בלעדיה.

גם אמרתו הקודמת, המובאת קודם לכן באדר״נ, ספוגה בתורת המחיצות של ר׳ עקיבא: ״איזהו גבור? הכובש את יצרו, שנאמר ׳טוֹב אֶרֶךְ אַפַּיִם מִגִּבּוֹר וּמֹשֵׁל בְּרוּחוֹ מִלֹּכֵד עִיר׳ (משלי טז לב)״. מקובל לפרש פסוק זה על הכעס, אולם יותר נראה כי מדובר על כיבוש התאווה הרוחנית.[110] במידת האש התאווה הרוחנית אינה מובילה לשמחת האש ההרמונית של ההדבקות, אלא יוצרת פער המשעבד את האלוהות לצרכיו הפרטיים של האדם.

אכן, נדמה שיסודות מידת האש מצויים בתפיסתו של בן זומא, אולם הם עטופים בתורת ר׳ עקיבא. גיבור הוא זה הכובש את יצרו מלהזין עיניו ומן ההידבקות בכלל. בעיון בפרק שהפסוק הנקרא על בן זומא באגדת הפרדס לקוח ממנו, מצאנו את הסייג, הגדר וכיבוש התאווה הרוחנית:

דְּבַשׁ מָצָאתָ אֱכֹל דַּיֶּךָּ	פֶּן תִּשְׂבָּעֶנּוּ וַהֲקֵאתוֹ
אָכֹל דְּבַשׁ הַרְבּוֹת לֹא	טוֹב וְחֵקֶר כְּבֹדָם כָּבוֹד
עִיר פְּרוּצָה אֵין חוֹמָה	אִישׁ אֲשֶׁר אֵין מַעֲצָר לְרוּחוֹ (משלי כה טז, כז-כח)

הדבש במשלי משמש סמל לחכמה,[111] ואף בפרק ה״גיבור הכובש את יצרו״ נאמר ״לֵב חָכָם יַשְׂכִּיל פִּיהוּ, וְעַל שְׂפָתָיו יֹסִיף לֶקַח. צוּף דְּבַשׁ אִמְרֵי נֹעַם, מָתוֹק לַנֶּפֶשׁ וּמַרְפֵּא לָעָצֶם״ (טז כג-כד).

יישום משמעות סמלית זו במקרא שקראו על בן זומא בפרדס אומר שאם מצאת את החכמה[112] עליך להציץ ובלבד שלא תִּטה. ״אֱכֹל דַּיֶּךָּ״ – עד ככל שדעתך סובלת, אולם אין הדעת יכולה לצאת מגדרה ומתחומה.

110 ראה גושן־גוטשטיין (לעיל, הע׳ 6), עמ׳ 112-113 (מבלי להסכים עם הקונספציה הכללית שבה הוא מעגן את דבריו).

111 בספרות חז״ל פורשה החכמה בדרך כלל על התורה, ובתהלים ט׳ י״ד הדבש מסמל את התורה.

112 ראה ״אֱכָל בְּנִי דְבַשׁ כִּי טוֹב וְנֹפֶת מָתוֹק עַל חִכֶּךָ. כֵּן דְּעֵה חָכְמָה לְנַפְשֶׁךָ אִם מָצָאתָ״ (משלי כד יג-יד). הרי ש״דבש מצאת״ מקביל ל״חכמה מצאת״.

באמת, בפסוקים הבאים הדברים ברורים יותר: ״אָכֹל דְּבַשׁ הַרְבּוֹת לֹא טוֹב, וְחֵקֶר כְּבֹדָם כָּבוֹד (משלי כה כז) – לדעתי יש לפרש את הצלע השנייה בפסוק כמתייחסת לפסוק הפתיחה: ״כְּבֹד אֱלֹהִים הַסְתֵּר דָּבָר, וּכְבֹד מְלָכִים חֵקֶר דָּבָר״ (שם שם ב). חקרי כבוד אלוהים צריכים להיות במידה, אכול דייך ובלבד שלא תיטה ובלבד שלא תזין עינך, בניגוד לחקרי מלכי בשר ודם שאינם מוגבלים.

על הפסוק האחרון דרשו כך:

> אמ׳ ר׳ לוי: מה החול הזה גדר לים, כך היתה חכמה גדורה לישלמה... ״עִיר פְּרוּצָה אֵין חוֹמָה אִישׁ אֲשֶׁר אֵין מַעֲצָר לְרוּחוֹ״ (משלי כה כח)– כעיר פרוצה אשר אין חומה כך איש אשר אין מעצר לרוחו (פסיקתא דרב כהנא פרה, עמ׳ 59).
>
> ורבי לוי אומר: כשם שהחול היה עושה לו סייג וגדר כדי שלא יצא וישטוף את העולם, כך היתה חכמתו עומדת בפני יצרו שלא יחטא (תנחומא חקת ו).

מדרשים אלו מביאים אותנו שוב לתפיסת התורה בסמל המים המאיימים בתכונת ההצפה שלהם. בניגוד לתפיסת האש המתמודדת עם ההוויה המציפה של התורה בהידבקות מוחלטת, בתפיסת המים הדרך היא בסיוג, במחיצה ובבניית גדר.

בן זומא מזהיר על התחומים והסייגים; הוא מדבר כנגד האדם שלא יודע לשים מעצור ולתת סייג לרוחו, שאינו מושל ברוחו – היא החכמה – ומתמכר לתאוותו הרוחנית ובכלל זה הרצון להידבק באל. כיבוש היצר על פי בן זומא אינו רק מפני השלילה שבתאווה הרוחנית המונעת את ההידבקות באל, אלא היא משום המודעות למגבלה הרוחנית של האדם. ״אכול דייך״ – כי אינך מסוגל ליותר, כי הינך מוגבל; שאם תיטה לכאן ולכאן לא תסבול את הצפת מי הים.

כך למד בן זומא בבית מדרשו של ר׳ עקיבא, שהתמודדות עם מי הים האדירים של החכמה האלוהית אפשרית רק לאחר שהאל מדד בשעלו מים, לאחר שדחק עצמו להיות מדבר מבין הכרובים, לאחר ששיכך את האוזן בסיני כדי שלא תיבקע מדיבורו.[113]

יחד עם זאת, כשנכנס בן עזאי לפרדס הוא היטה כלפי האש ולא חש בהתנגשות התפיסות, עד שהספיק להרוס את הגבול שהושם לים. לכן עונשו היה התפרקות תבניות קיבול הדעת, וכריעתן תחת עומס הנטייה לאש ההדבקות: ״הציץ ונפגע״.

113 ראה מדרשי ההתגלות מדבי ר׳ עקיבא: חשן, תורת הצמצום (לעיל, הע׳ 1), עמ׳ 51; חשן, סמל האש (לעיל, הע׳ 53), עמ׳ 50.

אלישע

אלישע בן אבויה פיגר את התחומין.[114] מאז ברית המילה שלו ליוותה את אלישע מידת האש כשאיפה חסרת מימוש, כיוון שאת עיקר חינוכו קיבל בבית מדרש המים, שפיתח את הגדרות והמחיצות. אך בתורתו קיבלה הגדר פיתוח קיצוני ביותר עד כדי הפיכתה להיות עיקר. וכשאלישע ניסה לממש את שאיפת ההידבקות בכניסתו לפרדס הפגיעה בו היתה קשה מכל הפגיעות, משום שהוא, יותר מכולם, הפנים את תורת ר' עקיבא המנוגדת למידת האש.

תקלתו של אלישע נבעה מאימוץ כושל של מידת האש המתבטא בשני מקראות שנקראו עליו: באגדת הפרדס – "אַל תִּתֵּן אֶת פִּיךָ לַחֲטִיא אֶת בְּשָׂרֶךָ" (קהלת ה ה) – ובפי התינוקות, שפסקו לו את פסוקיהם וגילו לו כי שערי תשובה סגורים בפניו: "וְלָרָשָׁע אָמַר אֱלֹהִים מַה לְּךָ לְסַפֵּר חֻקָּי וַתִּשָּׂא בְרִיתִי עָלֵי פִּיךָ" (תהלים נ טז). וכך מספר התלמוד הבבלי:

> לבתרא א"ל (לאחרון אמר לו), פסוק לי פסוקיך. א"ל: "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי" וגו'. ההוא ינוקא הוה מגמגם בלישניה, אשתמע כמה דאמר ליה (אותו תינוק היה מגמגם בלשונו, נשמע [אלישע] כאילו אמר לו [אותו תינוק] "ולאלישע אמר אלהים". איכא דאמרי סכינא הוה בהדיה וקרעיה ושדריה לתליסר בי כנישתי, ואיכא דאמרי אמר אי הואי בידי סכינא הוה קרענא ליה (יש אומרים סכין היתה לו קרעו ושלחו לשנים עשר בתי כניסיות, ויש אומרים אמר אם היתה סכין בידי הייתי קורע אותו) (חגיגה טו ע"ב).

קצפו של אלישע יצא דווקא על מקרא זה משום שהוא הנציח את חוסר יכולתו המוחלט להגיע למידת האש במשמעותה החיובית, וכתוצאה מכך אנו עדים למיגור גדרות מוחלט מצידו. דבר זה מתבטא בפרק בתהלים שממנו לקוח הפסוק שקראו על אלישע:

וְלָרָשָׁע אָמַר אֱלֹהִים

מַה לְּךָ לְסַפֵּר חֻקָּי	וַתִּשָּׂא בְרִיתִי עָלֵי פִּיךָ
וְאַתָּה שָׂנֵאתָ מוּסָר	וַתַּשְׁלֵךְ דְּבָרַי אֲחֹרֶיךָ
אִם רָאִיתָ גַּנָּב וַתִּרֶץ עִמּוֹ	וְעִם מְנָאֲפִים חֶלְקֶךָ
פִּיךָ שָׁלַחְתָּ בָרָעָה	וּלְשׁוֹנְךָ תַּצְמִיד מִרְמָה
תֵּשֵׁב בְּאָחִיךָ תְדַבֵּר	בְּבֶן אִמְּךָ תִּתֵּן דִּפִּי (תהלים נ טז-כ).

114 "פגרו תרגום של יהרסו" ראה מכילתא דרשב"י יט כא, מהדורת אפשטיין ומלמד עמ' 145 הע' 8, בקשר לאיסור ההסתכלות בשכינה בסיני ללא מחיצה.

בכניסה לפרדס טען אלישע לשאת את ברית האל עלי פיו; הוא רצה לממש את שאיפת ילדותו ושדברי תורה יבלעו בדמיו ויצאו מפיו מפורשים, שאיפה שעלתה לו במיגור התחומין כפי שנראה ממכלול הכתוב בתהלים: "ואתה שנאת מוסר".

לעיל ראינו שכל משנתו של אלישע עומדת על המוסר, המעשה, ולמהות מופשטת, לתורה, אין כל קיום בלעדיו – אולי בגלל ייחוס חשיבות יתרה לגדר. בנפול כל הגדרות עקב כישלון מימוש השאיפה הנושנה להידבקות (תהלים לעיל), איבד אלישע את התורה, שאותה טרח להקיף בגדרות שונים על מנת לשמרה ולקיימה.

לעומת זאת, במשנת ר' עקיבא לא תעזורנה כל הגדרות שמסביב לתורה, שהרי גרעיני הרע זרועים בתוכה בעצם המפגש בין שלמותה האידאלית וחסרון האדם. משום כך, שלא כבמידת האש, אין כל אפשרות הידבקות פוזיטיבית ביניהם.

לאור המקראות בתהלים נבין את הפסוק "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך למה יקצוף האלוהים על קולך וחבל מעשה ידך" (קהלת ה ה). השאיפה שדברי תורה יינשאו על הפה, יבלעו בדם ויצאו מפורשים מהפה, היא שגורמת להחטאת הבשר, לחבלה מוסרית מעשית. יוצא מכאן ש"וחבל מעשה ידך" מקביל ל"ואתה שנאת מוסר ותשלך דברי אחרי גבך" (תהלים שם).[115]

שילוב מקראות זה מסביר את העברות המוסריות שיוחסו לאלישע בתלמודים. החטאת הבשר של אלישע פורשה על פי פסוק מתהלים המפרט את עבירות הרשע הטוען לשאת את ברית האל, החסידות והדבקות עלי פיו. הפסוק אומר "וְעִם מְנָאֲפִים חֶלְקֶךָ" (תהלים נ יח) והבבלי מביא את אגדת הזונה:[116]

> נפק אשכח זונה, תבעה. אמרה ליה: ולאו אלישע בן אבויה את?! עקר פוגלא ממישרא בשבת[117] ויהב לה. אמרה: אחר הוא (חגיגה טו ע"א).

115 תיאור ר' מאיר ההולך אחר רבו "אחֵר" הרוכב על סוסו בשבת, כשהלה משליך לו דרשות והלכות מאחרי גבו (חגיגה טו ע"א, ירושלמי שם פ"ב ה"א, עז ע"ב) אינו מבטא דאגה לאחרים באי־רצונו להחטיאם, למשל באיסור תחום שבת (ראה: סמולנסקין [לעיל, הע' 7], עמ' 644; Jeffrey L. Rubenstein, "Elisha ben Abuya: Torah and the Sinful Sage", *JTP* 7 (1998), p. 163) אלא מבטא תהליך פנימי של פריצת התחומים. עד כה היה המוסר לפני אלישע כגדר המשמרת את ה"תוך" שנתקיים בו כשאיפת ההידבקות באל, ומשנתברר לו שלא יוכל לממש את שאיפתו השליך את הגדרות שהיו מלפניו אל אחורי גבו.

116 ואין בפרשנות זו סתירה להבנת סיפור הזונה, ושאר סיפורי ההתפקרות המוסרית של אלישע, כמשקפים את תורת המידות הגנוסטיקאית, שֶׁהתבטאה בחופש אנטינומי, לומר שתורת השניות הובילה אותו למסקנת החופש מן החוק המוסרי.

117 כך הוא ברוב כתבי היד. בכ"י אוקספורד 361 חסר "בשבתא", בכ"י מינכן 95 ובכ"י הספריה הבריטית 5508 הקטע על הזונה בא פעמיים, פעם אחת ללא המילה "בשבתא".

כפי שהרשע בתהלים מאופיין בחיבול המעשה כך גם אלישע. על פי אגדת הזונה כל מה שנדרש ממנו כדי להכחיש את דמותו המפורסמת בתורה הוא להפר איסור – זאת, להבנתנו, משום תורת הגדרות המוסרית שפותחה אצלו ביתר קיצוניות ואפיינה אותו. כאשר התמוטטה זו התפוגגה כל דמות החכם שיצר לעצמו, כלא היתה.

ובירושלמי באים סיפורים אלה:

> מני אחר? אלישע בן אבויה, שהיה הורג רבי תורה. אמרין: כל תלמיד דהוה חמי ליה משבח באוריתא הוה קטיל ליה.
>
> ולא עוד אלא דהוה עליל לבית ווועדא והוה חמי טלייא קומי ספרא והוה אמר מה אילין יתבין עבדין הכא? אומנתיה דהן בנאי, אומנתיה דהן נגר, אומנותיה דהן צייד, אומנותיה דהן חייט. וכיון דהוון שמעין כן, הוון שבקין ליה ואזלין לון עליו הכתוב אומר "אל תיתן את פיך"... שחיבל מעשה ידיו של אותו האיש.
>
> [מי זה אחר? אלישע בן אבויה שהיה הורג רבי[118] תורה. אומרים כל תלמיד שהיה רואה אותו מצליח בתורה היה הרגו. ולא עוד אלא שהיה נכנס לבית המדרש והיה רואה ילדים לפני רבם[119] והיה אומר: מה אילו יושבים ועושים כאן? אומנותו של זה נגר, אומנותו של זה צייד, אומנותו של זה חייט, וכיון שהיו שומעים כך היו עוזבים אותו והולכים להם (ירושלמי חגיגה פ״ב ה״א, עז ע״ב).]

הרבה התלבטו באגדה הראשונה שמביא הירושלמי, המייחסת לאלישע רצח כפשוטו. היו שפתרו זאת שהיה הורג אותם בשבט לשונו, כפי שהדבר מובא באגדה השנייה שמובאת שם.[120] ואכן הפרק בתהלים, הממשיך בתיאור הרשע מפתח את עניין הפה – "פִּיךָ שָׁלַחְתָּ בָרָעָה וּלְשׁוֹנְךָ תַּצְמִיד מִרְמָה" (תהלים נ יט) – המתקשר לאחור, לפסוק "וַתַּחְשָׂא בְרִיתִי עָלָי פִּיךָ" (שם טז).[121]

אלישע לא הצליח להידבק באל ולא הצליח להוציא מפיו את דברי תורתו מפורשים, וכשלונו גרם לתכונת ההידבקות לפעול להפך: לא בקיום התורה אלא בהכחשתה, ונמצא מאבדה בפיו. בהיפוך זה ניתן לראות את האגדה הראשונה שמביא הירושלמי כהשתקפות של הצלע הראשונה של פסוק י״ט "פיך שלחת ברעה". תכונת ההידבקות, שבה רצה

118 קרבן העדה פירש על האתר, "רבי" מלשון רב וגָדול (גדולי תורה), אך אולי משמעו נער או גידול, כלומר נערי (גידולי) תורה. וראה סוקולוף (לעיל, הע׳ 10), עמ׳ 513-514, על האפשרויות השונות של המילה "רבי".

119 תרגום "ספרא" הוא "סופר", כאשר הכוונה למורה. כאן אולי בהדגשה על מורה למקרא, ראה סוקולוף, שם, עמ׳ 386.

120 ראה ליבס (לעיל, הע׳ 7), עמ׳ 14-15.

121 ראה חכם, דעת מקרא שם.

אלישע לתפוס עלי פיו, הובילה אותו לשבירת הרסן ולשילוח הפה.[122] איבוד תפיסת הגדר, שהתנגדה להידבקות, גרמה לאיבוד המהות עצמה: "כל תלמיד דהוה חמי ליה משבח באוריתא הוה קטיל ליה".

באופן זה ניתן לראות גם את האגדה השנייה שמביא הירושלמי כמשקפת את הצלע השנייה של הפסוק "ולשונך תצמיד מרמה". הדרך שאלישע גרם בה לתלמידים לעזוב את התורה היתה המרמה והערמומיות; ואף לשון הפסוק – "ולשונך 'תצמיד'"[123] – משקף את ההיפוך שחל באלישע, שהשתמש בשאיפת ההידבקות לא לקיומה של תורה אלא לביטולה.

והירושלמי ממשיך באגדה נוספת על אלישע, לא פחות מתמיהה:

> אוף בשעת שומדא הוון מטענין לון מטולין, והוון מתכוונין מיטעון תרי חד מטול משום שנים שעשו מלאכה אחת. אמר: אטעוננון יחידאי. אזלון ואטעונינון יחידיין, והוון מיתכוונין מיפרוק בכרמלית שלא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. אמר: אטעונינון צלוחין.
>
> [אף בשעת השמד היו (הגויים) טוענים אותם (את היהודים) משאות, והיו מתכוונים לשאת את המשא בשנים משום שנים שעשו מלאכה אחת. אמר הטעינו לכל יחיד ויחיד[124] הלכו והטעינום יחידים, והיו מתכוונים לפרוק בכרמלית שלא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. אמר הטעינום צלחות (שם).[125]]

אם נמשיך לעיין בסדרת הפסוקים בתהלים נראה שאף אגדה זו מעוגנת בתיאורי הרשע: "תֵּשֵׁב בְּאָחִיךָ תְדַבֵּר בְּבֶן אִמְּךָ תִּתֵּן דֹּפִי" (כ). הדיבור משולח הרסן בבני עמו גרם לאלישע לא להידבקות בתורה כי אם לעקירתה המוחלטת. הפסוקים שנקראו בירושלמי על אלישע מקהלת רק מדגישים את המפורט בתהלים: "אל תתן את פיך להחטיא את בשרך... למה יקצוף האלוהים על קולך וחבל את מעשי ידיך" (קהלת ה ה). השאיפה להידבקות חסידית באל גרמה לאלישע לחבל מעשה ידיו, להרוס את כל תפיסת התורה שבנה בעצמו – זו תפיסת הגדר המשמרת את התורה, ושתורה ללא מעשים טובים אינה בת קיימא.

הביקורת שנמתחת על אלישע בקריאת הפסוק מקהלת מסוכמת בסוף הפרק בתהלים: "זֹבֵחַ תּוֹדָה יְכַבְּדָנְנִי וְשָׂם דֶּרֶךְ אַרְאֶנּוּ בְּיֵשַׁע אֱלֹהִים" (נ כג) – שאיפת ההידבקות וחסידות הרשע הן שגרמו לו לחבל במעשה, בהתנהגות המוסרית. וכמו בתפיסת המים, החסיד

122 ראה שמות כב ד: "וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירָה"; וכן "השולח את הבערה" (בבא קמא פ״ו מ״ד). וראה עמוס חכם, דעת מקרא לתהלים שם: "אתה מניח לפיך לדבר רע ואינך עוצר בעדך".

123 דעת מקרא שם: "המרמה הדוקה ודבוקה ללשונך"; רש״י, שם: "מלשון צמיד פתיל".

124 לא תרגמנו מילולית לצורך הבנת העניין.

125 הכוונה לכלי זכוכית שחייבים לפרוק אותם ברשות היחיד (בבית).

האמיתי הוא זה שמודה לאל מתוך זביחתו, שבזמן שמופנית כלפיו מערכת הדין האלוהי אין הוא דבק באל אלא מכבדו. כבוד זה נובע מתוך ראיית המרחק בין האדם והאל המתבטא במעשה (״וְשָׂם דרך״), והוא זה הנמצא בעוכרי יחסיהם, מפריד ומונע את ההידבקות.

ראיית המרחק בין האל לאדם המונעת את שאיפת ילדותו של אלישע, שדברי תורה יבלעו בדמיו ויצאו מפיו מפורשים, מובעת גם בפרק בקהלת שממנו קראו עליו את מקראותיו באגדת הפרדס:

> אַל תְּבַהֵל עַל פִּיךָ וְלִבְּךָ אַל יְמַהֵר לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
> כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים
> כִּי בָּא הַחֲלוֹם בְּרֹב עִנְיָן וְקוֹל כְּסִיל בְּרֹב דְּבָרִים (ה א-ב).

דברי קהלת הם כעין ניסוח תמציתי של תורת ר׳ עקיבא. מי שרואה את המרחק האיכותי שבין האדם והאל, השיא שאליו הוא שואף הוא השתיקה; כל דיבור מיותר עלול להסגיר פער איכותי ביניהם שלעולם לא יתבטל, שכן לעולם לא יחול הדיבוק בין האל שבשמים והאדם על הארץ. על כן יפה שתיקה לחכמים, וזהו הסייג המשמר את החכמה.

לכאורה שאיפתו של אלישע היא להיחלץ ממצבו של הכסיל שהדברים יוצאים מפיו מבולבלים ובלתי מפורשים,[126] אולם בעוד אלישע רואה את הפתרון על פי מידת האש, שדברי תורה יצאו מפורשים כאשר הם מעורבים בדמו של תלמיד החכם, והוא דבק בהם דבקות מוחלטת (״והיו הדברים שמיחין כנתינתן מסיני״), הפתרון בקהלת הוא על פי מידת המים, דהיינו השתיקה ומיעוט הדברים. משום הפער האימננטי שבין מעלה ומטה לעולם לא יתחולל העירוי המיוחל עם התורה כפי שהוא מתבטא באסכולת האש.

אם נחזור לסיפור הפרדס הרי אלישע הציץ כשאר הנכנסים, כשיטת ר׳ עקיבא חברו, אלא שבכניסתו נתעוררה בו שאיפת ההידבקות שהבעירה את ביתו בזמן מילתו. ובדבקותו לא רק שנטה כבן עזאי, ולא רק התקדם בנטייתו והרס את הגבול והגדר המשמרת כבן זומא, אלא שפיגר את התחומין: ״הציץ וקיצץ בנטיעות״.

הרבה דיו נשפכה על משמעות קיצוץ זה, ולשיטתנו הוא משקף מידה מרבית של הזנת עיניים, דהיינו אכילה שחיסרה בפרדס עצמו.[127] בניגוד לבן זומא, שאכילתו הזיקה לעצמו, וכאשר כרעה תחתיה הגדר ששימרה אותו מפני ההצפה האלוהית עדיין ראה בחיוניותם של גבולות הדעת המוגדרים,[128] אצל אלישע הריסת הגדרות הרסה את המהות האלוהית וביטלה את הגדר לחלוטין. הסתירה שבין תורת הגדרות והנטייה להידבקות

126 ראה דעת מקרא שם, על ענייני החלום שבאים בערבוביה ובלי היגיון, וכן דברי הכסיל.

127 על הקיצוץ כהיזק הפרדס ראה: C. Rowland, *The Open Heaven, A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982, p. 332; גושן־גוטשטיין (לעיל, הע׳ 6), עמ׳ 115.

גרמה לכל המציצים לקצץ בעצמם, ואילו אלישע ביטל אחת מפני השנייה, ביטל את הגדרות והמחיצות מפני ההידבקות.

כאמור, במשנת אלישע הושם דגש יתר על המעשה כגדר המשמרת או מאבדת בהיעדרה את התורה – דגש זה משקף את נסיונו של אלישע לעקוף את האבסורד בתורת ר׳ עקיבא הרואה את הרע כחלק מהותי של התורה, ואלישע עקף זאת ביחסו למעשה כוח בולם המשאיר את הרע מחוץ לתורה.

אמנם, גם בתפיסת ר׳ עקיבא יש חשיבות עליונה למעשה בקביעת היחסים שבין האל והאדם, אולם אין הוא גדר בטוחה מפני התפרצות הרע, מכיוון שזה טמון בעצם מבנהו החסר של האדם ומשום כך גם בעצם מהות האלוהות והתורה הבאות עמו במגע.

להלן נראה כיצד נגרמה תקלתו של אלישע עקב אי־הפנמת תורת ר׳ עקיבא:

> וכל דא מן הן אתת ליה?! אלא פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גיניסר וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים וירד משם בשלום. למחר ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם, וירד משם והכישו נחש ומת. אמר: כתיב ״שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים״ (דברים כב ז) – איכן היא טובתו של זה? איכן היא אריכות ימיו של זה? ולא היה יודע שדרשה רבי יעקב לפנים ממנו: ״למען ייטב לך״ – לעולם הבא שכולו טוב; ״והארכת ימים״ – לעתיד שכולו ארוך.
> ויש אומרים: ע״י שראה לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם. אמר: זו תורה וזו שכרה?! זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן?! זה הוא הלשון שהיה יגיע בתורה כל ימיו?! זו תורה וזו שכרה?! דומה שאין מתן שכר ואין תחיית המתים (ירושלמי חגיגה, שם).

לא יטול אדם אם מעל הבנים ואפילו לטהר בה את המצורע מפני שנעבדה בה עבירה. ר׳ יעקב אומר: אין לך מצוה בתורה שאין מתן שכרה בצדה ותחיית המתים כתובה בה, שנ׳ ״שלח תשלח את האם״ וגו׳. עלה זה לראש האילן ונפל ומת או לראש הבנין, ונפל ומת, היכן טובתו של זה ואריכות ימיו? אמור מעתה: ״למען ייטב לך״ – בעולם הטוב; ״והארכת ימים״ – בעולם ארוך (תוספתא חולין, פ״י הט״ז, עמ׳ 512).

128 ראה לעיל, עמ׳ 44-45 ואילך, הסייגים שהוא מציב לידיעה ולתאווה הרוחנית.

> לא יטול אדם אם על הבנים אפלו לטהר את המצורע. ומה אם מצוָה קלה שהיא כאֵסר אמרה התורה ״למען ייטב לך והארכת ימים״ קל וחומר על מצות חמורות שבתורה (חולין פי״ב מ״ה).

אם נתבונן במקור זו האחרון תחילה נראה שהמשנה משתמשת בביטויים ובהיגיון הידועים מבית מדרשו של ר׳ עקיבא וחוגו. וכך מובא בספרי בשם רשב״י, וכפי שראינו (לעיל, ליד ציון 43) גם בשם אלישע בן אבויה:

> היה ר״ש אומר: ״רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד״ [וגו׳] (דברים ד ט). משל למלך שצד צפור ונותנו ביד עבדו. א״ל: הוי זהיר בצפור זה לבני – אם אתה אבדתו לא תהיה סבור צפור כאיסר אבדת אלא כאילו אובדת את נפשך (ספרי עקב מח).[129]

הביטוי ״מצוה קלה כאיסר״, המוסב על הציפור, זהה לדברי הספרי המדמה את התורה לציפור השווה איסר, שנלכדת אך גם לוכדת. דימוי זה מביא אותנו אל המצודה שבתפיסת ר׳ עקיבא, המאפיינת את הווית התורה והאלוהות המשלבות בתוכן את הרע ואת המוות.

מכאן גם להיגיון הסימטרי המצוי במשנה וכה מאפיין את תורת ר׳ עקיבא: ״ומה אם מצוה קלה שהיא כאסר... קל וחומר על מצות חמורות שבתורה״. התורה מונחית על פי שני הצדדים הפרדוקסליים הטוב והרע, וכאן מוצג הצד החיובי של ההיגיון הסימטרי המשקיף מן המצווה הקלה על המצווה החמורה. כאשר מקיימים מצווה קלה צפויים לשכר מרובה, קל וחומר למצווה החמורה.

אך ניתן לְשַׁנות את המשנה גם להפך, על פי הברייתות (התוספתא והספרי דלעיל): כאשר איבדת מצווה קלה כגון שילוח הקן, אל תחשוב שמצווה כאיסר אבדת, ואפילו שהדבר נעשה לשם מצווה חמורה כגון טיהור המצורע, אלא את נפשך איבדת – וכל כך למה? כיוון ״שנעבדה בה עברה״; ואפילו עברה זו קלה כציפור שהיא כאיסר, נפשך היא לוכדת. כאן אנו נחשפים למבנה הפנימי והמאיים של תורת ר׳ עקיבא: כשאדם הולך לקיים מצווה אין היא מגנה עליו מפני הרע המתפרץ, ואפילו מעברה קלה כאיסר.

הדיון הזה מועלה בתלמוד הבבלי במסכת חולין,[130] ומעומת עם פתרונו של ר׳ יעקב בתוספתא, אולם אנו ננסה לראות בו עוד פן של דברי ר׳ עקיבא; והרי הדברים:

129 כך בספרי מהדורת איש־שלום, פג ע״ב. ובמהדורת פינקלשטין (עמ׳ 108) נזכר ר׳ ישמעאל, וראה שם חילופי גירסאות, וכן במנחות צט ע״ב.

130 בא גם בקידושין לט ע״ב בקשר למשנה אחרת, ובכתבי היד (אוקספורד 248, מינכן 95, וטיקן 111) מצוי רק שם בשינוי מה, ובמסכת חולין מובאת הברייתא משום ר׳ יעקב אך ללא הסיפור על אלישע והדיון בו. גרסת רש״י כנראה הייתה כגרסת כתבי יד אלו (ראה חולין שם). אולם בגרסת הדפוס הספרדי משנת 1489 למסכת קידושין לא מובאת הברייתא כלל, אולי אצלו הדיון הובא רק במסכת

> ודלמא לא הוה הכי (ושמא לא היה כך)? רבי יעקב מעשה חזא (ראה). ודלמא (ושמא) מהרהר בעבירה הוה (היה)? מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה. ודלמא (ושמא) מהרהר בעבודה זרה הוה (היה), דכתיב ״למען תפוס את בית ישראל בלבם״, ואמר רב אחא בר יעקב זוהי מחשבת עבודה זרה? הכי קאמר (כך אמר): אם איתא דאיכא שכר מצות בהאי עלמא תהני ליה ותגן עליה דלא ליתי לידי הרהור וליתזק (אם אכן יש שכר מצוות בעולם הזה תועיל לו ותגן עליו שלא יבוא לידי חטא ויינזק), אלא שכר מצות בהאי עלמא ליכא (בעולם הזה אין). והאמר (והרי אמר) רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקים! בחזרתם שאני (שונה הדבר). והאמר (והרי אמר) רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקים לא בהליכתן ולא בחזרתן! סולם רעוע הוה (היה) ומקום דקבוע היזקא שאני ([והמקרה] שההיזק קבוע שונה), דכתיב ״וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי״ (שמואל א טז ב).
>
> אמר רב יוסף: אלמלא דרשיה אחר להאי קרא (אילו דרש אחר את המקרא הזה) כרבי יעקב בר ברתיה (בן בנו)[131] לא חטא. מאי חזא (מה ראה)? איכא דאמרי כי האי מעשה חזא (יש אומרים כמעשה זה ראה), ואיכא דאמרי לישנא (ויש אומרים לשונו) ד(של)רבי חוצפית המתורגמן חזא דהוה (ראה שהייתה) מוטלת באשפה. אמר: פה שהפיק מרגליות ילחוך עפר? והוא לא ידע[132] ״למען ייטב לך״ – בעולם שכולו טוב; ״למען יאריכון ימיך״ – בעולם שכולו ארוך (חולין קמב ע״א).

דיון מאלף זה משקף את הקושי שראה התלמוד בקבלת תפיסת ר׳ עקיבא בדבר אי־יכולתן של המצוות להגן מפני הרע המתפרץ: ״אם איתא שכר מצות בהאי עלמא תהני ליה ותגן עליה דלא ליתי לידי הרהור וליתזק״ – בדיוק כמו אלישע שראה במצוות גדר בטוחה בפני העברות הקלות כאיסר.

הניסיון הדחוק של הגמרא בסוף הדיון להצדיק את חולשתן של המצוות להגן, לא מצליח לטשטש את התפיסה הזועקת מהמסקנה הסופית שקיום המצווה אינו מבטיח מפני הנפילה והכישלון באותה מצווה.

חולין שאינה לפנינו, ואם כן הדיון בקידושין הוא העברה מחולין. קשה להחליט אם דפוס שונצינו ר״פ, ודפוס וילנה, בהביאם את הברייתא וסיפור אלישע בחולין, נשענו על גירסה ספרדית לגמרא (ויש בה גם שינויים שמזכירים את גירסת הירושלמי, ראה להלן) או שלפנינו העברה מאוחרת של מדפיסים מקידושין לחולין משום המשנה והתוספתא.

131 ראה הערת א׳ היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ב, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 770, שר׳ יעקב זה היה בר ברתיה דאחר.

132 זה סגנון הירושלמי בחגיגה פ״ב ה״א, עז ע״ב, ולא בא במקבילה בקידושין.

דברי ר׳ יעקב מקבילים במהופך לדברי ר׳ עקיבא שהיה אומר ״והכל פי רוב המעשה״ וש״הגבאים מחזירים תדיר בכל יום ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו״ וש״הדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה״ (אבות פ״ג מט״ז). לפי ר׳ עקיבא הייסורים – המערכת האלוהית הפורעת את חוב העברות – פועלת בנאמנות מוחלטת ללא התחשבות בדעתו של אדם, בין אם מכיר שחטא ועזב ובין אם מוסיף לחטוא; כיוון שנגזר שיצאו הייסורים מהאדם אין החטא מבטל את הגזירה.[133]

זו גם המשמעות ההפוכה של דברי ר׳ יעקב: החשבון בעולם הבא מתוקן ושם נקבעים הדברים על פי החשבון הסופי. אולם במשך חייו של האדם קיימת מערכת פירעון כדי לממש את קיום העולם בצל הנוכחות האלוהית, לכן כאשר נקבע שיבואו ייסורים על אדם, הרי שאם עשה מצווה באותו זמן היא מצטרפת לחשבון הסופי ב״סעודה״ אך אינה פוטרת אותו מהם.

אילו היינו מציבים את ר׳ עקיבא במקום אלישע בן אבויה היינו מנסחים אחרת את הסיפור שהביאו התלמודים לתאר את סיבת כפירתו של אלישע בדין ובצדק האלוהיים. לפי ר׳ עקיבא מותו של מקיים המצווה לעומת ירידתו בשלום של החוטא, לא רק שאינם מעוררים לכפירה בשכר ועונש, אלא להפך: מעוררים לבכי ולחשש שמא איבד החוטא את עולמו. ייסורי הצדיק היו מעוררים בר׳ עקיבא שחוק ושמחה,[134] כיוון שהייסורים מנקים את האדם מעוון ומביאים אותו לחיי עולם הבא מטוהר, לפחות מחלק מעוונותיו, וודאי כאשר הוא בא ומצווה בידו.

בניגוד לאינטימיות עם האל שראתה תורת ר׳ עקיבא דווקא בשעת הפעלת דינו עם ברואיו, אצל אלישע שיקפה הפעלת הדין ניכור אלוהי המוביל לכפירה ולא לאינטימיות. בנקודה זו נפרד אלישע מתורת הפרדוקסים של ר׳ עקיבא.

ונראה שביישום הכושל של מידת האש מציע התלמוד ניסיון של אלישע לפתרון חיובי לאבסורד זה שבתורת ר׳ עקיבא:

> אחר קיצץ בנטיעות. עליו הכתוב אומר ״אל תתן את פיך לחטיא את בשרך״ (קהלת ה ה). מאי היא? חזא מטטרון דאתיהבא ליה רשותא למיכתב זכוותא דישראל. אמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלום ב׳ רשויות הן?! אפקוהו למטטרון ומחיוהו שיתין פולסי דנורא. א״ל: מ״ט כי חזיתיה לא קמת מקמיה? איתיהיבא ליה רשותא למימחק זכוותא דאחר. יצתא בת קול ואמרה ״שׁוּבוּ בָנִים שׁוֹבָבִים״ (ירמיהו ג יד כב) חרץ מאחר (חגיגה טו ע״א).

133 על אגדת זונן (עבודה זרה נה ע״א) וניתוחה ועל המשניות באבות, ראה חשן, תורת הייסורים (לעיל, הע׳ 1), עמ׳ 9-10.

134 על שחוקו המבעית של ר׳ עקיבא ראה שם, עמ׳ 16.

אלישע הציץ, כמו שכל החברים שהיו קרובים לתורת ר׳ עקיבא הציצו, אולם מיד להטה בו השאיפה הנושנה להתאחדות חיובית עם האל, ושדברי תורה יבלעו בדמיו ויצאו מפיו מפורשים. ולכאורה מן השמים סייעו בידו והאלוהות נשקפה אליו שלא במידת הדין של המים כי אם בפניה השמחות של מידת האש, שמכירה באפשרות ההידבקות בין האל לבריותיו: ״נתנה רשות למטטרון לישב ולכתוב זכויותיהם של ישראל״.

אלישע אמנם רצה לראות את כתיבת הזכויות, את מצב ההידבקות והאינטימיות של מידת האש כשלטת בכל היקום – אולם בידי אלישע היה רק המפתח הקונצפטואלי של מידת המים. דרך לימודה של זו אינה הידבקות תודעתית אלא חציצה רציונלית. ״מקובלים אנו שלמעלה אין לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי״ – אלישע פירש את האינטימיות של כתיבת הזכויות בשמים בשלילת קיומה של דיסהרמוניה, שהרי מקובל היה שאין מחלוקת ושוני בין מלאכים,[135] או מרידה בשמים,[136] או חולשה.[137]

פרשנות זו, שפועלת על דרך השלילה, כוללת בתוכה מימד פסיבי ואינה תואמת את פרשנות האש הסובבת סביב העיקרון ההרמוני הפוזיטיבי הפעיל בכל הממדים. לכן במקום שאלישע ידבוק במעמד והדברים יצאו מפיו מפורשים כחלק ממנו, פיו התחיל בניתוחים רציונליים. אלו שיקפו את הפער התודעתי בינו לבין המעמד, ומיקמו אותו בעמדה אובייקטיבית צופה ומשעבדת כלפי האלוהות.

הצלבת התפיסות באישיותו של אלישע, מצד אחד עמידה מרוחקת כלפי האלוהות כבמידת המים ומצד שני השאיפה להרמוניה ולהידבקות כבמידת האש, היא שהיטתה את אלישע משביל האמצע ודחפה אותו אל הכישלון המוחלט והסופי: ״שמא חס ושלום ב׳ רשויות הן״.[138]

135 ״ולא תחרות״ – כלומר שאינם שונים זה מזה. וראה את הפיוט לתפילת יוצר בשחרית: ״וכולם מקבלים עליהם עֹל מלכות שמים זה מזה״.

136 את המילים ״ולא עורף״ מסביר רש״י שאינם מסובבים את הראש. ולפי הסברנו אינם מראים את העורף, כלומר אינם מורדים.

137 ראה רש״י שפירש ״ולא עיפוי״ על עייפות המלאכים.

138 אינני מקבלת את הקריאה המיתממת של רובינשטין (לעיל, הע׳ 115), עמ׳ 184, כי מדובר כאן בטעות זעירה, ושבמקומות אחרים היתה דעתו של אלישע הפוכה מהתפיסה הדואליסטית (לפי רובינשטין אלישע נענש על מה שגרם למטטרון ולא על חטאו התאולוגי); כן ראה גושן־גוטשטיין (לעיל, הע׳ 7), עמ׳ 108. וראה שם עמ׳ 107 את הפוזיטיביזם הנאיבי המוצע כהסבר לביטוי השגור ״חס ושלום״ כדי להמעיט בחטאו התאולוגי של אלישע (ראה גם דיאמנט־גורמן (לעיל, הע׳ 8), עמ׳ 71, שביטוי זה משקף את רתיעת הדמות מטענת עצמה). כאמור (לעיל, הע׳ 8), הבעייתיות שחש אלישע כלפי שאלת הטוב והרע שורה בכל המיוחס לו בחז״ל: הוא ניסה לעקפה ולבסוף הכריע לכיוון הדואליסטי.

אלישע הסיק שההרמוניה באלוהות מצויה דווקא בחילוק ובהרחקת הפרדוקסים ממנה, ולא בשילובם בה כפי שאומרת מידת המים. וכמו בני אהרן שהקריבו אש זרה, ואבויה אביו שעמד מחוץ למעגל האש, ואותו שהיטה משביל האמצע אל צד האור גם אלישע נידון לשרפה: "אפקוהו למטטרון ומחיוהו שיתין פולסי דנורא א"ל מ"ט כי חזיתיה לא קמת מקמיה (הוציאוהו למטטרון והיכוהו שישים מכות אש)". לכאורה הנשרף הוא מטטרון אולם יש להבין את מכות האש כחזרה רפלקסיבית אל אלישע עצמו: אלו משקפות תפיסת אלוהות מפרידה הן במידת האש והן במידת המים.[139]

כפי שהאש שליהטה סביבות לומדי התורה בבית אביו יצרה מעגל קונצפטואלי הרמוני ומאוחד, המהווה אספקלריא ל"והיו הדברים שמיחין", כך כאן משקפת האש השורפת בשמים תפיסה בלתי הרמונית הבנויה על פערים. הטענה למטטרון "מ"ט כי חזיתיה לא קמת מקמיה (מה הטעם, כאשר ראיתיו [לאלישע] מדוע לא קמת מפניו)?"[140] יותר מאשר היא מצביעה על חטא[141] היא חותמת את חטאו של אלישע בקינה על התורה שלא הגנה עליו, כיצד הפכה היא להיות מצודה שבה נכשל; או כטענת הגמרא בחולין, כיצד זו לא שימרה אותו מפני ההרהור, כיצד בלב ליבה של החיות חיכתה לאלישע המצודה עד כי נפל בה.

המשך הסיפור, המספר על נתינת הרשות למחוק את זכויותיו של אחר, סותם את הגולל על שיבתו. האל כותב הזכויות, המקדם את האדם להידבק בו, הוא אותו אל שימחק את הזכויות ויגרש את האדם מעל פניו.

אי־יכולתו של אלישע, מצד אחד, להפנים תפיסה זו המתיישבת עם מידת המים, ומצד שני אי־יכולתו להגיע למידת האש, דהיינו לדבקות מוחלטת השוכחת את קיומו של "הרע" שכל ימיו עמל לכלוא מאחורי גדרות ומחיצות – מנציחה את דמותו של אלישע כ"אחר", זר שאין לו דרך שיבה לא מבחינת שמיא ולא מבחינת עצמו.

דיוני אלישע עם ר׳ מאיר בשני התלמודים, שבהם הוא מביא את מדרשי ר׳ עקיבא שהרע הוא חלק הכרחי של המהות האלוהית בעולם,[142] ואין מקום לתמונה אידאלית שבה החטא יכול להימחק, רק הגבירה את תחושתו הטרגית של אלישע, שידע שהדרך היחידה להיות בפנים היא בהפנמת תורת ר׳ עקיבא. עם זאת הוא היה ער למגבלתו לקבל

139 וכעין ההסבר השני שמעלה רובינשטין (לעיל, הע׳ 115), עמ׳ 217 הע׳ 156, למכות האש כשיקוף של הלקח התיאולוגי.

140 מילים אלה אינן בכתבי יד (ראה דק"ס אות ח׳) מלבד בכ"י וטיקן 171 שיש מעין מה שבדפוס וילנה; וגם בדפוס ונציה הן אינן.

141 ראה ליבס (לעיל, הע׳ 7), עמ׳ 33, שראה במילים אלו את עצם החטא המתבטא ביחסים בין המיסטיקאי והמלאכים ומוטיב ההיבריס.

142 הכוונה במיוחד למדרש (חגיגה טו ע"א) ל"גם זה לעומת זה עשה האלהים" (קהלת ז יד) – ראה: חשן, תורת הייסורים (לעיל, הע׳ 1), עמ׳ 22; חשן, לא יערכנה (שם), עמ׳ קמ.

אותה, ואף אותו עולם של פשרות שבו ניסה לעקוף את האבסורד שבתורת ר׳ עקיבא – קרס תחתיו.

עונשו של "אחר", שנראה קל מעונשם של יתר הנכנסים, הוא החמור ביותר בתפיסת ר׳ עקיבא, כיוון שהוא משקף את איבוד יחס הדין בין האל לאדם; מן השמים לא רצו להתעסק עם אלישע על כן לא טרחו לפגוע בו.

האגדה בחגיגה (טו ע"ב) המספרת על ר׳ מאיר, ששאיפתו הגדולה ביותר היתה להעלות עשן מקברו של רבו, מבטאת ביתר שאת את רצונו לממש את תורת ר׳ עקיבא, דהיינו להחזיר יחס אינטימי כלשהו בין האל לעובדו. שכן הייסורים מחסרים באדם כדי לאפשר לו את המפגש עם האל – היעדרם אינו מבשר טוב אלא והוא מורה על ניתוקו המוחלט של האל מן האדם.

דמותו של אלישע איבדה מימד יסודי זה בתורת ר׳ עקיבא. משום הצירוף האבסורדי של חיים ומוות, קיום תורה וחתירה תחתיה, קיבלה דמותו של אלישע גוון מפלצתי של מת־חי שאין לו מקום בכל העולמות.

חיזורי ר׳ מאיר אחריו גם לאחר שהתחושה הטרגית של השיבה המאוחרת התבררה ביותר, מבליטים את התגלמות האבסורד בדמותו של רבו. התורה המרובה שהיתה באלישע קנתה לה מהות עצמאית מנותקת מן הכלי הנושא אותה,[143] גם כאשר זה מנסה בכל כוחו לקעקעה ולחתור תחתיה.[144]

הדמות המאגדת בין קיומה של תורה וביטולה מבטאת בדרך עגומה ביותר את מה שאלישע ניסה לעקוף כל ימיו – תפיסת האלוהות כמקור חיים וכמקור מוות. בריחתו של אלישע מן האבסורד שבתורת ר׳ עקיבא הובילה אותו לאבסורד גרוע ממנו: בתורת ר׳ עקיבא התפיסה האבסורדית של האלוהות מתורגמת כיחס אינטימי בין האדם לאלוהיו, אך אלישע ואלוהיו נשארו "אחרים" זה לזה.

143 כך נפרש את המאמרים בבבלי כדוגמת "מצילין תיק הספר עם הספר ותיק התפילין עם התפילין, מצילין אלישע בזכות תורתו", ו"ר"מ אכל תחלא ושדא שיחלא לברא" (חגיגה טו ע"ב).

144 על התורה כישות נפרדת מהחכם הלומד אותה ראה חשן (לעיל, הע׳ 179), עמ׳ 14-15.