

החיפוש אחר אלישע בן אבויה הספרותי וההיסטורי

נורית בארי, *יצא לתרכות דעה: אלישע בן אבויה – 'אחר', סדרת 'יהדות כאן ועכשיו' של הוצאת ידיעות אחרונות, תל-אביב 2007.*

א. הספרות מול ההיסטוריה

"דמויות מעטות בספרות התלמודית משכו אליהן תשומת לב מרובה כדמותו אפופת הסתירות והמסתורין של החכם אלישע בן אבויה, הידוע בכינויו 'אחר'." כך פותחת נורית בארי את ספרה, *יצא לתרכות דעה: אלישע בן אבויה – 'אחר'*,¹ ובפרק הראשון של הספר היא מקדימה לניתוח שלה סקירה מקיפה של המחקר מסביב לדמותו של אלישע. אכן דמות ציורית זו ממשיכה לרתק את הלומדים, ותמיד על כך השורה הנכבדת של ספרים ומחקרים משני העשורים האחרונים המוקדשים לה.² ללא ספק תרמה להתעניינות זו עובדת היותו של אלישע 'אחר', כינוי המשקף את הימצאותו בשולי חבורת החכמים,

1 להלן: בארי. הספר מתבסס על עבודת הגמר של המחברת, *דמותו של אלישע בן אבויה ('אחר') במקורות התלמודיים*, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה 1998.
2 המחקרים החשובים ביותר הם: י" ליבס, *חטאו של אלישע*, ירושלים תש"ן; A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac*, Stanford 2000 (להלן: גושן, *החוטא*); J.L. Rubenstein, "Elisha ben Abuya: Torah and the Sinful Sage", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7, pp. 139-225 (להלן: בארי); idem, *Talmudic Stories*, Baltimore and London 1999, pp. 64-104; (להלן: רובנשטיין, *סיפורים תלמודיים*); י' פרנקל, *סיפור האגדה – אחרות של תוכן יצודה*, תל-אביב 2001, עמ' 345–333.

שכן מטבע הדברים אנשי השוליים מעניינים יותר מעמיתיהם הנורמטיביים ההולכים בתלם.

ההתעניינות באלישע-אחר גברה בדורות האחרונים, שבהם נבחנים מחדש הגבולות בין תלם לשוליים, ובמיוחד בחוגים וזרמים הקשורים לחקר המדעי של המקורות התלמודיים. בדברי הפתיחה של בארי שהובאו לעיל נרמזו שתי סיבות נוספות לעניין הרב בדמותו של אלישע: 'הסתירות והמסתורין', המגרים את הסקרנות והמציתים את הדמיון. במקורות התלמודיים המספרים את סיפור חייו של 'אחר' רב הסתום על הגלוי, ואף בגלוי מצויות סתירות לרוב. הקושי לשרטט על-פי המקורות סיפור חיים לכיד ותכונות אופי בעלות היגיון פנימי מעלה שאלה מתודולוגית: האם מתכוונים המקורות התלמודיים להציג ביוגרפיה אמינה של דמות היסטורית או שמא משמשת דמותו של אלישע בסיס ליצירות ספרותיות, שנועדו לבטא את תפיסות עולמם של המחברים ולא את תכונותיו והשקפותיו של האיש שעליו מסופר? השלכותיה של השאלה הזאת נוגעות הן לתחום ההיסטורי הן לתחום הפרשני-הספרותי. מבחינת ההיסטוריון, מטרתם של המספרים ואופיים של הסיפורים מכתיבים את טיב המידע הנמסר בסיפורים ואת מידת מהימנותו. אף מבחינתו של הפרשן הספרותי, סוגתו של הסיפור משפיעה במידה רבה על דרכי פרשנותו, והיא משפיעה גם על דרך ההתמודדות עם סתירות בין סיפורים שונים. אם הסיפורים נועדו לתעד עובדות ביוגרפיות, הרי שהפרשן חייב לחפש את התשתית העובדתית העומדת מאחורי המקורות הסותרים; אך אם נניח שהסיפורים חפים מיומרות ביוגרפיות, יש להבין את ה'סתירות' כביטוי לריבוי התפיסות וההשקפות של מחברי הסיפורים ולא כעדויות עובדתיות סותרות התובעות הכרעה או הרמוניזציה.³

3 אני יוצא מתוך הנחה שהיעדים של היצירה והסוגה שאליה היא שייכת מעצבים את חובתו הפרשנית של הקורא, הנחה שיצאו עליה עוררים בחוגים שונים של ההרמנויטיקה המודרנית והפוסט-מודרנית. לא כאן המקום להאריך בנקודה זו, ולעת עתה אסתפק בהפניה לטיעונו של Umberto Eco, *Interpretation*

בארי מודעת לחשיבותה המרכזית של שאלה מתודולוגית זו, ולאורה היא בוחנת את תרומתם של המחקרים הרבים שנכתבו על אלישע בן אבויה. היא מציינת שרוב המחקרים שכתבו על אלישע-אחר –

מתעלמים בעצם מהשינוי שחל בשלושים השנים האחרונות בחקר ספרות חז"ל. בתקופה זו נדחקה העמדה הפוזיטיביסטית לשוליים, והעמדה בספק האפשרות לשחזר מאורעות היסטוריים או ביוגרפיות נבחרות על פי סיפורי החכמים של חז"ל.⁴

לעומת זאת בארי מבהירה את יסודות גישתה שלה:

נקודת המוצא שלי היא ספרותית וא-היסטורית, ולאורה אני בוחנת את שתי הסוגיות התלמודיות השלמות שהוקדשו לאלישע בן אבויה – בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי.⁵ אין לי כל כוונה להגיע לאיזו שהיא אמת היסטורית, או לשחזר עבור גיבור הסיפורים, אלישע בן אבויה, איזו שהיא ביוגרפיה בעלת תוקף. ענייני הוא ספרותי. אני שואלת מהי משמעות המסורות המרכיבות כל אחת משתי הסוגיות, ומה טיבם של העקרונות העומדים מאחורי הסדר שבו הן ערוכות. ובהתאמה: מה היו

בעד *and Overinterpretation* (edited by S. Collini), Cambridge 1992, pp. 145 ff
הבחנה בין 'פרשנות' של טקסט, התובעת התחשבות מרבית בכוונתו המקורית, לבין 'שימוש' בטקסט, התלוי לחלוטין במטרותיו של הקורא.
4 בארי, עמ' 27. יוצאים מהכלל הזה הם מחקריהם של ג'פרי רובנשטיין, אלון גושן-גוטשטיין ויונה פרנקל שצוינו בהערה 2. אלה נכתבו מתוך גישה המתמקדת באופיים הספרותי של המקורות, ולא ברקעם ההיסטורי, אם כי בארי מבקרת את מחקרו של גושן-גוטשטיין על כך שהוא "מיטלטל בין שתי מגמות: מצד אחד, ניתוח משוכלל ומעמיק של אופיים הדרשני והאידיאולוגי של הטקסטים הרלוונטים, ומצד אחר, עניין שאינו שוכך בשחזור דמותו ההיסטורית של אלישע בן אבויה" (בארי, עמ' 29).

5 הסוגיות התלמודיות העוסקות בהרחבה בדמותו של אלישע בן אבויה הן: ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"ב-ע"ג; בבלי חגיגה יד ע"ב – טו ע"ב. במאמר זה כל ציון סתמי לירושלמי או לבבלי יתייחס לשתי הסוגיות האלה.

הנושאים שעניינו את מספרי הסיפורים והמסורות, ואילו נושאים העסיקו את עורכי הסוגיות.⁶

המחברת אמנם מתמקדת במשמעות הספרותית והאידיאולוגית העולה מהמסורות המובאות בשתי הסוגיות ומדרכי עריכתן, ופעמים רבות היא אף קובעת שסיפורים שהובאו בסוגיות התלמודיות הן "יצירות בדיון ספרותיות".⁷ אך יש הפרזה בהצהרתה שאין לה "כל כוונה להגיע לאיזו שהיא אמת היסטורית", שכן עבודה המשמעות הספרותית כרוכה בקביעות היסטוריות במישורים שונים ומגוונים. כך, למשל, בניית סוגיית הירושלמי אין היא מסתפקת בעמידה על "הנושאים שעניינו את מספרי הסיפורים ... [ו]את עורכי הסוגיות", אלא אף מבקשת לשחזר את הרקע ההיסטורי ליחס המשתנה כלפי אלישע המשתקף מרכיבי הסוגיה השונים.⁸ במסגרת זו היא קובעת מספר קביעות באשר לאלישע ההיסטורי, כגון: "בתקופה שבה נדרשה הרואיות כדי להחזיק מעמד – היה אלישע אנטי-הרואי במופגן."⁹ "משהו באישיותו או בחייו של התנא אלישע בן אבויה גרם לו להיתפס כדמות שלילית ולזכות בכינוי 'אחר'".¹⁰

בארי מניחה אפוא שגם אם אין לקבל את פרטי הסיפורים כעובדות ביוגרפיות, ניתן לשחזר על פיהם מרכיבי ביוגרפיה, כגון תכונות ("משהו באישיותו") או דפוסי התנהגות ("או בחייו"). הרי שהמחברת סבורה שהבנה ספרותית כוללת קביעות ביוגרפיות באשר לאלישע וגם התייחסות לרקעם ההיסטורי של המספרים והעורכים, והפרדתה בין

6 בארי, עמ' 30.

7 ראה למשל: בארי, עמ' 47.

8 בעמ' 103 היא מבחינה בין "מסקנות היסטוריות" באשר לאלישע ההיסטורי, שאותן "אי אפשר, כנראה, להסיק" מהסוגיות התלמודיות, לבין "מסקנות היסטוריוסופיות" באשר לאופן שעורכי הסוגיות, על שלביהן, תפסו את דמותו. גם מסקנות כאלה שייכות לתחום של ה"אמת ההיסטורית", וכפי שנראה להלן היא חורגת גם מהגבולות האלה.

9 בארי, שם.

10 בארי, עמ' 30.

היסטוריה לספרות רחוקה מלהיות מוחלטת. הערכה מלאה של ספרה של בארי תצטרך אפוא לכלול, יחד עם העיון בדרכה של המחברת במישור הספרותי, גם התייחסות לדרכה במישור ההיסטורי.

ב. העיון הפילולוגי

בארי משלבת בספרה את כל המרכיבים המקובלים היום במחקר הספרותי של סיפורי חכמים. היא מתאמצת לבסס את ניתוחיה הספרותיים על טקסט מבוקר ועל הבנה נכונה של הלשון והרקע הראלי של הסיפורים. דיוניה הרבים בענייני נוסח, לשון, ריאליה ורקע תרבותי – לרוב בהערות שוליים – מראים שהיא מצויה היטב בספרות המחקר ובכלי המחקר המקובלים.¹¹ לא תמיד השימוש שלה בכלים

11 נדגים. (א) ענייני נוסח ולשון: בארי, עמ' 67, בוחנת את אי-ההתאמה בירושלמי בין שאלת התלמידים לרבי מאיר: "למאן את בעי ש ו", לבין תשובתו: "אנא ש לרבי קדמי". לדעתה יש לתקן את גרסת השאלה ולהחליף את המילה "למבקרה" במילה "למקרבה", שהיא ה-lectio difficilior בהקשר זה, שכן מובן מה הוא "ביקור" של רבי מאיר בעולם הבא אצל אביו או אצל רבו, אך אין מובן מה כוונת הביטוי "לקרב" את אביו או את רבו. על-פי השערת התיקון הזאת היא מפרשת את השמטתן של שתי המילים כאחת ממקבילת הירושלמי ברות רבה ו, ו. את המילה "קרב" כאן היא מפרשת בהתאם לפירוש שהוצע לתיבה זו בידי א' ביכלר ומ' סוקולוף: לגאול, דהיינו (במקרה שלנו) מדינה של גיהנום. כמו כן בעמ' 78 ובעמ' 201, הערה 46, היא מאמצת את תיקון הנוסח שהוצע בידי יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדדש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 41, להחליף את המילה "חורזין" במילה "חורזין" (הצעתו של פרנקל נעלמה מעיניו של רובנשטיין, "אלישע בן אבויה" [לעיל, הערה 2], עמ' 148 והערה 14). דוגמאות נוספות: עמ' 200, הערה 39; עמ' 201, הערות 49, 50; עמ' 205, הערות 7, 8; ועוד רבות. (ב) ענייני ריאליה: היא מסבירה את בחירת המספר הירושלמי למקם את הדו-שיח בין רבי מאיר לאחר בטבריה בכך שטבריה הייתה "עיר מעורבת, שיהודים ונוכרים חיים בה זה בצד זה בשיווי משקל רופף" (עמ' 51), ואת רכיבתו של אחר על סוס בכך שהוא "נוהג מנהג עשירי העמים" (שם), שכן "רכיבה על סוס כמעט שאינה מוכרת אצל יהודים" והיא מופיעה במקורות "כסימן לעשירות או פינוק מופרז" (עמ' 196, הערה 10; אין בארי מציינת חוקרים שקדמוה בעניין המשמעות של הרכיבה על הסוס: מ' בר, "רכיבה על סוסים בארץ-ישראל בתקופת המשנה

האלה עונה על הדרוש, ונציין מספר דוגמאות מייצגות לנקודות הטענות שיפור:

בארי מאמצת את גרסת הדפוס של הבבלי, המוסיפה כהסבר להלקאת מטטרון את המשפט: "אמרי ליה [= למטטרון]: מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה?" [אמרו לו: מדוע כאשר ראית אותו לא קמת מפניו?]. זאת על-אף שהיא יודעת כי "גרסת הדפוס בעניין היא יחידה כמעט ונראית כתוספת פרשנית"¹². אין ודאות כלל שתוספת פרשנית זו קולעת למשמעותו של הסיפור, כפי שציינ יונה פרנקל.¹³ בארי מסבירה את עונשו של אלישע בידי מטטרון על-פי גרסת דפוס הבבלי, שזכויותיו של אלישע נמחקו,¹⁴ בלי לציין שבכתבי היד מדובר לא על מחיקת הזכויות, כי אם על שרפתן או עקירתן, חילוף שיש לו השלכה ספרותית, כפי שהראה אלון גושן.¹⁵ את אמירתו של רבי עקיבא "הכל צפוי" היא מבינה כקביעה לגבי "הידיעה (האלוהית) מראש על העתיד להיות",¹⁶ זאת למרות שכבר

והתלמוד, "קתדרה ס, תשנ"א, עמ' 17–35; גושן, החוטא [לעיל, הערה 2], עמ' 128–129, ובעמ' 335–336, הערות 6–10). דוגמה נוספת היא ההתייחסות בעמ' 197, הערה 20, לשימוש בעולם העתיק במלאכת ההלחמה. (ג) רקע תרבותי: האופי של עונש הרשעים בגיהנום (עמ' 199, הערה 32 ועמ' 210, הערה 43); הפולמוס מסביב לשאלת הבחירה החופשית, תוך הסתמכות על מחקרים של אורבך ופלוסר והפניה לפסוק במגילת ההודיות (עמ' 208, הערה 28).

12 בארי, עמ' 115–116.

13 פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה (לעיל, הערה 2), עמ' 342–345, והערה 107 שם. אין בארי מתייחסת כאן לדבריו של פרנקל, למרות שהיא מציינת את מאמרו בהקשרים אחרים. גם במקום נוסף, בהתייחסה לסיפור בבבלי על טיולם של אלישע ורבי מאיר עד לתחום שבת (עמ' 132 ואילך), בארי מבכרת את נוסח הדפוס על פני הנוסח שבכתבי היד, ואף כאן בלי לנמק את בחירתה. במקרה הזה היא מעירה (עמ' 209, הערה 32) ש"בחירת" נוסח כתבי היד (מינכן 95 וותיקן 134 – ולא רק כתב יד מינכן, כפי שטוענת בארי) בידי פרנקל מובילה אותו להבנה אחרת של הסיפור.

14 בארי, עמ' 116.

15 לתיעודן של הנוסחאות וניתוחן הספרותי, עיין אצל גושן, החוטא (לעיל, הערה 2), עמ' 91.

16 בארי, עמ' 120.

הראה אורבך כי בלשונם של תנאים "אין צפה" ידיעת העתיד לבוא, אלא ראיית הקיים והנתון.¹⁷ הופעת הפסוק "שובו בנים שובבים" (ירמיהו ג כב) בפי בת-הקול מזכירה לבארי את תפקידו של פסוק זה במערכת של "ארבעה חילוקי כפרה", ומכאן היא מסיקה: "אלישע, שתלמודו שגור בפיו, בקי בוודאי גם בסוגיית ארבעה חילוקי הכפרה, וכך מכיר מעצמו (כלומר, בלי להיזקק לבת-הקול – א.ו.) את מקומו במדרגות החטא."¹⁸ אך המערכת של "ארבעה חילוקי הכפרה" מיוחסת לרבי ישמעאל,¹⁹ בן-דורו של אלישע, ואין כל הכרח שאלישע יכיר את דבריו. שומה אפוא על הקורא לבחון היטב את התשתית הטקסטואלית, הלשונית והפרשנית שעליה סומכת בארי את ניתוחיה הספרותיים. נפנה כעת לעבודתה במישור הספרותי עצמו.

ג. הקריאה הצמודה של הסיפורים

בארי משתמשת במגוון רחב של כלים ספרותיים, המוכרים מבית מדרשה של ה'קריאה הצמודה'. היא מנתחת את העיצוב הלשוני ואת הסדר והמבנה הן של היחידות הספרותיות המרכיבות הבודדות והן של הסוגיה כמכלול ערוך.²⁰ מתוך הניתוחים האלה היא מבקשת

17 א"א אורבך, *חז"ל – פרקי אמונות ודעות*, ירושלים תשכט, עמ' 229–230. בארי, עמ' 207, הערה 18, מציינת שפירושה הוא "ברוח פירושו של הרמב"ם", מה שמלמד שהיא מודעת שמפרשים אחרים (כגון המאירי והרשב"ץ, שצוינו בידי אורבך, שם, הערה 11, המפנה למאירי) פירשו כאן באופן שונה. היא אף מפנה שם באופן כללי לדיונו של אורבך בנושא ההשגחה האלוהית, אך אין היא מנמקת את בחירתה התמוהה בפירוש שנדחה באופן משכנע על-ידי אורבך.

18 בארי, עמ' 61.

19 ראה ירושלמי יומא פ"ח ה"ז, מה ע"ב ובמקבילות.

20 בכך היא צועדת בעקבות המנחה שלה לעבודת הדוקטור, עופרה מאיר, המנסה להבין את משמעות מיקומם של סיפורי חכמים על-ידי ניתוח הזיקה בין הסיפור לבין הסוגיה שבה הוא מופיע. המגמה לראות את הסוגיה התלמודית כמכלול שעבר עריכה ספרותית קפדנית ומחושבת צוברת תאוצה בשנים האחרונות בעולם המחקר, וראה מחקריהם של ע' מאיר, *סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל*,

לעמוד על הבדלים בין סוגיות הבבלי והירושלמי באשר לאפיון הדמויות, להשקפת עורכי הסוגיות ולמסרים שביקשו להעביר. נבחן את עבודתה הספרותית של בארי בשני המישורים: ניתוח היחידות הבודדות וניתוח עריכת הסוגיה בכללותה.

על מנת להדגים ולהעריך את עבודתה הספרותית של בארי ברמה של היחידה הבודדת, נעיין בהסבריה לדו-שיח בין רבי מאיר לאלישע, ונתמקד בסיפור כפי שהוא מובא בירושלמי. קודמיה של בארי כבר הציעו דרכים שונות להבין את מערכת היחסים המתמשכת והמורכבת בין רבי מאיר לבין רבו שסרח, ועל-פי רוב התמקדו החוקרים במגמות המסתתרות מאחורי הדרשות שהציעו שני האישים.²¹ מלבד דיונו בשאלה זו, גושן מוסיף התייחסות לשאלה העולה מתוך המצג של הסיפור: "מדוע עוזב רבי מאיר את בית המדרש על מנת לפגוש את אלישע?"²² אך בארי מתייחסת לשאלה נוספת העולה מתוך מצג הסיפור:

השאלה המתבקשת – מדוע אלישע רוכב ליד בית המדרש דווקא – מאפשרת תשובות שונות: כהפגנה והתרסה; מתוך סקרנות (מה נלמד בבית המדרש היום?); מתוך געגועים (לרבי מאיר, תלמידו, ואולי להוויית בית המדרש); ואולי הוא מבקש דרך לשוב

תל-אביב 1993; ג' רובנשטיין, *סיפורים תלמודיים*, עמ' 12–14, 23–27; א' וולפיש, "העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי", *JSIJ*, 7, 2008, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/7-2008/Walfish.pdf>, עמ' [1]–[47]; י' פיינטוך, *מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם – כבא בתרא פרקים א–ג*, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ד. בארי, עמ' 179, גם מציינת את מחקרו של ש' פרידמן, *תשנ"ג*, עמ' 142–143. אשר לירושלמי, עיין אצל ע' מאיר, "מה בין איסור צלמים לשעת מותם של חכמים? לשאלת שיקולי העריכה של סוגיה בירושלמי", *מעשה סיפור – מחקרים בסיפורת היהודית* (עורכים: א' ליפסקר, ר' קושלבסקי), רמת-גן תשס"ו, עמ' 15–36. כל זאת בניגוד לגישתו של י' פרנקל, *סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה* (לעיל, הערה 2), עמ' 92, הערה 31.

21 כך בדיון אצל ליבס, *חטאו של אלישע* (לעיל, הערה 2), עמ' 51–70; רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2); הנ"ל, סיפורים תלמודיים, (לעיל, הערה 2), עמ' 73 ואילך.

22 גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 170, והוא מציע שם כמה תשובות: מתוך רצון ללמוד מרבו, מתוך כבוד שהוא רוחש לרבו או מתוך רצון להשפיע על רבו לתקן את דרכיו. לדעתי ניתן ללמוד על מניעיו של רבי מאיר מתוך העובדה שבבית המדרש הוא דרש דרשות הקשורות לדמותו ולסיכויי התשובה של אלישע, ועיין על כך להלן.

מחטאיו בהשראת השבת (שאותיותיה זהות לאותיות 'תשובה'²³ ואף צלילה דומה)? השאלה נותרת פתוחה, ללא מענה.²⁴
בהמשך הדיון בארי מציינת שאלישע פותח את השיחה עם רבי מאיר בשאלה: "מה היית דורש היום?" לדבריה ברור שאין כאן שאלה סתמית מתוך נימוס:

במקום לשאול את התלמיד לשלומו ולשלום בני משפחתו, הוא שואלו לנושאים שהיו משותפים לשניהם בעבר – התורה ודרשתה. אלישע, שכבר יצא מתחומי היהדות, ומוכיח זאת לעין כול ברכיבה על הסוס בשבת, מתגלה כקשור בכל הווייתו לעולם שעזב, עולם התורה ולומדיה, אשר בו שרוי עדיין תלמידו הנאמן והמצליח – ראש בית המדרש, רבי מאיר.²⁵
גם כאן אין הכרעה ברורה באשר למניעיו של אלישע,²⁶ ובארי ממקדת את מרבית דיונה בהיבטים אחרים של הסיפור. לדבריה רבי מאיר ממקד את דרשותיו בפסוקים העוסקים ב'ראשית' ו'אחרית'²⁷ כי המילה 'אחרית' רומזת ל'אחר' –

וכך הוא קורא, כביכול, "ה' ברך את אחרית 'אחר' מראשיתו". בפסוק הוא מזהה את ההבטחה שהקדוש ברוך הוא יכפיל לאלישע את כל הטובה שהייתה לו בעבר ("ממונו"), אם רק יעשה תשובה.²⁸

23 במקום אחר (עמ' 73) בארי מעירה על כך שהדמיון בין 'תשובה' ל'שבת' בולט במיוחד לאור העובדה שהירושלמי משתמש כאן במילה הארמית 'שובתא', ובהמשך נחזור לנקודה זו.

24 בארי, עמ' 51.

25 בארי, עמ' 53.

26 בהמשך הדיון, בהקשר אחר (עמ' 56), היא מניחה שהתעניינותו של אלישע בבית המדרש הייתה אינטלקטואלית, אך אין הנמקה לבחירה באופציה זו.

27 "וה' ברך את אחרית איוב מראשתו" (איוב מב יב:); "טוב אחרית דבר מראשיתו" (קהלת ז ח).

28 בארי, עמ' 53.

את הדרשות האלו דרש רבי מאיר בפני שומעי לקחו בבית המדרש עוד בטרם הגיע אלישע לשם, ומכאן עולה הסבר לנכונותו של רבי מאיר להפסיק את דרשתו ולצאת אל רבו:

ודאי ראה בכך את יד ה', שזימן יחדיו את סיפור אחריתו המבורכת של איוב עם נוכחות אלישע, ומיהר החוצה לחלוק את הגילוי עם רבו.²⁹

לדעתה רבי מאיר נכשל במאמצי השכנוע שלו בשל חולשות דרשותיו, הנופלות בערכן מדרשותיו של אלישע. בעוד אלישע מגלה בקיאות בתורתו של רבי עקיבא ומביא בשמו דרשות מתוחכמות הן מבחינה לשונית-פרשנית והן מבחינה רעיונית, רבי מאיר דורש דרשות פשטניות שאין בהן דבר מעבר למה שכתוב בפסוק במפורש. כך לגבי שתי דרשות ה'ראשית' וה'אחרית'. דרשתו השלישית איננה פשטנית כשתי דרשותיו הקודמות, אך עדיין נכשל רבי מאיר בשתיים: (א) יש בדרשה נעימה מאיימת, שכן הדימוי של תיקון כלי זכוכית וכלי זהב באמצעות צריפה רומז שתקנתו של אלישע היא צריפתו בגיהנום; (ב) רבי מאיר שקוע במאמצי השכנוע שלו ואינו שם לב שהגיעו לסוף תחום שבת. אלישע ער לשתי הנקודות הללו, ובכך הוא שוב מפגין את עליונותו על תלמידו, הן במישור העיוני והן במישור ההלכתי.³⁰ כישלונו של רבי מאיר עולה מהמשפט הדו-משמעי: "דיין

29 שם.

30 בארי, עמ' 52–57. חלק מהנקודות האלה הועלו במאמרו של רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2), עמ' 156–157, אשר סמך את טענתו באשר ל'בנליות' של שתי הדרשות הראשונות של רבי מאיר על דבריו של S. Lieberman, "Tanna Heikha Qay", *Studies in Memory of Moses Schorr*, ed. L. Ginzberg and A. Weiss, New York 1944, pp. 185-186 (ויש לציין שליברמן התייחס רק לאחת משתי הדרשות הללו, ואף ניסה להראות שיש בה מידה של חידוש). בדומה לבארי גם רובנשטיין מחלק ציונים גבוהים לדרשתו השלישית של רבי מאיר (His exposition "of Job 28:17 is fresh and deep"), אך אין הוא מוצא בדרשה זו רמיזה מאיימת לגיהנום, וראה להלן. לדעת גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 170 ואילך, עליונותו של אלישע על רבי מאיר משתמעת מעצם העובדה שדרשותיו נאמרו בשמו של רבי עקיבא.

מאיר! עד כאן תחום שבת!" משפט זה מנצל שוב את המשחק הלשוני בין 'שובתא' לבין 'תשובה':

אלישע עוצר את תלמידו בטרם יחטא ויעבור את תחום **השבת**, ובה בעת רומז כביכול לרבי מאיר שאין טעם להמשיך ולדרוש

באוזניו, כי 'עד כאן תחום **תשובה**'.³¹

ברם רבי מאיר אינו חדל ממאמצי ההחזרה בתשובה, שכן טרחתו של אלישע להציל את תלמידו מידי עבירה חושפת את אחריותו וחובתו של הרב כלפי תלמידו. רבי מאיר רואה בכך פתח למאמץ נוסף להשיב את אלישע מדרכו: "וכל אותה חכמה יש בך ואין אתה חוזר בך?"³² בכך שוב טועה רבי מאיר, שכן עכשיו מגלה אלישע לתלמידו שבת-הקול כבר הודיעה שאין אלישע מסוגל לשוב, ואם ישוב לא תתקבל תשובתו. המסר העולה אפוא משלושת סיפורי הדרשות הוא שרבי מאיר טעה כשביקש להחזיר את אלישע בתשובה, הן בשל יכולתו המוגבלת להשפיע על רבו, הגדול ממנו, והן בשל בת-הקול המונעת מראש כל אפשרות של תשובה. לדעת בארי הסיפורים הבאים בסוגיית הירושלמי ממשיכים בכיוון דומה: רבי מאיר ממשיך להאמין בתשובתו של אלישע³³ ובגאולתו מהגיהנום, אך המציאות טופחת על פניו. לא תשובתו של אלישע תציל אותו, ואפילו שככת האש מעל קברו היא דו-משמעית: האש ככתה, אך האמנם נגאל הרב? ואולי לא ככתה האש אלא כדי לרצות את רבי מאיר...?³⁴

לאורך הדיון בארי עומדת על תופעות לשוניות המחדדות את המסרים. לדוגמה, חילופי הכינויים לגיבור הסיפורים:³⁵ הדרשות על

31 בארי, עמ' 58.

32 בארי טוענת שרבי מאיר תופס את ההזדמנות שנפתחה בגילוי האחריות של אלישע כלפי תלמידו, אך לשון השאלה מלמדת ששאלת רבי מאיר אינה מושרשת בתכונות החיבה והאחריות שהתגלו אצל אלישע, כי אם בחוכמתו המרשימה בחישוב מרחק ההליכה.

33 בכמה מקומות בארי מציינת את עקשנותו של רבי מאיר, ולדוגמה בעמ' 65: "רבי מאיר מבין שטעה בחושבו שמתוך תשובה נפטר רבי", אך לא איש כמוהו יותר."

34 בארי, עמ' 66.

35 בארי, עמ' 71–72.

'אחרית' רומזות לכינויו 'אחר', שמקורו בברייתא של ארבעה שנכנסו לפרדס הפותחת את הסוגיה, בעוד המספר ובת-הקול קוראים בשמו הפרטי, אלישע. לעומת זאת, מופיעות כמה דמויות משנה חסרות שם בתפקיד שליחים המבשרים לרבי מאיר על מצבו של אלישע, ובפיהם מילת מפתח של סדרת הסיפורים – רבך: "הנה רבך בחוץ"; "הנה רבך נוטה למות"; "הנה קברו של רבך בוער". בכך המספר מלמד על מאבקו העיקש של רבי מאיר להמשיך לראות באלישע את רבו. לעומת זאת המילה 'רבך' מופיעה פעמיים בפי אלישע ביחס לרבי עקיבא, ובכך מלמד אלישע שהוא מסרב לקבל על עצמו את תפקיד הרב שרבי מאיר מבקש לייעד לו.

על שאלתו של אלישע מרבי מאיר "ומה היית דורש שוב (ארמית: תובן)", בארי מעירה: "בארמית, כמו בעברית, ל'תוב' ['שוב'] יש משמעות של 'עוד', אך גם של 'שיבה'/'תשובה'. השאלה 'מה היית דורש שוב' ('מה הוית דריש תובן?') רומזת לשומעי הסיפור כי בענייני תשובה הם עוסקים."³⁶

רק חלק מבוננויותיה וטיעוניה של בארי בדיון זה הובאו כאן, אך די באלה כדי להתרשם מרגישותה הן לניואנסים טקסטואליים דקים והן לקווי המתאר הרחבים של הטקסט הספרותי. המחברת העלתה כאן שאלות חשובות, חלקן חדשות בעולם המחקר, והיא תרמה בבוננויות רבות המעשירות את הבנת הסיפור ואת הדיון סביבו. לעומת זאת מתגלות בדיון זה כמה נקודות תורפה. בארי מציגה באופן רהוט את תובנותיה הטקסטואליות ואת המסקנות העולות מהן לדעתה, ולרוב אין מתעכבת לדון בחלופות פרשניות.³⁷ היא גם איננה מתעכבת

36 בארי, עמ' 56.

37 דוגמה לכך מדיון אחר שלה, מסביב לסוגיית הבבלי: בעמ' 135, בתחילת הדיון שלה על הסצינה של כניסת רבי מאיר ואלישע לשלושה עשר בתי כנסת, היא קובעת: "'אחר' הוא היום בעלילה זו, ורבי מאיר משמש כצופה וכתלמיד פסיבי בלבד." אין היא מתייחסת כלל לאפשרות שמשמעות המילים "תקפיה עייליה לבי מדרשא" היא שרבי מאיר גרר את אלישע, פירוש שעומד בבסיס דיונו של גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 142. אם גוף הדיון של בארי מתעלם לחלוטין

לעסוק בשאלות מתודולוגיות העומדות ביסוד דבריה, ונעמוד כאן על כמה נקודות מתודולוגיות העשויות להשליך על תקפות מסקנותיה: לא כל חזרה לשונית או לשון נופל על לשון יכולים להיחשב כמשחק לשוני, וכבר הציעו חוקרים שונים אמות-מידה המסייעות להבחין בין דמיון לשוני אקראי לבין עיצוב לשוני מכוון ובעל-משמעות.³⁸ דוגמה למשחק לשוני משכנע היא דמיון הצלילים שציינה המחברת בין 'גולתיה' (= טליתו) של רבי מאיר, שאותה הוא פרש על קברו של אלישע, לבין הפסוק שרבי מאיר מצטט באותו מעמד, "וגאלתיך אנכי חי ה' " (רות ג יג), שכן הדמיון בין שתי המילים מובהק, והן מופיעות בסמיכות זו לזו ובזיקה גלויה אחת לשניה. אך הקישור שהיא מציעה בין 'שובתא' ל'תשובה' ובין 'אחר' ל'אחרית' הרבה פחות ברור, שכן במקרים הללו המילים האלה מרוחקות זו מזו ואף אין זה ברור שהן שייכות ליחידה ספרותית משותפת.³⁹ לדעתי אפשר להעלות טיעונים לקיים את שני משחקי הלשון הללו בסוגיה,⁴⁰ אך אין הדבר ברור מאליו והוא מצריך עיון.

מחלופות פרשניות, הרי בהערות השוליים היא מתייחסת אליהן לפעמים, אך רק לעתים רחוקות יחסית. יצוין שהספר כולל כמאה ושמונים עמודים, ויש בו כמאה וחמישים הערות שוליים – פחות מהערות שוליים אחת לעמוד של טקסט, שזה מעט יחסית למחקר בן-זמננו. אפשר שהמספר הקטן של הערות שוליים הושפע מדרישותיה של במת הפרסום, סדרת 'יהדות כאן ועכשיו' של "ידיעות אחרונות", אך מכל מקום התוצאה היא שרבות מהשאלות הטעונות ליבון לא נדונו כלל בספר. 38 ראה: ש' בר-אפרת, *העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא*, ישראל תש"ם, עמ' 22–23; א' וולפיש, *השיטה הספרותית בעריכת המשנה על-פי מסכת ראש השנה*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א, עמ' 20; A. Walfish, "The Poetics of the Mishnah", *The Mishnah in Contemporary Perspective*, Part Two (eds. A.J. Avery-Peck and J. Neusner), Leiden 2006, p. 161. 39 במקום אחר בארי מדגישה כי "בתלמוד הירושלמי נזכר אלישע בשמו בלבד. הסיפור המרכזי מתבונן בו דרך עיניו של רבי מאיר, וזה נמנע מלהתייחס אליו כאל 'אחר' (זר או שונה)" (עמ' 182, ודבריה כאן מבוססים על דיונה בעמ' 71). כאן מהלכת בארי על חבל דק, שכן בדיון שהובא לעיל היא טוענת שהירושלמי, ואף רבי מאיר עצמו, רומזים לכינוי 'אחר' בדרשות על 'אחרית', ואילו כאן היא טוענת שהתעלמו בכוונה מכינוי זה של אלישע. אם סתירה אין כאן, מתח יש כאן, והוא מצריך עיון. 40 לגבי 'אחר' ו'אחרית' עיין אצל גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 180, המציע בזהירות ראויה ובאופן מנומק קישור כזה.

גם אם נסכים לראות בשתי הדוגמאות הללו משחקי לשון בעלי משמעות, הפרשנות שבארי מציעה להן איננה מובנת מאליה. היא מבינה את שני משחקי הלשון כמשקפים את מחשבותיהן של הדמויות: אלישע עובר ליד בית המדרש בשבת כי הוא מחפש פתח לתשובה, ובאומרו "עד כאן תחום שבת" הוא חוסם בפני עצמו את דרך התשובה; רבי מאיר דורש 'אחרית' ומתכוון ל'אחר' ובפרישת ה'גולה' הוא מתכוון לסמל את הגאולה. אך יש לזכור כי משחקי הלשון האלה שייכים לסוגיה (הלשון שמשתמש בה המספר) ולא לפאבולה (האירוע המסופר), ולפיכך סביר לראותם כמסרים שהמספר מכוון לנמענו, הקורא, ולא כאמירות המשקפות את תודעתן וכוונותיהן של הדמויות. לפיכך, אם יש ממש בקישור המוצע בין 'שבת' ל'תשובה', הוא עשוי לרמוז מה ההשלכות לגבי 'תשובתו' של אלישע של מעשים שהוא עשה ב'שבת', אך אין כל רמז שאלישע עצמו ביצע מעשים בשבת על מנת לקרב את עצמו לתשובה. בדומה לכך יש לפקפק אם רבי מאיר התכוון במילה 'אחרית' לרמוז ל'אחר', ובמיוחד בשל חוסר-הודאות אם הכינוי 'אחר' לאלישע, המופיע לראשונה בתוספתא, היה ידוע כבר בזמנו של רבי מאיר.

הצגת דרשותיו של רבי מאיר ככושלות נשענת במידה רבה על חיזורון הפשטני, ובמיוחד בהשוואה ליכולתו המרשימה של אלישע לשלוף מולן דרשות מתוחכמות של רבי עקיבא, הבנויות על משחקי לשון ותחביר חריפים.⁴¹ אך אמת-המידה שבה מודדת בארי את דרשותיו של רבי מאיר איננה מבוססת דיה, ויש לפקפק בהערכתה מהנימוקים הבאים: (א) לא ברור שחכמי התלמוד מדדו את תקפותה

41 על סמך מובנם הפשוט של שני הפסוקים, "וה' ברך את אחרית איוב מראשתו" (איוב מב:יב) ו"טוב אחרית דבר מראשיתו" (קהלת ז:ח), מלמד רבי מאיר שאחריתו של האדם עשויה להיות טובה יותר ("מראשיתו" = יותר מראשיתו). לעומת זאת אלישע מביא מרבי עקיבא דרשות חריפות ההופכות את משמעות הפסוקים על-פיה: "מראשיתו" = מכוח ראשיתו, ומשמעות הפסוקים אפוא – לא תהיה 'אחרית' טובה אלא אם כן היא מושרשת ב'ראשית' שהייתה טובה.

של דרשה לפי תחכומה, ויותר נראה שכוחו של הדרשן נמדד לפי יכולתו למצוא יסוד לרעיונותיו מפסוקים מתאימים, הן על דרך הפירוש המילולי והן באמצעות דרכי דרשה מפותחות יותר. (ב) שתי דרשותיו הראשונות של רבי מאיר לא נועדו לעמוד בפני עצמן; רבי מאיר דרש בפני הקהל מסביב לשלושה פסוקים, ושני הפסוקים הראשונים משמשים אפוא כמבוא – משכנע, בשל ביסוסו האיתן בפשוטו של מקרא – לדרשת הפסוק השלישית, דרשה מפותחת ומעניינת לפי כל קנה מידה. הטעות האופטית, כאילו שתי הדרשות הראשונות עומדות מכוח עצמן, נשענת על העובדה שאלישע מפסיק את מהלכו הדרשני של רבי מאיר אחרי כל דרשה, ונראה שהוא הבין מיד את מגמת הדרשות ולא המתין עד הסוף המתוחכם כדי לקטוע את המהלך. (ג) התעלמותו של רבי מאיר מדרשות רבו רבי עקיבא איננה מלמדת על עליונותו של אלישע. אפשר שרבי מאיר מכיר את דרשות רבו, אך איננו רואה את עצמו מחויב להן, שכן בתחום האגדה רשאי כל חכם לדרוש בפסוקים לפי ראות עיניו.⁴² ואפשר לטעון כאן גם טענה נוספת: הדרשות שאלישע מייחס לרבי עקיבא לא נודעו לנו ממקור אחר, ויש לתהות – האם אלישע מוסר בנאמנות ובדייקנות את תורת רבי עקיבא, או שמא הוא משפץ תורה זו בהתאם להשקפתו שלו?⁴³ (ד) לדרשה השלישית אין אלישע מוצא תשובה, ואפשר שזאת

42 בהתאם להנחה זו ניתן להציע שהמחלוקת בין רבי מאיר לרבי עקיבא באשר להבנת הפסוקים באיוב ובקהלת מושרשת בהערכה שונה של שני האישים באשר לדמותו של אלישע. רבי עקיבא, עמיתו של אלישע, מרגיש כלפיו תחושת נבגדות ומבקש להתמודד עם התעלומה: היאך יצא 'אחד משלנו' לתרבות רעה, ומוצא בדרשות האלה את הפתרון (פתרון שאלישע עצמו מזדהה אתו) – אלישע היה מקולקל מיסודו, ולכן הוא לא נקלט בעולם החכמים. לעומת זאת, תלמידו הגדול של אלישע מרגיש כלפיו אהבה ומחויבות, והוא מבקש בפסוקים את המסר ההפוך – שאלישע איננו מקרה אבוד, וניתן עדיין להצילו.

43 במקום אחר בספרה (עמ' 129–130) בארי מציעה רעיון דומה לגבי דרשה שאלישע מייחס לרבי עקיבא על-פי הסיפור בבבלי. לדעתי מחשבה כזאת אפשרית בהחלט גם באשר לסיפור הירושלמי. לפי הסיפור בירושלמי יש עוד 'דרשה'

הסיבה שהוא קוטע כאן את הדיון, תוך ניצול העובדה שהגיעו עד לסוף תחום שבת – הרי אם הייתה בפיו תשובה ניצחת לדרשה זו, סביר להניח שהוא היה עוצר את סוסו, לפחות עד שיספיק להציג את דבריו. (ה) אין כל הכרח לשמוע במשל ה'צריפה' של כלי הזכוכית וכלי הזהב רמז מאיים לגיהנום, כי גם בחייו אדם יכול לעבור 'צירוף' של ייסורים ושל חרטה על מעשיו. מכל הנימוקים האלה נראה אפוא שהכישלון של רבי מאיר במאמציו להשפיע על אלישע אינו משקף חסרונות בכוחו הדרשני, כי אם את נחישותו של אלישע להמשיך בדרכו.⁴⁴

יש להטיל ספק גם באשר לקביעה שחוסר תשומת הלב של רבי מאיר לתחום שבת משקפת כשל שלו במישור ההלכתי. ללא ספק רבי מאיר כמעט נכשל כאן בדבר עבירה, אך יש ללמד עליו סגוריה, מכיוון שהוא היה בבחינת 'טועה בדבר מצווה'. המאמץ הנפשי והאינטלקטואלי, יחד עם מערבולת הרגשות הכרוכה בהתמודדותו מול רבו,⁴⁵ מסבירים מדוע אין לבו של רבי מאיר פנוי לשים לב לתחום שבת. אלישע, לעומת זאת, מפגין מודעות עמוקה וחוכמה רבה בספירת פסיעות סוסו, אך יש להניח שהייתה לו בשיחה זו פחות מעורבות רגשית מזו של תלמידו, כך שלבו פנוי יותר לתת את הדעת לענייני תחום שבת. סיכומו של עניין: האם המספר ביקש ללמד כאן על עליונותו של אלישע ביחס לרבי מאיר במישור ההלכתי, או שמא על ההבדל בין שני האישים מבחינת השקעתם הרגשית בדו-שיח ביניהם? ושמה נאמר ששתי האפשרויות הללו קיימות בסיפור בו-זמנית: מזווית ראייתו של אלישע, תלמידו רבי מאיר מתגלה כאן כאישיות לא-בשלה, בשל חולשתו הדרשנית ורשלנותו בתחום ההלכתי;

שנודעה לנו רק מפי אלישע, זו של בת-הקול, ואף לגביה יש לפקפק אם הוא הבין אותה נכון. לנקודה הזאת נשוב בהמשך.

44 הסיבה להתפקרותו של אלישע איננה ברורה כל צרכה מהסוגיה. באמצעה מביאה הסוגיה כמה הסברים אפשריים – אירועים שגרמו לאלישע לפקפק בהשגחה האלוהית (סיפור מותו של אדם שקיים את מצוות שילוח הקן, לשונו של רבי יהודה הנחתום הנתונה בפי כלב) או השפעתם של מעשים שונים של אביו ואמו של אלישע (ראה על כך להלן).

45 גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 170, מתאר יפה את המורכבות של מערכת היחסים בין רבי מאיר ורבו בסיפור בירושלמי, המתאר את מאמציו של התלמיד לשמש בתור רב לרבו.

אך מזווית הראייה של רבי מאיר – ושל המספר עצמו? – ההבדל האמיתי בין האישים קשור לשאיפותיהם ומבנה נפשם, ולא לרמתם ויכולותיהם. מלבד הליקויים המתודולוגיים באשר לנקודות פרטניות, יש להעיר גם על היחס בין הפרט למכלול. מאפיין מרכזי של שיטת ה'קריאה הצמודה' הוא החתירה לפרש את כל התופעות הספרותיות בתור מכלול ולא כאוסף של פרטים בודדים.⁴⁶ בדרך כלל ה'קריאה הצמודה' מאחדת את הפרטים והתופעות מסביב לעיסוק מעמיק בעולמן הפנימי של הדמויות, ואילו בארי עוסקת לסירוגין בעניין זה, בעוד דיוניה בפרטים רבים אחרים מתמקדים בהיבטים אחרים שאינם מצטרפים לכדי מכלול מלוכד. נדגים את הדברים מתוך הדיון שסוכם לעיל. בשני מקומות בדיון זה בארי מתייחסת לעולמו הפנימי של אלישע. במקום אחד היא תוהה מה הם מניעיו של אלישע להתקרב על סוסו לבית המדרש (התרסה, סקרנות, געגועים לרבי מאיר, געגועים להווייה של בית המדרש, או רצון לחזור בתשובה) ובשני היא מציעה הסבר לאזהרת אלישע לרבי מאיר לא לצאת מתחום שבת (אהבה ואחריות כלפי תלמידו). אך אין היא קושרת בין שני הדיונים על מנת שהאזהרה לרבי מאיר תלמד על מניעיו בתחילת הסיפור, או לחלופין – כדי שהאפשרויות שהועלו להסביר את תחילת הסיפור תספקנה הסברים נוספים לאזהרה לגבי תחום שבת. אשר לויכוחים הדרשניים בין אלישע לרבי מאיר, בארי מתמקדת בחוכמתו של אלישע ובעליונותו על רבי מאיר בתחום זה (לפי

46 ראה לדוגמה: מ' ויס, *המקרא כדמותו*, ירושלים תשכ"ז, עמ' 27 (בעניין 'האינטרפריטאציה הכולית'); י' פרנקל, *דרכי האגדה והמדרש*, גבעתיים תשנ"א, עמ' 241–242. יש מקום כמובן לבחון את תקפותה של הנחה זו. הרחיקו לכת הדקונסטרוקציוניסטים בהנחתם ההפוכה, שבכל טקסט מונחות סתירות פנימיות ה'מפרקות' את משמעותו, אך גם בלי להגיע לקיצוניות כזאת ניתן לתהות אם פירוש ראוי של טקסט ספרותי חייב לחתור למסר אחד. אפשר שטקסט ספרותי יציב לעצמו מספר מטרות במישורים שונים, ולא תמיד ניתן יהיה לארוג את כולן למארג אחד. אך נראה עדיין שעוצמתו של פירוש לטקסט ספרותי תימדד, בין השאר, ביכולתה לחבר בין מרכיבי הטקסט השונים, באמצעות זיקה הדדית ביניהם, אם לא על-ידי אריגתם למסר אחד ואחיד.

הבנתה), ואיננה מבקשת לחבר בין תכונות אלישע המתגלות בהתנצחות לבין התכונות שנחשפו בתחילת הסיפור. אם רכיבתו של אלישע בשבת ליד בית המדרש בתחילת הסיפור עשויה ללמד על התרסה מחד ועל רצונו לשמור על קשר עם רבי מאיר, עם עולם בית המדרש ו/או עם עולם המצוות וההלכה, מאידך, הרי שדו-משמעות דומה ניתן למצוא בהתנצחות שלו עם רבי מאיר: מצד אחד, התרסה כלפי תלמידו, תוך ניסיון להפריך כל אפשרות שיש לו תקנה לחזור לעולם התורה, אך מאידך צורך עז להוכיח את תפיסתו העצמית מתוך התורה, המסורת (רבי עקיבא) והלמדנות שהוא כביכול בעט בהן. אפשר למצוא דו-משמעות גם בסיפור בת-הקול, שכן הירושלמי – בניגוד לבבלי – מביאו מפי אלישע בלבד, ולא מפי המספר. האמנם בת-הקול השמיעה קריאה בנוסח, "שובו בנים... חוץ מאלישע בן אבויה...", או שמא ניסוח זה כולל גם את הבנתו/פרשנותו של אלישע, דהיינו – אפשר שבת-הקול לא אמרה אלא "שובו בנים שובבים", והתכוונה לרמוז לאלישע שלמרות חטאיו החמורים הוא עדיין בבחינת "בנים שובבים", הנקראים לשוב אל ה'. אך אלישע השלים מדעתו את בת-הקול על-פי השקפתו ותפיסתו העצמית, שאין הוא כלול ב"שובבים", אלא בקטגוריה חסרת-תקנה של מי ש"ידע כוחי ומרד בי". הרי שגם סיפור זה עשוי ללמד יותר על אישיותו והשקפתו של אלישע מאשר על ההערכה האובייקטיבית של סיכווי גאולתו. העלאת דרכי הקריאה האלה לא נועדה אלא להדגים כיצד עשוי חוקר ספרותי לקשור בין השאלה הפרשנית שהעלתה בארי בתחילת הסיפור לבין פרטים העולים בהמשך הסיפור, ובניגוד לדיון של בארי שהפריד בין הדברים.⁴⁷

47 בדיון שלה בהמשך סדרת הסיפורים חוזרת המחברת לעתים להתייחס לעולמו הפנימי של אלישע, אך גם כאן בלי מאמץ שיטתי להעמיד זה מול זה את אפיוני אלישע העולים מחלקי הסוגיה השונים. כך, לדוגמה, בעמ' 63 היא מתייחסת לדו-משמעות של מותו של אלישע מתוך כפי בעקבות דרשת רבי מאיר על הפסוק "תשב אנוש עד דכא" (תהלים צ ג): "איננו יודעים אם עשה אלישע תשובה אם לאו." לדבריה, אפשר שהבכי מלמד שדרשת רבי מאיר הזכירה לו את בת-הקול

בסיכומו של דבר, טיפולה של בארי ביחידות הספרותיות הבודדות איננו אחיד. דיונה של בארי עשוי להעשיר את הקורא במישורים רבים, אך חלק מתוכניה מחטיאות את המטרה, ואף אין הפרטים מתלכדים למכלול פרשני אחד.⁴⁸ בהקשר אחר, במסגרת דיונה על עריכת הסוגיות ועל משמעותן, בארי מנסה לבנות מכל סוגיה תמונה מלוכדת של דמותו של אלישע, אך כפי שנראה להלן, גם במסגרת זו אין היא משלבת באופן מלא ושיטתי בין הדיון בפרטים לבין הדיון במכלול.

ד. ניתוח העריכה – ספרות והיסטוריה

דיונה של בארי במלאכת העריכה של סוגיות הירושלמי והבבלי כולל שלושה מרכיבים: (1) חלוקת הסוגיה לשכבותיה ההיסטוריות; (2) דרכי העריכה המחברות בין השכבות; (3) ניתוח מסכם של הדמויות, האירועים והמסרים העולים ממכלול הסוגיה. חלוקת הסוגיה לשכבותיה נעשית, כמקובל, על-פי בחנים של שפה (ארמית, עברית), תוכן⁴⁹ ועיצוב לשוני (לגבי סוגיית הירושלמי המחברת מבקשת גם לשייך את שכבות העריכה לתקופות היסטוריות מסוימות, ונדון בזה להלן). את סוגיית הירושלמי בארי מחלקת לשלוש חטיבות: הברייתא

ועוררה מחדש את הייאוש שלו לגבי האפשרות לשוב בתשובה. לדבריה, נמנעת ממנו התשובה כי אין ביכולתו לחזור ולהשתנות לחלוטין, "כלומר, לשוב בו מכפירתו ולחזור ולהאמין במה שחדל להאמין זה מכבר – באל מנהיג עולם, צדיק וישר... " (שם). בלי להיכנס לשאלה אם כך יש להבין את בת-הקול, אעיר כאן שההסבר המוצע הינו חלקי בלבד: אם אלישע כופר, מדוע חשוב לו לשוב? האם כל הסיפורים בסוגיה זו מציגים את אלישע באופן עקיב, או שמא קיים מתח בין הסיפורים המתארים כופר המבקש להרחיק ילדים מתורתם ולמנוע ממבוגרים לשמור שבת לבין אלה המתארים רב המתעניין בלימוד תורתו של תלמידו ואף בשמירת השבת שלו? עיין על כך אצל רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2), עמ' 149, 170–171 ואצל גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 167. 48 אשר לדמותו של רבי מאיר, בארי מתייחסת באופן שיטתי יותר למניעיו ולתכונותיו, אך גם באשר לאפיון דמותו של רבי מאיר לא כל טיעוניה של בארי משכנעים, כפי שהערת לעיל.

49 יש מתחים, ואולי אף סתירות, בין דרכי ההתייחסות לדמותו של אלישע בחלקים שונים של הסוגיה, כפי שהראה רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2), עמ' 149, 170–171; הנ"ל, *סיפורים תלמודיים*, עמ' 86, ועיין לעיל, הערה 47.

על הארבעה שנכנסו לפרדס, בתוספת סיפורים המתארים את חטאיו של אלישע ומאמציו להרחיק את העם מתורה ומשמירת שבת; החטיבה העיקרית, הכוללת את סיפורי רבי מאיר ואלישע, בתוספת הסיפור על מסיבת הברית של אלישע והסיפור על בנות אלישע ורבי; שלושה סיפורים המציעים את הסיבות והשורשים לקלקולו של אלישע.⁵⁰ אשר לסוגיית הבבלי, "יש להניח שגם בחיבור הסוגיה בתלמוד הבבלי, היו שלבי עריכה, אך קשה יותר לעמוד על טיבם".⁵¹ בשתי הסוגיות ניכרים סימני העריכה של העורך ששילב ביחד את החומרים שהיו לפניו. בבבלי הסימן המובהק לתרומתו של העורך הוא סידור הסיפורים בסדר כרונולוגי: הכניסה לפרדס והעימות עם מטטרון; חטאו עם הזונה; סיפורי אחר ורבי מאיר, כולל ההוספה בבבלי של הסיפור על מותו של רבי יוחנן המשלימה את גאולתו של אחר; ולבסוף הסיפור על רבי ובתו של אחר. בסוף הסוגיה מצורף דיון של חכמי התלמוד לגבי היבטים שונים של סיפורי אחר ומשמעותם. בנוסף, בשתי הסוגיות התלמודיות מלאכתו של העורך ניכרת דרך העיצוב הלשוני, המחבר בין רובדי הסוגיה השונים ואף קושר בין הסוגיה לבין הסוגיות הסמוכות אליה בתלמוד. אף בנקודה זו ממצאיה של בארי אינם אחידים ברמתם ובתקפותם. לגבי הבבלי, היא מציינת לשונות חוזרות השוזרות ביחד את חלקי הסוגיה, כגון: הביטוי "שיצא לתרבות רעה", המופיע שלוש פעמים בסוגייתנו ופעם נוספת בסוגיה הסמוכה אליה;⁵² הביטוי "תלמיד חכם שסרח" מופיע פעמיים בסוגיה, וכמו כן "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד", ביטוי שמתאר בסוגיה הסמוכה לסוגייתנו את מלאכי השרת.⁵³ הלשונות החוזרות האלה אכן עשויות לסמן את ידו השוזרת והמשלבת של

50 בארי, עמ' 95.

51 בארי, עמ' 177.

52 בארי מציינת שבתלמוד הבבלי כולו הביטוי מופיע תשע פעמים.

53 בארי, עמ' 179–180. היא גם מציינת קישור נוסף בין סוגייתנו לבין הסוגיה הקודמת אליה: המוטיב של האש היורדת מהשמים בסיפורי ר' אלעזר בן ערך (יד ע"ב) ובתו של אחר.

העורך, אך בראש רשימת "הסימנים החיצוניים לאחדות היצירה" היא מציבה נקודה הרבה פחות משכנעת:

את המסגרת [לסוגיה] יוצרות השאלות 'מה ראה'⁵⁴ (מיד אחרי פסוקו של 'אחר' בברייתא, בפתיחת סיפור מטטרון) ו'**מה דרש'** בסיום היחידה. השאלה השנייה הזו נשאלת על רבי עקיבא, ובאה אחרי פסוקי הסיום של הברייתא המוקדשים לו.⁵⁵ ספק רב אם לפנינו תופעה לשונית-ספרותית בעלת-משמעות, הן מבחינת הקישור הלשוני כשלעצמו והן מבחינת תיחום היחידה. הקשר בין "מאי חזא" ל"מאי דרש" בנוי על מילת השאלה הנפוצה 'מאי', המופיעה לאורך סוגייתנו עוד כעשר פעמים. קשה עוד יותר לראות כאן 'מסגרת', שכן שאלת "מה ראה" פותחת את סדרת סיפורי אחר, ואילו שאלת "מאי דרש" מתייחסת לסיפור על רבי עקיבא.⁵⁶ אשר לירושלמי, בארי מצאה סימני עריכה מפותחים ומרשימים. בסיפורי רבי מאיר ואלישע משמשת המילה 'רב' כמילת מפתח החוזרת בסיפורים רבים: "עבר אלישע רבו", "הנה רבך בחוץ", "עקיבא רבך לא היה דורש כך", "דומה שמתוך תשובה נפטר רבלי", "אני מקרב את רבי קודם".⁵⁷ בשלושה מסיפורי רבי מאיר ואלישע מופיעה סדרה של משחקי לשון מסביב לצורות שונות של האותיות **ב ק ר**: רבי מאיר מבקר את אלישע כשהוא חולה, אחרי שקוברים אותו אש עולה מקברו, רבי מאיר דורש את הפסוק "והיה בבקר" (רות ג:) ושואלים את רבי מאיר את מי הוא מעדיף לבקר (ולפי תיקון הגרסה המוצעת על-ידי בארי – לקרב) בעולם הבא: את אביו

54 כאן בצדק מאמצת בארי את גרסת כ"י מינכן 140 ועדי נוסח נוספים, ודוחה בצדק את נוסח הדפוס, ועיין דקדוקי סופרים על אתר.

55 בארי, עמ' 179.

56 ממה נפשך: אם רצונה של בארי לכלול את סיפור רבי עקיבא בתוך הסוגיה, בשל התייחסותה לברייתא הפותחת את הסוגיה, הרי שיש לראות את הברייתא עצמה כפתיחת הסוגיה. יוצא אחד מן השניים: או ש"מאי חזא" אינה פותחת את הסוגיה או ש"מאי דרש" אינה חותמת אותה, ואין כאן 'מסגרת'.

57 בארי, עמ' 72.

או את רבו.⁵⁸ מלבד משחקי הלשון האלה בארי מוצאת בקובץ הסיפורים בירושלמי מבנה ספרותי מובהק, תבנית כיאסטית, המתבססת בין השאר על ההקבלות הפנימיות הבאות:

את התבנית הכיאסטית מסמנים שני ביטויים יוצאי דופן כבר בראשית הקובץ: 'רבי תורה' ולפני **הספר**. ביטויים יחידאיים אלה הם הד ל'יגע בתורה' בסיום הקובץ ול'מצילין תיק **הספר** עם **הספר**' לפניו. שני זוגות הביטויים פותחים וסוגרים את הקובץ, הסובב ציר הסיבה למצבו של אלישע ...

במרחק שווה מציר האמצע (= הסיפור על תפילתו של אבויה שלא לשם שמיים שבנו יגדל בתורה – א.ו.) נמצאות בצד אחד דרשות ה'ראשית' של רבי מאיר שרבי מאיר מכנה בהן כנראה את ההווה הסיפורי בשם 'ראשית', ובצד האחר – סיפורי הסיבה שהם סיפורי ראשית החטא לאמיתם. ומול סיפורי החטא בפתחת הקובץ נמצאים סיפורי הגאולה וההצלה לקראת סופו. מול שני חטאי חילול שבת – השבתת השבת והרכיבה בשבת בראשית הסיפור, ניצבת הצלתו של 'אחר' כתיק הספר שחובה להצילו עם הספר משרפה בשבת. תורתו של אלישע, שבניגוד לה חילל שבת במתכוון, מצילה אותו מעונש גיהנום, במעשה של תלמידו, אותו מנע אלישע מחילול שבת כשספר את צעדי הסוס, איתו חילל את השבת.⁵⁹

המבנה הכיאסטי של סוגיית הירושלמי, אליבא דבארי, נראה אפוא כזה:

58 בארי, עמ' 74.

59 בארי, עמ' 96–97, והשווה רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2), עמ' 168. בנוסף בארי מציינת את הנקודות הבאות: מול השאלה הרטורית הכופרת בשכר מצוות, 'זו תורה וזו שכרה', אלישע עצמו מצטט את דרשת רבי עקיבא על שכרו של איוב 'בזכות מצוות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו'; טענת בנות אלישע, 'אל תבט במעשיו, תבט בתורתו' עומדת בניגוד אירוני מול מעשה החטא של 'השבתת לימוד התורה בשם המעשה–המלאכה'.

החיפוש אחר אלישע בן אבויה הספרותי וההיסטורי

מי הוא אחר? אלישע בן אבויה שהיה הורג רבי תורה
שהיה נכנס לבית הוועד והיה רואה תינוקות לפני הספר
בשמד היו מטעינין עליהם משאות [בשבת]... אמר [אלישע]: הטעינום
יחידים...
עבר אלישע רבו רכוב על הסוס ביום השבת
אמר לו [אלישע לרבי מאיר]: מה היית דורש... אמר לו: 'זה' בוך
את אחרית איוב מראשתו' (איוב מבי:ב)...
אמר לו: ומה היית דורש טוב? אמר לו: טוב אחרית דבר
מראשיתו (קהלת ז:ח)
אמר להן אבויה אבא: רבותי, אם כך הוא כוחה של תורה,
אם נתקיים לי בן הזה – לתורה אני מפרישו! ולפי שלא
היתה כוונתו לשם שמים, לפיכך לא נתקיימה באותו האיש.
וכל זה מנין בא לו?... ראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל
האם על הבנים וירד משם בשלום. למחר ראה אחר אחר שעלה
לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו
נחש ומת...
ויש אומרים על ידי שראה את לשונו של רבי יהודה הנחתום
נתון בפי הכלב שותת דם
ולא כך שנינו: 'מצילין תיק הספר עם הספר' [בשבת] (שבת פט"ז
מ"א)?
ולא כך שנינו: 'מצילין תיק הספר עם הספר'
אמר [רבי]: ומה אם זה שיגע בתורה שלא לשמם שמים, ראו מה העמיד? מי שהוא
יגע בתורה לשמה – על אחת כמה וכמה!

אף כאן ניתוחה של בארי מכיל בוננויות חשובות, כגון הקישור הספרותי
בין שלושת סיפורי ה'מעבר': אלישע עובר ליד בית קודש הקודשים וליד
בית מדרשו של רבי מאיר, ואילו אמו עוברת ליד בתי עבודה זרה.⁶⁰ אך
בסופו של דבר קיימות בעיות קשות הן בטיעון המרכזי כאילו סוגייתנו
בנויה לפי תבנית כיאסטית והן בפרשנות שהיא מציעה למבנה זה. חלק

60 יש להוסיף כאן על דברי בארי, ששלושת המעברים היו ליד בתים: בית
המדרש, בית קודש הקדשים ובתי עבודה זרה.

מהקישורים שעליהם היא מבססת את התבנית הכיאסטית מפוקפקים למדיי, כגון הקישור בין "רבי תורה" בפתיחת הסוגיה ו"יגע בתורה" בסופה – קישור זה מתבסס על המילה 'תורה', המופיעה במקומות נוספים בסוגיה, כך שהופעתה בפתיחת הסוגיה ובסיומה אין בה כדי לעורר עניין ספרותי. יתר על כן, סדרן של ההקבלות אינו מתאים בכל המקומות למבנה הכיאסטי.⁶¹ ברם החולשה העיקרית של הטיעון לגבי המבנה הכיאסטי היא ההתעלמות מהקבלות פנימיות נוספות בסוגיה שאינן תואמות את המבנה הכיאסטי. לדוגמה, החלטת אבויה לגדל את בנו לתורה ולא לעסקים מקבילה על דרך הניגוד לחטא של אלישע בשליחת ילדים למלאכה תוך הרחקתם מלימוד התורה, ודומה שהקבלה זו מרשימה יותר מההקבלה של "טלייא קומי ספרא" ו"מצילין תיק הספר עם הספר".⁶² קיצורו של דבר: הסוגיה שלנו משופעת בהקבלות פנימיות והדים פנימיים, והתמקדותה של המחברת באותן הקבלות המסתדרות לפי מבנה כיאסטי נגועה במגמתיות. נפנה עתה למשמעות שבארי מפיקה מהעיצוב הספרותי של הסיפור. לדעתה העורך ביקש בעיצוב הכיאסטי של הסוגיה לבטא עמדה סלחנית כלפי אלישע. הביסוס להבנה זו של התבנית הספרותית נמצא במשפט קצר: הסדר הלא כרונוולוגי מדגיש את אשמתו של אלישע ואת שאלת יכולתו להיגאל, אך סדר זה, והמבנה הכיאסטי של הסוגיה, מספקים גם את התשובה (כן, נגאל).⁶³

אמנם השאלה אם אלישע 'יכול להיגאל', שהועלתה במחצית הראשונה, זוכה לתשובה חיובית במחצית השנייה, אך אין היא

61 על הקבלה אחת – המעבר של אלישע ליד בית קודש הקודשים, השייך לסדרת השימושים בפועל ע-ב-ר – בארי, עמ' 97, מעירה בעצמה שמיקומה הוא "לא בדיוק בהתאם לתבנית הכיאסטית", ובטבלה המציגה באופן גרפי את המבנה הכיאסטי (שם, עמ' 99) היא משמיטה הקבלה זו.

62 דוגמה נוספת: ניתן למתוח קו ישיר בין הסיפורים המסופרים על אביו של אלישע, על אמו ועל בנותיו, ולבחון את הדומה והשונה ביניהם באשר להשפעתם על הדמות הראשית.

63 בארי, עמ' 100. במקום אחר (עמ' 177) היא מציינת שהמבנה הכיאסטי מעמיד במרכז את האמירה המטילה את האחריות לחטאו של אלישע על אביו.

מצדיקה את בחירתה להעמיד נקודה זו במרכז פירושה למשמעות עריכת הסוגיה ואין היא מסבירה בפרוטרוט כיצד כל אחת מההקבלות הפנימיות תורמת להבנה זו. אפילו אם נסכים להעמיד במרכז הסוגיה את השאלה אם אלישע יכול להיגאל, אין זה מעיד בהכרח על יחס סלחני לאלישע ולחטאיו. עדיף לראות בגאולתו של אלישע שבח למסירות נפשו של רבי מאיר, ויוכיח הסברו של הירושלמי לדבקותו של רבי מאיר במשימת הצלת רבו משום "מצילין תיק הספר עם הספר". אין הצלתו של אלישע מושרשת בהקלת ראש בחומרת חטאיו, כי אם בכבוד האדיר שרוחשים רבי מאיר ובעל הסוגיה לתורתו של אלישע.

במקומות רבים בניתוח המסרים והמשמעויות של הסוגיה מצהירה בארי הצהרות *ex cathedra*, בלי להסתמך על תופעה טקסטואלית או ספרותית כלשהי.⁶⁴ בארי מוצאת בהצגת דמותו של אלישע בסוגיה תמונה של אדם חלש-אופי שחינוך לקוי מצד הוריו הובילו להערצת התרבות ההלניסטית ולציפייה לצדק אלוהי כאן ועכשיו, ואין 'ראשית' זו מכשירה אותו לעמוד באתגרים שהציבה בפניו שעת השמד.⁶⁵ אך הסוגיה מייחסת להוריו של אלישע כשלים שאינם קשורים לחינוך – אמירה פסולה של האב והליכה לא-זהירה בשעת ההיריון מצד האם⁶⁶ – והציפייה לשכר ועונש כאן ועכשיו מוצגת

64 חלק מהקביעות מסתמכות כמובן על הדיונים בסיפורים הבודדים, אך בדיון המסכם היא מוסיפה נקודות רבות שלא נאמרו בדיונים האלה.

65 כך כותבת בארי, עמ' 101: "העמדה הנפשית הזו, המבקשת רווח ושכר על-פי דין, המצפה לצדק כאן ועכשיו, היא חולשה. מקורה ב'ראשיתו' של אלישע, ובחינוך שקיבל בבית הוריו. כבן עשירים זכה אלישע בוודאי ללמוד תורה מפי טובי המורים, אך בחינוכו היה תפקיד גם למאויי הוריו (גדולה – ולו בתורה – כשאיפת האב, והערצת התרבות הזרה – תרומת האם), ולכן לא עמדה לו חוכמתו בשעת מבחן."

66 הסוגיה מייחסת את השפעת בתי עבודה זרה ל"ריח שהריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה". ספק רב אם נכון לפרש את הריח המפעפע בגופה של האם כסמל למאוייה ולחינוך שהיא עתידה להעניק לבנה. גם אין בסיס לייחס לאמו של אלישע "הערצת התרבות הזרה", שכן אפשר

בסוגיה ככשל פרשני-תיאולוגי ולא כחולשת אופי. גם אם נניח שטעותו הפרשנית-התיאולוגית של אלישע משקפת כשל במישור הרוחני, ולא במישור האינטלקטואלי בלבד, הסוגיה מספקת בסיס להשערות רבות שאינן קשורות לחינוך לקוי ולחולשת אופי, וביניהן אהבה בלתי-מספקת לתורתו, לעמו ולאלוהיו; תאוות כמוסות; רוע לב ועוד.

סיכומו של דבר: קביעותיה של המחברת לגבי חולשת אופיו של אלישע ולגבי הרקע שמאחוריה טעונות ביסוס, שאיננו בנמצא בספר זה. על הקורא מוטלת אפוא מלאכת הסינון בין בוננויותיה של המחברת העומדות בביקורת לבין הרעיונות החסרים ביסוס של ממש.

ה. שחזור שלבי העריכה ורקעם ההיסטורי
בניגוד לסוגיית הבבלי, סוגיית הירושלמי קושרת בשני מקומות בין סיפור חייו של אלישע לבין האירועים ההיסטוריים הדרמטיים הקשורים ל'שמד' שהתרחש בימיו: אחד ההסברים שהוצעו בירושלמי למשבר האמונה של אלישע הוא "שראה לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם"⁶⁷ ואחד מחטאיו של אלישע הוא שיתוף פעולה עם מאמצי הרומיים "בשעת שומדא" להכריח עבדים יהודיים לחלל את השבת. מכאן מסקנת בארי:

בתלמוד הירושלמי סיפורו של אלישע מעוגן בזמן ובמקום. יש בו תפקיד לתקופה ולאירועים ההיסטוריים המאפיינים אותה. המקום – ארץ ישראל, הזמן – המאה השנייה לספירה, והאירוע המרכזי, צירה ולבה של מערכת הסיפורים, הוא מרד בר כוסבה... בתלמוד הבבלי הסיפור מנותק מרקע היסטורי ומגיאוגרפיה קונקרטיה.⁶⁸

שהיא עוברת לתומה ליד בתי עבודה זרה מתוך חוסר תשומת לב לסכנה הרוחנית הכרוכה במעבר כזה, ועיין לדוגמה בבבלי עבודה זרה יז סע"א–ע"ב.
67 יש לזה מקבילה בסוגיה בבליית אחרת: "לישנא דחוצפית המתורגמן חזא דהוה גריר ליה דבר אחר" (בבלי קידושין לט ע"ב).
68 בארי, עמ' 174–175.

סוגיית הירושלמי גם מתחלקת, לדעת בארי, לשכבות היסטוריות ברורות, המשקפות יחס משתנה כלפי אלישע, שניתן לפרוש על פני הלוח ההיסטורי:

ההתייחסות אליו כ'אחר' בעקבות מרד בר כוסבה, שבו כנראה לא "היה מסוגל [אלישע] לעמוד איתן באמונתו לנוכח החורבן והשמד";⁶⁹

האהדה לתורת אלישע – אם לא למעשיו ולמניעיו – המשתקפת מסיפורי מפגשיו עם רבי מאיר והמושרשת בעיפפות הציבור מעמדת הגבורה ששררה בזמן המרד;

הבנת עורכי הסוגיה האחרונים לליבו של אלישע, על כל חולשתו האנושית, מתוך ראייתם המפוכחת של תושבי ישראל "החיים בארץ ישראל המתרוקנת לאטה מתושביה".⁷⁰

עבודתה של המחברת במישור הדיאכרוני כוללת אפוא את בחינת סיפורי אלישע בירושלמי הן לאור תקופת מרד בר כוסבה והן לאור התקופה המשוערת שבה נוספה לסוגיה כל אחת משכבותיה. מיצוב סיפורי אלישע בתקופת מרד בר כוסבה מסייע בידי בארי להאיר על מספר נקודות מתוך דברים הידועים על תקופה זו, כגון:

תאור חטאו של אלישע כשיתוף פעולה עם הרומאים בגרימת חילול שבת, גזירה הקשורה בתודעה ההיסטורית עם גזירות הרומיים בתקופת השמד.⁷¹

ראיית לשונו של רבי יהודה הנחתום בפי כלב מוסברת על רקע האיסור שהטילו הרומאים על קבורתם של הרוגי מלכות, בלי שתינתן רשות מיוחדת.⁷²

69 בארי, שם.

70 בארי, שם.

71 בארי, עמ' 45. בעמ' 196, הערה 9. בארי מציינת מחלוקת בין ההיסטוריונים בשאלה אם אמנם גזירות אדריינוס כללו גזירה על השבת, והיא נוטה להכרעת הפשרה של אופנהיימר שהרומאים לא חייבו לחלל שבת, אך גם לא אפשרו שמירת שבת מלאה, כך שבשעת צורך בעבודת אנגריה לא נעשו הנחות ליהודים באשר למלאכה בשבת.

בארי מעגנת את ההיזקקות של רבי מאיר לדרשה על הפסוק "וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו" (איוב מב יב) בתמורות שחלו בהתייחסות החכמים לדמותו של איוב לרגל מרד בר כוסבה ותוצאותיו.⁷³ רבי מאיר נמנה עם המסנגרים על איוב, שטענו שהוא עשה מאהבה, על-אף הקושי שלו לעמוד בייסוריו.⁷⁴ מלבד הבוננויות הללו ודומיהן, בארי מבקשת לגזור מהרקע ההיסטורי את אבני היסוד שעל-פיהן היא תפרש את תפיסותיהם ומטרותיהם של המספרים:

על סמך העדות הספרותית בתלמוד הירושלמי אי-אפשר, כנראה, להסיק מסקנות היסטוריות, אך ניתן להציע מסקנות היסטוריוסופיות אחדות: אלישע בן אבויה הפך ל'אחר' בימי מרד בר כוסבה או בעקבותיו. הוא הוגדר כ'אחר', כנראה, משום שלא היה מסוגל לעמוד איתן באמונתו לנוכח החורבן והשמד, שלא היתה להם כל הצדקה בעיניו... בתקופה שבה אזרו שלומי אמוני ישראל את כל כוחות הנפש כדי להתחזק באמונתם; בתקופה שבה אימצו רבים את השקפת העולם של רבי עקיבא, לפיה 'חביבין ייסורין'; בתקופה שבה נדרשה הרואיות כדי להחזיק מעמד – היה אלישע אנטי-הרואי במופגן. משום כך, כדי להתגונן מפני הסכנות שהציבה עמדת חכם במעמדו לכוח עמידתה של האומה, הוקצה אלישע כ'אחר' ונידון לגיהנום.

72 בארי, עמ' 91. היא מסתמכת כאן על מחקרו של ש' ליברמן, "רדיפת דת ישראל", ספר היוכל לשלום בארץ, ירושלים תשל"ה, עמ' רכה.

73 בארי, עמ' 54. בעמ' 197, הערות 15–16, היא מציינת את דבריו של א"א אורבך, "אסקזיס ויסורים בתורת חז"ל", בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 449, באשר לחידוש המסורת על אברהם בכבשן האש כסמל לקידוש השם ואת הנ"ל, חז"ל – פדקי אמונות ודעות (לעיל, הערה 17), עמ' 354 ואילך, באשר לדומה ושונה בין איוב לאברהם בעיני חכמים שונים שחיו מסביב לתקופת השמד.

74 בעמ' 55 בארי מבקשת להבין את דברי התגובה של אלישע לאור הניגוד בין אברהם לאיוב. לדעתה אלישע מצטט מדברי רבי עקיבא כדי לרמוז לרבי מאיר על הניגוד העמוק בין מסירות נפשו של רבי עקיבא, הדומה לאברהם, לבין חולשת אופיו של אלישע, שאיננו מגיע אפילו לרמתו של איוב. דרשתה של בארי היא יפה, אך ספק אם יש לה בסיס של ממש בסיפור.

קרוב לאותה תקופה יכלו להיווצר לפחות חלק מסיפורי הסיבה.⁷⁵

לדבריה של בארי, השלבים הבאים בעריכת הסוגיה בירושלמי מבטאים תמורות בהערכת דמותו של אלישע, המושרשות בהתפתחויות היסטוריות. היא משחזרת תהליך שבו שוקמה בהדרגה דמותו של אלישע, לפי השלבים הבאים: בשלב הראשון, סמוך לחייו של אלישע, חוברת הברייתא, המתייגת את אלישע בכינוי 'אחר', ובכך מוציאה אותו מהכלל. מעט אחר כך נתחברו סיפורי 'הסיבה', המתארים את האירועים שהובילו את אלישע לכפירתו, וסיפור מסיבת הברית, ואלה משקפים שינוי-מה בהתייחסות אל אלישע – "מפסילה ותיוג אל ניסיון להבין את מניעיו".⁷⁶ סיפורי הדו-שיח בין אלישע לרבי מאיר, שהוא גוף הסוגיה העיקרי, מתארים את דמותו מזווית הראייה של תלמידו האוהב ובכך הם משקפים "נטייה ליתר סובלנות והבנה".⁷⁷ היחס הסלחני כלפי אלישע מתבטא ביתר שאת בהוספת הסיפור על אביו של אלישע והעמדתו במרכז הדו-שיח עם רבי מאיר וכן בחתימת הסוגיה עם סיפור בנותיו של אלישע.⁷⁸ לדעת בארי, היחס הסלחני כלפי אלישע הלך וגבר בשל תהליך של התפכחות האומה ממיתוס הגבורה:

נראה שבתחילה היתה עמדתו של רבי מאיר כלפי רבו עמדת מיעוט, אולי אפילו עמדת יחיד, מבוססת כולה על רגש בלבד. אך תוך זמן לא רב זכתה עמדה זו לאהדה בציבור שעייפה נפשו

75 בארי, עמ' 103.

76 בארי, עמ' 176.

77 בארי, שם.

78 בארי, עמ' 102, 176. דברי בארי אינם נהירים כל צרכם בכמה נקודות. לדוגמה, במקום אחר (שהובא לעיל) היא טענה שסיפור 'מסיבת הברית' בירושלמי נוצר יחד עם סיפורי 'הסיבה' (או מעט אחריהם), ואילו כאן היא טוענת שהסיפור נכנס לסוגיה אחרי חיבור הדו-שיח עם רבי מאיר. דומה שהיא מבחינה כאן בין חיבור הסיפור (קדום) לבין שילובו עם עיקר הסוגיה (מאוחר יותר), אך ראוי היה להבהיר נקודה זו.

להורגים. ברוח אהדה זו נוצר הסיפור הגדול על מאמצי רבי מאיר לגאול את אלישע רבו... עורכי הקובץ... חיים בדורות מאוחרים עוד יותר. יום הקטנות של החיים בארץ ישראל המתרוקנת לאטה מתושביה מביא אנשים להכרה שההרואיות היא נחלת מיעוטים בלבד. בני דורות אלו אולי מתקשים יותר להבין את גבורת מקדשי השם מאשר את חולשתו האנושית כל כך של אלישע. עורכי הקובץ, על שתי שכבותיו, מבינים ללבו של אלישע, ויוצרים, כל אחד בתורו, מערכת סיפורית שתסביר את חולשתו מחד גיסא, ותדגיש את מעלת תורתו מאידך גיסא. בכך הם משלימים את גאולתו.⁷⁹

טיעונים אלו נאמרים *ex cathedra*, בלי ראייה כלשהי לתיארוך המשוער של חלקי הסוגיה⁸⁰ ולתהליך הנפשי-הפוליטי שהיא מייחסת לעם. הקורא בן-זמננו יזהה בקלות את האסכולה הפוליטית המתייחסת באהדה לעייפות מהמיתוס ההרואי ולספק המושרש בחולשה; אך מניין יודעת בארי על קיומו של דור פוסט-אידיאולוגי בתקופת אמוראי ארץ ישראל? נראה שלאורך תקופת התנאים והאמוראים כאחד אפשר למצוא גישות יותר מיליטנטיות ויותר פייסניות, ואין תהליך חד-כיווני המוביל מהערצה – "המבוססת על רגש בלבד" (!) – לגיבורי המרד אל עבר הבנה למניעיהם ולאישיותם (האנושיים כל כך) של הבוגדים.

אין יסוד היסטורי אפוא לתהליך הסוציו-היסטורי שבארי מתארת, ושחזרה כושל גם במישור הספרותי, שכן הוא מושתת על יחס חד-ערכי לאלישע בכל אחד משלבי העריכה. בדור אחד נשלטת הספרות בידי המזדהים עם המרד נגד רומי ואלה יגנו את אלישע בכל פה,

79 בארי, עמ' 103–104.

80 התיארוך מבוסס באופן חלקי על בוחן לשוני – עברית לעומת ארמית – אך אין אמת-מידה זו מספקת ביסוס לכל קביעותיה (עיין עוד להלן בהערה 8181). נראה אפוא שהשחזור של שלבי העריכה מבוסס על פרשנותה למשמעות של השלבים, ויש כאן מידה של מעגליות בטיעון.

יוציאוהו מהמחנה וידינוהו לגיהנום. הערכה לתורתו של אלישע או הבנה כלשהי למניעיו תבואנה לידי ביטוי רק בדור שהתרחק כרונולוגית ונפשית מהמרד. ספק אם הנחת עבודה רדוקציוניסטית של *tout comprendre c'est tout pardonner* מאפיינת את המספרים והעורכים התלמודיים, שהוציאו מתחת ידם יצירות רבות בעלות עומק ומורכבות. בקובץ הסיפורים שבירושלמי רק סיפורי הפתיחה, המתארים את חטאיו של אלישע, מציגים אותו באופן חד-ערכי, כרשע החוטא ומחטיא בזדון.⁸¹ שאר סיפורי הקובץ – בדומה לסיפורים שבבבלי – מתארים מציאות מורכבת למדי. אלישע הוא אדם רב-פנים, המיטלטל בין בעיטה באמונות ובמצוות שעליהן גדל לבין הגעגועים לחזור לחיקו החם של עולם התורה. עולם התורה משיב לאמביוולנטיות של אלישע באמביוולנטיות משלו, והיא משתקפת ברוב סיפורי הקובץ, כגון בסיפור בנות אלישע, המציג באופן החד ביותר את הסתירה בין 'מעשיו' ל'תורתו'. כפי שהתווכחו רבי ובנותיו של אלישע על ההערכה הנכונה כלפיו, כך כנראה התעמתו רבי מאיר ותלמידיו באותו עניין. רבי מאיר דורש בטבריה דרשה שנועדה לשכנע את קהל שומעיו שיש תקווה לאלישע באחריתו, ובדבריהם "הא רבך לבר" (הרי רבך בחוץ) אפשר לשמוע דחייה וזלזול – האדם שאתה רואה כ'רבך' נמצא בחוץ. רכיבתו על סוס בשבת – כנראה חזון נפרץ – מעמידה אותו מחוץ לבית המדרש

81 עוד יש להעיר כי הסיפורים האלה אינם נכנסים באופן חלק לשחזור של בארי, שכן לשונם (ארמית) מעידה לכאורה על איחור, אך הערכתם השלילית המוחלטת כלפי אלישע קושרת אותם דווקא לשלב הקדום ביותר של גיבוש הסוגיה. בארי מודעת לבעיה זו, ובעמ' 176–177 היא מסבירה: "במועד כלשהו לפני שלב העריכה האחרון נוצרו סיפורי החטא כדרשות יצירתיות על הברייתא שעניינה הוא הארבעה שנכנסו לפרדס." לדעת בארי, האופי ה'פרשני' של הסיפורים האלה, הבנויים על 'דרשות יצירתיות' לביטוי בברייתא "קיצץ בנטיעות" (ראה בארי, עמ' 41, 43; על נקודה זו כבר עמדו רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", [לעיל, הערה 2], עמ' 152, וגושן, *החוטא*, [לעיל, הערה 2], עמ' 82 ואילך), מפקיע אותם מהמיצוב ההיסטורי המאפיין את שאר הסיפורים.

במובן הנפשי, הרוחני והחברתי, ולא רק במובן הגיאוגרפי,⁸² ולפיכך רומזים שומעי הדרשה שהם לא השתכנעו ממנה. לדעתם רבי מאיר מתעקש לראות בו 'רב', בעוד המציאות מעידה עליו שהוא 'בחור'. בהמשך גם האמירה "הא קבריה דרבך אייקד" (הרי קברו של רבך בוער) נאמרה כנראה בנימה אירונית, כאילו לומר: הנה הוכחה חותכת שכל מאמציך להציל את רבך היו לשווא. ההתגוששות המתמדת בין רבי מאיר לבין אלישע מכאן, רבי עקיבא משם (מחלוקות דרשניות) ותלמידיו מצד שלישי מבטאת את חוסר-היכולת של עולם התורה להגיע להערכה חד-משמעית וחד-ערכית כלפי דמותו המורכבת של אלישע.

גם באשר לפרטי הסיפור נוטה בארי לעתים להערכות חד-ערכיות, במקומות שהסיפור מזמין התייחסות מורכבת יותר. לדוגמה: בסיפורים על 'ברית המילה' ועל אמו של אלישע העוברת ליד בתי עבודה זרה רואה בארי מגמה 'סלחנית' של הפחתת אחריותו לחטאיו.⁸³ אך אין זה ברור כלל שחכמי התלמוד סבורים שיכול אדם להפחית את אחריותו למעשיו על-ידי תלייתם בכשלים של הוריו. אדרבה, מקורות תלמודיים רבים מלמדים שעוונותיו של אדם נחשבים יותר חמורים כשהוא ממשיך בדרך אבותיו – כפי שגם זכויותיו שוקלות יותר כשהוא ממשיך בדרך אבותיו.⁸⁴ אף ההקשר שבו מובא סיפור 'ברית המילה' בסוגייתנו מלמד שהוא לא נועד

82 הסוגיה שלנו עושה שימוש דו-משמעי במונחים של מקום ותנועה לסמל אמירות רוחניות גם בהמשך, לגבי תחום שבת. בארי, עמ' 51–52, ערה למשמעות המטפורית של 'חור' והיא גם מציעה הבנות שונות למניעיהם של שומעי דרשת רבי מאיר באמירת 'הנה רבך בחור', אך פירושי לנקודות האלה שונה מפירושה. 83 בארי, עמ' 87, והשווה גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 190. וראה דיון לעיל, מסביב להערות 63 ו-65.

84 עיין לדוגמה בבלי ברכות ז ע"א: "אמר לפניו: רבוננו של עולם! מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו? אמר לו: משה, צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו – צדיק בן רשע, רשע וטוב לו – רשע בן צדיק, רשע ורע לו – רשע בן רשע."

להפחית את אחריותו של אלישע, שכן אלישע מספר סיפור זה על מגת להוכיח רעיון כמעט הפוך: שאין תקווה ל'אחריתו', על-פי דרשת רבי עקיבא, מכיוון שלא הייתה 'ראשיתו' טובה.⁸⁵ במהלך פירושה וניתוחיה, בארי יודעת לעתים לתאר את דמותו של אלישע ואת התייחסותם של החכמים אליו באופן מעמיק יותר ומורכב יותר. היא מתארת את הצגת אלישע בירושלמי כ"דמות טרגית" וכ"אדם חצוי" בשל הליכתו "על קו הגבול" בין מרידה לתשובה,⁸⁶ ובמקום אחר היא מתארת את התמודדותו של הבבלי עם "שאלות קשות מאוד", כגון: השפעת אישיותו של רב על תלמידו, ובמיוחד כשהרב הוא אישיות פגומה;⁸⁷ "באיזו מידה מגנה התורה על לומדיה ועל החכמים מפני החטא?"⁸⁸ אך בבואה לשרטט את השתלשלות עריכת סוגיית הירושלמי, התעלמה בארי ממורכבויות כאלה ונוקקה לתפיסה רדודה של הערכות מגנות וסלחניות. יש מקום לתהייה אם כל רובדי הסוגיה עשויים להתיישב זה עם זה. לא בטוח שעורך אחד מסוגל להכיל ביחד את כל רובדי הסוגיה – את הרשע המזעזע של 'סיפורי החטא' יחד עם הדאגה לשמירת השבת של רבי מאיר תלמידו ועם הבכי בשעת מותו.⁸⁹ אך מכאן ועד לשרטוט קו התפתחותי ברור המרחק הוא רב מאוד. המתח בין ראיית השחור לראיית הלבן באישיותו של אלישע נולד בעודו בחיים ונשאר עד לזמן עריכת הסוגיה, ובעצם עד ימינו אנו. בכל דור ובכל שלב התמודדו החכמים עם ההיבטים השונים של דמות מורכבת, בעלת

85 בארי, עמ' 85, עומדת על יעד זה של הסיפור.

86 בארי, עמ' 78, 183.

87 בארי, עמ' 170.

88 בארי, שם.

89 עבודתה של בארי מושתתת כמובן על ההנחה שהמתחים בסיפור אינם ניתנים לגישור, ואף חוקרים אחרים מסכימים אתה (ראה הערות 47, 49). לדעתי אין המתחים בסוגיה מגיעים לכלל סתירה של ממש, ואישיות אחת – מורכבת ומסוכסכת – יכולה להכיל הן את הרשעות של סיפורי החטא, הן את הלבטים וההתנצחות של הוויכוחים עם רבי מאיר והן את הבכי הדו-משמעי של שעת מותו.

סתירות פנימיות וגוונים שונים של אור וחושך, וכן התמודדו עם ההתנגשות בין ערכים מקודשים.

ו. סיכום

שחזור שלבי עריכת הסוגיה בידי בארי מחזיר אותנו לנקודה שבה פתחנו את עיוננו: הזיקה בין היסטוריה לספרות. הדיסציפלינות של היסטוריה וספרות עשויות להעשיר זו את זו בהבנת סיפורים תלמודיים. המידע ההיסטורי מסייע לקשור בין הדמויות והאירועים לבין רקעם החברתי והתרבותי ולהבין את ההיבטים החברתיים והפוליטיים של הסיפורים. הניתוח הספרותי עשוי לספק הסברים למטבעות לשון ועיצובים לשוניים מיוחדים ולהעמיק את הבנת ההיבטים הנפשיים, הרוחניים והמוסריים של הסיפורים.⁹⁰ השילוב של שתי דרכי העיון עשוי אפוא להביא לתמונה מלאה ועשירה של משמעויות הסיפורים והשלכותיהם, תמונה המכילה הן את המישור הפרטי, הפנימי והייחודי והן את המישור הכללי והחברתי.

ספרה של בארי, על-אף הצהרותיה באשר ל'א-היסטוריות' של מחקרה, עוסק בהרחבה בצדדים היסטוריים של חקר סיפורי אלישע. ליד מקרים של דו-שיח מפרה בין העיון ההיסטורי לעיון הספרותי, לעתים דוחקת החתירה לעבר הצגה ברורה וסכמטית במישור ההיסטורי את רגליה של ההתמודדות הספרותית המעמיקה עם המורכבויות והמתחים של סיפורי אלישע. למרות מגבלותיו של ספר זה, הוא עשיר בבוננויות חשובות העשויות להעשיר את הבנתו של המעיין והחוקר. רמת הספר איננה אחידה, אך גם אם ניקח בחשבון את כל הנקודות בספר שאינן עומדות בביקורת, יישאר מספר נכבד

90 האמירות האלה נאמרות על דרך הרוב ועל-פי התפיסה הקלסית והרווחת של הדיסציפלינות הנדונות. בדורות האחרונים קיימות מגמות שונות בשתי הדיסציפלינות – היסטוריה המתמקדת בעולמו של הפרט וספרות המתמקדת ב'אמירה' החברתית והפוליטית של היצירה. על-אף המגמות האלה, דומה שהקביעות שלי כאן מאפיינות את רוב העשייה בשני התחומים, ומכל מקום הן מציגות את התפיסה שלי של שני התחומים.

החיפוש אחר אלישע בן אבויה הספרותי וההיסטורי

של בוננויות ופירושים מבוססים וראויים. גם אחרי קריאת הספר הזה, רב העלום על המפורש באשר לדמותו החידתית של אלישע, אשר ודאי תמשיך לגרות את דמיונם של הלומדים והחוקרים גם בעתיד. הפירושים והרעיונות בספרה של בארי לא יתקבלו במלואם, אך המתמודדים בעתיד עם החידה ששמה אלישע בן אבויה ימצאו בספר הרבה נקודות מעשירות ומגרות.

אברהם וולפיש, מכללת הרצוג, החוג לתורה שבע"פ והחוג למחשבת
ישראל