

מ'אחר' אל האני: הדהודי דמותו של אלישע בן אבויה בסיפור 'פת שלימה' לש"י עגנון

עירית נגר

האחר שאני משתוקק אליו באופן מטאפיזי איננו
'אחר' כמו הלחם שאני אוכל, כמו הארץ שאני גר בה,
כמו הנוף שאני מתבונן בו, כמו, לעתים, עצמי ביחס
לעצמי, אותו 'אני', אותו 'אחר'. מן הממשויות האלה
אני יכול 'להלעיט את עצמי' ובמידה רבה מאוד גם
לספק את עצמי, כאילו פשוט חסרו לי באופן הזה.
אחרותן נספגת בזהותי כהוגה או כמנכס, כבעלתן.¹

מאמר זה, העוסק בסיפור הקצר 'פת שלימה' של ש"י עגנון, מדבר לא מעט על
האחר, על האופן שבו האני בוחר להציגו, ועל האופן שבו הוא מגדיר מחדש את
האני. הסיפור מתאר את מסעו של הגיבור בחיפוש אחר הפת השלמה, חיפוש
שנדון לכישלון. לטענתי המסע שאליו יוצא גיבור הסיפור הוא בין השאר
מסע תיאולוגי, בניסיון לברר את משמעות לימוד התורה וקיום המצוות בעידן
המודרני. הדיון העתיק במשנה ובתלמוד בקשר שבין לימוד התורה לקיום
המצוות עולה מתוך עלילת הסיפור באמצעות שתי הדמויות שפוגש הגיבור:
ד"ר יקותיאל נאמן ומר גרסלר. האזכורים האינטרטקסטואליים מקשרים את

* מאמר זה מבוסס על חלק מרכזי בעבודת המוסמך שלי. ראו: ע' נגר, "'פת שלימה' לעגנון
כאלטרנטיבה תיאולוגית", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ה,
עמ' 39–66. תודתי נתונה לפרופ' חיים וייס שעבודה זו נכתבה בהנחייתו על ההנחיה,
הליווי ועל העצות הטובות.

1 ע' לוינס, כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות, תרגמה ר' איילון, בעריכת ז' הנסל, ירושלים
תש"ע, עמ' 15.

הדמויות הסיפוריות לשתי דמויות שהרבו לעסוק בשאלה התיאולוגית הזו: ישוע, כפי שהוא משתקף בהגותו של פטרוס, המייצג את הנצרות הקדומה, ואלישע בן אבויה, אחר, הכופר התלמודי. שתי הדמויות הללו חוו באופן זה או אחר את טראומת חורבן בית המקדש, וניסחו, כל אחת בדרכה, את תפיסתן התיאולוגית באשר לְתלמוד ומעשה. במאמר זה אתמקד בדמות הסיפורית השנייה שעזמה נפגש גיבור הסיפור, דמותו של גרסלר, ובדמות התלמודית של אלישע בן אבויה, 'אחר', שהוא מזכיר בנקודות מסוימות בסיפור.

הסיפור 'פת שלימה' פורסם לראשונה בכתב העת 'מאזניים' בשנת 1933, בגיליון שהוקדש לחיים נחמן ביאליק,² ועגנון כתב בהקדשתו: 'ש"י למורה'. לאחר שש שנים, בשנת 1940, פורסם הסיפור, בשינויים רבים, בירחון 'גזית'.³ הסיפור לא נכלל בקובץ הסיפורים 'ספר המעשים' שפרסם עגנון בשנת 1939, לאחר שהרחיב את הקובץ מחמישה לשבעה סיפורים. רק לאחר שנתיים כלל עגנון את הסיפור בקובץ 'ספר המעשים' בכרך 'אלו ואלו'.⁴ הגרסה האחרונה של הסיפור הופיעה, בשינויים קלים, בכרך 'סמוך ונראה'.⁵ למרות צירופו המאוחר של הסיפור לקובץ 'ספר המעשים', ראו בו החוקרים חלק בלתי נפרד – ולעיתים אף מייצג – של הקובץ.

חוקרים רבים ניסו לעמוד על אופיים של סיפורי 'ספר המעשים' ולהבין את ייחודם על רקע יצירתו של עגנון וספרות התקופה. ברוך קורצווייל אפיין את הסיפורים בכך 'שמציאותם מכילה אמנם יסודות המציאות הרגילה, אבל יסודות אלה קשורים זה לזה קשר שרירותי כביכול, החורג לעתים קרובות מהחוקיות הקאוזאלית, השוררת במציאותנו היום-יומית'.⁶ לטענתו המניע לכתיבת 'ספר המעשים' היה התמוטטות הוודאות הדתית, שהובילה לניסיונות בריחה כושלים ולהתנגשות בין מאויים לבין ציוויים מוסריים. משולם טוכנר

2 ש"י עגנון, 'פת שלמה', מאזניים, ד, כח–כט (תרצ"ג), עמ' 50–53 (להלן גרסה א).

3 ש"י עגנון, 'פת שלימה', גזית, ג, י [לד] (ת"ש), עמ' 3–6 (להלן גרסה ב).

4 ש"י עגנון, 'פת שלימה', כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ח: אלו ואלו, ירושלים תש"ב, עמ' רט–רכח (להלן גרסה ג).

5 ש"י עגנון, 'פת שלימה', כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ו: סמוך ונראה: סיפורים עם ספר המעשים, ירושלים תשט"ו, עמ' 121–131 (להלן גרסה ד). מכאן ואילך אסמן כל ציטוט מהסיפור על פי מספר הגרסה ומספר העמוד בה.

6 ב' קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים תשל"ו, עמ' 76.

הסכים עם קורצווייל באשר לחידתיות של סיפורי 'ספר המעשים', אך לטענתו קורצווייל פטר עצמו מהתמודדות איתם בעצם הגדרתם ככאוטיים, וחשוב להצדיק את 'ההכרח הפנימי בצורה אמנותית של "ספר המעשים"'.⁷ החידתיות של סיפורי 'ספר המעשים' והיכולת להגיע לפתרונם הוסיפה להעסיק חוקרים. לדוגמה אברהם הולץ ראה ב'ספר המעשים' קובץ סיפורים שאין להם פשר חד-משמעי, ומשום כך העניק להם הגדרה חדשה: משל פתוח.⁸ שמעון זנדבנק הבחין בין סיפורים אלו ובין סיפוריו החידתיים של קפקא. אומנם אצל שני הסופרים יש גיבור היוצא למסע ללא מוצא, והוא סביל ונתון לגחמותיו של השטני, אך בעוד אשמתם של גיבורי קפקא אינה ידועה, וחוסר הידיעה הוא שמעורר אימה ופחד, אשמתם של גיבורי עגנון מוגדרת היטב: פריקת עול מצוות.⁹

אריאל הירשפלד התייחס בעיקר לחוויית הקריאה של הסיפורים הללו. לטענתו קריאת 'ספר המעשים' כרוכה בויתור על הצורך להבין הכול וב'מוכנות להימצא בחוויות סיפוריות מורכבות היוצרות עולם חלופי'.¹⁰ מיכל ארבבל טענה, כמו הירשפלד, שעיקרם של סיפורי 'ספר המעשים' איננו הפתרון אלא חוויית אין האונים של הקוראים, ולדבריה קריאה מפענחת של הסיפורים תגרום להחמצת החוויה הזו.¹¹

חוויית הזמן בסיפורי 'ספר המעשים' באה לידי ביטוי הן בזמן התרחשותם של הסיפורים, בזמן הקדוש, והן באופן שבו הסיפור מתרחש, בהתאמה או בלא

7 מ' טוכנר, פשר עגנון, גבעתיים תשכ"ח, עמ' 182.

8 א' הולץ, 'המשל הפתוח כמפתח לספר המעשים', הספרות, ד (תשל"ג), עמ' 298–333. הולץ הסתמך על הבחנתו של איסטמן בין המשל הסגור, שהנמשל המוסרי גלוי בו לחלוטין מתחת לפני העלילה הרציפה, ובין המשל הפתוח, שאינו מאפשר פרשנות מהירה, ושיש בו 'סיטואציה מרכזית בעלת מטען מטאפורי רב [...] בדרכים שונות טוען מחבר המשל הפתוח את החומר כדי שהקורא [...] יתחיל להעלות סדרה של התאמות אפשריות' ראו: R. M. Eastman, 'The Open Parable: Demonstration and Definition', *College English*, 22, 1 (1960), pp. 15-18.

9 S. Sandbank, 'History and The Law: S.Y. Agnon', idem (ed.), *After Kafka: The Influence of Kafka's Fiction*, Athens 1989, pp. 99-100.

10 א' הירשפלד, לקרוא את ש"י עגנון, תל אביב תשע"א, עמ' 202.

11 מ' ארבבל, 'סיפורים של אי-השגה – קריאה בסיפורים "האוטובוס האחרון" ו"עד עולם" לש"י עגנון', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יד (תשנ"ג), עמ' 299.

התאמה לזמן שחולף, לשעון המתקתק. הירשפלד הצביע על כך שרוב סיפורי 'ספר המעשים' מתרחשים על סיפם של ימים קדושים, ושהכניסה לזמן הקדוש משנה באופן מהותי את חוקי המציאות. הוא ציין שהזמן הקדוש בסיפורי חז"ל עשוי לגלות מציאות סמויה, והשווה בין סיפורי 'ספר המעשים' לסיפורים אלו.¹² נתן רוטנשטרייך הדגיש את היעדר ההתאמה בין הקצב האישי המוגבל ובין המהלך הכללי של הזמן בסיפורים אלו. חשיבות הזמן נעוצה לטענתו במעגל השנה היהודי, שמבטא חוויה מורכבת: מצד אחד תחושה של אפשרות תמידית לתיקון ושינוי, מכיוון שהכול חוזר ויחזור, ומצד אחר חוויית היעדר מפלט בגלל השעבוד לחיי העבר.¹³ אני מאמצת את התנועה ששרטט רוטנשטרייך ומגדירה אותה תנועה לוליינית (ספיראלית): חוויית הקריאה ב'ספר המעשים' מתסכלת ומורכבת מכיוון שמדובר בחיפוש שאין לו סיום, ולאורך כל הדרך מכליחים שברירי הבנה זעירים, והם מגבירים את התסכול. חוויה זו יש בה כדי להמחיש לקוראים את חווייתו של הגיבור בסיפורים אלה עצמם, הצועד וצועד במעגליות לוליינית, תנועה המשלבת בתוכה אין אונים וחידלון עם התקדמות מועטה ואיטית.

אם כן במהלך קריאת סיפורי 'ספר המעשים' מתרחשת חוויה כפולה ואולי משולשת: הגיבור ממשיך לצעוד במסעו האין-סופי, הקוראים ממשיכים לקרוא ולפרש – ועגנון ממשיך לתהות בנבכי הטקסטים היהודיים והתיאולוגיה היהודית, לאסוף שברי הבנה, שנתון וידוע מראש שיצירת תמונה קוהרנטית מהם נדונה לכישלון. לתמונה המצטיירת כאן חשוב להוסיף מרכיב מהותי לחוויית הקריאה: עגנון כתב את סיפוריו מתוך תחושה קיומית של עולם שלם שאבד.¹⁴ במושגיו של גרשון שקד, הנמענים האידיאליים של יצירתו של עגנון הם קוראים הבקאים בטקסטים המקודשים ומוכנים להתמודד עם השאלות והאתגרים התיאולוגיים שהציב הסופר.¹⁵ ככל שיעברו השנים כמעט לא יהיו

12 הירשפלד (לעיל הערה 10), עמ' 205.

13 נ' רוטנשטרייך, 'הווית הזמן ב"ספר המעשים"', ד' סדן וא"א אורבך (עורכים), לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו, ירושלים תשכ"ו, עמ' 266.

14 לדוגמה ראו: A. Band, 'Nostalgia and Nightmare in Agnon', *Perspectives in Jewish Learning*, 1 (1965), pp. 11-22.

15 ג' שקד, 'שמואל יוסף עגנון המהפכן המסורתי', א' ירון ואחרים (עורכים), קובץ עגנון, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 309.

עוד קוראים אידיאליים כאלה, עובדה שתבנה בסיפור העגנוני את כישלון קריאתו, ושתעצים את תחושת התסכול, בעיקר במהלך קריאת סיפורים בסגנון 'ספר המעשים'.

חיפושיו האין-סופיים של הגיבור בסיפור 'פת שלימה' אחר האוכל מדגימים היטב את מאפייני 'ספר המעשים'. חוסר האונים של הגיבור בכל הנוגע ליכולת להכריע אם לשלוח את האיגרות של נאמן או ללכת לאכול דבר מה, או אולי בין לימוד התורה ובין עולם המעשה, הוא חוסר אונים מתמשך, שאיננו נפתר עד סופו של הסיפור המעגלי, המתחיל ומסתיים באותם משפטים. עם זאת אין בסוף הסיפור חזרה מדויקת אל נקודת ההתחלה, מכיוון שפגישתו של הגיבור עם הדמויות ההיסטוריות ועם האפשרויות התיאולוגיות הגלומות בהן מחדדת את שאלתו ומקדמת אותו מעט אל התשובה שאיננה.

דמותו של מר גרסלר

בפתיחת הסיפור 'פת שלימה' יוצא הגיבור-המספר, השרוי בודד בביתו, לחפש אחר אוכל שישביע את רעבונו. בדרכו אל בית האוכל הוא פוגש את ד"ר יקותיאל נאמן, וזה שולח אותו למסור איגרות בבית הדואר, ובכך מציב בפניו את הקונפליקט המרכזי בסיפור, המלווה אותו החל מרגע זה: הקונפליקט בין רצונו לקיים את בקשתו של נאמן לשלוח את האיגרות ובין הרעב שמציק לו ומושך אותו לבית האוכל. את מר גרסלר פוגש גיבור הסיפור לאחר שפגש את נאמן – מייד לאחר החלטתו הנחרצת לקיים את שליחותו על הצד הטוב ביותר, רואה הגיבור את גרסלר רוכב על מרכבתו.

כל חוקרי הסיפור תמימי דעים שיקותיאל נאמן הוא בן דמותו של משה רבנו: קורצווייל הציג הקבלה ישירה בין שתי הדמויות, והסביר אותה בהופעתה של הדמות המסורתית דווקא 'בטבורו של האי שקט הנפשי',¹⁶ ובעקבותיו הלכו יעקב לוינגר, הולץ והלל ברזל.¹⁷ אברהם בנד הרחיב את הזיהוי וסימן את נאמן כייצוג של המצפון של הגיבור כיהודי אורתודוקסי, מצפון שמושך אותו לכל

16 קורצווייל (לעיל הערה 6), עמ' 147.

17 י' לוינגר, 'הערות לפירוש על פת שלימה', סדן ואורבך (לעיל הערה 13), עמ' 180; הולץ (לעיל הערה 8), עמ' 300; ה' ברזל, 'עיון נוסף ב"פת שלימה"', מאזניים, מא (תשל"ו), עמ' 315.

אורך הסיפור אל החוק היהודי המסורתי, אל ההלכה, תורת משה.¹⁸ ההקבלה בין שתי הדמויות מבוססת בעיקר על הפירושים המסורתיים של שני שמותיה של הדמות העגנונית: יקותיאל ונאמן, שהם שניים משמותיו של משה.¹⁹ את דמותו של גרסלר תיארו רוב החוקרים כדמות הפוכה בדרכים שונות מדמותו של נאמן. קורצווייל הגדיר את גרסלר הדמות השטנית של המספר, 'הרוח שלא שקט, המקבל צורות שונות. הוא מושך לכל תענוגי העולם הזה'.²⁰ לעומת נאמן, המייצג את חוכמת התורה, גרסלר מייצג את החוכמה החילונית, ומשום כך הוא האחראי לאורך הסיפור לשיבוש הסדר. בדומה לקורצווייל טען לוינגר שמדובר בשטן, ביצר הרע, אך הוסיף והדגיש את הביטויים המיניים הסובבים את הדמות לכל אורך הסיפור. התשוקה המינית שאינה ממומשת בסמל הפת השלמה מתממשת – כמוכן באופן פסול – באמצעות דמותו של גרסלר.²¹ בנד התנגד לתפיסתם של קורצווייל ולוינגר, מכיוון שלטענתו הם החדירו לסיפור שעניינו היהדות הנורמטיבית יסודות זרים. בהתאם לתפיסתו שהדמויות בסיפור הן החצנה של חלקים פסיכולוגיים של הגיבור, הוא ראה בגרסלר ייצוג של החלק בנפש המרגיש נוח עם הוויית העולם. אומנם כמו קודמיו הוא הגדיר את שתי הדמויות כמנוגדות: גרסלר מייצג חשיבה חומרית וגסה, ונאמן מייצג חשיבה המתעלה במובהק מעל זמנים וחללים, אך הוא עמד על המורכבות של הדמות. גרסלר לתפיסתו איננו דמות שלילית גרידא, ומשום כך אינו מעורר אצל הגיבור אנטגוניזם כי אם צביטה קטנה של המצפון.²² הולץ הצביע על ההבדל שבין התיאור המצומצם של נאמן ובין הפרטים הרבים המאפיינים את תיאורו של גרסלר.²³ הוא גם הפנה את תשומת הלב להופעתו של גרסלר ממש על סף קיום הצו של שליחת האיגרות, כך שהוא מייצג לטענתו את 'התחבולות החומרניות הארציות' שמונעות את קיום החוק והסדר. ברוך

18 A. Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*. Berkeley 1968, p. 192

19 במדבר יב 7; ויקרא רבה א, ג (מהדורת מרגליות, עמ' יא).

20 קורצווייל (לעיל הערה 6), עמ' 147.

21 לוינגר (לעיל הערה 17), עמ' 181.

22 בנד (לעיל הערה 14).

23 א' הולץ, 'משלמות לעבודה זרה: עיונים ב"פת שלימה" לש"י עגנון', הספרות, ג (תשל"ב), עמ' 295–311. נראה שהולץ התייחס לנוסחים המאוחרים של הסיפור, מכיוון שבנוסח א דמותו של נאמן מתוארת כאמור בפירוט רב.

הוכמן הפר את שיווי המשקל הניגודי שהונצח בדבריהם של חוקרים שתוארו עד כה, והניח את נאמן וגרסלר יחד בצד אחד של המאזניים, כשמנגד דמות אידיאלית שאיננה בנמצא: דמות הסב שהגיבור כִּמְהָ אליה ומחפש אותה.²⁴ לדברי אן גולומב־הופמן לשתי הדמויות משותפת הסמכותיות, ובגללה הגיבור נמשך אליהן: אל הרצינות והחוק המאפיינים את נאמן ואל הסובלנות והקבלה המאפיינות את גרסלר.²⁵

בכל האינטרפרטציות שסקרתי יש תנועה מאוזנת בין שני קטבים. במאמר זה אפרק את הדיכוטומיה הזו, את הקוטביות שמניעה את הגיבור להיטלטל מצד לצד, ואתאר תנועה מעגלית, שמאפשרת לגיבור לבחון חלופות תיאולוגיות אפשריות שלא בהכרח מנוגדות אחת לשנייה. במקום התנועה החדה על ציר מאוזן בין שני קטבים, אני מציעה לראות בסיפור תנועה מעגלית־לוליינית, היוצרת חיפוש שאיננו נגמר והתקדמות איטית אל עבר הבנה תיאולוגית. לטענתי דמותו של גרסלר מייצגת חלופה של דמות תלמודית, מהידועות והמורכבות שבהן: אלישע בן אבויה, שכונה 'אחר'. הוא חי לאחר חורבן בית המקדש, בתקופה קשה של גזרות שמד, ובחר במודע לעבור על מצוות השבת ועל שלוש המצוות שנאמר עליהן ייהרג ובל יעבור. דמותו המורכבת של אלישע בן אבויה מבטאת את הקונפליקט המרכזי של הסיפור: היחס שבין תורה למעשה, מכיוון שהוא בחר במודע שלא לקיים את מצוות התורה אך להמשיך ליהנות ממנה הנאה אינטלקטואלית. הוא הפך לחוטא המסרב לוותר על שליטתו בלימוד התורה, ובכך הציב לחכמים שאלות קשות, והם אכן עסקו בהן לא מעט: מה ערכה של תורתו ללא מעשים? והאם ניתן להתייחס אליה במנותק ממעשיו?

אלישע בן אבויה

דמותו של אלישע בן אבויה שימשה לחוקרים כאבן בוחן להערכת תפיסות תיאולוגיות של מי שעסקו בה. מיקומו על הגבול שבין קיום מצוות ובין

B. Hochman, *The Fiction of S.Y. Agnon*, Ithaca, NY 1970, pp. 167 24

A. G. Hoffman, *Between Exile and Return: S.Y. Agnon and the Drama of Writing*, Albany, NY 1991, p. 167 25

הפרתן, בין אמונה ובין כפירה, מאפשר להגדיר את עמדותיהם של הכותבים עליו בשאלות הללו. אפשר להבחין בין שתי קבוצות טקסטים הנוגעים בדמותו של אלישע בן אבויה: האחת, סיפורי התלמוד על דמותו ואמירותיו במשנה ובתלמוד, והאחרת, טקסטים הגותיים וספרותיים העוסקים בדמותו.

מימי הביניים עד ראשית העת החדשה התייחסו כמעט תמיד בשלילה לדמותו של אלישע בן אבויה ונטו להתעלם ממנו, על כן עסקו בעיקר בסיפורי החטאים שלו וכמעט ולא באמירותיו המוסריות וההלכתיות. הוא נתפס כאפיקורוס שמרד מתוך כותלי בית המדרש, מתוך בקיאות עמוקה בכתבי הקודש. דוגמה מובהקת ליחס זה יש בספר 'הכוזרי' לר' יהודה הלוי, שתיאר את אלישע בן אבויה כמי שוויתר על המצוות מפני שראה אותן ככלים להגעה למדרגה רוחנית גבוהה ומכיוון שהגיע למדרגה זו: 'ארבעה נכנסו לפרדס אחד הציץ ומת אחד הציץ ונפגע אחד הציץ וקיצץ בנטיעות [...] והשלישי הפסיד המעשים, מפני שהשקיף על השכלים, אמר: אלה המעשים הם כלים ומשתמשים מגיעים אל המדרגה הזאת הרוחנית, ואני כבר הגעתי אליה ולא ארגיש על מעשה התורה. ונפסד והפסיד, ותעה והתעה'.²⁶

רק בעת החדשה השתנה היחס אל אלישע בן אבויה מן הקצה אל הקצה, והוא נתפס כתלמיד חכם שעמד בתוך המחנה, על הגבול, ופניו אל העולם הגדול.²⁷ ספרות ההשכלה, שעסקה רבות בשאלת המחויבות לקיום מצוות בעולם המודרני,²⁸ הציבה לא פעם בחזית הדיון את המקרה של אלישע בן אבויה. סבטלנה נטקוביץ' ציינה כי סופרי ההשכלה התקשו לנקוט יחס חיובי כלפיו, מפני שהוא הוקע – שלא כדמויות סיפיות אחרות במהלך ההיסטוריה – כבר בתקופה מוקדמת מאוד, בימי חכמי התלמוד, ועל כן היה קשה מאוד לחלוק על עמדה זו.²⁹ נטקוביץ' הבחינה בין שתי תת-תקופות בתקופת ההשכלה, שנבדלו זו מזו בין היתר ביחס לדמות התלמודית. בתקופה הראשונה

26 ספר הכוזרי, ג, סה (תרגום י' אבן-שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' קמה-קמו).

27 נ' בארי, יצא לתרבות רעה: אלישע בן אבויה – 'אחר', תל אביב תשס"ז, עמ' 20.

28 ראו לדוגמה: ש' פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ב, עמ' 402–410.

29 ס' נטקוביץ', 'אלישע בן אבויה כגיבור ההשכלה: עיצוב דמותו של אלישע בן אבויה ושאלת הזהות היהודית של המשכילים: 1830–1872', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ו, עמ' 29.

ראו עצמם המשכילים לא ככופרים אלא כמרחיבים את גדרות היהדות מתוך הקהילה המסורתית, וכדי שלא תישלל הלגיטימיות של עמדתם נמנעו מהכנסת דמותו של 'אחר' לשיח המשכילי המוקדם.³⁰ לטענת נטקוביץ' את השינוי ביחס לאלישע בן אבויה בספרות ההשכלה יצר פרץ סמולנסקין; הוא עיצב את דמותו של 'אחר' כדמות לגיטימית בתוך גדרי היהדות, דמות שמתוך בחירה וידע רב בחרה שלא לקיים חלק מהמצוות, והפך אותה במובן מסוים לדמות רצויה ואידיאלית.³¹ מבחינתו 'אחר' לא חצה את הקווים, אלא היווה איום בתוך גבולות היהדות, וכדי לנסח את התנגדותם לאיומים מסוג זה השאירו חכמים את 'אחר' בתוך התלמוד. סמולנסקין הדגיש כי בסיס המחלוקת בין ר' עקיבא לאלישע בן אבויה נעוץ בשתי תפיסות מנוגדות של היחס שבין תורה למעשה – ר' עקיבא ניסה לשמר בכל כוחו חוקים ומצוות ואלישע בן אבויה ניסה לקדם את ההשכלה:

שני גדולי ישראל בעת ההיא היו רבי עקיבא ואלישע בן אבויה, אך שני האנשים האלה היו שונים בדרכיהם בתכלית [...] לא כן אלישע אשר בימי נעוריו למד אותה [את התורה] וידע גם חכמות אחרות, הוא ידע כי לא רק על התורה לבדה יחיה עם כלו כי גם בעלי מלאכה ועבודה דרושים לחפצו [...] ובוזה עשה את רבי עקיבא למנגד לו [...] ורבי עקיבא זה בבקשו להשפיל כבוד אחר לא מצא דרך אחרת בלתי אם לאמר כי לא לשם שמים למד תורתו.³²

לדברי נטקוביץ' סמולנסקין התווה את הדרך הן באפיק המחקרי והן באפיק הספרותי, ובעקבותיו קיבלו את אלישע בן אבויה ולעיתים אף הובעה אהדה אליו. אך גם מי שהתנגדו לדמותו ולאופן שבו ראה אותה סמולנסקין, לא יכלו שלא להתייחס לדמותו ולאופן ייצוגו.³³

30 שם, עמ' 10.

31 שם, עמ' 109.

32 פ' סמולנסקין, מאמרים, א, ירושלים תרפ"ה, עמ' 116–122.

33 באפיק המחקרי ציינה נטקוביץ' כ-16 התייחסויות לדמותו של בן אבויה, ביניהן התייחסויות של אייזיק וייס ב'דור דור ודורשיו' (1876), משה דוד הופמן (1880) ושמעון דובנוב (1881). באפיק הספרותי היא ציינה את ההתייחסויות אליו ב'משנת אלישע בן אבויה' מאת משה ליב ליליינבלום (1878) וב'שני יוסף בן שמעון' מאת יהודה ליב גורדון

קריאת הטקסטים התלמודיים העוסקים בדמותו של 'אחר' בד בבד עם קריאת הטקסטים הספרותיים-המשכיליים שעוסקים בו ממחישה את הפער שבין הטקסטים המקוריים בתלמוד ובין התפיסה המשכילית, ומבהירה את המשמעות שהעניקו המשכילים לדמותו. קריאה אינטרטקסטואלית של הקטעים ב'פת שלימה' העוסקים בדמותו של גרסלר וחשיפת ההדים לדמותו של 'אחר' בסיפור מדגישות את הפער האמור, ואף מבטאות את האופן שבו עגנון ראה את הפער הזה. הנגישות הבלתי אמצעית של עגנון אל הטקסט התלמודי מבליטה את האופן שבו בחרו המשכילים להבנות את הדמות הזו. כך 'פת שלימה' חושף את השימוש שעשו המשכילים בדמותו של 'אחר' – באמצעות הדגשת מקורות מסוימים, זניחת מקורות אחרים ועוד – כדי לבטא את תפיסתם התיאולוגית, ועוד יותר מכך חושף את האופן שבו תפס עגנון, במודע או שלא במודע, את עמדתם התיאולוגית של המשכילים.

לטענתי עצם העיסוק של חכמים ב'אחר' בטקסט התלמודי מבטא שימור של מסורותיהם הסיפוריות על אודותיו, אף שהם הוקיעו אותו והדגישו את הבעייתיות בדרך שבה בחר. ההתייחסות המשכילית האמפתית ל'אחר' נראית לכאורה כקריאת תיגר על המסורת הפרשנית הארוכה על התלמוד, אך בעצם אפשר לראותה כהמשך של אותו קו תלמודי, מכיוון שהמשכילים בחרו – כמו חכמי התלמוד – להתייחס בכובד ראש אל הכופר. הכנסתו של 'אחר' לטקסט התלמודי ולטקסט המשכילי גם יחד מבטאת התמודדות רצינית עם תפיסתו התיאולוגית.

על פי הסיפורים התלמודיים הרבה אלישע בן אבויה לעסוק בשאלת הזיקה שבין התורה למעשים, ולנוכח השינויים שהוא עבר בחייו הוא חייב את החכמים לעסוק בשאלה זו ביתר שאת, מכיוון שהיה עליהם להחליט אם הם מקבלים את תורתו גם אם אין עימה קיום מצוות. אמירותיו של אלישע בן אבויה במשנה ובמיוחד במדרש אבות דר' נתן משקפות תפיסת עולם ברורה מאוד הדורשת שלמות תיאולוגית הכוללת ניצול של כל רגע בחייו של האדם, החל מהילדות, לצורך לימוד תורה וכן חפיפה מלאה בין התורה שאדם למד לבין מעשיו. במשנה במסכת אבות מובאת אמירתו של אלישע בן אבויה ש'הלומד ילד למה

(1884). בשנת 1865 יצא לאור התרגום לעברית של מאיר הלוי לטריס ל'פאוסט' של גתה בשם 'בן אבויה' ועורר פולמוס סוער.

הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש והלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק'.³⁴ מדבריו משתקף דטרמיניזם עמוק ששואף לשלמות מלאה של אדם הלומד מילדות, ואין כל דרך לכפר לחלוטין על טעויות שנעשו בעבר. בדומה לכך דרש בן אבויה מאדם מאמין להביא לידי מעשה את התורה שלמד, ודרישה זו מומחשת באבות דר' נתן בסדרת משלים המיוחסים לו; לכל המשלים משותפת תפיסה של המעשים כיסוד שמעניק יציבות לתורה ובעצם בכך גורם ללימוד התורה להתקיים.³⁵ לעומת זאת הסיפורים התלמודיים עליו משקפים דמות הפוכה לחלוטין: חכם שעבר על המצוות החשובות ביותר בתורה: רכב על סוס בשבת,³⁶ בא על זונה,³⁷ רצח תלמידי חכמים,³⁸ והאמין בשתי רשויות בשמיים.³⁹

ריבוי הסיפורים התלמודיים על אלישע בן אבויה אינו פותר את שאלת חטאו אלא מרחיב את טווח התשובות. יהודה ליבס פירש את חטאו על ידי שימוש במקורות תלמודיים ובמקבילות ממקורות נוספים, וטען כי מדובר במעין טרגדיה יוונית שבה ההיבריס עיוור את הגיבור וגרם לו לצעוד לאט לאט אל אובדנו.⁴⁰ לעומת זאת ג'פרי רובינשטיין קרא את הסיפור התלמודי בפני עצמו, קריאה סגורה, והתבסס אך ורק על ההקשר התלמודי. לטענתו חטאו של אלישע היה תוצאה של טעות: הוא זיהה את מטטרון המלאך כאלוהות בפני עצמה על יסוד מסורת לא נכונה או מתוך הבנה מוטעית שלו.⁴¹ בניסיונם להסביר את השינוי שחל בדמותו של אלישע בן אבויה, מביאים הסיפורים התלמודיים מספר סיבות, וניתן לסווגן לשלושה סוגים: א. סיבות שלא היו נתונות לבחירתו של אלישע, והנוגעות להתרחשויות

34 משנה, אבות ד, כ.

35 אבות דרבי נתן, נו"א כד (מהדורת שכטר, דף לט ע"א–ע"ב).

36 בבלי, חגיגה טו ע"א; ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 783); רות רבה ו, ד; קהלת רבה ז, ח.

37 בבלי, חגיגה טו ע"א.

38 ירושלמי חגיגה ב, א (עז ע"א; טור 783).

39 בבלי, חגיגה טו ע"א.

40 י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 23–24.

41 J. L. Rubenstein, 'Elisha Ben Abuya: Torah and the Sinful Sage', *The Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 7 (1998), p. 152

שקדמו ללידתו: אביו הקדיש אותו ללימוד התורה אך לא 'לשם שמיים';⁴² אימו בהריונה הייתה עוברת על בתי עכו"ם, והריח היה 'מפעפע בגופה כאירסה של חכינה'.⁴³ נדמה לי שבבחירתם של חכמי התלמוד להביא את המעשים הללו כהסברים לכפירתו של אלישע הם בעצם הנכיחו את תפיסתו הדטרמיניסטית שאת הנעשה אין להשיב.

ב. נטייתו של אלישע בן אבויה לחוכמות חיצוניות: 'זמר יווני לא פסק מפומיה', ו'בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו'.⁴⁴ על פי הסיבות הללו החשיפה של 'אחר' לתרבויות חיצוניות הניעה אותו בסופו של דבר לכפירה.

ג. מראות שראה אלישע בן אבויה, ושערערו את תפיסת עולמו האידיאלית של תורה ומעשה. הוא ישב ושנה בבקעת גינוסר וראה אדם מטפס על עץ (בחלק מהגרסאות בשבת) ולוקח ציפור עם בניה ובכך עובר על מצוות שילוח הקן, מצווה ששכרה כתוב במפורש בתורה: אריכות ימים. ביום שלאחר מכן ראה אדם נוסף מטפס על עץ, אך הפעם שילח את האם לפני שלקח את בניה, כלומר קיים את המצווה. אדם זה ירד מהעץ, נחש הכישו והוא מת.⁴⁵ הניגוד בין התורה ששנה אלישע בן אבויה ובין המראה שראה בעולם גרם לו לכפור: אם המעשים אינם מובילים לחיים טובים יותר, אם אין קשר בין המעשה ובין התוצאה, הוא לא ראה צורך להמשיך לקיים את המצוות. בהמשך לסיפור זה ראה 'אחר' את 'לשונו של ר' יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם',⁴⁶ ותגובתו הייתה שאם אין שכר על לימוד התורה של ר' יהודה הנחתום, אין כל סיבה להמשיך לקיים מצוות.

אם כן בראשית דרכו ראה אלישע בן אבויה זיקה מוחלטת, קשר שלא ניתן להפרה, בין תלמוד למעשה, אך תהליך ארוך ומורכב הוביל אותו בסופו של

42 בבלי, חגיגה טו ע"א; ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 784); רות רבה ו, ד; קוהלת רבה ז, ח.

43 בבלי, חגיגה טו ע"א; ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 785); רות רבה ו, ד; קוהלת רבה ז, ח.

44 בבלי, חגיגה טו ע"א.

45 ירושלמי חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 784); רות רבה ו, ד.

46 בבלי, חגיגה טו ע"א; ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 784); רות רבה ו, ד; קוהלת רבה ז, ח.

דבר לעמדה הפוכה של ניתוק התורה מהמעשה, עד כדי תפיסת לימוד התורה כשעשוע אינטלקטואלי-תיאורטי.⁴⁷

החלופה התיאולוגית של אלישע בן אבויה, שראה במעשים את העיקר עד כדי ביטולם כאשר אין חפיפה מושלמת בינם ובין התורה הנלמדת, עומדת לעיני המספר ב'פת שלימה' כאפשרות למימוש הקשר שבין תורה למעשים. קיום המצוות מתבטא בסיפורי 'אחר' בארבע מצוות עיקריות: שמירת שבת, גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה. אלישע בן אבויה מתואר כמי שרכב על סוס בשבת ובתוך כך עסק יחד עם תלמידו ר' מאיר בדרשת השבת שנשא בבית המדרש.⁴⁸ הוא אף ציין על עצמו שרכב על הסוס ביום כיפור שחל להיות בשבת ושמע שאין לו כל דרך לשוב בתשובה.⁴⁹ נוסף על כך נאמר שהוא נעזר בידיעותיו ההלכתיות הרבות כדי לגרום ליהודים לחלל שבת בפקודת הרומאים.⁵⁰ כמו כן הוא הלך לזונה,⁵¹ והיא קבעה שהוא 'אחר', כי הרי לא ייתכן שהחכם אלישע בן אבויה יבוא אליה;⁵² הוא רצח תלמידים שישבו בבית המדרש;⁵³ ואף קבע שיש שתי רשויות בשמיים.⁵⁴ שלוש המצוות שנאמר עליהן ייהרג ובל יעבור הן המצוות היחידות שאין רשות לאדם לעבור עליהן גם במצב של פיקוח נפש, ומשום כך הן מאפיינות את אלישע בן אבויה בתלמוד כהוכחה ניצחת לכך שחצה את כל הגבולות ההלכתיים. חשוב לציין בהקשר זה שהגדרתן של המצוות הללו כיהרג ובל יעבור לא הייתה תקפה בזמנו של

47 בארי (לעיל הערה 27), עמ' 168.

48 בבלי, חגיגה טו ע"א; ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ב; טורים 783–784); רות רבה ו, ד; קהלת רבה ז, ח.

49 בבלי, חגיגה טו ע"א.

50 ירושלמי חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 783).

51 ההליכה לזונה אינה עבירה על איסור גילוי עריות, אך תחושת ההפקרות המינית המשותפת לשניהם מטשטשת לדעתי את הגבולות בין האיסורים השונים.

52 בבלי, חגיגה טו ע"א.

53 ירושלמי חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 783).

54 בבלי, חגיגה טו ע"א. יש מחלוקת בין החוקרים על משמעות האמירה הזו. אורבך סבר כי הביטוי הרדיקלי שאמר אלישע הוא תוספת מגמתית מאוחרת שנוספה כדי ליצור את דמותו ככופר, ואילו ליבס טען שזה עוד שלב בבניית דמותו של אלישע בעל ההיבריס. רובינשטיין פירש את האמירה כתמיהה, שאלה ולא כקביעה. ראו: א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 486–513; ליבס (לעיל הערה 40), עמ' 23–24; רובינשטיין (לעיל הערה 41), עמ' 46.

אלישע בן אבויה, מכיוון שהוא חי בתקופת שמד, ובתקופה כזו יש לקיים את כל המצוות גם אם קיימת סכנת מוות.⁵⁵

מר גרסלר כ'אחר'

פגישתו של גיבור הסיפור 'פת שלימה' עם גרסלר מלווה באזכורים אינטרסקטואליים רבים של מקרים ודיונים תלמודיים הקשורים ל'אחר': רכיבתו של גרסלר בשבת על הסוס מזכירה את הדיונים עם ר' מאיר בשבת, כאשר הרב הכופר רוכב על סוסו, ותלמידו מלווה אותו בדרך כדי לשמוע מפיו דבר תורה. הנסיעה במרכבה מזכירה את הסיפור הידוע על ארבעת החכמים שנכנסו לפרדס ועסקו – על פי פרשנים רבים – בתורת הסוד ובמעשה מרכבה. סיפור זה מתאר את התוצאות המסוכנות של עיסוק ברזי התורה: אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ ומת, אחד יצא בשלום, והאחרון, אלישע בן אבויה, קיצץ בנטיעות. נוסף על כך מוטיב האש, שהוא גורם עלילתי חשוב ומופיע פעמיים בסיפור, מלווה גם את הסיפורים התלמודיים על 'אחר' בחייו ומותו. הרמיזות הללו ועוד רבות אחרות יוצרות מצע טוב לעיסוק בדמותו של 'אחר' ובייצוגיה בהמשך הסיפור.

רגע הפגישה של הגיבור עם גרסלר מתואר בסיפור במילים אלה: 'כשעמדתי ליכנס ראיתי את מר גרסלר נוסע במרכבתו. משונה היה הדבר, עכשיו שאין פרסת סוס בכל העיר אדם נוסע עם סוסים, כל שכן אדם משכיל בעל בשר ובעל נימוסין' (א, עמ' 51). אני רואה בקישור של גרסלר אל דמותו של 'אחר' התלמודי ובתיאורו בסיפור כמשכיל התייחסות לתנועת ההשכלה, שכאמור הפכה את אלישע בן אבויה לדמות מרכזית – בין שהיא מקובלת ובין שאינה מקובלת. ההנכחה הבלתי אמצעית של הטקסט התלמודי אצל עגנון חושפת את הפער שבין המקור התלמודי ובין התפיסה המשכילית, ובכך מדגישה את האופן שבו בחרו המשכילים להבנות את הדמות הזו. הכותב ביקש אפוא להתייחס בכובד ראש לחלופה של 'אחר' עם המסנן המשכילי ובלעדיו. ההחלטה להכניס את הכופר האפיקורוס אל הסיפור ובכך אל הדיון התיאולוגי

⁵⁵ בתוספתא ובבבלי יש דיון במצוות אלו. ראו: תוספתא, שבת טו, יז (מהדורת ליברמן, עמ' 75); בבלי, סנהדרין עד ע"א.

כדמות המייצגת תפיסה דתית לגיטימית, מאירה את החלטתם של חכמים להכניס את 'אחר' אל הטקסט התלמודי המקודש. במובן הזה הסיפור העגנוני משכפל את הפתיחות של הדיון התלמודי ומשקף את הבחירה הקדומה של התלמוד להתייחס בכובד ראש אל טענותיו של אלישע בן אבויה. כדי להדגים את דבריי אתמקד בשלוש פסקאות בסיפור העוסקות בגרסלר: אחת המציגה את הרקע לפגישתו עם המספר, אחת שמתארת נסיגה אל עברם המשותף ואחת שעניינה הסיבה לפרדתם.

שני דרכים

כאמור הפרשנות הדיכוטומית הרווחת בקרב פרשני הסיפור, והמציבה את הגיבור על ציר שבין איגרות לפת או בין נאמן לגרסלר, לדעתי מצמצמת מעט את הדיון התיאולוגי שבו. נראה לי כי כבר בפסקה שמובילה את הגיבור לפגישתו עם גרסלר ביטל הכותב את האפשרות לפרשנות דיכוטומית של הדמויות באמצעות אזכור משמעותי של טקסט תלמודי: 'קל להבין שמחתו של אדם שהיו לפניו שני דרכים, הטה בזה נדמה לו שהוא צריך לילך בזה, הטה בזה נדמה לו שהוא צריך לילך בזה ולבסוף הוברר לו באיזו הוא צריך לילך והלך' (א, עמ' 51). משפט זה מכונן למשל המופיע בתוספתא חגיגה: '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'.⁵⁶ התוספתא עושה מהלך מפתיע: במקום להורות לאדם כיצד יגיע אל מטרותו, היא מורה לו להתמקד דווקא בדרך שבה הוא הולך. אף אחת מהדרכים המוצעות איננה טובה בגלל האופי המשותף של שתיהן: שתיהן קיצוניות, ומשום כך אי אפשר להתקדם בהן. על פי המשל המטרה איננה הנקודה שאליה מובילה הדרך אלא הדרך עצמה וההימנעות מסכנה בה.

הגיבור צריך להחליט כעת מה לעשות: אם לשלוח את האיגרות או לדאוג לאוכל; אבל אם ישכיל להקשיב לאזכור התלמודי, אם יאזין לטקסט המסורתי, יצליח להתעלות על הכוחות המנוגדים שנאבקים בתוכו ויבין כי אף אחת מהדרכים איננה נכונה. המשך הפסקה מצביע על חוסר ההבחנה של

56 תוספתא, חגיגה ב, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 381).

הגיבור באזכור התלמודי: 'כמה שמחתי באותה שעה שהתגברתי על עסקי עצמי והלכתי לעשות את שליחותי' (א, עמ' 51). הגיבור בוחר באחת הדרכים, בשליחת האיגרות, ומבחין בין 'עסקי עצמי' ובין השליחות, ובכך הוא נופל למלכודת הדיכוטומית ואינו הולך בדרך האמצע, המכילה את שתי האפשרויות באופן מאוזן. הבחירה של הגיבור בשליחת האיגרות, בחירה שמוגדרת על ידי התוספתא כמוטעית, מטרימה את הכווייה שהוא עלול להיכוות מייד לאחר מכן, בפגישתו עם גרסלר.

כדי להבין את המשל שבתוספתא לאשורו יש להתבונן בו בהקשרו:

אין דורשין בעריות בשלשה אבל דורשין בשנים ולא במעשה בראשית בשנים אבל דורשין ביחיד ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רכוב על החמור והיה ר' לעזר בן ערך מחמיר אחריו אמר [ר] לו ר' שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה אמר לו לא כך אמרתי לך מתחילה שאין שונין במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו אמר לו מעתה ארצה לפניך אמר לו אמור פתח ר' לעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה ירד רבן יוחנן בן זכאי מן החמור ונתעטף בטליתו וישבו שניהם על גבי האבן תחת הזית והרצה לפניו עמד ונשקו על ראשו ואמר ברוך ה' אלהי ישראל אשר נתן בן לאברהם אבינו שיוודע להבין ולדרוש בכבוד אביו שבשמים יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה מקיים ואין נאה דורש לעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים [...] ארבעה נכנסו לפרדס בן עזי ובן זומא אחר ור' עקיבא אחד הציץ ומת אחד הציץ ונפגע אחד הציץ וקיצץ בנטיעות ואחד עלה בשלום וירד בשלום. בן עזי הציץ ומת עליו הכת [וב] או' [מר] 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' (תהילים קטז 15). בן זומא הציץ ונפגע עליו הכת 'או' 'דבש מצאת אכול דיין' וגו' (משלי כה 16). אלישע הציץ וקיצץ בנטיעות, עליו הכתו 'אומ' 'אל תתן את פיך לחטיא את בשריך' וגו' (קוהלת ה 5). ר' עקיבא עלה בשלום וירד בשלום עליו הכתו 'או' 'משכני אחריך נרוצה' וגו' (שיר השירים א 4). 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.⁵⁷

הסוגיה בתוספתא עוסקת בענינים שאסור לדון בהם בפורום רחב: עריות,
מעשה בראשית ומעשה מרכבה, וממשיכה בתיאור רבן יוחנן בן זכאי ור'
אלעזר בן ערך שעסקו במעשה מרכבה בשניים, כאשר ר' אלעזר בן ערך דרש
לפני רבו. מעשה מרכבה הוגדר על ידי יוסף דן כ'אוסף אותם מאמרים בספרות
חז"ל העוסקים במישרין או בעקיפין בפירוש ובמדרש על מעשה המרכבה
שביחזקאל פרק א'.⁵⁸ העיסוק בפרק זה, שבאופן חריג במקרא מתואר בו מראה
דמותו של האל, נחשב לעיסוק מסוכן המותר רק ל'חכם מבין בדעתו'. כאשר
סיים ר' אלעזר בן ערך את דבריו בירך אותו רבו הנפעם על כך שהוא מחבר את
הדרשות למעשים, כלומר הוא מגלם את התלמיד האידיאלי: הוא אינו דורש
בלי מעשה, ואינו עושה בלי לדרוש, אלא משלב בין השניים באופן מרבי.
החיבור בין לימוד התורה ובין קיום המצוות הוא תנאי הכרחי לעיסוק נכון
ובריא במעשה מרכבה, וכך מטרים הטקסט התלמודי את הסיפור על עיסוק
מוטעה במעשה מרכבה שבא מייד לאחר מכן.

לאחר הדיון במעשה מרכבה פותחת התוספתא בסיפור ידוע על ארבעה
חכמים שנכנסו לפרדס, כלומר עסקו בתורת הסוד. לסיפור זה הוצעו פירושים
בכמה כיוונים: רב האיי גאון קבע כי הכניסה לפרדס היא מסע נפשי של
כניסה לרקיעים של ספרות ההיכלות,⁵⁹ וגרשם שלום הסביר על סמך הברייתא
בתלמוד הבבלי שמדובר בניסיון מיסטי ממש.⁶⁰ לעומתם אפרים אלימלך
אורבך טען שהפרדס מטפורי לחלוטין,⁶¹ ויונה פרנקל ודויד הלפרין בעקבותיו
קבעו כי מעשה זה איננו כולל עיסוק במעשה מרכבה של יחזקאל אלא בחלק

57 תוספתא, חגיגה ב, א-ה (מהדורת ליברמן, עמ' 380-381). שרשרת הסיפורים העוסקת
באלישע בן אבויה מופיעה במספר מקורות שונים, אך המשל של שתי הדרכים מופיע רק
בתוספתא. ראו דיון בנוסחים השונים: ליבס (לעיל הערה 40), עמ' 1-10.

58 י' דן, "מעשה מרכבה" בספרות חז"ל, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, ב (תשמ"ג),
עמ' 307-316.

59 ב"מ לוין, אוצר הגאונים ד, ב, ירושלים תשמ"ד (ירושלים תרצ"א), עמ' 14.

60 G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*,
New York 1965, pp. 52

61 אורבך (לעיל, הע' 54).

ממסכת המשלים בתוספתא.⁶² אלון גושן-גוטשטיין טען שזהו סיפור ללא כל ביסוס היסטורי, ומשום כך מדובר בארבעה טיפוסים טיפולוגיים של סוגי חכמים העוסקים בנסתר: שלושה אסורים ואחד מותר.⁶³

העובדה שכל אחד מהחכמים הושפע בצורה אחרת מן הכניסה לפרדס, מעוררת את השאלה במה היו שונים זה מזה, ותשובתה של התוספתא היא המשל על שתי הדרכים. משל זה הוא ייצוג אלגורי מחודש של הסיפור הידוע על ארבעת החכמים, ומטרתו להאיר מעט את הסיפור החידתי. ראשית, המשל ממחיש את הסכנה: כבר אין מדובר בפרדס עלום שאיננו יודעים מה טיבו, אלא באור ושלג, סכנות שקרובות לחיי הקוראים. שנית, המשל רומז לסיבה שגרמה לתוצאה השונה אצל כל אחד מהחכמים: מי שנטו מדרך האמצע נפגעו בצורה זו או אחרת: בן עזאי מת, בן זומא נפגע, ואלישע בן אבויה קיצץ בנטיעות; אך ר' עקיבא, שהצליח ללכת בשביל האמצע ללא הטיות, הצליח לצאת ללא פגע. אני רואה בבחירה לפתוח את החלק בסיפור 'פת שלמה' העוסק בגרסלר במשל על שתי הדרכים רמז לזיהויו של גרסלר כבן דמותו של אלישע בן אבויה. זיהוי זה של גרסלר מקבל אחיזה משמעותית כאשר מייד לאחר שהגיבור סוטה מהדרך מופיע לפניו מעשה מרכבה בדמותו של גרסלר במרכבת סוסים: 'כשעמדתי ליכנס ראיתי את מר גרסלר נוסע במרכבתו. משונה היה הדבר, עכשיו שאין פרסת סוס בכל העיר אדם נוסע עם סוסים, כל שכן אדם משכיל בעל בשר ובעל נימוסין' (א, עמ' 51). בנד הצביע, בצדק, על כניסתו ויציאתו החידתיות של גרסלר והסביר אותן כהסטה מכוונת של הגיבור משליחת האיגרות. אך נדמה לי שנוסף על כך יש כאן הצגה של אופי הדמות: בתמיהה על השימוש בסוסים הדגיש הכותב את הקשר שבין הדמות הספרותית לדמות התלמודית, ובכך חיזק את הבניית דמותו של גרסלר כאלישע הרוכב על הסוס בשבת. כך הרובד הפרשני הנוסף לסיפור על ידי הרמז לתוספתא מכוון את הקוראים לדמותו של אלישע בן אבויה, ומרחיב את הדיון התיאולוגי,

62 י' פרנקל, 'מעשה מרכבה ומלאכים', הג'ל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב תשס"א, עמ' 345–317; D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 345–317.

New Haven, CT 1980, pp. 91–92

63 A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Elazar Ben arach*, Stanford, CA 2000, p. 190

שכן בדרך זו מתאפשרת יציאה מהדיכוטומיה של טוב ורע אל תפיסה מכילה ומורכבת.

שריפת הבית

ההצגה הארוכה של דמותו של גרסלר, המטרימה את הכניסה של הגיבור למרכבתו, עוקבת אחר הרקע ההיסטורי שהוביל את אלישע בן אבויה התלמודי אל תפיסתו התיאולוגית. תחילה הגיבור מתאר את הקשר המיוחד והאינטימי בין שתי הדמויות הסיפוריות, ומספר שנקודת השבר בקשר הייתה הלילה שבו נשרף ביתו של הגיבור באשמתו של גרסלר:

לילה שבו נשרף ביתי ישב לו מר גרסלר עם שכני ושיחק עמו בקלפים. שכן זה ישראל מומר היה ומוכר אריגין היה. הוא היה דר למטה בתוך סחורתו ואני למעלה עם ספרי. בין מחזור למחזור סיפר לו שכני שאין קופצים עליה על סחורתו [...] שאל אותו מר גרסלר מובטח אתה באחריות. אמר לו מובטח אני. עם שהם משיחים הדליק לו מר גרסלר ציגרה אחת ואמר זרוק את הגפרור לתוך אשפה זו וטול דמי אחריות. הלך והדליק את סחורתו ונשרף כל הבית כולו. אותו מומר שהיה מבוטח באחריות קיבל דמי סחורתו ואני לא הבטחתי את קנייני יצאתי בפחי נפש (ב, עמ' 4)

הטקסט שולח את קוראיו אל שלושה מרחבים שונים במקביל. ראשית, ברובד הגלוי של הסיפור תיאור שרפת הבית מזכיר את פתיחת הסיפור, שבה נפלט הגיבור מביתו הלוהט אל ההתנצחות הפנימית בין האיגרות ובין הפת. שנית, התיאור מזכיר את חורבן בית המקדש, המיוצג – בתיאורים מקראיים ובמקורות רבים אחרים – במוטיב השרפה.⁶⁴ חורבן בית המקדש נתפס כאירוע

64 ראו למשל: 'ובחדש החמישי בשבעה לחדש [...] בא נבזראדן רב טבחים עבד מלך בבל ירושלים וישרף את בית ה' (מלכים ב כה 8-9); 'וישרף את בית ה' ואת בית המלך ואת כל בתי ירושלים ואת כל בית הגדול שרף באש' (ירמיה נב 13). באגדות החורבן שבבבלי גיטין נז ע"ב חוזר הביטוי 'החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו'. ראו גם את תיאורו של יוסף בן מתתיהו: 'אלא שזה כבר גזר אלוהים [שהמקדש] יעלה באש [...] אותו יום שבו שרף מלך בבל את [בית המקדש] הראשון [...] בתוך כך חטף אחד החיילים [גזיר] מן העץ הנוער [...] ולאחר שהרים אותו אחד מחבריו, השליכו אל פשפש הזהב, שסמוך

מכונן של המעשיות והביטחון הדתי בחיי העם, מפני שהוא הוביל את חכמי התקופה להכרעות מעשיות, כדי להבטיח שהמסורת תישמר ולא תיעלם. אלישע בן אבויה שהיה אחד מחכמים אלו, ושהתמודד באופן אישי עם השאלות התיאולוגיות הקשות שעוררו חורבן הבית והריגתם של עשרת הרוגי מלכות, הוא ה'אחר' שבחר בדרך שונה של זניחת המצוות לטובת דבקות בתורה כאתגר אינטלקטואלי. שלישית, נדמה לי שבאופן דומה חיפש הכותב עצמו את דרכו בעולם שלאחר מהפכת ההשכלה והמודרנה, עולם שאיבד את אטמוספירה וביטחונו. המרחבים השונים הללו עולים בעיקר באמצעות האזכורים האינטרסקטואליים לדמותו של 'אחר', ובכך הם מנכיחים את האפשרות שעומדת לפתחו של הגיבור – לבחור להיות 'אחר' מודרני.

הנסיגה של הסיפור אל תיאור שרפת ביתו של הגיבור בעבר על ידי גרסלר פורשה כאזכור ביוגרפי מחייו של עגנון עצמו,⁶⁵ אבל נראה שלתיאור השריפה יש גם משמעות רחבה יותר. בנד כבר עמד על המורכבות בדמותו של גרסלר, שבמובן מסוים היא זו שהופעתה והיעלמותה בהמשך שוברות את הריאליסטיות של הסיפור, ועם זאת אין היא חידתית, יתר על כן, היא הדמות שתיאורה הוא המפורט והארוך ביותר בסיפור. בנד השווה בין נאמן, המעניק לגיבור הסיפור ספר, ובין גרסלר, שגרם לשרפת ספריו, שהם ספרי קודש לטענתו.⁶⁶ הוא הצביע על התסכול של הגיבור מכך שביתו נשרף בגלל השכן המומר, ושהוא נשאר חסר כול מכיוון שלא היה מבוטח באחריות. לטענתו תסכולו של הגיבור נובע מכך שבמסגרת החוק אין הוא יכול לעשות דבר. נדמה שעל אף השוני הרב, יש קווים משותפים בין תסכולו של הגיבור ובין תסכולו של אלישע בן אבויה בסיפורים בתלמוד: שניהם חוו פגיעה של מערכת חוקים יציבה וקשיחה, ותגובתם על הפגיעה מיקמה אותם ביחס למערכת. הגיבור

לו היתה כניסה מצד צפון אל הלשכות סביב ההיכל. כאשר התנשאו [להבות האש, הרימו היהודים קול זעקה [גדולה] [...] והאש השתלטה על הכול [...] בשעה שקיסר זינק החוצה [...] הקדימו אחד מאלה שהספיקו לחדור פנימה ושילח אש בצירי השער (בחשכה). לפתע פרצה להבה מפנים [ההיכל] [...] וכך היה בית המקדש למאכולת אש' (יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים ברומאים, ו, ה-ז [תרגום ל' אולמן, בעריכת י' שצמן, ירושלים תש"ע, עמ' 538–540]).

65 ראו למשל: ח' באר, גם אהבתם גם שנאתם: ביאליק, ברנר, עגנון – מערכות יחסים, תל אביב תשנ"ב, עמ' 221.

66 בנד (לעיל הערה 14), עמ' 194.

בחר להשקיע את הכסף שנשאר לו בעורכי דין, כלומר בפעולה במסגרת החוק, בעוד שאלישע בן אבויה הגיב על חוסר הצדק באמירה חותכת על שתי רשויות בשמיים ובזניחת המצוות המעשיות.

נראה שעיצוב המרחב בסיטואציה הסיפורית הזו מבטא את אותו הקונפליקט בין תורה למעשה. הכותב יצר אנלוגיה בין גיבור הסיפור לשכנו: 'הוא היה דר למטה בתוך סחורתו ואני למעלה עם ספרי' (ב, עמ' 4). בקומה התחתונה דר השכן המומר ועוסק בעולם המעשה, בעוד שבקומה העליונה גר הגיבור עם ספריו ועוסק בעולם הרוח – והשרפה היא תוצאה של הניתוק בין שני העולמות. תיאור זה דומה לשרשרת המשלים המובאים בשמו של אלישע בן אבויה באבות דר' נתן, למשל: 'אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה למה הוא דומה? לאדם שבונה אבנים מלמטה, ואחר כך לבנים. אפילו באים מים הרבה ועומדין בצידן אין מחין אותן ממקומן. אדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה למה הוא דומה? לאדם שבונה לבנים תחילה ואחר כך אבנים. אפילו באים מים קימעה, מיד הופכין אותן'.⁶⁷ משלים אלו רואים במעשה את הבסיס הנותן לתורה את חיותה ויציבותה, ובדומה לכך בסיפור המעשה הוא הבסיס לתורה, וכאשר הוא נשרף גם התורה נשרפת ומאבדת מממשותה.

באמצעות הנסיגה העלילתית אל השרפה הכותב אף יצר רקע מתאים לעיסוק בדמותו של אלישע בן אבויה. שני השכנים מייצגים שתי חלופות של חיים דתיים שהופיעו בתקופה הקשה של גזרות השמד לאחר חורבן בית המקדש: הגיבור עם ספריו בקומה העליונה מקדיש עצמו ללימוד התורה, ברוח תפיסת עולמם של חכמי התלמוד, שניסו בכל כוחם לשמר את התורה ולהעבירה לדורות הבאים, והמומר, שבחר בדרך הנצרות, המוותרת כמעט לחלוטין על המצוות המעשיות, מבטא את החלופה הנוצרית שעד כאן הופיעה בסיפור באופן מרומז על ידי דמותו של נאמן. גרסלר, 'אחר', הוא הגורם לשרפה, מכיוון שמתוך תפיסתו ההוליסטית אין הוא מצליח להבין אף אחת מהגישות, ומשום כך הוא שורף ועוזב הכול.

תיאור שרפת ביתו של הגיבור על ידי גרסלר מזכיר שני מקורות תלמודיים שנדמה לי שיש בכוחם להבהיר מעט את הסיפור. השרפה מזכירה את סיפור חגיגת מילתו של אלישע בן אבויה:

67 אבות דרבי נתן, נו"א כד (מהדורת שכטר, דף לט ע"א–ע"ב).

אבויה אבא מגדולי ירושלם היה ביום שבא למוהליני קרא לכל גדולי ירושלם והושיבן בבית אחד ולרבי אליעזר ולר' יהושע בבית אחד. מן דאכלון ושתון שרון מטפחין ומרקד(ק)ין [מתוך שאכלו ושתו שרו, טפחו ורקדו] א"ר [אמר ר'] ליעזר לר' יהושע עד דאינון עסיקין בדידהון נעסוק אנן בדידן [עד שהם עוסקים בשלהם נעסוק אנחנו בשלנו], וישבו ונתעסקו בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים וירדה אש מן השמים והקיפה אותם אמר להן אבויה רבותיי מה באתם לשרוף את ביתי עלי

אמרו לו חס ושלום אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים והיו הדברים שמיחים כנתינתן מסיני [...] אמר להן אבויה אבא רבותיי אם כך היא כוחה של תורה אם נתקיים לי בן הזה לתורה אני מפרישו לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה באותו האיש.⁶⁸

אבויה הבין באופן מוטעה את האש שאיימה לשרוף את ביתו: הוא סבר שזו אש משחיתה, שעלולה להוביל להרס וחורבן, אך החכמים הסבירו לו שהאש היא ייצוג של קבלת התורה מחדש. האש היא סימן משמיים לקיומו של לימוד תורה אידיאלי, לימוד תורה שהוא הדרך והוא המטרה, בעוד שאבויה חפץ בלימוד התורה לצורך כוח ומעמד לבנו הקטן. לטענתה של נורית בארי הניגוד בין החכמים לאבויה נעוץ בקישור שבין תורה למעשה: בעוד שהחכמים למדו תורה באופן בלתי נפרד מהמעשים – הם שתו ואכלו בד בבד עם לימוד תורה – אבויה ראה מול עיניו אפשרות להקדיש את בנו ללימוד התורה ובכך להכשיר את חייו שלו, הנטולים תורה, כלומר הוא תפס את התורה והמעשה כשני עניינים נפרדים לחלוטין.⁶⁹ בין שמטרתו הייתה להכשיר את דרכו ובין שלא זו הייתה מטרתו, תפיסתו מוצגת באופן שבו לא ניתן לשלב בין שני היסודות. חשוב לציין שסיפור זה מופיע כביסוס לטענתו אלישע בוויכוח עם ר' מאיר כאשר הוא רוכב על הסוס ביום השבת, ויכוח שבו אלישע טוען כי אדם נדון על פי המעשים שהוא עושה 'מראשיתו'. אלישע דרש מהאדם להיות שווה מבפנים ומבחוץ, בעבר ובהווה, בתורה ובמעשים. כל חריגה משלמות כזו מערערת את

68 ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 784).

69 בארי (לעיל הערה 27), עמ' 80.

תפיסתו ולבסוף גורמת לו לוותר. בעולמו האידיאלי חייבת להיות קוהרנטיות והתאמה מדויקת בין הכוונה לבין המעשים, וכל סטייה מובילה לשיבוש שאיננו ניתן לתיקון.

האפיון של גרסלר באמצעות האש אינו מקרי. האש, שהופיעה בשעת לידתו של אלישע, מופיעה פעמיים נוספות בסיפורי חייו התלמודיים – בשעת מיתתו וליד קברו לאחר שנים:

באותה שעה בכה אלישע ונפטר ומת, והיה רבי מאיר שמח בלבו ואומר: דומה שמתוך תשובה נפטר ר'. מן דקברוניה [אשר קברו אותו] ירדה האש מן השמים ושרפה את קברו.

אתון ואמרין לר"מ הא קבריה דרבך אייקד [באו ואמרו לר' מאיר קברו של רבך נשרף]. נפק בעי מבקרתיה ואשכחין אייקד מה עבד נסב גולתיה ופרסיה עלוי [יצא במטרה לראות זאת ומצאו נשרף. מה עשה? לקח את גלימתו ופרס עליו] אמר 'ליני הלילה' וגו' (רות ג 13) 'ליני בעולם הזה' שדומה ללילה 'והיה בבוקר' זה העולם הבא שכולו בוקר 'אם יגאלך טוב' יגאל זה הקב"ה שהוא טוב דכתיב ביה 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו' (תהילים קמה 9) 'ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה' (רות ג 13).⁷⁰

רבי מאיר פרס את מעילו על קברו הנשרף של 'אחר' לאחר שירדה אש מהשמיים והוכיחה כי גם בעת מיתתו לא חזר בתשובה. ר' מאיר השתמש בפסוק ממגילת רות ועשה מהלך קיצוני: אמר לאלישע בלשון שבועה ('חי ה') שהאל יגאל אותו, ואם האל לא יגאל – יעשה זאת ר' מאיר בעצמו. הרב-תלמיד מוכן לעשות מעשה כנגד האל ולהגן על רבו.

בסיפור אחר, שגם בו מופיעה אש, יש קונפליקט בין הרב ובין האל:

בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי [באה לפני רבי]. אמרה ליה [לו]: רבי, פרנסני. אמר לה: בת מי את? – אמרה לו: בתו של אחר אני. אמר לה: עדיין יש מזרעו בעולם? והא כתיב 'לא ניין לו ולא נכד בעמו ואין שריד במגוריו' (איוב יח 19)! – אמרה לו: זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו. מיד

70 ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ד; טור 785).

ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי. בכה ואמר רבי: ומה למתגנין בה – כך, למשתבחין בה – על אחת כמה וכמה.⁷¹

בתו של 'אחר' ביקשה לפצל בין התורה ובין המעשה של אביה. טענתה, שמתבררת כנכונה על ידי האש היורדת מהשמיים, מנוגדת לתפיסתו של אלישע בן אבויה כפי שהיא באה לידי ביטוי באבות דר' נתן, התפיסה שתורה ומעשה הם יסודות שלא ניתן לנתקם. האש ממלאת בסיפור זה תפקיד חשוב ומורכב: היא אומנם יוצאת להגנת בתו של 'אחר', אך בכך היא גם מערערת את תפיסתו התיאולוגית. הבת המבקשת לקבל את משנתו של אביה במנותק ממעשיו מציעה עמדה החוזרת מספר פעמים בטקסט התלמודי.⁷² נדמה שעצם העיסוק בשאלה זו והבחירה להכניסו לתלמוד מבטאים קבלה של תורתו של 'אחר' למרות מעשיו, וכך מערערים באופן מרומז את תפיסתו הטוטלית. נוסף על כך הסיפור של בתו של 'אחר' מתעמת עם סיפורו שלו על האחריות של אביו לחטאו. בתו של 'אחר' טוענת בניגוד לדעתו של אביה כי הבן (או הבת) אינם נושאים באחריות לחטאי הוריהם.

העלייה למרכבתו של גרסלר נעשית מיוזמתו של גיבור הסיפור, אף שהוא נמצא ממש על סיפו של בית הדואר וכמעט שלח את האיגרות, כלומר מימש את החלופה התיאולוגית הראשונה שהופיעה בסיפור – 'מיד העמיד את מרכבתו והעלני אצלו. באותה שעה הסחתי דעתי מן האיגרות ומן הרעב' (א, עמ' 51). האיגרות והרעב נמצאים עבור הגיבור באותה מדרגה, הם אינם מסודרים על פי טוב ורע, וכך הוא שובר את הדיכוטומיה שדובר עליה רבות בספרות המחקרית על הסיפור. שני הסמלים הללו מייצגים חריגה מדרך האמצע, חריגה היוצרת סיכון. הגיבור עולה אל המרכבה, מצטרף אל אלישע בן אבויה בעיסוקו המסוכן במעשה מרכבה, ואכן כל עוד המרכבה אינה מוטית מדרך האמצע צפוי הגיבור להצליח לסיים נסיעה זו ללא כל פגע. האיוון מתערער כאשר מופיע חפני, הגורם לגיבור הסיפור לתפוס את מושכות המרכבה, ומכיוון שאיננו 'בקי בהטיית סוסים'⁷³ – מתהפכת המרכבה, וגרסלר וגיבור הסיפור מתגלגלים ברחוב:

71 בבלי, חגיגה טו ע"א.

72 בבלי, חגיגה טו ע"ב.

73 הביטוי 'בקי בהטיית סוסים' מופיע בבבלי, כתובות ו ע"ב, ורש"י פירשו שם כיכולת לדעת בתולה

לא הספקתי לספר עמו עד שבא מר חפני כנגדנו. בקשתי ממר גרסלר שיטה את סוסיו לצד אחר, מפני שחפני זה אדם טרחן ואני מתיירא לעמוד בד' אמותיו. מיום שהמציא מין מצודת עכברים חדשה רגיל הוא לבוא אצלי שתיים שלוש פעמים בשבוע ומספר לי את שכותבים עליו ועל המצאתו, ואני אדם חלש אני ואיני יכול לשמוע דבר אחד שתי פעמים. אמת שהעכברים פגיעתם רעה ומצודת העכברים תיקון גדול, אבל כשחפני זה מכרסם את מוחך אפשר שהיית בוחר בעכברים מביחיתו של בעל המצודה. מר גרסלר לא הטה את סוסיו לצד אחר, אדרבה הוא קירב את מרכבתו כלפי חפני ורמז לו שיעלה [...] עמדתי והוצאתי את המושכות מידו והטיתי את הסוסים לצד אחר. ומאחר שאיני בקי בהטיית סוסים נהפכה המרכבה עלי ועל מר גרסלר ושנינו התגלגלנו לתוך הרחוב (ב, עמ' 5)

הכותב הדגיש שלא גרסלר כי אם הגיבור הוא שגרם למרכבה להתהפך. תפיסתו של אלישע בן אבויה, המציבה רף גבוה של שלמות והרמוניה של האדם המאמין, היא אומנם אידיאלית, אך משום כך כל חריגה ממנה גוררת התרסקות. הבחירה של אלישע לעסוק במעשה מרכבה וללמוד גם את רזי התורה המורכבים ביותר נבעה מהשלמות האידיאלית שדרש מעצמו, אך השלמות נקטעה כאשר הבחין בחוסר הרמוניה שקיים בעולם, וכן בעובדות ובמקרים שלא היו נהירים לו, ושהוא לא יכול להבינם באופן שכלי, ואז הגיע לידי הכפירה.

חפני מתואר בכמה משפטים בודדים בסיפור, וכפי שהוא מופיע בפתאומיות כך הוא נעלם, ומשום כך מעטים החוקרים שעסקו בפענוח דמותו. בנד סבר שחפני ומצודת העכברים שלו מסמלים את המלאכותיות והמכניות של העולם,⁷⁴ ומשום כך דמותו מנוגדת לדמות של גרסלר, הבקיא בהוויית העולם ומייצג את הקוטב הטבעי והפראי של האדם. בדומה לו טען הולץ שחפני הוא נציג העולם המדעי-הטכני, ושבדמותו מוצגת האמביוולנטיות של העולם

בלי לפגוע בקרום בתוליה. אך נראה לי שבסיפורו של עגנון אין לביטוי משמעות מינית אלא הוא מרמז לסיפור ארבעה שנכנסו לפרדס ולדמותו של אלישע בן אבויה בכלל, מה גם שהוא מופיע בפירוש רש"י לסוגיה הזו בבבלי, חגיגה טו ע"א.

74 בנד (לעיל הערה 14), עמ' 195.

מסוג זה: המצודה היא אומנם תיקון גדול, אך הבאתה לעולם עלולה לגרום לאדם לבחור בעכברים ולא בה.⁷⁵ ברזל הסביר כי דמותו של חפני מייצגת את הקנאי הדתי. לטענתו מכיוון שהכותב לא יכול לצאת נגד דמות הקנאי המקראית, דמותו של פנחס בן אלעזר, שרצח את החוטא בפרהסייה, הוא יצא כנגד השם הצמוד לשמו במקרה מקראי אחר – אצל בניו של עלי הכהן – חפני ופנחס. לדברי ברזל המצודה שבנה חפני מייצגת את הפתרונות המהירים של הקנאי הדתי, ש'צד את החטא ומונע על ידי כך עונש'. הוא קישר בין המצודה ובין העכברים המופיעים בסיפור לאחר מכן ומנקרים במלבושיו של הגיבור, והסביר שאילו הקשיב לו האני המספר יכולה הייתה להימנע הסיטואציה הקשה המאוחרת.⁷⁶ בחירתו של הגיבור שלא להעלות למרכבה את חפני היא בחירתו להעדיף את ה'כרסום הקיומי' על פני 'כרסום המוחין של הקנאי בעל הפתרונות'.⁷⁷

אם גרסלר אכן מייצג את תפיסתו התיאולוגית האידיאלית של אלישע בן אבויה, חפני הוא המערער של תפיסה זו, והוא שגורם למרכבה לסטות מנתיבה ולדמויות להתגולל בעפר. נדמה לי שאת אחד המפתחות להבנת דמותו החידתית של חפני ניתן למצוא במדרש על חפני המקראי: 'ושם שני בני עלי חפני ופנחס, א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה, סבר לה כרב דאמר פנחס לא חטא, מקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא – אף חפני לא חטא. אלא מה אני מקיים אשר ישכבון את הנשים? מתוך ששיהו את קניהם ולא הלכו אצל בעליהם, מעלה עליהם הכתוב כאלו שכבון'.⁷⁸ חפני ופנחס הם שני בני עלי הכהן ששירתו בבית המקדש, ונאמר עליהם 'ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה' (שמואל א ב 17), וכן 'אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד' (שמואל א ב 22). למרות התיאורים המקראיים המפורשים של בני עלי כחוטאים גמורים שפגעו במעמד בית המקדש והפכו אותו למקום שבו באה לידי ביטוי תאוות הבשר ותאוות הנשים שלהם, המדרש קבע באופן נחרץ כי 'כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה', ובמקום אחר אף כלל אותם בשבעת הצדיקים

75 הולץ (לעיל הערה 23), עמ' 304–305.

76 ברזל (לעיל הערה 17), עמ' 318.

77 שם.

78 בבלי, שבת נה ע"ב.

שנהרגו על ידי הפלישתים.⁷⁹ חפני ופנחס הם סמל לקשר הדתי המובהק שבין מעשה לחיים: כאשר אדם חוטא הוא נענש. קביעתו של המדרש שבני עלי לא חטאו מערערת את האיזון במשוואה ומעלה שאלה קשה: אם כך מדוע מתו בני עלי במלחמה?

על רקע הכרת הפער שבין הפסוק למדרש וכן הפער שבין מעשהו של חפני לעונשו הקשה, מקבלת דמותו של חפני תפקיד חשוב בפגישה של הגיבור עם גרסלר. גיבור הסיפור נחשף באמצעות דמותו של חפני אל האפשרות שקיים פער בין התורה ובין המציאות, בין התיאוריה ובין עולם המעשה. הנסיעה האידיאלית במרכבתו של גרסלר מייצגת את התפיסה התיאולוגית שהציע אלישע בן אבויה, התפיסה שהתורה והמעשה אינם ניתנים להפרדה. דמותו של חפני בסיפור מערערת את הנסיעה האידיאלית הזו, מכיוון שהיא מנכיחה את האפשרות שהתורה והמציאות אינן מתיישבות זו עם זו באופן הרמוני. חפני מעלה את אותה השאלה שגרמה לאלישע התלמודי לכפור למרות גדולתו בתורה, והיא מציתה את הדיון התיאולוגי וגורמת למרכבה לסטות מדרך המלך: 'פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גינוסר 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 "שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים" (דברים כב 7) איכן היא טובתו של זה איכן היא אריכות ימיו של זה'.⁸⁰ יש ניגוד בין אלישע בן אבויה, היושב ולומד תורה, ובין מה שקורה מול עיניו. חוסר ההתאמה בין הפסוק המקראי הקובע שמי שישלח את האם יאריכו ימיו ובין מה שראה אלישע גרם לו לוותר על קיום המצוות ולהתמקד בלימוד התורה. כמוהו גיבור הסיפור 'פת שלימה' מתוודע להפרת האיזון שבין המעשה לשכר בעולם וכך מתערער לימוד התורה שלו, התערערו המתבטאת בהתהפכות המרכבה. דימוי של אלישע בן אבויה המובא באבות דר' נתן שופך אור על המתרחש בסיפור: 'הוא היה אומר אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה דומה לסוס שיש לו כלונס'.⁸¹ ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה דומה לסוס שאין לו

79 בבלי, כתובות קג ע"א; וראו גם: בראשית רבה נד, ג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 580).

80 ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 784).

81 כלינוס משמעו אוכף. ראו: M. Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, London 1926, p. 642.

כלונס כיון שרוכב עליו זורקו בבת ראש'.⁸² הרכיבה האידילית במרכבתו של גרסלר משתבשת מכיוון של'אחר' יש תורה הרבה אך אין מעשים.

לאור המדרש על חפני, גיבור הסיפור 'פת שלימה' נחשב חוטא מעצם ריחוקו מאשתו: 'מתוך ששיהו את קניהם ולא הלכו אצל בעליהם, מעלה עליהם הכתוב כאלו שכבון'. הריחוק של הנשים שעלו לבית המקדש מבעליהן וההינזרות הבלתי נמנעת מחיי אישות מותרים, נחשבים בדרשת הכתוב כקיום יחסי מין אסורים עם הכוהנים בבית המקדש.⁸³ קשה להתעלם בהקשר זה מהאופן שבו מגדיר את עצמו גיבור הסיפור בפתחתו כ'אדם פנוי': המדרש על בניו של עלי מאיר את ההגדרה הזו מחדש והופך אותה מתיאור מצב סביל לחטא פעיל. על פי מדרש זה הגיבור איננו אדם שהתרחק מאשתו וילדיו עקב נסיבות חיו, אלא אדם החוטא בחטא גילוי עריות. עלייתו של החוטא למרכבה בשבת וכמיהתו לפת השלמה משלימות את תיאורו כחוטא, וכל אלה מסבירים את נפילתו מהסוס: הוא אומנם למד תורה הרבה, אך אין בו מעשים.

המצאתו של חפני, מצודת עכברים חדשה, משקפת את עמדתו התיאולוגית. חפני מייצג עמדה שהכותב לא אפשר לה להיכנס לעלילת הסיפור ולא נתן לה מקום בדיון, עמדה שרואה מצודה הפרוסה על העולם, כך שעל כל מעשה יש תגובה מתאימה ונכונה. ההמצאה של חפני היא התפיסה שבאה לידי ביטוי בדבריו של ר' עקיבא: 'הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה: הוא היה אומר הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים החנות פתוחה והחנוני מקיף והפנקס פתוח והיד כותבת וכל הרוצה ללוות יבא וילוה והגבאים מחזירים תדיר בכל יום ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו ויש להם על מה שיסמוכו והדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה'.⁸⁴ ר' עקיבא ביטא במשניות אלו תפיסת עולם ברורה שרואה בעולם מרחב שבו לאדם יש אחריות מוסרית למעשיו, הרעים והטובים, ומשום כך הוא מקבל בכל עת תגמול עליהם. דמותו של חפני בסיפור מבטאת את התפיסה הזו וגם

82 אבות דרבי נתן, נו"א כד (מהדורת שכטר, דף לט ע"א).

83 על פי פירוש רש"י לבבלי, שבת נה ע"ב, הביטוי 'שיהו את קניהם' מבטא את הרשלנות של חפני ופנחס, שלא מיהרו להקריב את קורבנות היולדת והזבה, וכך נשארו הנשים בבית המקדש זמן רב עד שהוקרבו קורבנותיהן ולא הספיקו להגיע לבתיהן טהורות ולשכב עם בעליהן.

84 משנה, אבות ג, טו–טז.

את הערעור עליה: בעצם היותו בעל המצודה הוא מייצג את השליטה המלאה של האל על העולם, ובמקביל באמצעות שמו הוא מזכיר את דמותו המקראית של חפני ואת הדיון המדרשי בה שמערער את התפיסה הזו. גיבור הסיפור בוחר להתחמק מחפני ולא להעלותו למרכבה, כלומר לא להיחשף לעמדתו התיאולוגית, בעוד גרסלר דווקא פונה אליו, 'כדי להראות שהוא סבלן' (א, עמ' 52). המפגש עם חפני מערער את הנסיעה הבטוחה במרכבתו של גרסלר, את התפיסה האידיאלית של הרמוניה מוחלטת בין התורה למציאות, ומשום כך התוצאה המיידית של מפגש זה היא סטייה מהדרך והתהפכות המרכבה.

אלישע בן אבויה הבחין בחוסר הלימה בין התפיסה האידיאלית שבאה לידי ביטוי בדבריו באבות דר' נתן ובין מה שמתרחש במציאות, חוסר הלימה שמגיע לידי נקודת קיצון בהריגתם של עשרת הרוגי מלכות ובזעקה החוזרת בתיאורים אלו 'זו תורה וזו שכרה'.⁸⁵ כתוצאה מכך החליט 'אחר' להמשיך ללמוד תורה, אך באופן מנותק מהמעשים והמצוות. גרסלר מציג בפני גיבור הסיפור חלופה שכלתנית המנותקת מקיום מצוות, ומשום כך אין לו כל מניעה להעלות את חפני למרכבתו ולשמוע את דבריו. לעומת זאת גיבור הסיפור אינו מעוניין לפגוש את חפני ואת תפיסתו ואף מתיירא מכך: 'שחפני זה טרחן הוא ומטריח אותי כל הימים' (א, עמ' 51). נדמה לי שבאמצעות דמות הגיבור ביטא הכותב יחס אירוני לעמדתו התיאולוגית המיושנת והפרימיטיביות של חפני: 'אמת שהעכברים פגיעתם רעה ומצודת העכברים תיקון גדול, אבל כשחפני זה מכרסם את מוחך אפשר שהיית בוחר בעכברים מבשיחתו של בעל המצודה' (ב, עמ' 5). אמירתו הצינית של הגיבור מתבררת בהמשך כטעות, כאשר מופיעים העכברים בסיפור וכמעט מכרסמים את גופו. אמירתו של ר' עקיבא 'והכל מתוקן לסעודה' רומזת באופן אירוני לסעודה שאינה מתממשת לכל אורך הסיפור.

לאור הקשר שתיארה נטקוביץ' בין תקופת ההשכלה לדמותו של 'אחר' ולאור תיאורו של גרסלר כמשכיל, אציע רובד פרשני נוסף לסצנה סיפורית זו. הסיפור, שפותח בתיאור חורבן ביתו הפרטי של המספר, מגיע לשיאו כאשר מתהפכת המרכבה, וכאן אולי ניתן להציע את מעורבותו של ביטוי המופיע באגדות החורבן:

85 ראו למשל: בבלי, ברכות סא ע"ב; מנחות כט ע"ב.

אשקא דריספק חריב ביתר דהוו נהיגי כי הוה מתיליד ינוקא שתלי ארזא ינוקתא שתלי תורניתא וכי הוו מינסבי קייצי להו ועבדו גננא יומא חד הוה קא חלפא ברתיה דקיסר אתבר שקא דריספק קצו ארזא ועיילו לה אתו נפול עליהו מחונהו אתו אמרו ליה לקיסר מרדו בך יהודאי אתא עליהו

(על יצול של עגלה נחרבה ביתר, שהיו נוהגים כאשר נולד תינוק היו שותלים ארז כאשר תינוקת שותלים תורנית, וכאשר היו נישאים היו קוצצים ועושים חופה. יום אחד עברה שם בתו של הקיסר נשבר יצול העגלה, קצצו ארז והכניסו, באו התנפלו עליהם והכו אותם. באו לקיסר אמרו לו מרדו בך היהודים. בא עליהם).⁸⁶

הסיפור, כמו אגדות חורבן אחרות, מתאר כיצד הקטסטרופה הגדולה של חורבן בית המקדש נגרמה כתוצאה ממקרה אחד קטן של חוסר הבנה. יהודה ליב גורדון, ממשוררי ההשכלה, כתב בשנת 1867 פואמה ששמה לקוח מאגדה זו, 'אשקא דריספק', ובה תיאר כיצד גרגר חיטה שמתגלה בחג הפסח גורם להתפוררות זוגית ומשפחתית, לחורבן בית פרטי. הביקורת של גורדון הופנתה כלפי הממסד הרבני שדבק בפרטי ההלכות ואטום לצורכי הציבור ולרגשותיו. ניתוק זה, הפער שבין התורה ובין המציאות היום יומית, גורם לקטסטרופה. הופעתה של המרכבה בסיפור 'פת שלימה' והנפילה ממנה וכן החורבן הפותח את הסיפור והגדרתו של גרסלר כמשכיל – כל אלו מעבים ומעצימים את האפשרות התיאולוגית שמייצג גרסלר. ההלכה לדידו של גורדון – כמו המצוות המעשיות לדידו של 'אחר' – היא עצמה עלולה לגרום לקטסטרופה, אך בעוד ש'אחר' בחר להתנתק מהמצוות המעשיות ולהמשיך לעסוק בלימוד התורה, הביקורת המשכילית הופנתה בעיקר כלפי הסמכות הרבנית המנותקת מהמציאות היום יומית האנושית.

בחירתו של הכותב בסיפור 'פת שלימה' להכניס לסיפורו את דמותו של אלישע בן אבויה כחלופה בסיפור לא הייתה מעשה פרובוקטיווי ומנוגד למסורת התלמודית – להפך, מעשה זה המשיך את המסורת. בהכנסת אלישע בן אבויה ותפיסתו המורכבת לתוך סיפורו שחזר עגנון את הבחירה של החכמים, והאזכורים האינטרסקטואליים הרבים בסיפור ממחישים שכבר בתלמוד עצמו הוכנס 'אחר' אל תוך גבולות השיח התיאולוגי-הדת, ודעותיו

86 בבלי, גיטין נז ע"א.

[31] מ'אחר' אל האני: הדהודי דמותו של אלישע בן אבויה

זכו להתייחסות רצינית ועמוקה, נראה כי ההבנה שה'אחר' שאליו משתוקק האדם הוא חלק בלתי נפרד ממנו ומהגדרת זהותו שלו, היא תפיסה עתיקה ששורשיה כבר בתלמוד.

עירית נגר, המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ת"ד 653, שד' בן-גוריון 1,
באר שבע 8410501
iritis8@walla.co.il

ABSTRACT

FROM THE OTHER TO MYSELF:
THE CHARACTER OF ELISHA BEN ABUYA IN
AGNON'S 'PAT SHLEMA'

Irit Nagar

This article deals with Agnon's story, 'Pat Shlema', in which he follows the protagonist's journey as a way to examine the theological meaning of the Torah study in the modern era. The article focuses on a single character who meets the hero during the journey, Mr. Grassler. The numerous intertextual references that refer to Mr. Grassler show that Agnon intended him to resemble the Talmudic figure of Elisha ben Abuya, the heretic, known in the Talmud as Other (*akher*). Ben Abuya, who was raised in the Beit Midrash, and who lived after the destruction of the Temple in a difficult period of persecutions, chose not to keep the Shabbat commandment and to violate the three commandments that must be observed under any circumstances. Although Elisha ben Abuya rejects obedience to Halakha, he still takes intellectual pleasure in Torah study, leading the rabbis of the Talmud to deal with the tough questions: What is the value of the Torah without its observance? and is it possible to relate to ben Abuya's Torah as isolated from his deeds?

The article shows the complex relationship between the sages of the Talmud and Other: while they condemn him and his theology, they still preserve tales about him. This article shows how Agnon's use of the figure of Elisha ben Abuya in the story 'Pat Shlema' is not provocative. Rather it continues a Talmudic tradition.