

יונתן הווארד

על מפתן הבלימה

פרשנות לסיפור מותו של ר' שמעון בן עזאי

מבוא

במאמר זה אבקש להאיר באור חדש את דמותו של התנא ר' שמעון בן עזאי, ולהתנסות להתחקות אחר הסיבות שהובילו אותו – לפי הגותם של חז"ל – למוות פתאומי ולא-מוסבר. אומנם רבים מגדולי חוקרי התלמוד ותורת הסוד עסקו באגדת 'ארבעה נכנסו לפרדס', אך דומני שבכל העיסוק הזה נעלמו כמה דברים מעיניהם. על כן אנסה להציע הסברים חדשים שיבארו את האגדה הסתומה הזאת.

א.

נוסח הברייתא המוכר של האגדה מופיע בתלמוד הבבלי (חגיגה יד ע"ב), וזה לשונה (דפוס ווילנא¹):

ת"ר: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר ורבי עקיבא. אמר להם ר"ע: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור, אל תאמרו 'מים מים', משום שנאמר 'דובר שקרים לא יכון לנגד עיני'. בן עזאי הציץ ומת – עליו הכתוב אומר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'; בן זומא הציץ ונפגע – ועליו הכתוב אומר 'דבש מצאת אכול דייך פן תשבענו והקאתו'; אחר קיצץ בנטיעות; רבי עקיבא יצא בשלום.

נוסח זה היה המקור לדיונים רבים בנוגע למהות המדויקת אותו ה'פרדס'. רש"י מפרשו על אתר 'לפרדס – של חכמה אלוהית', וכן בעלי התוספות מציעים 'לפרדס – כגון על ידי שם', היינו שימוש בשמות כדי להגיע למקום כלשהו של אקסטזה דתית. ואכן, המילה 'פֶּרְדָּס' היוותה את המקור ל-'παράδεισος' היווני² שבהמשך התפרשה בהקשר הרבה יותר קרוב לעולמות עליונים, מה שמוכר היום כ-'paradise' במובן 'גן עדן'.³ וללא כל ספק מימרתו של

1. כאן ובמשך כל המאמר, פיסוק והדגשות בתוך מובאות הם של הכותב, אלא אם כן מצוין אחרת.

2. ועיין בתרגום השבעים לשה"ש ד, יג; וכן בתרגום לקהלת ב, ה.

3. כוונתי פה היא למונחים כמופיעים ב'קומדיה האלוהית' (La Divina Comedia) של המשורר האיטלקי Dante Alighieri, ול'פרדיס האבודה' (Paradise Lost) של המשורר האנגלי John Milton, שתי יצירות שהטביעו את חותמן על אופן התפישה המערבי את עולם גן העדן. אך יסודות הדברים מונחים הרבה לפני כן; כך למשל ב'פרדס' דידן, וכן בתקופה התנאית הקדומה ישנו מקור נוסף, באיגרת השנייה אל הקורינתיים, יב, ד. שם גם השימוש ב'פרדס' (' τὸ ὄριον τῆς παραδείσου... ὅτι ἡ παράδεισος... οὐκ ἔστιν οὐρανός, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ τριτοῦ τοῦ θεοῦ...')⁴

רבי עקיבא 'אל תאמרו מים מים' קשורה באופן הדוק לאותם הארועים שפקדו את ארבעת הנכנסים לפרדס. כך למשל פירש גרשום שלום את מטאפורת ה'מים' באמצעות השוואה לספרות ההיכלות, ונתן הסבר משלו לבן עזאי ולסיבת מותו בכך שנכנס להיכל השישי.⁴ בלי להתעלם מדבריו של שלום, בבסיס טענתו עומדת בעיה אחת שלא מצאתי לה פתרון בדבריו: הוא מבסס את כל טענתו על השוואת הנוסח המצוטט לעיל עם ספרות ההיכלות, אך הנוסח הנ"ל איננו אלא ציטוט של טקסט שמקורו ככל הנראה בתוספתא, לפחות לפי ליברמן,⁵ ושם המשפט של רבי עקיבא אינו מופיע. עובדה זו לא נסתרה משלום⁶ אך נראה שהוא לא מייחס לה חשיבות רבה מדי.⁷

אינני חוקר או מבין גדול בקבלה, ולא כל שכן שאינני בקיא ברזי ספרות ההיכלות. אך לאור דבריו של ליברמן וביוררו את הנוסח הנכון שבתוספתא, אני רוצה להציע פירוש שתואם את אותו הנוסח המקורי והמתוקן יותר, ולא להיתלות דווקא בנוסח העמום יותר של הבבלי. פירוש שמסביר את הסיפור בלי צורך להשוות לספרות ההיכלות ולעולם המיסטי בהכרח, ובמובן מסויים להסביר את הפסיכולוגיה מאחורי מותו של בן-עזאי ולא את המיסטיקה שמאחוריה.

ב.

יש בידינו כמה נוסחאות של הברייתא: נוסח הבבלי בווריאציות שונות, נוסח הירושלמי כפי שמופיע בכת"י לידן, ונוסח התוספתא, אם לפי כת"י וינה או כת"י ערפורט. לא המקום פה לערוך השוואה ממצה בין הרכיבים השונים של כל עד נוסח, אך בקצרה ניתן לומר שנוסח

⁴ 'paradise' (παράδεισος) קרוב (הן בהקשרו והן בעניינו) הרבה יותר לשימושו בברייתא ולמשמעות 'paradise' המוכרת כיום, מאשר לשימושו התנ"כי בפשט הפסוקים.

⁵ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, New York 1954, pp. 52-53; *ibid.*, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1965, pp. 14-19. דבריו מבוססים על היכלות זוטרת (כת"י בימ"ל מס' 828, דף טז ע"ב): "בן עזאי הציץ בהיכל הששי וראה זיו אויר אבני שיש שהיו סלולות בהיכל ולא סבל גופו ופתח פיו ושאלם מים הללו מה טיבן ומת עליו הכתוב או' יקר בעיני ה' [במקור מופיע השם המפורש – ה"ה] המותה לחסידיו. בן זומא הציץ באבני השיש וסבר שהוא מים וסבל גופו שלא שאלם אבל לא סבל דעתו ונפגע יצא מדעתו... ר' עקיבא עלה בשלום וירד בשלום."

⁶ זאת ניתן להסיק ע"פ דבריו של ליברמן. ראה שאול ליברמן, *תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא*, כרך ה, עמ' 1289, ד"ה 'ארבעה נכנסו לפרדס'. שם הוא אומר שהפתיחה 'תמן תנינן' בנוסח בשה"ש רבה פ"א ד' כוונתה לתוספתא. מן הסתם הדברים תקפים גם לגבי הברייתא בבבלי, היות והנוסח שם משובש יותר.

⁷ Major Trends in Jewish Mysticism, p. 861 n. 44.

⁸ שם עמ' 53, לטענתו: 'hardly, the ecstatic's vision of water, the story's core, requires proof'. בספרו *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* הוא אפילו לא מתייחס לתוספתא ומפנה לבבלי בלבד, ותו לא (עמ' 14). ליברמן בת"כ עמ' 1289, ד"ה 'ור' עקיבא' מציע שהתוספת הזאת של הבבלי כנראה נובעת ממקורות קדם-קבליים.

כת"י וינה של התוספתא הוא המלא ביותר והמובנה ביותר. נוסח הבבלי כפי שניווכח מתוך השוואה לנוסח כת"י וינה, הוא שברירי למדי ונראה שיש בו חסר, וכן חילופי הנוסחאות בו רבים מאוד; נוסח הירושלמי מבלבל בין בן עזאי לבן זומא,⁸ נוסח שהש"ר מבוסס על נוסח התוספתא ועל כן מאוחר יותר, ובכת"י ערפורט חסר המשפט השני שמופיע בכת"י וינה. מאחר שליברמן סומך את ידיו על כת"י וינה ולא ציין על אתר שנוסח כת"י אחר טוב ממנו, הרי שנראה שיש על מי לסמוך בבחירת נוסח זה. הבחירה בין כתבי היד לעניין זה אינה מהותית, אלא שמן הראוי להראות שהנוסח כפי שמופיע בבבלי הוא ייחודי, אלא אם כן נחשיב את ספרות ההיכלות בז'אנר הספרותי הזה. וכן הנוסח כפי שהוא מופיע בתוספתא כת"י וינה:

ארבעה נכנסו לפרדס: בן עזיי ובן זומא, אחר ור' עקיבא. אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקיצץ בנטיעות, ואחד עלה בשלום וירד בשלום. בן עזיי הציץ ומת – עליו הכת' או' "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו"; בן זומא הציץ ונפגע – עליו הכת' או' "דבש מצאת אכול דייך" וגו'; אלישע הציץ וקיצץ בנטיעות – עליו הכת' או' "אל תתן את פיך לחטיא את בשריך" וגו'; ר' עקיבה עלה בשלום וירד בשלום – עליו הכת' או' "משכני אחריך נרוצה" וגו'. משל למה הדבר דומה? לפרדס של מלך ועלייה בנויה על גביו. מה עליו על אדם? להציץ, ובלבד שלא יזיז את עיניו ממנו. ועוד משלו, משל למה הדבר דומה? לאיסטרטא⁹ העוברת בין שני דרכים אחד של אור ואחד של שלג הטה לכן גבוה באור הטה לכן גבוה בשלג מה עליו של אדם להלך באמצע ובלבד שלא יהא נוטה לא לכן ולא לכן.

למעט כמה חריגות קלות (השימוש בשמו של 'אחר',¹⁰ הכתיב הבבלי 'עקיבא' ברישא מול הכתיב הירושלמי 'עקיבה' בסיפא), אנו רואים סימטריה במבנה האגדה. ראשית כל, מוצג המעשה: ארבעה נכנסו לפרדס, ומונים את שמותיהם. לאחר מכן מתארים מה קרה לארבעה ('אחד... ואחד...'), ובסוף מתאמים בין ארבעת השמות למה שקרה להם, בציוות של פסוק מקראי שתואם את הדמות הספציפית הזאת. נראה אם כן, שלכל דמות יש משמעות משלה, והיא מייצגת לכל הפחות פרסונה בעלת אופי שונה, ואולי אף ארכיטיפוס אנושי כדבר כללי.¹¹

8. ועמד על כך ליברמן. ראה שאול ליברמן, **תוספת ראשונים: פירוש מיוסד על כתבי יד התוספתא וספרי ראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים ישנים**, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים, תשנ"ט, ח"א, עמ' 246. נרמזים בדבריו התימוכין לפי שהתוספתא אומרת בהמשך 'לא היו ימים מועטים עד שנסתלק בן זומא'.

9. רחוב, דרך; מיוונית στρῶτα. וראה Marcus Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud, Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, Judaica Press, New York 1982, p. 91 בערך 'אֶסְטְרֵטָא, אֶסְטְ, אֶסְטְרֵטָה'.

10. השימוש ב'אלישע' (גם בכת"י לידן ובדפוסים) יכול אולי להיות שריד קדום מתקופה לפני שנשתרש בו הכינוי 'אחר'.

11. כך למשל ראה בזוהר פקודי רנד ע"א: "ארבעה נכנסו לפרדס, וכלהו אתברירו לדוכתא דא לאלין ארבע יסודי, וכל חד וחד אתקשר בדוכתיה: דא בסטרא דאשא, ודא בסטרא דמיא, ודא בסטרא דרוחא, ודא בסטרא

מכל מקום, לא מצינו בברייתא המקורית שיש הסבר מיוחד לתופעות שקרו לארבע הדמויות האלה, אם כי ניתן להצביע על כמה הנחות יסוד או הבלטות עדינות של הברייתא. ראשית כל, דמותו של ר' עקיבא מוצגת באור אחר מאשר כל שאר הדמויות. לכל אחד מהם קרה משהו שלילי, אם מוות, אם פגיעה ואם קיצוץ בנטיעות – אבל ר' עקיבא עלה בשלום (כמו כל השאר), אבל גם ירד בשלום (בניגוד לשאר). כמו כן, על ר' עקיבא לא נאמר שהציץ. תפישת הברייתא את ר' עקיבא כאדם מיוחד ובולט במינו לא אמורה להפגיע, שכן מצינו בכמה מקומות את גדולתו של ר' עקיבא כיוצאת דופן אף בקרב חבריו התנאים¹². עוד נקודה שאנו יכולים לשים לב אליה, ואשר היא מעניין מאמר זה, היא היחס למותו של בן עזאי. הפסוק המצוטט הוא תהלים קטז, טו: 'קָרַבְתִּי ה' הַמִּתְּהַלֵּךְ לְחִסְדֵיךָ'. דהיינו, מותם של חסידי הקב"ה, המקורבים אליו, הוא דבר 'קר', קשה בעיניו. אם כן, מותו של בן עזאי היה ללא ספק אירוע שלא נעשה מתוך רצון וכוונה תחילה של ה'. מה שעולה מהפסוק הוא דווקא תחושת אכזבה וקושי במותו של בן עזאי, שכן הוא היה 'חסיד' של ה'. עקרון פשטי זה ילווה את המאמר בהתחקות אחר פרשנות פשטית לאגדה.

ג.

לאחר שציטט את הברייתא, הבבלי לא מבאר את סיבת מותו של בן עזאי. הוא מרחיב על בן זומא ומתאר את מהות הפגיעה שלו, הוא מרחיב על אלישע בן אבויה ומתאר את כל תהליך התפקרותו, הוא אפילו מוסיף כמה דברים על ר' עקיבא, אבל בן עזאי נותר סתום ללא פירוש. גם בסוגיה המקבילה בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א), יש פירוט נרחב על דמותו של אלישע בן אבויה והסברים להתפקרותו, אך לא נאמר דבר על בן עזאי ובן זומא.

בשורת שנשלח לחכמי בבלי, נשאלו הללו "הא דתנו רבנן ארבעה נכנסו לפרדס בן עזאי ובן זומא אחר ור' עקיבא, זה הפרדס מה הוא, ובמה הציץ ונפגע, ופגיעה זו מה היא, ומה הוא קיצץ בנטיעות, ומה הן נטיעות הללו. ור' עקיבא שנכנס לאיזה מקום נכנס ומפני מה נכנס בשלום ויצא בשלום, אם תאמר מפני צדקתו הנה גם בן עזאי וחבריו צדיקים הם, יפרש לנו אדוננו הלכה זאת כי רבו הדעות"¹³. מתוך השאלה ניתן להסיק שכבר בתקופת הגאונים לא היתה מסורת ברורה ואחידה שהסבירה את מהות ה'פרדס' ואת הפגיעות השונות, ושהאוטוריטה העילאית לפרש באופן סמכותי סוגיה זו – היא ראשות הגולה בבבל.

דעפרא. הזוהר, שאמנם לוקח את הברייתא למקום אחר ולפרשנות משלו, עדיין קורא במעשייה את אותו איזון; דהיינו, מטבע הלשון שלו 'דא ל... ודא ל...' מזכיר את 'אחד... ואחד...' של כתי' וינה, וייתכן שמבוסס עליו. ארבעת היסודות האריסטוטליים הם אבני-הבניין של העולם, ולכן כלליים ביותר, ונראה שיש פה כוונה של הזוהר להפשיט את הרעיון מדבר שתלוי בארבע הדמויות האלה דווקא.

12. עיין למשל בבלי מנחות כ"ט ע"א, כתובות ס"ב ע"ב-ב"ג ע"א, אבות דר"נ (נ"א), פ"ו, ס"ב

13. הובא מתוך 'אוצר התשובות למסכת חגיגה', בתוך: בנימין מנשה לוין (עורך), **אוצר הגאונים**, כרך ד, חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית, ירושלים תרצ"א, עמ' 13-14.

תשובתם של חכמי בבל פותחת במילים הבאות: "דעו כי אנו מעודנו אין דרכנו לחפות על דבר ולפרש אותו שלא מדעת מי שאמרו כדרך שאחרים עושים. והרי אנו מפרשים לך דעתו של תנא זה ותוכן כוונתו ואמתת מה שהיה סבור ואין אנו ערבים שהדברים הלכה,¹⁴ ודאי משניות הרבה יש שאינן הלכה ואנו מפרשים אותם אליבא דאנתון" (ההדגשה שלי). אמנם חכמי בבל מפרשים את האגדה – לשיטתם – אליבא דהתנא המקורי, אך דא עקא שבבסיס הברייתא שלהם עומד הנוסח הבבלי. זאת ניתן ללמוד מכך שהם מסבירים בהמשך ש"מפורש בברייתא זאת בהדיא אמר להן ר' עקיבא כשאתן מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים". נוסח זה, כפי שהובהר לעיל, הוא נוסח שמופיע בתלמוד הבבלי בלבד, לא בנוסחים הארצישראלים (תוספתא, ירושלמי). ומאחר שכוונתי היא לחתור לפשט נוסח התוספתא, פרשנות הגאונים לא תוכל לשמש הסבר נאמן לדבר זה. ואמנם חכמי בבל מסבירים את הסוגיה באופן הבא: "ובהיכלות זוטרת¹⁵ מפורש בלשון זה פתח היכל שיש נראה כמי שיש בו אלפים רבבות גלי מים ואין בו אפילו טפה אחת של מים אלא אור זיו אבני שיש טהור צלולות כהיכל שזיו מראהו דומה למים. וזה ששנו בן עזאי הציץ ומת כי הגיע זמנו להיפטר מן העולם."

כמו שלום, חכמי בבל מפרשים את סיפור הפרדס בהתבסס על ספרות ההיכלות. בהינתן הנוסח הבבלי שעמד לפנייהם, הדבר איננו מפליא שכן הסיפורים משלימים זה את זה, אך הסבר זה איננו מסביר את הסיפור אליבא דהתוספתא. ואולם בניגוד לשלום, הם אינם מסבירים את מותו של בן עזאי כמו ספרות ההיכלות, שהוא "פתח פיו ושאלם מים הללו מה טיבן", אלא מפטירים "כי הגיע זמנו להיפטר מן העולם". גם הסבר זה איננו הולם את התוספתא, שכן הפסוק המצוות לבן עזאי הוא פסוק שמבליט דווקא את הקושי שבמותו, ולא את הצורך או הכדאיות ש"הגיע זמנו להיפטר מן העולם". מסיבות אלו קשה לי לקבל את ההסבר של חכמי בבל לברייתא כהסבר "אליבא דאנתון" (שוב, לפי הנחת היסוד שנוסח התוספתא הוא המקורי), אלא בנוסח שבו היא מופיעה בתלמוד הבבלי.

הסבר נוסף הוא ההסבר של רש"י: "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו – הוקשה מיתתו לפניו לפי שמת בחור ואעפ"כ אי אפשר שלא ימות משום שנאמר כי לא יראני האדם וחי". דברים

14. נוסחים אחרים: "ואין אנו צריכין עכשו שהדברי' הלכה או אינן הלכה"; "ואין אנו מבארים עכשיו הדברים הלכה או אינן הלכה", שם, עמ' 14 הע' א. מהמשך השו"ת נראה שכוונתם היא שיש מקומות בש"ס שאין עיסוקם הלכה, אלא אגדה (או במקרה זה, עולם ההיכלות), אך סברה אפשרית נוספת היא שהמילה "הלכה" משמשת פה בהשאלה כ"פירוש אותנטי". ואם כן, דבר זה מסייג את בלעדיות הפירוש של חכמי בבל את האגדה.

15. קודם לכן בשו"ת מסבירים הגאונים את עניין ההצצה "כמי שהוא רואה בעיניו היכלות שבעה וצופה כאילו הוא נכנס מהיכל להיכל ורואה מה שיש בו. ויש שתי משניות שהתנאים שונים אותן בדבר זה ונקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרת, ודבר זה מפורסם וידוע".

אלה כמובן הולכים בד-בבד עם פירושו כמה שורות לעיל: "הציץ – לצד השכינה"¹⁶. אך נשאלת השאלה על רש"י מה טעם הדבר שבן-עזאי ימות בהצצה ובן-זומא לא? רש"י אומנם פותר את הבעיה שמועלית כנגד פירוש גאוני בבל, אך יוצר קושיה נוספת משלו. הפתרון המתבקש הוא ההסבר של ספרות ההיכלות,¹⁷ אך שם לא מדובר ממש בראיית ה', וכן הפירוש תלוי בנוסח הבבלי, שאין הוא כרגע מענייננו. על כן פירוש רש"י נופל גם הוא לנוסח התוספתא – דבר שכמובן אין בו בכדי להעיד על איכות הפירוש שכן הפירוש מיוסד על הבבלי, לרבות נוסחו, ואין להתפלא על אי-התאימות שבדבר. נראה אם-כן שיש למצוא פירוש אחר לדבר.

ד.

המהרש"א בחידושי האגדות על אתר מביא פירוש בשם 'ספר ישן'. בגרסא המופיעה בעין יעקב (שם בנוסח איכותי יותר), מצויינת הערת גליון וזה לשונה: "א"ה מצאנו ראינו כל הדברים הללו בס' אוצר הכבוד לר' טודרוס הלוי ז"ל וכן כ"מ שמביא רבינו המהרש"א בשם ספר ישן מצאנו בספר ההוא דוק ותמצא". אמנם מצאתי ספר 'אוצר הכבוד' של ר' טודרוס הלוי אבולעפיה, בן דודו הרחוק של הטרובדור הספרדי הידוע בן אותו השם,¹⁸ ושם בפירוש על הברייתא בחגיגה מופיע הסבר בזה הלשון:

נכנסו לפרדס ר"ל אל פרדס החכמה היא חכמה אלהית. בן עזאי הציץ ומת הוא מתוך שדבקה נפשו באהב' רבה דביקות האמת בדברים עליונים שהם יסודה והציץ באור הבהיר נתפרד מן הגוף מכל מקרה הגוף מיד באותו שעה וראת מנוחה כי טוב ולא שבה עוד למקומה וזה הוא מעלה גדולה ועל כן נאמר יקר בעיני ה' המותה לחסידי ודלא כדברי המפרשים שאמרו שהו' רא' השכינ' ומת משם שנאמר כי לא יראני האדם וחי שאם כן הוא עשיתם לבן עזאי יותר גדול ממרע"ה¹⁹

פירושו של ר' טודרוס מתעמת עם הגישה שמובאת ברש"י. אינני יודע אם עמד לפניו פירוש רש"י, אך נראה שלכל הפחות עמד פירוש דומה לפניו, והוא מעלה קושיה תיאולוגית: "שאם כן הוא, עשיתם לבן עזאי יותר גדול ממש רבנו!" לא ייתכן להעמיד את בן עזאי במדרגה קיצונית כל-כך, ואני מוסיף על ר' טודרוס ואומר שמלבד הקושי בהשוואה לדמותו של משה, קשה גם ספרותית-נקודתית ההשוואה לבן-זומא כפי שהראיתי לעיל. גוף טענתו, אם כן, דורש

16. נראה שד"ה "הציץ" כוונתו דווקא לבן-זומא, ולא לבן-עזאי. דפוס ראשון (ונציה רפ"א) כאן כמו ווילנא. אך בנוסח עין יעקב כתוב "בן זומא הציץ – לצד השכינה". יש לשים לב שסדר הד"ה על אתר שונה מסדר הדברים המופיע בגוף הגמרא, ונוסח רש"י פה צריך עיון נפרד. ומ"מ לא נראה לי שבידור הנוסח הנכון פה יפתור את הבעיה שמציב לנו הפירוש.

17. ראה בקטע המצוטט בהערה 3, שם על בן-זומא.

18. ראה חיים שירמן, **תולדות השירה העברית: בספרד הנוצרית ובדרום צרפת**, מאגנס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 377.

19. טודרוס אבולעפיה, **אוצר הכבוד**, סטו מרה (Satu Mare) תרפ"ו, לא ע"א-לב ע"ב.

בירור. ר' טודרוס מציע שמותו של בן עזאי לא היה עונש על כך שהציץ, אלא תוצאה בלתי-נמנעת של הדבר.²⁰ באשר לסיבה לכך שמותו היה תולדה בלתי נמנעת, ר' טודרוס מציע שנפשו של בן עזאי 'דבקה... בדברים עליונים שהם יסודה', ומכיוון שהיא זינקה מעלה ודבקה בהם, גופו של בן עזאי נותר שבוק חיים. פירוש זה מתקבל על הדעת מבחינת הפסוק, שמחד מדובר במעלה גדולה ('קָר'), אך בכך גם מדובר בקושי הגדול של ה' לקבל את מות אותו התנא שנפשו דבקה בדברים עליונים, והם היו יסודה. הפירוש גם מתקבל על הדעת בכך שהוא מסביר את אותן השורות שמופיעות בתוספתא, ולא את אלה שמופיעות בבבלי (למרות שהפירוש עצמו מיוסד על הבבלי!), ואיננו תלוי במימרא של ר' עקיבא וב'מים מים'. אך כמובן, בכדי לאשש את הפירוש הנ"ל יש צורך לסקור אם בספרות התלמודת והמדרשית על בן עזאי יש תימוכין לאמירה שאומנם נפשו דבקה בדברים עליונים.

ה.

מצינו במשנה במסכת גיטין, אחד מכמה מקומות שבהם בית הלל חזרו להורות כבית שמאי,²¹ ושם טיעון הלכתי המבטא את דעתם של חכמים בנוגע לחשיבות מצוות פרו ורבו: מי שחצייו עבד וחצייו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, כדברי בית הלל; בית שמאי אומרין: תיקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם: לישא שפחה אינו יכול, בת חורין אינו יכול. ייבטל מפרייה ורבייה? והלוא לא נברא העולם אלא לפרייה ורבייה, שנאמר "לא תוהו בראה לשבת יצרה"! אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו, ועושה אותו בן חורין, וכותב שטר על חצי דמיו. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי.²²

מעצם זה שבית הלל חזרו בהוראתם, ניכר שהטיעון של בית שמאי היה חזק בעיניהם; טיעון שיסודו: "לא נברא העולם אלא לפרייה ורבייה", כלומר שמהות הקיום והבריאה טמונה בהתרבות האנושית, בחיים של המשכיות ובשרשרת הקיום. כמובן שהדבר חשוב גם לבית שמאי, שאם לא כן הם לא היו מציגים את הטיעון בפני בית הלל. ומצינו שהן לדעת אלו והן לדעת אלו משמעות הפרו-ורבו היא חשובה, אם לא כמעט ראשונה במעלה. כיוצא בו ראייה נוספת, במסכת יבמות²³, שם רואים שהן לדעת בית שמאי והן לדעת בית הלל חלה חובה הלכתית על האדם לפרות ולרבות (אם כדי שיעור זה או שיעור אחר).

20. הפרדה כזו אינה ניתנת להיעשות בפירוש רש"י, ולשאלה האם היה זה דבר בלתי נמנע או הכרעה אלוהית של 'לא יראני האדם וחי' אין מענה תיאולוגי מפורש.

21. משנה עדיות פ"א מ"ב-מ"ד. ושם במ"ג מקבילה למשנה בגיטין. כל ההפניות למשנה ע"פ כתי"י המיוחס לרמב"ם; הנוסח, לרבות החלוקה למשניות, שונה במידה ניכרת מאשר בחלק מכתבי היד האחרים (קאופמן, פארמה) והדפוסים.

22. משנה גיטין פ"ד מ"ה.

23. משנה יבמות, פ"ו מ"ז.

מאיך, בתוספתא סמוכה למדי מצינו את יחסו האמביוולנטי של בן עזאי בעניין:
 ר' עקיבא אומ': כל השופך דמות הרי זה מבטל דמות, שנ' "שופך דם האדם באדם דמו ישפך".
 ר' לעזר בן עזריה אומ': כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות,
 שנ' "כי בצלם אלים עשה את האדם" וכת' "ואתם פרו ורבו" וגו'. אמ' לו ר' לעזר בן עזריה:
 בן עזי, נאין דברין כשהן יוצאין מפי עושיהן. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין
 נאה דורש, בן עזי נאה דורש ואין נאה מקיים. אמ' לו: מה אעשה? חשקה נפשי בתורה;
 יתקיים עולם באחרים.²⁴

אמנם בנוסח זה של התוספתא נאמר שראב"ע הוא זה שאומר שביטול פריה ורביה הריהו
 כמו שפיכת דמים וביטול הדמות, אלא שמכמה וכמה כתבי יד של התוספתא ושל הבבלי
 נראה שדווקא בן עזאי הוא זה שאומר את הדברים הללו.²⁵ דבר זה מתחזק גם 'על פי הסברה',
 שאלמלא בן עזאי אומר את הדברים הללו, לא ברור למה בדיוק הכוונה בדברי הביקורת
 שמוטחים בהמשך לעברו. ואם כן, נראה שנכון הוא לומר שבן עזאי טוען שכל שאינו עוסק
 בפריה ורביה הריהו שופך דמים וממעט את הדמות. ללא ספק זהו ביטוי גנאי חריף, המבטא
 את חומרת המעשה.²⁶

מה שמתמיה את ראב"ע זו העובדה שבן עזאי אומר דבר שהוא לא מקיים בעצמו, תמיהה
 שהוא משמיע באמצעות הביטוי הציני "נאין דברין כשהן יוצאין מפי עושיהן". כפי שניתן
 להסיק, בן עזאי גינה את מי שנמנע מפריה ורביה אף שהוא בעצמו נמנה על קבוצה זו.
 תגובתו של בן עזאי איננה כזו שהודפת את הביקורת כלפיו, אלא אחת של קבלה: "מה
 אעשה? חשקה נפשי בתורה; יתקיים עולם באחרים." בן עזאי מודה בעובדה שברמת העקרון
 עליו לפרות ולרבות, אך הוא איננו מסוגל לכך כי כל מעייניו שקועים בעולם התורה.
 בנוגע לביטוי "נאין דברין כשהן יוצאין מפי עושיהן", הרי שיש לנו עוד עדות לנושא:
 וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם:
 תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול. נענה ר"ע ואמר: תלמוד
 גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה.

24. תוספתא יבמות ספ"ח, כאן ע"פ כת"י וינה. וראה גם את תיקוניו המוצעים של ליברמן בתוספ"כ. ישנם שינויי
 נוסחאות ניכרים בכ"י ערפורט (כולל תיקונים בשולי הגליון), וכן במקבילה בבבלי יבמות סג ע"ב, שם גם
 נוסח כפול בלשון 'תניא אידך'. מסיבות דיפלומטיות העדפתי להמשיך בנוסח כת"י וינה, אך השינויים
 מהותיים בעניין. נראה שנוסח הבבלי הוא המשויף ביותר, ובתוקף הכלל 'lectio difficilior potior' (הקובע
 שנטיית עורכים היא 'לתקן' נוסח קשה), נראה שהוא ערוך באיחור כדי להתאים את היסודות השונים
 בברייתא, גם כאשר שמות הדוברים בכתה"י של התוספתא נראים אמינים יותר.

25. ראה למשל כת"י מוסקבה (גינצבורג), מס' 594; כת"י מינכן 95, וכת"י ערפורט.
 26. חומרתה של שפיכות הדמים, למשל, מתבטאת בכך שהבבלי (סנהדרין עד ע"א) מחשיב את העברה כאחת
 משלוש עברות יהרג ובל יעבור: "א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל
 עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות
 ושפיכות דמים."

על אותה השאלה האם המעשה עצמו הוא החשוב או שמא הלימוד המופשט והמנותק מהעולם עדיף, מעיד לנו התלמוד שאותם זקנים בני דורו של ר' טרפון ור' עקיבא הסכימו לבסוף שגדול התלמוד מכיוון שתכליתו היא חיי המעשה. בחבורה זו סביר מאוד להניח שנמנה גם בן עזאי, שכן אומנם הוא היה צעיר קמעה מאשר ר' עקיבא ובני דורו, אך ניכר שהיה עדיין בחבורתם,²⁷ ולא בכדי הוא נכנס לפרדס יחד עם גדולי דורו. נראה אם כן שיש בידינו עוד ראיה אפשרית לכך שבן עזאי האמין שחיי המעשה הם הם עיקרה ותכליתה של תורה, ולמרות זאת הוא לא קיים מצוות פרו ורבו מכיוון שהיה עסוק בתורה.

על ניתוקו של בן עזאי מהעולם המעשי ושקדנותו הרבה אנו למדים ממקור נוסף במסכת ברכות, וגם מקור זה מערב בתוכו את דמותו של ר' עקיבא, שכאן מוצג כרבו של בן עזאי:

תניא: אמר רבי עקיבא: פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע לבית הכסא, ולמדתי ממנו ג' דברים. למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום, ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב, ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל. אמר ליה בן עזאי: עד כאן העזת פניך ברבך? א"ל תורה היא וללמוד אני צריך. תניא: בן עזאי אומר: פעם אחת נכנסתי אחר רבי עקיבא לבית הכסא, ולמדתי ממנו ג' דברים. למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום, ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב, ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל. אמר לו ר' יהודה: עד כאן העזת פניך ברבך? אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך.²⁸

לא כאן המקום להאריך על כפילות הסיפור, וכמספר הקושיות כן מספר התירושים. אך מצאנו שבן עזאי החשיב את לימוד התורה כעיסוק כל-כך גבוה שאפילו דיני צניעות וכבוד רבו נדמו בעיניו כזוטות ליד הלימוד. כשר' יהודה מבקר אותו על התנהגותו, מתרץ בן עזאי שהצורך ללמוד תורה גובר על הצורך שלו לכבד את רבו בבית הכיסא.

ייתכן ואף במקור נוסף אפשר לראות אבטיפוס של הפער הקיים בין בן עזאי לר' עקיבא בהקשר הזה. אחת המחלוקות המפורסמות ביניהם מופיעה בספרא על הפסוק 'ואהבת לרעך כמוך':

ואהבת לרעך כמוך ר' עקיבא או' זה כלל גדול בתורה בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה²⁹

במחלוקת זו ר' עקיבא מסתכל על הפן החברתי, הפרגמטי של 'חברך', בעוד שבן עזאי מסתכל על משהו כולל ומופשט יותר: 'זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּיּוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עֲשֵׂה אֹתוֹ' (בראשית ה, א). בעוד שר' עקיבא מצמצם את מבטו לסביבתו הקרובה,

27. וכן עדות בפנינו מברייתא בבבלי סנהדרין יז ע"ב: "למידין לפני חכמים – לוי מרבי. דנין לפני חכמים – שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא וחנון המצרי וחנוניא בן חכנאי". רש"י בהוריות ב ע"ב ד"ה "כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא" מסיק מהברייתא שהשניים "היו יושבין לפני חכמים והיו ראויין להוראה".

28. בבלי ברכות סב ע"א.

29. ספרא אמור, כת"י וטיקן (אססמני 66) דף ת'.

ואם לפרש את 'רע' במובן של 'בן עמך'³⁰ הרי שהיסוד האוניברסלי, האידיאי והמופשט שוב עולה בדבריו של בן עזאי. קישור זה לדמותו של בן עזאי כפי שהצטיירה לעיל רחוק מלהיות מוסמך ואיתן, ועם זאת הוא עדיין אפשרי.

ו.

ראיה זו של דמותו של בן עזאי לא נסתרה מעין הראשונים, כך שאף אצל הרמב"ם יש לו מעמד מיוחד. בשני מקומות הזכיר הוא את בן עזאי במשנה תורה, ושניהם בהלכות אישות. לא בכדי הוא הדבר שבן עזאי משמש אצלו דוגמא לארכיטיפ אנושי מסוג מסויים, דמות כלשהי שידועה בשל תכונות מיוחדות שיש לה. וכן דבריו:

[האומר לאשה הרי את מקודשת לי בזה] על מנת שאני תלמיד – אין אומרין כבן עזאי וכבן זומא, אלא כל ששואלין אותו דבר אחד בתלמודו ואומרו, ואפילו בהלכות החג שמלמדין אותן ברבים, מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאים בהן.³¹

נראה מתוך הדוגמה – וכן מתוך ההשוואה להלכות הסמוכות (בהן תנאי הקידושין הוא להיות חכם, גיבור, עשיר וכו') – שהשימוש בבן עזאי הוא להדגים את קיצוניות המעלה. הרף להגדרה 'חכם' אינו חייב להיות חכמתו של ר' עקיבא, וכן ב'עשיר', אין המתנה חייב לעמוד בעושרו של ראב"ע. כיוצא בן, מעלת הלימוד או ה'תלמידות' איננה נמדדת בסקאלה של בן עזאי (או בן זומא). מכאן אנו למדים שאמנם שקדנותו של בן עזאי היתה ממדרגה ראשונה, ודמותו הייתה חקוקה בסימן זה, כך שכאשר אמרו 'בן עזאי' מיד היה מובן שמדובר באדם בעל התמד למידה חריג. ועוד אומר הרמב"ם על בן עזאי:

מי שחשקה נפשו בתורה תמיד, ושגה בה כבן עזאי, ונדבק בה כל ימיו, ולא נשא אישה – אין בידו עוון, והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו. אבל אם היה יצרו מתגבר עליו, חייב לישא אישה, ואפילו היו לו בנים, שמא יבוא לידי הרהור.³²

הרמב"ם לא העמיד את בן עזאי כרף הלימוד הסטנדרטי האנושי בכדי שתנאי 'על מנת שאני תלמיד' יתקיים, אך הוא כן העמידו כרף הנדרש כדי 'לקבל פטור' ממצוות פרו ורבו. דהיינו, באופן עקרוני על אדם לשאת אישה גם אם הוא שקדן ואיש תורה, ואפילו אם יצרו אינו מתגבר עליו. זאת אלא אם כן הוא אדם ש'שגה בה כבן עזאי', ובמקרה זה אין עוון. במילים אחרות, כאשר בן עזאי אמר 'מה אעשה חשקה נפשי בתורה' הרמב"ם הבין שמדובר

30. יש מקום לסבור כך על בסיס התקבולת בפסוק, וכן עולה גם מתרגום ניאופיטי, שם בנוסח של גוף הגליון 'בני עמך' מתורגם כ'חבורכון', באותו השורש של 'רעך'. אך סוגיה זו ארוכה והדיון בה חייב לגעת בכל תרגומי המקרא העתיקים, לרבות היווניים והלטיניים, מקורות חז"ל רלוונטיים וכן בציטוט הפסוק בספר מתי כב, לט, לרבות תרגומיו שלו.

31. משנה תורה, הלכות אישות פ"ח ה"ו. נוסח משנה תורה ע"פ כה"י התימנים.

32. שם, פט"ו ה"ג.

בקשר ובתלות ברמה אחרת מכל חכם אחר. שרמת הדבקות היתה אכן כזאת שיכלה לגרום לבן עזאי לומר 'תורה היא וללמוד אני צריך' גם במצבים בהם לרוב לא היינו מצפים מאדם אחר לומר זאת.

סוף דבר

סוף דבר, נראה שמצאנו יסוד מספיק בספרות התלמודית³³ המתאר את בן עזאי כאדם שהיה שקוע כל-כולו בלימוד התורה ובעיסוק בה. היות שכך, הוא לא היה מעורה בהליכות עולם ובאורחות החיים הפשוטים עד כדי כך שסירב לשאת אישה כיוון שעולם לימוד התורה חמד לו מעולם הזוגיות. היטיב ר' טודרוס לתאר זאת כאילו 'דברים עליונים', היו 'יסודה [=של נפשו]'. בן עזאי לא התעניין בדברים ארציים מעבר לגדרי 'תורה היא וללמוד אני צריך', והיות שכך כל מהותו הסתכמה בעולם של דברים עליונים.

כאשר בן עזאי נכנס לפרדס החכמה האלהית עם שלושת מרעיו, אותם היסודות המטאפיזיים שבנפשו נדבקו בדברים העליונים שהיו בסביבת הפרדס, דבר שגרם לפירוד גוף ונפש. על ר' עקיבא, שקדן גדול גם הוא, לא היה ניתן לומר את אותו הדבר, שכן על אף שהיה שקדן גדול, היה הוא מעורה בחיי המעשה, והוא נשה אישה ופרה ורבה. על כן אי אפשר לומר שנפשו של ר' עקיבא נפרדה מגופו, מכיוון שגופו לא היווה כנטל על חיו.

לא באתי לסתור או לחלוק על פירושי קמאי ובתראי. כל שברצוני להציע הוא פירוש חדש לסיפור המעשה, לפחות בנוגע לעניין 'בן עזאי הציץ ומת', כפי שנשנתה הברייתא בתוספתא, ולא לפי הנוסח הבבלי שלה. ואסיים בהבאת שירו של חיים נחמן ביאליק 'הציץ נמת' (תרע"ו).³⁴ נראה שגם מביאליק לא נסתר דימויו זה של בן עזאי, והוא שוזר את כמיהתו של הלה לאותם העולמות העליונים בשירו:

וּבְלִחְכוּ עִפְרָ, עַל-שְׁפָתַי עוֹד תִּחַנֶּה אֲחֵרוֹנָה

בוֹעֲרֶת בְּלִי-חֶשֶׁן:

"לו אבא עד שער החמשים, אן-רַגַע לוא אָצִיץ

מַעֲבָר לְמִסְךְ."

הַתְּפִלָּה נְשָׁמְעָה; וּבְטָרָם הַלְפִיד הַדוֹעֵךְ

עַד-קִצּוֹ יִגִיעַ –

וְשַׁעַר הַחֲמִשִּׁים, כְּלִיל אֲבְנֵי הַשֵּׁשׁ הַטְּהוֹר,

33. וניתן לציין עוד מקורות שלא הובאו במאמר זה.

34. חיים נחמן ביאליק, כל כתבי (מהדורה 12), הוצאת דביר, תל אביב 1950, עמ' נב.

לפניו הופיע.
רועדת היד, מכת זהר העין – הלדפק?
עוד נגע התאפק,
ופתאם התחזק ויעז, ויקם מזחל –
ויתדפק.
אז יכבה הלפיד, ודלתות השער נפתחו –
ויצץ שם פנימה,
ותצנח גופתו, ובצדה אוד עשן, ותגהר
על מפתן הבלימה.