

## כבוד חכמים ינחלו: עיון בעריכתה של סוגיית כבוד הבריות

נעם סמט

פ ת י ה

על רקע ההבחנות בין הלכה לאגדה המקובלות הן במחקר והן בלימוד המסורתי, הולכת ומתקבלת התפיסה שיש לראות בהן מכלול תרבותי אחד. כך הם דבריו של יעקב זוסמן: 'הלכה ואגדה הן שני צדדים של אותו מטבע – עולם רעיוני אחד וקורפוס ספרותי אחד של אותם חכמים עצמם, ואי אפשר בשום אופן להפריד ביניהם'.<sup>1</sup> הנחה נוספת העומדת בבסיס מאמר זה היא שיש לבחון את הסוגיה התלמודית כיחידה תמטית שלמה וערוכה.<sup>2</sup> צירופן של שתי הנחות יסוד אלו מניח את המסד להתפתחותה של פרשנות ספרותית-תרבותית לתלמוד.<sup>3</sup>

\* מאמר זה הוא חלק ערוך ומעובד מתוך עבודתי: נ' סמט, 'כבוד הבריות – עיון רב תחומי בסוגיה תלמודית', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ע. תודתי למחלקה ולראשיה על הסיוע במהלך כתיבת העבודה. תודה לכל המגיבים והמסייעים, ובראשם לפרופ' רמי ריינר, מנחה העבודה.

- 1 'זוסמן, 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך', מדעי היהדות, מוסף 1 (תשנ"ג), עמ' 64. וראו: א' גרינולד, 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 173.
- 2 בין הראשונים שהדגישו את חשיבות ההתייחסות אל התלמוד בכלל ואל הסוגיה בפרט כאל מכלול ספרותי אזכיר את וייס, שבמחקריו עמד על הצורך לעסוק בתלמוד כולו וביחידות שבתוכו כביחידות ספרותיות לכידות. ראו לדוגמה: א' וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תש"ג. גם פרידמן עמד ברבים ממחקריו על הצורך להתייחס אל הסוגיה כאל מכלול, ולנתח את פעולת העריכה שהובילה לעיצובה הסופי. פרידמן אף זיהה תבניות ספרותיות בסיסיות כתבניות חוזרות ונשנות בסוגיות התלמוד. על תבניות מספריות ראו: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', ח"ז דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, א, ניו יורק תשל"ח, עמ' 316–319, וראו עוד: א"ש רוזנטל, תלמוד בבלי מסכת פסחים: כתב יד ששון-לונצר ומקומו במסורת-הנוסח, לונדון תשמ"ה, עמ' 10–11. על התבנית המספרית בסוגיה שלנו ראו להלן הערה 15.
- 3 ראו לדוגמה הסקירות אצל: א' ולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש

במאמר זה אני מבקש לצעוד בנתיב מחקרי מתפתח זה, ולהציע פרשנות ספרותית-תרבותית לסוגיית כבוד הבריות שבדף יט ע"ב במסכת ברכות שבתלמוד הבבלי. בסוגיה ניכרת היטב העריכה, הן במעורבות סתם התלמוד בגלגולה של הסוגיה והן בבחירת המקורות שבהם היא עוסקת. אבקש להדגים כיצד עיון בסוגיה מתוך התחשבות במבנה הספרותי שלה ורגישות למרחב הרעיוני שברקעה, פותח אפיקים פרשניים פוריים.

המתח הבסיסי בסוגיה הוא בין כבוד האדם לבין כפיפותו לאלוהיו, אך בדיון נשזרות שאלות רבות – היחס בין הפרט לבין החברה, יחסי החיים והמתים, מבני סמכות ושליטה בחברה הדתית ועוד. סביב הברייתות המרכזיות בסוגיה, המייצגות שני קטבים מנוגדים, שזורת הסוגיה בדרך הילוכה מובאות מתחומי הלכה שונים, שנועדו לתמוך או לדחות את תפיסות התשתית שהיא מציגה, והיא מסתיימת במעשייה, שיש בה נופך אגדי. שזירת המובאות יוצרת מכלול ערוך וסדור, ועיון אינטנסיווי חושף את מבנהו המהודק והמשוכלל.

העיון דלקמן מצמצם בגופה של הסוגיה שבמסכת ברכות, ואין בו יומרה להקיף את מכלול משמעויותיו של המונח כבוד הבריות בהלכה היהודית או אפילו בתלמוד הבבלי. דבריהם של פרשנים לסוגיה יובאו רק במקום שהם תורמים להבהרת ניתוח הסוגיה עצמה. סוגיית כבוד הבריות היא מצר שדשו בו רבים,<sup>4</sup> ודווקא משום כך דומני

השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 1–31; י' נגן, מים, בריאה והתגלות: חג הסוכות במחשבת ההלכה, עתניאל תשס"ח, עמ' 2–7. ראו עוד: ג' זור, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז.

4 ראשית יש לציין את שני מאמריו המקיפים של בלידשטיין: י' בלידשטיין, 'גדול כבוד הבריות: עיונים בגלגוליה של הלכה', שנתון המשפט העברי, ט–(תשמ"ב–תשמ"ג), עמ' 126–187; הנ"ל, 'כבוד הבריות וכבוד האדם', י' דוד (עורך), שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית, ירושלים תשס"ו, עמ' 97–138. בשני המאמרים יש ניתוח רחב של הנושא בספרות ההלכה ובהקשריו המודרניים, ויש בהם גם נגיעה ספרותית-הלכתית בסוגיית הבבלי בברכות. ראו גם: ג' נ' רקובר, גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך-על, ירושלים תשנ"ט. רקובר בחן שם את הנושא באופן רחב, ועסק גם בסוגיה שבמסכת ברכות. אמנם מוקד עניינו בהיבטים המשפטיים וההלכתיים, והוא לא ניתח את הסוגיות לגופן מבחינה פילולוגית וספרותית. לעיסוק נרחב בסוגיה ראו: י' ברנד, 'גדול כבוד הבריות', סידרא, כא (תשס"ו), עמ' 5–34. ברנד סקר את מאפייניה הספרותיים הבסיסיים של הסוגיה, ובמספר קווים בסיסיים קרובים דבריי כאן לדבריו. עם זאת הניתוח הספרותי שלו אינו ממצה, ומוקד מאמרו בטיעון היסטורי הכורך את התפתחות הסוגיה בגורות הסאנים בבבל. לעיסוק נוסף בסוגיה ראו: M. Fisch, *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture*, Bloomington, ID 1997, pp. 121–162. פיש דן בסוגיה בהרחבה במסגרת ניסיונו לאפיין את דרכי החשיבה התלמודית, שהוא סימן על הציר שבין מסורתניות לאנטי-מסורתניות. לסקירה רחבה יותר של המחקר הקיים ולהפניות ביבליוגרפיות נוספות ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 2–4 וברשימה הביבליוגרפית שם.

שהנתיחות במאמר זה מדגים יפה את האפשרויות החדשות הנפתחות באמצעות העיון הספרותי בה.

#### א. מהלך הסוגיה

סוגיית כבוד הבריות<sup>5</sup> עוסקת בבירור מימרת רב, המובאת על ידי רב יהודה, שהמוצא כלאיים בבגדו מחויב לפשוט את בגדו ואפילו בשוק. בכך הציב רב קביעה עקרונית, שדבר ה' דוחה כל עניין הכרוך בכבודו של האדם, ומחייב ציות מידי גם במחיר ביזוי בעירום בציבור. קביעתו של רב מנומקת בכך ש'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' (מש' כא 30).<sup>6</sup>

הסוגיה נמשכת בהבאת חמש ברייתות, שמכולן עולה העמדה ההפוכה, שבמצבים מסוימים כבודו של האדם גובר על חובת הציות לדבר ה'. הברייתות כולן מועמדות במקרים מסוימים בלבד או בתחומי דיון מסוימים בלבד, ובאופן פורמלי לפחות עמדתו של רב נשמרת כעמדה העדיפה לכל אורך הסוגיה. עם זאת במהלך הסוגיה מוצאים מחוץ לגבולותיה של הלכת רב עוד ועוד תחומים – דיני רבנן כולם, דיני הממונות ומקומות שבהם העברה איננה מתבצעת באופן פעיל (שב ואל תעשה).

המבנה בחמש המובאות זהה: הבאת הברייתא; הקושי – 'וליאמא אין עצה [...]?!'; הפתרון. השמירה על המבנה המהודק מחזקת את הרושם שלפנינו סוגיה ערוכה ומכוונת. אסקור בקצרה את מהלך הסוגיה ואת המקורות המובאים בה:<sup>7</sup>

5 בחרתי לכתוב את הסוגיה בכותרת הכללית כבוד הבריות, אף שהביטוי מופיע בה במפורש רק בברייתא האמצעית. דעתי נוטה כאן לעמדתו של ברנד, שהכליל את הסוגיה כולה בקריטריון של כבוד הבריות, מכמה נימוקים המפורטים בדבריו. ראו: ברנד (שם), עמ' 14, הערה 45. גם בלידשטיין ראה לנכון להשתמש בביטוי באופן כוללני, אף שציין בכמה מקומות שהסוגיה עצמה איננה משתמשת בו בפירוש. ראו: בלידשטיין, גדול (שם), עמ' 7–8; הנ"ל, כבוד הבריות (שם), עמ' 133, הערה 64.

6 בסוגיה נכרך הנימוק במימרת רב באמצעות המילים 'מאי טעמא' ובכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 366) – במילה 'שנאמר'. גם המילים 'מאי טעמא' אינן מורות בהכרח שהנימוק אינו מדברי רב עצמו. ראו: ברנד (שם), עמ' 16, הערה 56 ומקורותיו שם. מן המקבילות נראה שאכן אין מובאה זו מדבריו של רב עצמו, שהרי בבבלי, סנהדרין פב ע"א היא מובאת מפיו של שמואל דווקא, ובניגוד לעמדתו של רב בסוגיה שם, וראו להלן. יש להזכיר שכ"י אוקספורד הביא את המימרה הפותחת את סוגייתנו משם שמואל ולא משם רב, אולם זוהי גרסה יחידה בין כתבי היד ועדי הנוסח, ובשאר המקורות מובאת המימרה בשם רב.

7 מפאת קוצר המקום לא הבאתי כאן את נוסח הסוגיה בשלמותו. לסינופסיס מלא של הסוגיה ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), נספח 1.

א. מימרת רב 'המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק' ונימוקה.  
 ב. קושיה על רב מן ההיתר ללוות אבל בדרך טמאה, היתר שבו נדחה לכאורה  
 האיסור לכוהן להיטמא מפני כבודו של האבל. תשובת הסוגיה – מדובר  
 בבית הפרס, שדה שהיה בו קבר שמקומו המדויק אינו ידוע, ושטומאתו אינה  
 אלא מדרבנן.

ג. קושיה מתיאורו של ר' אלעזר בר צדוק, שדילג על ארונות מתים לכבודם  
 של מלכים, ושמפני כבודם של המלכים דחה את האיסור להיטמא. גם כאן  
 מעמידה הסוגיה את המקרה בטומאה דרבנן, כיוון שבארונות מתים יש  
 חציצה מן הטומאה מדין תורה.

ד. ראייה מן האמירה המפורשת 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה  
 שבתורה'.<sup>8</sup> כאן הראייה ישירה וחזיתית, והיא מציבה את הניגוד החזק  
 והמפורש למימרת רב.<sup>9</sup> רב בר שבא מעמיד את הבריייתא הזו כנוגעת רק  
 ללאו 'לא תסור', המלמד את החובה לשמוע בקול חכמים.

ה. ראייה מדין זקן, הפטור מלהחזיר אבדה שאינה לפי כבודו. הדין הזה נלמד  
 מלשון הפסוק 'והתעלמת מהם' (דב' כב 1). הסוגיה אינה דוחה את הראייה  
 הזו, אך מצמצמת את תחום חלותה רק לדיני ממונות, ומפרידה בין ממונות  
 לאיסורים.

ו. ראייה מדין קבורת מת מצווה, שגם עליה מובא לימוד מפסוק ('ולאחתו', במ'  
 ו 7) לפטור הדוחה קרבן פסח. גם כאן אין דחייה של הראייה אלא רק צמצום  
 של תחום חלותה למצב שבו מתבטלת מצווה ב'שב ואל תעשה' ולא בפעולה  
 ישירה.

ז. סיום הסוגיה בדיון בין רב פפא לאביי בפער בין ראשונים לאחרונים:  
 הראשונים, שמסרו נפשם על קידוש השם, זכו לנסים, בעוד האחרונים – על  
 אף חכמתם בתורה – אינם זוכים לנסים, מפני שאינם מוסרים את נפשם על  
 קדושת השם. דיון זה נמשך בהבאת המעשה ברב אדא בר אבהו,<sup>10</sup> שמסר

8 בסוגייתנו מופיעה המימרה הזו כתא שמע, ונראה שהיחס אליה הוא כאל ברייתא. כך נראה גם  
 מן ההפניה 'אמר מר' שבסוגיות המקבילות בבבלי, מנחות לו ע"ב; שם, מגילה ג ע"ב. עם זאת  
 בירושלמי כאן, ברכות ג, א (ו ע"ב; טור 26, שורות 32–33) מובאת המימרה הזו בשמו של ר'  
 זעירא. ראו: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 17, הערה 57 ובהפניותיו שם.

9 עובדה זו מוזמנת כמוכח את השאלה על מיקומה של הראייה הזו, שאינה מובאת בפתיחת הסוגיה. ראו  
 על כך להלן.

10 לאחר המעשה ברב אדא מובאים שני מעשים נוספים באמוראים, רב גידל ור' יוחנן, שהיו רגילים  
 לשבת בפתח המקווה, ולא חששו לא מיצר הרע ולא מעין הרע. הקשר של מעשים אלו לכאן אינו

את נפשו וקרע כרבלתא<sup>11</sup> מאישה בשוק.<sup>12</sup> פעולה זו התבררה כטעות, כיוון שהתגלה שהאישה כותית, ועל כן נקנס רב פפא ב־400 זוז.

הדיון בחלק המסיים של הסוגיה אינו עוסק במפורש בכבוד הבריות, אך קווים רבים קושרים אותו לסוגיה. הזיקה הבולטת היא בין המעשה של רב אדא בר אהבה, אמורא בבלי בדור השני ותלמידו של רב, לבין מימרת רב שבפתיחת הסוגיה.<sup>13</sup> בשניהם הנושא הוא פשיטת בגדו של אדם בשוק. מעבר לכך הן מימרת רב והן מעשהו של רב אדא בר אהבה מייצגים נורמות קנאיות, שאינן מתחשבות בכבודו של האדם, ושמעדיפות עליו את השמירה על הנורמה ההלכתית (כלאיים) או החברתית-הדתית (כרבלתא). חיובו של רב אדא בר אהבה, שהתחייב לשלם לאותה אישה 400 זוז, מקביל לחיוב הבושת המוזכר בפרק שמיני במסכת בבא קמא.<sup>14</sup>

ההקבלה בין מימרת רב בפתיחת הסוגיה לבין חתימתה במעשה רב אדא פותחת פתח לראיית ההקבלה שבמבנה הסוגיה כולה,<sup>15</sup> הערוכה במבנה קונצנאטרי מדויק

ברור דיו, אם כי ייתכן שגם הם נתפסים כסוג של מסירות נפש, אולי מסירות הנפש הרוחנית שבחוסר החשש מיצר הרע או מעין הרע. ייתכן גם שהקשר הוא חשיפת גוף אישה בהקשר דתי, מעין מעשהו של רב אדא. עם זאת עדיין הקשר עמום מאוד, ומקומם של המעשים הללו בחתימת הסוגיה בהחלט דורש עיון נוסף. מכל מקום הניתוח דלהלן יתמקד בסוגיה בגבולות שהוגדרו לעיל – ראשיתה במימרת רב שבדף יט ע"ב ('אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו') וסופה במעשה רב אדא שבדף כ ע"א ('מתוך מתוך ארבע מאה זוזי שויה').

11 על השאלה מהי הכרבלתא ומה הבעיה בלבישתה ניתנו מספר תשובות. על פי 'הערוך' זהו בגד אדום, ויש פריצות בלבישתו. ראו: נתן בן יחיאל, ערוך השלם, ד, וינה תרמ"ה, הערך 'כרבל', עמ' שטו–שטז. רב צמח גאון הסביר שזהו בגד שעטנז. ראו: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, א: מסכת ברכות, ירושלים תשמ"ד (חיפה תרפ"א), חלק התשובות, סי' קטו, עמ' 48. ראו דבריו של ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 32–33, נספח ב, וראו גם נוסחת כ"י פירנצה, ספרייה לאומית מרכזית II.1.7. יש כאן זיקה לגרסה שבדברי רב, כפי שהיא בכ"י פריז 671. לפי גרסה זו כבוד הבריות שמדובר בו בסוגיה הוא כבוד החבר, שכן רב דן באדם המוצא כלאים בבגד של חברו – ולא בבגדו שלו – והוא מצווה לפשוט את הבגד מחברו בשוק. כך גם פסק הרמב"ם: 'הרואה כלאים של תורה על חברו, אפילו היה מהלך בשוק, קופץ לו וקורעו עליו מיד' (יד החזקה, הלכות כלאים י, כט). וראו: ברנד (שם), עמ' 12, הערה 29.

12 כבר רש"י עמד בדבריו כאן על הקשר בין דברי רב לבין מעשה רב אדא: 'האי מילתא נקט הכא משום דמיירי שמוסרים נפשם על קדושת השם ועד השתא איירי נמי במי שמבוה עצמו על קדושת השם לפשוט כלאים בשוק' (רש"י לבבלי, ברכות כ ע"א, ד"ה 'בנויקין הוה'). ראו גם: בית יוסף, יורה דעה שג, א. ושם הסביר שפסק הרמב"ם שחיבה לקרוע בשוק את בגד חברו הלבוש כלאים (יד החזקה, הלכות כלאים י, כט) מבוסס על שילוב בין מימרת רב לבין מעשה רב אדא.

14 נראה שדין בושת הוא ביטוי מרכזי לכבוד האדם במשנת התנאים. ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 31–32.

15 הכללת מעשה רב אדא בסוגיה משלימה אותה לתבנית של שבעה חלקים. נראה שזוהי תבנית

ומשוכלל.<sup>16</sup> אפתח את העיסוק בסוגיה בהתבוננות במה שאני מבקש לתאר כמסגרת הסוגיה – מימרת רב שבפתיחה ומקבילתה במעשה רב אדא.

## ב. חילול השם וקידושו

מימרת רב, הפותחת את הסוגיה, מציבה נורמה מחמירה באשר למחויבות המוחלטת של אדם לזהירות מאיסורי תורה, גם במחיר פגיעה בכבודו. כאמור המימרה מנומקת בסוגיה בלימוד מן הפסוק 'אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה' (מש' כא 30), שממנו הסיק הדרשן שב'כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב'. החכמה, העצה והתבונה אינן עומדות לנגד ה', ובכך באה לידי ביטוי אפסותו של האדם אל מול האל; וכשם שאלו אינן עומדות לנגד ה',<sup>17</sup> כך כבודו של האדם אינו אמור לעמוד לנגד ה'.

הדרשה הכורכת את הפסוק בכבוד הרב ובחילול השם חוזרת מספר פעמים בתלמוד הבבלי, בקשר למקרים שהיה בהם זלזול בכבוד הרב. יסודה בדברי שמואל: "וירא פנחס בן אלעזר", מה ראה? [...] שמואל אמר: ראה ש"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" – כל מקום שיש חילול השם – אין חולקין כבוד לרב'.<sup>18</sup> שמואל, שראה את מעשהו של פנחס כפריצת גדר וכהוראת הלכה של פנחס בפני רבו, בא להצדיק את הפעולה הקיצונית. קנאותו של פנחס לחילול השם שבמעמד<sup>19</sup> היא ההצדקה לביזיון של משה הכרוך במעשה פנחס. החזרה במספר מקומות על דרשת הפסוק בקשר לגבולות כבודו של הרב,<sup>20</sup> מחזקת את הרושם שלפנינו אשגרה שאיננה מעניין הסוגיה

חוזרת במספר סוגיות בש"ס, ראו המקורות המצוינים לעיל הערה 2.

16 על מבנה כיאסטי – קונצנטרי או מצטלב – ככלי ספרותי ראו בהרחבה: J. W. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim 1981; ובמיוחד: J. Fraenkel, 'Chiasmus in Talmudic-Aggadic Narrative', *ibid.*, pp. 183-197. אמנם דבריו של פרוקל שם ועבודתו בכלל התמקדו בחלק האגדתי של התלמוד, בעוד לב הטענה כאן הוא שקריאה מסוג זה רלוונטית ופורייה גם בחלק מן הסוגיות ההלכתיות שבתלמוד.

17 אפשרות אחרת לפירוש ראו ב'מצודת דוד' שם: 'אין חכמה – לא יועיל שום חכמה ועצה לבטל גזרת המקום'.

18 בבלי, סנהדרין פב ע"א.

19 מעניינת ההתלבטות של ר' יחזקאל לנדא בשאלה אם דחיית כבוד הבריות מפני דבר ה' היא דווקא בפרהסיא של עשרה מישראל, כדיני חילול השם. מסקנתו, העולה באופן ברור מן הסוגיה, היא שאין צורך בעשרה יהודים, אבל השאלה – ואולי עוד יותר מכך המסקנה – מצביעה על אי ההתאמה המושגית שבין חילול השם לבין הסוגיה שלנו. ראו: נודע ביהודה, מהדורא קמא (ירושלים תשכ"ט), אורח חיים, סי' לה, דף טו.

20 ראו: בבלי, עירובין סג ע"א; שם, שבועות ל ע"ב; שם, מועד קטן טז ע"ב.

שלנו. עם זאת יש שני נימוקים ספרותיים לראות בדרשה פה לא אשגרה סתמית אלא דרשה המשולבת בסוגיה באופן מהודק:

א. באופן מפתיע יש זיקה משמעותית בין מעשה רב אדא, החותם את הסוגיה, לבין מעשה פנחס.<sup>21</sup> בדומה למעשה פנחס, הגיב רב אדא בקנאות על פריצות שראה ברחוב, וגם כאן מדובר בפריצות של גויה. כמו כן בדומה למעשהו של רב אדא, המוצג בסוגיה כמסירות נפש על קידוש השם, עוסקת הדרשה במניעת היפוכו<sup>22</sup> – חילול השם.<sup>23</sup>

ב. מעבר למבנה הפנימי של הסוגיה יש לתת את הדעת על הקשר הרחב בפרק. עיון בגלגוליהן של הסוגיות ביחידה זו, הן בתלמוד הבבלי והן בירושלמי, מצביע על זיקה בין שאלת כבוד הבריות באופן כללי לשאלת כבודם של תלמידי חכמים. בשני התלמודים קודם הדיון בכבוד תלמידי חכמים לדיון בכבוד הבריות,<sup>24</sup> ואופן העריכה הזה מעמיד את הנושא הזה באופן מודגש ברקע הדיון בשאלת כבוד הבריות. מכיוון שכך, הגם שאין כאן הכרעה מפשט הסוגיה בדבר שייכותה של הדרשה למהלך הסוגיה, דומה שהקשר הרחב מזמין קריאה של הדרשה בהקשר של הסוגיה שלנו.

שני השיקולים הללו מאפשרים בהחלט לראות את המובאה הזו כחלק אינטגרלי מן הסוגיה שלנו ולא כאשגרה סתמית.<sup>25</sup> מה מטרת שילובה של מובאה זו בסוגיה? יש לשים לב לכך שהכנסת הדרשה הזו כרקע לדברי רב מציבה את דבריו ואת

21 ראו: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 29, הערה 120.

22 באופן פשוט קידוש השם וחילולו הם הפכים. ראו למשל: 'גדול הוא קידוש השם מחילול השם' (ירושלמי, קידושי ד, א [סה ע"ב; טור 1180, שורה 6]; שם, סנהדרין ו, ט [כג ע"ד; טור 1295, שורות 24–25]).

23 גם במדרשים העוסקים בפנחס מוצג מעשהו כקידוש השם. ראו: 'זכיון שראו אותו [את זמרי] היו בוכים, שנאמר "והמה בוכים" (במ' כה 6). א"ל [אמר לו] הקב"ה: משה, בוכה אתה והיכן חכמתך שאמרת דבר והבלעת לקרח ועכשיו אתה בוכה? ורוח הקדש צווחת: "אשתוללו אבירי לב נמו שנתם" (תה' עו 6). א"ל משה: "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (מש' כא 30). אמר הקב"ה: יודע אני מי מוכן לדבר זה, מה כתיב אחריו? "סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה" (שם 31). אמר ר' יוסי: דרש פנחס בעצמו: ומה אם הסוס שהוא נותן נפשו ליום מלחמה אפילו הוא מת נותן נפשו על בעליו, אני על קדושת שמו של הקב"ה עאכ"ו [על אחת כמה וכמה] (שמות רבה לג, ה). מעניין שאותו הפסוק עצמו, 'אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'', משמש במדרש זה להמחשת היעלמותה של הלכה זו מדעתו של משה רבנו. אם כן ניתן לטעון שיש כאן שימוש מהופך של שמואל בפסוק, וייתכן שהוא היפוך מודע.

24 הסוגיות שבראשית הפרק השלישי בתלמוד הבבלי עוסקות בהרחבה בכבודם של החכמים. הסוגיה בדף יט ע"א מונה 24 מקומות שנידו בהם את מי שלא היו זהירים בכבוד הרב, שהוא ממש המושג הנזכר כאן אצלנו. בתלמוד הירושלמי העיסוק בכבוד הבריות פותח בשאלת רשותו או חובתו של תלמיד שהוא כוהן להיטמא לרבו.

25 ברנד בחר להציג את המובאה הזו כאשגרה ספרותית, לצד הנמקתה במישור הראלי-ההיסטורי. ראו ברנד (לעיל, הערה 4), עמ' 29, הערה 116.

הסוגיה כולה באורם של שני המוטיבים המרכזיים שבדרשה: כבודם של תלמידי החכמים ושם שמים המתקדש או מתחלל. כבודם של חכמים הוא מוטיב מרכזי מאוד – גם אם סמוי מעט – בסוגיה, ואעסוק בו בהרחבה בהמשך הדברים.<sup>26</sup> בשלב זה אתמקד במוטיב השני – מה עניינו של שם שמים המתחלל לכאן?

יצחק ברנד הציע לראות את הסבת הדיון לתחום קידוש השם וחילולו על רקע גזרות השמד הססאניות. לטענתו הגישה המחמירה של רב נועדה לשמור על חומות הדת בכבל.<sup>27</sup> דבריו מאירים את ההקשר ההיסטורי של עמדת רב, אך אינם מתייחסים לשינוי המהותי שיש בהנמקה מסוג זה. בעיסוק בשאלת כבוד הבריות אל מול דבר ה' על רקע מושגי קידוש השם יש טרנספורמציה מושגית משמעותית. הדבר בולט בהשוואת לשונו של הבבלי בדרשה כאן ללשונו של הירושלמי בנימוק העמדה הדומה בסוגיית כלאיים: 'הרי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים. תרין אמוראין, חד אמ' [ר] אסור וחרנה אמ' מותר. מאן דאמ' אסור דבר תורה'.<sup>28</sup> הנימוק הלקוני משהו שבירושלמי, 'דבר תורה', מעמיד אל מול כבודו של האדם את החוק היבש, דבר תורה.<sup>29</sup> ההנחה היא שחובת הציות להלכה היא חובה מוחלטת, וממילא נדחים מפניה ענייניו של האדם. הסבת הדיון לתחום קידוש השם וחילולו חורגת מן ההנגדה הברורה בין ערך אנושי לבין חוק אלוהי, ומציבה זה מול זה כבוד מול כבוד: כבוד אדם מול כבוד שמים.<sup>30</sup>

הדגשת מושגי קידוש השם וחילולו וכן ההקבלה למעשה רב אדא מניחות את חילול השם כבסיס לאמירתו של רב והופכות את הלכת רב מנורמה הלכתית בסיסית לביטוי להתנהגות קנאית. האם בכך נפתח פתח לכרסום בעמדתו ההלכתית של רב? בסקירת מהלך הסוגיה לעיל עמדתי על כך שאף שעמדתו של רב נשמרת כעמדת המפתח לכל אורך הסוגיה, תחומיה מצטמצמים מאוד במהלך הדיון. ניתן בהחלט לטעון שהסטת

26 ראו להלן ליד הערה 59 ואילך.

27 ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 23–24.

28 ירושלמי, כלאיים ט, ב (לב ע"א; טור 173, שורות 8–10).

29 מעניין שגם בסוגיית הבבלי בסופו של דבר כבוד הבריות נדחה רק אם מדובר בדבר תורה, כלומר בדין דאורייתא.

30 דמיון מעניין אפשר למצוא כאן לניתוח המשפטי שהציע שולצינר, ושלפיו ערך כבוד האדם אמור לשמש כהצדקה לזכויות האדם ולא כזכות משפטית. זוהי למעשה ההבחנה בין תפיסת כבוד הבריות כשיקול בתוך מערך השיקולים ההלכתי, לבין התבוננות בו כעין ערך-על שחורג מן המערך ההלכתי, ושמיילא אינו מחויב לגמרי לכלליו. ראו: ד' שולצינר, 'כבוד האדם – הצדקה ולא זכות', המשפט, יא (תשס"ז), עמ' 527–554. להבחנה דומה ראו: ד' סטטמן, 'שני מושגים של כבוד', עיוני משפט, כד (תשס"א), עמ' 541–603. ראו גם: בלידשטיין, כבוד הבריות (לעיל הערה 4), עמ' 103.

הדיון מן התחום החוקי-ההלכתי אל התחום הערכי של קידוש השם נועדה לאפשר את המהלכים שבהמשך הסוגיה, שמשמעותם למעשה ריכוך משמעותי בעמדת הסוגיה בהשוואה לעמדתו ההלכתית הנוקשה של רב.<sup>31</sup>

#### מעשה רב אדא

חיוזוק לקריאה הזו בסוגיה ניתן לראות באירוניה המסוימת שבמעשהו של רב אדא. באופן גלוי מוצג מעשה רב אדא בסוגיה כביטוי עליון למסירות נפש על קידוש השם. עם זאת בסופו של דבר מתבררת התנהלותו של רב אדא כטעות מביכה, והוא נקנס עליה ב'400 זוז. יש כאן מהלך כפול: ברמה הרטורית נשמר מעמדה של הלכת רב, ומעשה רב אדא, שמיימש את הנורמה שהציב רב לפשיטת בגדים בשוק, נתפס כביטוי עליון ולגיטימי למסירות נפש על קידוש השם; ואולם הסיפור הזה עצמו ממחיש את מגבלותיה של מסירות הנפש ואת הסכנה שבהתנגשות של עמדה הלכתית קשוחה עם מציאות מורכבת.

מעניין שדווקא המפגש עם הגוי הוא זה שהוליד את המשבר בסיפור רב אדא. העובדה שהאישה נמצאה כותנית הפכה את מעשהו של רב אדא ממעשה של קידוש השם למעשה שיש בו פגיעה בכבוד הבריות. הגוי, שאינו כפוף לכתחילה לציווייה של המערכת ההלכתית, הוא זה שמסמן בסוגיה את כישלונה של מסירות הנפש. זו אפשרית רק במרחב היהודי, אך משעה שהיא נתקלת במציאות הנכרית, היא כבר איננה לגיטימית, והופכת לפגיעה בכבוד הבריות.

31 הדגש הערכי בסוגיה בא לידי ביטוי גם בהתייחסותה כאן למושג כבוד הבריות. הדברים בולטים בהשוואה לסוגיית הבבלי, מגילה ג ע"ב. בסוגיה שם התלבט רבא בסדר העדיפויות הנכון כאשר לפני אדם עומדים מת מצווה ומקרא מגילה, והסוגיה מכריעה שמת מצווה עדיף משום כבוד הבריות. הסוגיה שם גם מביאה את ההלכה 'גדול כבוד הבריות' וכו', אך כבוד הבריות מובא שם לא כערך עצמאי אלא רק כשיקול מידתי להגדרת עצמתה של מצוות קבורת המת, שהיא העומדת במרכז הדיון. לעומת זאת בסוגייתנו כבוד הבריות נתפס כערך עצמאי, העומד לבדו מול דין תורה. כיוון שכך מעלה הסוגיה את האפשרות – שכמובן אינה יכולה לעלות בסוגיה במגילה – ללמוד מדין מת מצווה לכל התורה כולה, ולהסיק מכאן שכבוד הבריות (כערך בפני עצמו!) דוחה דין תורה. ראו בעניין זה את דברי האחרונים הרבים שדנו בשאלה כיצד ניתן ללמוד מקבורת המת, שהיא מצווה, למצבים שיש בהם כבוד הבריות ללא מצווה: אנציקלופדיה תלמודית, כו, ירושלים תשנ"ו, הערך 'כבוד הבריות', עמ' תפב-תפו. וראו את דבריו של בלידשטיין בעניין זה, בביקורת (מרומזת) על עמדתו של רקובר, שהדגיש את מעמדו של כבוד הבריות כערך-על: בלידשטיין (שם), עמ' 103. הביטוי ערך-על מבטא עליונות נורמטיבית מוחלטת, שכפי שהבהיר בלידשטיין, איננה מאפיינת את מקומו הממשי של כבוד הבריות בפסיקה. עם זאת כפי שהצעתי בפנים, נראה לי שיש לראות בסוגיה מגמה שלא להתייחס לכבוד הבריות כאל פרט דיני, נורמה הלכתית ככל הלכה, אלא כאל ערך מורחב המועמד מול דין תורה.

הזכרתי את הצעתו של ברנד לקרוא את הסוגיה על רקע גזרות השמד הססאניות ומושגי קידוש השם. על פי פרשנותו לדברי רב, העמידה אל מול גזרות הגויים מצריכה חיזוק החומות ההלכתיות החברתיות והקפדה יתרה על ציות להלכה. אם כן, ההיפוך שבין מימרת רב לבין מעשה רב אדא מתחזק: העמידה מול הגוי שהובילה לקנאות שבהלכת רב, הפכה לעילה לשבר במעשה רב אדא! הגוי כאן איננו האחר המאיים המצריך את ליכוד השורות הקנאי, אלא דווקא האחר שאינו מאפשר את הקנאות בכך שהוא מייצג את המרחב שבו היא איננה לגיטימית.

לסיכום, מסגרת הסוגיה מתווה יפה את הכיוון של המשך הדיון, המחויב מחד גיסא לרצינות הדתי שבבסיס מימרת רב, ומאידך גיסא מתנהל מתוך מודעות למגבלות של הגישה הזו במרחב הממשי.

### בין המסגרת למרכז

לאור הפרשנות הזו למסגרת הסוגיה ניכר הניגוד המהותי והמובהק שבין עמדתו של רב לבין הכלל שבלב הסוגיה<sup>32</sup> 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה'. אל מול עמדתו העקרונית של רב מעמידה הסוגיה באמצעות הכלל הזה את הקריאה ההפוכה בדיוק – כבוד הבריות איננו נדחה מפני כבוד שמים, אלא דוחה אותו הלכה למעשה, ולכאורה גם בדיני תורה.

היחס בין מסגרת הסוגיה לבין מרכזה מצטרף לתמונה שהתחלתי לשרטט לעיל. בראשית הדברים, במימרת רב, מציבה הסוגיה את כבוד שמים כמועדף המובן מאליו ביחס לכבודם של הבריות. בחתימת הסוגיה נשמרת מראית הדברים כך, אך ההצגה האירונית של המעשה ברב אדא מבחירה את מגבלותיה של הקביעה הזו. בתוך מעמידה הסוגיה את הקריאה המנוגדת והישירה – 'גדול כבוד הבריות'.

דברים דלקמן אציע שתי קריאות שונות ומקבילות בסוגיה, שיבחנו את מבנה משני כיוונים שונים. טענתי היא שניתן לזהות בסוגיה שני צירים מקבילים, המארגנים אותה באופן קונצנטרי, בתבניות שונות. מוטיב העריכה המרכזי בסוגיה הוא ללא ספק המתח בין הלכת רב, המעדיפה את כבוד שמים, לבין הקביעה המנוגדת לה, 'גדול כבוד הבריות'. לקונפליקט זה ביטוי ספרותי חזק מאוד בעריכת חלקי הסוגיה. מוטיב עריכה נוסף שאתבונן בו הוא היחס בין סוגי כבוד המוזכרים בסוגיה. הכבוד כמונה כולל הוא עמום ורב פנים. הסוגיה שוזרת זה לצד זה סוגים שונים מאוד של כבוד, והבחנה ביניהם מאפשרת התבוננות במבנה עומק נוסף בה. אף שמבחינת המרכזיות בסוגיה המתח בין כבוד הבריות לכבוד שמים הוא המרכזי, אפתח את העיון דווקא

32 וכפי שאראה להלן, גם במרכזה הספרותי.

בבחינת הסוגים השונים של כבוד הבריות המוצגים בה, כיוון שבחינה זו מניחה חלק מן היסודות לטיעונים שאעלה בניתוח היחס בין כבוד הבריות לבין כבוד שמים.

ג. מהו כבוד הבריות?

מהו הכבוד שמדובר בו בביטוי כבוד הבריות? שאלה זו נובעת מכך שהמונח העברי כבוד כולל מספר משמעויות שונות, שיש ביניהן הבדלים משמעותיים. כך תיאר חיים כהן את מושג הכבוד העברי המקראי ואת היחס בינו לבין ה־"dignity המודרני:

The term *dignity* or *dignitas* has no counterpart either in ancient or in modern Hebrew. We have to content ourselves – as our ancestors did – with the word *kavod*, meaning honour, and this term, in biblical language also bears the meaning of *gloria*, *magnificentia*, *splendor*, *maiestas*, *praedicatio*, *divitiae*, *opes*, *copia*, *dignitas*.<sup>33</sup>

ריבוי המשמעויות מלמד הן על ריבוי פניו של המושג כבוד כשלעצמו והן על העמימות המרובה הכרוכה בכך שבשפה העברית נכללים כל אלה בשם עצם יחיד. הבחנות רבות אפשריות בין המשמעויות השונות של המושג,<sup>34</sup> ובמסגרת זו אסתפק בהבחנה שהציע פרנק סטיוארט בין כבוד אופקי לכבוד אנכי.<sup>35</sup> להבהרת ההבחנה ניתן להיעזר בהבדל שבין המונחים הלועזיים Honor ו־Dignity. הכבוד האופקי (Dignity) הוא זה המוענק באופן שווה לכל אחד מן הפרטים בחברה האנושית; הוא אוניוורסלי ואחיד לכל אדם, בכל מקום ובכל זמן, והוא נתפס כתכונה מולדת, שאין צורך לעשות דבר על מנת לזכות לה. לעומתו הכבוד האנכי (Honor) הוא כבוד הייררכי, המוענק רק ליחידים או למעמדות מסוימים בחברה, והוא כרוך בתכונות מסוימות ועודפות כמו מעמד כלכלי ושייך גזעי או משפחתי.<sup>36</sup>

עיון בסוגיה מלמד שמוזכרים בה שלושה סוגי כבוד (או זילות): הכבוד שבהסתרת

33 H. Cohn, 'On the Meaning of Human Dignity', *Israel Yearbook on Human Rights*, 13 (1983), p. 247

34 לסקירה היסטורית ותרבותית רחבה של התפתחות מושג הכבוד המודרני ושל מקומו בחקיקה הישראלית העכשווית ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 17–22.

35 F. H. Stewart, *Honor*, Chicago and London 1994, pp. 54–63  
36 חלוקה דומה ומעט יותר מורכבת הציעה קמיר. ראו: א' קמיר, שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם, ירושלים תשס"ה, עמ' 19–42.

הגוף – מוזכר בדין המוצא כלאיים בבגדו (פסקה א) ובמעשה ברב אדא בר אבהו (פסקה ז); כבוד המת – מוזכר בדין ליווי האבל (פסקה ב)<sup>37</sup> ובדין של קבורת מת מצווה (פסקה ו); כבוד מעמדי – נראה שהגדרה זו תואמת את שני סוגי הכבוד הנוספים שבסוגיה, כבוד המלך (פסקה ג) וכבוד הזקן (פסקה ה). עיון בחלוקה זו מלמד שההבחנה בין סוגי הכבוד השונים מסדרת את הסוגיה במבנה כיאסטי מובהק, המורכב משלושה זוגות:

פסקה א: עירום/לבוש (כלאיים בבגדו)	פסקה ז: צניעות בלבוש (מעשה רב אדא)
פסקה ב: כבוד האבל	פסקה ו: כבוד מת מצווה
פסקה ג: כבוד המלך	פסקה ה: כבוד הזקן

בפסקה ד, המוצבת כך בלב הסוגיה, באים המונח הכללי כבוד הבריות והדיון העקרוני בו, בלי לצמצם אותו למקרה ספציפי.

הכבוד הפותח והחותם את הסוגיה הוא הכבוד שבהסרת הגוף, שחשיפתו בציבור נתפסת כביזיון. הכבוד הבסיסי ביותר הוא ההימנעות מעירום.<sup>38</sup> על פי ההגדרות שהצעתי לעיל, זהו כבוד אופקי לחלוטין: הוא אינו מבחין בין אדם לאדם, ואינו נובע ממבנה חברתי מסוים.<sup>39</sup>

בצלעות הפנימיות של הסוגיה נמצא כבודם של המלך והזקן. כבוד המלך הוא מצווה שלמדו חכמים מן הפסוק 'שום תשים עליך מלך' (דב' יז 15) – 'שתהא אימתו עליך'.<sup>40</sup> גם כבוד הזקן מוזכר באופן מיוחד במצוות התורה – 'זהדרת פני זקן' (וי' יט 32).

37 אמנם כבודו של האבל איננו זהה לכבוד המת, אך נראה שכבודם תלוי זה בזה. נראה שהחובה ללוות את האבל בדרכו כרוכה בחובה הכללית של הצטרפות ללוויית המת, שיסודה בכבודו של המת. ראו גם ההתלבטות בסוגיית הבבלי, סנהדרין מו ע"ב בשאלה אם הספד המת הוא לכבודם של החיים או של המתים. ניתן לכאורה להביא משם ראיה להבחנה בין סוגי הכבוד השונים – זה של החיים וזה של המתים. עם זאת נראה לי יותר שההתלבטות בסוגיה ממחישה דווקא את הקרבה בין שני סוגי כבוד אלו. עוד ראו: 'מנין לאבל שמיסב בראש? שנאמר 'ואשכון כמלך בגדוד' (איוב כט 25) (בבלי, כתובות דף סט ע"ב). כאן דווקא מושווה כבודו של האבל לכבודו של מלך; כחלק מפרקטיקת הנחמה הוא הופך להיות מרכז החבורה.

38 ראוי להזכיר את דבריו של ר' אהרן הלוי (הרא"ה), שסבר שהכבוד שבו עוסקת הגמרא באשר לפושט בגדו בשוק אינו הכבוד של האדם הפושט את בגדיו אלא כבודם של האנשים שבשוק, כלומר כבודה של החברה. ראו: בפירושו לברכות יט ע"ב, ד"ה 'הרואה כלאים', ירושלים תשס"ז, עמ' נג. אך מאחר שזהו כבוד שאינו מפריד בין אדם לאדם, הוא כבוד אופקי.

39 הצנעת חלקים מן הגוף באמצעות לבוש היא נוהג אנושי קדום מאוד. ראו: E. J. Barber, *Prehistoric Textiles: The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages*, Princeton, NJ 1991

40 ספרי דברים, קנו (מהדרת פינקלשטיין-הורוביץ, עמ' 209); משנה, סנהדרין ב, ה.

אף שבפשטה של הסוגיה מובאים כאן כבוד מלך וכבוד הזקן כמקרים פרטיים של דין כבוד הבריות, קשה להתעלם מכך שביסודו של דבר זהו כבוד ייחודי, תוצאה של מבנה חברתי הייררכי ושל מעמד גבוה.<sup>41</sup> שני המקרים הללו הם דוגמאות מובהקות של הכבוד האנכי.

הטענה המתבקשת היא שהסוגיה מדלגת בין שני צירי הכבוד, וכוללת את שניהם במונח הרחב כבוד הבריות, ובתוך כך היא מערפלת בכוונה את הפערים שבין הצירים השונים.<sup>42</sup> האם אכן כך הוא?

#### דומה שהמלך צלוב

הכבוד הממצע – מבחינת עריכת הסוגיה – בין כבוד הגוף לכבוד החברתי הוא כבודו של המת. כבוד זה מוזכר בסוגיה בשני הקשרים: כבודו של האבל,<sup>43</sup> המתיר טומאה דרבנן, וכבודו של מת מצווה, המתיר ביטולה של מצוות עשה. מה מקור החובה לכבד את המת? מניין נובע כבודה של גופת המת? משל ידוע מובא בתוספתא:

היה ר' מאיר אומר מה תלמוד לומר כי קללת אלהים תלוי, לשני אחים תאומים דומין זה לזה אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטיא לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא והיו צולבין אותו על הצלוב והיה כל עובר ושב אומר דומה שהמלך צלוב לכך נאמר כי קללת אלהים תלוי.<sup>44</sup>

במשל, העוסק באיסור להלין נבלת תלוי על העץ, הסביר ר' מאיר שכבוד המת נובע מן העובדה שהאדם נברא בצלם אלוהים. הדמיון שבין האדם לבין בוראו הוא המחייב זהירות בכבוד גופתו של כל אדם, ואפילו פושע. גם עיקר החיוב לקבור מת נלמד מאותה פרשה עצמה.<sup>45</sup>

כבודו של המת דומה לכאורה לכבוד שבהסתרת הגוף. זהו כבוד פיזי, המתייחס

41 על ההבחנה בין כבוד מלכים לכבוד הבריות ראו: רקובר (לעיל הערה 4), עמ' 49–50 ובהערות שם. ראו גם דברי הריטב"א המובאים להלן הערה 67.

42 ראו ברוח זו: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 16, הערה 55. נראה לי שהסידור המדויק של מבנה הסוגיה והיחס המאורגן בין סוגי הכבוד השונים מלמדים על מודעותו של עורך הסוגיה לפער בין סוגי הכבוד ועל הכרעתו המודעת לקשור אותם באופן זהה.

43 על הזיקה שבין כבוד האבל לבין כבוד המת ראו לעיל הערה 37.

44 תוספתא, סנהדרין ט, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429).

45 ראו: 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: רמו לקבורה מן התורה מניין? תלמוד לומר "כי קבור תקברנו" (דב' כא 23) מכאן רמו קבורה מן התורה' (בבלי סנהדרין מו ע"ב). על סמך גמרא זו פסק הרמב"ם שקבורת המת היא מצווה מן התורה, ולכן אין אדם יכול להורות שלא יקברוהו. ראו: היד החזקה, הלכות אבל יב, א.

לחלק הגשמי שבאדם ולא למעלתו הרוחנית. כמו כבוד הגוף, כבודו של המת אינו מבחין בין אדם לאדם, וזכאים לו אף הגרועים שבפושעים. מנגד, דווקא בכבוד זה נצרך המשל לדמותו של המלך. הוהירות בכבוד גופו של כל אדם מנומקת בצלם האלוהים שבו ובדמיון שבינו לבין בוראו.<sup>46</sup>

ההשוואה הזו שוברת את הפער שבין שני הצירים שהזכרתי. ההבחנה החדה בין הכבוד האישי-הבסיסי לבין הכבוד ההייררכי-מעמדי איננה רלוונטית כאן. כבודו של כל אדם, הכבוד האישי-הפיזי, מנומק בטעמים של הייררכיה ומעמד – בדמותו של המלך. מעתה נראה שגם הכבוד שבהסתרת הגוף אינו צריך להתפרש בהכרח רק ככבוד אופקי. לא בכדי חלק משמעותי בכבודו של המלך בא לידי ביטוי בבגדיו, בגדי המלכות.<sup>47</sup> כך מצאנו גם בכוהן הגדול, שעושים לו בגדי קודש 'לכבוד ולתפארת' (שמ' כח 2). אם כן גם בבגדים יש ביטוי למעמד ולמיקום חברתי.

העולה מן האמור הוא שכבודו של המת קושר בסוגיה בין כבוד הגוף לכבוד החברתי לא רק מן הבחינה הספרותית-המבנית אלא גם מן הבחינה העקרונית: הכבוד הפיזי-הבסיסי מתגלה בדין כבודו של המת כתוצאה של תפיסה דתית-הייררכית.

#### כבוד הבריות – כבוד אנכי?

חשיפת העריכה של הסוגיה והיחס בין סוגי הכבוד השונים המוצגים בה, מאפשרת להבהיר מעט את משמעותו של כבוד הבריות. ברור שהכבוד שעוסקת בו הסוגיה איננו זהה לכבוד האדם במשמעותו המודרנית, שהוא מושג המבוסס בעיקר על האוטונומיה<sup>48</sup> של האדם. השוני בולט בעיקר בדוגמה של כבוד המת: חובה לכבד את המת אף שכבר אינו אוטונומי וחופשי. האדם מחויב בכבוד גופו ובכבוד המת, כיוון שיש להם ערך

46 לורברבוים תלה את התפיסה האיקונית ביחס לבורא בבית מדרשו של ר' עקיבא. ראו: 'לורברבוים, צלם אלהים, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 286–292 ובמבוא לספר 21–22. ראו גם: רקובר (לעיל הערה 4), עמ' 18–26. היו שראו בצירוף כבוד הבריות – להבדיל מכבוד האדם – ביטוי לכבודו של האדם כנברא דווקא. ראו: רקובר (שם), עמ' 18. אך נראה שהשימוש החזו"לי הרווח במילה בריות מקשה לראות אותה דווקא בהקשר זה.

47 בהקשר זה יש להזכיר את דברי המדרש על דוד המלך, שנגלה לפני עבדיו 'כהגלות נגלות אחד הַרְקִים' בריקודיו לפני ארון ה' (שמ"ב ו 20). המדרש העלה על נס את דחיית כבודו האישי מפני כבוד שמים: 'ויאמר דוד אל מיכל [...] של בית אביך היו מבקשין כבוד עצמן ומניחין כבוד שמים ואני איני עושה כן אלא מניח כבוד עצמי ומבקש כבוד שמים, הה"ד [הדא הוא דכתיב] "וַיִּנְקְלֵתִי עוֹד מִזֹּאת" (שמ"ב ו 22), ואל תאמרי שהייתי שפל בעיני אחרים ולא נבזה בפני עצמי, ת"ל [תלמוד לומר] "והייתי שפל בעיני ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה" (שם) (במדבר רבה ד, כ).

48 ראו בהקשר זה את דבריו של השופט אהרן ברק: 'בבסיסו של מושג זה [כבוד האדם] עומדת ההכרה כי האדם הוא יצור חופשי, המפתח את גופו ורוחו על פי רצונו וזאת במסגרת החברתית שעמה הוא קשור ובה הוא תלוי (פסק דין בבג"צ 5688/92 וייסבלבאום נ' שר הביטחון, פ"ד מז [2], עמ' 31).

אלוהי. זה ההפך מאוטונומיה: יסודו של הכבוד אינו בחירות האנושית אלא דווקא בחיותו של האדם נברא ובכך שדמות בוראו חקוקה בו. כך תיאר זאת נחום רקובר: 'מקורו של כבוד האדם הוא כבוד הבורא, הנקרא "מלך הכבוד" (תהלים כד, ז), ומלך הכבוד הוא המעניק כבוד לאחרים הוא הנותן את הכבוד לאדם, כדברי נעים זמירות ישראל "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו"<sup>49</sup>. לכאורה מתוארים בדברי רקובר שני צירי הכבוד שהצגתי לעיל, האנכי והאופקי. הכבוד המודרני הוא אופקי: הוא אינו מבחין בין אדם לאדם, ויסודו באנושיות עצמה. הכבוד שהסוגיה עוסקת בו הוא לכאורה אנכי: יסודו ביחס ההיררכי שבין הבורא לנברא. אלא ששבירת הצירים המקובלים בסוגיה יוצרת מצב מעניין, שיש בו סתירה פנימית: מצד אחד מקורו של הכבוד הוא ההיררכי-אנכי, ומצד אחר הכבוד הזה מיוחס לכל אדם באשר הוא. היכן נשמרת ההיררכיה?

דומה שהתשובה על שאלה זו נתונה בעצם בדינו של רב הפותח את הסוגיה. האמירה ש'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" והקביעה שיש לדחות את הכבוד האנושי מפני הציווי האלוהי, משמרות את הממד ההיררכי בכבוד שבסוגיה. כיוון שיסודו של הכבוד האנושי בכבוד שמים, ודאי שהוא נדחה מפני ציווי של האל. כך לדוגמה הדגיש מנחם אלון את החובות שמטילה תפיסת הכבוד היהודית על האדם: 'בעולמה של יהדות, המקור לזכויות האדם, על גווניהן ופרטיהן, יסודו ברעיון היסוד של בריאת האדם בצלם אלוהים; ומכוחו של רעיון יסוד זה גופו, מדובר גם – ואולי בראש ובראשונה – על חובות האדם, שכשם שכבוד האדם וחירותו זכות הן, כך כבוד האדם וחירותו חובה הן'.<sup>50</sup> עם זאת נראה שהתמונה העולה מן הסוגיה מורכבת בהרבה. בסוגיה מעומתות שתי תפיסות בסיסיות: על פי תפיסה אחת המערכת הדתית היא מערכת מוחלטת, וממילא אין בה 'חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'; ועל פי התפיסה האחרת כבוד הבריות הוא דווקא ערך-על, עד כדי אפשרות לפריצת ההיררכיה ההלכתית ולדחיית איסורי תורה.

נראה שקשה להסיק מסוגיה זו מסקנה חד-ממדית באשר למשמעותו של המושג כבוד הבריות. למעשה ריבוי הממדים במושג זה כרוך כבר בשבירת הצירים אופקי-אנכי, באמצעות הדוגמה של כבוד המת. הסתירה הפנימית שבייחוס כבוד אלוהים לכל אדם ואדם משנה את כללי המשחק, ומציבה למערכת ההלכתית אתגר משמעותי.

49 רקובר (לעיל הערה 4), עמ' 156.

50 מ' אלון, 'כבוד האדם וחירותו', דף פרשת שבוע של המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים, 47: פרשת בראשית תשס"ב, עמ' 2. וראו בעניין זה גם: הנ"ל, כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 19–24.

לאור דברים אלו לא פלא שבמוקד הסוגיה עומד העימות בין מוחלטות הצו האלוהי לבין הדינמיות והפגיעות של האדם.

#### ד. בין שני קטבים

כאמור הציר המרכזי של הסוגיה הוא המתח בין עמדתו של רב, המחייבת ויתור על הכבוד במקרה של חילול השם, לבין הקביעה 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה'. נקל להבחין בין שתי החוליות הראשונות שבסוגיה, הקודמות למובאה 'גדול כבוד הבריות' וכו', לבין שתי אלו שלאחריה. שתי החוליות הראשונות (פסקאות ב-ג) ממשיכות באופן ישיר את אמירתו של רב, ומתאפיינות בצמצום מוחלט של כוחו של כבוד הבריות במקום דין תורה. עמדה זו באה לידי ביטוי בכך ששני המקורות הנדונים בפסקאות אלו מועמדים על ידי הסוגיה במקרים של טומאה מדרבנן בלבד, שהותרה מלכתחילה במקומות אלו. לעומת זאת שתי החוליות האחרונות (פסקאות ה-ו) מגדירות תחומים רחבים שכבוד הבריות דוחה בהם איסורי תורה, ולמעשה הן ממשיכות את הקביעה 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה', גם אם הן מצמצמות את תחולתה לתחומים מסוימים בלבד.

יש כאן שני זוגות, זה כנגד זה: זוג ראיות ממקרים שהותרה בהם טומאה למתים, ושהראיות נדחו בהם בטענה שמדובר בטומאה מדרבנן בלבד, וזוג ראיות מדינים דאורייתא,<sup>51</sup> המבוססים על לימוד מפסוקים. בשני המקרים הללו מקבלת הגמרא את כבוד הבריות כסיבה להיתר, אך מגבילה את תחומה לתחומים מסוימים בלבד – דיני ממונות ומצבים של שב ואל תעשה.<sup>52</sup>

אם כן, ניתן לזהות מבנה כיאסטי נוסף בסוגיה, המבוסס על ניתוח סוגי הקושיות והתירוצים שהיא מציעה. זהו מבנה כללי של הסוגיה, המנגיד בין דאורייתא לדרבנן, אך איננו מבחין בין כל מובאה למובאה:

51 אמנם גם בזוג השני עולה מצב של היטמאות למת מצווה, אך הראיה איננה מן ההיתר להיטמא אלא מן ההיתר לבטל מצווה – פסח או מילה. הראשונים כבר התקשו בכך שלכאורה הייתה הגמרא יכולה להוכיח מעצם חובתם של הכוהן והנוזר להיטמא למת מצווה. ראו לדוגמה רש"י ותוספות לבלבי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'שב ואל תעשה'. אולי בדבריי כאן יש הסבר לבחירה של הסוגיה להדגיש במקרה זה דווקא את הפן המצוותי ולא את ההיטמאות.

52 יש להעיר שחלקה הראשון של הסוגיה עומד בזיקה ישירה לסוגיה הארץ ישראלית שבתלמוד הירושלמי כאן, ואילו לחלקה השני של הסוגיה לא מצאתי הקבלה בסוגיות הירושלמי אלא דווקא בסוגיות בבליות שונות. עם זאת קשה לראות כאן חיבור בין סוגיה ארץ ישראלית לסוגיה בבלית. להרחבה בעניין זה ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 82–83.

פסקה א: אין תבונה לנגד ה' / פסקה ז: קם קרעה מיניה /  
 פסקאות ב–ג: קושיה: טומאה לכבוד אדם<sup>53</sup> / פסקאות ה–ו: קושיה:  
 דין דאורייתא נדחה / תירוץ: טומאה דרבנן  
 תירוץ: רק בתחומים מסוימים / פסקה ד – גדול כבוד הבריות

בלב הסוגיה, בתווך בין שני הזוגות שהזכרתי, מביאה הגמרא את האמירה הישירה 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה'. כפי שעלה במבנה הקודם, הבריייתא הזו שונה מאוד בתבניתה משאר המובאות בסוגיה, כיוון שלכאורה אין בה קביעה הלכתית ספציפית אלא קביעת עמדה כללית.

אמנם כתירוץ מביאה הגמרא את דבריו של רב בר שבא, שהעמיד את הבריייתא בלאו ספציפי: לאו ד'לא תסור', שהוא המקור לסמכותם של דיני דרבנן. העמדה זו של רב בר שבא קושרת בין שני סוגי התשובות שבשני חלקיה של הסוגיה. מצד אחד הגמרא ממשיכה את סגנון ההתמודדות שלה בשתי הראיות הראשונות, שכן גם כאן היא מחלקת בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן. מצד אחר בדברי רב בר שבא מוצג תחום שלם הנדחה מפני כבוד הבריות: כל דיני דרבנן. בכך דומים דבריו לסגנון הגמרא בזוג הראיות השני; ששם מגדירה הגמרא תחומים בהלכה הנדחים מפני כבוד הבריות.

במבנה שהוצג לעיל יש כדי להסביר את מיקומה התמוה משהו של פסקה ד. עמדתי לעיל על כך שהקושיה הישירה ביותר על דברי רב היא הניגוד המפורש לקביעה 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה'. דחייתה של הקושיה הזו למקום השלישי בין חמש הקושיות מוסברת יפה על רקע המבנה הכיאסטי של הסוגיה, הממקם את הדיון הזה בלב הסוגיה.

כפי שהוסבר לעיל, המבנה הכיאסטי כאן אינו רק לתפארת המליצה אלא יש בו ביטוי והשפעה גם למבנה העומק של הסוגיה ולמשקלם של כל אחד מן המוטיבים בה. המתח הספרותי בין מסגרת למוקד משקף גם את המתח העקרוני בין התמות השונות.

מבנה הסוגיה מציע עמדה דיאלקטית המשמרת את המתח בין שני הקטבים שבה,

53 בשלב ההוא אמינא הסוגיה מניחה שמדובר בטומאות דאורייתא, ורק בשלב התירוץ היא משנה את הבנתה ומעמידה שמדובר בטומאה דרבנן. אם כך ההבחנה בין דאורייתא לרבנן היא ציר שחורז את הסוגיה כולה. המבנה המוצג כאן מדגיש את שתי דרכי ההתמודדות בסוגיה: האחת מבחינה בין דאורייתא לרבנן, והשנייה מצמצמת גם את תוקפם של דיני דאורייתא לתחומים מסוימים בלבד.

ואינו מכריע באופן חד-משמעי לאחד הכיוונים.<sup>54</sup> ניתן להבחין כאן בין העמדה האידיאולוגית המוצהרת שבדברי רב, העדפת כבוד שמים, העמדה הנשמרת באופן רטורי כעמדה המרכזית עד סוף הסוגיה, לבין העמדה הפרקטית-הפרגמטית שמובילה את הסוגיה, ושמהדהדת בקושיות השונות שבה ובתחומים השונים שמוצאים מחוץ לגבולותיה של הלכת רב.<sup>55</sup>

#### ה. בין דאורייתא לדרבנן – מבנה עומק בסוגיה

נראה שהניתוח שהוצע לעיל מתאר יפה את המתח הבסיסי בין שני הקטבים שבסוגיה ואת המבנה הכללי שלה, אך דומני שאין הוא מספק, כיוון שאין בו התייחסות למנגנוני הפתרון שמציעה הסוגיה.

היחס בין שני חלקיה של הסוגיה לא רק מעמיד את כבוד הבריות מול כבוד שמים, אלא יוצר הבחנה משמעותית נוספת – בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן. ההבחנה הזו, לבד מהיותה הבחנה הלכתית פשוטה, ומלבד תפקידה כתירוץ בשני המקרים הראשונים בסוגיה, היא גם הבחנה ספרותית בין חלקה הראשון של הסוגיה, המועמד כולו במקרים דרבנן, לבין חלקה השני, המתמקד בדיני דאורייתא.

נוסף על כך מוקד הסוגיה הוא בהבחנה בין דיני דאורייתא לבין דיני דרבנן, כפי שזו משתקפת בדברי רב שבא. מה משמעותה של ההבחנה הזו? מדוע נדחים דברי חכמים מפני כבודן של הבריות?

עוד נקודה שטעונה הבהרה היא פשר הלהטוט המזור שבדברי רב שבא, או ליתר דיוק בדברי רב כהנא בהגנתו על רב שבא. הברייתא שבה עסק רב שבא מנגידה בין כבוד הבריות לבין 'לא תעשה שבתורה'. רב שבא העמיד זאת דווקא בלאו ד'לא תסור', והחברים בבית המדרש, שלא הבינו מה הועילה תשובתו, לעגו לו.

ניתן להציע שני פירושים לתשובתו של רב כהנא. פירוש אחד הוא שרב כהנא הסביר שרב שבא לא התכוון לטעון שזהו לאו דאורייתא ממש, אלא ש'כל מיילי דרבנן

54 בזה קרובים דבריי לדברי ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 16–19.

55 ניתוח זה של הסוגיה מעלה תמונה הפוכה מזו העולה מניתוח ההקשר ההלכתי הרחב של המושג כבוד הבריות. בלידשטיין עמד על הפער המשמעותי בין האפשרויות הגלומות באמירה 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה' – אמירה שעל אף סיוגה בסוגייתנו המשיכה להיות מקור אפשרי לפסיקות מרחיקות לכת – לבין המימוש הדל מאוד של האפשרויות האלה בתולדות הפסיקה. על רקע זה הבחין בלידשטיין בין המטען האגדתי-הערכי שביסוד האמירה הזו לבין מימושה ההלכתי. ראו: בלידשטיין, גדול (לעיל הערה 4), עמ' 55. הקו שמוצע כאן מתוך הסוגיה הוא הפוך: שמירה על עמדה הצהרתית-ערכית בדבר עלינותו של כבוד שמים ובד בבד מתן מקום לכבוד האדם דווקא במישור המעשי-הפרגמטי.

אסמכינהו על לאו דלא תסור' – דברי חכמים רק נסמכים על הלאו דאורייתא של 'לא תסור', אך אין זה דין מדאורייתא.<sup>56</sup> האם אכן הייתה זו כוונתו של רב שבא? והאם זו אכן כוונת הבריייתא? יש להניח שהתנא<sup>57</sup> לא היה נוקט לשון הפלגה – 'גדול כבוד הבריות' – אילו לא היה לה גיבוי. כך גם רב שבא לא הציג בדבריו את 'לא תסור' כאסמכתא, אלא ראה בו את המקור לחובה לשמוע בקול חכמים. אך אם כן קשה לעגם של חברי רב שבא – כיצד הועילה תשובתו?

פירוש אחר לדבריו של רב כהנא הוא שאמנם הלאו שמדובר עליו הוא 'לא תסור', שהוא לאו מדאורייתא, אך הלאו הזה מבסס את גזרותיהם של חכמים, ולכן מה שנדחה בסופו של דבר הוא לא דיני תורה אלא דברי חכמים.<sup>58</sup> גם פירוש זה אינו מניח לגמרי את הדעת: אם אכן 'לא תסור' הוא ציווי מן התורה לשמוע בקול חכמים, מדוע הוא נדחה מפני כבוד הבריות?

כבוד חכמים ינחלו (מש' ג 35)

יסודה של ההבחנה בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן הוא בחולשה של דברי חכמים אל מול דבר תורה. דבר תורה נתפס כמוחלט, ולמולו דברי חכמים נתפסים כגמישים. אמנם נראה שההבחנה איננה רק מצד עצמתם של דברי חכמים לעומת דברי תורה; אין מדובר רק בסמכות. גיחוכם של החברים בבית המדרש נבע בדיוק מן הנקודה הזו: הרי דברי חכמים שואבים את כוחם וסמכותם מדברי תורה, ואם כך גם דחיית דברי חכמים מפני כבוד הבריות פוגעת בסמכותו המוחלטת של הצו האלוהי.

הפתרון לכך נעוץ בהבחנה אחרת – בין תפיסה מוחלטת של הצו ההלכתי, הנעוצה בהבנתו כציווי ישיר של האל, לבין תפיסה רכה שלו, הנשענת על דמות החכם, המתווך. גם אם יסוד החובה לשמוע בקול חכמים הוא מן התורה, הרי בסופו של דבר גזרת החכמים עצמה נתונה בידיהם. המערכת ההלכתית של דיני דרבנן נתונה בידי החכמים, וביכולתם לעצבה. תירוצו של רב כהנא מבוסס על הישענות המערכת

56 כך הבין את הסוגיה הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, שורש א (מהדורת ש' פרנקל, ירושלים ובני ברק תשס"ו, עמ' כב). הוא ציין שם שמסוגייתנו עולה שהחובה לשמוע בקול חכמים איננה מדאורייתא. אם כן החיוב לשמוע בקול חכמים מוצג באופן מעגלי: הוא נסמך אמנם ללאו דאורייתא של 'לא תסור', אך החכמים עצמם הם שהסמיכו את החובה לשמוע בקולם על הלאו מדאורייתא.

57 אם זו אכן ברייתא תנאית. ראו לעיל הערה 8.

58 וכך נראים דבריו של רש"י לבבלי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'כל מילי דרבנן'. וראו: 'ספר נחלת דוד', שם, ד"ה 'וכל מילי דרבנן' (ירושלים תשמ"ט, עמ' מ. לפי הסבר זה הפועל 'אסמכינהו' כאן אינו מכוון לומר שאין זה דין תורה. ראו בעניין זה: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 11, הערה 27 והפניותיו שם.

ההלכתית על סמכותם של חכמים, ובעצם – וכאן הדגש החשוב לסוגייתנו – על כבודו של החכם.

פירושו של רש"י עשוי לסייע בעניין זה: 'הכי קאמר להו: דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה לא תעשה – משום דכתיב לא תסור, ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא, רבנן אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות'.<sup>59</sup> רש"י הסביר שהחובה לשמוע בקולם של חכמים נשענת על כבודם של החכמים, על 'יקרייהו'. הפרשנות המפתיעה שהציע רש"י לדבריו של רב כהנא מאפשרת לראות את החובה מדאורייתא ('לא תסור') לא כחובת ציות מוחלטת לדברי חכמים אלא כחובה לכבד את החכמים, וכתוצאה מן הכבוד הזה לציית לדבריהם. ממילא במקום של פגיעה בכבוד הבריות יכולים החכמים למחול על כבודם ולשמור בכך על כבודם של הבריות.

קריאת הסוגיה על רקע הדיון בכבוד החכמים מתבקשת גם לאור הקשר הסוגיה בפרק. כפי שהזכרתי לעיל, ההקשר המידי של הסוגיה, הן בבבלי והן בירושלמי, הוא העיסוק בכבוד החכמים. קריאה רחבה של הסוגיה בהקשרה מובילה אותי להסיק שכאשר היא עוסקת בשאלת דיני דרבנן, כבוד החכמים הוא שעומד במוקד הדיון ולא רק שאלת עצמתן של ההלכות דרבנן ביחס להלכות דאורייתא. כאמור מסקנה זו מתבקשת לדעתי גם מניתוח הסוגיה עצמה ומבירור המשא והמתן שבין רב שבא לרב כהנא. קריאה רחבה של הסוגיה על רקע מכלול הפרק מחזקת ומעצימה את אפשרות ההסבר הזו, ומאפשרת קריאה מעמיקה יותר של הדיון העקרוני שבבסיס הסוגיה.

כעת מתבארת גם לשונה של הסוגיה, הפותחת במה שנראה לכאורה כאשגרה שאין מקומה כאן – 'כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב'. בדרך קריאתי בסוגיה עתה נראה שנוכחותו של כבוד הרב בפסקה הראשונה בסוגיה היא רמז מטרים משמעותי מאוד להמשכה: מוקד הסוגיה הוא בהבחנה בין כבוד שמים לבין כבודו של הרב וביכולת שלא לחלוק כבוד לרב.<sup>60</sup>

59 רש"י לבבלי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'כל מיילי דרבנן'. מובן דבריו של רש"י כאן אינם מקור לפירושם של דברי התלמוד, אלא מסייעים להבהרת משמעות הניתוח, שיסודו בדברי התלמוד עצמם בעניין.

60 יש כאן היפוך במשמעות המושג חילול השם. בראשית הסוגיה, בפשט של מימרת רב, נקשר חילול השם למעבר על ההלכה, ואילו כעת ניתן לקרוא את הדברים הפוך: בכל מקום שיש חילול השם, כלומר כבוד הבריות נפגע, אין חולקין כבוד לרב – ומותר לעבור על דיני דרבנן. הטרנספורמציה של המושג מויהויו עם ההלכה לזיהויו עם כבוד הבריות יכולה לעבור דרך הקריאה שהצעתי לעיל, הכורכת את כבוד האדם בהיותו נברא בצלם. מעתה כבודו הוא כבוד שמים, והפגיעה בו היא חילול השם. ההצעה להפך כך את משמעות המובאה כמובן איננה ניתנת לעיגון מוכח בסוגיה, אך גם בלעדית עצם הנוכחות של מושג כבוד הרב בראשית הסוגיה, ובאופן תמוה כאמור, יש בה רמז מטרים לדומיננטיות של המושג בהמשך הסוגיה.

## תורה דיליה

היחס בין כבוד חכמים לכבוד שמים הוא יחס מורכב ודו-ערכי. כבודם של חכמים מושווה במקומות רבים לכבוד שמים ונגזר ממנו.<sup>61</sup> החובה לשמוע לדברי חכמים נגזרת מכבודו של מקום, שדברי החכמים נתפסים כדבריו, 'דברי אלהים חיים'.<sup>62</sup> עם זאת בסופו של דבר החכמים אינם אלא בני אדם, ותורתם תורה אנושית היא. כיוון שכך גם כבודם אינו מוחלט ככבוד שמים. עניין זה עומד במוקד מחלוקתם של האמוראים העוסקת בכבודו של הרב:

א"ר יצחק בר שילא א"ר מתנה אמר רב חסדא: האב שמחל על כבודו – כבודו מחול, הרב שמחל על כבודו – אין כבודו מחול;  
 ורב יוסף אמר: אפיל'לו] הרב שמחל על כבודו – כבודו מחול, שנאמר: 'ויי' הולך לפניהם יומם' (שם' יג 21).  
 אמר רבא: הכי השתא, התם הקדוש ב"ה [ברוך הוא] עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא – מחיל ליה ליקריה, הכא תורה דיליה היא?  
 הדר אמר רבא: אין, תורה דיליה היא, דכתיב: 'ובתורתו יהגה יומם וליילה'<sup>63</sup>. (תה' א 2).

במהלך סוגיה זו נראה שמסקנתו של רבא היא גם מסקנת הסוגיה, ושאכן תלמיד חכם יכול למחול על כבודו.<sup>64</sup> בדברי רבא יכולתו של החכם למחול על כבודו נשענת על העובדה שהתורה שלמד נחשבת לתורתו שלו, 'תורה דיליה'. אם כך היכולת למחול על כבוד החכם יסודה ביכולת של התורה עצמה להיות תורה אנושית, תורה שאיננה שייכת רק לקטגוריית הצו האלוהי, אלא נתפסת כביטוי סובייקטיבי של החכם.<sup>65</sup> קביעתה של הסוגיה, הדוחה את כבודם של החכמים מפני כבוד הבריות, פותחת את הפתח הראשון להעדפת כבוד הבריות על כבוד שמים. אמנם בניגוד ישיר בין כבוד האדם לכבוד שמים נדחה כבודם של הבריות, אך בניגוד בין כבוד האדם לבין המערכת

61 ראו למשל מימרת ר' עקיבא: 'את ה' אלהיך תירא – לרבות תלמידי חכמים' (בבלי, פסחים כב ע"ב ומקבילות).

62 בבלי, עירובין יג ע"ב.

63 בבלי, קידושין לב ע"א.

64 וכך נפסק להלכה. ראו: יד החזקה לרמב"ם, הלכות תלמוד תורה ה, יא; שולחן ערוך, יורה דעה רמב, לב.

65 מעניינת ההשוואה לדברי רבא עצמו: 'אמר רבא: כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת [בספר תורה] כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא' (בבלי, מכות דף כב ע"ב). רבא הדגיש את עדיפות כבודם של החכמים מכבודה של התורה, שהרי ביכולתם לדרוש ולשנות ממה שכתוב בתורה. עצמאותו של החכם היא המעניקה לו כבוד.

ההלכתית של דברי חכמים מכריע כבודו של האדם. היותה של המערכת ההלכתית מערכת אנושית פותחת פתח לשבירת היחס ההיררכי המוחלט שבין אדם לאלוהיו, ומשאירה מקום להתחשבות בכבוד הבריות.<sup>66</sup>

הוויתור על כבודם של חכמים מאפשר לפתור את הניגוד שבין שני הקטבים שבסוגיה, והפתרון הזה משמר את המבנה שכבר הצעתי לעיל: הסתרה והדחקה של הסתירה החזיתית ומתן מקום לפתרון פרגמטי. האם באמת נדחה כאן כבוד שמים מפני כבוד הבריות? התשובה היא כן ולא בעת ובעונה אחת. החכמים ותורתם הופכים להיות המתוח בין כבוד אדם לכבוד שמים, בכך שכבודם הוא באמת כבוד ממוצע, הכורך זה בזה כבוד אדם וכבוד שמים. דחיית דברי חכמים בלבד משמרת את העליונות המוחלטת של דבר ה' מחד גיסא, ומאידך גיסא פותחת פתח משמעותי להתחשבות בכבוד הבריות, המיוסד על שותפותם של החכמים בדבר ה' עצמו.

### בין ממונא לאיסורא

הניתוח הזה של מרכז הסוגיה מאפשר לעבור לקריאת עומק בשתי ההבחנות הבאות שמציעה הסוגיה. על רקע דינו של זקן<sup>67</sup> שאינו מחויב בהשבת אבדה שאינה לפי כבודו, מציעה הסוגיה את ההבחנה בין ממונא לאיסורא. מהי הקולא של ממונות לעומת איסורים?

באחד מכתבי היד נוסף כאן: 'שאני ממון, דניתן למחילה'.<sup>68</sup> נראה שכוונת הדברים להבחין בין עולם האיסורים, שהוא עולם מוחלט וחד-משמעי של ציוויים אלוהיים קטגוריים, לבין עולם הממונות, שמעורבות האדם בו משמעותית יותר.<sup>69</sup> יכולתו של אדם למחול על ממונו הופכת את כל דיני הממונות<sup>70</sup> למערכת שדין תורה איננו דין

66 ייתכן שניתן לטעון יותר מזה: הוויתור הזה אינו רק זכותם של חכמים, אלא הוא הכרחי לשימורה של המערכת ההלכתית. מערכת המושתתת על הכבוד החברתי איננה יכולה להתנגד לו, שכן בכך היא כורתת את הענף שעליו היא יושבת.

67 לדברי ר' יום טוב בן אברהם אשבילי (הריטב"א) הכוונה כאן דווקא לזקן שהוא תלמיד חכם. ראו: חידושי הריטב"א, שבועות ל' ע"ב, ד"ה 'אף אנן', ירושלים תשנ"ג, עמ' רנט. אם כן הסוגיה ממשיכה לעסוק בכבודם של החכמים, והפעם מוצג הקוטב ההפוך: השמירה על כבודו של החכם דוחה דין תורה של השבת אבדה.

68 ראו כ"י פריז 677. רקובר הבין שמשמעות הדברים היא שהממון אינו קל בעצם, אלא ש'כיוון שהממון ניתן למחילה, חייבה התורה את בעל האבדה למחול על ממונו משום כבוד הזקן' (רקובר [לעיל הערה 4], עמ' 97), ואין הסברו נראה לי.

69 כמובן הדברים קשורים בסוגיית 'מתנה על מה שכתוב בתורה'. לשיטת ר' יהודה יכול אדם להתנות ולשנות מדין תורה בדבר שבממון. הסוגיה בבבלי, בבא מציעא נא ע"א תולה זאת ביכולתו של האדם למחול על ממונו.

70 יש לשים לב שכמו בדוגמה שצוטטה בהערה הקודמת, יכולתו של אדם למחול על ממונו מחלישה

מוחלט בה, ולמעשה הוא נתון בידי של האדם, הרשאי לשנות מן הדין ולמחול על זכויותיו.<sup>71</sup>

אם כך ההבחנה בין ממונות לאיסורים ממשיכה את הציר שציינתי לעיל בהבחנה בין דין תורה לדין דרבנן: בשני המקומות הסוגיה מאתרת את אזורי התווך בין דבר ה' לבין מקומו של האדם. דיני הממונות הם אזור דמדומים מסוג זה, שכן אף שהם מבוססים על מערכת מפורטת של הלכות מדאורייתא, ביסודם עומדות ההכרעה האנושית והבעלות האנושית על הממון, שכשלעצמן הן יחסיות וניתנות למחילה.

ההצבעה של הסוגיה על קו התפר הזה שבין איסורים לממונות ממשיכה את העמעות של ההבחנה בין דבר תורה לבין העמדה האנושית שמנגד. דיני הממונות הופכים, כמו דיני דרבנן, למעין מתווכים בין שמים לארץ, מפני שהם מאגדים בתוכם את שתי העמדות, האלוהית והאנושית, גם יחד.

### שב ואל תעשה

ההבחנה האחרונה שמציעה הסוגיה היא בין מצב של דחיית מצווה ב'קום עשה' למצב שבו המצווה נדחית ב'שב ואל תעשה'. מה משמעות ההבחנה הזו? מדוע ניתנים דברי תורה להידחות ב'שב ואל תעשה'?

באופן כללי נראים דברי רש"י, שהסביר שכאשר מדובר במצב של שב ואל תעשה, 'אינו עוקר דבר במעשה ידיים, אלא יושב במקומו, ודבר תורה נעקר מאליו'.<sup>72</sup> רש"י יצר כאן זיקה מעניינת לדברי רבה בסוגיה במסכת יבמות העוסקת בשאלת יכולתם של חכמים לעקור דבר מן התורה.<sup>73</sup> גם שם מוצבת ההבחנה בין עקירה בידיים לבין שב ואל

גם את המחויבות כלפיו, כך שניתן לשנות ממנה.

71 ראו: 'ה' ה' ה' קונטרס הספקות א, ו, בשם מהר"י בסאן, נדפס בסוף: א"ל הכהן, קצות החושן, א, ירושלים תשס"ט, עמ' תסה; ה' ה' הבחין שם בין איסור 'לא תגזול' לבין שאר האיסורים. ידועים בהקשר זה גם דבריו של ר' שמעון שקופ שיש הבדל מהותי בין דיני ממונות לבין שאר מצוות התורה. ראו: ש"י שקאפ, שערי ישר, ב, ניו יורק תש"ך, עמ' א. ראו עוד בעניין זה: ש' רוזובסקי, חדושי רבי שמואל: על מסכת בבא מציעא, ירושלים תשמ"ח, ס' כד, עמ' קכה; לדבריו אין כבוד הבריות דוחה מצווה של ממון, אלא שזהו פטור, מפני שמראש לא חייבה התורה לוותר על כבודו משום ממון חברו. וראו הערך 'כבוד הבריות' באנציקלופדיה התלמודית (לעיל הערה 31), עמ' תקכד, הערות 394–395.

72 רש"י לבבלי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'שב ואל תעשה'. עמדתו של רש"י כאן נראית כעמדה ממצעת בין שיטות הראשונים השונות בעניין. להרחבה בעניין זה ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 64, הערה 196; רוקבר (לעיל הערה 4), עמ' 102, הערה 336.

73 בבלי, יבמות צ"א. לסיכום דין זה ראו: באנציקלופדיה התלמודית, כה, ירושלים תשס"ב, הערך הערך 'שכח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה', עמ' תרו–תרנז. לענייני עיינו: שם, עמ' תריז–תריח ובהערות, בעיקר הערה 68, על מחלוקות האחרונים בשאלה כיצד בדיוק פועל המנגנון של דחיית

תעשה כגבול ליכולתם של חכמים.<sup>74</sup>

ההשוואה הזו מאירת עיניים בהקשר שלנו: ברור שחכמים אינם יכולים לעקור באופן ישיר דבר מן התורה. המתח בין המוחלטות של דין תורה לבין סמכותם של חכמים נפתר כאן לא בהכרעה חד-משמעית לאחד מן הצדדים, אלא באמצעות מעקף – המצב איננו יוצר התנגשות חזיתית בין דברי חכמים לבין דין תורה. כמו כן ברמה ההצהרתית נותרת בעינה העדיפות של דברי תורה על דברי חכמים. העובדה שדברי חכמים גוברים במקרים מסוימים על דברי תורה איננה נתפסת כהכרעה פשוטה של המערכת ההלכתית אלא כעין שבירה שלה, הפרה<sup>75</sup> של הכללים הרגילים, שאפשרית רק במקרה שניתן להימנע מלתת על כך דין וחשבון גלוי. העובדה שהסיטואציה איננה דורשת תגובה פעילה מאפשרת לחכמים לממש את סמכותם ולהפר את דין תורה בלי להתכחש לו במפורש.

ניתן לראות כאן המשך ישיר לתובנות שהעליתי לעיל. המענה על ההתנגשות הערכית, על המפגש בין סוגי הכבוד השונים, כבוד אדם וכבוד שמים, הוא ביצירת מנגנון המונע התנגשות ביניהם. קבלתו של מנגנון כזה אפשרית רק במקום שבו השפה איננה שפת החיוב והדחייה הנורמטיבית אלא זו של התנגשות הערכים.

דבר מן התורה על ידי חכמים. רב חסדא חלק על עמדתו של רבה בעניין זה, ראו שם בסוגיית יבמות, וכך היא גם עמדתו של הירושלמי. ראו: ירושלמי גטין ד, ב (דף מה ע"ג; טור 1066, שורות 40–46). וראו: י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשס"א, עמ' 191. גינצבורג תלה את ההבדל בין הבבלי לירושלמי בעניין עמדתו של רב בהבדל היסודי בעמדתם באשר לכוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה. ראו: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ניו יורק תש"א, עמ' 103. כפי שאסביר בהמשך, אני מסכים עם עמדתו של גינצבורג באשר למרכזיות שאלת כוחם של חכמים בסוגיית כבוד הבריות, אף שאינני בטוח שהתלייה בין הנושאים הכרחית באופן שבו היא מוצגת בדבריו. והשוו: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 19, הערה 63. מעניין בהקשר זה להשוות בין יסוד שיטתו של גינצבורג בקריאת הסוגיה ליסוד קריאתו של פיש (לעיל הערה 4), שראה גם הוא את הסוגיה דרך הפריזמה של היחס אל הסמכות והמסורת.

74 עיון במבנה הסוגיה הזו ביבמות מלמד על דמיון מפתיע לסוגייתנו בהיבטי העריכה – גם הסוגיה שם כוללת שבע מובאות הבנויות במבנה כיאסטי מהודק. ייתכן שיש בכך לרמז על זיקה בין תהליכי העריכה של שתי הסוגיות.

75 ראו במשנת ברכות ט, א הא השימוש בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תה' קיט 126) בקשר להיתר של חכמים לשאילת שלום בשם, אם כי שם האיסור אינו מובהק, ובסוגיית יבמות בעניין כוח חכמים לעקור דבר מן התורה לא מוזכר השימוש בפסוק זה. אבל ראו דברי רש"י: 'שיהא אדם שואל לשלום חברו בשם – בשמו של הקדוש ברוך הוא, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מב'עו שאמר "ה' עמכם" (רות ב 4), ומן המלאך שאמר לגדעון "ה' עמך גבור החיל" (שופ' ו 12) (רש"י לבבלי, ברכות נד ע"א). וראו עוד: בבלי, יומא סט ע"א; שם, גטין ס ע"א.

עולה מכאן שיש הקבלה<sup>76</sup> בין כוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה לבין כוחו של כבוד הבריות לעקור דבר מן התורה. גם כאן נוצרת ההבחנה בין התחום הגלוי והמוצהר, שברור בו שכבודו של האדם אינו יכול לדחות דבר מן התורה, לבין התחום שאינו מוצהר, ושמתאפשרת בו הפרתם של דברי תורה משום כבודם של הבריות. המצב של שב ואל תעשה מאפשר לשני המישורים, דבר תורה וכבודו של האדם, להתקיים זה בצד זה ללא מפגש חזיתי וכך לשמר את כבודו של מקום לצד כבודו של האדם.

ההקבלה הנוצרת כאן בין כוחם של דיני דרבנן לבין כבוד הבריות מתחזקת על רקע הנוכחות הדומיננטית של דמות החכמים בסוגיה וברקעה. כפי שהעליתי לעיל, דמותם של החכמים משמשת בסוגיה כמתווך בין כבוד אדם לכבוד שמים. ההבחנה בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן היא ההבחנה המרכזית בסוגיה, ודיני דרבנן נדחים מפני כבוד הבריות. עם זאת בעוד במרכז הסוגיה דיני חכמים וכבוד הבריות מעומתים זה מול זה, חתימתה מציבה אותם זה לצד זה, אל מול דין תורה.

כבוד הבריות מושווה כאן לכבוד חכמים – הן בעצמתו והן בחוסר האונים שלו. בשני המקרים מתאפשרת למעשה הפרתו של דין תורה, אלא שזו איננה מתאפשרת באופן ישיר, אלא רק באופן שבו אין התנגשות פעילה בין מעשה האדם לבין כבוד שמים. ההקבלה בין הנושאים כורכת את זכותו של האדם לכבוד לפני המקום ביכולתם של החכמים לקבל הכרעות בעולמה של תורה שבעל פה ואפילו כנגד תורה שבכתב. הצגתי לעיל את מעורבותו של החכם בתורה שהוא לומד, 'תורה דיליה', כפתח לאפשרותו למחול על כבודו במקום של פגיעה בכבוד הבריות. כאן מוצגת התמונה מן הצד האחר: יכולתו של החכם לעמוד מול האל וליצור תורה אנושית, 'תורה דיליה', היא ביטוי של כבוד הבריות. היכולת הזו כרוכה במעין העלמת עין אלוהית, שמאפשרת הסיטואציה של שב ואל תעשה.

## ו. בין הלמדן למוסר הנפש

הסוגיה מסתיימת בדיון בין רב פפא לאביי בשאלת היחס בין הדורות הראשונים לדורות האחרונים. רב פפא הלין על כך שלדורות הראשונים – המיוצגים כאן בדמותו של

76 רקובר הבין שלדעת רש"י דחייה מפני כבוד הבריות ב'שב ואל תעשה' מבוססת על סמכותם של חכמים. ראו: רקובר (לעיל הערה 4), עמ' 101. דבריו אפשריים בהבנת לשונו של רש"י, אך אינם הכרחיים. בחרתי להשתמש בדברי רש"י כאן רק לשם הצגת ההקבלה בין התחומים – כבוד הבריות וגזרות חכמים – הקבלה שעומדת בפני עצמה בניחות הסוגיה גם ללא דבריו, ושאיננה תלויה דווקא באופן הפירוש שלו.

רב יהודה – היו מתרחשים נסים, אף שלימוד התורה בדורות האחרונים רחב ומעמיק יותר.<sup>77</sup>

תשובתו של אבוי מעלה על נס את ערכה של מסירות הנפש על קידוש השם, וכדוגמה מובא המעשה ברב אדא בר אהבה. הצירוף של שאלת רב פפא לתשובת אבוי יוצר כאן עימות בין שני טיפוסים: מוסר הנפש, שיכולותיו הלמדניות לוקות בחסר – כפי שהעלה רב פפא בטענותיו כנגד הדורות הראשונים – ולעומתו הלמדן, שאיננו מוסר את נפשו על כבוד שמים. עולה כאן הנגדה מפתיעה בין לימוד תורה לבין מסירות נפש. ערך לימוד התורה, העומד בבסיס עולמם של חכמים, מונגד למסירות הנפש הקנאית מבית מדרשם של רב ורב אדא. הדברים משתלבים יפה במערך הטיעונים כפי שהוצגו עד כאן: אל מול הדרישה (הקנאית) לשמירה על כבוד שמים מציבה הסוגיה את דמותו של תלמיד החכם, לומד התורה, שאמנם נסים אינם מתרחשים לו, אך הוא גם אינו מוסר את נפשו על צניעותן של כותיות.

#### סיכום

הרווח המרכזי מן העיון הספרותי בסוגיית כבוד הבריות הוא חשיפת רובדי הדין הסמויים שבה וחיידוד המסר המורכב העולה ממנה. באופן גלוי שומרת הסוגיה לכל אורכה על נאמנות לעמדתו של רב – 'אין עצה ואין תבונה לנגד ה'.<sup>78</sup> ואולם קריאה מעמיקה בסוגיה מלמדת שהיא חותרת באופן סמוי תחת עמדה זו, ומכרסמת עוד ועוד בגבולותיו של הציות המוחלט הנדרש בהלכת רב. המגמה הסמויה של הסוגיה נחשפת במעשה רב אדא בר אהבה, החותם את הסוגיה, והמציג את הלכת רב כלא ישימה. גם בסיפור עצמו נשמר המתח בין הרובד הגלוי, המציג את מעשה רב אדא כנורמה עילאית של מסירות נפש, לבין הרובד הסמוי, שמתברר בו חוסר האפשרות לממש את הקנאות מבית מדרשו של רב. באופן זה החיבור בין הסיפור לבין הסוגיה ההלכתית והמודעות

77 יש להשוות את הסיפור למקבילתו בבבלי, תענית כד ע"א. שם המושא לשאלה הוא רבה, רבו של אבוי. השאלה בשני המקומות זהה, אך התשובה שונה מאוד, ואינה עוסקת כלל בקידוש השם. ההשוואה בין הסיפורים מדגישה את עריכת הסיפור כפי שהוא מופיע בסוגייתנו ואת שילוב מעשה רב אדא והכותית במסגרת הסיפורית של הסוגיה. על עריכת הסיפור כאן ראו גם: J. L. Rubenstein, *The Culture of The Babylonian Talmud*, Baltimore, MD and London 2003, p. 34. מקבילה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא: 'רב אדא בר אחווה כד הוה בעי ייחוט מיטרא הוה שלח מסאניה כד הוה שלח תריהון הוה עלמא טייף' (ירושלמי, תענית ג, יג [ס ע"א]; טור 723, שורות 33–35). האם זהו רב אדא בר אהבה שבסוגייתנו? ראו ניתוחו של ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 33–34, נספח ג.

למקומו של הסיפור במערך הרחב של הסוגיה, מאירים באור חדש את מסקנות החלק ההלכתי של הסוגיה.

המבט הספרותי על הסוגיה במאמר זה לא התמצה בחיבור שבין הלכה לאגדה, אלא התרחב לקריאה ספרותית של הסוגיה כולה. כך נחשף המבנה הכיאסטי שלה, המדגיש אף הוא את המתח שבין הקטבים בה. ניתוח המבנה הוביל גם לקריאות עומק של הסוגיה ולהצבעה על שני צירי דיון מרכזיים בה – סוגי הכבוד השונים וההבחנה בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן. העיון בשני הצירים חשף את התנועה החתרנית של הסוגיה, תנועה השוברת את הגבול החד שבין כבוד אדם לכבוד שמים, ושבתוך כך מסמנת אזורי תווך שהגבולות בהם עמומים. הדגם של הסוגיה כולה – ביחס בין פניה הגלויים לסמויים – חוזר בפתרונות המקומיים שהיא מציעה, הנזהרים מקריאת תיגר גלויה על סמכות דין תורה אך בה בעת חותרים תחתיו מחילות רחבות לכבודו של האדם.

נעם סמט, החוג לתורה שבעל פה, המכללה האקדמית הרצוג, אלון שבות, גוש עציון 9043300  
nbsamct3@gmail.com

