

על הממד האלוהי באנושי

יוסקה אחיטוב

יאיר לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה
הוצאת שוקן, ירושלים תשס"ד (544 עמ')

א

לפנינו אחד החיבורים החשובים שיצאו לאור בזמן האחרון בנושא מחשבת חז"ל שממנו יתד וממנו פינה לצומת רחבה של סוגיות מרכזיות בהגות הדתית, כגון טיבה של החוויה הדתית, דרכי עבודת ה', השיח ההלכתי, הזיקה שבין המוסר להלכה ועוד, סוגיות שהילכו בעולמנו היהודי בכל הדורות עד לימינו אלה ועד בכלל. זאת משום שהספר עוסק ברעיון צלם אלוהים שהוא אחד הרעיונות המכוננים את עולם המסורת והאמונה היהודית. מחבר הספר, יאיר לורברבוים, מנסה לעמוד על משמעותו של רעיון זה תוך השקעת מאמצים ניכרים להשתחרר מאופני קריאה מקובלים של המקורות השונים העוסקים בצלם אלוהים; מקורות מקראיים, מקורות בתר-מקראיים קדומים ומקורות מספרות חז"ל, מן האגדה ומן ההלכה כאחת. מתברר שמהלך זה של לורברבוים הוא מהלך פורה ביותר, והוא מזמן עמו שורה ארוכה של חידושים שחלקם כבר העמיד לורברבוים עצמו, וחלקם האחר מזמין עיון וחקירות נוספות.

הטענה המרכזית של לורברבוים היא שאת רעיון צלם אלוהים שבאדם יש להבין כ"פשוטו", דהיינו, שהוא אמור לבטא נוכחות אלוהית ממשית באדם על "כלל

יוסקה אחיטוב
מלמד בישיבת
הקיבוץ הדתי
ובמרכז יעקב
הרצוג בעין צורים
ועמית במכון
שלום הרטמן

מרכיביו, הנפשיים כמו הגופניים" (עמ' 19). (להלן נכנה רעיון זה בקיצור: "הצלם כנוכחות"). רעיון זה מניח אמנם גם את האפשרות הסימטרית ההפוכה, דהיינו האפשרות של ייצוג האנושי באלוהות, אלא שלורברבוים סבור כי ההקשרים שבהם מופיע בספרות חז"ל רעיון בריאת האדם בצלם אלוהים באים ללמדנו כי יותר משהאל אנושי, האדם הוא אלוהי. "תפיסת האדם כצלם אלהים [...] איננה מושתתת על תפיסת אלוהות אנתרופומורפית, אלא על תפיסת אדם תיאומורפית" (עמ' 18). משמעות זו של רעיון צלם אלוהים שבאדם נשמעת מוזרה ואולי אף צורמת לאוזננו האמונה על תפיסת החיץ והפער המוחלט והאינסופי בין האלוהי לאנושי. לורברבוים מודע היטב לחידוש ולהעזה שבקריאה כזאת של המקורות העוסקים בצלם אלוהים שבאדם, והוא טורח הרבה במחקרו המקיף והמרתק לשַׁבֵּר את האוזן ואת לב הקוראים. הוא עושה זאת ביסודיות המרשימה ברוחב הדעת וברוחב המקורות והמחקרים שהוא נסמך עליהם, הן כאשר הוא דן בגופם של דברים והן בדיוני המתודולוגיים האמורים להצדיק את אופני הקריאה של המקורות הרלוונטיים לסוגיה זו ולנגזרות הרבות שלה. קורא שנכון להלך אחרי פסיעותיו המדודות והמחושבות של לורברבוים עשוי להפטיר אחריו בתמיהה, הכיצד לא ראה כך עד כה את פני הדברים והרי כך הם כתובים שחור על גבי לבן!

תשעה פרקים בספר שלפנינו. בארבעה מתוכם, המחזיקים כשליש מן הספר דן לורברבוים במתודולוגיות הראויות והנדרשות במחקרים מסוג זה, תוך שהוא מתווה את דרכו שלו במחקר זה, ולא בכדי. לורברבוים המודע לחידושים המהפכניים שבספרו, יודע גם שכעומק החדשנות כך צריך להיות גם עומק ההצדקות המתודולוגיות, ונראה שהוא אינו מתכוון להניח אבן אחת בלא בדיקה.

ב

המהלך שלורברבוים עושה בספרו הפוך למהלכו הידוע של הרמב"ם. הרמב"ם לא העלה על דעתו שניתן לייחס לחז"ל תפיסה אנתרופומורפית כלשהי, והכריז כי 'על דעתם של החכמים ז"ל לא עלתה ההגשמה מעולם' (מורה נבוכים א, מו). מאמצים רבים השקיע הרמב"ם בחיבוריו, ובמורה נבוכים במיוחד, בפיתוח ובביסוס מתודולוגיות פרשניות שונות שנועדו להתמודד עם המופעים הרבים של ביטויים אנתרופומורפיים, מקצתם נועזים, המצויים בשפע במקרא ואף בספרות חז"ל. על דרכו זו ניתן ללמוד מהערתו הידועה במו"נ (ב, כה) כי אילו השתכנע מבחינה פילוסופית מתפיסת הקדמות לא היה מהסס לפרש את פסוקי התורה על-פיה, "כי אין הכתובים המצביעים על חידוש העולם מרובים מן הכתובים המצביעים על היות האלוה גוף, וגם אין שערי הפירוש בעניין חידוש העולם נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו, אלא היינו יכולים לפרש כפי שעשינו לגבי שלילת הגשמות"¹. ולא זו בלבד, אלא שהרמב"ם אף דאג להציב את האמונה בטרנסצנדנטיות של האל כאחד מעיקרי האמונה: "היסוד השלישי, שלילת הגשמות ממנו, והוא שזה האחד אינו גוף ולא כח של גוף, ולא יארעהו מארעות הגופות [...] וכל

1 מורה נבוכים, א, מהדורת שוורץ, תל-אביב תשס"ג, עמ' 241.

מה שבא בכתבי הקדש מתאורו בתאורי הגופות [...] הכל דרך השאלה [...] וזה היסוד השלישי הוא שמורה עליו מאמר: 'כי לא ראיתם כל תמונה' (דברים ד, טו)². מהלכו של הרמב"ם יוצא אפוא מן העמדה האמונית-הפילוסופית אל הטקסט, ואילו מהלכו של לורברבוים יוצא מן הטקסט אל האמונה ואל הפילוסופיה. לורברבוים מסרב לעקר את הביטויים הלשוניים הרבים במקרא ובחז"ל ממשמעותם הלשונית ה'פשוטה' כל עוד הם מתיישבים היטב במבנה המחשבה הרחב המשוחזר, ההולך ונפרש סביב רעיון צלם אלוהים שבאדם ושעולה בקנה אחד עם קבוצה מרשימה של הלכות ושל דברי אגדה כאחת.

הרמב"ם, שעמדתו השפיעה מאוד על חוגים שונים בעולם היהודי, וביתר שאת על עולם ההגות והמחקר במאתיים השנים האחרונות, לא היה הראשון שנקט דרך זו. ראשיתה של המגמה ל"טיהור" האמונה מאלמנטים של הגשמה נעוצה בתקופת הגאונים, והיא הושפעה, בין השאר, מן הפילוסופיה היוונית שחדרה באותם ימים לעולם ההשקפה היהודי באמצעות הפילוסופיה המוסלמית, והתחזקה כתגובה לביקורת הקראית שגיננה את הרבניים על העזתם לתאר את האלוהות בדימויים אנתרופומורפיים. במאמצים ל"טיהור" האמונה היהודית הראויה נטלו חלק, בין השאר, גאונים כמו רב סעדיה, רב שמואל בן חפני, רב האי ורב שרירא. מהם שדחו את דברי ההגדות הללו מכול וכול, ומהם שפירשו אותם באופן אלגורי. כך טען רב שמואל בן חפני גאון, ראש ישיבת סורא, באיגרת משנת 985: "אנחנו סללנו דרכים אחרות לכתוב הלכות ושמועות ואלה הם הסולת, ודברי ההגדות הפסולת"³. לעומת זאת, באיטליה, באשכנז ובצרפת לא נרתעו כל כך מביטויי ההגשמה ויהודים רבים בארצות אלה האמינו בהם כפשוטם (עמ' 31). מגמה זו הלכה וגברה, כידוע, עם התפשטות הקבלה.

לפני שיציג את עמדתו שלו, עורך לורברבוים בפרק הראשון בספרו סקירה מקיפה של עמדותיהם השונות של גדולי החוקרים בספרות חז"ל שרובם ככולם, כאמור, קיבלו את הנחת היסוד של הרמב"ם שאכן ההגשמה לא עלתה על דעת חז"ל מעולם, והציעו דרכים שונות כיצד לקרוא את לשונותיהם. לורברבוים, כאמור, מסרב לקבל את ההנחה שנביאים, חכמים ומיסטיקאים לא התייחסו אל חזיונותיהם כמייצגי ממשות. הוא גם קורא להחזיר אל מרכז הבמה חוקרים שונים שנדחו בעבר לשוליים בשל עמדותיהם החורגות בשאלת היחס אל הדימויים האנתרופומורפיים בפרט ובשאלת מקומו של המיתוס בעולם היהודי בכלל (עמ' 81). בזאת חובר לורברבוים אל מגמה חדישה במחקר שעליה נמנים משה אידל ויהודה ליבס וחוקרים אחרים בעקבותיהם, שקראו תיגר על המוסכמות המקובלות הללו במחקר מיסודם של ג' שלום, א"א אורבך ואחרים.

2 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדרת שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' קמא.
3 מובא אצל שמחה אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רנב.

ג

בפרק השני מחדד לורברבוים את המושגים והוא מבחין בין האנתרופומורפיות ובין רעיון צלם האלוהים שבאדם. שלא כמו האנתרופומורפיות רעיון צלם האלוהים אינו מבוסס על חוויה ויזואלית כלשהי, אלא הוא "דוקטרינה רפלקטיבית מתוחכמת" (עמ' 85) ייחודית לחז"ל, ואין להתפלא על כך שאין הוא מופיע בתפיסות אנתרופומורפיות של דתות אחרות.

רבים רואים ברעיון הצלם כנוכחות עמדה מוסרית ראשונה במעלה, אך מתעלמים מביורו האטימולוגי והמושגי המדוקדק, ובכך הם מחמיצים את רוחב היקפו ואת מלוא משקלו. הרתיעה הכללית מפני האנתרופומורפיות גרמה להם להירתע גם מפני מיצוי של רעיון הצלם האלוהי. לורברבוים חוזר ומטעים לכל אורך הספר שרעיון צלם האלוהים שבאדם מייצג נוכחות ממשית של האלוהי באדם. גם ברוב פולחני הצלמים שרווחו בעולם העתיק ביטאו הצלמים יחס של נוכחות האל בצלמו, אף כי לא זהות. לנוכחות המסוימת הזאת של האל בצלמו קורא לורברבוים יחס איקוני. המונח "איקונין" שמקורו יווני, היה רגיל על לשונם של חז"ל. האיקונין ממש הרחבה מסוימת (אקסטנציה) של מה שאמור להיות מיוצג בו אבל הוא אינו בא להחליף אותו. זוהי המשמעות שייחסו בעולם העתיק לאיקונות של המלכים שהיו פזורים ברחבי האימפריה, וזוהי המשמעות שייחסו גם לצלמי האלים. קרוב לכך פירש הרמב"ם במורה נבוכים את משמעות הצלמים ב"אמונת הצאביה": "בנו מקדשים והציבו בהם פסילים וטענו שכוחות הכוכבים שופעים על אותם פסילים"⁴. צלם האלוהים שבאדם זהה אפוא לרעיון הנוכחות של כוחות האל בצלמו. לדעתו של לורברבוים יסודו של רעיון זה מצוי כבר במקרא, והוא פותח והועצם בספרות התנאים (עמ' 98). וכאן ראוי לציין שאפילו הרמב"ם שטרח הרבה להרחיק ממושג האלוהות כל משמעות אנתרופומורפית, ראה בתבונה האנושית ייצוג ממשי של הנוכחות האלוהית. וכבר העיר על כך אליעזר גולדמן:

אחת הדרכים העיקריות לחדירת יסודות אשלייתיים ליהדות היתה התפיסה האונטולוגית של התבונה [...] השפעתה ביהדות ניכרת בצורה הבולטת ביותר אצל הרמב"ם. מעטים הבלו כמותו את יסוד ה"קדושה" במושג האלוהות, ומתוך כך את המרחק המוחלט בין האלוהי לאנושי. ואף על פי כן, בנקודה אחת הכיר הרמב"ם ברציפות בין האלוהי לאנושי: החכמה האנושית היא גם בעיניו "שפע" מהחכמה האלוהית [...] הרציונליזם האונטולוגי הוא המאפשר לו להכניס אפשרות זו [=של דבקות מיסטית] ליהדות, על אף הזדהותו עם אותה תפיסה בתנ"ך ואצל חז"ל הרואה באלוהות "אש אוכלה"⁵.

4 מורה נבוכים, ג, כט, עמ' 523.

5 א' גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 362.

ראוי לציין כי היחס האיכותי איננו יחס סימטרי. היינו, מן האמירה שהאדם דומה לאל לא נובע שהאל דומה לאדם. לכן תפיסת הצלם כנוכחות איננה חותרת תחת נשגבותו של האל (עמ' 10, הערה 73).

T

בפרק השלישי מרחיב לורברבוים בדיונים מתודולוגיים ועקרוניים בשאלה הקרדינלית של היחס בין הלכה לאגדה. עמדתו בסוגיה זו היא חד-משמעית. בעקבות זוסמן טוען גם לורברבוים כי "הלכה ואגדה הן שני צדדים של אותו מטבע – עולם רעיוני אחד וקורפוס ספרותי אחד של אותם חכמים עצמם – ואי אפשר בשום אופן להפריד ביניהם".⁶ הנחה מתודולוגית זו היא חיונית לכל מהלך חיבורו של לורברבוים, החותר להראות כיצד רעיון הצלם כנוכחות הטביע את חותמו על שורה מגוונת של הלכות תנאיות מבית-מדרשו של ר' עקיבא, כפי שנראה להלן.

לדעת לורברבוים, להפרדה בין הלכה לאגדה שורשים היסטוריים עוד מתקופת הגאונים, כפי שהערנו לעיל. הפרדה כזאת מאפשרת לפקפק בתוקפה המחייב של האגדה, וכך אפשר להיחלץ בין השאר מן הקשיים שמעוררים ביטויים אתרופומורפיים. אבל לורברבוים סבור כי גישה זו איננה הולמת את מעמדה בפועל של האגדה בספרות חז"ל (עמ' 110).

עמדתם של הגאונים המפרידה בין הלכה לאגדה אומצה אמנם על-ידי חכמי ספרד וחכמי צפון-אפריקה בימי-הביניים, אך היא לא אומצה על-ידי חכמי אשכנז וצרפת ובעלי התוספות שהמשיכו את המסורת התלמודית וחלקם לא נמנעו מלסמוך על אגדות בענייני הלכה. לורברבוים מצטט בעניין זה את לבטיו של המהרש"א (1555-1631) בעניין זה שהמשיך להטריד אותו גם לאחר שהכריע בסופו של דבר להפריד בין חידושי ההלכות לחידושי האגדות: "תהיתי על הראשונות שחילקתי חיבור זה לשני חלקים... שמן הראוי שלא להפרידן, אך לחברן אישה אל אחותה" (עמ' 111, הערה 19).

מגמות תרבותיות ורוחניות שונות בנות-ימינו חברו אף הן לשימור הנוהג של העדפת ההלכה על פני האגדה ולניתוקה של ההלכה מן האגדה הן בחוגי הלמדנים וההוגים והן בחוגי החוקרים. מן החומר המפורט שליקט לורברבוים בסוגיה זו אציין שתי מגמות בלבד. האחת – המגמה לראות את ההלכה כמערכת פורמלית סגורה, שגבולותיה מוגדרים היטב, המקיימת את עצמה ומזינה את עצמה מתוך עצמה. היחסים בין ההלכות הפרטיות הם יחסים לוגיים. משעה שזוהתה "הלוגיקה ההלכתית" ניתן להסיק בעזרתה באופן דדוקטיבי פתרונות הלכתיים לכל השאלות החדשות שהחיים מזמנים. גישה כזאת כלפי ההלכה דומה, ואולי אף מושפעת, מגישת הפורמליזם המשפטי

6 מובא אצל לורברבוים בעמ' 106 על-פי י' זוסמן, 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך', מוסף מדעי היהדות, 1 (1993), עמ' 64.

שרווחה במחצית הראשונה של המאה העשרים בתורת המשפט בחוגי משפטנים ותאורטיקנים של המשפט. בדומה למערכות מתמטיות, ההכרעה אינה אלא יישום טכני של כללים ושל עקרונות על מקרים פרטיים. כצפוי, לורברבוים חולק על גישה זו, ולא רק בהשראת תובנות חדשות של תורת המשפט מן העשורים האחרונים שנמשו את התפיסות הלגליסטיות הפורמליות הללו, אלא גם בהשראת תובנות חדשות בחקר ההלכה שהצביעו בעליל על הקשרים האמיצים הפנימיים שבין ההלכות ובין מערכת הערכים והשקפות היסוד המונחים בתשתיתן. גבולות המערכת המשפטית כמו גם גבולות המערכת ההלכתית אינם כה חדים. לדעתו של לורברבוים (עמ' 134) מערכת המשפט כמו המערכת ההלכתית איננה מתמזה באוסף של כלליה אלא גם בעקרונות שאין להחשיב אותם כחוקי-מערכתיים, או כחוקי-הלכתיים. אדרבה, הכללתם של ערכים והשקפות יסוד במערכת ההלכתית עשויה להעשיר את המערכת ההלכתית בכלים פרשניים החיוניים להבנת המערכת כולה. כך במערכות המשפטיות וכך במערכות ההלכתיות.

בהקשר זה מותח לורברבוים בעקבות יצחק אנגלרד, ביקורת על נקודת המוצא של אסכולת המשפט העברי, שבדיעבד מתעלמת מן 'היסוד הדתי של ההלכה' ומבודדת בכך את ההלכות שביין אדם לחברו מן ההלכות שביין אדם למקום (עמ' 124).

המגמה השנייה שתרמה אף היא להמשך העדפת ההלכה על פני האגדה ולניתוקה מן האגדה, היא הרצון להרחיק ככל האפשר מן המחויבות היהודית הדתית מרכיבים אי-רציונליים ומיתיים (עמ' 125), וכלשונו של גרשם שלום המובאת שם: "ההפרדה הזו בין ההלכה לבין שרשיה האמוציונאליים היא מן ההישגים הגדולים של היהדות הרבנית הנורמאטיבית" (עמ' 119).

אם יורשה לי אוסיף כאן מגמה שלישית: צמצום מחויבותו של האדם היהודי המודרני לפורמליזם ההלכתי בלבד עשוי לשחרר אותו, מיניה וביה, לחשיפה ולקליטה של ערכים ותפיסות מציאות שונות הרווחים בעולם המודרני. זהו אפוא, מעניינו המובהק, ביודעין ובלא יודעין, של מי שמכונה האורתודוקס המודרני.⁷

לב לבו של חיבורו של לורברבוים המצביע על זיקה ישירה בין רעיון הצלם כנוכחות ובין הלכות שונות בתחומי המשפט הפלילי, בפרוצדורות השיפוטיות, בדיני חובל, בדיני פריה ורבייה, בהלכות גירושין ועוד, סותר בעליל את המגמות המפרידות הללו (עמ' 124). בעמדה דומה מחזיקים שורה של חוקרים נוספים כמו שלמה נאה, ישראל קנוהל ואהרן שמש שהראו, כל אחד בתחומו, על זיקה פנימית הדוקה בין האגדה להלכה. הכול הוא קורפוס אחד (עמ' 135-136). נוסף ונעיר כאן כי גם הרב קוק בדרכו שלו קרא עוד בתרס"ח לפתוח את הדלת הננעלת "בין חכמת האגדה וחכמת ההלכה" ו"להרבות הכניסה והיציאה מגבול לגבול".⁸

7 וראה מה שכתבתי ב'הערות לשימוש במושג ההלכה בשיח האורתודוקסי', אבי שגיא וצבי זהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ב, תל-אביב תשס"ב, עמ' 596-553.

8 ראה אגרות הראיה, א, ירושלים תשכ"ב, איגרת קג ליצחק אייזיק הלוי, עמ' קכג. על מקור נוסף

אכן, לורברבוים בדרכו השקולה קורא שלא להיסחף לעמדה קיצונית הפוכה בעניין זה, ומודע היטב לייחודו העצמי של הז'אנר האגדי מכאן וההלכי מכאן (עמ' 140).

לורברבוים מסכם פרק חשוב זה במובאה מחוקר התרבות החשוב של ימינו, קליפורד גירץ, שכתב בין השאר כי "כפי שהדת לעולם אינה מטאפיסיקה בלבד, כך גם לעולם אינה אתיקה בלבד. [...] ה'חייב' הכפוי הר כגיגית ניבט כאילו הוא צומח מן ה'נמצא' העובדתי המקיף, [...] הדת מעגנת את ציווייה הספציפיים ביותר לגבי הפעולה האנושית בהקשרים הכלליים ביותר של הקיום האנושי".⁹ תובנה זו לגבי הדת בכללה, נכונה גם לתחום ההלכה. לורברבוים משוכנע ש"קריאת ההלכה עם האגדה בסוגיה זו עשויה להחזיר [...] את ההלכה אל שורשיה התיאוסופיים והאמוציונאליים" (עמ' 145).

הקרקע הוכשרה עתה לדיון מפורט בעקרון הצלם כנוכחות ולהצגתו כאחד העקרונות המעצבים הלכות רבות. אך לפני שלורברבוים דן בנושא זה הוא צועד צעד נוסף בשחרור הקריאה בספרות חז"ל בכלל, ובסוגיית בריאת האדם בצלם אלוהים בפרט, ממבני מחשבה תאולוגיים מיימוניים מופשטים, שהחמיצו את תפיסת האלוהות הדינמית ושללו את התפיסה בדבר כוחם של בני-אדם להשפיע על האלוהות, בבחינת "כל זמן שהצדיקים עושים רצונו של הקב"ה הן מוסיפין כח בגבורה".¹⁰ לורברבוים מראה בחיבורו כי תפיסה אחרונה נועזת זו, (תפיסה תאורגית) ש"אלמלי מקרא כתוב אי אפשר לאומרו", שנחשבה בעבר לחידוש של הקבלה, הופיעה כבר בספרותם של התנאים (עמ' 166-169). אמנם קדמו ללורברבוים חוקרים חשובים בני-ימינו כמו משה אידל, יהודה ליבס ושרל מופסיק שהראו כי שורשיה של תפיסה תאורגית זו מצויים כבר בחז"ל, אבל לורברבוים מרחיק לכת מהם והוא מראה כי "מבנה מחשבה תאורגית" טמון גם ברקע של כמה גופי הלכות, ומכאן שהתאורגיה היא חלק אורגני של ההלכה.

ה

מן הפרק החמישי ואילך עובר לורברבוים לפרוע את השטרות שעליהן התחייב בארבעת הפרקים המתודולוגיים הקודמים, והוא אכן מראה כיצד תפיסת הצלם כנוכחות עיצבה שורה של הלכות בבית-מדרשם של התנאים. הקריאה במקורות חז"ל בסוגיה זו על-פי דרכו של לורברבוים היא מרתקת, משום שהיא מעמידה את הקורא על החידושים מרחיקי הלכת שחידשו התנאים בהלכות הקשורות בארבע מיתות בית-דין. לחוויה דומה זכינו בחיבוריהם של משה הלברטל (מהפכות פרשניות בהתהוותן: עיונים בשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז) ואהרן שמש (עונשים

בעניין זה מאורות הקודש העיר לורברבוים בעמ' 139 הערה 118. גם עמנואל לוינס, בדרכו המיוחדת, עמד על הזיקה שבין האגדה להלכה שעליה למד ממורו שושני. ראה למשל, תשע קריאות תלמודיות, ירושלים תשס"א, עמ' 232.

9 קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, ירושלים, 1990, עמ' 123-124.

10 פסיקתא דרב כהנא כה, עמ' 380. מובא ונדון אצל לורברבוים בעמ' 160.

וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג). נראה שלנגד עינינו הולכת ומתפתחת אסכולה חשובה של חוקרים צעירים השולטים בדיסציפלינות מחקריות שונות ובקיאים בתחומי ידע שונים, שמנסים ומצליחים להפנות את תשומת הלב לקריאה אחרת בספרות חז"ל, כל אחד על-פי דרכו. חידושים מרחיקי לכת אלה מוכיחים עד כמה עמוק השילוב של תפיסת הצלם כנוכחות בהלכות ובפרטיהן. מאחר וקוראי אקדמות אמורים להיות בקיאים בעיקרי הדברים של פרק זה,¹¹ אסתפק בתיאור מתומצת של הדברים. התנאים עיצבו את מיתות בית-הדין תוך הקפדה על פגיעה מינימלית בגוף הנידון. הנימוק הפורמלי הוא חיקוי ההמתה בידי שמים: "מה מיתה בידי שמים אין בה רושם [=סימני פגיעה בגוף המת] אף מיתה בידי אדם אין בה רושם" (מכילתא דר' ישמעאל משפטים נזיקין, פרשה ה ומקבילות). עיקרון זה בא לידי ביטוי בפרטי הלכות שרפה, חנק, סקילה ותלייה.

עונש השרפה אמור להתבצע באופן של "שריפת נשמה וגוף קיים" (סנהדרין נב, ע"א ומקבילות). אופן המתה שכזה חודש בידי התנאים בסוף המאה הראשונה לספירה או בראשית המאה השנייה. נראה כי הלכה זו לא יושמה מעולם. אין בידינו שום עדות שאכן נהגו לשרוף כדין המשנה, נהפוך הוא! מעדויות שונות במקרא, במקורות הבתרא-מקראיים, בספרות החיצונית ואצל יוסף בן-מתתיהו, ואף מעדויות תלמודיות אחדות נראה, שבפועל בוצעו ככל הנראה עונשי שרפה רגילים, וכדרך שהמלכות (הרומית) היתה עושה. בעיקרון ההלכתי שהתחדש על-ידי התנאים, "נשמה נשרפת וגוף קיים", באה לידי ביטוי לא רק תפיסת הצלם כנוכחות בגוף, אלא גם התפיסה ש"הנשמה" איננה ישות רוחנית נבדלת מן הגוף שלא יכולה לחול עליה כליה, אלא היא הפן החיוני שבאדם, המתכלה עם מותו. יתר על כן, "כילוי הנשמה איננו כילוי מוחלט של התודעה, הרגשות והתחושות" (עמ' 193) משום שתכונות אלה קשורות לגוף המת ונשמרות בו כל עוד צורתו נשמרת שלמה.

גם אופן ההמתה בחנק משמר את העיקרון של שמירה על שלמות גופו של הנחנק. וראוי לשים לב שההמתה בחנק הפכה בתורתם של התנאים להיות אופן ההמתה הרווח ביותר בהלכות עונשי המיתה, למרות שהמתה בחנק כלל לא כתובה במפורש בתורה. לדעת לורברבוים אין זה אלא "בזכות" האפשרות לשמר את גוף הנידון בשלמותו.¹²

ההמתה בסקילה אף היא משמרת את גופו של הנסקל, לאחר שחז"ל המירו את המתת הנידון ברגימת אבנים להמתתו בדחייה מבית-הסקילה שהיה גבוה שתי קומות, מתוך כוונה מפורשת שגופו יישאר שלם. "סקילה" בדרך זו היא מעין מיתה בידי שמים הנזכרת במעמד הר סיני ("כל הנגע בהר מות יומת. לא תגע בו יד כי סקול־סקל או ירה ירה" שמות יט, יב-יג). גם עונש הסקילה בצורתו זו לא יושם מעולם (עמ' 248).

11 ראה י' אחיטוב, 'קריאה מחודשת בתורת העונשים של חז"ל' [על ספרו של אהרן שמש], אקדמות, יד (תשס"ד), עמ' 209-218. על ארבע מיתות בית-דין כתב שם שמש בעמ' 101-150. דבריו וממצאיו של שמש משלימים את דבריו וממצאיו של לורברבוים, שפורסמו כבר בעבודת הדוקטור שלו, צלם אלוהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז.

12 ראוי לבדוק את הזיקה לתפיסה זו בהלכות ובמנהגים שונים הנהוגים גם בימינו הקשורים בהקפדה על שלמות גוף המת, בנפרד מזיקתם לאמונה בתחיית המתים.

ההמתה בתלייה המפורשת במקרא בוטלה בהלכת חז"ל, והומרה בתלייה סימבולית של מי שהומת תחילה ב"סקילה" בגין קללת השם החמורה.¹³ (אמנם חז"ל קבעו שגם מי שעבר עבודה זרה נתלה לאחר סקילתו, אך לדעתו של לורברבוים דין זה אינו אלא הרחבה של דין המגדף. עמ' 260 ו-268). ייחודה וחומרתה של עברת המגדף נובעת מההשקפה בדבר פעולתן ההרסנית של קללות בויקה לתפיסת היחס האיקוני. כמו דמויות ואיקונים גם שמות ומילים לא רק מייצגים את מה שאמור להיות מיוצג על-ידם, אלא הם גם טעונים במהויות ובתכונות "ממשיות" שלו. שמות הם מעין "איקונים לא גשמיים". זהו הרקע לתפיסה שרווחה בעולם העתיק, תפיסה שנמשכת גם בימינו, בדבר כוחן המגי של המילים, ובדבר יכולתן של מילים לפגוע ממש במושאייהן או להיטיב עמם (עמ' 260-262). המגדף אשר קילל תוך אזכור השם המפורש ("כה יוסי את יוסי", משנה סנהדרין ז, ה) ביצע מעשה של 'אלימות מילולית פשוטה כמשמעה', כלומר פגיעה של ממש במי שמיוצג בשם. זהו ההסבר לענישתו הכפולה, בסקילה ובתלייה שלאחריה. מעין מידה כנגד מידה כלפי מי שביזה את האל ופגע בו. ועם כל זאת, תפיסת הצלם כנוכחות הביאה את חז"ל להפוך את התלייה לפעולה סימבולית-ריטואלית, שהיו "ממתנינים לו עד חשיכה ותולים לו ומתירים אותו [מידן]" (ספרי דברים רכא, עמ' 254, ומקבילות); "אחד קושר ואחד מתיר – מצות תלייה" (סנהדרין מו, ע"ב), כל זאת כדי למנוע בהצגת גופו של התלוי ברבים ביזוי נוסף של דמות האל המיוצג בתלוי, וכמשל הידוע של ר' מאיר בתוספתא סנהדרין (ט, ז):

היה ר' מאיר אומ' מה תלמ' לומר כי קללת אלהים תלוי לשני אחים תאומים דומין זה לזה אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטייא לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא והיו צולבין אותו על הצלוב והיה כל עובר ושב או דומה שהמלך צלוב לכך נאמר כי קללת אלהים תלוי (עמ' 286).

יוצא דופן מעונשי המיתה הוא לכאורה עונש ההרג, שהוא הריגה בסיף, שהרי ראשו של הנידון נכרת מעליו. בסוגיה זו מצביע לורברבוים על מערכת אחרת של שיקולים האחראית לסוג המתה זה. ראוי לשים לב שעונש ההרג צומצם על-ידי חז"ל ויוחד רק להעונשת רוצח. (אמנם גם אנשי עיר הנידחת דינם בסיף, אבל ענישתם דומה יותר להריגה במלחמה – "הכה תכה את ישבה העיר ההיא לפי חרב" – ולא להוצאה להורג בבית-דין). לדעתו של לורברבוים ברקע של עונש ההמתה בסיף עומדת המשמעות החמורה של שפיכת הדם, שבאה לידי ביטוי כבר במקרא: "ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו" (במדבר לה, לג). משמעות חמורה זו קשורה לתפיסה המזהה את נפש החי עם הדם, "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" (בראשית ט, ג); "דם כל בשר לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו הוא" (ויקרא יז, יד), ועוד. תיאור ההמתה כ"שפיכות דמים" איננה מטפורה אלא היא ההמתה. על רקע זה מנתח לורברבוים בסעיף זה את משמעותו המיוחדת של הדם, המייצג את יסוד החיוניות שבעולם, ומסביר בכך גם את הריטואלים הכרוכים בדם, ואת כוחו בחיטוי, בטיהור ובכפרה. גם

13 אמנם לא לדעתו של ר' אליעזר שסבר כי (סנהדרין ו, ד) 'כל הנסקלין נתליין'. ועל כך להלן.

גאולת הדם קשורה לשדה שיח זה ואף היא אינה מטפורה בלבד (עמ' 218-219). וכך, למרות שעברת הרצח היא אחת משלושת העברות החמורות שעליהן ייהרג ולא יעבור, עונשו של הרוצח שונה מעונשם של הנואף ושל העובר עבודה זרה.

גם בעונש זה מעמיד לורברבוים על כך כי כנראה בהלכה הקדומה היה דינו של הרוצח שונה – בסקילה או בתלייה/צליבה, כפי שעולה מספר היובלים, מפילון ומיוסף בן-מתתיהו. מכאן שגם דינו של הרוצח הוא חידושם של התנאים שנגזר, כך על-פי דרכו, מתפיסת הצלם כנוכחות.

מתברר שלתפיסת הצלם כנוכחות ישנם ביטויים ספרותיים רבים ושונים, שאולי דווקא בשל נועזותם נהגו שלא להתייחס אליהם "ברצינות". קשה היה להעלות על הדעת שחז"ל אכן התכוונו "באמת" לכל מה שאמרו. לורברבוים מציע לנו לקרוא את הביטויים הללו "כפשוטם", שכן בהצטרפותם יחד עולה ומתבהרת תמונה קוהרנטית של תפיסתם של חז"ל בסוגיית הרמיון ומידת הזהות המשותפת בין האדם ובין האל, זהות המעמעמת את החיץ שבין האנושי לאלוהי. ההסבר המקובל שלפנינו ביטוי מטפורי להעצמת הדיכוי המוסרי אין בו די. ולא אוכל כאן להרחיב בסוגיה זו. לורברבוים טוען ש"בניגוד להלך המחשבה הרווח בימינו, השולל זיקה של ממש בין עצם לדמותו... בתודעת בני הזמן העתיק דמיון בין עצמים מלמד על זיקת נוכחות ביניהם" (עמ' 289). זוהי המשמעות במשל של ר' מאיר, שהובא לעיל, על שני האחים התאומים, ובמשמעות זו עשה שימוש גם ר' ינאי במדרש בשמות רבה:

אמר ר' ינאי: מה התומין [=התאומים] הללו אם חשש אחד מהם בראשו חבירו כך, כביכול אמר הקב"ה: עמו אנכי בצרה (תהלים צא), ואומר: ככל צרתם לו צר (ישעיהו סג) (שמות רבה (שנאן) פרשה ב ד"ה ב, ה וירא).

וכך גם ראוי לקרוא את דברי ר' עקיבא הידועים בתוספתא יבמות ח, ד:

ר' עקיבא אומר כל השופך דמים הרי זה מבטל את דמות שני שופך דם האדם באדם דמו ישפך [כי בצלם אלהים עשה את האדם].

כאמור לעיל, תפיסה נועזת זו של נוכחות היתה רווחת בעולם העתיק, ולא רק בקרב השכבות העממיות, אלא גם בקרב הוגים חשובים כמו אפלטון, שעסק בשאלת היחס שבין האידאה לבין המוחש בתורת האידאות שלו. גם פלוטינוס, בן המאה השלישית, שחי כשש-מאות שנה אחרי אפלטון, שראה את עצמו כמפרש של אפלטון והשפעתו על ההגות היהודית והכללית היתה עצומה, כתב בין השאר כי "הדברים הדומים זה לזה... בגלל הרמיון שביניהם הם חשים כאחד" (ראה המובאה כולה בעמ' 296). תפיסת נוכחות שכזאת היא הבסיס לאמונה בדבר יכולת ההשפעה התאורגית של האדם על האל.

אף שר' עקיבא לא הכיר כנראה את אפלטון וודאי שלא את פלוטינוס, סביר להניח שהשקפות דומות לאלה הילכו בסביבה הרוחנית והתרבותית שלו ושל התנאים האחרים והן שימשו מצע ורקע לפיתוח תפיסתם הייחודית היהודית.



מי היו החכמים שהחזיקו בתפיסת הצלם כנוכחות? לורברבוים מצביע במדויק על חוג החכמים שאימץ את התפיסות האלה והיה שותף לעיצוב הלכות ברוח אחרת. ראשיתו של החוג הזה היא אולי בהלל הזקן, שרבות מן המימרות המיוחסות לו מייצגות זיקה קרובה לתפיסות אלה. כך מבטא יחסו של הלל לגוף האדם את תפיסת הנוכחות במימרתו הידועה: "רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו, משום שנאמר כל פעל ה' למענהו" (משלי טז, ד), וכך יש לקרוא גם את המימרה הנועזת שלהלן המיוחסת גם היא להלל הזקן, שלפירושה המדוקדק לא אוכל להיכנס כאן:

תניא, אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן. הוא היה אומר כן: למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי, אם תבא אל ביתי – אני אבא אל ביתך, אם אתה לא תבא אל ביתי – אני לא אבא אל ביתך, שנאמר (שמות כ, כא) בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך (סוכה נג, ע"א).

מי שהעצים והרחיב את העמדה הזאת הם ר' עקיבא ותלמידו ר' מאיר. לדעתו של לורברבוים אסכולה זו היא האחראית גם לעריכת המשנה (סתם משנה – ר' מאיר). הוא מצביע על "מגמה הרווחת לאחרונה במחקר, לזהות במשנה עריכה קפדנית ומחושבת, המבוססת לא רק על שיקולים צורניים ודידקטיים אלא בעיקר על דגמים רעיוניים" (עמ' 337). חוג זה של תנאים אחראי גם להלכות המבטלות כמעט לחלוטין את מימוש עונשי ההמתה. ("רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם" – מכות א, י). לורברבוים מודה שקשה לקבוע מתי והיכן התגבשה ההסתייגות מעונש המוות, ואפשר שזה היה תהליך הדרגתי, אבל בין כך ובין כך, ההסתייגות מעונש המוות היא ייחודית לספרות התנאים ולהגותם, וכאמור היא איננה מצויה לא אצל פילון, ולא אצל יוסף בן-מתתיהו ולא בברית החדשה וכנראה גם לא במגילות קומראן וודאי שלא במשפט הרומי. גם ר' אלעזר בן עזריה שייך לחוג חכמים זה. המחלוקת הידועה בירושלמי נדרים (ט, ד) מהו הכלל הגדול בתורה, ("ואהבת לרעך כמוך. רבי עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה") היא מחלוקת בין שניים מאותו חוג חכמים.

גם סוגיית פריה ורבייה עומדת בצלה של תאוסופיית הצלם וניזונה ממנה. שבע הברכות של ברכת חתנים מתפרשות היטב על רקע תפיסה זו וכך גם הלכות רבות בדיני אישות ובדיני גירושין.

נחזור ונרגיש שוב, למרות השפעתו המכרעת עד לימינו של תפיסת הצלם כנוכחות בתחום המוסרי, אין להעמיד את הרפורמות של ר' עקיבא וחבריו רק על בסיס תפיסה מוסרית או הומניסטית, אלא גם על בסיס תאוסופיה רדיקלית של הצלם.

ואולם, לא כל התנאים המוכרים לנו החזיקו באמונות ובהשקפות אלה, שבאו לידי ביטוי כאמור רק במהלך המאה הראשונה והשנייה לספירה. היו תנאים שחלקו עליהם. על חוג חכמים זה נמנים שמאי הזקן, רבן שמעון בן גמליאל (שטען כלפי ר' עקיבא

ור' טרפון: אף הן מרבין שופכי דמים בישראל), ור' אליעזר. תנאים אלה ביטאו בעמדותיהם ההלכתיות הסתייגות מתפיסת הצלם כנוכחות. ואולי אין זה מקרה שר' אליעזר הוא הסבור כי "עין תחת עין ממש" (בבא קמא פד, ע"א), וכן הוא שאמר, בעניין תנחומים על עבד כנעני שמת, "שאינ עומדים עליהם בשורה... ואומרים לו כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו, המקום ימלא לך חסרונך" (עמ' 378, הערה 108). הבקעה שחשף בפנינו לורברבוים יכולה מעתה להתגדר בזיהויים נוספים של מחלוקות הלכתיות בין בית שמאי, בית הלל ואחרים שבבסיסן המחלוקת העקרונית בתפיסת הצלם כנוכחות.

התפיסה התאוסופית של הצלם כנוכחות נחלשה ככל הנראה בקרב אמוראי בבל, אבל גם אצלם אפשר למצוא ביטויים הלכתיים שונים של תפיסה זו, אך לא כאן המקום לפרטם.

ז

בפרק האחרון של ספרו עובר לורברבוים לנתח ולחשוף תמורות במוקד הקדושה, מן המקדש אל האדם. תמורות אלה התעצמו בייחוד לאחר חורבן הבית. ביטוי מובהק לתמורה שכזאת רואה לורברבוים במדרש האמוראי בירושלמי כתובות (ה, ז): "אמר רבי אבין חיבב הקב"ה פריה ורביה יותר מבית המקדש מאי טעמא חדש יהיו בלבנון ושנים חדשים בביתו".

וכן במדרש תנחומא:

ולא תעלה במעלות על מזבחי וגו', והרי דברים ק"ו ומה אבנים שאין בהם דעת לא לטובה ולא לרעה הוזהיר הקב"ה שלא לנהוג בהן מנהג בזיון חבריך שהוא ברמותו של הקב"ה עאכ"ו. (מדרש תנחומא [ורשא] פרשת יתרו, סימן יז).

להתפתחות זו יש לצרף גם ביטויים של ביקורת סמויה על פורמליזם פולחני והעדפתם על ערכם של חיי האדם. כמו בקטע הידוע מן התוספתא יומא:

מעשה בשנים כהנים שהיו שוים רצים ועוליין בכבש דחף אחד מהן את חברו לתוך ארבע אמות נטל סכין ותקע לו בלבו... ואחר כך בא אביו של תינוק אמ' להם אחינו אני כפרתכם עדיין בנו מפרפר וסכין לא ניטמת! ללמדך שטומאת סכין קשה להן לישראל יותר משפיכות דמים, וכן הוא אומ' וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלם פה לפה. מיכן אמרו בעון שפיכות דמים שכינה נעלית ומקדש נטמא (תוספתא יומא [ליברמן] א, יב).

תמורות חשובות אלה בתפיסות יסוד כה מרכזיות לא נתחדשו לפתע פתאום יש מאין. הן אינן אלא התעצמות והבשלה של רעיון הבריאה בצלם, שזרעיו נבטו בקרב הפרושים כבר בימי הבית (בימיו של הלל הזקן) וקיבלו תנופה משמעותית לאחר החורבן. לורברבוים סבור שאין כאן צירוף זמנים מקרי; את העיון של התנאים ברעיון הבריאה בצלם, ... ניתן לתאר כתגובה להיעדר האל ממשכנו... למשבר הדתי העמוק

שגרים חורבן המקדש. האל הסתלק אמנם מן הבית, אולם לא עזב את הארץ. להפך, במובנים מסוימים הוא קרוב הרבה יותר, שכן הוא נוכח באדם (בכל אדם) העשוי בצלמו' (עמ' 468).

מלאכת השחזור של מבנה המחשבה המיתית-אוסופי הזה של חז"ל בסוגיית הצלם כנוכחות, המלאכה שלורברבוים נטל על עצמו, היתה צריכה בין השאר להתגבר על הרגשת הניכור של בני-זמננו הרחוקים כל כך מסוג כזה של מבנה מחשבה, וגם לשחזר את הדינמיקה הפנימית ואת המחלוקות הסמויות שבין התנאים מבית-מדרשם של בית שמאי ובית הלל ושל ההולכים בעקבותיהם. השכנוע בנכונות מלאכת השחזור הלך ונבנה לאורך המחקר צעד אחרי צעד ולבנה על גבי אריח. באחד ממאמריו העיר משה אידל את ההערה המתורולוגית הבאה:

קנה מידה חשוב ביותר לנכונותו של שחזור הוא כמות החומר הרלוונטי התומך בתמונה המוצעת. יש הבדל עצום בין רעיון מסוים, הנרמז בשניים או שלושה טקסטים בלבד לבין עשרות מובאות, המשקפות בצורות שונות רעיון מסוים.¹⁴

נראה שלורברבוים עמד בתנאים הללו.

אחרית דבר

המסע המרתק והמאלף בעקבות הספר צלם אלהים וסימני הדרך שלו שתוארו לעיל בקצרה, יוצר מצע קרקע חדש שמזמן שורה רחבה של עיונים מתחדשים ואתגרים מחקרניים חדשים. קרקעה של ספרות חז"ל נחרשה כה הרבה בעבר, ורגביה נהפכו אינספור פעמים בידיהם האמונות של לומדי התורה ושל חוקריה לאורך כל הדורות, ועדיין הולכים ומתגלים לעינינו פנים אחרות וחדשות, בחינת הפוך בה והפוך בה דכולא בה.

אחת האופציות המתדפקות על הפתח מכאן ואילך היא להעמיק עוד יותר את הבנת הרצף שבין עולמם של חז"ל לעולמה של הקבלה, שהפליגה על-פי דרכה בתיאור הממדים האנתרופומורפיים של האלוהות מכאן ושל הנוכחות האלוהית בתוך המציאות האנושית מכאן. נראה כי הקושי הגדול בזהווי ראשיתן של אמונות ככוחן התאורגי של מצוות ושל פעולות שונות שאדם עושה, כמו גם איתור שורשיהן של תיאורים תאוסופיים מפורטים של האלוהות שרווחו בקבלת ימי-הביניים, קושי זה הולך ומתחזר גם בעקבות עבודתו הנוכחית של לורברבוים והוא עתיד להתבהר אף יותר בשל האופקים החדשים הנפתחים עתה בעקבותיה. כידוע גרשם שלום לא יכול היה להצביע על רציפות בין תורתם של חז"ל לראשית הקבלה. תלמידיו הגדולים, משה

14 ראה משה אידל, 'חנוך הוא מטטרוך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (א-ב) (תשמ"ז), עמ' 151-170, הערה 75.

אידל ויהודה ליבס בעבודותיהם החשובות פרצו ראשונים את הדרך אל עבר המסורת הפנים-יהודית הקדומה, ותלמידיהם בשנים האחרונות ממשיכים בעקבותיהם. תרומתו של לורברבוים במחקר המונח לפנינו היא תרומה עקיפה וחשובה נוספת בכיוון זה.

ואם יורשה לי להוסיף, לחיבור שלפנינו נודעת בעיני תרומה עקיפה חשובה גם לימינו, ובפרט לכל מי שכמה לקבל אישור מחודש ומקודש לעמדה המוסרית האוניברסלית באשר לערך העליון של חיי כל אדם, עמדה שבחוגים מסוימים בחברה היהודית הדתית של ימינו הולכת ומאבדת, לצערנו, מתוקפה ומסמכותה. לורברבוים טרח להדגיש את המשמעות של האימננטיות האלוהית באדם יותר מאשר את האנושי שבאלוהות. ואולי באופן פרדוקסלי, דווקא ההשתחררות המוחלטת מאפולוגטיקה פתחה את הדלתות ואת הלבבות להאזין ולקרוא קריאה קשובה את דברי קדמונינו ושכללה את יכולתנו לאמץ מתוכם את היסודות המסוגלים לתרום לכינון עולמנו היהודי האמוני הנוכחי.