

אוניברסיטת בן גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

כבוד הבריות -

עיון רב-תחומי בסוגיה תלמודית

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך במדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת : נעם סמט

בהנחיית : ד"ר רמי ריינר

יוני 2010

אב תש"ע

אוניברסיטת בן גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

כבוד הבריות -

עיון רב-תחומי בסוגיה תלמודית

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך במדעי הרוח והחברה" (M.A.)

נעם סמט

בהנחיית ד"ר רמי ריינר

_____ תאריך	_____ חתימת התלמיד
_____ תאריך	_____ חתימת המנחה
_____ תאריך	_____ חתימת יו"ר הועדה המחלקתית

"איזהו מכובד – המכבד את הבריות" (אבות ד, א)

בראשית כתיבת העבודה הלכה לעולמה סבתי אלפרדה אייזמן ז"ל,

שלימדה אותי פרק חשוב בכבודן של הבריות.

העבודה מוקדשת לזכרה האהוב.

שלמי תודה

עבודה זו נכתבה במסגרת לימודי במחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן באוניברסיטת בן-גוריון. לראשי המחלקה, למוריה ולמזכירת המחלקה – רוב תודות על הרחבת הדעת ומאור הפנים, כמו גם על הסיוע ברוח ובחומר בזמן כתיבת עבודה זו.

בשמונה השנים האחרונות אני זוכה ללמוד וללמד בין כתליה של ישיבת 'שיח יצחק' שבאפרת. מעבר להיותה בית חס, מהווה הישיבה עבורי מקום של כנות, עומק וחירות, המאפשר ומעודד למידה פתוחה ומשמעותית. לרבותי, חברי ותלמידי שבישיבה התודה והברכה.

יסודה של עבודה זו בלימוד הסוגיה בחבורת הלומדים במכון 'בינה לעיתים' שעל יד ישיבת 'שיח יצחק' במהלך חודש אלול תשס"ד. שלמי תודה לחברי המכון כולם, ולרכז המכון – ד"ר זוהר מאור.

תורתו של מו"ר הרב שג"ר זצ"ל היתה אבן הפינה ללימוד במכון ובישיבה, ודבריו הם שפתחו בפניי אפיקי חכמה בסוגיה זו, כמו גם בסוגיות רבות אחרות. יהיו שפתי דובבות.

הדו-שיח המתמיד שלי עם חברי ללימוד ר' איתן אברמוביץ' ור' אורי ליפשיץ, בלב מבין ובהטיית אוזן לשמוע, מחדד את השמועה ומפרה את הלימוד. תודתי העמוקה נתונה להם על השותפות לאורך השנים בעצה ותושיה.

עבודה זו נכתבה בהנחייתו של ד"ר רמי ריינר.

על עינו הטובה והמכוונת, כמו גם על החופש שהעניק לי – תודה.

תקציר

הפתיחה לעבודה **(פרק 1)** תוחמת את גבולותיה לעיון בסוגיית הבבלי במסכת ברכות דף יט, העוסקת בכבוד הבריות. המתח הבסיסי בסוגייה הוא בין כבוד האדם לבין חובת הציות להלכה, וסביבם שוזרת הסוגיה דיון מרתק הכולל מובאות הלכתיות ומעשי חכמים. המחקר עד כה לא עסק בהרחבה בסוגיה עצמה, וגם מי שעסק בה לא בחן אותה באופן רב-תחומי.

המבואות (פרק 2) מציגים את הרקע לעבודה במספר מישורים: **המבוא המתודולוגי** מציג את הרקע הבסיסי לכותרת 'עיון רב תחומי'. הטענה המרכזית היא שעיון בסוגיה תלמודית חייב לשלב קריאות שונות ואמצעי ניתוח שונים, שהמפגש ביניהם פותח ערוצים לרבדי התשתית של הסוגיה. **המבוא המושגי** סוקר את תולדותיו של המושג 'כבוד האדם', ומצביע על עמימות המושג כבוד בכלל, ועל השינויים שעבר הקונספט של הכבוד במעבר מן העת העתיקה אל העת החדשה. על רקע אלו נבחן מקומו של כבוד האדם בחוק הישראלי ובחברה הישראלית של ימינו.

בפתיחת העיסוק בסוגיה עצמה, אני פונה לסקור את **הרקע המקראי והתנאי** לסוגיה **(פרק 3)**. ההנחה היא שהמערכת המושגית המתפתחת בנושא זה במקרא ובתנאים היא הרקע הישיר לסוגיה התלמודית. עמדנו על המורכבות של מעמדו של כבוד האדם במקרא, שהוא יצירה תיאוצנטרית מובהקת, שעם זאת – יש בה מקום מרכזי מאוד לאדם. בדברי התנאים – הופך כבוד הבריות לשיקול שמעצב הלכה בתחומים שונים, בייחוד כאלו הכרוכים בגוף האדם וחולשתו ובחלקים החלשים של החברה. בנוסף, כבר אצל התנאים ניכר המתח בין כבוד אדם לכבוד שמים ומתפתחת גם הדרישה לכבוד ייחודי לתלמידי החכמים. בסיום הסקירה התנאית מוצגות המימרות של רבן יוחנן בן זכאי, שעושות שימוש מפורש בביטוי 'גדול כבוד הבריות', ומטרימות בכך את הסוגיות התלמודיות.

סקירה של **הרקע לסוגיה במסכת ובפרק (פרק 4)** חושף את העובדה שכבר במשנה ניכר המתח בין כבוד אדם לכבוד שמים, במתח שבין חובת קריאת שמע לבין הצורך ללוות את המת. הדיון המתפתח במשנה זו, בשני התלמודים, עובר לעסוק באופן כללי ביחס בין כבוד הבריות לבין ההלכה, ובשני התלמודים הדיון מתגלגל דרך העיסוק בכבודם של תלמידי חכמים.

החלק המרכזי של העבודה עוסק **בניתוח הסוגיה עצמה (פרק 5)**. סקירה אינטנסיבית של הסוגיה מלמדת על עריכה מהודקת של הסוגיה, שנעה בין שני קטבים מרכזיים – מחד: עמדת רב, לפיה 'אין עצה ואין תבונה לנגד ה', ולכן תגבר ההלכה על כבוד האדם בכל מקרה, ומאידך – המימרה 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה', שלפיה לכאורה גובר כבוד הבריות אפילו על דין תורה. טענתי המרכזית היא שעל אף שהסוגיה מקבלת באופן רטורי את עמדת רב, למעשה הוקטור הסמוי בסוגיה מוליך לצמצום עמדתו של רב. מעשה רב אדא בחתימת הסוגיה מעמיד גם הוא את עמדת רב באור בעייתי.

הפרק הבא מוקדש לניתוח **מבנה הסוגיה ועריכתה (פרק 6)**, ומוצגות בו שתי אפשרויות קריאה, המבוססות על שני מבנים כיאסטיים בסוגיה. הקריאה הראשונה מדגישה את העירוב בין סוגי הכבוד השונים בסוגיה, ומציגה את כבוד המת כתיווך בין כבוד אדם לכבוד שמים, בהיותו ביטוי לכך שכבודו של האדם נעוץ בבריאתו בצלם אלהים. על רקע זה טענתי שתפיסת הכבוד בסוגיה שוברת את ההבחנה המודרנית בין צירי הכבוד השונים.

הקריאה השנייה מדגישה את המתח בין דאורייתא לדרבנן כמתח בסיסי בסוגיה. על רקע הדומיננטיות של כבוד חכמים בהקשר הרחב של הסוגיה, היצעתי לקרוא את ההבחנה בין דאורייתא לדרבנן על רקע כבודם של החכמים כמדיום בין כבוד אדם לכבוד שמים. הצבעתי גם על הזיקה הנוצרת בסוגיה בין כבוד הבריות לבין כוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה. הויתור על כבוד חכמים בפני כבוד האדם, מצביע למעשה על הויתור הבסיסי על כבוד שמים בכך שפרשנות התורה נמסרת בידיהם של החכמים. כבר כאן נעשה הצעד הראשון בו מפנה האל את מקומו לטובת האדם, ומוותר לו בכך מרחב מחיה בכבוד.

הסיכום לעבודה (פרק 7) שוזר את כיווני המחשבה השונים שעלו במהלכה, ומציע שתי תובנות מרכזיות הצומחות מן המפגש בין הקריאות השונות – הראשונה מדגישה את הנועזות והחתרנות באופן שבו מציגה הסוגיה את כבוד הבריות, ואת משמעות של השילוב בין מושגי הכבוד השונים כפתח אפשרי לגישור בין מושגי הכבוד המודרניים לעולם המסורתי. השנייה מצביעה על הזיקה הנוצרת בסוגיה בין הפרשנות לבין כבוד הבריות, וחושפת את הזיקה שבין האתי לבין ההרמנויטי. הפרשנות החז"לית החופשית העומדת ביסודה של התורה שבעל פה איננה אלא השתקפות של הממד האתי המעניק מקום לאדם לצד שמירה על כבוד אלהים.

תוכן:

1	1. פתיחה.....
1	1.1 סוגיית 'כבוד הבריות'.....
2	1.2 מצב המחקר.....
5	2. מבואות.....
5	2.1 מבוא מתודולוגי.....
13	2.2 מבוא מושגי – כבוד הבריות.....
23	3. כבוד האדם – רקע מקראי ותנאי.....
23	3.1 כבוד האדם – רקע מקראי.....
27	3.2 כבוד הבריות במשנת התנאים.....
40	4. הרקע לסוגיית כבוד הבריות במסכת ברכות.....
40	4.1 ההקשר במסכת ובפרק.....
45	4.2 כבוד הבריות בתלמוד הירושלמי.....
51	5. ניתוח סוגיית כבוד הבריות שבבבלי ברכות.....
51	5.1 נוסח הסוגיה.....
54	5.2 הגדרת גבולות הסוגיה.....
55	5.3 מהלך הסוגיה.....
72	6. מבנה הסוגיה ועריכתה.....
72	6.1 הרקע הסמוי בסוגיה.....
73	6.2 מבנים כיאסטיים בסוגיה.....
74	6.3 מבנה 1 – סוגי כבוד.....
82	6.4 מבנה 2 - דאורייתא מול דרבנן.....
95	7. סיכום.....
99	נספח א' – סינופסיס לסוגיית כבוד הבריות.....
105	נספח ב' – סוגיית כבוד הבריות בירושלמי ברכות (נוסח כת"י ליידין).....
108	ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים.....

1. פתיחה

1.1 סוגיית 'כבוד הבריות'

עבודה זו מתמקדת בקריאה של סוגיה תלמודית אחת – סוגיית 'כבוד הבריות' שבפרק השלישי של מסכת ברכות שבתלמוד הבבלי (דף יט עמ' ב – דף כ' עמ' א). דומה, שהניסיון לתחום ולהגדיר את גבולות הדיון לתחומיה הצרים של סוגיה זו בלבד מדגיש דווקא את המרחב הגדול הנפרש בה.

סוגיית 'כבוד הבריות' כרוכה בכמה וכמה צירים תשתיתיים של התודעה הדתית והאנושית. המתח הבסיסי בסוגיה הוא זה שבין כבוד האדם לבין כפיפותו לאלוהיו, אך לדיון נשזרות שאלות רבות נוספות – היחס בין הפרט לבין החברה, יחסי החיים והמתים, מבני סמכות ושליטה בחברה הדתית ועוד. מטרתה של עבודה זו היא להציע עיון רב תחומי בסוגיה זו, בנסיון לחשוף את רבדי העומק התשתיתיים המונחים ביסודה.

המונח 'כבוד הבריות' משמש בתלמוד הבבלי גם במספר סוגיות נוספות,¹ אך הסוגיה הזו היא היחידה שבה עומד 'כבוד הבריות' במוקד הסוגיה. בשאר הסוגיות מוזכר כבוד הבריות בדרך אגב בלבד, ויש מהן אף הנסמכות במפורש על המסקנות של סוגיה זו ומצטטות אותה.² סביב המימרות המרכזיות המייצגות את שני הקטבים המנוגדים בסוגיה, שוזרת הסוגיה בדרך הילוכה מובאות מתחומי הלכה שונים שנועדו לתמוך או לדחות את תפיסות התשתית שהיא מציגה, ובסיום היא חותמת במעשייה, שיש בה נופך אגדי מובהק. שזירת המובאות השונות יוצרת מכלול ערוך וסדור, שעיון אינטנסיבי חושף את המבנה המהודק והמשוכלל שלו.

לפיכך, יצטמצם העיון שלקמן לגופה של הסוגיה שבמסכת ברכות, ואין בו יומרה להקיף את מכלול משמעויותיו של המונח 'כבוד הבריות' בהלכה היהודית, או אפילו בתלמוד הבבלי. גם דבריהם של פרשנים לסוגיה זו יובאו רק במקום שהם תורמים להבהרת ניתוח הסוגיה עצמה.

¹ ראו, בנוסף למקורות שייסקרו בהמשך העבודה, את סוגיות התלמוד הבבלי במסכת שבת דף פא עמ' ב; דף צד עמ' ב; מסכת עירובין דף מא עמ' ב; מסכת מנחות דף לו עמ' ב.

² ראו לדוגמא את הציטוט של דברי רב שבא בסוגיית במסכת מנחות דף לו עמ' ב. גם בסוגיה במסכת שבת דף צד עמ' ב ניתן לראות שהסוגיה מניחה כמובן מאליו שכבוד הבריות דוחה רק דינים דרבנן – מה שנלמד כנראה על בסיס הסוגיה שלנו (על אף שיתכן שמדובר במסורת קדומה, שקדמה לשתי הסוגיות). גם בסוגיות שאינן נסמכות במפורש על הסוגיה שלנו, האמוראים הדוברים הם מאוחרים לאמוראים הדוברים בסוגיה שלנו.

ההתמקדות לגבולותיה של סוגיה אחת איננה מבטלת את הצורך בראיית סוגיה זו בהקשרה הרחב – ההיסטורי, הרעיוני והטקסטואלי, וסקירת ההקשרים הללו תקדים את ניתוח הסוגיה, ותתווה את הצירים שבהם נצעד בקריאת הסוגיה עצמה.

1.2 מצב המחקר

כבוד הבריות הוא נושא שנדון במחקר באופן רחב ומעמיק. יחד עם זה, אף שהנושא כולו עולה במחקרים רבים, רובם התייחסו לנושא באופן כללי, ולא התמקדו בסוגיה שבמסכת ברכות. אזכיר את עבודותיהם של החוקרים המרכזיים שעסקו בנושא זה. **י' בלידשטיין** הקדיש לכבוד הבריות ומשמעויותיו שני מאמרים מקיפים. במאמר הראשון,³ סוקר בלידשטיין את הרקע התנאי והאמוראי בנושא זה, ודרך הילוכו הוא עוסק גם בסוגיות הבבלי והירושלמי בפרק ראשון בברכות. המאמר מניח תשתית רחבה ומשמעותית לעיסוק בנושא כבוד הבריות, אך עיקרו בעיסוק ביחסם של הראשונים למושג כבוד הבריות ותיאור התפתחות מקומו בספרות ההלכה. גם ניתוח הסוגיות הוא ביסודו לימודי-הלכתי, ואינו מציע פרשנות ספרותית-ערכית לסוגיות אלו. טענתו המרכזית של בלידשטיין במאמר זה היא שלמעשה, יחסה של המערכת ההלכתית לכבוד הבריות הוא אמביוולנטי ביותר. השימוש בכלל 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה בתורה' הוא מצומצם:

בדיקת השימוש שחכמי התלמוד עושים במושג מגלה זהירות רבה ועין צרה, הן ביחס

לטיב הנושאים בהם הוא מתפקד והן ביחס למשמעות המעשית המופקת ממנו.⁴

בחתימת המאמר⁵ מציע בלידשטיין מספר נימוקים לצמצום השימוש הממשי בכלל, וביניהם – השמרנות הכללית של מערכת הפסיקה, שגם אינה ששה להודות במתח שבין הנורמה ההלכתית לבין המערכת הערכית; העובדה שמקורו של הכלל הוא מאוחר יחסית, ואין לו מקום רב בהלכה התנאית; ולבסוף – הניסוח האגדתי-ערכי של הכלל, שאינו מתפרש כנורמה הלכתית ברורה.

³ בלידשטיין, גדול כבוד הבריות

⁴ שם, עמ' 129

⁵ עמ' 179-181

במאמרו השני⁶ מרחיב בלידשטיין את היריעה, כאשר הוא בוחן את מקומו של כבוד הבריות בפסיקת ההלכה דרך קריטריונים נוספים הנתפסים בעיניו כמביאים לידי ביטוי את הערך הבסיסי של כבוד הבריות. לאורם, מבקש בלידשטיין לבחון את היחס שבין ערך כבוד הבריות המסורתי לבין מקבילו – כבוד האדם המודרני. גם כאן, עיקרו של המאמר עוסק בפסיקת ההלכה המאוחרת יותר, והעיסוק בו בסוגייה התלמודית שבמסכת ברכות הוא מצומצם.

בספרו 'גדול כבוד הבריות' – כבוד האדם כערך-על⁷ פורש נ' **רקובר** יריעה רחבה של מקורות בנושא זה. גם כאן, מנתח רקובר את סוגיות הבבלי והירושלמי בברכות, שהן סוגיות מפתח בעיצוב מקומו של הכלל 'גדול כבוד הבריות' בספרות ההלכה. העיסוק בסוגיות אלו הוא מן הזווית המשפטית, כאשר מאמציו של רקובר מוגדרים כבר בכותרת הספר – הוא מנסה למצב את כבוד הבריות כערך על, החורג מגבולות הפסיקה הרגילים, בדומה למקום שהוא תופס כיום במערכת המשפט הישראלית. לשם כך, סוקר רקובר את הסוגיות ואת הפרשנות והפסיקה הצומחת מתוכן. כתיבתו נעדרת הבחנה היסטורית, והיא מתייחסת אל מערכת הפסיקה כאל מכלול אחד – מן התלמוד ועד לאחרוני האחרונים. מחקרו מתמקד בהיבטים המשפטיים/הלכתיים, ואינו עוסק כלל בניתוח פילולוגי וספרותי של הסוגיות לגופן.

שני כותבים נוספים עסקו בניתוח הסוגיה עצמה והמבנה שלה.

מ' פיש ייחד פרק נרחב בספרו⁸ לניתוח סוגיית כבוד הבריות. הספר עוסק במבני החשיבה הבסיסיים של הספרות התלמודית, אותם ממפה פיש על הציר שבין מסורתניות לאנטי-מסורתניות. טענתו הבסיסית בספר זה⁹ היא שיש בכתיבה התלמודית מתח בין האנטי-מסורתניות הסמויה שבחשיבה התלמודית לבין הרובד הגלוי של הטקסט, שהוא מסורתני ושמרני. על רקע זה, מנתח פיש את סוגיית 'כבוד הבריות' כדוגמא מובהקת בעיניו למפגש מתוח בין שני הקטבים הללו. בקריאתו, חושף פיש חלק מן המתחים הבסיסיים של הסוגיה, אך קריאתו ממוסגרת מראש בתחומי המתח שבין מסורתניות ואנטי-מסורתניות, ואיננה רגישה למרכיבים הנוספים שבסוגיה.¹⁰

⁶ בלידשטיין, **כבוד הבריות וכבוד האדם**

⁷ רקובר, **גדול כבוד הבריות**

⁸ Fisch, **Rational**, pp. 121-162

⁹ שממנה הוא חוזר קצת במאמרו המאוחר יותר פיש, **אוקימתא**.

¹⁰ לקמן (הערה 212) אטען שקריאה חלקית כזו עלולה ליצור הבנה שגויה של מהלך הסוגיה.

יחיד בין המאמרים, המרוכז כולו בניתוח הסוגיה, הוא מאמרו של י' ברנד, שהקדיש לא מכבר מאמר שלם לנושא, ובו ניתוח מעמיק של הסוגיה שבה אנו עוסקים.¹¹ במאמרו, סוקר ברנד את הסוגיה למרכיביה השונים, ואף עומד על התבנית הספרותית הבסיסית שלה. יחד עם זה - נראה שגם מאמרו אינו ממצה את הניתוח הספרותי והוא משייר מספר מרכיבים שאין אליהם התייחסות. בכך מוחמצת גם ההבחנה המושגית בין סוגי כבוד שונים, שברנד אינו נותן עליה את דעתו.

כמו כן, את מוקד המאמר מקדיש ברנד לטיעון שהמוקד שלו היסטורי – הקישור בין עמדותיהם של האמוראים בסוגיה לבין הסיטואציה שבה חיו: תקופת גזירות שמד פרסיות. בכך מסביר ברנד את הקישור שנוצר בסוגיה בין מושגי הכבוד למושגי קידוש וחילול השם. בעבודה זו אנסה לסקור את הסוגיה גם מן הזווית הרעיונית והפילוסופית, על רקע ניתוח ספרותי מדויק, ולבחון גם את ההשלכות של השינויים במערכות המושגים ואת השפעתם על דרך פיתוחו של הנושא בסוגיה.

כיוון שכך, על אף שהחומרים הבסיסיים כמו גם דרכי הניתוח שבמאמרו של ברנד קרובים לעבודה זו, דומה שעבודתו בהחלט מותירה בקעה נאה להתגדר בה.

לסיכום, על אף העובדה שסוגיה זו היא שדה שהלכו בה נמושות, ייחודו של המחקר הנוכחי הוא בכך שהוא מציע עיון רב תחומי בסוגיה, ומנסה לחשוף את רבדי התשתית של הסוגיה תוך שימוש במגוון כלים ושפות. טענתי היא שקריאה מסוג זה מאפשרת מפגש מחודש עם הסוגיה, ומעלה תובנות חדשות לגבי מסקנותיה ומטרותיה.

¹¹ ברנד, **כבוד הבריות**

2. מבואות

2.1 מבוא מתודולוגי

כותרתה של עבודה זו מצהירה על 'עיון רב תחומי' בסוגיה. בדברים שלהלן אנסה לסקור את הרקע למתודה שאני משתמש בה כאשר אני ניגש לעיין בסוגיה באופן זה. עיקרה של עבודה זו הוא ניתוח הסוגיה עצמה והמסקנות העולות מניתוח זה, ועל כן אסתפק בסקירה מתודולוגית קצרה יחסית, שעל אף שאין בה דין וחשבון מלא על אופני הניתוח והקריאה שיעשה בהם שימוש בעבודה, אני מקוה שיהיה בה די כדי להתוות את הכיוון המתודי שלאורו היא נכתבת.

2.1.1 מחשבת התלמוד הבבלי

ביסודו של העיון עומדת ההנחה שהתלמוד הבבלי הוא יצירה שהסוגה שלה איננה מובחנת, או ליתר דיוק: היא רב-גונית, או אפילו רב-סוגתית. התלמוד הבבלי הוא מכלול תרבותי שבו משמשים זה לצד זה אמירות משפטיות-פורמליות, סיפורי אגדה מיתיים, מימרות מוסריות, סיפורי מעשה של דמויות רבניות ועוד ועוד.¹² טענתי היא, שהעובדה שהתלמוד ערוך כך כיצירה ספרותית, מלמדת משהו גם על תפיסת העולם שלו. על רקע ההבחנות המקובלות הן במחקר ובן בלימוד המסורתי בין הלכה לאגדה,¹³ בין פורמליזם משפטי לבין סיפור או בין אמירות פרקטיות לבין גישות מוסריות/רוחניות אני

¹² אגב, מכאן ביקורת מסויימת על השימוש הרווח בהגדה 'הלכה'-אגדה', שעל אף הנוחות שבה, דומה שהיא פלקטית מעט ומחמיצה את רב-הגונית שבספרות חז"ל. כשם שאין להשוות בין אגדות מיתיות לבין מעשי רב, אין להשוות בין הלכות פרגמטיות להלכות שכל הדיון ההלכתי בהן מתרחש בשדה לא מציאותי, כגון אלו שבבן סורר ומורה (שלא היה ולא נברא...) או הדיונים האמוראיים המפורטים בהלכות הכרוכות במקדש ובטקסיו.

¹³ לסקירה רחבה בעניין זה ראו דבריו של לורברבוים, **צלם אלהים**, עמ' 105-145, וביקורתו (המוצדקת) של מרינברג, **הכל כמנהג המדינה**, עמ' 112-116. ראו גם דבריו של פיינטוך, **מעשי חכמים**, עמ' 1-18.

מציע תפיסה שלפיה כל אלו הם למעשה מכלול תרבותי אחד שיש זיקות הדוקות בין חלקיו השונים.¹⁴ 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.¹⁵

לאופן התייחסות זה השלכות רבות על לימוד וניתוח היצירה התלמודית. ראשית, הוא מאפשר כמובן קריאה משולבת של קטעים הלכתיים ואגדיים זה לצד זה ובזיקה זה אל זה. מעבר לכך – הוא משפיע על אופן הקריאה של הסוגיות ההלכתיות עצמן. כיוון שהנחת היסוד היא שהפורמליזם ההלכתי משקף (וכמובן גם מגיב אל ומתעמת עם) תודעות תיאוסופיות, מוסריות וכד', הרי שהעיון בו מחייב חשיפה של היסודות הללו וניתוח של משמעות האמירות ההלכתיות גם בהקשרן הרחב.

גישה זו מאפשרת ומצריכה קריאה שבה מובאות משפטיות ומובאות ערכיות נקראות זו בצד זו ומשפיעות זו על זו. גם החלקים הפורמליים-משפטיים נתפסים באופן זה כביטוי מסויים לעולמם התרבותי-רוחני של חז"ל, שיש זיקות הדוקות בינו לבין הקשרו התרבותי הרחב.

2.1.2 הסוגיה כיחידה תמאטית ערוכה

הנחה שניה העומדת בבסיס עיון זה היא שיש להתייחס לסוגיה התלמודית כאל יחידה תמאטית שלמה וערוכה. שאלת עריכת הבבלי היא שאלה שיש אליה התייחסות רחבה, החל מאגרתו המפורסמת של רב שרירא גאון ועד לימינו.¹⁶ הדעות היו חלוקות כבר בין הראשונים¹⁷ בשאלה כיצד ומתי נערך התלמוד, אך מוסכם על כולם שהתלמוד הוא יצירה ערוכה, במובן זה שיש בה שילוב של מקורות שונים וסידור שלהם זה לצד זה. חלק מן החוקרים הדגישו את הריבוד של העריכה התלמודית. י"נ אפשטיין¹⁸ מתאר את עריכת

¹⁴ כמובן, אינני בא לשלול את חשיבותן של הבחנות אלו בתהליך הניתוח והעיון, שבו חשוב להבחין בין המרכיבים השונים. כוונתי היא להצביע על החשיבות שבתפיסת אלו, בסופו של תהליך, כמכלול אחד שיש זיקה בין חלקיו.

¹⁵ זוסמן, **אורבך**, עמ' 64. וראו גרינולד, **מתודולוגיה**, עמ' 173.

¹⁶ לסקירה מעודכנת יחסית בעניין זה ראו פורסטנברג, **שפות השיח**, עמ' 32-34; פיינטוך, **מעשי חכמים**, עמ' 28-19.

¹⁷ ראו בעניין זה את דבריו של רוזנטל, **עריכות קדומות**, עמ' 155.

¹⁸ אפשטיין, **מבואות**, עמ' 12.

התלמוד כעריכה מתמשכת, קומה על גבי קומה. גם א' וייס,¹⁹ טוען כי התלמוד לא נערך באחת:

אין בחומר (התלמודי) עצמו שום עקבות ושום זכר לא לפעולת מסדר אחרון ולא לפעולת סידור אחרון... שכלולו הספרותי של החומר התלמודי והתלמוד הוא פרי פעולה שהלכה ונעשתה ע"י חכמים שונים במשך תקופות שארכו מאות בשנים... ד' הלבני²⁰ טוען יותר מכך. לטעמו לגמרא לא היה עורך אלא מאסף. הוא מדגיש שהתלמוד לא נערך אלא נחתם, ולכן אין לראות את התלמוד הבבלי כיצירה ערוכה.²¹

עם זאת, נראה שמוסכם על כל החוקרים שיש ממד משמעותי הרבה יותר של עריכה ביחידות הבסיסיות – הסוגיות עצמן.²² גם כאן ניתן לזהות עמדות שונות בין החוקרים ביחס לרמת המעורבות של העורך בחומרים שלפניו, ובאופן כללי נראה נכון לומר שהחומר איננו אחיד: יש סוגיות שמעורבות העורך ניכרת בהן יותר ויש כאלו שפחות.²³ בכל מקרה, הסוגיה העומדת לפנינו בסופו של דבר מכילה מרכיבים בולטים של עריכה, הן במעורבות 'סתם התלמוד' בגלגולה של הסוגיה והן בבחירת המקורות שמהם היא מתחילה ואליהם היא מתייחסת. בין הראשונים להדגיש את חשיבות ההתייחסות אל התלמוד בכלל ואל הסוגיה בפרט כמכלול ספרותי, ניתן להזכיר את א' וייס,²⁴ שבמחקריו השונים הדגיש את הצורך להתייחס לתלמוד כולו וליחידות שבתוכו כיחידות ספרותיות לכידות. גם ש"י פרידמן עמד ברבים ממחקריו²⁵ על הצורך להתייחס לסוגיה כמכלול, ולנתח את פעולת העריכה שהובילה לעיצובה הסופי.²⁶ פרידמן הוסיף וזיהה תבניות ספרותיות בסיסיות²⁷ כתבניות חוזרות ונשנות בסוגיות התלמוד.

¹⁹ וייס, **התהוות**, עמ' 242-245

²⁰ הלבני, **מקורות**, עמ' 36

²¹ עמ' 79-81.

²² לגבי שאלת השלב שבו התבצעה עריכתן הסופית של הסוגיות – ראו סקירתו של פורסטנברג, **שפות השיח**, עמ' 35 לגבי הדיון בין הלבני לבין בנוביץ'.

²³ ראו זהר, **בסוד היצירה**, עמ' 3

²⁴ ראו לדוגמא וייס, **התהוות**, עמ' 12

²⁵ ראו לדוגמא: פרידמן, **האשה רבה**, עמ' 315: "...הסוגיא התלמודית מסודרת ומאורגנת להפליא, ורחוקה היא מאד מלהיות ערבוביא של חלקים הקשורים קשר חלש. כמו המימרה, אף הסוגיא היא יצירה ספרותית מובהקת, המוגדרת בהקפדה יתירה בתוך דפוסים קבועים."

²⁶ על רקע זה פיתח פרידמן (**הברייתות**, עמ' 191) את מושג 'ההשתלשלות החיובית', שמשמעו התייחסות חיובית לשינויי הנוסח והעריכה שבטקסט כפי שהוא לפנינו, לעומת תפיסתם כשיבושים בלבד:

דורנו נולד בסימן ניצני המושג... 'השתלשלות חיובית', ובכוחו של דור זה להעיד על גלגוליו-פיתוחיו של עצם רעיון זה! ומכאן היכולת הנגלית והולכת להגדירו ולאוחזו בשני ראשיו: ממבט ההיסטוריה

2.1.3 עריכה ומשמעות

דומה, שהצירוף בין שתי הנחות היסוד שהוצגו לעיל – היחס להלכה התלמודית כחלק בל-ינתק מן המכלול התרבותי החז"לי וההתייחסות אל הסוגיה כאל יחידה ערוכה, מוביל להתפתחותן של גישות חדשות בחקר התלמוד.

רוב אלו שעסקו בחקר העריכה עד כה התמקדו בעיקר באפיק ההיסטורי. הנחות היסוד הרווחות עדיין במחקר התלמודי המקובל תוחמות את העשייה המחקרית במבנה האינדוקטיבי, אותו היטיב לנסח א"ש רוזנטל:

על שלושה דברים כל פרשנות פילולוגית-היסטורית עומדת: על הנוסח; ועל הלשון; ועל הקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי כאחד. אלה הם היסודות, שרק לאחר קיבועם יש תקווה לעלות מהם - ועל ידם, ובסדר הזה דווקא - אל המשמעות, המובן, ה'לוגוס' של היצירה.²⁸

כתוצאה מכך, מושקע רוב המאמץ המחקרי בשאלות שיסודן פילולוגי – בירור הנוסח ומקורותיו, הבחנה בין הדורות השונים של האמוראים ובין רבדים שונים בעריכת הסוגיה. חקר התלמוד הגביל את עצמו בעיקר לעיסוק בשאלות אלו ועסק פחות בהצעת פרשנות לסוגיות. כפי שהעיר רוזן-צבי,²⁹ למחקר הפילולוגי מסורת ארוכה של חשד כלפי העשייה הפרשנית, מתוך חשש מן הסובייקטיביות והספקולטיביות של כל עשייה מסוג זה. עם זאת, הסטת המטרה מן הנתוח הפילולוגי אל ההרמנויטי ומן ההיסטוריה אל המשמעות אפשרה לחוקרים רבים³⁰ בעת האחרונה לפתח קריאה ספרותית של הסוגיה כמכלול. חוקרים

והפילולוגיה הצרופה, לכאורה טשטושים ועיוותים לפנינו, המרחיקים אותנו מן השלבים הקדומים של הנוסח; מבחינת מבצעיו של תהליך זה תיקון גדול כאן, שיפור ושכלול לשם פרשנות תורת ה', חיזוקה וייפוייה...

²⁷ בעיקר על רקע מספרי – תבניות ובהן חזרה על 3/7/10 מימרות הן תבניות חוזרות בסוגיות הבבלי. ראו דבריו של רוזנטל, **ששון-לונצר**, בעיקר בעמ' 10-11; וראו גם פרידמן, **האשה רבה**, עמ' 316-319. לגבי המבנה המספרי של הסוגיה שלנו, ראו להלן הערה 158.

²⁸ רוזנטל, **המורה**, וראו גם כהנא, **מחקר**, עמ' 116-117.

²⁹ רוזן צבי, **הטקס**, עמ' 11-12.

³⁰ סקירות בעניין זה ראו סקירתו של וולפיש, **שיטת העריכה**, עמ' 1-31 וסקירתו של נגן, **חג הסוכות**, עמ' 2-7. מן הדברים שיצאו לאחרונה יש לציין עוד את עבודתו של זהר, **בסוד היצירה**. לאחרונה הופנה מבט דומה גם לעריכת הירושלמי – ראו: בארי, **סדר תעניות**.

אלו צועדים בעקבות אסכולת ה new-criticism³¹ בחקר הספרות, לפיה יש להתייחס ליצירה המונחת לפנינו כאל מכלול, שעלינו לנסות להגיע להבנת משמעותו ולהסיק ממנו את מרב המסקנות, וזאת בלי להזדקק כל העת לשאלת הכוונה המקורית של עורכיו ומחבריו. עמדה זו אינה מתיימרת לרדת באופן ודאי לסוף דעתו של היוצר, בין השאר תוך הנחה שהדבר אינו אפשרי. מאידך, היא איננה רואה את פרשנות הטקסט כקריאה סובייקטיבית גרידא, כפי שמקובל בקריאות דה-קונסטרוקציוניסטיות, אלא תובעת לעגן את הקריאה בטקסט עצמו, לאור תוכנו ודרכי עיצובו. כך ניסח זאת מ' פרי:

אני מתכוון למימוש מקסימאלי של הטקסט, שאפשר להצדיקו מתוך הטקסט עצמו, בהתחשב גם בנורמות החברתיות, הלשוניות, הספרותיות וכד' (הרלוונטיות לתקופתו) ובכוונות האפשריות של מחברו...³²

או בניסוחו של רובנשטיין:

According to the criterias of academic criticism at least (which are ultimately conventional), an interpretation should be judged on how well it accounts for literary characteristics, analyzes conflicts, appreciates motifs and themes in there cultural contexts, avoids anachronism... In the end the measure of a good reading is whether it persuades the reader and advances his or her understanding of the text...³³

אין בדברים מענה מוחלט (שהוא כנראה בלתי-אפשרי) לסכנת הסובייקטיביות, אך אני מקוה שיש בהם, בצירוף המודעות הרפלקטיבית של המפרש להנחות היסוד שלו, בכדי לצלוח את מכשול הפרשנות.³⁴

³¹ גישה זו רווחת כבר זמן מה בחקר המקרא. ראו סקירה של הגישה הזו והשלכותיה אצל וייס, **המקרא כדמותו**, עמ' 9-19. בתלמוד – ראו Rubenstein, **Talmudic Stories**, pg. 10

³² פרי, **הדינמיקה**, עמ' 10

³³ Rubenstein, **Talmudic Stories**, pg. 32

³⁴ מתוך הרבים שכתבו בעניין זה – ראו: זוהר, **בסוד היצירה**, עמ' 4: "נהוג להקפיד ולומר שמטרת המאמץ הפרשני אינה לעמוד על **כוונת המחבר** אלא על **משמעות החיבור**" (ההדגשות במקור). יש מידה רבה של צדק בהקפדה זו, שכן יש כמה טעמים לפקפק עד כמה רשאים אנו להאמין ביכולתנו לגשר על פני פערים של תודעה, זמן ותרבות ולשחזר כביכול מתוך הטקסט שבידינו את כוונת מחברו ממש... המעיין בטקסט כ'חיבור' מניח שאין אלו מילים שגובבו באקראי אלא פרי מעשה מכוון של חיבור הנובע מתודעה. יתר על כן, ברקע הקריאה

כמובן, בין המבט הפילולוגי והפרשנות הספרותית אינם נשארים זרים זה לזה. ההיפך – פעמים רבות הם משפיעים זה על זה וניזונים זה מזה. תובנות פרשניות הן פעמים רבות תוצאתו של מאמץ פילולוגי, והתבהרות פילולוגית יכולה לנבוע ממהלך פרשני.³⁵ גם מקומה של הזהירות הפילולוגית ושל הקפדנות בבירור הנוסח ועמידה על רבדיה השונים של הסוגיה הוא כמובן מרכזי מאוד בראשיתה של העשייה הפרשנית. הדרך שננקטה בעבודה זו ניסתה לשלב בין כיווני מחקר אלו ולהשלים אותם זה באמצעות זה.

יש לעמוד גם על חשיבות ניתוח הסוגיה בהקשר הרחב.³⁶ המאמץ הספרותי איננו תוחם את עצמו לגבולותיה של הסוגיה ולניתוח היחס הפנימי בין מרכיביה, אלא מתרחב לראיית הסוגיה כנתונה בתוך הטקסט כמכלול – הפרק והמסכת. עיון בסוגיה על רקע הקשר הרחב מעלה תובנות משמעותיות מאוד באשר למהלכיה של הסוגיה, שפעמים שאינם יכולים להחשף בקריאה 'מתוך הסוגיה' בלבד. הצבתה בהקשר רחב מאפשרת ביקורת מזווית חיצונית, המסייעת בחשיפת מגמתה של הסוגיה ובהצעת פרשנויות למהלכיה.

2.1.4 בין קריאה ספרותית לניתוח תרבותי

עדיין, נראה לי שאין די במונח הכללי 'קריאה ספרותית' בכדי לתת מענה שלם לניתוחה של סוגיה. אמנם, למודעות לממדים הטקסטואליים של הסוגיה ולזיקות בין מרכיביה השונים חשיבות גדולה, אך העשייה הפרשנית תובעת יותר מכך.³⁷

אצל חלק מן החוקרים מתפתחת לאחרונה גישה אינטר-דיסציפלינרית, שבה אין החוקר מגביל את עצמו לשאלות מנוסח מסויים מראש, והוא מרשה לעצמו לשמר אקלקטיות מסויימת בעבודתו הפרשנית, כאשר הממד המארגן של העבודה הוא הטקסט עצמו. המעבר

מונח לא רק הרעיון הגולמי של מעשה החיבור, אלא גם דימוי מסויים של טיבו ודרכו של מעשה זה כמעשה אמנותי...'

וראו עוד: פרידמן, **האשה רבה**, עמ' 316; וולפיש, **תופעות ספרותיות**, עמ' 9-10; הנ"ל, **שיטת העריכה**, עמ' 11-10 ובהערות שם; סויסה, **סוגיות פתיחה**, ליד הערה 90.

³⁵ ראו בהקשר זה את דבריו של רוזן-צבי, **הטקסט**, עמ' 12 ואת סקירתה של סויסה באשר לדיון שבין פרידמן לוולפיש בעבודתה סויסה, **סוגיות פתיחה**, הערה 80.

³⁶ כאן – בניגוד לעמדת המבקרים החדשים בספרות. ראו דבריו של פיינטוך, **מעשי חכמים**, הערה 152.

³⁷ ראו הערתו של זוהר, **בסוד היצירה**, עמ' 5 הערה 7, וביקורתו על ההתעלמות של וולפיש מן הממד הדיאכרוני שבסוגיה.

הזהיר משורה לשורה לאורך הטקסט, תוך נסיון לאפשר לשורות אלו 'להדהד' בעולמו של החוקר ולהצית בו אפשרויות פרשניות הוא ליבו של התהליך הלימודי והפרשני, והוא מאפשר מעקב אחר ה'נראטיב' של הסוגיה.

כך כותב א' כהן, כאשר הוא מתאר את דרך הלימוד שאותה הוא מציע:

This includes Wiess' basic insight about the literariness of *sugyot*; Halivni's understanding of the major transformative role of the *stam*; Freidman's insight into the literary structure of *sugyot*, and the ways of representing them; Fraenkel's stress on the close reading; Boyarin's introduction of self-consciously theoretical, feminist analysis, and the challenge of cultural poetics.³⁸

על אף ריבוי הגוונים והדרכים האקלקטי משהו, יש בדבריו של כהן פתח לעבודה פרשנית שאינה מצטמצמת מראש לדיסציפלינה מסוימת. יחד עם אלו, דומני שיש לשלב בפרשנות גם דרכי ניתוח המקובלות בתחום ההיסטוריה של הרעיונות.³⁹ דומני, שבמבט שבוחן את הרעיון על רקע הקשרו ההיסטורי, ומודע גם להמשך התפתחותו של הרעיון לאורך ההיסטוריה, יש אפשרות להעמיק בסופו של דבר את העשייה הפרשנית.

במובן זה, סוגיה תלמודית צריכה להילמד גם על רקע ניתוח כפול - מושגי והיסטורי - של הנושאים המרכזיים העומדים בלב הסוגיה. למעשה מוצעים כאן שני צירי פירוש - האחד יבחן את הסוגיה באופן דיאכרוני, ויעקוב אחר גלגוליו הבסיסיים של הנושא מן המקרא ועד לחז"ל. השני, יבחן את נושא הסוגיה באופן פנומנולוגי מופשט, ויצביע על המורכבויות

Cohen, **Rereading**, pg. 4³⁸

בהמשך הספר (pg. 131), מציע כהן שלושה שלבים בניתוח הפרשני של הסוגיה: 1. קריאה של הסוגיה נגד כיוון הזרימה שלה, כלומר: מעקב אחר התנועות הריטוריות של הסוגיה, שאיננו הולך שבי אחר הרציונל הפנימי שמוליד כביכול את הסוגיה, אלא שומר על נקודת מבט חיצונית ובכך מאפשר את השאלה - 'מה הסוגיה עושה בשלב זה?' 'לאן היא חותרת להגיע?'. 2. ניתוח סטרוקטורליסטי של הסוגיה. 3. ניתוח אינטרטקסטואלי, שיתן את דעתו למובנה הרחב של הסוגיה בהקשרה הרעיוני וההיסטורי.

³⁹ ההיסטוריה של הרעיונות היא תחום חקר הבוחן את הביטויים, השימור וההתפתחות של עקרונות אידאים לאורך ההיסטוריה האנושית. בין העבודות המרכזיות בתחומים אלו ניתן למנות את עבודותיהם של ברלין (נגד הזרם), ושל Arthur O. Lovejoy (Chain).

הבסיסיות שבנושא עצמו. המפגש שבין שני צירים אלו עשוי לזמן תובנות משמעותיות בקריאת הסוגיה.

2.1.5 מסורת וחידוש

היבט מתודי נוסף שהוא משמעותי מאוד ביחס לקריאת סוגיה תלמודית, הוא המודעות למתח המאפיין את התורה שבעל פה כולה – בין המסורת לבין החידוש. העשייה החז"לית כולה נתונה בתפר שבין שני וקטורים אלו, כאשר מחד – זוהי ספרות מסורתית במלוא מובן המילה, ומאידך – יש בה דגש על החירות הפרשנית והאפשרויות היצירתיות הניתנות בידיהם של החכמים.

מלאכת העריכה בתלמוד כולו מושפעת באופן עמוק מן המתח שבין מסורת לחידוש, כאשר הנחת היסוד הגלויה והמפורשת של התלמוד מניחה מחוייבות טוטאלית של האמוראים כלפי התנאים וקנוניזציה מוחלטת של המשנה התנאית. מאידך – שערי פרשנות לא ננעלו, ואופני הפרשנות השונים העומדים לרשות האמוראים, מן האוקימתא (הדחוקה או הפחות דחוקה)⁴⁰ ועד לשינויי נוסח ממש, משאירים מרחב פעולה משמעותי לאמוראים.⁴¹ המודעות למתח הזה היא משמעותית בכל ניתוח של סוגיה, אבל כפי שאראה להלן, בניתוח סוגיה זו יש לה משמעות קריטית, כיוון שהמתח הזה שוזר למעשה כמה מן השאלות העומדות בליבה של הסוגיה.

הנחתי היא שדווקא שדה המפגש בין אופני הקריאה השונים הוא מקום שבכוחו לחולל תובנות חדשות וקריאות חדשות, שעשויות לשפוך אור חדש על הסוגיה כולה.

⁴⁰ עוד על האוקימתא ככלי פרשני ראו אצל Reichman, **Abductives**.

⁴¹ ראו את עבודתו הנרחבת של פיש – Fisch, **Rational**. צורת הניתוח שהוא מציג שם היא דיכוטומית מאוד, ומבחינה באופן מובהק בין קריאה מסורתית לקריאה אנטי-מסורתית. במאמרו המאוחר יותר – פיש, **אוקימתא**, ממתן פיש את הקריאה הראשונית שלו ופותח פתח לראייה מרוכבת יותר של היחס בין שני הקטבים הללו.

פורסטנברג, **שפות השיח**, ממשיך את קו החשיבה של פיש, ומנסה להציב מודלים שיאפשרו ניתוח של התהוות ההלכה האמוראית, מתוך השוואה למודלים פילוסופיים השאובים מתחום הפילוסופיה של השפה.

2.2 מבוא מושגי – כבוד הבריות

2.2.1 ריבוי המשמעויות בכבוד האדם

כפי שטענתי לעיל, אני רואה חשיבות להציע ברקע⁴² העיון בסוגיה גם מבוא מושגי בסיסי⁴³ לתולדותיו של המושג 'כבוד האדם'.⁴⁴

מורכבותו של הנושא דורשת זהירות, כדבריה של קרפ בפתיחת מאמרה בנושא:

סוגיה זו הרי היא משולה להר, שערכים, עקרונות וזכויות הם רמותיו, אידיאלים נשגבים הם פסגותיו, והוא עתיר נופים ונפתל משעולים; העין לא תקיף את גודלו, והעומד לרגליו חייב להזהיר עצמו שלא יגבה לבו לומר: כולו אחוז במבטי.⁴⁵

לצד הרוחב והעומק הפילוסופיים שבמושג הכבוד, רבה בו גם העמימות. המושג כבוד בכלל ו'כבוד-האדם' בפרט הוא מושג כוללני ועמום מאוד, המאגד בתוכו מובנים רבים ומשמעויות רבות. כך מתאר חיים כהן את מושג הכבוד 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*.⁴⁶

⁴² מטבע הדברים, לא כל ההבחנות שלהלן יידונו שוב בניתוח הסוגיה. עם זאת, אני חושב שלסקירה מסוג זה יש בהחלט ממד מעשיר משמעותי ביכולת לראות את הסוגיה במבט עומק.

⁴³ שכמובן – אינו ממצה. העיסוק בפילוסופיה ובמדעי החברה בתפיסת הכבוד הוא עצום ורב, ואין אפשרות למצות אותו במסגרת זו. מעבר לערך 'כבוד' באנציקלופדיה העברית (כרך כ' עמ' 539), אציין מספר מחקרים מרכזיים בעניין – קמיר, **שאלה של כבוד** (וראו הפניותיה שם בהערה 5 לפרק הראשון); שולצנר, **שימושים**; Cohn, **Meaning**; Peristiany, **Honour**; Berger, **Concept**; Rotenstreich, **Dignity**; Stewart, **Honor**.

⁴⁴ לצורך סקירה זו אתייחס באופן כללי למושג 'כבוד האדם', בלי להתייחס להבחנה האפשרית בין 'כבוד האדם' לבין 'כבוד הבריות'. מגמתי כאן היא להציג את הרעיון במבט כללי והיסטורי, ולכן אמנע בשלב זה מהבחנה בין המובנים. כמובן – בהמשך העבודה אודקק בהרחבה לשאלת היחס בין המושגים.

⁴⁵ קרפ, **מקצת שאלות**, עמ' 129.

⁴⁶ Cohn, **Meaning**, pg. 247.

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 ביחס למשמעויות השונות של המושג. אציע חלק מן ההבחנות הללו, שיכולות להתקיים זו לצד זו, על אף ההבדלים ביניהן.

2.2.2 מושגי הכבוד השונים

הבחנה ראשונה ויסודית היא בין הכבוד כתכונה **פנימית**, לבין הכבוד כיחס **חיצוני**. הערך 'כבוד' באנציקלופדיה העברית⁴⁷ מבחין בין הכבוד הפנימי, הנידון בפילוסופיה ובמשפט, לבין הכבוד החיצוני – הנידון בתחום הסוציולוגיה. הכבוד הפנימי 'הוא ביטוי לערכו הפנימי של האדם... המזכה אותו בשוויון זכויות יסודיות במסגרת החברה האנושית', בעוד החיצוני הוא 'תחושת הערכה של החברה כלפי יחידים או כלפי רבדים חברתיים מסויימים, וכן החשבתם העצמית של יחידים ורבדים אלה, על פי רוב – כהשתקפות חוזרת של יחס החברה אליהם'. באופן שונה מעט, ניתן להציע את ההבחנה בין המובן הגרעיני (או הצר/הרזה) לבין המובן הרחב של המושג כבוד.⁴⁸ בדיונה במשמעויותיו של חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, מנסחת קרפ שלושה מעגלי כבוד: 1. המעגל הגרעיני – הכבוד הראשוני והטבעי, שהוא היפוכם של החילול, הבזיון, הפגיעה והמבוכה. 2. המעגל השני – הזכויות המוגדרות – חופש התנועה, הביטוי וכד'. 3. המעגל הרחב ביותר – מיזוג כבוד האדם עם חירות הפרט.⁴⁹ מודל מורחב של ההבחנה הזו ניתן למצוא בעבודתו של שולצינר:

הגרעין, המובן הרחב (של כבוד האדם, נ.ס.), מורכב מהנחות יסוד אודות ערך-האדם עליהם גדל ומתחנך האדם והן הופכות לאמיתות יסוד מוסריות בתודעתו. מתוך גרעין זה נובט מבט מוסרי צר החובק ומגדיר את 'כבוד האדם' במובן הצר, שכמוהו כשורשים הנטועים עמוק באדמה. ניסיון לפגוע בשורשים אלו כמוהו כנסיון לעקור

⁴⁷ לעיל הערה 43

⁴⁸ בעקבות ההבחנות הבסיסיות של וולצר בין מושגים רזים למושגים רחבים במדעי החברה, הבחנה זו רווחת מאוד בכתביה בעניין הכבוד, ראו לדוגמא סטטמן, **שני מושגים**; קארפ, **מקצת שאלות**.

⁴⁹ סטטמן, **שני מושגים**, עמ' 549-550, מבקר את יצירת הדירוג בין מעגלים אלו, וטוען שיש לראות את המובנים השונים של כבוד האדם כמביעים תכנים שונים לחלוטין – מחד כבוד האדם כערך מוסרי, ומאידך – כבוד האדם כביטוי לזכויות ולחובות. ראו גם דברינו לקמן על ההבחנה בין הכבוד כערך לכבוד כזכות.

את שורשי האנושיות עצמה... בנוסף על כך, מתוך אותן הנחות היסוד נובט מבט מוסרי רחב החובק שני מאפיינים נוספים בתוך תפיסת העולם המוסרית הכוללת: האחד הנו זכויות וחובות הנובטות ומתלכדות לכדי גזע מוצק..., והאחר הנו 'כבוד חברתי' המשול לענפים נורמטיביים העולים ומסתעפים מתוך גזע עץ זה תוך הישענות עליו. כמו בעץ, חלק מהענפים מתפתחים ומתעבים מאוד ובסיסם הופך ברבות הימים לחלק אינטגרלי מן העץ עצמו...⁵⁰

לעומת מערכת ההבחנות הזו, הנעוצה בעיקר בממד הפילוסופי והמשפטי, מציעים סטיוארט וקמיר מערך הבחנות המתייחס לפנים הסוציולוגיים של הכבוד. לצד ההבחנה בין כבוד פנימי לחיצוני מציע סטיוארט⁵¹ את ההבחנה בין כבוד אופקי לכבוד אנכי. הכבוד האופקי הוא זה המוענק באופן שווה לכל אחד מן הפרטים בחברה האנושית, בעוד הכבוד האנכי הוא כבוד היררכי, המוענק רק ליחידים או למעמדות מסויימים בתוך החברה, והוא כרוך בתכונות מסויימות ועודפות כמו מעמד כלכלי, שיוך גזעי/משפחתי וכד'. בפתיחת ספרה המוקדש לנושא,⁵² מנסה קמיר לטבוע ארבעה מושגים שונים של כבוד, המבוססים על הבחנה בין ארבע מילים לועזיות המקבילות למילה העברית 'כבוד' – honor, glory – ו dignity, respect. נציג בקצרה את הצעת התרגום שלה:

1. הדרת כבוד (Honor) – זהו הכבוד במשמעו ההיררכי, כסמל סטטוס חברתי. הוא מקביל לכבוד החיצוני שהוצג לעיל, וקמיר מפרטת את מאפייניו: הוא כרוך בנורמות התנהגות ברורות ומוכרות לכל, המבטאות את מעמדו החברתי של מושא-הכבוד. (הדרת הכבוד)...מקנה לפרט את הזכות לגאווה ולחשיבות עצמית, כמו גם ליחס חברתי מכבד. התנהגות לא מכובדת, לעומת זאת, נתפסת כמטילה כתם של קלון על שמו הטוב של אדם, והיא גוררת בושה, השפלה או סיכון. פגיעה בהדרת כבודו של הזולת מאדירה את הדרת כבודו של הפוגע על חשבון הנפגע, מכתימה את כבודו של הנפגע, והופכת אותו לבעל חוב של הפוגע...⁵³

⁵⁰ שולצינר, **שימושים**, עמ' 47

⁵¹ Stewart, **Honor**, pp. 54-63

⁵² קמיר, **שאלה של כבוד**, עמ' 19-42

⁵³ שם, עמ' 19

2. כבוד סגולי (Dignity) – הכבוד הסגולי מציין אצל קמיר את 'הערך המודרני, המינימליסטי, שהתפתח במסגרת התרבותית ההומניסטית'.⁵⁴ הכבוד הסגולי הוא אוניברסלי ואחיד ביחס לכל אדם באשר הוא, בכל מקום ובכל זמן, והוא נתפס כתכונה מולדת, שאין צורך לעשות דבר על מנת לזכות בה.

3. כבוד מחיה (Respect) – קמיר מציעה לייחד את הפועל respect לאותו פן של מושג הכבוד (העברי) המביע סבלנות כלפי כל אדם, על תכונותיו וצרכיו הייחודיים כפי שהוא עצמו מגדיר אותם'.⁵⁵ זהו מושג רחב, המותח מעט את גבולותיו הצרים של הכבוד הסגולי.

4. הילת כבוד (Glory) – את המונח הזה מייחדת קמיר לכבוד 'שאינו ניתן להפרדה מן המהות האלהית המטפיסית, והנו, לכן, תכונה שהיא, בהגדרתה, מוחלטת, נצחית ובלתי-ניתנת לפגימה'.⁵⁶ קמיר עומדת על הקרבה שבין המושג הזה לבין הכבוד הסגולי, בכך שהם מתייחסים למין האנושי כולו ללא הבדל, ומאידך – היא מדגישה את ההבחנות בין הכבוד הסגולי שהוא ערך אינהרנטי לאנושיות עצמה, לבין הילת הכבוד שהיא השתקפות של גורם חיצוני וזר לאנושיות (לדעתה של קמיר), גדול ונשגב ממנה.

נקל להיווכח, שלמעשה יש הקבלה בין הצירים המרכזיים שעליהם הצביעו קמיר וסטיוארט. ההבחנה של סטיוארט מחדדת את המתח שבין המישור האנכי והאופקי של המושג כבוד, ומסייעת בשמירה על זיקה בין שני מושגי הכבוד השונים, לאור תפיסתם כצירים שונים של אותו המרחב. הבחנותיה של קמיר מחדדות את מובנם של הצירים השונים, ואף מוסיפים את מושג 'הילת הכבוד', שכפי שהזכרנו לעיל הוא מושג ביניים שאיננו שייך באופן מלא לאף אחד מן הצירים.

הבחנה נוספת ומשמעותית, היא בין כבוד האדם **כערך** לכבוד האדם **כזכות**. לצד היות 'כבוד האדם' מושג שלו הגדרה תרבותית רחבה, נראה שהוא משמש גם באופן צר יותר כזכות,⁵⁷ או ליתר דיוק: כמאסף של זכויות וחובות שלהן זכאי האדם. כאן כבר אין זו המשמעות

⁵⁴ שם, עמ' 27

⁵⁵ שם, עמ' 34

⁵⁶ שם, עמ' 37

⁵⁷ לביקורת חריפה על הערוב בין כבוד האדם כערך לבין משמעו כזכות ראו שולצינר, **שימושים**; כהן, **ערכיה**, סטטמן, **שני מושגים**. ראו גם לקמן, הערה 176.

התרבותית הרחבה של כבוד האדם כערך, אלא הנגזרות הנורמטיביות-חוקיות של הערך הזה – זכויותיו של האדם וחובותיו. ניתן להציע כאן את מושגיו של סטטמן, שהציע להבחין בין הכבוד **כ'יחס מוסרי'** המבטא את הערך שאנחנו מייחסים לאדם בפרט ולמין האנושי בכלל, לבין הכבוד **כ'יחס לא משפיל'** המבטא את זכויותיו (המוגדרות באופן שלילי!) של האדם ליחס שאין בו פגיעה, עלבון, בושה וכד'.

כמובן, יש זיקה מהותית בין שני המובנים הללו של כבוד האדם, כיוון שהזכויות המוענקות לאדם תלויות באופן שבו נתפס כבוד האדם במסגרת החברתית שבה הוא מתפקד. עם זאת, עדיין יש כאן שני מובנים של המושג שיש להתייחס אליהם בנפרד, ושלהבחנה ביניהם חשיבות רבה במהלכו של דיון נורמטיבי.

2.2.3 בין הכבוד המסורתי לכבוד המודרני

חוקרים רבים הצביעו על המעבר ממושגי הכבוד המסורתיים, המבוססים בעיקר על היררכיה ויחס חברתי (Honor), לעבר מושג הכבוד המודרני, המבוסס בעיקרו על שוויון וזהות, ומוענק לכל אדם באשר הוא (Dignity).

במאמרו בעניין מתאר פטר ברגר בהרחבה את הטרנספורמציה שעבר מושג הכבוד במעבר מן העת העתיקה אל המודרנה. כך מתאר ברגר את ההבדל הבסיסי בין המושגים:

The concept of honor implies that identity is essentially, or at least importantly, linked to institutional roles. The modern concept of dignity, by contrast, implies that identity is essentially independent of institutional roles.⁵⁸

יש מן החוקרים שהדגישו את ההבדלים שבין כבוד האדם המודרני לבין המקביל המסורתי שלו. חוקרים אלו הדגישו את הפער שבין אי-השוויון המונח בבסיסו של מושג הכבוד המסורתי לבין השוויון הבסיסי שהוא נשמת אפו של הכבוד המודרני. כמו כן, הדגישו חלק מן החוקרים את העובדה שמושג הכבוד המסורתי ייצג מערכות ערכים (דתיות או חברתיות) שכבר אינן מקובלות יותר בעולם המודרני.

כך מדגישה קמיר:

Berger, *Concept*, pg. 177⁵⁸

אין ספק ואין חולק כי הרעיון של כבוד אנושי סגולי לא נולד יש מאין עם תום מלחמת העולם השנייה... בודאי שהתפיסה היהודית של כבוד האדם כמי שנברא בצלם אלהים, תפיסתו המוסרית של קאנט... ותפיסות חשובות נוספות הן ההיסטוריה הרעיונית של המושג Human Dignity הנדון כאן. ואולם קשר היסטורי וקרבה רעיונית אינם בחינת זהות, ויש להיזהר מעירוב דבר בדבר, שעלול להגדיל את המבוכה ולמנוע הבנה מדויקת של המושג בן זמננו...⁵⁹

חוקרים אחרים⁶⁰ הדגישו דווקא את התהליכיות שהובילה למעבר בין שני המושגים, והדגישו את מקומו של 'כבוד האדם' המודרני כהמשכו החילוני של מושג ה'צלם' המסורתי. כמוכן, מודעות לתהליך ההתפתחות מניחה את הבסיס לראיית הזיקות הפנימיות והסטרוקטורליסטיות בין המושגים, וממילא – מגשרת במובן מסויים על הפער ביניהם. התפיסה המסורתית, בדבר ייחודו של האדם כנברא ב'צלם אלהים' עוברת סקולריזציה, שראשיתה בהגות הרנסנס. עד לתקופת הרנסנס שמשה המילה dignity דווקא לציון הכבוד החברתי הראוי לבעלי מעמד מסויים.⁶¹ המקבילה הלטינית *dignitas* מציינת עמדה או תפקיד הראויים להערכה בהקשר החברתי. בתקופת הרנסנס החלו שימושי בביטוי המציינים את היכולת האנושית בכלל. דוגמה בולטת היא בדבריו של פיקו דלמיננדולה ב'נאום על כבוד האדם' (או בשמו הלטיני - *Oratio de Hominis Dignitate*), המבסס את מעלתו של האדם על אופיו הדינאמי ועל החירות הנתונה לו:

טבעם, המוגדר מראש, של היצורים האחרים, תחום בתוך גבולותיהם של החוקים שאנו קבענו. ואילו אתה, שלא תאלץ להיות נתון בשום סייג, לפי בחירתך – והלוא לשלטון בחירה זו נתתיך – תקבע בעצמך את מהות טבעך. במרכז העולם נתתיך למען תוכל לראות סביבך, ביתר נוחות, מה שמצוי בעולם. לא עשינוך שמיימי גם לא ארצי, לא בן-תמותה גם לא בן-אלמוות, כדי שאתה – שהינך, אם אפשר להגדיר זאת כך, בעל תואר כבוד של יוצר עצמך וצר-צורתך שלך, אתה תיצור את עצמך בצורה אשר

⁵⁹ קמיר, **שאלה של כבוד**, עמ' 27-28

⁶⁰ ראו אריאלי, **זכויות האדם**, עמ' 47-59, ובהפניותיו שם בהערה 64, וראו גם אריאלי, **התנאים**, עמ' 227.

⁶¹ 12. Rotenstreich, **Dignity**, שולצינר, **שימושים**, עמ' 60 ואילך

תבחר. תוכל להידרדר לצורות התחתונות, לצורות הפרא, גם תוכל, על פי החלטתך,

להיוולד מחדש בצורות העליונות, שהן אלהיות.⁶²

השפה הבסיסית של הוגי הרנסנס עודנה השפה הדתית, אך בתוכה מתעצב מחדש מקומו של האדם. החירות האנושית הופכת להיות סממן ההיכר המרכזי של האדם, המציב אותו במרכזו של העולם. ודוק: הכבוד מעתה איננו עוד סממן הערכה תוך-חברתי המבטא יחס בין-אישי, אלא אפיון אנושי בסיסי, המייחד את האדם על רקע הקוסמוס כולו!

על אף שדבריו של דלה-מירנדולה נאמרים עדיין בתוך השפה הדתית, יש לראות בהם כמובן את ראשיתו של תהליך החילון המודרני. תביעת הכבוד לאדם ותפיסתו כיצור אוטונומי מבשרת את התנועה מתמונת עולם שבה עומד האל במרכז לתמונת העולם המודרנית, בה תופס האדם את מקומו.

תולדה ישירה של שיח זה היא התפתחות הפילוסופיה הפוליטית במאות ה-17 וה-18. בייחוד יש לציין את הפילוסופיה של ג'ון לוק העוסקת בזכויות הטבעיות של האדם, והופכת להיות המצע להכרזות העצמאות האמריקאית ולהכרזה הצרפתית של זכויות האדם והאזרח.⁶³

במקביל, ברמה החברתית, מתפתח מעמד הבורגנות, שנורמות הבסיס שלו שאובות מן הנורמות של מוסד האבירים הפרה-מודרני, וכך נוצר הג'נטלמן, שהוא בן דמותו המודרני של האציל הקדום – יש ממנו דרישות וציפיות להתנהגות 'מכובדת', אך אלו כבר אינן תולדה של מעמד משפחתי או כלכלי, אלא נתפסות כביטוי פנימי ל'אישיות אצילית'.

תנועה משמעותית במחשבה המודרנית בדבר 'כבוד האדם' מתרחשת עם הגותו של עמנואל קאנט, המדגיש את ייחודו של האדם בהיותו יצור תבוני ורציונלי. לדידו של קאנט, יכולתו התבונית והמוסרית של האדם מקנה לו ערך פנימי שאינו מותנה בדבר. קאנט ביסס את הכבוד האנושי על **האוטונומיה** האנושית: "האוטונומיה היא היסוד לערך הפנימי אשר לטבע האנושי ולכל טבע בעל תבונה".⁶⁴ האוטונומיה של האדם מאפשרת לו לבחור ולבצע את החוק המוסרי, ויכולת זו מקנה לאדם חשיבות עליונה: "רק האדם, ועמו כל יצור תבוני, הוא תכלית כשהוא לעצמו, שהרי הוא נושא של החוק המוסרי, שהוא קדוש, בכוח האוטונומיה של

⁶² דלה מירנדולה, **נאום**, עמ' 24-25.

⁶³ לגבי היחס בין שתי ההכרזות הללו ראו שולצינר, **שימושים**, עמ' 62.

⁶⁴ קאנט, **הנחת יסוד**, עמ' 111.

חרותו.⁶⁵ כבודו של האדם הוא היחס אליו כאל תכלית, או במילים אחרות: יחס שאינו פוגע בזכותו של האדם על עצמו, בחירותו.

עד למחצית הראשונה של המאה העשרים, הגותו של קאנט איננה משמשת כל כך להצדקת שיח הזכויות הטבעיות, ובמקביל לכך רעיון 'כבוד האדם' נדחק לקרן זוית. שתי מגמות – השמרנות והפוזיטיביזם, הובילו לתפיסה של שיח הזכויות הטבעיות כשיח ריק מתוכן. אמנם, לנוכח מוראותיה של מלחמת העולם השנייה זועזעה התודעה האנושית, וביטויים כמו 'זכויות האדם' ו'כבוד האדם' הפכו לרווחים מאוד בשיח הפילוסופי והפוליטי. ביטוי בולט לכך ניתן בהצהרת זכויות האדם של האו"ם, הקובעת את השיח הליברלי-חילוני של זכויות האדם כהנחת היסוד להסכמה בין האומות. כך פותחת ההצהרה:

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.⁶⁶

מערכות חקיקה במדינות רבות הלכו בעקבותיה של ההצהרה הזו וקבעו את כבוד האדם ביסודה של המערכת החוקתית שלהן.

השינוי בתפיסתו של הכבוד איננו רק שינוי פילוסופי או חוקתי. ברגר עמד על כך שתפיסת הכבוד מעצבת את האופן שבו אנשים פועלים ומגיבים, ולכן לשינויים בתפיסת הכבוד השפעות מרחיקות לכת על החברה ועל הפרט.⁶⁷ בעוד שבחברה המסורתית מימוש עצמי היה אפשרי רק בציות לחוקים ומילוי הנורמות החברתיות המחייבות, הרי שבחברה המודרנית המימוש העצמי כרוך בשחרור מן הנורמות החברתיות ובניפוץ המוסכמות.

הסובייקטיפיקציה של מושגי הכבוד, טוען ברגר, עומדת ביסודו של אבדן הזהות המודרני – כיוון שהכבוד כבר איננו מזוהה עם מבני הסמכות החברתיים, אין לפרט מקור סמכות אחר להישען עליו והוא נותר למעשה חסר-זהות. על רקע זה קורא ברגר לבחון האם הויתור המודרני על מושגי הכבוד המסורתיים לא היה צעד מהיר מדי. לשיטתו, על אף שלא ניתן

⁶⁵ קאנט, **ביקורת**, עמ' 85

⁶⁶ הנוסח לקוח מן הנוסח המתפרסם באתר האינטרנט של האו"ם, תחת הכותרת:

Universal Declaration of Human Rights, Adopted by UN General Assembly Resolution 217A (III) December 10th 1948

Berger, **Concept**, pg. 180 ⁶⁷

לוותר על ההישגים המוסריים של המודרנה, יש צורך ביצירת המוסדות המתאימים שיאפשרו לאדם לאפיין את זהותו ולמצוא לה עוגן. אבחנתו של ברגר עומדת ברקע המאמץ שאציג להלן לנסות ולגשר בין מושגי הכבוד השונים, בטענה שדווקא בחינה מדוקדקת של התפיסה ה'מסורתית' של כבוד כפי שהיא מוצגת בסוגיה יכולה לקדם כיווני חשיבה שיאפשרו מפגש בין מערכות הכבוד השונות.

2.2.4 כבוד האדם בחוק הישראלי

בשנת 1992 נחקק בישראל חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, וניתן לו מעמד של חוק-על. בכך הונח היסוד למהפכה החוקתית בישראל, שהציבה את ערכי ההומניזם הליברלי בראש סדר-היום המשפטי, ופתחה את הדלת למעורבות משמעותית של בית המשפט העליון בהליכי החקיקה.

בהמשך לעמימות האופפת את 'כבוד האדם' באופן כללי, מנוסח גם חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו באופן עמום, שאינו מגדיר באופן מדויק מהו אותו הכבוד שעליו הוא בא להגן. 'כבוד האדם' מוזכר בחוק עצמו בארבעה מקומות שונים, ונראה שבכל אחד מהם ניתן להבין את משמעותו באופן שונה.⁶⁸ עמימות זו, בצירוף השערים הקיימים ממילא בחברה הישראלית, הובילו לוויכוחים רבים סביב פרשנותו של החוק.

כך מסכמת קרפ בקצרה:⁶⁹

הביטוי 'כבוד האדם' הוא ביטוי עמום... אף שהעיד עליו א' ברק כי 'בגיבושו יש להתרחק מהנסיון לאמץ השקפות מוסריות של פלוני או תפיסות פילוסופיות של אלמוני. אין להפוך את כבוד האדם למושג קאנטיאני, ואין לראות בו ביטוי לתפיסות אלו ואחרות של המשפט הטבעי...',⁷⁰ ודאי שלא ניתן לגדור את תכניו שלא בזיקה לעולמות המוסר והפילוסופיה שהוא מעוגן בהם וללא קשר למקורות החשיבה ולתיאוריות שהצמיחו את מושכלותיו. וכבר ניבעה על רקע זה מחלוקת באשר לעקרונות פרשנותו. 'תוכנו של כבוד האדם ייקבע על פי ההשקפות של הציבור הנאור

⁶⁸ ראו דבריו של כהן, ערכיה, עמ' 31-32.

⁶⁹ קרפ, מקצת שאלות, עמ' 132-133, וראו מעבר לזה: כהן, ערכיה; אלון, דרך חוק; ברק, כבוד האדם.

⁷⁰ ברק, וייכסלבאום, עמ' 827 ובאותו האופן גם דרכו בפרשת קסטנבאום.

בישראל על רקע תכליתו של חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו⁷¹ אמר השופט א' ברק,⁷² ואילו השופט מ' אלון סבר כי 'לא ההשקפות של האדם ה'נאורי' או הציבור ה'נאורי' קובעות את היקפו, תוכנו ומהותו של ערך-הכל 'כבוד האדם'. היקפו תוכנו ומהותו של ערך על זה – כפי שכך הוא לעניין כל הערכים, ההוראות והכללים המצויים בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו – ייקבעו ויתפרשו על פי האמור בחוק זה, היינו לפי ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית, וזאת מתוך עיון בערכים אלה, עמידה עליהם ומציאת הסינתזה ביניהם.⁷³

כמובן,⁷⁴ הדברים משקפים היבט אחד בויכוח עמוק ונוקב יותר על מעמדו של המשפט העברי במיזוג הערכים של מדינה יהודית ודמוקרטית. בהמשך למגמה שהיצגתי לעיל, רבים מן הכותבים בעניין זה בתחום החקיקה, הדגישו את המתח שבין תפיסת העולם היהודית-מסורתית לבין זו הדמוקרטית-מודרנית,⁷⁵ ויש שניסו לגשר על הפער ולאפשר את החיבור בין שני עולמות אלו:

לדידי, 'מדינה יהודית ודמוקרטית' אינה מדינה אשר בה רבות ומתנצחות היהדות והדימוקרטיה במריבה מתמדת ובהתחרות עיקשת, אם אידאולוגית ואם פוליטית. לשם כך לא היה צורך בחוק היסוד, וחזקה על המחוקק שלא רצה בהנצחת הרעה אלא בקידום הטובה. יש לפרש את וו-החיבור כמצרף (תרת-משמע) יהדות ודימוקרטיה לערך עליון אחד – יהדות שהיא דמוקרטית ודמוקרטיה שהיא יהודית. כאילו יהדות ודימוקרטיה חד הם 'ובאה זו ולימדה על זו, ובאה זו ומשלימה את זו, והיו לאחדים בדינו'. זהו חידוש גדול והתקדמות של ממש...⁷⁶

כך, מסמן המתח בין המובן המודרני של כבוד האדם לבין מובנו המסורתי את אחד מצירי השסע המרכזיים ביותר בחברה הישראלית. כפי שצינתי לעיל, מתח כבוד האדם משקף גם שאלות והתלבטויות בשאלות זהות יסודיות ביותר, ובכך הוא נוגע בלבטיה העמוקים של החברה הישראלית.

⁷¹ שם, שם

⁷² אלון, שפר, עמ' 103-104

⁷³ כדבריה של קרפ שם בהערה 11.

⁷⁴ ראו סיכומו של שולצינר, שימושים, עמ' 71 ואילך.

⁷⁵ כהן, ערכיה, עמ' 18

3. כבוד האדם – רקע מקראי ותנאי

3.1 כבוד האדם – רקע מקראי

3.1.1 הכבוד במקרא

כמובן, נושא הכבוד בכלל וכבוד האדם בפרט הוא נושא שיש לו הד רב במקרא. הכבוד, כסממן תרבותי מרכזי בכל תרבות, מוזכר במקרא פעמים רבות בהקשרים רבים ושונים.⁷⁶

השורש כב"ד, בהטיותיו השונות, מופיע במקרא פעמים רבות. אחת ממשמעויותיו במקרא מתייחסת כנראה לנכסים, וכנראה שיסודו בכבדות הפיזית.⁷⁷ עם זאת, הקשריו במקרא רבים, והוא מיוחס למושאים שונים.

את הצירוף 'כבוד האדם' לא נמצא במקרא בשום הקשר, בעוד צירופו של הכבוד לאל נמצא במקרא פעמים רבות. למעשה, נראה שרוב אזכוריו של הכבוד במקרא מייחסים אותו לאל. כבוד האל מזוהה פעמים רבות במקרא עם התגלותו של האל עצמו (הנראית לעין בדרך כלל כאש או כענן, או כצירוף של שניהם יחד),⁷⁸ או שהוא נכרך בדברים שהם מסביבתו הקרובה של האל – 'כסא כבוד', 'משכן כבוד' וכד'.⁷⁹

⁷⁶ סקירה מלאה של המושג כבוד ומשמעויותיו במקרא היא כמובן מעבר לגבולותיה של עבודה זו.

לסקירות מסוגים שונים ראו:

TDOT, Vol. 7, pp. 22-38; HALOT, Vol. 2, pp. 457-458

אנציקלופדיה מקראית, כרך ד', עמ' 4-6. (באנציקלופדיה זו בחרו העורכים משום מה להתעלם מן הערך 'כבוד', וכללו רק את הערך 'כבוד ה''). סקירה זו תתמקד במקומו של ערך כבוד האדם (ומה שמזוהה אתו או נובע ממנו) במקרא.

⁷⁷ לדוגמא: פרק יג, ג: "וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בְּמִקְנֵה בְּכֹסֶף וּבְהֶבֶל: " והשווה: בראשית לא, א: "...לָקַח יַעֲקֹב אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאַבְיָנוּ וּמֵאֲשֶׁר לְאַבְיָנוּ עָשָׂה אֶת כָּל הַכָּבֵד הַזֶּה: ". כך מסביר גם ויינפלד, בערך המילוני "כבוד" ב TDOT (לעיל הערה 76).

⁷⁸ ראו לדוגמא: שמות טז, י; כד, יז

⁷⁹ צירופים כאלו נמצאים רק בנביא, ואינם בתורה. כאמור, אין כאן המקום לדיון נרחב בשאלת כבוד האל. באופן בסיסי ניתן להעיר רק שיש מתח מסויים בין הכבוד כייצוג אנתרופומורפי של האל (לדוגמא – יחזקאל ט, ג) לבין הכבוד כייצוג אנאיקוני שלו (לדוגמא – ישעיהו ו, ג). להרחבה בעניין זה, ראו רוס שילוני, **תאולוגיה**, עמ' 140 ובעיקר שם בהערה 25.

במקביל נדרש האדם גם להפגין יחס של כבוד כלפי האל. כך היא הקריאה החוזרת ונשנית בתהלים (פרקים כט ו- צו) – "הָבוּ לַה' כְּבוֹד". גם כאן אנחנו מוצאים כפל משמעות, כאשר הדרישה היא גם פיזית-ממונית, כדוגמת הפסוק במשלי ג, ט – "כִּבֹּד אֶת ה' מִהוֹנֶנְךָ וּמִרְאשִׁית כָּל תְּבוּאָתְךָ:", וגם תביעה ערכית ליחס שאין בו ביזוי – "כִּי מִכְבְּדִי אֶכְבֵּד וּבִזֵּי יִקְלוּ:" (שמואל א' ב, ל).

כמובן, העדרו של הצירוף 'כבוד האדם' איננו מלמד על שלילת הכבוד מן המין האנושי, שהרי במקומות רבים מייחס המקרא כבוד לאדם – בין אם כתיאור מצב (כמו בתיאור בבראשית לד, יט – "וְהָיָא נִכְבֵּד מִכָּל בֵּית אָבִיו:") ובין אם כציווי (שמות פרק כ, יא – "כִּבֹּד אֶת אֲבִיךָ וְאֶת אִמְךָ"). עדיין, אין ספק שספרות המקרא, כספרות תיאוצנטרית, מייחסת את הכבוד בעיקר לאל. מהו, אם כן, מקומו של כבוד האדם במקרא?

ראשית, ברור שכאשר המקרא מייחס כבוד לאדם, יהיה זה בעיקר כבוד חברתי, מן הסוג שסיווגנו לעיל ככבוד אנכי. הכבוד מיוחס בדרך כלל לכהנים, מלכים, עשירים, זקנים וחכמים. כך לדוגמה מצטווה משה להכין בגדי-קדש לאהרון אחיו "לְכַבֹּד וּלְתַפְאֶרֶת" (שמות כח, ב). מקום יחיד במקרא שבו נוכל למצוא במפורש את הכבוד כמאפיין של המין האנושי בכללו, הוא בתיאור המפורסם של בריאת האדם שבתהלים ח, ו – "וַתִּתְּסָרְהוּ מִעֵט מַאֲלֵהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֹרְהוּ:". ייחוס הכבוד לאדם הראשון מסמן כאן את הכיוון שילך ויתפתח אחר כך בספרות התנאית והאמוראית – שיוך הכבוד האלהי למין האנושי בכללו, שהרי האל עיטר את האדם בכבוד, וחיסר אותו אך מעט ממנו עצמו.

עם זאת, דומה שיש להתבונן בשאלת כבוד האדם במקרא לא רק באופן לכסיקלי, תוך חיפוש הופעות מפורשות של המילה 'כבוד' או קרובות לה, אלא גם באופן רחב יותר, תוך בחינה ערכית של המערך ההלכתי והסיפורי שבמקרא ונתינת דעת לכבוד הממשי אותו מקבל האדם במקרא.

3.1.2 צלם אלהים

אין ספק, שסיפור הבריאה מדגיש מאוד את ערכו ומעלתו של האדם. המקרא מדגיש את עובדת היות האדם נברא **בצלם אלהים**. קביעה זו איננה נותרת במקרא כתיאור עובדה

תיאולוגית בלבד, אלא מקבלת משמעות נורמטיבית שעיקרה איסור הפגיעה באדם אחר ושמירת קדושת החיים: "שֶׁפֶךְ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ כִּי בְצַלֵּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם:" (בראשית ט, ו).⁸⁰

שני איסורים מרכזיים נוספים שיש להזכיר בהקשר זה הם איסור הלנת המת, שיש בו דאגה לכבוד גופו של הנהרג,⁸¹ והאיסור להכות את הנענש יותר מארבעים מלקות, המנומק בפירוש בחשש מקלונו של הנענש – "וְנִקְלָה אֲחִיךָ לְעִינֶיךָ" (דברים כח, ג). מעבר לאיסור יסודי זה ניתן למנות מספר רב של הלכות המעוצבות מתוך דאגה לכבודם של החלשים בחברה, כמו הדאגה לרווחתו של הלווה או השמירה על כבודם של העבד, האמה והגר.⁸²

3.1.3 בוש וועירום אל מול האל

ממד נוסף שבא לידי ביטוי בסיפור גן-עדן הוא הבושה הכרוכה בעירום. מעניין, שהמיתוס הבסיסי ביותר של יחסי אדם-אל במקרא סובב למעשה סביב שאלת הבושה שבעירום.⁸³ המתח שבין הציות (או אי-הציות) לצו האלהי לבין הבושה והעירום האנושיים מתגלה כבר במיתוס מכונן זה, בכך שהסיפור כורך בין החטא שבאכילה מעץ-הדעת לבין המודעות האנושית לעירום והבושה בו – "וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תֵאָנֹה הוּא לְעִינַיִם וַתִּחַמֵּד הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֵּאָכֵל וַתֵּתֶן גַּם לְאִישָׁהּ עִמָּהּ וַיֵּאָכֵל: וַתִּפְקְחָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרֹמִם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵה תֵאָנֹה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת:" (בראשית ג, ו-ז)

⁸⁰ לא ניכנס כאן לשאלה הסבוכה של יחס המקרא וההלכה בכלל לכבודו של מי שאינו יהודי. אמית, **כבוד האדם במקרא**, מנסה לטעון שסיפור הבריאה בא ללמד על שוויונם של כל בני האדם, אלא שהיא עצמה אינה מצליחה לתת מענה הולם לאי-השוויון הבולט במקרא באופן כללי. ידועים דברי התלמוד הבבלי (מסכת יבמות דף סא ע"א), המבחינים בין ישראל לבין הגויים – "אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויין אדם". ראו רקובר, **כבוד הבריות**, עמ' 29-33, וראו להלן ליד הערה 239.

⁸¹ ראו לקמן ליד הערה 89.

⁸² יש שמנו בין ההלכות המעוצבות על ידי כבוד האדם גם את דין אשת תואר, איסורי שרטת והשחתת הזקן, שמירת נקיון הגוף במחנה הצבא, האיסור לקלל חרש ושופט, איסור הכשלת עיור ועוד. ראו לדוגמה שפירא, **דמוקרטיה ראשונית**, עמ' 42-54. נראו לי שלפחות חלק מן ההלכות הללו אינן מתפרשות במקורן על רקע 'כבוד האדם'. מכל מקום, מניתי בפנים את הדוגמאות שנראו לי מובהקות יותר.

⁸³ ראו דבריו של שפירא, **דמוקרטיה ראשונית**, עמ' 44-45, בהם הוא פורש את המקורות לכך שהעירום נתפס במקרא כפגיעה בכבוד האדם.

גם בהמשך הסיפור, עירומו של האדם מצריך אותו להתחבא מפני האל, ובסופו של דבר אלוהים עצמו עושה לאדם ולחוה בגדים – "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְחָוָה כְּתָנוֹת עוֹר וַיַּלְבִּשֵׁם:" (שם שם, כא). הפגיעה, אם כן, היא בעצם היות האדם עירום, ולשם כבודו של האדם האל טורח ומלביש אותו.⁸⁴

3.1.4 כבוד וחכמה

מוטיב נוסף שיש להזכיר הוא היחס בין הכבוד לחכמה. לקמן אראה שבדברי חכמים באופן כללי ובסוגיית כבוד הבריות במסכת ברכות באופן מיוחד יש לכבודם של חכמים מקום משמעותי.

את הרקע לקישור בין הכבוד לחכמה ניתן למצוא כבר במקרא, אך רק בספרות החכמה. כך מבחין הפסוק במשלי בין החכמים לכסילים: "כְּבוֹד חֲכָמִים יִנְחֲלוּ וְכָסִילִים מָרִים קֶלֶוֹן:" (משלי ג, לה).

גם אצל בן סירא נכרך הכבוד בחכמה:

יש דל נכבד בגלל שכלו, יש נכבד בגלל עשרו ...

חכמת דל תשא ראשו ובין נדיבים תושיבנו⁸⁵

ניתן לראות את זיהוי הכבוד עם החכמה כצעד של הפשטה, בו הכבוד כבר אינו כרוך בכסף או במעמד חברתי מחד, אך גם אינו נכרך במובן הפיזי של 'צלם אלהים'. זיהויה של החכמה

⁸⁴ סיפור נוסף שיש להזכיר בהקשר זה הוא זה של דוד המלך, המפוז ומכרכר לפני ארון ה' כאשר הוא לבוש אפוד בד (שמואל ב, ו). מיכל אשתו מבקרת אותו בחריפות על אופן ההתנהגות הזה, שבעיניה אינו ראוי למלך: "...וַתֵּאמֶר מֶה נִכְבָּד הַיּוֹם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִגְלָה הַיּוֹם לְעֵינֵי אֲמָהוּת עֲבָדָיו כְּהַגְלוֹת נְגִלוֹת אֶחָד הַרְקִים:" (שם, שם, כ). השורש ג.ל.ה משמש במקומות רבים במקרא לתיאור ערום (לדוגמא: שמות כ, כב). מסתבר, שביקורת זו כרוכה הן בריקודיו הקופצניים של דוד והן בלבוש הפשוט שבחר בו, שיוצרים גילוי של גופו בזמן הריקוד. אמנם, הביקורת כאן כרוכה כמובן בויתור של דוד על כבודו המעמדי כמלך, ולא דווקא על הכבוד הראשוני כאדם, אך תגובתו של דוד מדגישה את סדר העדיפויות הברור, הדוחה את כבוד המלך מפני כבוד שמים: "וַיֵּאמֶר דָּוִד אֶל מִיכָל לִפְנֵי ה' ... וְשִׁחֲקֵתִי לִפְנֵי ה': וְנִקְלַתִּי עוֹד מִזֵּאת וְהִיֵּיתִי שָׁפֵל בְּעֵינֵי נָעֻם הָאֲמָהוּת אֲשֶׁר אִמְרַתְּ עָמָם אֲכַבְדָּה:" (שמואל ב, ו, כא-כב). לפני ה' – כבודו של המלך הוא הריקוד והלבוש הפשוט, וכבודו הוא עם האמהות. יש בכך הצהרה ברורה על ביטול מוחלט של כבוד האדם (וכבוד המלך בכלל זה) בפני כבוד שמים. וראה להלן הערה 225.

מעניין להשוות בין התיאור הזה לבין פתיחת ספר שמואל, שם מבקר הקב"ה בחריפות את בית עלי על כך שהקדימו את כבודם לכבוד שמים: "כִּי מְכַבְּדִי אֲכַבֵּד וּבְזִי יִקְלֹו" (שמואל א, ב, ל).

⁸⁵ בן סירא, י, לא – יא, א, עמ' סד.

כנקודת הזיקה שבין אדם ואלהים אופייני לספרות החכמה, והוא נמשך כמובן גם לאחר מכן.⁸⁶

3.2 כבוד הבריות במשנת התנאים

כמובן, השדה התנאי הוא שדה רחב מאוד, וסקירה מלאה על מקומו של הכבוד בספרות התנאים חורגת מתחומיה של עבודה זו. אפתח בהבאת דוגמאות מרכזיות למקומות בהם משמש כבוד הבריות כשיקול מעצב בפסיקת ההלכה התנאית.⁸⁷ מעבר לכך, אנסה לשרטט במסגרת הפרק הזה כמה קוי מתאר בסיסיים בתיאור יחסם של התנאים אל כבודו של האדם באופן כללי יותר, בעיקר כרקע להתפתחות הדיון בסוגיית הבבלי בעניין.

3.2.1 תקנות והלכות הכרוכות בכבוד האדם

א. כבוד מעמדי

חוסר הנחת של חכמים מרדיפה אחר הכבוד משתקפת במאמרים רבים, כמו 'רבי אלעזר הקפר אומר: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם' (מסכת אבות פ"ד מש"א); 'תניא: רבי יוסי אומר: לא מקומו של אדם מכבדו אלא אדם מכבד את מקומו' (תלמוד בבלי מסכת תענית דף כא ע"ב), ועוד ועוד. מנגד, מצינו שחז"ל עצמם כיבדו את כבודו המעמדי של אדם, וראו בו מציאות שיש לקבלה גם אם אינה מלכתחילה. כך בספרי דברים:⁸⁸

'אשר יחסר לו' - הכל לפי כבודו, אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שלא היה יכול לאכול עד שיהא מתעמל והעבד משמשו פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלשה מילין: מעשה באנשי גליל העליון שהיו לוקחין לעני בן טובים אחד ליטרא בשר בכל יום.

⁸⁶ ראו לדוגמה את הזיהוי המפורסם של הרמב"ם ב**מורה נבוכים**, חלק א' פרק א', עמ' 30.

⁸⁷ ראו הסתייגותו של בלידשטיין בעניין זה, בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, עמ' 128. בלידשטיין מבחין שם בין מקומו של הכבוד כערך כללי לבין המקומות שבהם מתפקד 'כבוד הבריות' כטיעון הלכתי. וראו לקמן הערה 97.

⁸⁸ פסקה קטז, ומקבילה בתוספתא פאה פ"ד ה"י.

הלל הזקן עשה לפניו משורת הדין ולקח לעני סוס ועבד לשמשו. אותו עני שהורגל בגינוני כבוד אלה כשהיה עשיר, חש בהיעדרם מחסור. בכך מקבלים חז"ל את ההנחה שיש מצבים בהם ראוי להבחין בין מעמדות שונים בהתאם להרגליהם, ולא ליצור שוויון דמיוני.

ב. כבוד נשים, חולים, עניים

יחד עם זה, אנחנו מוצאים גם תקנות שנועדו לשמור על שוויון מלא עד כמה שאפשר בין המעמדות השונים. כזה הוא רצף התקנות המתואר בתוספתא נדה :

תוספתא מסכת נדה פרק ט

הלכה טז

בראשונה היו מטבילין על גב הנשים המתות נדות חזרו להיות מטבילין על כל אחת ואחת מפני כבוד הנשים.

בראשונה היו מוציאים מוגמר לפני חולי מעיים וחזרו להיות מוציאים לפני כל אחת ואחת מפני כבוד המתים.

בראשונה היו מוציאים עשירים בדרגש ועניים בכליבא חזרו להיות מוציאים בין בדרגש בין בכליבא מפני כבוד העניים :

הלכה יז

בראשונה היו מוליכין לבית האבל עניים בכלי זכוכית צבועה עשרים בכלי זכוכית הלבנה. חזרו להיות מוציאים בין בצבועה בין בלבנה מפני כבוד עניים.

בראשונה כל מי שיש לו מת היו יציאותיו קשות עליו יותר ממתו התחילו הכל מניחין מתייהן ובורחין הנהיג רבן גמליאל קלות ראש בעצמו נהגו הכל כרבן גמליאל :

שלושה סוגי כבוד נשנו כאן: כבוד הנשים כבוד המתים וכבוד העניים. במקורות המקבילים⁸⁹ מוחלף כבודם של המתים בכבודם של החולים, ובכך מודגשת למעשה העובדה שכל ההנהגות פה סובבות סביב אופן הקבורה של המת.⁹⁰ הכבוד כאן הוא הכבוד האופקי, הכבוד הבסיסי הניתן לכל אדם באשר הוא, ועניינו בשמירה על שוויון המעמדות בין העניים לעשירים,⁹¹ ובהימנעות מחשיפת מצבם הרגיש של הזבים והנדות. עם זאת, לא מצאתי תיאורים דומים בתחומים אחרים, ומעניין שהתחום שבו באה דרישה זו לשוויון לידי ביטוי הוא דווקא סביב המוות, האבלות והקבורה.⁹²

⁸⁹ תלמוד בבלי נדה דף ע"א ע"א א' ומועד קטן דף כ"ז ע"ב. כד הנוסח בברייתא המובאת במועד קטן שם: בראשונה היו מניחין את המוגמר תחת חולי מעים מתים, והיו חולי מעים חיים מתביישין, התקינו שיהיו מניחין תחת הכל, מפני כבודן של חולי מעים חיים. בראשונה היו מטבילין את הכלים על גבי נדות מתות, והיו נדות חיות מתביישות, התקינו שיהיו מטבילין על גבי כל הנשים, מפני כבודן של נדות חיות.

המונח "כבוד המתים" מוחלף כאן בכבודם של "חולי מעים חיים", וגם המונח הכללי "כבוד הנשים" מוחלף כאן בכבודן של "נדות חיות". הכבוד הוא כבר לא הכבוד הכללי של המתים/נשים, אלא כבודם של החולים/טמאים. עם זאת, כבודם של אלו במוותם כנראה איננו מספק כחסבר לשינוי הנהגה, והסיבה לשינוי הנהגה תלויה בבזויות של החיים – שהיא כנראה הבושה הכרוכה בידיעה של מה ייעשה בהם כשימותו! (ראו רש"י מועד קטן שם ד"ה והיו ובנדה שם ד"ה מתביישין).

הלכה מקבילה נמצאת גם במשנה מסכת מועד קטן פ"ג מ"ז: אין מוליכין לבית האבל לא בטבלא ולא באסקוטלא ולא בקנון אלא בסלים התקנה כאן איננה מנומקת, אך נראה שגם היא כרוכה בכבודם של העניים, שאינם יכולים להביא לבית האבל בכלים יפים.

⁹⁰ לסקירה של ההלכה החז"לית בתחום זה מזווית אנתרופולוגית ראו רובין, קץ החיים. ראו שם עמ' 126 ו- 236 בקשר לתקנות שנועדו להקל על העניים בתחום הקבורה. ראו שם הערה 184 לפרק שמיני (עמ' 323) לגבי מקבילות בתרבויות אחרות.

⁹¹ הלכה נוספת הכרוכה ברווחתם של העניים בקבורה היא הסף שמציב ר' יהודה במשנה בכתובות (פ"ד מ"ד), לפיו 'אפילו עני שבישראלי אינו יכול לפחות מ'שני חללים ומקוננת' בקבורת אשתו. על אף שאין כאן תלייה מפורשת של הלכה זו בכבוד, ברור שהיא נועדה לקבוע סף מינימלי של כבוד למת, המחייב כל אדם ואדם. יש להשוות את לשונו של ר' יהודה ללשונו של ר' עקיבא במשנה בבא קמא פ"ח – 'אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאלו הם בני חורין'. ראו ניתוח עמדתו לקמן.

⁹² תקנה נוספת בדיני קבורה נובעת גם היא מן הכבוד. כך במשנה מועד קטן פ"ג מ"ח: אין מניחין את המטה ברחוב שלא להרגיל את ההספד ולא של נשים לעולם מפני הכבוד. לא ברור לחלוטין מהו הכבוד המוזכר כאן – האם הבעיה היא כבוד האשה או כבוד הציבור? חז"ל מצווים במקומות רבים על שמירת כבודה של אישה יותר משל איש (כך למשל תוספתא כתובות פ"ב ה"ג: 'בושתה של אישה מרובה משל איש', וראו גם תלמוד בבלי מסכת יבמות דף ק ע"א; מסכת מועד קטן דף כב ע"ב. ראו בהקשר זה רקובר, **גדול כבוד הבריות** עמ' 16, הערה 12. אמנם, בבבלי מגילה דף כג ע"א א' מצאנו את הגבלתה של האשה מלקרוא בתורה משום כבוד הציבור: הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד צבור.

אלא שבמקבילה בתוספתא (פ"ג ה"א) הנימוק חסר מן הספר:

הכבוד האופקי נכרך בפיזיות של גוף האדם, ובעיקר במצבי החולשה שלו – מוות, מחלה וכד'.
במובאה אחרת, המופיעה בירושלמי (כלאים פ"ו ה"ב), מנמקים בית שמאי הלכה נוספת
בהלכות המת מפני הכבוד:

רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן ורבי ליעזר בן יעקב משם בית שמאי המת מטמא
ארבע אמות ברשות הרבים מפני כבודו.⁹³

גם תקנת הניחום בשורה לאחר הקבורה כרוכה בכבוד:

קברו את המת ועמדו בשורה שורה הפנימית פטורה החיצונה חיבת
ר' יהודה או' אם אין שם אלא שורה אחת העומדים לשם כבוד חיבין [ל]שם אבל
פטורין⁹⁴

משתמע מדבריו של ר' יהודה שישנם שני סוגים של עומדים בשורה – כאלו העומדים לשם
אבל, ומביעים בזה את צערם האישי ואת השתתפותם בצערו של האבל, וכאלו העומדים לשם
כבוד ואין בעמידתם משום אבל.

מעניין, שאלו הם המקורות המרכזיים⁹⁵ בהם מוזכר במפורש הכבוד כנימוק לפסיקת הלכה.
במבט ראשון, ואולי גם מעבר לכך, זה מביא לידי ביטוי את העובדה שלמעשה תופס כבוד
האדם מקום קטן יחסית בפסיקת ההלכה התנאית.⁹⁶

והכל עולין למנין שבעה אפי' אשה אפי' קטן. אין מביאין את האשה לקרות לרבים.
מכל מקום, גם תקנה זו כרוכה בדיני הקבורה!
⁹³ כנראה, יסודה של הלכה זו ברצון לפנות מקום סביב המת ולמנוע דוחק. טומאת ד' אמות סביב המת מבטיחה
שלפחות אוכלי טהרות יפרשו ממנו, ויאפשרו מרחק סביר לטיפול בו (וכך פירשו הר"ש סירילאו ועוד).
עם זאת, ראה ההלכה המקבילה, בבבלי סוטה דף מג ע"ב, שאיננה מנומקת במפורש בכבודו של המת:
ואמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: מת תופס ארבע אמות לטומאה.
רש"י שם ד"ה "מת תופס" מבאר שהתקנה היא מחשש לאוכלי טהרות דווקא, שמא יאהילו על המת בלי משים
וייטמאו בטומאה דאורייתא (ודבריו עומדים בסיוד פירוש הפני משה' על הירושלמי).
אמנם, בסוגיית הבבלי בסוטה שם מובאת תקנה נוספת ביחס לד' אמותיו של מת, גם היא על ידי ר' יוחנן משמו
של ר' אליעזר בן יעקב –
כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: מת תופס ארבע אמות לק"ש, דכתיב:
(משלי יז) לועג לרש חרף עושהו.

תקנה זו אמנם אינה מזכירה בפירוש את כבודו של המת, אך נראה שהחשש מן הלעג למת אינו אלא דאגה
לכבודו. ייתכן, שעל רקע היחס בין שתי תקנות אלו יש לפרש גם את תקנת טומאת ד' אמות ברשות הרבים
כתקנה לכבודו של המת, מעין הפירוש בירושלמי.

⁹⁴ תוספתא ברכות פ"ב ה"א. כן הוא גם בירושלמי פ"ג ה"ב, במס' שמחות פ"י ה"ז, וכן הוא גם בכתבי היד של
הבבלי. וראו דבריו של ליברמן, **תוספתא**, סדר זרעים חלק א, עמ' 19, ד"ה לשם כבוד חיבין: "...ולפי דרכנו
למדנו ששתי פנים לראיית פנים: אחת היא השתתפות בצער האבל על ידי קרוביו ואוהביו, ויש בראיית פנים זו
משום תנחומים לאבל, והשניה היא של זרים שאינם באים אלא מפני הכבוד, כלומר, כדי לכבד את האבל."

עם זאת, נראה שלא נכון לבחון בהקשר זה רק את המקומות בהם משתמשת ההלכה בנימוק הפורמלי המפורש הכולל את המונח "כבוד",⁹⁷ אלא לראות את כבוד הבריות כעקרון יסודי, העומד ביסודן של הלכות נוספות, גם כאלו שאינן כוללות במפורש את המונח הפורמלי "מפני הכבוד". נבחן הלכה נוספת הכרוכה במושגי הכבוד, שעולים בה דיונים הקרובים מאוד לסוגייתנו.

ג. בושת

ללא ספק, אחת מן ההלכות המרכזיות הכרוכות בכבודו של האדם היא חובת תשלומי הבושת – אדם המבייש את חברו מתחייב לשלם לו דמי בושתו. עיקר סוגיית בושת בפרק השמיני של מסכת בבא קמא, והיא סוגיה רחבה שניתוחה חורג כמובן מתחומי עבודה זו. נסתפק בהצבעה על שני מאפיינים בסיסיים של הדיון התנאי בעניין זה, שיש להם השקה לענייננו.

1. הבדלי מעמדות מול שוין

קולות שונים נשמעים כבר במשניות ביחס להבדלי המעמדות והשפעתם על חיוב הבושת. בתחילת הפרק קובעת המשנה שחיוב הבושת הוא לגמרי סובייקטיבי – "בשת – הכל לפי המבייש והמתבייש". עם זאת, בהמשך הפרק (מ"ו) אנחנו מוצאים גדרים קצת יותר מובחנים לחיובי הבושת:

התוקע לחבירו נותן לו סלע רבי יהודה אומר משום רבי יוסי הגלילי מנה

סטרו נותן לו מאתים זוז לאחר ידו נותן לו ארבע מאות זוז

צרם באזנו תלש בשערו רקק והגיע בו רוקו

העביר טליתו ממנו פרע ראש האשה בשוק נותן ארבע מאות זוז

והכל⁹⁸ לפי כבודו.

מה היחס בין הרישא של המשנה לבין הסיפא שלה?

האם יש הגדרות קבועות לנזקי הבושת, או שהכל לפי כבודו?

⁹⁵ מקור נוסף, שנראה לי משני בחשיבותו הוא זה האוסר על פליית כינים והקזת דם ברשות הרבים, בתוספתא שבת פט"ז הכ"ה.

⁹⁶ באופן כללי – זוהי גישתו של בלידשטיין לעניין, בניגוד לאלו של רקובר וברקוביץ', ראו בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, עמ' 179-181.

⁹⁷ ראו ביקורתו של לורברבוים על בלידשטיין בעניין זה, לורברבוים, **צלם אלהים**, עמ' 128-129.

⁹⁸ בנוסח המשנה שבבבלי: זה הכלל הכל לפי כבודו. ראו אפשטיין, **מבוא**, עמ' 1042.

סוגיית הבלבול קובעת, שהקביעה 'הכל לפי כבודו' כאן באה להציב את הסכומים שקבעה המשנה כסכומי מקסימום, בעוד שעניים יקבלו פחות.⁹⁹ מנגד ניצבת עמדתו של ר' עקיבא, המובאת בהמשך אותה המשנה:

אמר רבי עקיבא אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם שהם בני אברהם יצחק ויעקב

עמדתו של ר' עקיבא איננה מוכנה לקבל את הדירוג המעמדי שקובעת המשנה בתחילת הפרק, ומציבה מנגד את התביעה לשוויון – אפילו עניים נתפסים כעשירים שירדו מנכסיהם.¹⁰⁰ מצבם הכלכלי העכשווי נתפס כמצב זמני, שאינו מגדיר את כבודם האישי, הנמדד ככבודם של עשירים.¹⁰¹ בכך מוגדר למעשה תחום של כבוד שאינו ניתן לשינוי או לפגיעה, והוא מנותק לחלוטין משאלת המעמד החברתי הקונקרטי של אותו אדם.

2. תחומי הבושת –

נבחן את התחומים השונים שאליהם מתייחסת המשנה בקביעת התעריפים לתשלומי הבושת. בדיקה קלה של המשנה מלמדת שהבושת מתחלקת למעשה לשני סוגים – בושת אחת היא זו הכרוכה בפגיעה הפיזית עצמה (התוקע, סטרו, צרם באזנו) והשניה כרוכה בפגיעה בצניעות (העביר טליתו ממנו, פרע ראש האשה בשוק¹⁰²).

להלן נראה, שהדיון האמוראי בשאלת כבוד הבריות פותח ומסיים בדיוק בשני המקרים של פגיעה בצניעות שבהם עוסקת המשנה – הסוגיה במסכת ברכות פותחת בשאלת פשיטת הטלית בשוק ומסיימת בסיפור (מעין הסיפור המופיע פה במשנה!) על רב אדא בר אהבה הפורע ראש אשה בשוק ומתחייב לשלם לה ארבע מאות זוז – כשיעור המופיע כאן במשנה. יש בהקבלה זו כדי ללמד על הזיקה ההדוקה בין גדרי הבושת התנאיים לבין מושגי כבוד הבריות.

⁹⁹ הביטוי 'הכל לפי כבודו' חוזר גם ביחס לחובת הבעל במזונות אשתו, במשנה בכתובות פ"ה מ"ט. שם המשנה מפרשת שמשמעות המושג היא דווקא להפך – היא מגדירה את הסכום שבמשנה כמינימום: "במה דברים אמורים בעניי שבישראל, אבל במכובד – הכל לפי כבודו".

¹⁰⁰ על גישתו החברתית של ר' עקיבא, ראו – Finkelstein, *Akiba*, pp. 279-292

¹⁰¹ אולי יש לקשור לכאן גם את דבריו של ר' שמעון במשנה במסכת שבת פ"ד מ"ד: "כל ישראל בני מלכים הם". השווה גם למשנה בבא מציעא פ"ז מ"א: "שהן בני אברהם יצחק ויעקב".

¹⁰² ייתכן, שאפשר לטעון שהמילה "בשוק" שבסוף המשפט, חוזרת לשני המקרים האחרונים: העביר טליתו ממנו (בשוק), פרע ראש האשה בשוק.

יש בכך גם ביטוי נוסף לטיעון שכבר העלינו לעיל¹⁰³ – הכבוד האישי-בסיסי נכרך בגופניות של האדם, בחולשותיה ובצורך להסתיר אותה.

3.2.2 בין כבוד אדם לכבוד שמים

המתח בין כבוד אדם לכבוד שמים ניכר היטב בספרות התנאית. נעיין בפער בין שתי מימרות במסכת אבות – כך היא מימרת בן זומא (אבות פ"ד מ"א):

בן זומא אומר ... איזהו מכובד המכבד את הבריות שנאמר (שמואל א' ב') כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו:

מימרת בן זומא מסיימת שורת מימרות הפותחות ב"איזהו", ועוסקות בחכמה, גבורה ועשירות. ניכרת הזיקה בין המימרות הללו לבין הפסוק בירמיה ט, כב: "אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל גבור בגבורתו ואל יתהלל עשיר בעשרו". המכובד כאן חורג מן הרשימה.¹⁰⁴

סופו של הפסוק שם מוסיף מרכיב אחר: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי". החכמה וידיעת האל הם אלו הראויים לתהילה. המתבקש, אם כן, הוא להמשיך בעקבות הפסוק ולקשור את הכבוד (התהילה) לידיעת האל והשכלתו. אלא שבמימרת בן זומא את מקומה של ידיעת האל מחליף הכבוד. עמדנו לעיל¹⁰⁵ על הזיקה בספרות החכמה בין הכבוד לבין החכמה וידיעת האל, אך נראה שכאן התמונה היא הפוכה, וזהו עוקץ אמרתו של בן זומא: הכבוד אינו בידיעת האל, אלא דווקא בכבוד לבריותיו!

העוקץ ניכר יותר כאשר בוחנים את הפסוק שמביא בן זומא כמקור לאמרתו. הוא נתמך בפסוק בשמואל א' ב, "כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו", העוסק לכאורה לא בכבודו של האדם אלא דווקא בדרישה לכבד את האל ולהעמיד את כבודו קודם לכבוד האדם!

¹⁰³ ליד הערה 90

¹⁰⁴ ראו שרביט, **אבות**, עמ' 98.

¹⁰⁵ ליד הערה 85.

הפרשנים כבר עמדו על קושי זה והתמודדו אתו בדרכים שונות.¹⁰⁶ מכל מקום, דומה שהאופן שבו בונה בן זומא את המימרא שלו מלמד על מודעות למתח שבין כבוד האדם לכבוד שמים, ועל רצון להיפוך התמונה – המכובד (אולי על ידי הקב"ה עצמו?) הוא זה שמכבד את הבריות.

מול עמדתו של בן זומא ניתן להעמיד את המימרה המנוגדת באותו הפרק עצמו:

רבי יוסי אומר כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות וכל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות:

יש כאן ניגוד בולט בין "המכבד את התורה" לבין "המכבד את הבריות" בדבריו של בן זומא. במקבילה באבות דר' נתן נתלים דבריו של ר' יוסי באותו המקור עצמו בו נתלה קודם בן זומא (נוסח א', פרק כז):

רבי יוסי אומר כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות (וכל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות) שנאמר כי מכבדי אכבד ובזי יקלו:

השימוש של שניהם באותו הפסוק עצמו מעצים את הניגוד בין המימרות עצמן, והוא חושף את המתח בין כבוד אדם לכבוד שמים.¹⁰⁷

ראוי לייחד את הדיבור לשלושה מרכיבים נוספים במימרת ר' יוסי:

1. כמו במקומות רבים במשנת התנאים (ראו דיונו לקמן), הכבוד מיוחס לתורה. בהמשך הפרק (משנה יב) מציע גם ר' אלעזר בן שמוע משנת כבוד משלו:

רבי אלעזר בן שמוע אומר יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך וכבוד חבירך כמורא רבך ומורא רבך כמורא שמים:

אמנם, התיאור כאן הוא תיאור שדורש מן האדם לכבד גם את תלמידו וחבירו, אך מבנה המימרה הוא מבנה היררכי מאוד, כאשר ציר הכבוד כרוך בציר לימוד התורה וביחסי רב-תלמיד הנוצרים סביב הלימוד הזה. הזכרנו לעיל את הזיקה של מימרת בן זומא לפסוק בירמיה ט, והצבענו על כך שבמקום ידיעת האל מעמיד בן זומא את כבוד האדם. כאן נראה

¹⁰⁶ לדוגמא –

רש"י שם: אם אתה הולך אחר דרכי – מפני שיבה תקום ותכבד מכבדי, גם אתה תמצא מכובד. **ר' עובדיה ברטנורא** שם: והדברים קל וחומר, ומה שהקב"ה שהוא מלך הכבוד וכל מה שברא בעולמו לא ברא אלא לכבודו מכבד את מכבדיו, קל וחומר לבשר ודם. בפירושו של רש"י כבודו של האדם המכבד את הבריות הוא תוצר של הליכתו בדרך ה', בעוד שאצל רע"ב יש כאן רק השוואה על דרך הקל וחומר.

¹⁰⁷ ראו התייחסותו של בלידשטיין לעניין בבלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, ליד הערה 14.

שיש חזרה לדרשת הפסוק הבסיסית: את ידיעת האל שבירמיה ט מייצגת כאן התורה, והמכבד אותה הוא המכובד.

2. מעניין ביטוי של ר' יוסי – "גופו מכובד על הבריות". משום מה, בוחר ר' יוסי לייחס את הכבוד לגוף דווקא. כפי שראינו לעיל, הכבוד כרוך פעמים רבות בפיזיות של הגוף ובהסתרת חולשותיה – במוות, בנידות וכד'.

3. המושג שבו בוחר ר' יוסי להשתמש בניגוד לכבוד הוא "חילול". גם הבחירה הזו אינה מובנת מאליה. לקמן נראה שמול כבוד הבריות תציב סוגיית הבבלי את "חילול השם" כשיקול נגדי.

מכל מקום, ההנגדה בין המימרה של ר' יוסי לזו של בן זומא, הקודמת לה באותו הפרק, מלמדת על קולות שונים בבית המדרש התנאי באשר ליחס בין כבוד אדם לכבוד שמים.

3.2.3 כבוד תורה

כפי שהעלינו בניתוח דברי ר' יוסי לעיל, לתורה וללומדיה מקום של כבוד בתודעת הכבוד החז"לית. כבודם של תלמידי החכמים הוא נושא שיש לו הד רב בהלכה ובאגדה התנאיות.¹⁰⁸ המשנה בכריתות (פ"ו מ"ט) מלמדת שכבוד רבו קודם לכבוד אביו ואמו כיון ש"הוא ואביו חייבין בכבוד רבו". אמירה קיצונית בעניין זה היא זו של ר' עקיבא:

שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני, היה דורש כל אתים שבתורה. כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא - פירש. אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתים שדרשת מה תהא עליהן? - אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אני מקבל שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ודרש: את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים.¹⁰⁹

¹⁰⁸ ראו אורבך, חז"ל, עמ' 569-570.

¹⁰⁹ **תלמוד בבלי** מסכת פסחים דף כב עמ' ב, ומקבילות. ראו גם **תלמוד ירושלמי** מסכת סוטה פרק ה הלכה ה: נחמיה עמסוני שימש את רבי עקיבא עשרים ושנים שנה הוא היה אומר אתים גמין ריבויין אכין ורקין מיעוטיין אמר ליה מהו דין דכתיב את יי' אלהיך תירא וגו' אמר ליה אותו ואת תורתו תלמידי החכמים המוזכרים בסוגיית הבבלי, מקבילים לתורה בסוגיית הירושלמי. האם הכוונה היא לכך שתלמידי החכמים הם עצמם התורה, או שיש חובה ליראה מן התורה שאינה קשורה לתלמידי החכמים? עוד בעניין זה ראו לקמן ליד הערה 250 ובהערה עצמה. לעניין עבודה זו, התייחסתי למורא חכמים המוזכר כאן כסעיף בנושא הכללי של כבוד חכמים. הכבוד והמורא קרובים זה לזה כבר בלשון המקראות ביחס לכבוד ומורא אב ואם, אך ייתכן שיש להבחין ביניהם. מכל מקום, נראה לי שהדגשת חובת מוראם של חכמים רק מדגישה בהקשר שלנו את מקומם הגבוה בהיררכיית הכבוד.

יראתם של חכמים היא למעשה נספח ליראת האל! בכך מציב ר' עקיבא את כבודם של תלמידי חכמים וכבוד התורה בזהות לכבודו של האל עצמו, כביכול היה החכם מעין מדיום לנוכחותו של האל עצמו.

עם זאת, ר' עקיבא עצמו הוא זה שהזהיר את החכמים מלהתנשא בתורתם:

אמר רבי עקיבא כל המגביה עצמו על דברי תורה למה הוא דומה לנבלה מושלכת בדרך כל עובר ושב מניח ידו על חוטמו ומתרחק ממנה והולך שנאמר אם נבלת בהתנשא אם זמות יד לפה.¹¹⁰

נראה, שדווקא המתח בין דמותו האנושית של החכם לבין זיהויו כמייצג של האל מגביר את חובת הזהירות שאליה מטיף ר' עקיבא.

3.2.4 כבוד המת

עמדה מרחיקת לכת באשר ליחס בין כבוד אדם לכבוד שמים, אנחנו מוצאים בדברי ר' מאיר, במשנה המובאת במסכת סנהדרין (פ"ו מ"ה), בהמשך לדין המוות בתלייה:

אמר ר' מאיר בשעה שאדם מצטער, מה הלשון אומרת? קלעיני מראשי קלעיני מזרועי. אם כן אמר הכתוב מצטער אני על דמן שלרשעין, קל וחומר על דם צדיקים שנישפך. ולא זו בלבד אלא שכל המלין את מיתו עובר עליו בלא תעשה. הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכים אינו עובר עליו.

בדיונו הנרחב בעניין, סקר לורברבוים¹¹¹ את הגישות השונות לפרשנותה של משנה זו. על בסיס פרשנותו של אפשטיין¹¹² הוא מפרש שעמדתו של ר' מאיר היא שתלייתו של האדם כרוכה בקלונו של האל. כיוון שהאדם נברא בצלם אלהים, הרי שניוולה של גוייתו על העץ יש בו משום פגיעה בכבוד האלהי.

עמדתו של ר' מאיר מתבארת יותר במשל התאומים, המובא בשמו בתוספתא סנהדרין (פ"ט ה"ז):

¹¹⁰ אבות דר' נתן, נוסח א פ"א יא

¹¹¹ לורברבוים, **צלם אלהים**, עמ' 278-292. וראו גם הנשקה, **קללת אלהים**.

¹¹² אפשטיין, **מבוא**, עמ' 87.

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 לליסטיא 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:

לורברבוים מרחיב בעבודתו את הדיון בעניין, ומסיק שיסודה של העמדה הזו הוא בבית מדרשו של ר' עקיבא, רבו של ר' מאיר, היוצר זהות בין גופו הפיזי של האדם לבין צלם אלהים. מפורסמת המימרה של ר' עקיבא בעניין זה במסכת אבות (פ"ג מ"ד) "חביב אדם שנברא בצלם".

הוא מוסיף וטוען שעמדה זו שנויה במחלוקת בין שני בתי מדרש תנאיים: מן המקורות התנאיים עולה, כי התפיסה בדבר האדם כצלם אלוהים שנויה במחלוקת (ההדגשה במקור). בית המדרש שבמרכזו פעל ר' עקיבא קיבל כנראה מסורת על אודות הפירוש האמור לפרשה המקראית (כלומר: פירוש הכורך את דמותו הפיזית של האדם בצלם אלוהים נ.ס.), פיתח אותו, ובעיקר – הפך אותו לעיקרון הלכתי ועיצב באמצעותו גופי הלכה שלגביהם הוא רלוונטי. לעומתו, ר' אליעזר בן הורקנוס, הנאמן בדרך כלל ל"הלכה הקדומה", איננו שותף לרעיון הבריאה בצלם במובנו האיקוני...

כמעט בכל סוגיה שבה מתחדש הלכה, היונקת מן המובן האיקוני של רעיון צלם אלוהים, אנו מוצאים את דעתו החולקת של ר' אליעזר (או של אחד מתלמידיו).¹¹³ כמובן, הפער בין שתי עמדות תנאיות אלו הוא משמעותי מאוד ברקע סוגיית כבוד הבריות. היחס לגופו של האדם כמייצג את הצלם האלהי משליך כמובן על תפיסת כבודו של הגוף. לורברבוים סוקר בהרחבה סוגיות נוספות שבהן בא לידי ביטוי השיקול של 'צלם אלוהים' כשיקול בעיצוב ופסיקת ההלכה. כמובן, כל הסוגיות הנידונות הן סוגיות שנושאיהן כרוכים בגוף האדם – מיתות בית דין, פריה ורביה וכד'.

כפי שאנו רואים בדברי ר' מאיר ביחס לנתלה על העץ, חובת הכבוד ביחס לגוף מיוחסת לכל אחד, ואפילו לרשעים, ובזה היא ביטוי לכבוד הבסיסי-אופקי המוענק לכל אדם באשר הוא אדם. עם זאת, כבוד זה אינו נתלה בסגולתו העצמית של כל אדם באשר הוא, אלא בהיות כל

¹¹³ לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 21-22.

אדם ייצוג של דמות האל! להלן אטען, שלתרכובת הייחודית הזו, המתפתחת במשנתם של התנאים ביחס לכבודו של הגוף ויחסו לצלם אלהים, מקום משמעותי מאוד בניתוח הסוגיה התלמודית של כבוד הבריות.

3.2.5 מימרות רבן יוחנן בן זכאי

לסיום סקירה קצרה זו חשוב להזכיר שתי מימרות קדומות יחסית, שבחרתי לסיים בהן, כיוון שאלו שני המקומות היחידים שבהם מוזכר בפירוש המונח "כבוד הבריות" בהלכה התנאית. המדובר הוא בשתי מימרות של רבן יוחנן בן זכאי, בהן הוא מנמק¹¹⁴ הלכות מקראיות:

(א) תשלומי ארבעה וחמישה – במכילתא דרבי ישמעאל מס' דנזיקין פרשה יב:¹¹⁵

חמשה בקר ישלם... וארבע צאן...

אמר רבי מאיר: בא וראה כמה חביבה מלאכה לפני מי שאמר והיה העולם.

שור שיש לו מלאכה – משלם חמשה, שה שאין לו מלאכה – משלם ארבעה.

רבי יוחנן בן זכאי אומר: חס המקום על כבודן של בריות.

שור לפי שהוא הולך ברגליו – משלם חמשה, שה לפי שהוא טוענו על כתפו – משלם

ארבעה.

(ב) החוזרים מעורכי המלחמה - במדרש תנאים לדברים כ, ח:¹¹⁶

ויספו השט' לדי' אל העם ואמ' מי האיש הי' ורך הלי'...

מפני מה נאמרו כל הדברים האלו? שלא יהיו ערי ישראל נשמות, דברי רבי.

רבן יוחנן בן זכאי אומר: בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות, מפני הירא

ורך הלבב, כשיהא חוזר יאמרו: שמא בית בנה, שמא כרם נטע, שמא אשה ארש.

וכולן היו צריכין להביא עדים חוץ מן הירא ורך הלבב שעידיו עמו.¹¹⁷

¹¹⁴ כדרכו. ראו אורבך, חז"ל, 324-325.

¹¹⁵ הציטוט עפ"י כ"י אוקספורד. למקבילות עיין: תוספתא ב"ק ז, י; ברייתא שבבבלי, מסכת בבא קמא דף עט ע"ב, ושם הנוסח: "גדול כבוד הבריות".

¹¹⁶ עמ' 120. והמקבילה בספרי דברים, קצב. לדיון בנוסח הספרי ראו ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 8-9.

נשים לב: בשני המקורות דבריו של רבן יוחנן בן זכאי אינם באים לקבוע הלכה, אלא רק לנמק את ההלכה הקיימת. כפי שהטעימו בלידשטיין¹¹⁸ וברנד¹¹⁹, אין כאן קביעה נורמטיבית אלא הכרעה ערכית, שלשונה היא אגדית יותר משהיא הלכתית. ייתכן בהחלט, שניתן לזהות את משנתו של רבן יוחנן בן זכאי כבסיס העקרוני להתפתחות הגדרתו של עקרון "כבוד הבריות", אבל ברור לחלוטין שבשלב זה הוא עדיין אינו מתפקד כלל ככלל פסיקה נורמטיבי, והוא מוצג בדבריו רק כערך מוסרי-דתי.

¹¹⁷ בספרי (שם) נוסף כאן: 'שמע קול הגפת תריסים ונבעת, קול צהלת סוסים ומרתת, קול ליעוז קרנים ונבהל, רואה שימוט סייפים ומים יורדים בין ברכיו'.

¹¹⁸ בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, עמ' 131

¹¹⁹ ברנד, **כבוד הבריות**, ליד הערה 12-13. ברנד שם טוען שגם את הכלל שיופיע בסוגיה התלמודית – "גדול כבוד הבריות שדוחה..." – יש להבין כקביעה ערכית ולא כקביעה נורמטיבית.

4. הרקע לסוגיית כבוד הבריות במסכת ברכות

4.1 ההקשר במסכת ובפרק

4.1.1 הפרק השלישי בברכות

הסוגיה המרכזית העוסקת בכבוד הבריות, מופיעה בפרק השלישי במסכת ברכות, בשני התלמודים.¹²⁰

א' וולפיש עמד¹²¹ על מקומו של הפרק השלישי במסכת ברכות¹²² כיחידת תפר ומעבר בין שני הפרקים הראשונים של המסכת, המתמקדים בקריאת שמע, לבין שני הפרקים הבאים (ד-ה) העוסקים בתפילה. בפרק ג' מוצגת שורה של מקרים שבהן יש הבחנה בין הלכות קריאת שמע להלכות תפילה, כאשר שני הנושאים המרכזיים שבהם מתרכזות ההבחנות הם העיסוק בלוויית המת וקבורתו ומעמדו של בעל הקרי.

יסודו של הדיון התלמודי בכבוד הבריות במשנה הפותחת של הפרק, העוסקת בפטור העוסקים בלוויית המת מלקרוא את שמע. הפטור הזה מתפרש על רקע החובה בכבודו של המת, ומכאן הפתח לדיון בשאלת כבוד הבריות באופן רחב. האם יש משמעות לעובדה שהדיון מתפתח בשני התלמודים דווקא בפרק השלישי במסכת ברכות?

ניתן לטעון, שהסיבה היא טכנית: זהו המקום שבו יש דיון בכבוד המת, וממילא – כאן הזימון המתאים לסוגיה. הקושי בתשובה זו נעוץ בכך שהעיסוק המרכזי בכבודו של המת ובחובות הקבורה, ההספד וכיו"ב נמצא בפרק ו' במשנת סנהדרין, העוסק בדין תלייתו של המחוייב

¹²⁰ כמובן, בכל אחד מן התלמודים מתפתח הדיון באופן אחר. להלן אסקור גם את סוגיית הירושלמי.

¹²¹ דבריו בעניין זה מופיעים בינתיים רק באתר האינטרנט 'גמראנט' תחת הכותרת 'עיון משנה'.

(<http://gmaranet.wikinotehe.cet.ac.il/sheet.aspx>)

¹²² ראו בעניין זה דברי התוספות ברכות דף יז עמ' ב ד"ה "מי שמתו", לפיהם בגרסת רש"י פרק 'מי שמתו' (שלפנינו הוא פרק שלישי) היה רק לאחר פרק 'תפלת השחר' (שלפנינו הוא פרק רביעי). אמנם, כבר הר"י שם מעיר שרציפות הנושאים מלמדת על כך שהעריכה הנכונה היא כזו שלפנינו.

בסקילה, ונסמך למקור המקראי – 'לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלהים תלוי' (דברים כא, כג). גם בתלמוד הבבלי שם (דף מו) ובתלמוד הירושלמי (בעיקר בהלכות י-יא בפרק ו) מזמנת המשנה דיון נרחב בשאלת כבודו של המת. האם לא היה סביר יותר למקם את הסוגיה שם?

בסוגיית הבבלי, ייתכן שהגורם המזמן את הסוגיה כאן דווקא, הוא לשון הברייתא המובאת בפתיחת הסוגיה – "קברו את המת וחזרו ולפניהם שתי דרכים..." , המקבילה ללשון המשנה כאן – "קברו את המת וחזרו – אם יכולים להתחיל..." . אמנם, כיוון שהברייתא בסופו של דבר אינה זהה למשנה, קשה להניח שזו היתה סיבה מספקת להבאת הסוגיה כולה כאן, ונראה יותר שזהו קישור מאוחר שנועד לחבר את הסוגיה אל המשנה לאחר שכבר נערכה כאן. כמובן, לא יהיה בכך גם כדי להסביר את מיקומה של סוגיית הירושלמי כאן, שאיננה כוללת את המובאה הזו.

4.1.2 סדר הסוגיות בתלמודים

גם בבבלי וגם בירושלמי הדיון אינו צומח באופן ישיר משאלת כבוד המת, אלא באופן עקיף יותר, ובשני המקומות – דרך שאלת כבודם של החכמים! בבבלי, מתגלגל הדיון משאלת כבוד המת אל השאלה מה מערכת היחסים בכלל בין המתים ובין החיים, והאם המתים יודעים את המתרחש בעולם הזה. מכאן מתגלגלת הסוגיה (בדף יט ע"א) דרך העיסוק בדינו של ה"מספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים", לדיון נרחב בשאלת כבוד תלמיד חכם. במוקד הדיון עומדים דבריו של ר' יהושע בן לוי, הקובע שכל המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים חייב מיתה, ולאחר מכן אף מוסיף ומונה (באופן מוגזם, כפי שמעלה הסוגיה בהמשך) כ"ד מקומות שבהם נידו בית דין אדם על כך שלא נזהר ב"כבוד הרב".

אמנם, המעבר לסוגיית כבוד הבריות אינו ישיר, והוא קטוע על ידי עיסוק קצר בפרטי ההלכות של פטור המלווים את המת מקריאת שמע, אבל עדיין – הדיון בכבוד המת ובכבוד תלמיד חכם מודגש ברקע הדיון בכבוד הבריות. הקישור החזק ביותר הוא בקטע שנראה על

פניו כאשגרת לשון,¹²³ בפתיחת סוגיית כבוד הבריות, הנשענת על הדרשה 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' – כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב'. אזכור כבודו של הרב, שלכאורה אינו נוגע כלל לסוגיית כבוד הבריות,¹²⁴ מחזק את הזיקה שבין סוגיית כבוד הבריות לבין הדיון המקדים בסוגיה העוסק בכבודו של הרב/התלמיד-חכם.

גם בירושלמי, הדיון מתחיל בשאלת פטור אבל ממצוות בכלל ומקריאת שמע בפרט, ומתפתח לעיסוק בפרטי הנהגתו של האבל. מכאן ממשיך הדיון לשאלת חובת תלמידים להתאבל על רבם, ומשם – לפתיחת הדיון בשאלת טומאת כהן לרב. השאלה הזו היא הפתח לדיון נרחב בירושלמי בסוגי כבוד שונים – כבוד הרב, כבוד הורים, כבוד מלך וכבוד הרבים.

אם כן, ניתן בהחלט לטעון, שמקומה של סוגיית כבוד הבריות בפרק שלישי של מסכת ברכות, גם אם יש לו הקשר טבעי בתוך הדיון בכבוד המת, נשען גם על קונספציה רחבה יותר, שכוללת דיון מקיף יותר בשאלת הכבוד בכלל, ובשאלת כבוד תלמידי החכמים בפרט. להלן אטען, שהקשר זה הוא משמעותי ביותר בתמונת הסוגיה כולה.

4.1.3 בין המשנה לתלמודים

האם ניתן לקשור את הפיתוחים התלמודיים הללו גם למשנה עצמה?

ראשית, כמובן שלא הכרחי לקשור. ייתכן וסביר, שהגמרא מפתחת כאן דיון שהקשר שלו הוא רחב יותר משל הדיון התנאי. עם זאת, אפשר בהחלט להצביע על זיקות בין הדיון התלמודי לבין המשנה. ראשית, כמובן, עצם הפטור של מלווי המת מלקרוא את שמע הוא למעשה דוגמא לכבוד הבריות הדוחה מצוה מן התורה. הפטור הזה מורחב בברייתא¹²⁵ המצוטטת כאן בבבלי (יח עמ' ב) לכל המצוות שבתורה (!): "מי שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר... ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין ואינו מברך ואינו מזמן ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו ופטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה". הבבלי

¹²³ ראו להלן ליד הערה 165 בניתוח הסוגיה.

¹²⁴ על אף ההקשר המשמעותי מאוד שלו בהמשך הסוגיה, ראו להלן ליד הערה 246.

¹²⁵ אמנם, בנוסח המשנה הנדפס מופיע הפטור הזה כבר במשנה, אך בכל כתבי היד של המשנה אין לנוסח הזה מקור, והוא כנראה תוספת מן הברייתא.

אמנם בחר שלא לנמק בפירוש¹²⁶ את ההלכה הזו, אבל בדיון בירושלמי מובא כבוד המת כסיבה המרכזית לפטור.¹²⁷ אם אכן כך הוא, הרי שייתכן שהלכה זו היא למעשה המקור (הסמוי?) לכך שכבוד הבריות (או כבוד המת לפחות) דוחה את מצוות התורה.¹²⁸

מעבר לכך, באופן כללי יותר ניתן לראות את הפרק השלישי במסכת ברכות כעוסק במתח שבין מצוות ה' לבין המוגבלות הפיזית והאנושית.

מצוות קריאת שמע היא ללא ספק מצוה המייצגת את המסירות המוחלטת לדבר האל. הטוטאליות נתונה למעשה כבר בפסוקים עצמם, ובתביעה שהם מציבים למרכזיותו של דבר ה' בחיי האדם – "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך בדרך ובשכבך ובקומך" (דברים ו, ז). בהמשך – ידועה פרשנותו של ר' עקיבא, המניחה בקריאת שמע את הבסיס לחובה לחובת מסירות הנפש – "בכל נפשך – אפילו נוטל את נפשך".¹²⁹ אל מולה, מעמיד הפרק את הסיטואציות האנושיות המדגישות את חולשתו של האדם ואת מוגבלותו – המוות והקרי.¹³⁰ שתי סיטואציות אלו, הכרוכות בטומאה ובסופיותו של הגוף, פוטרות את האדם (ברמות שונות של פטור) ממצוות קריאת שמע. בכך למעשה מציב הפרק בתשתיתו את העימות שסביבו ממוקדת שאלת כבוד הבריות: המתח בין הנחרצות של הצו האלוהי לבין כבודו של הנברא.

¹²⁶ הבבלי מרחיב (בדף יח עמ' א) את תחולת הפטור לכל מי שמוטל עליו לקבור את מתו, ולא רק לזה שמתו מוטל לפניו ממש. ייתכן שיש בהרחבה זו ללמד שהבסיס לפטור הוא גדר 'העוסק במצוה פטור מן המצוה', כפי שהבינו חלק מן הראשונים כאן. ראו דיונו הנרחב של ר"ל גינצבורג בשאלה זו, וטענתו בדבר מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בגדר 'העוסק במצוה פטור מן המצוה', גינצבורג, **פירושם**, עמ' 27-37.

ראו גם דבריו של Fisch, **Rational**, pg. 121.

¹²⁷ עם זאת, הירושלמי מתחבט בין נימוק הפטור בכבודו של המת לבין נימוקו בכך ש'אין לו מי שישא משאו'. נראה שמשמעות הדברים היא שחובות הקבורה וכו' המוטלות על האבל אינן מאפשרות לו לקיים את המצוות כראוי. ההבדל ברור: ראשית, הנימוק הראשון הוא עקרוני והשני טכני. מעבר לכך – הנימוק השני רואה את המתח כמתח בין שני חיובים הלכתיים המוטלים על האבל – חובת הקבורה והמצוה הספציפית.

¹²⁸ אם כי – ייתכן שכאן זהו רק פטור ממצוות עשה ולא היתר של מצוות לא תעשה!

¹²⁹ הדרשה מובאת במשנת ברכות פ"ה מ"ט, ובשמו של ר' עקיבא בבבלי ברכות דף סא עמ' א. כמוכן, מהדהד כאן המושג 'קידוש השם', שאף לו יש עקבות בבית מדרשו של ר' עקיבא (ראו למשל בבלי בבא קמא דף קיג עמ' א: 'ר' עקיבא אומר: אין באין עליו בעקיפין, מפני קידוש השם'), והוא עתיד לחזור בסוגייתנו.

¹³⁰ בפירושו לפרק (לעיל הערה 121), עמד וולפיש על ההקבלה שבין שני חלקי הפרק – הראשון עוסק במוות והשני בקרי, ויש ביניהם הקבלה לשונית די מדויקת. בכך מתחזקת הטענה שלמעשה מוקדו של הפרק הוא העמדתה של קריאת שמע אל מול שני הגורמים הללו.

על רקע זה, הפיתוח של הדיון התלמודי לעבר שאלת כבוד התורה הוא מרתק, כיוון שהוא מציב למעשה עימות בין איסורי התורה לבין כבודה של התורה עצמה! כבוד התלמיד חכם אמנם אינו זהה לחלוטין לכבודה של התורה,¹³¹ אך עם זאת אין ספק שכבודו מייצג במערך החברתי את עולמה של התורה. הדיון בירושלמי מציב באופן ברור את כבודו של החכם אל מול איסוריה של תורה – בשאלה האם יכול כהן להיטמא לכבוד לווייתו של חכם. הדיון הבבלי אינו מציב באופן ברור את איסורי תורה בניגוד לכבודו של החכם, אלא בוחן את גבולות החירות של השיח התורני עצמו – עד כמה יכול להרשות לעצמו חכם ללכת עם דעתו נגד הזרם. ר' יהושע בן לוי מזכיר כ"ד מקומות במשנתו שבהם נידו אדם כיוון שלא נזהר בכבוד תלמידי חכמים,¹³² והגמרא מנסה לאתר את כ"ד המקומות הללו. במסגרת זו, מוצגות בדיון הגמרא שלוש דמויות תנאיות מרכזיות¹³³ – עקביא בן מהללאל, חוני המעגל ור' אליעזר בן הורקנוס – שלושה תנאים שבאירועים שונים עמדו על דעתם ובחרו בעמדה שנגדה את דעתם של רוב החכמים. יחד אתם מוצג גם תודוס איש רומי, שכנראה היה גם הוא דמות חריגה בנוף התנאי. לאחר שהגמרא איננה מצליחה לאתר את כ"ד המקומות, היא מסכמת באמירה שר' יהושע בן לוי "מדמה מילתא למילתא", וכהסברו של רש"י שם (ד"ה מדמה מילתא) – "כל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו אומר ראוי היה כאן נידוי". אם כך – הסוגיה מבהירה שלמעשה תחום העיסוק שלה איננו דווקא המקרים הללו, אלא כל מקום שבו נוצר מתח בין עמדתו של אחד החכמים לבין הנורמה המקובלת.

מעניין להבחין בכך, שלמעשה בחלק מן המקרים שהזכירה הגמרא, המנודים אינם בדיוק אלו שלא הקפידו על כבוד רבם. במקרה של ר' אליעזר בן הורקנוס לדוגמה, ההיפך הוא הנכון,

¹³¹ ראו לעיל הערה 109 ולקמן הערה. ידועים דברי הגמרא בקידושין (דף לב), המאפשרת לתלמיד חכם למחול על כבודו כיוון ש'תורה דיליה' – התורה כביכול שייכת לו. להלן נראה שלתפיסה זו, ולהבחנה שהיא מייצרת בין כבוד התורה האובייקטיבי לבין כבודו הסובייקטיבי של החכם, השלכות כבדות משקל בסוגיה שלנו.

¹³² מעניין להשוות כאן את דברי ר' יהושע בן לוי לסוגיית הירושלמי המקבילה, במסכת מועד קטן פ"ג ה"א: רבי יהושע בן לוי שלח בתר חד בר נש תלתא זימנין ולא אתא אתא שלח אמר ליה אילולא דלא חרמית בר נש מן יומי הוינא מחרם לההוא גוברא שעל עשרים וארבעה דברים מנדין וזה אחד מהן שם בסוגיה, ברור שכבודו של הדיין (ולא של הרב!) הוא רק אחד מתוך עשרים וארבעה הדברים שעליהם מנדים. ברור שהמעבר בסוגיה שלנו נועד למקם את כבוד הרב בנושא המרכזי של הדיון.

ראו Fisch, *Rational*, pp. 150-157.

¹³³ גם סוגיה זו בנויה במבנה ספרותי מרתק, והיא מכילה הפניות לכמה מן הסיפורים העוסקים במתחים קשים סביב התהוותה של תורה שבעל פה. ניתוח רחב של הסוגיה הוא מעבר לתחומי עבודה זו, ולא הבאתי כאן אלא את מה שנראה לי שיכול להיות רלוונטי כהקשר לסוגיית כבוד הבריות.

שהרי ר' אליעזר מוצג בסיפור תנורו של עכנאי כזה שמקפיד מאוד על המסורות שקיבל מרבותיו. גם עקביא בן מהללאל ור' אלעזר בר' חנוך אינם מוצגים כמזלזלים ברבותיהם, אלא ככאלו שאינם מקבלים עליהם את סמכות רוב החכמים שבימיהם. בכך כאמור, מה שעומד למבחן הם למעשה גבולותיה של תורה שבעל פה, כאשר הנושא המרכזי שעל כף המאזניים כאן אינו האמת או חשיפת דבר ה' שבתורה, אלא כבודם של החכמים דווקא.¹³⁴ גם כבוד החכמים איננו דווקא כבוד הרב במובן האנכי – הכבוד הנדרש מתלמיד כלפי רבו, אלא הכבוד כלפי הממסד, כלפי רוב החכמים. השיח התורני מוצג כשיח של כבוד, שגבולותיו נשמרים מכח חובת הכבוד המוטלת על כל אחד מן החכמים ביחס להכרעת הרוב. מי שאינו מוכן לקבל עליו את ההיררכיה הזו – יאבד את כבודו שלו, וינודה.

4.2 כבוד הבריות בתלמוד הירושלמי

פעמים רבות אנחנו מוצאים הקבלות בין סוגיות בבבלי ובירושלמי, ושאלת ההשפעות ההדדיות של התלמודים זה על זה היא עדיין שאלה הצריכה בירור. פעמים הדמיון הוא רק באבני היסוד של הסוגיה, הנבנית בכל אחד מן התלמודים באופן שונה, ופעמים שהדמיון הוא גם בדרך הילוכה של הסוגיה. בסוגיה שלנו דומה שגם אם אבני בניין מסויימות מקבילות בין הסוגיות בבבלי ובירושלמי, דרך הילוכן של הסוגיות בסך הכל שונה מאוד.

הירושלמי עוסק בהרחבה בשאלת כבוד הבריות בשלושה מקומות – כאן (ברכות פרק ג הל' א, דף ו טור א), בכלאים (פרק ט הל' א, דף לב טור א) ובנזיר (פרק ז הל' א, דף נו טור א). הסוגיות בברכות ובנזיר ארוכות ומקבילות ברבים מפרטיהן, ומרכזן הוא בשאלת ההיתר להיטמא למת במקרה הצורך. נפתח דווקא בהצגת הסוגיה בכלאים, שהיא סוגיה קצרה יחסית, והמוקד שלה שונה.

4.2.1 סוגיית כלאים – פרק ט הלכה ב (דף לב טור א)

¹³⁴ אגב, גם במקורה של סוגיית "תנורו של עכנאי" (בבא מציעא דף נט ע"ב), נידויו של ר' אליעזר בן הורקנוס אינו מוזכר בהקשר של קביעת דרכה של תורה שבעל פה כעניין מופשט, אלא דווקא דרך הפרספקטיבה של הונאת דברים – הצער שגרמו דברי החכמים לר' אליעזר! ראו בעניין זה מה שכתבתי בסמט, **אונאה**.

הרי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים
 תרין אמוראין חד אמ' אסור וחרנה אמ' מותר
 מאן דאמ' אסור דבר תורה
 מאן דאמ' מותר כההיא דאמ' ר' זעירא גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצוה
 בלא תעשה שעה אחת
 תני אין מדקדקין במת ולא בכלאים בבית המדרש
 ר' יוסה הוה יתיב מתני והוה תמן מתה מן דנפק ליה לא אמ' כלום ליה לא
 אמ' ליה כלום
 ר' אימי הוה יתיב מתני אמ' חד לחבריה את לבוש כלאים
 אמ' ליה ר' אימי שלח מאנך ויהב ליה

הדיון בסוגיה זו מקביל למימרת רב הפותחת את סוגיית הבבלי – "המהלך בשוק ומצא כלאים בבגדו". אלא שבניגוד למימרת רב, המכריעה באופן ברור שעל הלוש לפשוט את בגדו כיוון ש"אין עצה ואין תבונה לנגד ה'", סוגיית הירושלמי כאן מביאה שתי דעות בעניין, ומשאירה את ההכרעה ביניהן לוטה בערפל.

שתי הדעות מוצגות באופן קטבי: מחד – עמדת האוסרים מנומקת באופן פשוט: "דבר תורה". איסור התורה שבלבשת כלאים נתפס באופן נחרץ, כאשר השיקול של כבוד הבריות איננו עומד כלל למולו. מנגד – המתירים נתלים בעמדתו של ר' זעירא, שנראית קרובה לברייתא שבבלי – "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה". כמובן, ניתן להבחין כאן גם בהבדלים המשמעותיים:

1. הירושלמי איננו משתמש בביטוי 'כבוד הבריות', אלא בביטוי 'כבוד הרבים'.¹³⁵

לכאורה, יש הבדל משמעותי מאוד בין שתי האמירות. בעוד שכבוד הבריות נתפס באופן פשוט כמתייחס לכבודו של כל אדם ואדם בפני עצמו, כבוד הרבים מתייחס לכבודו של הציבור. ניתן בהחלט להבין מכך שההיתר למוצא כלאים בבגדו להימנע

¹³⁵ כך היא הלשון גם בסוגיית ברכות. בסוגיה בנזיר, לעומת זאת, על אף שהמושג שנידון לאורך הסוגיה הוא 'כבוד הרבים', כאשר היא מביאה את מימרת ר' זעירא משתמשת הסוגיה דווקא בביטוי 'כבוד הבריות'. ייתכן שזו השפעת נוסח מאוחרת מן הבבלי, אך בהחלט ייתכן שהדבר מלמד על זהות בין שני המושגים.

מלפושטם בשוק אינו נובע מדאגה לכבודו האישי, אלא מדאגה לכבודו של הציבור שבשוק, שלא נאה לו שיתובב בתוכו אדם ללא בגד.

2. בניגוד ללשון 'דוחה את לא תעשה שבתורה' המפורשת בבבלי, משתמש הירושלמי בביטוי 'דוחה את המצוה בלא תעשה', שמשמעה עמום.
3. הירושלמי מוסיף מה שנראה כהגבלה לכלל מרחיק הלכת של ר' זעירא – הדחיה היא רק ל'שעה אחת', ואיננה דחייה קבועה.

על אף שלושת ההבדלים הללו, נראה שיש דמיון רב בין המימרא של ר' זעירא לברייתא שבבבלי. בניגוד לבבלי, שמצמצם מאוד את תחולתה של האמירה שבברייתא, משאיר הירושלמי את דברי ר' זעירא כצורתם, ופותח באמצעותם פתח לדחיית איסורי תורה משום כבודם של הבריות.

כאמור, הסוגיה משאירה את שתי הדעות למסקנה ואיננה מכריעה ביניהן. בהמשך הסוגיה מושווים הכלאיים למת, כאשר ההלכה היא שבשניהם אין נוהרים בבית המדרש. לאחר מכן, מובאים שני סיפורים מבית המדרש – הראשון, המופיע גם בסוגיית הירושלמי בברכות/נזיר, עוסק במת בבית מדרשו של ר' יוסי. ר' יוסי אינו נוקט עמדה חד משמעית, כאשר הוא אנו מתייחס לא אל התלמידים שיצאו מחמת המת החוצה ולא אל אלו שנשארו.

הסיפור השני עוסק בסוגיית הכלאים, העומדת במוקדה של הסוגיה שלנו, והוא מתאר תלמיד בבית מדרשו של ר' אימי, המעיר לחבירו על כלאים בבגדו. ר' אימי, הרגיש לפגיעה העתידית בכבודו של לובש הכלאים, מבקש מן המעיר לפשוט את בגדו ולהעבירו לחבירו המבויש. אמנם, דומה שמבחינת ההכרעה ההלכתית שבסיפור – נותרת החובה לפשוט את בגדי הכלאיים. עם זאת, הסיפור מביע רגישות גבוהה מאוד לכבוד הבריות, ונראה שגזירתו של ר' אימי על המעיר מעידה על מורת רוחו מן המעשה, ומלמדת לכאורה על כך שכבוד הבריות עדיף בעיניו במקרה זה על הצדקנות ההלכתית.

יש לשים לב לכך שבהבאת שני הסיפורים בסוגיה, מועברת זירת הדיון מן השוק אל בית המדרש. בכך נשזר גם לתוך הסוגיה הזו היבט נוסף הנוכח גם בסוגיית ברכות/נזיר שבירושלמי וגם בסוגיית הבבלי, והוא הקישור של סוגיית כבוד הבריות לבית המדרש ולעולמם של חכמים דווקא.

4.2.2 סוגיית ברכות/נזיר

כבמקומות רבים,¹³⁶ יש מקבילות משמעותיות בין סוגיות הבבלי והירושלמי כאן, כאשר חלק מאבני הבניין היסודיות של הסוגיות זהות ממש. ניתוח מלא של סוגיית הירושלמי היא מחוץ לגבולותיה של עבודה זו.¹³⁷ להלן, אציע סקירה של מהלכה של סוגיית הירושלמי, תוך הצבעה על מספר תובנות מרכזיות שנראות לי משמעותיות כרקע לדיון הבבלי בעניין.

מוקד הסוגיה הוא בבירור אפשרותו (ואולי חובתו) של כהן להיטמא למתים במצבים שונים, כאשר ברוב המקרים מדובר על מתח בין איסור הטומאה לבין כבודו של הנפטר. הסוגיה בנויה משמונה פסקאות, שבמוקד כל אחת מהן מקרה שונה: 1. טומאת כהן לכבוד רבו. 2. טומאת כהן לכבוד תורה.¹³⁸ כאן מובא הסיפור בר' יוסה שהובא גם בסוגיית כלאים. 3. יציאת כהן לחו"ל למטרות שונות – דיונים משפטיים, קידוש החודש ועיבור שנה, נישואין ולימוד תורה. 4. טומאת כהן לנשיאת כפים. 5. טומאת כהן לראיית המלך. 6. טומאת כהן לכבוד נשיא. 7. טומאת כהן לכבוד אביו ואמו. 8. טומאת כהן לכבוד הרבים.

אם כן, פתיחת הדיון בירושלמי היא **בכבודו** של הרב, והפתיחה הזו נמשכת למעשה בארבע הפסקאות האחרונות – אלו עוסקות באופן ברור בסוגים שונים של כבוד חברתי, כאשר הדירוג נראה כפוחת והולך: מכבודו של המלך (על רקע אזכור ההבחנה בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, דרך כבודו של הנשיא וכבודם של ההורים ועד לכבוד הרבים. כבוד הרבים כאן נראה שונה מכבוד הבריות שבבבלי, ועניינו באופן פשוט הוא בכבודם של הרבים שבחרו ללכת בדרך הטמאה. באופן פשוט – המדובר כאן הוא בכהן השב מן הלוייה, ועליו להיזהר בכבודם של מלווי.¹³⁹

¹³⁶ לגבי היחס בין סוגיות הבבלי לסוגיות הירושלמי, ראו: אפשטיין, **מבואות**, עמ' 290-292.

¹³⁷ נוסח סוגיית הירושלמי כאן (על פי כת"י ליידין) מצורף בנספח ב' לעבודה זו.

¹³⁸ ממהלכה של הסוגיה נראה, שכוונתה לשאול כאן האם יכול כהן להיטמא לתלמוד תורה. כך היא גם הלשון המפורשת במקבילה בנזיר. עדיין, ניתן בהחלט לטעון שאין כאן אשגרת לשון, אלא ביטוי לכך שגם כאן השאלה איננה היחס בין החובה ההלכתית של לימוד תורה לבין איסור הטומאה, אלא בין כבודה של התורה (שחובת הלימוד כאן אינה אלא ביטוי שלו) לבין טומאת המת. קריאה כזו יכולה לקבל חיזוק הן מן ההקשר בסוגיה עצמה, העוסקת ביחס בין כבוד לבין היטמאות למת, והן מן ההקשר הרחב של הסוגיה בפרק, שכפי שהוזכר לעיל, מכיל התייחסויות רבות לשאלת כבודם של חכמים.

¹³⁹ אמנם, ראו את הנוסח הברייתא הזו בבבלי לקמן, וראו דברי גינצבורג, **פירושים**, עמ' 101, שהסביר את חילופי הנוסח שבין הבבלי והירושלמי.

בתוֹךְ, בין העיסוק בכבודו של הרב לבין מקרי הכבוד האחרים, מוליך אותנו הירושלמי דרך שלוש פסקאות נוספות, שבאופן פשוט אינן עוסקות בדחיית הטומאה מפני הכבוד, אלא מפני מצוות שונות – לימוד תורה, עניינים משפטיים שונים, נשיאת אשה ועוד. כאן מובא גם המקור התנאי היחיד בסוגיה – הברייתא המאשרת לכהן לצאת לחוץ לארץ לשורה של מטרות שונות שיש בהן צד מצוה.

גינצבורג¹⁴⁰ עמד על הפער המשמעותי שבין סוגיית כלאים לסוגיית ברכות: בעוד הסוגיה בכלאים התירה לאדם ללבוש כלאיים על מנת להצילו מביזוי עתידי, סוגיית ברכות מתירה לכהנים להיטמא למתים על מנת לחלוק כבוד לדמויות שונות. ברור, אם כן, שההיתר בסוגיה זו הוא מפליג הרבה יותר מזה שבסוגיית כלאיים. לאור זאת ולאור העובדה שהסוגיה מבוססת על מימרות אמוראיות בלבד, העלה גינצבורג את הטענה שיש לראות כאן השפעה של החלשותם של דיני טומאה וטהרה לכהנים לאחר חורבן הבית.

יש מקום לטעון ששילובה של הברייתא העוסקת בהיתר לצאת לחוץ לארץ (ואגב כך להיטמא בטומאת ארץ העמים) במרכז הסוגיה, נועד למעשה להוות מעין 'הכשר' להיתר האמוראי להיטמא למת משום הכבוד. ההיתרים שבברייתא אינם מצומצמים דווקא למצוות מובהקות, ולמעשה נראה שהיא מתירה יציאה לחוץ לארץ לכל צורך משמעותי. ייתכן, אם כן, שהברייתא נועדה להוות מעין מקור לשורת ההיתרים שיסודם בטומאת המת.

בחלקה הראשון של הסוגיה שומר הירושלמי על עמימות בשאלת ההכרעה ההלכתית – האם באמת יהיה מותר לכהן להיטמא לכבוד רבו או ללימוד תורה. ר' יוסי אוסר לר' ינאי זעירא להיטמא לחמיו שהוא רבו. עם זאת, במותו של ר' יוסי נטמאים לו תלמידיו, אבל אוכלים בשר ושותים יין. ר' מנא תמה על מנהגם המשלב אבלות (טומאה) וחוסר אבילות (באכילת הבשר). תמונת ההלכה בסופו של דבר נותרת בפסקה זו עמומה משהו, על רקע הסתירה בין פסיקתו המפורשת של ר' יוסי לבין הנהגתם (המבולבלת...) של תלמידיו.

עם זאת, עם התקדמות הסוגיה דומה שנטייתה להיתר הולכת ומתחזקת:¹⁴¹ הברייתא מתירה לכהן להיטמא ולצאת לחו"ל, ר' ינאי מתיר לכהן להיטמא למלך ואף מכריז על ביטול הכהונה ביום פטירתו של ר' יודן נשיאה וגם אמירתו של ר' יוחנן מתפרשת כהיתר להיטמא לכבוד אב

¹⁴⁰ גינצבורג, פירושים, עמ' 82-83.

¹⁴¹ ייתכן שניתן לתלות זאת בברייתא המובאת במרכז הסוגיה, אלא שגם לאחריה אנחנו מוצאים לפחות דיון אחד שמסקנתו נשארת עמומה – לגבי נשיאת כפים.

ואם. השיא ללא ספק הוא בפסקת הסיום של הסוגיה, המתירה במפורש לכהן להיטמא גם בטומאה דאורייתא לכבוד הרבים. כאן מצוטטת מימרת ר' זעירא, המופיעה גם בסוגיית כלאים – "גדול הוא כבוד הרבים שהוא דוחה מצוה בלא תעשה שעה אחת".

לסיכום, אם כן, נראה שהמימרא התנאית מבית מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי מתפתחת על ידי ר' זעירא שבירושלמי לקביעה הלכתית מרחיקת לכת: כבוד הרבים (או הבריות) דוחה דין תורה ככלאיים, ואין אדם חייב לפשוט את בגדו בשוק. כפי שנראה להלן, הסוגיה הבבלית פותחת בהעלאת הגישה הפוכה על ידי רב.

פיצול הדיון בירושלמי לשתי סוגיות שונות, שהאחת עוסקת בכלאיים והשניה בכבודם של המתים, מחדד את מה שאנו עתידים לראות בסוגיית הבבלי, השוזרת את הדיונים השונים זה לצד זה. בכך נוצרת בסוגיית הבבלי מסכת רחבה של מושגי כבוד שונים הנקשרים זה בזה.

5. ניתוח סוגיית כבוד הבריות¹⁴² שבבבלי ברכות

5.1 נוסח הסוגיה¹⁴³

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף יט ע"ב – דף כ ע"א

א.

אמר רב יהודה אמר רב¹⁴⁴: המוצא כלאים בבגדו¹⁴⁵ פושטן¹⁴⁶ אפילו בשוק,

מאי טעמא?

אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' (משלי כ"א) - כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב.

ב.

מתיבי: קברו את המת וחזרו, ולפניהם שתי דרכים, אחת טהורה ואחת טמאה, בא בטהורה - באין עמו בטהורה, בא בטמאה - באין עמו בטמאה, משום כבודו.¹⁴⁷

אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה לנגד ה'.

תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן.

דאמר רב יהודה אמר שמואל: מנפח אדם בית הפרס והולך;

ואמר רב יהודה בר אשי משמיה דרב: בית הפרס שנדש טהור.¹⁴⁸

¹⁴² בחרתי לכתוב את הסוגיה בכותרת הכללית 'כבוד הבריות', על אף שהביטוי מופיע בה במפורש רק במימרה האמצעית. דעתי נוטה כאן לעמדתו של ברנד, המכליל את הסוגיה כולה תחת הקריטריון של 'כבוד הבריות', מחמת כמה נימוקים המפורטים בדבריו – ראו: ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 45. גם בלידשטיין ראה לנכון להשתמש בביטוי באופן כוללני, על אף שעמד בכמה מקומות על כך שהסוגיה עצמה איננה משתמשת בו בפירוש. ראו בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, ליד הערה 32, והנ"ל, **כבוד הבריות וכבוד האדם**, הערה 64.

¹⁴³ הנוסח כאן מבוסס על דפוס וילנא, בתוספת ציונים לשינויי הנוסח המרכזיים בכתבי היד. סינופסיס לכתבי היד לקטע זה מצורף בנספח א' לעבודה זו.

¹⁴⁴ בכת"י אוקספורד (366) 23 OPP. ADD. FOL. (להלן א') במקום רב מופיע כאן שמואל.

¹⁴⁵ בכת"י פריז 671 (להלן פ'): "בבגדו של חבירו". וראו להלן הערה 159.

¹⁴⁶ כך הוא בדפוס שונצינו אך בכתבי היד שנבדקו – "פושטו".

¹⁴⁷ בגליון כת"י מינכן: "כך נ"ל הגי'. "אם היו באין בטהורה בא עמהן בטהורה בטמאה בא עמהן בטמאה משום כבודם". והשוה לירושלמי, **ולהלכות גדולות**, הלכות טומאה, עמ' 463 ("מפני כבוד העם"). וראו **דקדוקי סופרים**, ברכות דף יט ע"ב, אות ת.

¹⁴⁸ בכת"י פ' נוסף כאן: "לפי שאי אפשר לעצם כשעורה שלא נישוף ברגל ונתמעט משעורה", ובדומה בכת"י מינכן, ובגליון שם ציין שאינו מלשון הגמרא.

ג.

תא שמע,

דאמר **רבי אלעזר בר צדוק**: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה - יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם.¹⁴⁹

אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'!

כדרבא,

דאמר **רבא**: דבר תורה, אהל, כל שיש בו חלל טפח - חוצץ בפני הטומאה, ושאין בו חלל טפח - אינו חוצץ בפני הטומאה, ורוב ארונות יש בהן חלל טפח, וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן, ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן.

ד.

תא שמע:

גדול כבוד הבריות שדוחה (את) לא תעשה שבתורה.

ואמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'! –

תרגמה **רב בר שבא** קמיה **דרב כהנא** בלאו (דברים י"ז) דלא תסור.¹⁵⁰

אחיכו עליה: לאו דלא תסור דאורייתא היא!¹⁵¹

אמר **רב כהנא**: גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה,

כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור, ומשום כבודו שרו רבנן.¹⁵²

ה.

תא שמע:

(דברים כ"ב) והתעלמת מהם - פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם;

הא כיצד? אם היה כהן והיא בבית הקברות, או היה זקן ואינה לפי כבודו,

או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו, לכך נאמר: והתעלמת.

אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'!

¹⁴⁹ בכת"י פ ליתא "שאם יזכה – אומות העולם"

¹⁵⁰ בכת"י פ נוסף: "אלמא מרבנן הוא"

¹⁵¹ בכת"י פ: "אחיכו עליה מאי שנא מכולהו דלאו לאו דלא תסור דאורייתא הוא"

¹⁵² בכת"י פ: "לאו דלא תסור (מ)דאורייתא הוא וכל אסמכתא דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו והכא משום כבוד הבריות לא גזרו רבנן"

שאני התם, דכתיב: והתעלמת מהם.

וליגמר מינה! –

איסורא מממונא לא ילפינן.¹⁵³

ו.

תא שמע:

(במדבר ו') ולאחתו מה תלמוד לומר?

הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא - אמרת לא יטמא.

יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, תלמוד לומר: ולאחתו - לאחתו

הוא דאינו מטמא, (דף כ עמ' א) אבל מטמא הוא למת מצוה,

אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. –

שאני התם, דכתיב ולאחתו –

וליגמר מינה! –

שב ואל תעשה שאני.

ז.

אמר ליה **רב פפא לאביי**: מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא?

אי משום תנווי - בשני דרב יהודה כולי תנווי בנויקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי!

וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים אמר: הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא, ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא!

ואילו רב יהודה, כי הוה שליף חד מסאניה - אתי מטרא, ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח קא צוחין - ולית דמשגח בן!

אמר ליה: קמאי הו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם.

כי הא **דרב אדא בר אהבה** חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי.

אמר לה: מה שמך? אמרה ליה: מתון. אמר לה: מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא.

¹⁵³ בכת"י פ נוסף כאן: "דשאני ממון דניתן למחילה"

5.2 הגדרת גבולות הסוגיה

לעיל נדון ההקשר הרחב של הסוגיה בפרק, והיחס בינה לבין הסוגיות הקודמות לה. ניתוח ספרותי של הסוגיה עצמה זקוק גם לצד ההפוך: הגדרת גבולותיה המדויקים של הסוגיה עצמה.

הגדרת קו ההתחלה של הסוגיה היא ברורה יחסית, כיוון שמעבר לנושא הוא חד וברור: לאחר הבאת ברייתא שעסקה בהבחנה בין שורות שונות המנחמות את האבל ביחס לחיובן בקריאת שמע, פונה הגמרא בפתאומיות לציטוט מימרת רב, העוסקת לכאורה בנושא שונה לחלוטין. אמנם, תחזור הסוגיה בהמשך לעסוק בשאלת כבודו של המת, אך נראה שהפנייה הפתאומית לדברי רב מסמנת באופן די ברור את פתיחת הסוגיה.¹⁵⁴

הגדרת סוף הסוגיה סבוכה מעט יותר. מחד, העיסוק הישיר בשאלת כבוד הבריות מסתיים לפני הדיון בין רב פפא לאבבי, בראש דף כ עמ' א, הפונה לכאורה לשאלות הרחוקות מעניינה של הסוגיה. מאידך, נראה שקוים רבים קושרים את הדיון שבין רב פפא לאבבי לסוגייתנו, ובעיקר – את המעשה ברב אדא בר אהבה, המובא בהמשך לדיון שבין רב פפא לאבבי.

הזיקה הבולטת היא בין המעשה של רב אדא בר אהבה, שהוא אמורא בבלי בדור השני ותלמידו של רב, לבין מימרת רב שבפתיחת הסוגיה.¹⁵⁵ 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, ומעדיפות עליו את השמירה על הנורמה ההלכתית (כלאים) או החברתית-דתית (כרבלתא).¹⁵⁶ כך גם חיובו של רב אדא בר אהבה,

¹⁵⁴ חיזוק נוסף לתיחום תחילת הסוגיה ניתן למצוא בקישור הלשוני שעמדנו עליו בין פתיחתה של הברייתא בפסקה ב' ('קברו את המת וחזרו') לבין לשונה של המשנה. אם אכן זהו הגורם המזמן את הסוגיה לכאן, הרי שהקושיה הראשונה על עמדתו של רב מחזירה אותנו למעשה אל המשנה ומסמנת בכך את תחילתה של הסוגיה בדברי רב. אמנם, כפי שהערתי לעיל, לא ברור שדי בקרבה לשונית כזו על מנת לטעון לזיקה מהותית בין המשנה לבין הברייתא, ונראה יותר ששיבוצה של הברייתא בפתיחת הסוגיה נועד ליצור קישור לשוני עקיף אל המשנה, ולא לרמוז לקשר ישיר אליה.

¹⁵⁵ ראו דברי **הבית יוסף**, יורה דעה סי' שג סע' א, שהסביר שפסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"י הכ"ט) לפיו חובה לקרוע בגד חבירו הלבוש כלאיים בשוק מבוססת על שילוב בין מימרת רב לבין מעשה רב אדא.

¹⁵⁶ כבר רש"י במקום (דף כ עמ' א ד"ה בנוזקין הוה) עמד בדבריו על הקשר בין דברי רב לבין מעשה רב אדא: "והאי מילתא נקט הכא משום דמירי שמוסרים נפשם על קדושת השם ועד השתא איירי נמי במי שמבזה עצמו על קדושת השם לפשוט כלאיים בשוק".

המתחייב לשלם לאותה אשה ארבע מאות זוז, מקביל לחיוב הבושת המוזכר בפרק שמיני במסכת בבא קמא.¹⁵⁷

בשלב זה, לא נעמוד על מלוא המשמעות של היחס בין מעשה רב אדא לבין מימרת רב, ונסתפק בהצגת ההקבלה ביניהם כעילה להכללת המימרא בגבולותיה של הסוגיה.¹⁵⁸

לאחר המעשה ברב אדא מובאים שני מעשים נוספים באמוראים (רב גידל ור' יוחנן) שהיו רגילים לשבת בפתח המקווה, ואינם חוששים לא מיצר הרע ולא מעין הרע. הקשר של מעשים אלו כאן אינו ברור דיו, אם כי ייתכן שגם המעשים שלהם נתפסים כסוג של מסירות נפש – אולי מסירות הנפש הרוחנית שבחוסר החשש מיצר הרע או מעין הרע. עוד ייתכן שההקשר הוא חשיפת גוף אשה בקונטקסט דתי, מעין מעשהו של רב אדא. עם זאת, עדיין ההקשר הוא עמום מאוד, ומקומם של המעשים הללו בחתימתה של הסוגיה בהחלט דורש עיון נוסף.

לעניינו, מכל מקום, הניתוח שדלקמן יתמקד בסוגיה בגבולות שהוגדרו לעיל – ראשיתה במימרת רב שבדף יט עמ' ב ("אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו") וסופה במעשה רב אדא שבדף כ' עמ' א ("מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא").

5.3 מהלך הסוגיה

באופן כללי, הסוגיה עוסקת בבירור מימרת רב, המובאת על ידי רב יהודה, לפיה המוצא כלאים בבגדו מחוייב לפשוט את בגדו, ואפילו בשוק, משום ש"אין תבונה ואין עצה לנגד ה'". בכך מציב רב קביעה עקרונית, לפיה דבר ה' דוחה כל עניין הכרוך בכבודו של האדם, ומחייב ציות מיידי גם במחיר ביזוי בעירום בציבור.

הסוגיה ממשיכה בהבאת חמש מימרות תנאיות, שמכולן עולה העמדה ההפוכה, לפיה במצבים מסויימים כבודו של האדם גובר על חובת הציות לדבר ה'. באופן כללי - המימרות כולן מועמדות במקרים מסויימים בלבד, או בתחומי דיון מסויימים בלבד, ובאופן פורמלי

¹⁵⁷ כפי שאמרנו לעיל, ליד הערה 102 נראה שדין בושת הוא ביטוי מרכזי לכבוד האדם במשנת התנאים. אמנם, לכאורה לא יתחייב רב אדא מדין בושת ממש, שהרי לא התכוון לבייש.

¹⁵⁸ נעיר, שהכללת מעשה רב אדא בסוגיה משלימה אותה לתבנית של שבעה חלקים. נראה שזוהי תבנית חוזרת במספר סוגיות בש"ס, ראו לעיל הערה 27.

לפחות עמדתו של רב נשמרת בסוגיה כעמדה העדיפה, לכל אורך הסוגיה. לצד זאת, מוצאים מחוץ לגבולותיה של הלכת רב עוד ועוד תחומים במהלך הסוגיה – דיני דרבנן כולם, דיני הממונות ומקומות שבהם העבירה איננה מתבצעת באופן אקטיבי (שב ואל תעשה). המבנה בחמש המובאות זהה: 1. הבאת המימרה/ההלכה. 2. הקושי – 'ולימא אין עצה וכו'. 3. הפתרון. השמירה על המבנה המהודק מחזקת את התחושה שלפנינו סוגיה ערוכה ומכוונת. להלן אסקור את חלקיה השונים של הסוגיה בפירוט, ולאחר מכן אציג את מבנה הסוגיה כולה וליחס בין חלקיה. עם זאת, לא אמנע מלהעיר בדרך הילוכנו בסוגיה על כמה מסקנות העולות מניתוח חלקיה השונים, שיהיו את הבסיס לתמונה השלמה של הסוגיה שאותה אציג בסיומה של סקירת המהלך.

5.3.1 פסקה א' - מימרת רב

מימרת רב, הפותחת את הסוגיה, מציבה כאמור נורמה מחמירה באשר למחוייבותו הטוטאלית של האדם לזהירות מאיסורי תורה, גם במחיר פגיעה בכבודו.¹⁵⁹ מימרת רב מנומקת בסוגיה¹⁶⁰ בלימוד מן הפסוק ממשלי כא, ל - "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה' ", ממנו מסיק הדרשן שבי'כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב'. באופן פשוט, הלכתו של רב עולה מן הפסוק עצמו¹⁶¹ – ה'חכמה', ה'עצה' וה'תבונה' אינן עומדות לנגד ה', ובכך באה לידי ביטוי אפסותו של האדם אל מול האל. כשם שאלו אינן

¹⁵⁹ לפי גירסת כתי"י פ' (ראו לעיל הערה 145) מדובר בכבודו של חברו, שכן המצב הוא של אדם המוצא כלאיים בבגדו של חברו, והוא מצווה לפשוט את הבגד מחבירו בשוק. כך הוא גם פסק הרמב"ם ב"ד החזקה, הלכות כלאיים פ"י הכ"ט: "הרואה כלאיים של תורה על חברו, אפילו היה מהלך בשוק, קופץ לו וקורעו עליו מיד". ראו ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 29.

¹⁶⁰ בסוגיה נכרך הנימוק במימרת רב באמצעות המילים 'מאי טעמא', ובכתי"י אוקספורד במילה 'שנאמר'. גם המילים 'מאי טעמא' אינן מורות בהכרח על כך שהנימוק אינו מדברי רב עצמו, ראו ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 56 ומקורותיו שם. עם זאת, מן המקבילות נראה שאכן אין מובאה זו מדבריו של רב עצמו, שהרי בבבלי סנהדרין דף פב היא מובאת מפיו של שמואל דווקא, ובניגוד לעמדתו של רב בסוגיה שם, וראה להלן. אמנם, ראה לעיל הערה 144 את גירסת כתי"י אוקספורד, שהביא את המימרא הפותחת את סוגייתנו משם שמואל ולא משם רב. עם זאת, זוהי גרסה יחידה בין כתבי היד ועדי הנוסח, ובשאר המקורות מובאת המימרא בשם רב.

¹⁶¹ כך לכאורה עולה גם מהמשך הסוגיה, שם מצוטט הפסוק בלבד כמייצג את עמדת רב, ללא אזכור הדרשה לגבי כבוד הרב.

עומדות לנגד ה',¹⁶² כך גם כבודו של האדם אינו אמור לעמוד לנגד ה'. ייתכן שהלימוד כרוך גם ביחס שבין חכמתו של האדם לבין כבודו, שעליו עמדנו לעיל.¹⁶³

הדרשה הכורכת את הפסוק בכבוד הרב ובחילול השם חוזרת מספר פעמים בבבלי, ובמבט ראשון נראה שאין מקומה כאן, שהרי אין סוגייתנו עוסקת כלל בכבודו של הרב¹⁶⁴ ואף לא בחילול השם. יסודה בדברי שמואל בסוגיה בבבלי סנהדרין דף פב עמ' א :

וירא פנחס בן אלעזר, מה ראה?

אמר רב: ראה מעשה, ונזכר הלכה. אמר לו: אחי אבי אבא, לא כך לימדתי ברדתך מהר סיני: הבוועל את הנכרית קנאין פוגעין בו! - אמר לו: קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא.

ושמואל אמר: ראה (משלי כ"א) שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' - כל מקום שיש חילול השם - אין חולקין כבוד לרב.

רב ושמואל נחלקים בהסבר מעשהו הקיצוני של פנחס. רב¹⁶⁵ רואה את המעשה הזה כביטוי להלכה המקובלת, שנתעלמה ממש. ¹⁶⁶ לאחר שזכר פנחס בהלכה מצוה אותו משה להיות זה שיקיים אותה. שמואל, לעומתו, רואה את מעשהו של פנחס כפריצת גדר וכהוראת הלכה של פנחס בפני רבו. קנאותו של פנחס לחילול השם שבמעמד היא ההצדקה לבזיונו של משה

¹⁶² אפשרות אחרת לפירוש היא זו של המצודת דוד שם: "אין חכמה - לא יועיל שום חכמה ועצה לבטל גזרת המקום".

¹⁶³ ליד הערה 85

¹⁶⁴ הרמב"ם (הנ"ל הערה 155) הסביר לדרכו לעיל שהכלאים הם בבגד חבירו, שחייב לקרוע ממנו את הבגד 'ואפילו היה רבו שלמדו חכמה'. עדיין, לא נראה שיש בכך מענה שלם למקומה של המובאה הזו כאן.

¹⁶⁵ שכנראה מתבסס על מסורת מדרשית תנאית, ראו **במדבר רבה** פרשה כ:

וירא פנחס בן אלעזר וכולם לא ראו והכתיב (במדבר כ"ה) לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל אלא ראה מעשה ונזכר הלכה הבוועל ארמית קנאין פוגעין בו.

¹⁶⁶ מעניין, שאותו הפסוק עצמו - "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'" - משמש במדרש להמחשת העלמותה של הלכה זו מדעתו של משה רבינו. כך **בשמות רבה** פרשה לג:

...וכיון שראו אותו (את זמרי נס.) היו בוכים שנאמר (במדבר כה) והמה בוכים,

א"ל הקב"ה משה בוכה אתה והיכן חכמתך שאמרת דבר והבלעת לקרח ועכשיו אתה בוכה,

ורוח הקדש צווחת (תהלים עו) אשתוללו אבירי לב נמו שנתם,

א"ל משה (משלי כא) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה',

אמר הקב"ה יודע אני מי מוכן לדבר זה, מה כתיב אחריו (שם) סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה,

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...

אם כן, ניתן לטעון שיש כאן שימוש מהופך של שמואל באותו הפסוק עצמו, שייתכן שהוא היפוך מודע.

הכרוך במעשה פנחס. דרשת הפסוק בעניין כבודו של הרב חוזרת במספר מקומות נוספים,¹⁶⁷

והיא מחזקת את התחושה שלפנינו אשגרה שאיננה מעניין הסוגיה שלנו.¹⁶⁸

עם זאת, שני שיקולים מרכזיים מצביעים על שייכותה המהותית של דרשה זו לסוגייתנו: א. כפי שהעלינו לעיל, הקשרה של הסוגיה בפרק, הן בתלמוד הבבלי והן בירושלמי, מצביע על זיקה בין שאלת כבוד הבריות באופן כללי לשאלת כבודם של תלמידי החכמים. העובדה ששתי הסוגיות מתגלגלות בדרך הילוכן לעסוק בשאלת כבודם של חכמים מציבה את הנושא הזה באופן חזק ברקע הדיון הכללי בשאלת כבוד הבריות. הגם שאין כאן הכרעה מפשטה של הסוגיה בדבר שייכותה של הדרשה למהלך הסוגיה שלנו, דומה שההקשר הרחב בהחלט מזמין קריאה שלה בהקשר של הסוגיה שלנו.

¹⁶⁷ כך בתלמוד בבלי מסכת עירובין דף סג עמוד א:

רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי, חזייה לההוא גברא דקא אסר ליה לחמריה בצינתא בשבתא, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה. אמר ליה: ליהוי האי גברא בשמתא! – אמר ליה: כי האי גוונא מי מתחזא כאפקרותא? –

אמר ליה (משלי כ"א) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש בו חילול השם - אין חולקין כבוד לרב.

ובמסכת שבעות דף ל עמוד ב:

ואמר רבה בר רב הונא: האי צורבא מרבנן דידע בשהדותא, וזילא ביה מילתא למיזל לבי דיינא דזוטר מיניה לאסחודי קמיה, לא ליזיל. אמר רב שישא בריה דרב אידי, אף אנן נמי תנינא: מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול - הרי זה לא יטול. הני מילי בממונא, אבל באיסורא – **(משלי כ"א) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש בו חילול ה' - אין חולקין כבוד לרב.** (כאן נראה שההבחנה בין ממונא לאיסורא קרובה כבר ללשון הסוגיה בברכות, ואולי היא מבוססת עליה!)

גם במועד קטן דף טז עמוד ב עוסקת הסוגיה בשאלות כבוד הרב והתלמיד, ועל רקע זה מצוטט הפסוק ממשלי, אך כאן אין הדרשה מצורפת אליו בפירוש:

אמר רבי תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי שמלאי, ואמרי לה אמר רבי תנחום אמר רב הונא, ואמרי לה אמר רב הונא לחודיה: תלמיד שנידה לכבודו - נדויו נידוי. דתניא: מנודה לרב - מנודה לתלמיד, מנודה לתלמיד - אינו מנודה לרב. לרב הוא דאינו מנודה, הא לכולי עלמא - מנודה.

למאי? אי במילי דשמיא. – **(משלי כ"א) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'!** אלא לאו - לכבוד עצמו.

יש לשים לב לכך שבמקור בסוגיית סנהדרין דף פב מובאת המימרא הזו בשם שמואל, בעוד בסוגייתנו היא מובאת כנימוק לעמדתו של רב. אם אכן זוהי עמדתו של שמואל, יש בכך כדי ללמד על עריכה אינטנסיבית בסוגיה שלנו, ש'הדביקה' להלכת רב נימוק מדבי שמואל. אם כי – ראה לעיל הערה 144, שבכתיב 'א' הגרסה בראשית הסוגיה היא 'שמואל' במקום 'רב'.

¹⁶⁸ מעניינת ההתלבטות שמעלה הנודע ביהודה (מהדורא קמא, אורח חיים, סי' לה) בשאלה האם דחיית דבר ה' מפני כבוד הבריות תהיה דווקא בפרהסיא של עשרה מישאל, 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.

ב. באופן מפתיע, יש זיקה משמעותית בין מעשה רב אדא, החותם את הסוגיה שלנו, לבין מעשה פנחס.¹⁶⁹ בדומה למעשה פנחס, מגיב גם רב אדא בקנאות לפריצות שהוא רואה ברחוב, וגם כאן מדובר בפריצות של גויה. כמו כן, בדומה למעשהו של רב אדא, המוצג בסוגיה כמסירות נפש על **קידוש השם**, עוסקת הדרשה במניעת היפוכו¹⁷⁰ – **חילול השם**.¹⁷¹ דומה ששני השיקולים הללו מאפשרים בהחלט לראות את המובאה הזו כחלק אינטגרלי מן הסוגיה שלנו, ולא כאשגרה סתמית.¹⁷² נראה, שהכנסתה של הדרשה הזו כרקע לדברי רב מציב את דבריו של רב ואת הסוגיה כולה בהקשר שני המוטיבים המרכזיים שבדרשה:

א. כבודם של תלמידי חכמים – נשוב לעסוק בכך בהמשך דברינו.¹⁷³

ב. קידוש השם וחילולו -

ברנד, במאמרו העוסק בסוגיה זו, הציע לראות את הסבת הדיון לתחום קידוש השם וחילולו על רקע גזירות השמד הסאסניות וגישתו המחמירה של רב, שנועדה לשמור על חומות הדת בבבל.¹⁷⁴ דבריו מעלים את ההקשר ההיסטורי לעמדתו של רב, אך אינם מביאים לידי ביטוי את השינוי המהותי.

יש לשים לב לכך שבעיסוק בשאלת כבוד הבריות אל מול דבר ה' על רקע מושגי קידוש השם יש טרנספורמציה מושגית משמעותית. הדבר בולט בהשוואת לשונו של הבהלי בדרשה כאן ללשונו של הירושלמי בנימוק העמדה הדומה בסוגיית כלאים (פרק ט הלכה ב):

הרי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים

תרין אמוראין חד אמ' אסור וחרנה אמ' מותר

מאן דאמ' אסור דבר תורה

¹⁶⁹ ראו ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 120 ובלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, הערה 30.

¹⁷⁰ באופן פשוט, קידוש השם וחילולו הם שני הפכים. ראו, למשל, ירושלמי, קידושין ד, א; דף סה, ב (וכן

סנהדרין ו, ט; כג, ד): 'גדול הוא קידוש השם מחילול השם'; וראו: Lamm, **Kiddush**, pg. 977.

¹⁷¹ כך גם במדרשים העוסקים בפנחס מוצג מעשהו כ'קידוש השם', ראו לעיל הערה 166.

¹⁷² ברנד במאמרו בחר להציג את המובאה הזו כאשגרה ספרותית, לצד הנמקתה במישור הריאלי-היסטורי, ראו דבריו שם הערה 116.

¹⁷³ ראו לקמן ליד הערה 243 והלאה.

¹⁷⁴ ברנד, **כבוד הבריות**, ליד הערה 89.

הנימוק הלאקוני משהו 'דבר תורה' שבירושלמי מציב אל מול כבודו של האדם את החוק היבש – 'דבר תורה'.¹⁷⁵ ההנחה היא שחובת הציות להלכה היא חובה טוטאלית, וממילא יידחו מפניה ענייניו של האדם. הסבת הדיון לתחום קידוש השם וחילולו איננה נותרת בתחום הברור של ההנגדה בין ערך אנושי לבין חוק אלוהי, אלא מציבה זה מול זה כבוד מול כבוד: כבוד אדם מול כבוד שמים.¹⁷⁶

הדגשת מושגי קידוש השם וחילולו, כמו גם ההקבלה למעשה רב אדא, מציבות את חילול השם כבסיס לאמירתו של רב והופכות את הלכת רב מנורמה הלכתית בסיסית לביטוי להתנהגות קנאית.

האם בכך נפתח הפתח לכרסום בעמדתו ההלכתית של רב? ניתן בהחלט לטעון שהסטת הדיון מן התחום החוקי-הלכתי אל תחום הערכי של קידוש השם נועדה לאפשר את המהלכים שנפגוש בהמשך הסוגיה, שמשמעותם למעשה היא ריכוך משמעותי בעמדת הסוגיה ביחס לעמדתו ההלכתית הנוקשה של רב.

חיזוק לקריאה הזו בסוגיה ניתן לראות באירוניה המסויימת 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 בארבע מאות זוז. קשה שלא לראות גם כאן את מהלכה הכפול של הסוגיה: מחד, ברמה הרטורית – נשמר מעמדה של הלכת רב, ומעשה רב אדא, המממש את הנורמה שהציב רב לפשיטת בגדים בשוק, נתפס כביטוי עליון ולגיטימי למסירות נפש על קידוש השם. מאידך – הסיפור הזה עצמו ממחיש את מגבלותיה של מסירות הנפש ואת הסכנה שבהתנגשותה של עמדה הלכתית קשוחה עם מציאות מורכבת.

¹⁷⁵ מעניין, שגם בסוגיית הבבלי בסופו של דבר כבוד הבריות נדחה רק אם מדובר ב'דבר תורה' – כלומר: בדין דאורייתא.

¹⁷⁶ דמיון מעניין אפשר למצוא כאן לניתוח שמציע שולצינר, **הצדקה**, לפיו 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 כמעין ערך-על שאיננו עומד בתוך המערך ההלכתי, וממילא – למעשה אינו לגמרי מחוייב לכלליו! הבחנה דומה אפשר למצוא גם אצל סטטמן, **שני מושגים**. ראו גם דיונו של בלידשטיין, **כבוד הבריות וכבוד האדם**, עמ' 103. וראו בעניין זה עוד לקמן ליד הערה 199.

5.3.2 פסקה ב' – קברו את המת וחזרו

פסקה זו מופיעה לפנינו בשני נוסחים¹⁷⁷ – האחד הוא הנוסח שלפנינו בדפוס וברוב כתבי היד של הבבלי, לפיו ההיתר המדובר הוא היתר לכהן¹⁷⁸ ללכת בדרך טמאה על מנת ללוות את האבל בדרכו חזרה מבית הקברות. לפי נוסח הירושלמי, שקרוב לו נמצא גם בגליון כת"י מינכן שבבבלי, הנושא הוא כהן אבל, שהותר לו ללכת עם ציבור מלווי בדרך טמאה ולהיטמא שוב בטומאת מת.¹⁷⁹ לפי הנוסח הראשון, הכבוד שמדובר בו הוא כבודו של האבל, ולפי הנוסח השני הכבוד שמדובר בו הוא כבודם של הרבים.

נראה, שההיתר שבנוסח הראשון הוא היתר מפליג יותר,¹⁸⁰ ועל רקע זה יש מן הראשונים¹⁸¹ שהעדיפו את הנוסח השני. עם זאת, בעדי הנוסח השונים נראה שהנוסח הראשון אמין יותר, ושיסוד ההיתר הנידון כאן הוא כבודו של האבל.

בנוסח הראשון, נוצר קישור בין הברייתא הזו לבין המשנה, בלשון המשותפת "קברו את המת וחזרו". כמובן, בברייתא המקבילה בירושלמי הפתיחה הזו איננה קיימת.

תירוצו של ר' אבא מעמיד את המקרה הזה בבית הפרס,¹⁸² שהוא מקום שטומאתו היא מדרבנן בלבד, ולכן התירו בו רב ושמואל הליכה באופנים כאלו ואחרים.

למעשה, מתקבלת כאן ההנחה שהלכתו של רב איננה כוללת את דיני דרבנן, או לכל הפחות שניתן לצמצם אותה לדיני דאורייתא בלבד.

¹⁷⁷ ראו לעיל הערה 147

¹⁷⁸ יש לשים לב לכך שבשתי הפסקאות העוסקות בטומאת כהן (ב' ו-ג') לא מוזכר בבבלי בפירוש שמדובר בכהן, על אף שברור לחלוטין מתוכן הדיון שאכן מדובר בכהנים, שרק הם אסורים להיטמא, וכך מפורש גם בדיונים המקבילים בסוגיית הירושלמי. להלן אטען (ליד הערה ...) שהחלק הראשון של הסוגיה מבוסס על מקורות מסוגיית הירושלמי. עריכת הסוגיה בבבלי הרחיבה את הדיון מעבר לגבולות היתרי טומאה (שבהם עוסקת סוגיית הירושלמי בברכות), גם לתחומים נוספים – כלאיים והשבת אבדה. ייתכן שהשמטת העובדה שמדובר בכהנים נועדה להדגיש ההקשר הרחב של הסוגיה, שאינה מצומצמת רק לדיני הכהנים.

¹⁷⁹ ראו גינצבורג, **פירוש**, עמ' 100-103.

¹⁸⁰ שהרי התירו כאן לרבים להיטמא מפני כבודו של היחיד, בניגוד לנוסח השני – לפיו התירו רק ליחיד להיטמא מפני כבודם של הרבים.

¹⁸¹ לדוגמה ראו ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, ברכות יט עמ' ב ד"ה "כבוד הבריות". וראו רקובר, **גדול כבוד הבריות**, עמ' 48 הערה 139; בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, הערה 37.

¹⁸² בדיני בית הפרס ראו משנה ותוספתא אהלות ריש פרק י"ז, תלמוד בבלי מועד קטן דף ה עמ' א (שלושה בית הפרס הן). לגבי היקף היתרם של רב ושמואל ויחסו למשנה ראו תוספות פסחים צב עמ' ב ד"ה מאי בודקין ובכורות כט עמ' א ד"ה היכי אזיל.

5.3.3 פסקה ג' – כבוד מלכים

כאן מובא ההיתר לדלג מעל ארונות מתים לקראת מלכים, ואפילו מלכי גוים.¹⁸³ ההיתר נלמד מעדותו של ר' אלעזר בר צדוק¹⁸⁴ המתאר שהיו נוהגים כך לקראת מלכים. גם כאן הפתרון הוא העמדה בטומאה דרבנן, כאשר הנחת היסוד מן הפסקה הקודמת נשמרת: מימרת רב מצומצמת לדיני דרבנן בלבד.

מה היחס בין כבוד המלך לבין כבוד הבריות? ניתן עקרונית לומר, שהמובאה מדברי ר' אלעזר בר צדוק כאן איננה מזהה בין כבוד המלך לכבוד הבריות, אלא עוסקת בשאלת "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'" – כלומר בדחיית דבר ה' באופן כללי מפני שיקולים זרים-אנושיים.

אמנם, באופן פשוט, נראה יותר שהסוגיה כאן איננה מבחינה בין כבוד המלך באופן ספציפי לבין כבוד הבריות כמושג כללי.¹⁸⁵ כך הם דברי רש"י כאן (ד"ה לקראת מלכי ישראל): "הרי **לכבוד הבריות** עוברים על 'לנפש לא יטמא' (ויקרא כא). דהא ר' אלעזר בר צדוק כהן היה..."¹⁸⁶ וכך הסבירו גם ראשונים נוספים.

5.3.4 פסקה ד' – גדול כבוד הבריות

בפסקה זו מעומתת הלכת רב עם ההלכה¹⁸⁷ ההפוכה לה, שהיא למעשה לב הסוגיה שלנו.¹⁸⁸

¹⁸³ בסוגיה כאן מופיע ההיתר הזה יחד עם נימוקו של ר' יוחנן 'שאם יזכה יבחיין בין מלכי האומות למלכי בית דוד', למעט כת"י פ', ראו לעיל הערה 149. בירושלמי מובאת המימרה של ר' יוחנן בנפרד מהמעשה בר' חייא הנטמא כדי לראות את דיוקלטנוס מלכא. ראו רקובר, **גדול כבוד** הבריות, עמ' 69-74, וראו בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, הערה 38.

¹⁸⁴ היה כהן. חי בדור השני לתנאים, בצעירותו ראה את בית המקדש. ראו פראנקל, **דרכי המשנה**, עמ' 102; היימן, **תולדות**, עמ' 201.

¹⁸⁵ במובן מסויים, נוגע עניין זה גם לפסקה ה' לקמן העוסקת בכבוד הזקן, וראו דברינו בהקשר זה בנייתוח מבנה הסוגיה ומשמעותיותו. וראו לעיל הערה 142 ולקמן בסוף הערה 195.

¹⁸⁶ ראו לדוגמא דברי ר' מנחם המאירי, **בית הבחירה**, ברכות דף יט ע"ב ב ד"ה "ארון שהמת בתוכו"

¹⁸⁷ בסוגייתנו מופיעה המימרה הזו כ"תא שמע", ונראה שהיחס אליה הוא כאל מימרה תנאית. כך נראה גם מן ההפניה 'אמר מר' שבסוגיות המקבילות בבבלי מנחות לו ע"ב ב ובמגילה ג ע"ב ב. עם זאת, בירושלמי מובאת המימרה הזו בשמו של ר' זעירא. ראו ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 57 ובהפניותיו שם.

¹⁸⁸ כפי שנראה לקמן, היא כמובן גם מוקד הסוגיה מבחינת המבנה הספרותי.

ניסוח המימרה – "גדול כבוד הבריות" דומה לניסוחן של מימרות רבות במקורות התנאים והאמוראים, שבדרך כלל אינן אמירות נורמטיביות-מעשיות, אלא אמירות ערכיות-אגדיות.¹⁸⁹ עם זאת, כאן בסוגיה נתפסת האמירה הזו כקביעה הלכתית, המנוגדת לעמדתו של רב. כפי שראינו לעיל, מימרה דומה (בהבדלים מסויימים, ראה שם) מופיעה בירושלמי, וגם שם היא נתפסת כהנחיה הלכתית-מעשית.

מהו 'לא תעשה שבתורה'? האם הכוונה היא שכבוד הבריות דוחה את כל המצוות שבתורה? אין הכרח להבין כך. על מנת להצביע על כוחו של כבוד הבריות, די בכך שידחה דין אחד מדאורייתא. ריינס¹⁹⁰ עמד על המקבילה המעניינת במימרת חז"ל לגבי התשובה, הדוחה את 'לא תעשה שבתורה'. שם הכוונה היא ללאו ספציפי: הקב"ה כביכול עובר על הלאו של מחזיר גרושתו, בכך שהוא מקבל את תשובתם של ישראל. אם כך, בהחלט ניתן להבין גם את המימרה אצלנו כמתייחסת ללאו ספציפי.

בבית מדרשו של רב כהנא, תלמידו של רב, מציע רב שבא להעמיד את המימרה הזו דווקא בלאו 'לא תסור', שהוא הבסיס למחוייבות לשמוע לדברי חכמים.

הפתרון הוא בעייתי ביותר, והוא מעורר לעג לרב שבא בבית המדרש: הרי גם לאו 'לא תסור' הוא מדאורייתא, ואם כן – מה הועילו דבריו של רב שבא?

רב כהנא רגיש לכבודו של רב שבא,¹⁹¹ ומסביר שאין כאן לאו דאורייתא ממש, אלא רק אסמכתא – חכמים הסמיכו את דבריהם על הלאו מדאורייתא של 'לא תסור', והתירו משום כבודו של האדם.¹⁹²

¹⁸⁹ לדוגמא – משנה נדרים פרק ג משנה יא:

רבי יוסי אומר גדולה מילה שדוחה את השבת החמורה ...

רבי נחמיה אומר גדולה מילה שדוחה את הנגעים.

אין כאן קביעת הלכה חדשה, אלא היסק שיפוטי-ערכי מתוך הלכה ידועה. עם זאת, ברור שלמימרא האגדית כאן יש בסיס נורמטיבי-הלכתי, והדברים נכונים גם באשר למימרה שבסוגייתנו. אגב, זה נראה פירושה של המימרה הזו גם כאשר רבא משתמש בה, בבבלי מגילה דף ג עמ' ב. וראו הערותיו המפורטות של ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 13-14, ודבריו של בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, ליד הערות 19-29. ראו לקמן, ליד הערה 198 והלאה, ניתוח חוזר של משמעותו של ההיגד הזה בסוגיה ובדברי רב שבא, בהשוואה לתפקידו בדברי רבא בסוגיית הבבלי במגילה דף ג עמ' ב.

¹⁹⁰ ריינס, **כבוד הבריות בהלכה**, הערה 19.

¹⁹¹ ושוב – עולה בסוגיה הנושא הטעון של כבוד החכמים, גם אם בדרך סמויה משהו...

¹⁹² כך הבין את הסוגיה הרמב"ן בהשגותיו **לספר המצוות** לרמב"ם בשורש א (עמ' כב במהדורת פרנקל), שם ציין שמסוגייתנו עולה שהחובה לשמוע בקול חכמים איננה מדאורייתא. אם אכן כך, הרי שהחיוב לשמוע בקול

אפשרות אחרת להבנת דבריו¹⁹³ של רב כהנא, היא שאמנם הלאו שמדובר עליו הוא 'לא תסור', שהוא לאו מדאורייתא, אך הלאו הזה מבסס בסופו של דבר את גזירותיהם של חכמים, ולכן מה שנדחה בסופו של דבר הוא לא דיני תורה אלא דברי חכמים.¹⁹⁴

מסקנתה של פסקה זו ממשיכה אם כך את מהלכה של הסוגיה בשתי הפסקאות שקדמו לה, כאשר היא מבחינה בין איסורי תורה, שאינם נדחים מפני כבוד הבריות, לבין איסורי חכמים הנדחים מפני כבוד הבריות.

שאלת עריכה מעניינת, שנעסוק בה לקמן, נוגעת למיקומה של פסקה זו. באופן פשוט, הקושיא מן המימרה המפורשת 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה' היא הניגוד הישיר והמובהק לעמדתו של רב. מדוע, אם כן, בחרה הסוגיה לפתוח דווקא בשתי המובאות שבפסקאות ב-ג, ולא בפסקה הזו? בהמשך הדברים אנסה להשיב לשאלה זו מתוך העיון במבנה הסוגיה כמכלול.

5.3.5 פסקה ה' – השבת אבדה

בפסקה ה' מתעוררת קושיה מן ההלכה הפוסטת מקיום מצוות השבת אבדה במצבים של פגיעה בכבודו של המוצא. השאלה מתעוררת כמובן כיוון שכאן אי אפשר להעמיד את הפטור בדיני דרבנן, שהרי השבת אבדה היא מצוה מדאורייתא, וגם הלימוד לפטור זקן ואינה לפי כבודו הוא מפסוק בתורה.

בחלק הראשון של התשובה נתלית ההלכה הזו בלימוד הספציפי לדין השבת אבדה מן המילים 'והתעלמת מהם'. בהמשך, מבחינה הגמרא הבחנה עקרונית בין שני תחומי דיון – איסורים

חכמים מוצג באופן מעגלי: הוא נסמך אמנם ללאו דאורייתא של 'לא תסור', אך החכמים עצמם הם אלו שהסמיכו את החובה לשמוע בקולם על הלאו מדאורייתא...

¹⁹³ וכך נראים דבריו של רש"י בד"ה "כל מילי דרבנן", וראו **נחלת דוד** ברכות דף יט ע"ב ד"ה "וכל מילי דרבנן". לפי הסבר זה הפועל 'אסמינהו' המובא כאן, אינו מכוון לומר שאין זה דין תורה. ראו בעניין זה דבריהם של ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 27 ו – הנשקה, **פרוזבול**, ליד הערה 26-31 ובהערות עצמן. ייתכן ששני הפירושים כאן תלויים בשאלת הנוסח של שאלת החברים ותשובת רב כהנא, ראו לעיל הערה 150 והערה 152.

¹⁹⁴ הרחבה בעניין זה – לקמן ליד הערה 244.

וממונות. ההתחשבות בכבודם של הבריות משוייכת רק לתחום הממונות, הנתפס כתחום קל יותר מן האיסורים.¹⁹⁵

5.3.6 פסקה ו' – מת מצוה

כאן חוזרת הסוגיה להיתר להיטמא. מן המילה 'ולאחותו' לומד הדרשן את ההיתר להיטמא למת מצוה, אפילו במחיר הימנעות מהקרבת קרבן פסח או מילת הבן. גם כאן, כמו בפסקה הקודמת, בנויה התשובה בשני שלבים – ראשית, תולה הגמרא את הדין כאן בלימוד המיוחד מן המילה 'ולאחותו'. בהמשך, מבחינה הגמרא גם כאן הבחנה עקרונית בין פעולה אקטיבית של עבירה, שאיננה מותרת גם במקרה של פגיעה בכבוד הבריות, לבין מצב של הימנעות פאסיבית – 'שב ואל תעשה',¹⁹⁶ שבו נדחה דין תורה מפני כבוד הבריות.¹⁹⁷

¹⁹⁵ סוגיה קרובה מצאנו בבבלי בשבועות דף ל עמוד ב:

ואמר **רבה בר רב הונא**: האי צורבא מרבנן דידע בסהדותא, וזילא ביה מילתא למיזל לבי דיינא דזוטר מיניה לאסהודי קמיה, לא ליזיל. אמר **רב שישא בריה דרב אידי**, אף אנן נמי תנינא: מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול – הרי זה לא יטול. הני מילי בממונא, אבל באיסורא – (משלי כ"א) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש בו חלול ה' – אין חולקין כבוד לרב.

נראה שמ'הני מילי' הוא מן הסתמא, והדברים נראים כמבוססים על הסוגיה שלנו, ואם כך ייתכן שהסוגיה הזו (כלומר: עריכתה הסופית של סוגיה זו) מאוחרת לזו שלנו.

מסוגיה זו למד **הריטב"א** שם, ד"ה אף אנן, שכל דין זקן ואינה לפי כבודו אינו אלא בתלמיד חכם:

אף אנן נמי תנינא מצא שק או קופה וכו'. ושמעינן מהכא דזקן ואינו לפי כבודו האמור גבי השבת אבידה היינו צורבא מרבנן ומשום כבוד תורתו, ולא באיניש דעלמא משום כבוד עושרו, דעשה של מצוה עדיף, או שיתן מי שיעשה במקומו, דהכא לגבי סהדותא לא אמרו לא ליזיל אלא לצורבא מרבנן. אבל, נראה שרוב הראשונים חלקו עליו בזה, וברמב"ם (הלכות גולה ואבדה פ"א הי"ג) ובשו"ע (חושן משפט סי' רסג סעי' א) כתבו הלכה זו בכל אדם שאינה לפי כבודו.

יש להעיר, שעל אף שאין זה מפורש בדבריו, נראה שדבריו של הריטב"א נשענים גם על הסוגיה בבבלי קידושין דף לב ע"א, שלפיה כל דין "מפני שיבה תקום" נוהג רק בזקן תלמיד חכם. כללית, יש נקודות השקפה רבות בין הסוגיה הזו לבין הסוגיה שלנו, וראו לקמן.

אמנם, ראו דברי ר' יצחק בלאזר (בדיונו עם ר' נפתלי אמסטרדם, שו"ת **פרי יצחק**, חלק א, סי' נב-נד, עמ' 175 והלאה), שגם אם מדובר כאן רק בתלמיד חכם, הרי שהסיבה לפטורו היא כבוד הבריות ולא כבוד התורה, 'שכל שאינו לפי כבודו הרי הוא בכלל כבוד הבריות'. וראו רקובר, **כבוד הבריות**, הערה 176.

¹⁹⁶ לגבי הגדרת המושג 'שב ואל תעשה' – ראו את דברי **הערוך** ערך 'שב' (כרך ח' עמ' 6), שהביא שלוש שיטות מרכזיות:

שב ואל תעשה שאני, פי' לא ענש הקב"ה למיטמא ובטל מלעשות פסח אלא ענש כרת לטהור ולמי שלא היה בדרך רחוקה ובטל ולא עשה פסח, ולא עבר המיטמא אלא מפני שגרם לבטל הפסח ויכול לעשות פסח שני, וזהו שב ואל תעשה שאני כלומר קל הוא זה, מפני כך דחאו כבוד מת מצוה, אבל לאו דכלאי' כיצא בו שהוא לאו גמור אינו נדחה מפני כבוד הבריות... זה פי' ר"ח

השוואה של הסוגיה לסוגיה מקבילה לה, במסכת מגילה, יכולה להצמיח כאן תובנה משמעותית ביחס למקומו של כבוד הבריות בסוגיה. כך היא לשונה של הסוגיה במסכת מגילה דף ג' עמ' ב: ¹⁹⁸

אמר רבא: פשיטא לי: ... עבודה ומת מצוה - מת מצוה עדיף, (במדבר ו') מולאחתו, דתניא: ולאחתו מה תלמוד לומר? הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ושמע שמת לו מת, יכול יטמא - אמרת: לא יטמא. יכול כשם שאינו מיטמא לאחתו כך אינו מיטמא למת מצוה - תלמוד לומר ולאחתו: לאחתו הוא דאינו מיטמא, אבל מיטמא למת מצוה.

בעי רבא: מקרא מגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף? מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא, או דלמא מת מצוה עדיף - משום כבוד הבריות? בתר דבעיא הדר פשטה: מת מצוה עדיף. דאמר מר: גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה.

ורב האי גאון פי' האי ברייתא של הולך לשחוט את פסחו אינו מייר בניזיר, אלא בשאר אדם, והוא ליה פסח מצות עשה ולענין מת מצוה נאמר לו שב ואל תעשה פסח ולפי שהיא מצות עשה שהיא קלה דחינן לה בשביל כבוד הבריות, אבל כלאים שהוא לא תעשה לא דחינן בשביל כבוד הבריות... **פירוש מגנצא** שב ואל תעשה שאני להכי יכול לבטל מצות פסח משום כבוד מת מצוה דלאו איסור גמור דעביד בידים הוא דלא עביד כלום אלא יושב ומתבטל ממצות עשה דפסח אבל כלאים דעביד בידים אין דוחין אותו משום כבודו באופן כללי, ר"ח מסביר שזהו דין מיוחד בפסח, שבו הטמא פטור מן המצוה מלכתחילה. רב האי גאון מבחין בין מצוות עשה (הקלות) למצוות לא תעשה (החמורות), ופירוש מגנצא מבחין בין סיטואציה שבה האדם אקטיבי לכזו שבה הוא פאסיבי. פירושו של רש"י כאן נראה כפירוש ביניים, המחבר בין דברי ר"ח לבין פירוש מגנצא (וכבר עמד על כך רקובר, **גדול כבוד הבריות**, הערה 336 בסופה). ניתוח עמדתו של רש"י ראו להלן.

¹⁹⁷ בדברי הגאונים מוזכרת גרסה אחרת, לפיה ההבחנה של הסוגיה כאן איננה רק בין אופנים שונים של עשיה, אלא בין סוגי לאו שונים. איסורי הטומאה של נזיר וכהן נתפסים כאיסורים קלים, כיוון שאיסורו של נזיר ניתן לשאלה ואיסורו של כהן אינו שוה בכל. לא מצאתי לגרסאות אלו עדי נוסח בכתבי היד, אך הן מוזכרות במקומות רבים. ראו לדוגמא: המאור כאן (דף יא עמ' ב בדפי הרי"ף), הרמב"ן בתורת האדם, שער הכהנים (כרך ב', עמ' קלז).

נימוקים נוספים אלו נועדו כנראה לתת מענה לשאלה שהטרידה גם את רש"י כאן – מדוע הסוגיה מתייחסת רק להימנעות מלהקריב/למול, ואיננה מתייחסת להיטמאות עצמה, שהיא פעולה אקטיבית. ההבחנה בין סוגי לאו שונים מוסיפה תחום רחב שבו ידחה כבוד הבריות איסורי תורה – בכל לאו שניתן לשאלה או שאינו שוה בכל. הרמב"ן עמד על כך שהבחנה כזו מיתרת את כל מהלכה של הסוגיה לעיל בפסקאות ב-ג, שם נראה שמותר להיטמא לכבוד הבריות רק בטומאה דרבנן. לאור זאת קיבל הרמב"ן את עמדתו של רש"י, לפיה היטמאות למת מצוה כלל איננה אסורה על כהן ונזיר, ואין כאן היתר מיוחד של איסור הטומאה מפני כבודו של מת המצוה.

¹⁹⁸ על אף שחומרי הגלם הבסיסיים בשתי הסוגיות דומים, נראה לי שקשה להסיק מכאן מסקנות ברורות על יחסי גומלין כל שהם בין העריכות בשתי הסוגיות.

הסוגיה שם עוסקת בדיני דחייה וקדימה בין מצוות שונות. לרוב ברור שקבורת מת מצוה דוחה עבודה, והוא לומד זאת מן הדרשה המובאת גם בסוגייתנו – 'ולאחותי'. לאחר מכן, מתלבט רבא ביחס בין מקרא מגילה לבין קבורת מת מצוה. כאן – מנומק כל צד בשיקול ערכי תואם, המגדיר את 'עצמתו' של החיוב – מטרת מקרא מגילה היא פרסום הנס, וכנגדו עומד כבוד הבריות המתבטא בדאגה לקבורת המת. רבא מכריע שקבורת מת מצוה עדיפה, כיוון שהיא ביטוי לכבוד הבריות, ו"גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

ההשוואה בין אופן השימוש של רבא בכלל הזה לבין אופן השימוש בסוגייתנו מעלה הבדל משמעותי: בדברי רבא משמשת המימרא "גדול כבוד הבריות וכו'" רק כשיקול מידתי להגדרת 'עצמתה' של מצוות קבורת המת. הדיון איננו ביחס בין כבוד הבריות לבין מקרא מגילה, אלא ביחס בין שתי מצוות: קבורת המת ומקרא מגילה. מצוות קבורת המת מוגדרת על ידי רבא כמצווה חזקה, כיוון שעניינה הוא ההגנה על כבוד הבריות.

בסוגייתנו,¹⁹⁹ לעומת זאת, נתפס כבוד הבריות כערך עצמאי, העומד לבדו מול דין תורה. כיוון שכך, מעלה הסוגיה את האפשרות (שכמובן אינה יכולה לעלות בסוגיה במגילה) ללמוד מדין מת מצוה לכל התורה כולה, ולהסיק מכאן שכבוד הבריות (כשלעצמו!) ידחה דין תורה.

השוואה זו מחדדת את התובנה, שבסוגייתנו עומד כבוד הבריות כערך ולא כמצוה. הדיון בסוגיה איננו ביחס בין 'עצמתו' של מצוות שונות, אלא ביחס ערכי – בין העולם האנושי לבין זה האלהי. עמדנו לעיל על משמעות השימוש של הסוגיה במושגי קידוש וחילול השם ביחס לכבוד שמים. כאן עולה התמונה המקבילה ביחס לכבוד הבריות – אין כאן עימות בין מצוות אלא עימות בין ערכים.²⁰⁰

לאור התובנה הזו, ניגש לניתוח המשך הפסקה – ההבחנה בין 'קום עשה' לבין 'שב ואל תעשה'. מה משמעות ההבחנה הזו? מדוע ניתנים דברי תורה להידחות ב'שב ואל תעשה'?

¹⁹⁹ אולי בעקבות קריאתו של רב שבא, בדיונו עם רב כהנא?

ראו דברי האחרונים הרבים המובאים באנציקלופדיה התלמודית, ערך כבוד הבריות, כרך כו עמ' תפב-תפו, ודנים בשאלה כיצד ניתן ללמוד מקבורת המת שהיא מצוה למצבים שבהם יש כבוד הבריות ללא מצוה. מכל מקום, מוסכם על כולם שסוגייתנו ברור שלא מצות הקבורה היא הדוחה את מצות הפסח אלא כבוד הבריות הכרוך בה.

²⁰⁰ ראו דבריו של בלידשטיין, **כבוד הבריות וכבוד האדם** עמ' 103 בעניין זה, בביקורת (מרומזת) על עמדתו של רקובר שהדגיש את מקומו של כבוד הבריות כ'ערך על'. אמנם, משמעות הביטוי 'ערך על' מבטאת עליונות נורמטיבית מוחלטת שלו, שכפי שהבהיר בלידשטיין – איננה מאפיינת את מקומו הממשי של כבוד הבריות בפסיקה. עם זאת, כפי שהיצעתי בפנים, נראה לי שיש לראות בסוגיה את המגמה שלא להתייחס לכבוד הבריות כאל פרט דיני, נורמה הלכתית ככל הלכה, אלא כאל ערך מורחב המועמד מול דין תורה.

באופן כללי, נראים דברי רש"י כאן (בד"ה שב ואל תעשה), שהסביר שכאשר מדובר במצב של שב ואל תעשה, "אינו עוקר דבר במעשה ידים, אלא יושב במקומו, ודבר תורה נעקר מאליו..."²⁰¹. רש"י יוצר כאן את הזיקה המעניינת לדברי רבה²⁰¹ בסוגייה במסכת יבמות דף צ, העוסקת בשאלת יכולתם של חכמים לעקור דבר מן התורה.²⁰² גם שם מוצבת ההבחנה בין עקירה בידיים לבין שב ואל תעשה כגבול ליכולתם של חכמים.

ההשוואה הזו היא מאירת עיניים בהקשר שלנו: ברור שחכמים אינם יכולים לעקור באופן ישיר דבר מן התורה. המתח בין הטוטאליות של דין תורה לבין סמכותם של חכמים אינו נפתר כאן בהכרעה חד-משמעית לאחד מן הצדדים, אלא באמצעות מעקף ריטורי, הכרוך בכך שהמצב איננו מייצר התנגשות חזיתית בין דברי חכמים לבין דין תורה. כמובן, הדבר כרוך בכך שברמה ההצהרתית לפחות ברור שעדיפים דברי תורה על דברי חכמים. העובדה שדברי חכמים גוברים במקרים מסויימים על דברי תורה איננה נתפסת כהכרעה פשוטה של המערכת ההלכתית אלא כמעין שבירה שלה, הפרה²⁰³ של הכללים הרגילים, שהיא אפשרית רק במקרה שבו ניתן להימנע מלתת על כך דין וחשבון גלוי.²⁰⁴ העובדה שהסיטואציה איננה דורשת פעילות אקטיבית, מאפשרת לחכמים להביא לידי ביטוי את סמכותם ולהפר את דין תורה בלי להתכחש לו באופן מפורש.

²⁰¹ רב חסדא חולק על עמדתו של רבה בעניין זה, ראו שם בסוגיית יבמות דף צ, וכך היא גם עמדתו של הירושלמי (ראו ירושלמי גיטין פ"ד ה"ב). ראו מאמרו של י"ד גילת, **פרקים**, עמ' 191. גינצבורג (**פירושים**, עמ' 103) תלה את ההבדל בין הבבלי לירושלמי ביחס לעמדתו של רב בהבדל היסודי בעמדתם ביחס לכוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה. כפי שאסביר בהמשך, אני מסכים עם עמדתו של גינצבורג באשר למרכזיות שאלת כוחם של חכמים בסוגיית כבוד הבריות, על אף שאינני בטוח שהתלייה בין הנושאים הכרחית באופן שבו היא מוצגת בדבריו. והשוה ברנד, **כבוד הבריות**, הערה 63.

אגב, מעניין בהקשר זה להשוות בין יסוד שיטתו של גינצבורג בקריאת הסוגיה, ליסוד קריאתו של פיש (Fisch, **Rational**) שראה גם הוא את הסוגיה דרך הפריזמה של היחס אל הסמכות והמסורת.

²⁰² בדיון זה, ראו סיכום **באנציקלופדיה התלמודית**, כרך כה, עמ' תרז. לענייננו עיין שם בעמ' תריז והלאה ובהערות (בעיקר הערה 68) – מחלוקות האחרונים בשאלה כיצד פועל בדיוק המנגנון של דחיית דבר מן התורה על ידי חכמים.

²⁰³ ראו במשנת ברכות פ"ט מ"ה את השימוש בפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט) ביחס להיתר של חכמים לשאילת שלום בשם. אם כי – שם האיסור אינו מובהק, ובסוגיית יבמות לגבי כח חכמים לעקור דבר מן התורה לא מוזכר השימוש בפסוק זה. אבל ראו דברי רש"י שם, דף נד עמוד א:

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 מבעז שאמר ה' עמכם, ומן המלאך שאמר לגדעון ה' עמך גבור החיל.

וראו עוד תלמוד בבלי יומא דף סט עמ' א וגיטין דף ס עמ' א.

²⁰⁴ את כיוון המחשבה הזה למדתי מתורתו של מו"ר הרב שג"ר זצ"ל.

יש כאן המשך ישיר לתובנות שהעלינו לעיל. דחיית המצוה ב'שב ואל תעשה' איננה הכרעה על 'עצמתו' של כבוד הבריות מול מצוות התורה. ניגוד שכזה הוא כאמור בלתי אפשרי. המענה להתנגשות הערכית, למפגש בין סוגי הכבוד השונים – כבוד אדם וכבוד שמים, הוא ביצירת מנגנון שימנע התנגשות בין שניהם. קבלתו של מנגנון כזה אפשרית רק במקום שבו השפה איננה שפת החיוב והדחיה הנורמטיבית אלא זו של התנגשות הערכים.

העולה מכאן הוא שיש הקבלה²⁰⁵ 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, שבו ברור שכבודו של האדם אינו יכול לדחות דבר מן התורה, לבין התחום שאינו מוצהר ובו מתאפשרת הפרתם של דברי תורה משום כבודם של הבריות. המצב של 'שב ואל תעשה' מאפשר למעשה לשני המישורים – דבר תורה וכבודו של האדם להתקיים זה בצד זה ללא מפגש חזיתי וכך לשמר למעשה את כבודו של מקום לצד כבודו של האדם.

5.3.7 פסקה ז' – מעשה רב אדא

סיום הסוגיה מציג דיון בין רב פפא לאבאי, בשאלת היחס בין דורות הראשונים לדורות האחרונים. רב פפא מלין על כך שלדורות הראשונים (המיוצגים כאן בדמותו של רב יהודה) היו מתרחשים ניסים, על אף שלימוד התורה בדורות האחרונים רחב יותר ומעמיק יותר. לסיפור זה מקבילה מעניינת בסוגיה בבבלי תענית דף כד עמ' א:

רבה גזר תעניתא, בעי רחמי ולא אתא מיטרא.

אמרו ליה: והא רב יהודה כי הוה גזר תעניתא אתא מיטרא! –

אמר להו: מאי אעביד? אי משום תנויי - אנן עדיפין מינייהו דבשני דרב יהודה כל תנויי בנזיקין הוה, ואנן קא מתנינן בשיתא סדרין, וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדירה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורין אמר הויית דרב ושמואל קא חזינא הכא! ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא.

²⁰⁵ רקובר, **גדול כבוד הבריות**, עמ' 101, הבין ברש"י שלדעתו דחייה מפני כבוד הבריות ב'שב ואל תעשה' מבוססת על סמכותם של חכמים. דבריו אפשריים בהבנת לשונו של רש"י, אך אינם הכרחיים. בחרתי להשתמש ברש"י כאן רק לשם הצגת ההקבלה בין התחומים (כבוד הבריות, גזירות חכמים) שעומדת בפני עצמה בניתוח הסוגיה גם ללא דברי רש"י, ואיננה תלויה דווקא באופן הפירוש שלו. וראו להלן ליד הערה 258.

ואילו רב יהודה, כי הוה שליף חד מסאנא - אתי מיטרא. ואנן קא צווחינן כולי יומא וליכא דאשגח בן.

אי משום עובדא - אי איכא דחזא מידי לימא! אבל מה יעשו גדולי הדור שאין דורן דומה יפה.

הפניה כאן היא אל רבו של אביו – רבה. הדיון בשני המקרים הוא זהה לחלוטין, אלא שמסקנתו שונה מאוד. הסוגיה בתענית איננה מביאה את תשובתו של אביו, המעלה על נס את קידוש השם של רב אדא בר אהבה, אלא להיפך: מניחה שאין הבדל במעשים (עובדא) בין דורות הראשונים לדורות האחרונים. התירוץ בסוגיה בתענית תולה את הפער בהצלחת גדולי הדור בקלקולו של הדור – 'שאיין דורן דומה יפה'.

ההקבלה לסיפור בתענית מדגישה את עריכת הסיפור כפי שהוא מופיע בסוגייתנו, ואת שילוב מעשה רב אדא והכותית לתוך המסגרת הסיפורית של הסוגיה.²⁰⁶

תשובתו של אביו מעלה על נס את ערכה של מסירות הנפש על קידוש השם, וכדוגמא מובא המעשה ברב אדא בר אהבה הקורע 'כרבלתא'²⁰⁷ מכותית בשוק.²⁰⁸ עמדנו לעיל על האירוניה הסמויה בסיפור, שלמעשה מציב את מסירות הנפש של רב אדא כמתנפצת אל סלעיה של המציאות הממשית.

מעניין, שהדמות שבה נתקל רב אדא מתבררת בסוף כלא-יהודיה. העובדה שהנפגעת היא כותית היא זו שהופכת את מעשהו של רב אדא מקידוש השם לפעולה שיש בה פגיעה בכבוד האדם.

בנוסף, יש לשים לב לכך שהצירוף של שאלת רב פפא לתשובת אביו יוצר כאן למעשה עימות כאן שני טיפוסים: מוסר הנפש, שיכולותיו הלמדניות לוקות בחסר (כפי שמעלה רב פפא בטענותיו כנגד דורות הראשונים), מועמד מול הלמדן, שאיננו מוסר את נפשו על כבוד שמים.

²⁰⁶ על עריכת הסיפור כאן ראו גם – Rubenstein, *Culture*, pg. 34

מקבילה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא זו שבירושלמי תענית פ"ג ה"א:

"רב אדא בר אחווה כד הוה בעי ייחות מיטרא הוה שלח מסאניה כד הוה שלח תריהון הוה עלמא

טייף"

האם זהו רב אדא בר אהבה שבסוגייתנו? ראו ניתוחו של ברנד, **כבוד הבריות**, בנספח ב' למאמרו.

²⁰⁷ בשאלה מהי הכרבלתא ומה הבעיה בלבישתה נתנו מספר הסברים. **הערות** (ערך 'כרבל') הסביר שזהו בגד אדום, ושיש פריצות בלבישתו. רב צמח גאון הסביר שזהו בגד שעטנז, ראו **אוצר הגאונים**, ברכות, חלק התשובות, קטו, עמ' 48. ראו דבריו של ברנד, **כבוד הבריות**, נספח ב' להערה 85.

²⁰⁸ יש כאן זיקה לגרסה שהובאה לעיל בדברי רב (לעיל הערה 145), לפיה המצב שבו דן רב הוא מי שמצא כלאים בבגדו של חברו, ולא בבגדו שלו. ראו גם לעיל הערה 159.

למעשה, עולה כאן הנגדה מפתיעה בין לימוד תורה לבין מסירות נפש. ערך לימוד התורה, העומד בבסיס עולמם של חכמים, עולה כמנוגד למסירות הנפש הקנאית מבית מדרשו של רב ורב אדא.

6. מבנה הסוגיה ועריכתה

6.1 הרקע הסמוי בסוגיה

נפתח את הדיון בעריכת הסוגיה במה שלא נכלל בה. כפי שהערתי לעיל,²⁰⁹ יש בהחלט אפשרות לטעון שיסוד העיסוק האמוראי ב'כבוד הבריות' הוא למעשה בדין המשנה, המבטלת מצוות מסוימות מפני כבודו של המת. אותו הדין מתפתח בפסקה המקדימה את מימרת רב בסוגיה²¹⁰ (דף יט ע"ב), ומצטטת מן התוספתא:

תנו רבנן: שורה הרואה פנימה - פטורה, ושאינה רואה פנימה - חייבת, רבי יהודה

אומר: הבאים מחמת האבל - פטורין, מחמת עצמן - חייבין.²¹¹

התוספתא מוסיפה על גבי המשנה את האפשרות של דחייה לא רק מפני כבודו של המת, אלא גם מפני כבודם של החיים – האבלים.

האם אין לצפות להתייחסות של הסוגיה למתח שבין שני המקורות התנאיים הללו לבין מימרת רב?²¹² את התעלמותה של הסוגיה מן השאלה הזו ניתן לתלות אולי בכך שהלכות אלו אינן מנומקות בפירוש²¹³ בדאגה לכבודו של המת או האבל, וניתן עקרונית לפרשן גם באופן אחר. הסבר שנראה סביר יותר, הוא שהמקורות הללו הושארו בכוונה כקול סמוי בסוגיה. בהמשך הדברים ארצה לטעון, שלמעשה הניגוד בין הלכתו של רב לבין הזהירות בכבוד הבריות כפי שזו משתקפת בהלכות המשנה ובמקורות שמביאה הסוגיה, הוא למעשה הציר המוביל של הסוגיה, כאשר לכל האורך נשמרת ההבחנה בין הריטוריקה הגלויה של הסוגיה,

²⁰⁹ ליד הערה 128

²¹⁰ על אף העובדה שאני מצביע כאן על זיקה בין מימרת רב לבין הפסקה שלפניה, דומני שאין בכך כדי לערער את קביעת גבול הסוגיה באופן שבו הוצעה לעיל. עדיין – המעבר המפתיע מן העיסוק בפרטי הדין שבמשנה לעיסוק הכללי בענייני כבוד הבריות הוא מעבר חד, שמצדיק את ראיית מימרת רב כפתיחה לעיסוק חדש ברצף הסוגיות שבפרק.

²¹¹ לעיל, ליד הערה 94, מובא נוסח התוספתא ומקבילותיו.

²¹² פיש, בעיסוקו בסוגיה (Fisch, *Rational*, pp. 121-162), הרחיב מאוד בפער בין מימרת רב לבין המקורות התנאיים, וראה את עיקר עניינה של הסוגיה במעבר מן המקורות התנאיים לעמדתו של רב ובביסוס עמדתו של רב. כפי שהערתי לעיל (ליד הערה 10), קריאה רחבה של הסוגיה איננה מאפשרת קבלה של עמדתו במלואה. לצד הצגת עמדתו של רב הכיוון הברור בסוגיה הוא של צמצום וכיווץ הלכה זו, ולכן קשה לי לראות את עיקר המאמץ של הסוגיה בהצבת עמדתו של רב כנגד המשנה. יותר נראה לי שיש כאן הישענות סמויה על המשנה כמקור כנגד העמדה ההלכתית המקובלת מבית מדרשו של רב, וכפי שאטען להלן.

²¹³ לפחות זו שבמשנה. לגבי התוספתא – תלוי בנוסחים הקודמים שהוזכרו לעיל.

המעדיפה את עמדתו של רב, לבין הדינמיקה הסמויה שמכווצת את הלכתו ומגדירה מחדש את גבולות הציות.

6.2 מבנים כיאסטיים בסוגיה

מעבר לסקירת מהלכה של הסוגיה באופן שבו הוצגה לעיל, נראה שהתבוננות במלאכת העריכה של סוגיה זו יש בה כדי לחשוף משמעויות נוספות, שאולי אינן עולות לעין בקריאה הפשוטה.

בדברים לעיל, כבר נרמזו כמה וכמה קשרים פנימיים בין החלקים השונים בסוגיה. עם זאת, מבט מלמעלה על הסוגיה כמכלול מגלה שהסוגיה כולה בנויה במבנה כיאסטי מובהק ומשוכלל.²¹⁴ על מנת לחדד את המבנה נשוב ונציג בקצרה את חלקיה השונים:

1. מימרת רב 'המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק'.
2. קושיה מדין ליווי האבל בדרך טמאה, והעמדת המקרה בבית הפרס דרבנן.
3. ראייה מתיאורו של ר' אלעזר בר צדוק, הנטמא לכבודם של מלכים, והעמדת המקרה בטומאה דרבנן.
4. ראייה מן האמירה המפורשת 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה', והעמדתה בלאו ד'לא תסור'.
5. ראייה מדין זקן הפטור מלהחזיר אבדה שאינה לפי כבודו, וחלוקה בין ממונות לשאר הדינים.
6. ראייה מדין קבורת מת מצוה הדוחה קרבן פסח, וחלוקה בין שב ואל תעשה לקום עשה.
7. הדיון בין רב פפא לאבבי ומעשה רב אדא בר אהבה הקורע כרבלתא מן הכותית בשוק.

בדברים שלקמן אציע שתי קריאות שונות ומקבילות בסוגיה, שיבחנו את מבנה הסוגיה משני כיוונים שונים: 1. מוטיב העריכה המרכזי בסוגיה הוא ללא ספק המתח בין הלכת רב לבין המימרה "גדול כבוד הבריות" המנוגדת לה. עיון קל מגלה שלקונפליקט זה ביטוי ספרותי חזק מאוד בעריכת הסוגיה. 2. מוטיב עריכה נוסף שנתבונן בו הוא היחס בין סוגי כבוד השונים

²¹⁴ על מבנה כיאסטי (קונצנטרי/מצטלב) ככלי ספרותי ראו בהרחבה – Weltch, *Chiasmus*.

המוזכרים בסוגיה. הסוגיה שוזרת זה לצד זה סוגים שונים מאוד של כבוד, ודומה שהבחנה ביניהם מאפשרת גם היא התבוננות במבנה-עומק נוסף בסוגיה.

על אף שמבחינת המרכזיות בסוגיה אין ספק שהמוטיב המרכזי הוא המתח בין כבוד הבריות לכבוד שמים, נפתח את העיון דווקא בהתבוננות בסוגים השונים של כבוד הבריות המוצגים בסוגיה, כיוון שדומה שהוא מניח חלק מן היסודות לטיעונים שאותם אעלה בניתוח היחס בין כבוד הבריות לבין כבוד שמים.

6.3 מבנה 1 – סוגי כבוד

6.3.1 אנכי ואופקי

מהם, אם כן, סוגי הכבוד השונים המוזכרים בסוגיה? במבוא לעיל סקרתי את המורכבות (והעמימות) של המושג 'כבוד', והיצעתי להבחין בין סוגים שונים של יחס הנכללים בשם הכללי 'כבוד'. עיון בסוגיה מלמד שלמעשה שלושה סוגי כבוד (או זילות) מוזכרים בסוגיה:

א. הכבוד שבהסתרת הגוף – מוזכר בדין המוצא כלאים בבגדו (פסקה א) ובמעשה ברב אדא בר אהבה (פסקה ז).

ב. כבוד המת – המוזכר בדין של ליווי האבל (פסקה ב)²¹⁵ ובדין של קבורת מת מצוה (פסקה ו).

ג. כבוד מעמדי – נראה שהגדרה זו תואמת את שני סוגי הכבוד הנוספים שבסוגיה – כבוד המלכים (פסקה ג) וכבוד הזקנים (פסקה ה).

עיון בחלוקה זו מלמד, אם כך, שהחלוקה לסוגי הכבוד השונים מסדרת את הסוגיה במבנה כיאסטי מובהק:

²¹⁵ 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, שישודה בכבודו של המת. ראו גם ההתלבטות בסוגיית הבבלי בסנהדרין דף מו ע"ב בשאלה האם הספד המת הוא לכבודם של החיים או של המתים. ניתן לכאורה להביא ממנה 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 דברי הבבלי בכתובות דף סט ע"ב – "מנין לאבל שמיסב בראש? שנאמר 'ואשכון כמלך בגדוד'". כאן דווקא מושווה כבודו של האבל לכבודו של מלך. כחלק מפרקטיקת הנחמה הוא הופך להיות מרכז החבורה.

פסקה א' – עירוס/לבוש (המוצא כלאים בבגדו) פסקה ז' – צניעות בלבוש (מעשה רב אדא)

פסקה ב' – כבוד האבל פסקה ו' – כבוד מת מצוה

פסקה ג' – כבוד המלך פסקה ה' – כבוד הזקן

פסקה ד' – 'גדול כבוד הבריות'

הכבוד הפותח וחותם את הסוגיה הוא הכבוד שבהסתרת הגוף, שחשיפתו בציבור נתפסת כבזיון. למעשה, כל הדיון בסוגיה סובב סביב השאלה האם חייב אדם להתפשט בפומבי כאשר מצא כלאיים בבגדו. גם חתימת הסוגיה היא במעשה של פשיטת בגדה של הכותית על ידי רב אדא בר אהבה.

הכבוד הבסיסי ביותר, אם כן, הוא ההימנעות מערום. כבר בחטא אדם הראשון מצאנו את הכבוד והלבוש, או ליתר דיוק – את הבושה והערום, כרוכים זה בזה: אם קודם החטא – "ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו" (בראשית ב, כה), הרי שלאחריו "וידעו כי עירומים הם" (שם ג, ז). זהו כבודו הבסיסי ביותר של כל אדם באשר הוא, כבוד שאינו תוצאה של מעמד או של היררכיה.²¹⁶ אם נשתמש כאן בהגדרות שהיצענו לעיל במבוא ביחס לסוגי הכבוד השונים – זהו כבוד אופקי לחלוטין: הוא אינו מבחין בין אדם לאדם, ואינו נובע ממבנה חברתי מסויים.²¹⁷ נראה שהוא נובע מן הצורך לכסות את המקומות בגופו של האדם הקשורים לצד שנתפס כבזוי ונמוך.

בצלעות הפנימיות של הסוגיה מצאנו את כבודם של המלך והזקן. כבודו של המלך הוא מצוה הנלמדת על ידי חכמים מן הפסוק "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) – "שתהא אימתו עליך".²¹⁸ גם כבודו של הזקן מוזכר באופן מיוחד במצות התורה – "והדרת פני זקן" (ויקרא יט, לד). על אף העובדה שבפשטה של הסוגיה מובאים כאן כבוד מלך והזקן כמקרים פרטיים של דין כבוד הבריות, קשה להתעלם מכך שביסודו של דבר זהו כבוד ייחודי: כבוד שהוא

²¹⁶ ראוי להזכיר את דבריו של הרא"ה (בפירושו לברכות כאן, ד"ה "הרואה כלאים"), הסובר שהכבוד שבו עוסקת הגמרא ביחס לפושט בגדו בשוק אינו הכבוד של האדם הפושט את בגדיו אלא כבודם של האנשים שבשוק! לפי דברי הרא"ה הכבוד שכאן, אם כן, אינו כבודו של הפרט אלא כבודה של החברה. עדיין – זהו כבוד שאינו מפריד בין אדם לאדם, ובמובן הזה – הוא כבוד אופקי.

²¹⁷ הצנעת חלקים מן הגוף באמצעות לבוש הוא נוהג אנושי קדום מאוד. ראו – Barber, *Prehistoric*

²¹⁸ ראו ספרי דברים, פסקה קנז; משנה מסכת סנהדרין פ"ב מ"ה

תוצאה של מבנה חברתי היררכי ושל מעמד גבוה.²¹⁹ כבודו של המלך נובע מעמדתו העליונה בדירוג החברתי-היררכי. גם כבודו של הזקן נובע ממעמדו החברתי הגבוה.²²⁰ שני המקרים הללו הם דוגמאות קלאסיות של הכבוד האנכי!

הטענה המתבקשת היא, שהסוגיה מדלגת בין שני צירי הכבוד, וכוללת את שניהם במונח הרחב 'כבוד הבריות', כאשר היא מערפלת בכוונה את הפערים שבין הצירים השונים.²²¹ האם אכן כך הוא?

6.3.2 דומה שהמלך צלוב

הכבוד השלישי בסוגיה, הממצע בין כבוד הגוף לכבוד החברתי, הוא כבודו של המת. כבודו של זה מוזכר בסוגיה בשני הקשרים שונים: כבודו של האבל,²²² המתיר טומאה דרבנן, וכבודו של מת מצוה, המתיר ביטולה של מצוות עשה. מהו מקור החובה לכבד את המת? מניין נובע כבודה של גופת המת? משל ידוע מובא בתוספתא במסכת סנהדרין:²²³

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:

במשל, המסביר את האיסור להלין נבלת תלוי על העץ, מסביר ר' מאיר שכבודו של 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 הפרשה עצמה. כך בתלמוד הבבלי מסכת סנהדרין דף מו ע"ב:

²¹⁹ ראו דבריו של רקובר, **גדול כבוד הבריות**, עמ' 49-50 ובהערות שם ביחס להבחנה בין כבוד מלכים לכבוד הבריות.

²²⁰ הזכרנו לעיל (הערה 195) את עמדת הריטב"א שמדובר כאן בזקן תלמיד חכם בלבד, ולא בכל זקן. גם אם מדובר בכל זקן – עדיין כבודו של הזקן נשען על מעמדו החברתי, ואיננו כבוד אופקי.

²²¹ ראו דבריו של ברנד ברוח זו – ברנד, **גדול כבוד הבריות**, הערה 55. נראה לי שהסידור המדויק של מבנה הסוגיה והיחס המאורגן בין סוגי הכבוד השונים מלמד על מודעותו של עורך הסוגיה לפער בין סוגי הכבוד, ועל ההכרעה המודעת שלו לקשור אותם באופן הזה.

²²² ראו לעיל הערה 215 בדבר הזיקה שבין כבוד האבל לבין כבוד המת.

²²³ פרק ט הלכה ז.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: רמז לקבורה מן התורה מניין - תלמוד לומר 'כי קבור תקברנו' מכאן רמז לקבורה מן התורה.

בהסתמכות על גמרא זו פסק הרמב"ם (הלכות אבל פ"ב ה"א) שקבורת המת היא מצוה מן התורה, ולכן אין אדם יכול להורות שלא יקברוהו:

אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה, שנאמר 'כי קבור תקברנו'.

כבודו של המת דומה לכאורה לכבוד שבהסתר הגוף. זהו כבוד פיזי, כבוד המתייחס לחלק הגשמי שבאדם ולא למעלתו הרוחנית. כמו כבוד הגוף, גם כבודו של המת אינו מבחין בין אדם לאדם, וכפי שראינו הוא נוהג אף בגרועים שבפושעים. מצד שני, דווקא בכבוד זה נצרך המשל לדמותו של המלך. הזהירות בכבוד גופו של כל אדם מנומקת בצלם האלוהים שבו ובדמיון שבינו לבין בוראו.²²⁴

ההשוואה הזו שוברת למעשה את הפער שבין שני הצירים שהזכרנו. ההבחנה החדה בין הכבוד האישי-הבסיסי לבין הכבוד ההיררכי-מעמדי איננה רלוונטית כאן. כבודו של כל אדם, הכבוד האישי-פיזי, מנומק בטעמים של היררכיה ומעמד – דמותו של המלך. מעתה, נראה שגם הכבוד שבהסתר הגוף אינו בהכרח כבוד אופקי. לא בכדי חלק משמעותי בכבודו של המלך הוא בגדיו – בגדי המלכות.²²⁵ כך מצאנו גם בכהן הגדול, שעושים לו בגדי קדש "לכבוד ולתפארת" (שמות כח, ב). גם בבגדים, אם כן, יש ביטוי למעמד ולמיקום חברתי.

²²⁴ ראו לורברבוים, **צלם אלהים**, עמ' 286-292 ובמבוא לספר, שתלה את התפיסה האיקונית ביחס לבורא בבית מדרשו של ר' עקיבא. ראו גם דבריו של רקובר, **כבוד הבריות**, עמ' 18-26. רקובר אינו מבחין בין סוגים שונים של מקורות ואינו עוסק בהתפתחותם ההיסטורית של הרעיונות שבהם הוא עוסק. יש שראו (לדוגמא, רקובר, **שם**, עמ' 18) את הביטוי 'כבוד הבריות' (להבדיל מ'כבוד האדם') כביטוי לרעיון של כבודו של האדם כנברא דווקא. דומני שהשימוש החז"לי הרווח במלה 'בריות' מקשה לראות אותה דווקא בהקשר זה, וראו לקמן הערה 226.

²²⁵ בהקשר זה יש להזכיר את דברי המדרש על דוד המלך הנגלה לפני עבדיו "כהגלות נגלות אחד הרקים" בריקודיו לפני ארון ה' (שמואל ב' פרק ו). המדרש מעלה על נס את דחיית כבודו האישי מפני כבוד שמים:

במדבר רבה (וילנא) פרשה ד

ויאמר דוד אל מיכל... של בית אביך היו מבקשין כבוד עצמן ומניחין כבוד שמים ואני עושה כן אלא מניח כבוד עצמי ומבקש כבוד שמים הה"ד (שמואל ב' ו') ונקלתי עוד מזאת ואל תאמרי שהייתי שפל בעיני אחרים ולא נבזה בפני עצמי ת"ל והייתי שפל בעיני ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה

אם כן, כבודו של המת קושר בסוגיה בין כבוד הגוף והכבוד החברתי לא רק מן הבחינה הספרותית-מבנית, אלא גם מן הבחינה העקרונית: הכבוד הפיזי-בסיסי מתגלה בדין כבודו של המת כתוצאה של תפיסה דתית-היררכית.

6.3.3 כבוד שאינו אוטונומיה

חשיפת העריכה של הסוגיה, והיחס בין סוגי הכבוד השונים המוצגים בה, פותחת את האפשרות להבהיר מעט את משמעותו של כבוד הבריות.

לשם כך, אעזר בהשוואה בין כבוד הבריות לבין מקבילו המודרני – כבוד האדם – שעל פניו דומה שהוא שונה ממנו באופן מהותי.²²⁶ כפי שהזכרנו במבוא המושגי,²²⁷ תפיסת הכבוד המודרנית מושתתת באופן מרכזי על תפיסות קאנטיאניות, הכורכות לבלי הפרד בין כבוד האדם לבין האוטונומיה שלו.

לא בכדי נקשרו זה בזה בשמו של חוק היסוד המפורסם 'כבוד האדם' ו-'חירותו'. יסוד כבודו של האדם בתפיסת המשפט המודרני היא חירותו, האוטונומיה שלו. כך כתב השופט אהרון ברק:

בבסיסו של מושג זה (כבוד האדם, נ.ס.) עומדת ההכרה כי האדם הוא יצור חופשי, המפתח את גופו ורוחו על פי רצונו וזאת במסגרת החברתית שעמה הוא קשור ובה הוא תלוי.²²⁸

כיוון שהכבוד נובע מן האוטונומיה, הוא נתפס למעשה כמגן שלה. מתפיסה עקרונית זו נובעות גם השלכות משפטיות: ההגנה על כבודו של האדם מתלכדת למעשה עם ההגנה על

²²⁶ ראו דבריו של בלידשטיין, **כבוד הבריות וכבוד האדם**, כנגד התפיסה לפיה נועד הביטוי 'כבוד הבריות' לבטא עמדה פולמוסית באשר למקורו של כבוד זה, ולשלול בכך עמדות שאינן תולות את כבודו של האדם בהיותו יציר כפיו של האל. טענתו היא שתפיסה כזו היא אנאכרוניסטית במובהק. באופן עקרוני נראים דבריו, וודאי באשר ללשון הביטוי 'כבוד הבריות' שנראה שקשה להסיק ממנה מסקנות מרחיקות לכת, ראו לעיל הערה 224. עם זאת, אין בכך מניעה מלהצביע על הפער המשמעותי בין האופן שבו מוצג הכבוד בסוגיה לבין האופן שבו הוא נתפס בעת החדשה. יתרה מזאת – כפי שכבר הערתי לעיל, יש באופן הסידור המדויק של הסוגיה כדי לעורר את התחושה שאכן יש מגמתיות באופן סידור סוגי הכבוד זה לצד זה.

²²⁷ ראו לעיל ליד הערה 64.

²²⁸ ברק, **ויכסלבאוס**, עמ' 31. וראו גם ברק, **כבוד האדם**, שם התייחס השופט ברק לתפיסות הכבוד הקאנטיאניות, ושלל את ההסתמכות עליהן כבסיס להבנת משמעות כבוד האדם בחוק. אף על פי כן, מן הקטע המצוטט בפנים נראה שכאשר ניגש ברק לפרש למעשה את החוק, פירש אותו למעשה על רקע המסורת ההומניסטית-ליברלית ובמשך ישיר לקאנטיאניות.

חירותו.²²⁹ ממילא, החוק אינו מטיל על האדם חובות אלא שומר על זכויותיו בלבד.²³⁰ תוצאה נוספת של התפיסה הזו היא שכל פגיעה באוטונומיה של האדם נחשבת כפגיעה בכבודו. ברור, שהכבוד שבו עוסקת הסוגיה איננו הכבוד האוטונומי. הדבר בולט בעיקר בדוגמא של כבוד המת: חובה לכבד את המת על אף שכבר אינו אוטונומי וחופשי. זהו כבוד שאינו נובע מן האוטונומיה האנושית, אלא מערכו העצמי של הגוף. האדם מחוייב בכבוד גופו ובכבוד המת, כיוון שיש להם ערך אלוהי. זהו כיוון הפוך לאוטונומיה: יסודו של הכבוד אינו בחירות האנושית אלא דווקא בהיותו של האדם נברא, ובכך שדמות בוראו חקוקה בו. כאן חוזרים ונעורים שני צירי הכבוד שהיצגנו לעיל – האנכי והאופקי. הכבוד הקאנטיאני הוא למעשה כבוד אופקי: הוא אינו מבחין בין אדם לאדם, ויסודו באנושיות עצמה. הכבוד שהסוגיה עוסקת בו הוא כבוד אנכי: יסודו ביחס ההיררכי שבין הבורא והנברא. כפי שהעלנו לעיל, גם הכבוד הפיזי-אנושי הנידון בסוגיה נובע מן הדמיון שבין האדם למלכו של עולם, ובכך נכלל גם הוא בכבוד האנכי. כך מתאר זאת 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'.²³¹ קמיר בחרה לכנות את תפיסת הכבוד הנשענת על היות האדם נברא בצלם בשם 'הילת כבוד', ועמדה גם על הפער בינה לבין תפיסת הכבוד המינימליסטית-מודרנית (הכבוד ה'סגולי'): מוחלטותה של הילת הכבוד, האוניברסליות שלה והיותה תכונה מולדת וסגולה בעלת משמעות ערכית, מזכירות מאוד את כבוד האדם הסגולי. אך בשונה מכבוד סגולי, השואב את משמעותו מהשקפת-עולם הומניסטית ובלתי-מטפיסטית, הילת כבוד הנה מטפיסטית ובלתי-נפרדת מתפיסת-עולם אמונית... אף שהילת הכבוד, כמו כבוד האדם הסגולי, מוטבעת (לדעת רבים) בכל אדם, אין היא אינהרנטית לאנושיות כשלעצמה, אלא דווקא לגורם חיצוני לה, גדול ונשגב ממנה, אשר משתקף בה...²³²

²²⁹ ראו על כך עוד: דני סטטמן, **שני מושגים**, עמ' 571-572, יהודית קרפ, **מקצת שאלות**, עמ' 140-142.

²³⁰ לביקורת על כך ראו: שביד, **אנוכיות**, עמ' 12-15.

²³¹ רקובר, **גדול כבוד הבריות**, עמ' 156.

6.3.4 כבוד הבריות – אופקי או אנכי?

שבירת הצירים המקובלים בסוגיה, יוצרת מצב מעניין, שיש בו סתירה פנימית: מצד אחד, מקורו של הכבוד הוא היררכי-אנכי, ומצד שני – הכבוד הזה מיוחס לכל אדם באשר הוא. היכן אם כן נשמרת ההיררכיה?

לכאורה, התשובה לשאלה זו נתונה בעצם בדינו של רב הפותח את הסוגיה. האמירה ש"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", ויש לדחות את הכבוד האנושי מפני הציווי האלוהי, משמרת למעשה את המימד ההיררכי בכבוד שבסוגיה. כיוון שיסודו של הכבוד האנושי בכבוד שמים, ודאי שידחה מפני ציווי של האל.

כיוון דומה נמצא בדברי קמיר. בניתוח המושג 'הילת כבוד', עומדת קמיר על כך שהילה זו – אינה נגזרת מאנושיותו של האדם, כפי שהוא עצמו מגדירה, אלא מאלוהותו של האל, כפי שזו מוגדרת על-ידי ממסד דתי...

בחינת זכויות האדם הנגזרות מהילת כבודו מעלה כי הילת כבוד האדם אינה מעניקה לו זכויות אדם ליברליות, המגוננות על האוטונומיה האנושית ועל חופש ההגדרה העצמית והניהול העצמי. יתירה מכך: יש שזכויות אדם, הנגזרות במסגרת השקפת-עולם הומניסטית ליברלית מכבודו הסגולי, מוגדרות, במסגרת מושגית המושתתת על הילת כבוד האדם, דווקא כאיסורים.²³³

כך גם הדגיש אלון את החובות שמטילה תפיסת הכבוד היהודית על האדם:

בעולמה של יהדות, המקור ל**זכויות** האדם, על גווניהן ופרטיהן, יסודו ברעיון היסוד של בריאת האדם בצלם אלוקים; 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. לשון אחרת. איסור הפגיעה בכבוד האדם וחירותו אינה רק זכותו של האדם לכבודו ולחירותו, אלא גם חובתו, היינו **מצוה** הוא האדם, **וחייב**

²³² קמיר, **שאלה של כבוד**, עמ' 38-39

²³³ שם, עמ' 39-40

הוא, שלא לפגוע גם בכבוד האדם של **עצמו** ובחירות של **עצמו**, כי הוא מצווה לשמור

על צלם האלוקים של עצמו.²³⁴ (ההדגשות במקור)

על רקע הפער בין מושגי הכבוד המודרני לבין כבוד הבריות בחרו שני הוגים אלו להדגיש את הפן האנכי שבכבוד הבריות, ולהציג את כבוד הבריות כוורסיה שמרנית של הכבוד המודרני (קמיר), או לחילופין – כווריאציה נאורה המבוססת על תודעת הדרת הכבוד המסורתית (רקובר).

למעשה, התעלמו שני חוקרים אלו מן המתח העולה בסוגיה²³⁵ בין כבודו של האדם לכבודו של האל. נשים לב: כפי שהיצגנו לעיל, מעומתות בסוגיה **שתי** תפיסות בסיסיות – האחת רואה את המערכת הדתית כמערכת טוטאלית, וממילא – אין בה "חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'". התפיסה השניה (שעל רקעה פגשנו בסוגיה את הטרמין 'כבוד הבריות'), ראתה את כבוד הבריות דווקא כערך על, עד כדי אפשרות לפריצת ההיררכיה ההלכתית ולדחיית איסורי תורה!

אם כן, נראה שקשה להסיק מסוגיה זו מסקנה חד-ממדית באשר למשמעותו של המושג 'כבוד הבריות'. למעשה, כרוכה רב-הממדיות של המושג כבר בשבירת הצירים אופקי-אנכי,

²³⁴ אלוין, **כבוד האדם**, עמ' 2, וראו גם דבריו בעניין זה ב - אלוין, **מורשת ישראל**, עמ' 19-24.

²³⁵ רקובר סקר בהרחבה את הסוגיה, וכמובן שנתן דעתו למאפייני המורכבים, ואף על פי כן – דומה שהתמונה הרחבה שהוא מנסה להציג בספרו היא מגמתית, בניסיונו לתאר את כבוד הבריות כנורמה-על הלכתית, כפי שכבר העיר בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, ליד הערה 4 ובהערה.

קמיר כמובן שלא התייחסה באופן ישיר לעמדת ההלכה בעניין, אך הביעה עמדה כללית באשר למושג 'הילת כבוד' בהקשרו הדתי. גם האופן שבו בחרה להציג מושג זה בספרה מגמתית, בכך שהוא כולל שורה של דוגמאות שבהן, לטענתה, 'הילת הכבוד' הדתית מצרה באופן בוטה את מרחב הפעולה של ה'כבוד הסגולי' המודרני. בכך משתמשת קמיר במודל (השחוק משהו) המבחין באופן גס בין מודרני/חילוני/נאור לבין פרימיטיבי/דתי/חשוק, ואיננה נותנת את דעתה למגוון הזיקות המייצרות רצף משמעותי בין התחומים.

בעקבות קמיר ורקובר ראו גם דבריו של שולצינר, **שימושים**, עמ' 71-73.

בניגוד לשני הוגים אלו ניתן לצטט את דבריו של אריאלי (**זכויות האדם**, עמ' 51), שעמד על מקומה המרכזי (והדיאלקטי), של תודעת הברואה בצלם בעיצובו של כבוד האדם המודרני:

ניתן לתאר את עלייתו של ההומניזם האירופי כפרי תהליך דיאלקטי של סקולריזציה של התפיסה הדתית על יחודו של האדם כ'נברא בצלם'. המניע הראשוני של תהליך זה נמצא בחתירתן של האליטות האירופיות החילוניות בשלהי ימי הביניים לשחרר את רעיון 'כבוד האדם' מן האפוטרופוסות של הכנסייה הקתולית, ששללה את סמכותה של החברה החילונית לעמוד ברשות עצמה ולעצב את דפוסי חייה בהתאם לפוטנציאל הטמון בה...

עם זאת, שמרו... על הגוון הדתי, שבו ראו את מקור התוקף לרעיון כבוד האדם ולמשמעות המוסרית המתחייבת מן התפיסה האוניוורסלית של הנצרות...

באמצעות הדוגמא של כבוד המת. הסתירה הפנימית שבייחוס כבוד אלהים לכל אדם ואדם, משנה כבר היא את כללי המשחק, ומציבה אתגר משמעותי בפני המערכת ההלכתית. לא פלא, אם כן, שבמוקד הסוגיה ניצב העימות בין הטוטאליות של הצו האלהי לבין הדינאמיות והפגיעות של האינדיבידואל האנושי.

היחידה הבאה תעסוק בקריאה נוספת של מבנה הסוגיה, כאשר מוקד העיון כעת לא יהיה סוגי הכבוד השונים, אלא היחס בין העמדות השונות המוצגות בסוגיה בשאלת יחסי האדם והאל, ובחינת מנגנוני הפתרון השונים העולים בסוגיה לפתרון הקונפליקט.

6.4 מבנה 2 - דאורייתא מול דרבנן

6.4.1 שני קטבים בסוגיה

לאור הסקירה דלעיל, ניתן לומר שהסוגיה נעה בין שני קטבים עקרוניים: מחד – עמדתו של רב, המהדהדת לאורך הסוגיה כולה באזכור הפסוק "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", ומאידך – ההלכה המובאת במימרא המרכזית בסוגיה (פסקה ד' בחלוקה שלעיל) – "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

סוגיית הבבלי נעה בין שתי עמדות קוטביות אלו, כאשר ברמת הרטוריקה שלה – עמדתו של רב נשארת העמדה הבסיסית עד לסוף הסוגיה, אך עוד ועוד אזורים מוצאים מחוץ לתחומה עם התקדמות הסוגיה.

המתח שבין הקטבים השונים שבסוגיה בא לידי ביטוי ספרותי נאה, בכך שהמסגרת הספרותית של הסוגיה (פסקאות א ו-ז) מציגה את העמדה העקרונית מבית מדרשו של רב, שכאמור – היא העמדה המוצהרת של הסוגיה, אך מרכז הסוגיה וליבה הוא הדיון בין רב כהנא לרב שבא סביב המימרה "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

ניתן להבחין גם 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, והרוח הנושבת בהן היא של צמצום מוחלט של כוחו של כבוד

הבריות במקום דין תורה. עמדה זו באה לידי ביטוי בכך ששני המקורות הנידונים בפסקאות אלו מועמדים על ידי הסוגיה במקרים של טומאה מדרבנן בלבד, שהותרה מלכתחילה במקומות אלו. שתי החוליות האחרונות (פסקאות ה-ו) לעומת זאת, מגדירות תחומים רחבים שבהם כבוד הבריות דוחה איסורי תורה, ולמעשה הן ממשיכות את המימרה "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה", גם אם הן מצמצמות את תחולתה לתחומים מסויימים בלבד.

שורה של קשרים נוספים קושרים בין שני זוגות המובאות (ב-ג וה-ו): שני המקורות הראשונים שהגמרא מביאה (ב-ג) עוסקים שניהם במצבים שבהם כבודו של אדם גורם לכוהנים להיטמא: ליווי של אבל בדרך טמאה ודילוג על ארונות מתים לכבודו של המלך. בשני המקרים מסבירה הגמרא שמדובר רק בטומאה דרבנן, שהיא שהותרה מפני כבוד הבריות.

שני המקורות האחרונים שהביאה הגמרא הם דינים שבהם נדחות מצוות מפני כבוד הבריות, והדברים נלמדים מן הפסוקים. בשני המקומות מבקשת הגמרא ללמוד מן הדינים הללו שידחה כבוד הבריות את כל המצוות, ולמסקנה היא מחלקת בינם לבין שאר הדינים. אם כן, יש כאן שני זוגות, זה כנגד זה: הראשון - זוג ראיות ממקרים שבהם הותרה טומאה למתים, כאשר דחיית הראיה היא בטענה שמדובר בטומאה מדרבנן בלבד. הזוג השני כולל ראיות מדינים דאורייתא²³⁶ (המבוססים על לימודים מן הפסוקים). בשני המקרים הללו מקבלת הגמרא את כבוד הבריות כסיבה להיתר, אך מגבילה את תחומה לתחומים מסויימים בלבד – דיני ממונות ומצבים של 'שב ואל תעשה'.

יש מקום להעיר כאן גם שבעוד חלקה הראשון שבסוגיה עומד בזיקה ישירה לסוגיה הארץ-ישראלית שבתלמוד הירושלמי כאן, לחלקה השני של הסוגיה לא מצאנו הקבלה בסוגיות הירושלמי, אלא דווקא בסוגיות בבליות שונות. עדיין, דומני שקשה לראות כאן חיבור בין "סוגיה ארץ ישראלית" ל"סוגיה בבלית", וזאת משתי סיבות:

²³⁶ אמנם, גם בזוג השני עולה מצב של היטמאות למת מצוה, אך הראיה איננה מן ההיתר להיטמא אלא מן ההיתר לבטל מצוה – פסח או מילה. הראשונים (לדוגמא - רש"י ותוס' ד"ה שב ואל תעשה) כבר התקשו בכך שלכאורה היתה הגמרא יכולה להוכיח מעצם חובתם של הכהן והנוזר להיטמא למת מצוה. אולי בדברינו כאן יש מעט הסבר לכך שהסוגיה בחרה להדגיש דווקא את הפן המצוותי במקרה ולא את ההיטמאות.

א. על אף השימוש במרכיבים מתוך הסוגיה הירושלמית, חלקים רבים מן הסוגיה הזו אינם מופיעים כאן. גם הזיקות בין שתי החוליות האחרונות לבין הסוגיות הבבליות כאן הן עמומות מאוד, כפי שהראינו לעיל.

ב. כפי שהראינו לעיל בסקירת הסוגיה הירושלמית, מגמת הסוגיה שם נראית הפוכה למגמת הרישא של הסוגיה כאן ולהלכת רב, כיוון שיש בה פתח (גם למסקנת הסוגיה) לדחייתם של דיני תורה מפני כבוד הבריות.

6.4.2 מבנה כיאסטי כפול

אם כן, עלה בידינו כאן מבנה כיאסטי נוסף בסוגיה, המבוסס על ניתוח סוגי הקושיות והתירוצים שמציעה הסוגיה. מבנה זה איננו מבחין בין כל מובאה למובאה, אלא מדגיש את המבנה הכללי של הסוגיה, המנגיד בין דאורייתא לדרבנן:

פסקה א' – אין תבונה לנגד ה'	פסקה ז' – קם קרעה מיניה/ מתון מתון
פסקאות ב-ג: קושיה: טומאה לכבוד אדם ²³⁷	פסקאות ה-ו: קושיה: דין דאורייתא נדחה
תירוצ: טומאה דרבנן	תירוצ: רק בתחומים מסויימים
פסקה ד – גדול כבוד הבריות	

בלב הסוגיה, בתווך בין שני הזוגות שהזכרנו, מביאה הגמרא את האמירה הישירה: 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה'. האמירה התנאית הזו סותרת באופן חזיתי את דבריו של רב שהובאו בפתיחת הסוגיה, ושהנחת היסוד שלהם הייתה ש'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה"'. עם זאת, בניגוד לכל שאר המובאות בסוגיה, אין באמירה הזו קביעה הלכתית ספציפית, אלא קביעת עמדה כללית.

כתירוצ מביאה הגמרא את דבריו של רב בר שבא, המעמיד את המימרא התנאית בלאו ספציפי: לאו ד'לא תסור', שהוא המקור לסמכותם של דיני דרבנן. העמדה זו של רב בר שבא,

²³⁷ יש לשים לב לכך שבשלב ההווא-אמינא, הסוגיה מניחה שהטומאות שמדובר בהן הן טומאות דאורייתא, ורק בשלב התירוצ היא משנה את הבנתה ומעמידה שמדובר בטומאה דרבנן. ההבחנה בין דאורייתא לדרבנן, אם כך, היא ציר שחורז למעשה את הסוגיה כולה. המבנה המוצג כאן מדגיש את שתי דרכי ההתמודדות השונות בסוגיה – האחת מבחינה בין דאורייתא לדרבנן, והשניה מצמצמת גם את תקפם של דיני דאורייתא לתחומים מסויימים בלבד.

קושרת לכאורה בין שני סוגי תשובות בסוגיה. מצד אחד, הגמרא ממשיכה את סגנון ההתמודדות שלה בשתי הראיות הראשונות, בכך שגם כאן היא מחלקת בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן. מצד שני, בדברי רב בר שבה מוצג תחום שלם הנדחה מפני כבוד הבריות: כל דיני דרבנן. בכך דומים דבריו לסגנון הגמרא בזוג הראיות השני, שם מגדירה הגמרא תחומים בהלכה הנדחים מפני כבוד הבריות.

דומה, שבמבנה שהוצג לעיל יש כדי להסביר את מיקומה התמוה משהו של פסקה 4. עמדנו 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 ראיית 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 מסגרת-מוקד משקף ומהדהד גם את המתח העקרוני בין התמות השונות.

אם כן, מבנה הסוגיה מציע עמדה דיאלקטית המשמרת את המתח בין שני הקטבים שבה, ואינו מכריע באופן חד משמעי לאחד מן הכיוונים, וגם אינו מייצר פתרון הרמוניסטי. למעשה ניתן להבחין כאן בין העמדה האידאולוגית המוצהרת שבדברי רב – העדפת כבוד שמים, שהיא זו שנשמרת באופן ריטורי כעמדה המרכזית עד לסוף הסוגיה, לבין העמדה הפרקטית-פרגמטית שמוליכה את הסוגיה ומהדהדת בקושיות השונות שבסוגיה ובתחומים השונים שמוצאים מחוץ לגבולותיה של הלכת רב.²³⁸

ביטוי מסויים למתח שבין הרטוריקה הגלויה שבסוגיה לבין התנועה הסמויה שבה מצאנו באירוניה שבהבאת מעשה רב אדא, המבוסס מחד על הלכת רב ומובא כביטוי למסירות הנפש

²³⁸ מעניין, שניתוח זה של הסוגיה מעלה מן הסוגיה תמונה הפוכה לזו העולה מניתוח ההקשר ההלכתי הרחב של המושג 'כבוד הבריות'. כפי שהעלה בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות**, יש פער משמעותי בין האפשרויות הגלומות באמירה 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה', שעל אף סיוגה בסוגייתנו ממשיכה להוות מקור אפשרי לפסיקות מרחיקות לכת, לבין המימוש הממשי שלהן בתולדות הפסיקה, שהוא דל מאוד. על רקע זה הבחין בלידשטיין בין המטען האגדתי-ערכי שביסוד האמירה הזו לבין מימושה ההלכתי. הקו שמוצע כאן מתוך הסוגיה הוא הפוך: שמירה על עמדה הצהרתית-ערכית בדבר עליונותו של כבוד שמים, תוך נתינת מקום לכבוד האדם דווקא במישור המעשי-פרגמטי.

של הראשונים, ומאידך – מדגים יפה את כשלונה של העמדה הזו עצמה במפגש עם המציאות הממשית.

מעניין, שדווקא המפגש עם הגוי הוא זה שמוליד את המשבר בסיפור רב אדא. כפי שהערנו לעיל, העובדה שאותה אשה נמצאה כותית, היא זו שהפכה את מעשהו של רב אדא ממעשה של קידוש השם למעשה שיש בו פגיעה בכבוד הבריות. הגוי, כזה שאינו כפוף לכתחילה לציווייה של המערכת ההלכתית, הוא זה שמסמן בסוגיה את כשלונה של מסירות הנפש. זו אפשרית רק בתוך המרחב היהודי, אך משעה שהיא נתקלת במציאות הנוכרית – היא כבר איננה לגיטימית, והופכת לפגיעה בכבוד הבריות.

לעיל²³⁹ הזכרנו את הצעתו של ברנד, לפיה יש לקרוא את הסוגיה על רקע גזירות השמד האסאסניות ומושגי קידוש השם. בפרשנותו לדברי רב, העמידה אל מול גזירות הגויים מצריכה חיזוק החומות ההלכתיות-חברתיות והקפדה יתירה על ציות להלכה. אם אכן כך, הרי שההיפוך שבין מימרת רב לבין מעשה רב אדא מתחזק עוד יותר: אותה העמידה מול הגוי שהובילה לקנאות שבהלכת רב הופכת להיות העילה 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.

6.4.3 בין דאורייתא לדרבנן – מבנה עומק בסוגיה

נראה, שהניתוח שהוצע לעיל²⁴⁰ מתאר יפה את המתח הבסיסי שבין שני הקטבים שבסוגיה. עם זאת, דומני שאין הוא ניתוח מספק, כיוון שהוא אינו נותן את הדעת באופן מספק למנגנוני הפתרון שמציעה הסוגיה.

אבהיר: היחס בין שני חלקיה של הסוגיה אינו מעמיד רק את כבוד הבריות מול כבוד שמים, אלא למעשה מייצר הבחנה משמעותית נוספת – בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן. ההבחנה הזו, מעבר להיותה הבחנה הלכתית פשוטה, ומעבר לתפקידה כתירוץ בשני המקרים הראשונים

²³⁹ ליד הערה 174

²⁴⁰ שמקבילה לו ניתן למצוא גם בדברי ברנד, **גדול כבוד הבריות**, ליד הערות 56-61.

בסוגיה, מהווה למעשה גם הבחנה ספרותית בין חלקה הראשון של הסוגיה, המועמד כולו במקרים דרבנן, לבין חלקה השני של הסוגיה, המתמקד בדיני דאורייתא.

מעבר לכך – מוקד הסוגיה הוא למעשה בהבחנה בין דיני דאורייתא לבין דיני דרבנן, כפי שזו משתקפת בדברי רב שבא. מהי משמעותה של ההבחנה הזו? מדוע נדחים דברי חכמים מפני כבודן של הבריות?

נקודה נוספת שטעונה הבהרה היא פשר הלהטוט המוזר שבדברי רב שבא, או ליתר דיוק בדברי רב כהנא בהגנתו על רב שבא. נזכיר שוב את מהלך הדיון: המימרה שבה עוסק רב שבא מנגידה, לכאורה, בין כבוד הבריות לבין 'לא תעשה שבתורה'. רב שבא מעמיד זאת דווקא בלאו 'לא תסור', וזוכה ללעגם של החברים בבית המדרש, שאינם מבינים מה הועילה תשובתו.

לעיל,²⁴¹ היצעתי שני פירושים לתשובתו של רב כהנא. לפי הפירוש הראשון, רב כהנא מסביר שכוונתו של רב שבא לא היתה לטעון שזהו לאו דאורייתא ממש, אלא ש'כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור' – דברי חכמים רק נסמכים על הלאו דאורייתא של 'לא תסור', אך אין זה דין מדאורייתא.

האם אכן היתה זו כוונתו של רב שבא? יתירה מזאת – האם זו אכן היתה כוונת המימרה? די ברור, שכאשר נקט התנא²⁴² לשון הפלגה – 'גדול כבוד הבריות', לא היה נוקט בלשונו הפלגה יתירה שאין לה גיבוי. כך גם רב שבא – איננו מציג בדבריו את 'לא תסור' כאסמכתא, אלא באופן פשוט – רואה בו את המקור לחובה לשמוע בקול חכמים. אלא שאם כן, כמוכן, אכן קשה לעגם של חברי רב שבא – כיצד הועילה תשובתו?

גם הפירוש השני, לפיו עדיין מדובר כאן בלאו מדאורייתא, אינו מניח לגמרי את הדעת. אם אכן 'לא תסור' הוא ציווי מן התורה לשמוע בקול חכמים – כיצד יידחה מפני כבוד הבריות?

6.4.4 כבוד חכמים ינחלו²⁴³

²⁴¹ ליד הערה 192

²⁴² אם זו אכן מימרה תנאית, ראו לעיל הערה 187

²⁴³ משלי ג, לה

אין ספק, שיסודה של ההבחנה הוא בחולשתה של המערכת של דברי חכמים אל מול דבר תורה. דבר תורה נתפס כאבסולוטי ומוחלט, ולמולו נתפסים דברי חכמים כגמישים יותר. אמנם, נראה שההבחנה איננה רק על רקע 'עצמתם' של דברי חכמים לעומת דברי תורה. השאלה איננה רק שאלה של סמכות. גיחוכם של החברים בבית המדרש נובע בדיוק מן הנקודה הזו: הרי דברי חכמים שואבים את כוחם וסמכותם מדברי תורה, ואם כך – גם דחיית דברי חכמים מפני כבוד הבריות מהווה פגיעה בסמכותו המוחלטת של הצו האלהי! נראה שהפתרון לכך נעוץ בהבחנה אחרת – זו שבין תפיסה טוטאלית של הצו ההלכתי, הנעוצה בתפיסתו כציווי ישיר של האל, לבין תפיסה רכה יותר שלו הנשענת על דמות המדיום של החכם. גם אם יסוד החובה לשמוע בקול חכמים הוא מן התורה, הרי בסופו של דבר – גזירת החכמים עצמה נתונה בידיהם. המערכת ההלכתית של דיני דרבנן נתונה בידי החכמים, וביכולתם לעצב את תחומיה.

תירוצו של רב כהנא מבוסס על כך שהמערכת ההלכתית נשענת על סמכותם של חכמים, ולמעשה (וכאן הדגש המעניין לסוגייתנו) – על **כבודו** של החכם. ניעזר כאן בפירושו של רש"י:²⁴⁴

והכי קאמר להו: דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה לא תעשה - משום דכתיב לא תסור, ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא, **רבנן אחריו**

ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות...

רש"י מחדד את העובדה שהחובה לשמוע בקולם של חכמים נשענת על **כבודם של החכמים** – 'יקרייהו'. למעשה, הפרשנות המפתיעה שמציע רש"י לדבריו של רב כהנא מאפשרת לראות את החובה מדאורייתא ('לא תסור') לא כחובת ציות טוטאלית לדברי חכמים, אלא כחובה לכבד את החכמים, וכתוצאה מן הכבוד הזה – לציית לדבריהם. ממילא – במקום כבוד הבריות, יכולים החכמים **למחול על כבודם** ולשמור בכך על כבודם של הבריות.

קריאת הסוגיה על רקע הדיון בכבוד החכמים, מתבקשת על רקע ההקשר של הסוגיה בפרק. כפי שהראיתי לעיל, גם במשנת התנאים מקבל כבוד התורה וכבודם של חכמים מקום רב, ויש יחס בינו לבין כבוד הבריות בכלל. בנוסף, ההקשר המידי של הסוגיה שלנו, הן בבבלי והן

²⁴⁴ ד"ה כל מילי דרבנן. כמובן, דבריו של רש"י כאן אינם מהווים מקור לפירושם של דברי התלמוד, אלא מסייעים להבהרת משמעות הניתוח, שיסודו מונח בדברי התלמוד עצמם בעניין.

בירושלמי, הוא העיסוק בכבוד החכמים.²⁴⁵ קריאה רחבה של הסוגיה על רקע ההקשר שלה, מובילה אותי להסיק שכאשר עוסקת הסוגיה בשאלת דיני דרבנן, כבוד החכמים הוא זה שניצב במוקד הדיון ולא רק שאלת עוצמתן של ההלכות דרבנן ביחס להלכות דאורייתא. כאמור לעיל, מסקנה זו מתבקשת לדעתי גם מניתוח הסוגיה עצמה ומבירור המשא ומתן שבין רב שבא ורב 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, שפתחה במה שעל פניו היה נראה כאשגרה שאין מקומה כאן – 'כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב'. בדרך קריאתנו בסוגיה עתה, נראה שנוכחותו של כבוד הרב בפסקה הראשונה בסוגיה היא רמז מטרים משמעותי מאוד להמשכה: מוקד הסוגיה הוא בדיוק בהבחנה בין כבוד שמים לבין כבודו של הרב, וביכולת שלא לחלוק כבוד לרב.²⁴⁶

6.4.5 תורה דיליה

היחס בין כבוד חכמים לכבוד שמים הוא יחס מורכב ואמביוולנטי. במקומות רבים מושווה כבודם של חכמים לכבוד שמים ונגזר ממנו.²⁴⁷ החובה לשמוע לדברי חכמים נגזרת מכבודו של מקום, שדברי החכמים נתפסים למעשה כדבריו – 'דברי אלהים חיים'.²⁴⁸ עם זאת, בסופו של דבר החכמים אינם אלא בני אדם, וגם תורתם – תורה אנושית היא. כיוון שכך, גם כבודם

²⁴⁵ ראו לעיל ליד הערה 123.

²⁴⁶ ההיפוך, כמובן, הוא במשמעות המושג 'חילול השם': אם בראשית הסוגיה נקשר חילול השם למעבר על ההלכה (כך בפשטה של מימרת רב), הרי שכעת ניתן לקרוא זאת הפוך – כל מקום שיש חילול השם, כלומר: שכבוד הבריות נפגע, אין חולקין כבוד לרב – ומותר לעבור על דיני דרבנן. הטרינספורמציה של המושג מזיהויו עם ההלכה לזיהויו עם כבוד הבריות יכולה לעבור דרך הקריאה שהיצעתי לעיל, הכורכת את כבוד האדם בהיותו נברא בצלם. מעתה – כבודו הוא כבוד שמים, והפגיעה בו איננה אלא חילול השם. ההצעה להפך כך את משמעות המובאה כמובן איננה ניתנת לעיגון מוכח בסוגיה, אך גם בלעדיה – עצם הנוכחות של מושג כבוד הרב בראשית הסוגיה, ועוד באופן תמוה כזכור, יש בה כדי להוות רמז מטרים לדומיננטיות של המושג בהמשך הסוגיה.

²⁴⁷ ראו לעיל ליד הערות 108-109.

²⁴⁸ תלמוד בבלי מסכת עירובין דף יג ע"ב.

אינו מוחלט ככבוד שמים. עניין זה עומד במוקד מחלוקתם של האמוראים בסוגיית הבבלי במסכת קידושין דף לב עמ' א, 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: אפי' הרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, שנאמר: (שמות יג) וי' הולך לפניו יומם.

אמר **רבא**: הכי השתא, התם הקדוש ב"ה עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא - מחיל ליה ליקריה, הכא תורה דיליה היא?

הדר אמר **רבא**: אין, תורה דיליה היא, דכתיב: (תהלים א) ובתורתו יהגה יומם ולילה.

במהלכה של הסוגיה שם נראה שמסקנתו של רבא היא גם מסקנת הסוגיה, ואכן יכול תלמיד חכם למחול על כבודו.²⁴⁹ בדברי רבא, יכולתו של החכם למחול על כבודו נשענת על העובדה שהתורה שלמד נחשבת לתורתו שלו – 'תורה דיליה'. אם כך, העובדה שכבוד החכם ניתן למחילה יסודה ביכולת של התורה עצמה להיות תורה אנושית, תורה שאיננה שייכת רק לקטגוריית הצו האלהי, אלא נתפסת כביטוי סובייקטיבי של החכם.²⁵⁰

קביעתה של הסוגיה, הדוחה את כבודם של החכמים מפני כבוד הבריות, פותחת למעשה את הפתח הראשון להעדפת כבוד הבריות על כבוד שמים. אמנם, בניגוד ישיר בין כבוד האדם לכבוד שמים - יידחה כבודם של הבריות, אך בניגוד בין כבוד האדם לבין המערכת ההלכתית

²⁴⁹ וכך נפסק להלכה, ראו: **היד החזקה**, הלכות תלמוד תורה פ"ה הי"א, **שולחן ערוך**, יורה דעה סי' רמב סע' לב. כללית – מעניינת ההשוואה בין דירוג הכבוד שם (אב, תלמיד חכם, נשיא, מלך) לבין סוגייתנו, כמו גם העימות שם בין כבוד האב לכבוד שמים –

אלעזר בן מתיא אומר: אבא אומר השקיני מים, ומצוה לעשות, מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא חייבים במצוה;

איסי בן יהודה אומר: אם אפשר למצוה ליעשות ע"י אחרים תיעשה על ידי אחרים, וילך הוא בכבוד אביו.

אמר **רב מתנה**: הלכה כאיסי בן יהודה.

²⁵⁰ מעניינת ההשוואה לדברי רבא עצמו ב תלמוד הבבלי מסכת מכות דף כב עמוד ב :

אמר רבא: כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא.

רבא מדגיש את עדיפות כבודם של החכמים על כבודה של התורה עצמה, שהרי ביכולתם לדרוש ולשנות ממה שכתוב בתורה. עמצאותו של החכם היא המעניקה לו כבוד.

של דברי חכמים - יכריע כבודו של האדם. עובדת היות המערכת ההלכתית מערכת אנושית, פותחת פתח לשבירת היחס ההיררכי המוחלט שבין אדם לאלוהיו, ומשאירה מקום להתחשבות בכבוד הבריות.²⁵¹

אם כן, הוויתור על כבודם של חכמים פותח את האפשרות לפתרון הניגוד שבין שני הקטבים שבסוגיה, כאשר למעשה הפתרון הזה משמר את המבנה שכבר היצענו לעיל: הסתרה והדחקה של הסתירה החזיתית, תוך שימוש באמצעים רטוריים. האם באמת נדחה כאן כבוד שמים מפני כבוד הבריות? התשובה היא כן ולא בעת ובעונה אחת. החכמים ותורתם הופכים להיות המדיום 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 הטוטאלית של דבר ה' מחד, ומאידך – פותחת פתח משמעותי להתחשבות בכבוד הבריות, המיוסד על שותפותם של החכמים בדבר ה' עצמו.

6.4.6 בין ממונה לאיסורא

בשלב הבא בסוגיה (פסקה ה') מקשה הסוגיה על דברי רב מן ההלכה המתירה לזקן להימנע מהשבת אבדה במקום שאינה לפי כבודו. הזכרתי לעיל,²⁵² שלחלק משיטות הראשונים הכוונה היא דווקא לזקן תלמיד חכם. אם אכן כך הוא – הרי שהסוגיה ממשיכה למעשה לעסוק בכבודם של החכמים, כאשר הפעם הקוטב ההפוך הוא שמוצג: השמירה על כבודו של החכם תדחה דין תורה של השבת אבדה.

מכל מקום, כאן מציעה הסוגיה מנגנון פתרון נוסף, כאשר היא מבחינה בין שני תחומים בתוך דיני דאורייתא: ממונות ואיסורים. נראה שגם כאן – יש לעיין היטב בהבחנה הזו, ובמשמעותו של מנגנון הפתרון שמציעה הסוגיה בשלב הזה. מהי הקולא של ממונות לעומת איסורים?

²⁵¹ ייתכן, שניתן לטעון יותר מזה: הוויתור הזה אינו רק זכותם של חכמים, אלא שהוא הכרחי לשימורה של המערכת ההלכתית. מערכת המושתתת על הכבוד החברתי איננה יכולה להתנגד לו, שכן בכך היא כורתת את הענף שעליו היא יושבת.

²⁵² הערה 195

באחד מכתבי היד²⁵³ נוספה כאן הנוסחה: "שאני ממון, דניתן למחילה".²⁵⁴ נראה לי, שכוונת הדברים היא להבחין בין עולמם של האיסורים, שהוא עולם מוחלט וחד-משמעי של ציוויים אלוהיים קטגוריים, לבין עולם הממונות, שהוא עולם שבו לאדם יש מעורבות משמעותית יותר.²⁵⁵ יכולתו של אדם למחול על ממונו הופכת את כל דיני הממונות²⁵⁶ למערכת שבה דין תורה איננו דין מוחלט, ולמעשה הוא נתון בידיו של האדם, הרשאי לשנות ממנו ולמחול על זכויותיו.²⁵⁷

אם כך, ההבחנה בין ממונות לאיסורים ממשיכה את הציר שראינו לעיל בהבחנה בין דין תורה לדין דרבנן: בשני המקומות מאתרת הסוגיה את איזורי התווך בין דבר ה' לבין מקומו של האדם. דיני הממונות מהווים איזור דמדומים מסוג זה, בכך שעל אף שהם מבוססים על מערכת מפורטת של הלכות מדאורייתא, ביסודם עומדת למעשה ההכרעה האנושית והבעלות האנושית על הממון, כשלעצמה היא יחסית וניתנת למחילה.

ההצבעה של הסוגיה על קו התפר הזה שבין איסורים לממונות ממשיכה את העמסום של ההבחנה החדה והמדויקת בין דבר תורה לבין העמדה האנושית שמנגד. דיני הממונות, כמו

²⁵³ ראו לעיל הערה 153

²⁵⁴ רקובר (גדול כבוד הבריות, עמ' 97) 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', ואין הסברו נראה לי. ²⁵⁵ כמובן, הדברים קשורים בסוגיית 'מתנה על מה שכתוב בתורה'. לשיטת ר' יהודה יכול אדם להתנות ולשנות מדין תורה בדבר שבממון. הסוגיה בבבלי מסכת בבא מציעא דף נא עמ' א תלתה את זה ביכולתו של האדם למחול על ממונו.

²⁵⁶ יש לשים לב, שכמו בדוגמא שצוטטה בהערה הקודמת, יכולתו של אדם למחול על ממונו הופכת גם את המחוייבות כלפיו למחוייבות חלשה יותר, שניתן לשנות ממנה.

²⁵⁷ ראה דברי קונטרס הספקות כלל א סי' ו בשם מהר"י בסאן, המבחין בין איסור 'לא תגזול' לבין שאר האיסורים. ידועים בהקשר זה גם דבריו של ר' שמעון שקאפ, בספרו **שערי יושר** (כרך ב', עמ' א), לפיהם יש הבדל מהותי בין שאר מצוות התורה לבין דיני ממונות:

...הקדמה כללית, דכל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה, דבכל המצוות הוא מה שהזהירה לנו תורה בעשה ולא תעשה, חיוב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצות ה', ובדיני ממונות אינו כן, דקודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב, צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי... ועוד כלל עיקרי בזה שהיא שאנו דנים על איזה זכות וקנין של אדם באיזה חפץ או שעבוד ממון, אין אנו דנים כלל על ענין שמירת איזו מצוה, אלא ענין מציאות – למי קנוי הדבר, ומי ומי ראוי על פי תורת המשפטים להחזיק את החפץ...

בדבריו מודגש הממד האנושי שבדיני הממונות, שלדעת ר' שמעון, הוא העומד בתשתית מערכת זו, והוא קודם למצוות ה'. בכך רוצה ר' שמעון להסביר את כלל הפסיקה לפיו ספק בממון מוכרע לקולא. זוהי דוגמא נוספת לחולשתם היחסית של דיני ממונות, המבטאת הבדל עקרוני בינם לבין שאר איסורי תורה.

ראו עוד בעניין זה בחידושי ר' שמואל רוזובסקי למסכת בבא מציעא (ללא ציון הוצאה, ירושלים תשמ"ח), סי' כד, שכתב שאין כבוד הבריות דוחה מצוה של ממון, אלא שזהו פטור, שמראש לא חייבה התורה לוותר על כבודו משום ממון חבירו. וראו **אנציקלופדיה תלמודית**, כרך כו, ערך כבוד הבריות, הערה 394-395.

גם דיני דרבנן, הופכים גם הם למעין מתווכים בין שמים וארץ, בכך שהם מאגדים בתוכם את שתי העמדות גם יחד – האלוהית והאנושית.

6.4.7 שב ואל תעשה

ההבחנה האחרונה שמציעה הסוגיה היא בין מצב של דחיית מצוה ב'קום עשה' למצב שבו המצוה נדחית ב'שב ואל תעשה'. עמדנו לעיל,²⁵⁸ על הזיקה שבין שימושה של הסוגיה בהבחנה הזו בדין כבוד הבריות לבין השימוש באותה ההבחנה בסוגיית הבבלי במסכת יבמות דף צ, בשאלת סמכותם של חכמים לעקור דבר מן התורה. על רקע הנוכחות הדומיננטית של דמות החכמים בסוגייה, נראה שהקישור הזה חזק ומשמעותי. הקשר בין הסוגיות שוזר את ההבחנה הזו להפליא לתמונת הסוגיה שלנו.

דמותם של החכמים משמשת בסוגיה שלנו כמדיום בין כבוד אדם לכבוד שמים, וההבחנה בין דאורייתא לדרבנן היא ההבחנה המרכזית בסוגיה, כאשר דיני דרבנן נדחים מפני כבוד הבריות. עם זאת, אם במרכז הסוגיה מעומתים זה מול זה דיני חכמים וכבוד הבריות, הרי שחתימתה מציבה אותם זה לצד זה, אל מול דין תורה.

אם במרכז הסוגיה (פסקה ד) ראינו שחכמים מוחלים על כבודם, כבוד שמים, מפני כבוד הבריות, הרי שכאן מוצג כבוד הבריות כמושווה לכבוד חכמים – הן בעצמתו והן בחוסר האונים שלו. בשני המקרים מתאפשרת למעשה הפרתו של דין תורה, אלא שזו איננה יכולה להתאפשר באופן ישיר, אלא רק באופן שבו אין התנגשות אקטיבית בין מעשה האדם לבין כבוד שמים. ההקבלה בין הנושאים כורכת את זכותו של האדם לכבוד לפני המקום, ביכולתם של החכמים לקבל הכרעות בתוך עולמה של תורה שבעל פה, ואפילו כנגד תורה שבכתב.

לעיל היצגתי את מעורבותו של החכם בתורה שהוא לומד, 'תורה דיליה', כפתח לאפשרותו למחול על כבודו במקום של פגיעה בכבוד הבריות. כאן מוצגת התמונה מן הצד השני: יכולתו של החכם לעמוד מול האל וליצור תורה אנושית – 'תורה דיליה' – היא למעשה ביטוי של כבוד הבריות. היכולת הזו כרוכה במעין 'העלמת עין' אלוהית, שאותה מאפשרת הסיטואציה של 'שב ואל תעשה'.

²⁵⁸ ליד הערה 201.

כשם שברא אלוהים את האדם בצלמו, כך חלק מכבודו ליראיו. צלמו של אלוהים שבאדם מעניק לו כבוד ומרחב מחיה בסיסי, וכך גם כבודם של החכמים – מאפשר לתורתם להתקיים ולפעול במרחב ההלכתי. את קיומן של שתי המערכות הללו – תורה שבעל פה וכבוד הבריות – מאפשרת העלמת העין של האל, היוצרת את מרחב הכבוד האנושי. בשרטוט ההבחנה בין 'קום עשה' לבין 'שב ואל תעשה' מציבה הסוגיה את הגבול הקיצוני שעד אליו ניתן למתוח את העלמת העין הזו, המבוססת על הפער שבין הרובד ההצהרתי הגלוי, שבו דבר תורה במקומו עומד, לבין הרובד הממשי שבו למעשה נעקר דבר תורה ממקומו.

בהצגת המבנה הזו, ניסיתי לבחון לא רק את המקרים הנידונים בכל אחת מן המובאות בגמרא, אלא גם את כיווני הפתרון שמציעה הגמרא לסתירה הבסיסית שבין המקורות. לעיל טענתי שלא ניתן למפות את הסוגיה רק על רקע ההבחנה החדה בין שני צירי הכבוד – האנכי והאופקי. כך גם ביחס להבחנה הקלאסית בין תפיסת הכבוד המסורתית-דתית-היררכית לבין תפיסת הכבוד המודרנית-נאורה-חילונית-שוויונית.

ברור, אמנם, שהרטוריקה של הסוגיה היא רטוריקה שמרנית, שבה כבודו של האל נשמר כערך העליון שאינו יכול להידחות באופן ישיר בשום אופן. עם זאת, בפועל מייצרת הסוגיה מרחב שלם, הכרוך בכוחם של החכמים, שבו מוכן כביכול האל להעלים את עינו ממעשיהם של בני האדם, ולאפשר להם בכך מרחב מינימלי של מחיה בכבוד. הקישור שבין תורה שבעל פה בכלל וכוחם/כבודם של חכמים לבין כבוד הבריות מדגיש את הממד החתרני שבשני המוסדות הללו, המאופיינים בעמידה של האדם אל מול (וגם כנגד!) האל. בפועל, אם כן, משקפת עמדת הסוגיה ביחס לכבוד הבריות נתינת מקום משמעותית לאדם ולצרכיו גם במקום שאלו אינם עולים בקנה אחד עם הנורמות ההלכתיות.

כפי שכבר הערתי, ההבחנה החדה שמייצרת נקודת המבט המודרנית, בין כבוד הבריות כמונח מסורתי-היררכי לבין כבוד האדם המודרני, נראית לי לא מדויקת. קריאת הסוגיה באופן המוצע כאן מדגישה את הפן האוטונומי בכבוד הבריות, המהווה למעשה פרצה חתרנית בלבו של השיח ההלכתי.

7. סיכום

חוטי מחשבה רבים נשזרו לאורכה של עבודה זו, ואנסה בסיכום לשזור מהם, במידת האפשר, את התמונה הרחבה העולה מן הקריאה המוצעת בעבודה זו.

בראשית העבודה עמדנו על העמימות האופפת את מושג הכבוד בכלל וכבוד האדם בפרט, ועל המתחים התשתיתיים העומדים בבסיסו, תוך סקירת התפתחותו של קונספט 'כבוד האדם' בהגות המודרנית.

מקום מיוחד בתוך המרחב הזה ניתן להתבוננות במשמעותו של הכבוד במקורות הקודמים לסוגיה – המקרא והמקורות התנאיים.

עמדנו על כך שגם אם אין במקרא אזכור מפורש של כבוד הבריות, המקרא מעניק לאדם מקום מרכזי מאוד בבריאה, בהיותו נברא בצלם אלהים. כבודו של האדם הוא גם מרכיב משמעותי בעיצובן של הלכות מקראיות רבות. עמדנו גם על היחס, שראשיתו במקרא, בין הכבוד לבין החכמה.

במשנת התנאים הופך כבוד האדם לערך שמעצב הלכות במספר תחומים (בין במפורש ובין במובלע), כאשר ניתוחם של המקורות הללו מצביע על זיקה של רובם לחולשותיו ומגבלותיו של הגוף. מעבר לכך, עמדנו על נוכחותו של המתח בין כבוד אדם לכבוד שמים במשנת התנאים, ועל המעמד המיוחד שמקבל כבוד החכמים במשנת התנאים.

ברקע הסוגיה בפרק השלישי במסכת ברכות, עמדנו על שני מרכיבים מרכזיים: 1. המתח בין כבוד האדם לבין הנורמות ההלכתיות הבא לידי ביטוי בהלכות הנוגעות לסדרי קבורת המת. 2. הדיון בסוגיה מתגלגל אל שאלת כבוד הבריות דרך העיסוק בשאלת כבוד חכמים וגבולות הסמכות של מערכת תורה שבעל פה.

בקריאת הסוגיה עצמה ניכר מתח בין שני קטבים, המיוצגים בסוגיה על ידי מימרת רב, המציבה נורמה מוחלטת של ציות להלכה, גם במחיר פגיעה בכבוד האדם, ומולה – הכלל 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה'. האופן שבו מוליכה הסוגיה את הדיון מציב כהנחת היסוד הגלויה את המאמץ להעמיד את ההלכה של רב, גם כנגד מובאות רבות מן המקורות התנאיים והאמוראיים שיש בהן סתירה לעמדתו.

מאידך, קריאה מעמיקה יותר של הסוגיה מלמדת שבאופן סמוי הסוגיה חותרת למעשה תחת עמדתו של רב, ומכרסמת עוד ועוד בגבולותיו של הציות המוחלט הנדרש בהלכת רב. המגמה הסמויה של הסוגיה נחשפת במעשה רב אדא בר אהבה, החותם את הסוגיה, ומציג 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 שבו נחשפת חוסר האפשרות של הקנאות מבית מדרשו של רב. באופן זה, החיבור בין הסיפור לבין הסוגיה ההלכתית, והמודעות למקומו במערך הרחב של הסוגיה, מאיר באור חדש את מסקנות החלק ההלכתי של הסוגיה.

המבט הספרותי על הסוגיה אינו מתמצה בחיבור שבין הלכה לאגדה, אלא מתרחב לקריאה ספרותית של הסוגיה כולה. כך נחשף המבנה הכיאסטי של הסוגיה, כאשר מסגרת הסוגיה היא התנועה מן המימרה של רב אל מעשה רב אדא, ובמרכזה ניצב הכלל 'גדול כבוד הבריות הדוחה את לא תעשה שבתורה'.

סביב המוקד הזה היצעתי שתי קריאות, שכל אחת מהן הדגישה פן אחר בסוגיה. ראשית, סידור המימרות בסוגיה מדגיש את העירוב בין סוגי הכבוד השונים הנידונים בסוגיה. זה לצד זה מציבה הסוגיה את הכבוד האופקי, המינימלי, המגן על זכותו של האדם לצניעות וללבוש ואת הכבוד האנכי, ההיררכי, המיוחס לזקן ולמלך. התיווך בין שני סוגי הכבוד השונים כביכול מתבצע דרך כבודו של הגוף המת, המדגיש את הכבוד כמתייחס לצלם אלהים שבאדם. בכך, נשברות ההבחנות המודרניות בין צירי הכבוד השונים, ונשמרת האפשרות להעניק מקום לכבודו של כל אדם, גם בתוך חברה שהנחות היסוד שלה הן אנכיות.

מבט נוסף חשף את הציר השני בסוגיה – המבחין בין דיני תורה לדינים מדרבנן. על רקע ההקשר הרחב של הסוגיה טענתי שהבחנה זו נשענת שוב על מושג מתווך – כבוד חכמים. יסודה של המערכת ההלכתית, כפי שמדגישה הסוגיה הקודמת לסוגיה זו, הוא בציות להכרעת החכמים המבוסס על נורמות הכבוד המחוייבות כלפי החכמים, שכבודם כבוד שמים. לצד זה, אנושיותה של המערכת ההלכתית היא זו המאפשרת לחכמים למחול על כבודם ולאפשר שמירה על כבוד האדם גם במחיר פגיעה בהלכה. זיקה נוספת בין כבודם של חכמים לבין כבוד הבריות מתגלה כאשר מתבררת הזיקה שבין כוחם של החכמים לעקור דבר מן התורה לבין דחיית דין תורה על ידי כבוד הבריות – הגבלת שני המקרים למצבים של ישב ואל תעשה' מדגישה את הקרבה בין שתי המערכות.

בחינה רחבה של מנגנוני הפתרון השונים העולים בחלק השני של הסוגיה מלמדת על תבנית דומה, שביסודה נתינת מקום לאדם ולצרכיו גם אל מול דין תורה, וזאת בתנאים ובהקשרים מסויימים שבהם ההתנגשות אינה חזיתית – או מכיוון שהסיטואציה היא כזו (שב ואל תעשה) או מכיוון שמדובר בתחומים שבהם התורה עצמה נותנת מקום לדינאמיות האנושית (דיני ממונות). אם כך, המודל של הסוגיה כולה – ביחס בין פניה הגלויים והסמויים, שב ונעור גם בפתרונות המקומיים שהיא מציעה, הנוהרים מקריאת תגר גלויה על סמכות דין-תורה אך בעת ובעונה אחת חותרים תחתיו מחילות רחבות לכבודו של האדם.

בסיומו של המסע, בו הלכנו לאורכה, לרוחבה ולעומקה של הסוגיה אני מבקש להעלות שני כיווני חשיבה, שהם מעין מפגש אישי שלי עם תובנות הניתוח שהוצע לעיל. הטענה הראשונה, שלמעשה כבר הועלתה לעיל בין שורות ניתוח הסוגיה, היא שההבחנה המודרנית בין סוגי הכבוד השונים, ובהתאם בין חברות שונות, היא הבניה לא הכרחית. כפי שהזכרתי בפתיחה, שאלת כבוד האדם מסמנת את אחד השערים העמוקים הקיימים כיום בחברה הישראלית. המתח בין גווניה השונים של החברה הוא תוצר גם של הצורך לסמן כל אחד מהם בתגיות מאוד ברורות, שבהן למסורת ולקדמה משמעויות ברורות ומקומות ידועים מראש. דומה, שאופן הקריאה שהיצעתי בסוגיה זו חושף את הנועזות והחתרנות באופן שבו היא מציגה את מושג כבוד הבריות. השילוב בין שפה היררכית לשמירה (גם אם סמויה) על הכבוד של כל פרט ופרט, מאפשר שמירה על איזונים בין מבנה חברתי מוגדר לבין התביעה המוסרית לכבודו של כל אדם באשר הוא. כבוד הבריות המסורתי מתברר כמושג שאין בו רק הגבלה של כבוד האדם, בהיותו נברא, אלא להיפך – יש בו ביטוי ממשי לתביעה האנושית לאוטונומיה, גם אל מול האל. בכך נחשפת הקרבה שלו גם למובנים המודרניים של 'כבוד האדם'.

כפי שהעלתה הקריאה בסוגיה, במובן מסויים, מונח המתח הזה ביסודה של התורה שבעל פה כולה. עצם העובדה שההלכה מבוססת על הכרעתם של בני אנוש, גם אם אלו הם החכמים, מבטאת את מוכנותו של האל להגביל את שליטתו בחוק, ולתת בתוכו מקום לביטוי האנושי, עד כדי עקירת דבר מן התורה.

מחשבה שניה, כרוכה ביחסים שבין שני הנושאים שאותם הצבתי למעשה כמרכז הסוגיה – כבוד הבריות וכוחם של חכמים בתורה שבעל פה. בדברים שלעיל הצעתי את הזיקה שבין שני המושגים הללו על הציר שבין אדם למקום, כביטויים אנושיים אל מול הציות לאל. בנוסף, נראה לי שיש לשים לב גם לזיקה ההדדית שיוצרת הסוגיה בין שני המושגים הללו. הקישור בין תורה שבעל פה לבין כבודם של הבריות מעלה את המחשבה שלמעשה יסודו של המפעל הפרשני הגדול של תורה שבעל פה נעוץ בכבודו של האדם. נוצרת כאן זיקה בין הממד ההרמנויטי העומד ביסודה של תורה שבעל פה לבין הממד האתי – הפרשנות איננה רק פעילות נורמטיבית-אינטלקטואלית אלא מעשה אתי. החופש של חז"ל ביחס אל הטקסט, כמו גם המחויבות הנחרצת שלהם לקדושתו, אינם אלא השתקפות של העמדה האתית הבסיסית המעניקה כבוד אל לכל אדם באשר הוא, לצד חובת הציות המוחלטת לדבר האל.

נספח א' – סינופסיס לסוגיית כבוד הבריות

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף יט עמ' ב – דף כ' עמ' א

[כינויי כתבי היד והדפוסים: א = אוקספורד (366) 23. FOL. ADD. OPP. ; ר = פירנצה 9-7

; I II ; פ = פריז 671 ; ש = דפוס שונצינו רמ"ד]

דף יט עמ' ב

א	ר	פ	ש
טמאה	טמאה	טמאה	טמאה
בא	בא	בא	בא
בטהורה	בטהורה	בטהורה	בטהורה
באין	באין	באין	באין
עמו	עמו	עמו	עמו
בטהורה	בטהורה	בטהורה	בטהורה
בא	בא		בא
בטמאה	בטמאה	בטמאה	בטמאה
באין	באין	באים	באים
עמו	עמו	עמו	עמו
בטמאה	בטמאה	בטמאה	בטמאה
מפני	משום	משום	משום
כבודו	כבודו	כבודו	כבודו
	ואמאי	ואמאי	אמאי
	הכא	לימא	לימא
	נמי	אין	אין
	נימא	חכמה	חכמה
	אין	וגו'	ואין
	חכ'		תבונה
	ואין		לנגד
	עצה		יי
תרגמא	תרגמה	תרגמה	תרגומה
ר'	ר'	ר'	ר'
אבא	אבא	אבא	אבא
בית	אבית	בבית	אבית
הפרס	הפרס	הפרס	הפרס
דרבנן	דרבי	דרבנן	דרבנן
דאמי	דא'	דאמי	דאמי
רב	רב	ר'	רב
יהודה	יהודה	יהודה	יהודה
אמי	א'	אמר	אמי
שמואל	שמואל	שמואל	שמואל
מנפח	מנפח	מוכיח	מנפח
אדם	אדם	אדם	אדם
בית	בית	בית	בית
הפרס	הפרס	הפרס	הפרס
והולך	והולך	והולך	והולך
לו			
ר'	ורב	ורב	ואמי
יהודה	יהודה	יהודה	רב
בר	בר	בר	יהודה
אמי	אביי	אמי	בר
משמיה	משמיה	משמיה	אשי
דרב	דרב	דרב	משמיה

א	ר	פ	ש
אמי	א'	אמי	אמי
רב	רב	רב	רב
יהודה	יהודה	יהודה	יהודה
אמי	א'	אמי	אמי
שמואל	רב	רב	רב
המוציא	המוציא	הרואה	המוציא
כלאים	כלאים	כלאים	כלאים
בבגדו	בבגדו	בבגדו	בבגדו
	של		
	חבירו		
פושטו	פושטו	פושטו	פושטן
אפי'	אפי'	אפילו	אפי'
בשוק	בשוק	בשוק	בשוק'
			מאי
שנאי	שני	שני	טעמי
אין	אין	אין	אין
חכמה	חכמה	חכמה	חכמה
ואין	ואין	ואין	ואין
תבונה	תבונה	תבונה	תבונה
ואין	ואין	ואין	ואין
עצה	עצה	עצה	עצה
לנגד	לנגד	לנגד	לנגד
ייו	ייו	ייו	ייו
כל	כל	כל	כל
מקום	מקום	מקום	מקום
שיש	שיש	שיש	שיש
שם	בו	בו	בו
חלול	חלול	חלול	חלול
השם	השם	השם	יי
אין	אין	אין	אין
חולקין	חולקין	חולקין	חולקין
כבוד	כבוד	כבוד	כבוד
לרב	לרב	לרב	לרב
מיתיבי	מיתיבי	מיתיבי	מיתיבי
קברו	קברו	קברו	קברו
את	את	את	את
המת	המת	המת	המת
וחזרו	וחזרו	וחזרו	וחזרו
ולפניהם	ולפניהם	ולפניהם	ולפניהם
שתי	שני	שני	שני
דרכים	דרכים	דרכים	דרכי
אחת	אחת	אחת	אחת
טהורה	טהורה	טהורה	טהורה
ואחת	ואחת	ואחת	ואחת

א	ר	פ	ש
ואמאי	ואמאי	אמאי	אמאי
נימא	לימא	לימא	לימא
אין	אין	אין	אין
חכמה	חכמה	חכמה	חכמה
וגוי	ואין	ואין	ואין
	תבונה	תבונה	תבונה
	וגוי	וגוי	וגוי
			עצה
			לנגד
			השי
התם	התם	התם	התם
כדרבא	כדובה	בדרבא	כדרבא
		פליגי	
דאמי	דא' דא	דאמי	דאמי
רבא	רבה	רבא	רבא
		דבר	דבר
		תורה	תורה
אהל	אהל	אהל	אהל
כלי	כלי	כלי	כלי
שיש	שיש	שיש	שיש
בו	בו	בו	בו
חלל	חלל	חלל	חלל
טפח	טפח	טפח	טפח
	אינו		
חוצץ	חוצץ	וגזרו	חוצץ
בפני	בפני	על	בפני
הטומאה	הטומאה	שיש	הטומאה
ושאין	ושאין	בו	ושאין
בו	בו	משום	בו
חלל	חלל	שאין	חלל
טפח	טפח	בו	טפח
אין	אינו		אינו
חוצץ	חוצץ		חוצץ
בפני			בפני
הטומאה	(ורוב)		הטומאה
ורוב	ורוב		ורוב
ארונות	ארונות		ארונות
יש	יש		יש
בהן	בהם		בהן
חלל	חלל		חלל
טפח	טפח		טפח
			ומיעוט
אין			אין
בהן			בהן
חלל			חלל
טפח			טפח
וגזרו	וגזרו		וגזרו
	רבנן		
על	על		על
שיש	שיש		שיש
בו	בו		בו
משום	משום		משום
שאין	שאין		שאין
בו	בו		בו
	והכא		
ומשום	ומשום		ומשום
כבוד	כבוד	כבוד	כבוד
		של	

א	ר	פ	ש
יהודה	יהודה	יהודה	דרב
	[נ"א דעולא		
אמי	א' אמ'	אמי	
בית	בית	בית	בית
הפרס	הפרס	הפרס	הפרס
שנידש	שנידש	שנידש	שנידש
טהור	טהור	טהור	טהור
	לפי		
	שאי		
	איפשר		
	לעצם		
	כשעורה		
	שלא		
	נישוף		
	ברגל		
	ונתמעט		
	משעורה		
ת"ש	ת"ש	תא	תא
		שמע	שמע
דאמי	דא' דאמי	דאמי	דאמי
ר' אלעזר	ר' אלעזר	ר' אלעזר	ר' אלעזר
בר' צדוק	בר' צדוק	בר' צדוק	בר' צדוק
מדלגין	מדלגין	מדלגין	מדלגין
היינו	היינו	היינו	היינו
על	על	על	על
גבי ארונות	גבי ארונות	גבי ארונות	גבי ארונות
	של	של	של
	מתים	מתים	מתים
לקראת	לרוץ		
פני לקראת	לקראת	לקראת	לקראת
מלכי ישראל	מלכי ישראל	מלכי ישראל	מלכי ישראל
ולא לקראת	ולא לקראת	ולא לקראת	ולא לקראת
פני			
מלכי ישראל	מלכי ישראל	מלכי ישראל	מלכי ישראל
בלבד	בלבד	בלבד	בלבד
	אמר' אלא	אמר' אלא	אמר' אלא
אפי' לקראת	אפילו לקר'	אפילו לקראת	אפילו לקראת
פני			
מלכי אומות	מלכי אומות	מלכי אומות	מלכי אומות
העולם	העולם	העולם	העולם
שאם יזכה	שאם יזכה	שאם יזכה	שאם יזכה
יבחין בין	יבחין בין	יבחין בין	יבחין בין
מלכי ישראל	מלכי ישראל	מלכי ישראל	מלכי ישראל
למלכי אומות	למלכי אומות	למלכי אומות	למלכי אומות
העולם	העולם	העולם	העולם

א	ר	פ	ש
עליה	עליה	עליה	עליה'
כל	כל	לאו	כל
כל	אסמכתא	דלא	מילי
אסמכתא	דרב'	תסור	דרבנן
מילי	על	(מ)דאוריית'	אסמכינהו
דרבנן	לאו	הוא	על
אלאו	דלא	וכל	לאו
דלא	תסור	אסמכתא	דלא
תסור	אסמכינהו	דרבנן	תסוי'
אסמכנהו		אלאו	
		דלא	
		תסור	
		אסמכינהו	
		והכא	
ומשום	ומשום	משום	ומשו'
כבודו	כבודו	כבוד	כבודו
שרו	שרו	הבריות	שרו
רבנן	רבנן	לא	רבנן
		גזור	
		רבנן	
תא	ת"ש	תא	ת"ש
שמע		שמע	
והתעלמות	והתעלמת	והתעלמת	והתעלמי'
מהם		מהם	מהם
פעמים	פעמים	פעמים	פעמי'
שאתה	שאתה	שאתה	שאתי'
מתעלם	מתעלם	מתעלם	מתעלי'
		מהם	
ופעמי'	פעמים	פעמים	ופעמים
שאין	שאין	שאין	שאין
אתה	מתעלם	אתה	אתה
מתעלם		מתעלם	מתעלם
		מהם	
הא		הא	
כיצד	כיצד	כיצד	כיצד'
	כגון	הרי	אם
היה	שהיה	שהיה	היה
כהן	כהן	כהן	כהן
והיא	והיא	והיא	והוא
בבית	בבית	בבית	בבית
הקברות	הקברות	הקברות	הקברות'
או	או		או
שהיה	שהיה		היה
זקן	(כ)זקן	זקן	זקן
ואינה	ואינה	ואינה	ואינו
לפי	לפי		לפי
כבודו	כבודו	כבודו	כבודו'
או	או	או	או
שהיה	שהיה	שהיתה	שהיה
אבידה	(עבוד')	אבידה	
שלו	שלו	שלו	מלאכתו
מרובה	מרובה	מרובה	מרובה
משל	משל	משל	משל
חברו	חבירו	חבירו	חברו
		יכול	
		שלא	
לכך	לכך	יתעלם	לכך
נאמ'	נא'	ת"ל	נאמ'

א	ר	פ	ש
מלכים	מלכים	מלכים	מלכים
לא	לא	לא	לא
גזרו	גזרו	גזרו	גזרו
		בהו	
רבנן	רב'	רבנן	רבנן
תא	ת'	תא	
שמע	ש'	שמע	ת"ש
גדול	גדול	גדול	גדול
כבוד	כבוד	כבוד	כבוד
הבריות	הבריות	הבריות	הבריות
שדוחה	שדוחה	שדוחה	שדוח'
את	את	את	לא
לא	לא	לא	תעשה
תעשה	תעשה	תעשה	שבתורה'
שבתורה	שבתורה	שבתורה	ואמאי
			לימ'
			אין
			חכמה
			ואין
			תבונה
			ואין
			עצה
			לנגד
			יי
תרגומא	תירגמא	תרגמה	תרגומ'
רב	רב	רב	רב
בר	בר	בר	בר
שבא	שבא	שבא	שבא
קמיה	קמיה	קמיה	קמיה
דרב	דרב	דרב	דרב
כהנא	כהנא	כהנא	כהנא
בלאו	בלאו	בלאו	בלאו
דלא	דלא	דלא	דלא
<ת01סור	תסור	תסור	תסור'
	אלמא		
	מרבנן		
	הוא		
אחיכו	אחיכו	אחיכו	אחיכו
עליה	עליה	עליה	עליה
מאי		מאי	
טעמא		שנא	
אחיכו		מכולהו	
לא	לא	דלאו	
תסור	תסור	לאו	לאו
דאוריית'	דאורייתא	דלא	דלא
היא	היא	תסור	תסור'
		דאוריית'	דאוריית'
	הוא	הוא"	
אמ'	א'	אמ'	אמ'
להו	להו	להו	
רב	רב	רב	
כהנא	כהנא	כהנא	כהנא
גברא	גברא	גברא	גברא
רבה	רבה	רבא	רבה
אמ'	אמ'	אמ'	אמ'
מילתא	מילתא	מילתא	מילת'
לא	לא	לא	לא
תחיכו	תחיבו	תחיכו	תחיכו

א	ר	פ	ש
שמת	שמת	שמת	שמת
לו	לו	לו	לו
מת	מת	מת	מת
יכול	יכול	יכול	יכול
			יחזור
יטמא	יטמא	יטמא?א?	ויטמא
אמרת	אמרת	אמרת	אמרת
לא	לא	לא	לא
יטמא	יטמא	יטמא	יטמא'
יכול	יכול	יכול	יכול
אפי'	אפילו	כשם	כשם
למת	למת	שאינו	שאינו
מצוה	מצוה	מיטמא	מיטמא
	ת"ל	לאחותו	להם
	ולאחותו	כך	כך
	(לא)	אינו	אינו
	יכול	מטמא	מטמא'
	יטמא	למת	למת
		מצוה	מצוה
ת"ל	ת"ל		ת"ל
לאביו	לאביו		
ולאמו	ולאמו		
לאחיו	ולאחיו		
ולאחותו	יכול		
	כשם		
	שאינו		
	מטמא		
	להם		
	כך		
	אינו		
	מטמא		
	למת		
	מצוה		
	ת"ל	ת"ל	
	ולאחותו	ולאחותו	ולאחותו'
לאחותו	ולאחו'	לאחותו	לאחותו
הוא	הוא	הוא	הוא
דלא	דאינו	דאינו	דאינו
מטמא	מטמא	מטמא	מטמא

א	ר	פ	ש
והתעלמת	והתעלמת	והתעלמת	והתעלמת'
ואמאי	אמאי	אמאי	אמאי'
נימא	למאי	לימ'	
אין	אין	אין	
חכמה	חכמה	חכמה	
ואין	ואין	ואין	
שאני	עצה	תבונה	תבונה
התם	וגו'	לנגד	
		יי	
	שני	שאני	שאני
דכתיב	התם	התם	התם
והתעלמת	דכתי'	דכתי'	דכתי'
	והתע'	והתעלמת	והתעלמת
		מהם	
וניגמר	וניגמר	וניגמר	ולגמר
מינה	מיניה	מינה	מינה'
איסורא	אסורא	אי?כ/ס?רא	אסורא
מממונא	ממונא	מממונא	מממונא
לא	לא	לא	לא
גמרי'	ילפינן	גמרינן	ילפינן
		דשאני	
		ממון	
		דניתן	
		למחילה	
ת"ש	ת"ש	תא שמע	ת"ש
ולאחותו	ולאחותו	ולאחותו	ולאחותו
מה	מה	מה	מה
תלמוד	ת"ל	תלמוד'	תלמוד'
		לומ'	
הרי	הרי	הרי	הרי
שהיה	שהיה	שהלך	שהיה
הולך	הולך	הולך	הולך
לשחוט	לשחוט	לשחוט	לשחוט
את	את	את	את
פסחו	פסחו	פסחו	פסחו
ולמול	ולמול	ולמול	ולמול
את	את	את	את
בנו	בנו	בנו	בנו
ושמע	ושמע	ושמע	ושמע
א	ר	פ	ש

דף כ' עמ' א

א	ר	פ	ש
בשני	דרב	תנויי	דרב
דרב	יהודה	בשנית	יהודה
יהודה	כולהו	דרב	כלי
בנזיקין	תנויי	יהודה	תנויי
הוה	בנזיקין	כנזיקין	בנזיקין
הוה	הוה	הוה	הוה
ואנן	ואנן	ואנן	ואנן
קא	קמתנין	מתנין	קא
מתנין	שיתא	שיתא	משנין
בעוקצין	סדרה	סידרי	שיתא
תליסר			סדרי
מתיבתא		וכי	וכי
ואילו	וכי	הוה	הוה
רב	הוה	מאטי	מטי
יהודה	מטי	רב	רב
כי	רב	יהודה	יהודה
הוה	יהודה	עוקצין	בעוקצין
מטי	בעוקצין	גבי	
האשה	בהאשה	האשה	האשה
שכובשת	שכובשת	שכובשת	שכובשת
ירק	ירק	ירק	ירק
בקדירה	בקדירה	בקדירה	בקדירה
ואמרו	ואמרי	ואמרי	ואמרי
לה	לה	לה	לה
זיתים	זיתים	זיתים	זיתים
שכבשן	שכבשן	שכבשן	שכבשן
בטרפיהן	בטרפיהן	בטרפיהן	בטרפיהן
	טהורים		טהורים
אמי	א'י	אמי	אמי
הויא	הויא	הוייא	הויות
דרב	דרב	דרב	דרב
ושמואל	ושמו'י	ושמואל	ושמואל
קא	קחזינא	קא	קא
חזינא		חזינא	חזינ'י
הכא	הכא	הכא	הכא'י
ואנן	ואנן	ואנן	ואנן
קא	קמתנין	מתנין	קא
מתנין	בעוקצין	בעקצין	מתנין
בעוקצין	תלי		בעוקצין
תליסר	סרי	תליסרי	תליסר
מתיבתא	מתיבתא	מתיבא'י	מתיבתא'י
ואילו	ואילו	ואלו	ואלו
רב	רב	רב	רב
יהודה	יהודה	יהודה	יהודה
כי	כי	כי	כי
הוה	הוה	הוה	הוה
שליף		שליף	שליף

א	ר	פ	ש
אבל	אבל	אבל	אבל
מטמא	מטמא	מיטמא	מטמא
הוא	הוא	הוא	הוא
למת	למת	למת	למת
מצוה	מצוה	מצוה	מצוה'י
ואמאי		אמאי	אמאי'י
לימ'י		לימא	לימ'י
אין		אין	אין
חכמה		חכמה	חכמה
ואין		ואין	ואין
תבונה		תבונה	תבונה
		וגו'י	ואין
			עצה
			לנגד
			י'י
שאני	שני	שאני	שאני
הכא	הכא	התם	הת'י
דכתי'י	דכתי'	דכתי'י'י	דכתי'י
ולאחותו	ולאחותו	ולאחותו	ולאחותו'י
וניגמר	וניגמר	ונגמר	ולגמר
מינה	מינה	מינה	מינה'י
שב	שב	שבו	שב
ואל	ואל	אל	ואל
תעש'י	תעש'י	תעשה	תעשה
שאני	שני	שאני	שאני'י
	א'י	אמר	
א'ל	ל'י	ל'יה	א'ל
רב	רב	רב	רב
פפא	פפא	פפא	פפא
לאב'י	לאב'י	לאב'י	לאב'י
מאי	מאי	מאי	מאי
שנא	שנא	שנא	שנא
קמאי	קמאי	קמאי	ראשונים
דמתרחיש	דאתרח'י	דאיתרחיש	דמתרחיש
להו	להו	להו	להו
ניסא	ניסא	ניסא	ניסא'י
ומא	ומאי		ומאי
שנא	שנא		שנא
אנן	לן	ואנן	אנן
דלא	דלא	לא	דלא
מתרחיש	מתרחיש	מתרחיש	מתרחיש
לן	לן	לן	לן
ניסא	ניסא	ניסא	ניסא'י
אי	אי	אי	אי
משום	משום	משום	משום
תנויי	תנויי	תנויי	תנויי'י
כולהו+	בשני	כוליה	בשני

א	ר	פ	ש
	דכלאים		
בשוקא	בשוקא	בשוקא	בשוקא'
סבר	סבר	סבר	
בת	בת	דבת	
ישראל	ישר'	ישראל	
	היא	קם	קם
וקרעה	קרעה	קרעה	קרעיה
מינה	מינה	מינה	מינה'
		לסוף	
איגליא	איגלאי	איגלאי	אגלאי
מילתא	מילתא	מילתא	מלתא
דגויה	דגויה	דגויה	דגויה
היא	היא	היא	הי'
		פרעו	
		מיניה	
שמוה	שימוה	ושמוה	שיימוה
ארבע	בארבע	בארבע	בארבע
מאה	מאה	מאה	מאה
זוזי	זוזי	זוזי	זוזי
	אמרה		
	לה		א"ל
	מה		מה
	שמיד		שמד
	אמרה		אמרה
	ל'		ליה
	מתון		מתון
אמ'	א'	אמ'	אמ'
	לה	היינו	ליה
		דאמרי	
		אינשי	
+מתון	מתון	מתון	מתון
מתון	[מתון]	מאתון	מתון
ארבע	ארבע	ארבע	ארבע
מאה	מאה	מאה	מאה
זוזי	זוזי	זוזי	זוזי
שוי	שוי	שוי	שוי"
	ל"א		
	ארבע		
	מאה		
	זוזי		
	הוי		

א	ר	פ	ש
מסאניה	שליף	חד	
הוה	מסאניה	מסאניה	מסאניה
אתי	הוה	אתי	אתי
מיטרא	אתי	מיטרא	מיטרא
ואנן	מיטרא	ואנן	ואנן
מענין	ואנן	אלו	קא
ואזלין		צווחנו	מצערינ'
			נפשי'
וצוחינן	צוחינן	צוחינן	ומצווח
ומצערינן			קא
נפשו			צוחינן
וליכא	וליכא	לית	ולית
דמשגח	דמשגח	דמשגח	דמשגח
בן	בן	בן	בן
אמ'	א'	אמ'	אמ'
ליה	ל'	ליה	ליה'
קמאי	קמאי	קמאי	קמאי'
	הוה	הוה	הוה
מסרי	מסרו	מסרי	קא
נפשיהו	נפשיהו	נפשיהו	מסרי
	על		נפשיהו
אקדושת	קדושת	אקדושת	אקדושת
השם	השם	השם	יי'
אנן	ואנן	ואנן	אנן
לא	לא	לא	לא
מסרינן	מסרינן	מסרינן	מסרינן
נפשינן	נפשינן	נפשו	נפשינן
אקדושת	אקדושת	אקדושת	אקדושת
השם	השם	השם	יי
כי	כי	כי	כי
הא	הא	הא	הא'
דרב	דרב	דרב	דרב
אדא	אדא	אדא	אדא
בר	בר	בר	בר
אהבה	אהבא	אהבה	אהבה
חזייה	חזייה	חזיה	חזייה
לההיא	לההיא	לההיא	לההיא
איתתא	אתתא	גויה	גויה
דהוה	דהוה		דהוה
לבישא	לבישא	דלבישא	לבישא
כרבלתא	כרבלתא	כרבלתא	כרבלתא

נספח ב' – סוגיית כבוד הבריות, ירושלמי ברכות

תלמוד ירושלמי ברכות פרק שלישי הלכה א דף ו טור א

[נוסח כתב יד לידן]

כהן מהו שיטמא לכבוד רבו

רבי ינאי זעירא דמך חמוי הוא הוה חמוי והוא היה רביה

שאל לרבי יוסי ואסר ליה

שמע רבי אחא ומר יטמאו לו תלמידיו

ר' יוסי נטמאו לו תלמידיו ואכלו בשר ושנו יין

אמי' לון רבי מנא חדא מן תרתי לא פלטת לכון

אם אבילים אתם למה אכלתם בשר ולמה שתיתם יין

ואם אין אתם מתאבלין למה נטמאתם

מהו שיטמא כהן לכבוד תורה

ר' יוסי הוה יתיב מתני ועאל מיתא

מן דנפיק ליה לא אמי' ליה כלום ומן דיתבי ליה לא אמי' ליה כלום

רבי נחומיה בריה דר' חייא בר אבא אמר אבא לא הוה עבור תחות כפתה דקיסרין

ר' אמי ר' חזקיה ור' כהן ור' יעקב בר אחא הוו מטיילין באילין פלטיותא דציפורי הגיעו

לכיפה ופירש ר' כהן הגיעו למקום טהרה וחזר אצלן

אמי' לון במה עסקין

אמי' ר' חזקיה לר' יעקב בר אחא לא תימור ליה כלום

אין משום דבאיש ליה דפרש שמטמא לת"ת לא ידעין ואין משו' דהוה !נוייסן לא ידעין

תני מטמא כהן ויוצא חוצה לארץ

לדיני ממונות ולדיני נפשות ולקידוש החדש ולעיבור שנה להציל שדה מן הגוי ואפי' ליטור

יוצא ועורר עליה ללמוד תורה ולישא אשה

ר' יודה או' אם יש לו [מ]איכן ללמוד אל יטמא

ר' יוסי או' אפי' יש לו מאיכן ללמוד תורה יטמא שלא מכל אדם זוכה ללמוד

אמרו עליו על יוסף הכהן שהיה מטמא ויוצא אחר רבו לצידן

אבל אמרו אל יצא כהן לחוץ לארץ אלא אם כן הבטיחו לו אשה

מהו שיטמא כהן לנשיאת כפים

מגבילה אחוי דר' אבא בר כהן אמ' קומי ר' יוסי בשם ר' אחא מיטמא כהן לנשיאת כפים

שמע ר' אחא ומר אנא לא אמרית לי כלום

חזר ואמ' או דילמ' לא שמע מיני אלא כיי דמר ר' יודה בן פזי בשם ר' אלעזר כל כהן שהוא עומד בבית הכנסת ואינו נושא את כפיו עובר בעשה וסבר מימר שמצות עשה דוחה למצות (ב)לא תעשה אנא לא אמרית ליה כלום אייתוניה ואנא אלקוניה

ר' אבהו הוה יתיב מתני בכנישתא מדדתה בקיסרין והוה תמן מיתא אתת ענתא דנשיאות כפים ולא שאלון ליה אתת ענתא דמיכלא ושאלון ליה אמ' לון על נשיאות כפים לא שאילתון לי ולמיכלא שאילתון לי כיון דשמעון כן הוה כל חד וחד שבק גרמיה וערק

אמ' ר' ינאי מטמא כהן לראות את המלך

כד סליק דוקליטיינוס מלכא להכא חמון לר' חייא בר אבא מיפסע על קיבריה דצור בגין מיחמיניה

ר' חזקיה ור' ירמיה בשם ר' יוחנן מצוה לראות גדולי מלכות לכשתבוא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות

מהו שיטמא כהן לכבוד הנשיא

כד דמך ר' יודן נשיאה אכריז ר' ינאי ומר אין כה) (וניה) היום

כד דמך ר' יודה נשיאה בר בריה דר' יודה נשיאה דחף ר' חייא בר אבא לר' זעירא בכנישתא דגופנה דציפורין וסאביה

כד דמכת נהוראי אחתיה דר' יהודה נשיאה שלח ר' חנינא בתר ר' מנא ולא סליק

אמר ליה אם בחייהן [אין] מטמאין להן כל שכן במיתתן

אמ' ר' נסא במיתתן עשו אותן כמת מצוה

מהו שיטמא [כהן] לכבוד אביו ואמו

ר' יסא שמע דאתת אימיה לבוצרה אתא שאל לר' יוחנן מהו לצאת

אמ' ליה אין) מפני סכנת דרכים צא אין) משום כבוד אביו ואמו איני יודע

אמ' ר' שמואל בר רב יצחק עוד היא צריכה

אטרח ר' יוחנן עלוי ומר אם גמרת לצאת תבא בשלום

שמע ר' אלעזר ומר אין רשות גדולה מזו

מהו שיטמא כהן לכבוד הרבים

(מ)תני היו שם שתי דרכים מתאימות אחת רחוקה וטהורה ואחת קרובה וטמאה אם היו הרבים הולכין ברחוקה הולך ברחוקה אם לאו הולך בקרובה מפני כבוד הרבים עד כדון בטומאה שלדבריהם אפי' טומאה שהיא מדברי תורה מן מה דמר ר' זעירא גדול הוא (זכות) [כבוד] הרבים שהוא דוחה מצוה בלא תעשה שעה אחת אדא אמרה אפי' בטומאה שהיא מדבר תורה.

ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

1. ספרות מקור

א. תנאים ואמוראים

משנה = ששה סדרי משנה, מהדורת חנוך אלבק, הוצאת דביר, תל אביב תשי"ט
אבות דר' נתן = אבות דר' נתן, מהדורת שכטר, בית המדרש לרבנים, ניו-יורק וירושלים, תשנ"ז

תוספתא = תוספתא, מהדורת ליברמן, בית המדרש לרבנים, ניו-יורק וירושלים, תשט"ו-תשמ"ח

תוספתא (צ) = תוספתא, מהדורת צוקרמאנדל, ירושלים תשל"ה
מכילתא דר"י = מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת הורוויץ-רבין, ירושלים תש"ל
מדרש תנאים = מדרש תנאים, מהדורת הופמן, ברלין תרס"ח
ספרי דברים = ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, בית המדרש לרבנים, ניו-יורק תשכ"ט
במדבר רבה = במדבר רבה, מהדורת וילנא תרל"ח (דפוס צילום, ירושלים תשמ"א)
תלמוד בבלי = תלמוד בבלי, מהדורת וילנא תר"מ (דפוס צילום, בני ברק תשס"ג)
תלמוד ירושלמי = תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, על פי כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של לידן, ירושלים תשס"א

ב. גאונים וראשונים

הלכות גדולות = הלכות גדולות, מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב
אוצר הגאונים = אוצר הגאונים, בעריכת הרב בנימין מנשה לוין, הוצאת וגשל, ירושלים תשמ"ד
הערוך = ר' נתן בן יחיאל מרומי, ספר הערוך, מהדורת קאהוט, וינה, תרפ"ו
הי"ד החזקה = ר' משה בן מימון, הי"ד החזקה, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק, תשל"ה-תשס"ב
ספר המצוות = ר' משה בן מימון, ספר המצוות, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק, תשנ"א

מורה נבוכים = ר' משה בן מימון, מורה נבוכים, מהדורת שורץ, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, תל אביב, תשס"ג

תורת האדם = ר' משה בן נחמן, תורת האדם, מהדורת שעוועל, מוסד הרב קוק ירושלים תשכ"ד

רמב"ן = ר' משה בן נחמן, פירוש על הש"ס, מהדורת מכון הרב הרש"ר, ירושלים תשל"א
ריטב"א = ר' יום טוב אלאשבילי, פירוש על הש"ס, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג

בית הבחירה = ר' מנחם המאירי, בית הבחירה למסכת ברכות, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תש"ס

ג. אחרונים

קונטרס הספקות = ר' יהודה כהנא, קונטרס הספקות, מהדורת מכון מורשת הישיבות, ירושלים תש"ס

נודע ביהודה = ר' יחזקאל לנדא, שו"ת נודע ביהודה, מהדורת ירושלים תשכ"ט (צילום ורשא תר"מ)

דקדוקי סופרים = ר' נתן נטע רבינוביץ', דקדוקי סופרים, מהדורת אור החכמה, ירושלים תשס"ב

שערי יושר = ר' שמעון שקאפ, שערי יושר, הוצאת הועד להוצאת כתבי ר' שמעון, ניו-יורק, ללא ציון שנה

פרי יצחק = ר' יצחק בלאזר, פרי יצחק, ללא ציון הוצאה ומקום הדפסה, 1974

נחלת דוד = ר' דוד טעביל, נחלת דוד, ללא ציון הוצאה, ירושלים תשס"א

2. מילונים ואנציקלופדיות

אנציקלופדיה מקראית = אנציקלופדיה מקראית – אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ג

אנציקלופדיה תלמודית = אנציקלופדיה תלמודית לענייני הלכה, הוצאת יד הרב הרצוג מפעלים תלמודיים, ירושלים, תשס"ד

HALOT = Koehler, Ludwig & Stamm, Johan Jacob (Ed.), The Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament, E.J. Brill, New York, 1995

TDOT = Botterweck, G. Johannes; Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (Ed.), Theological Dictionary of the Old Testament, Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1995

3. ספרות מחקר

1. אורבך, חז"ל = אפרים אלימלך אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשמ"ג
2. אלון, דרך חוק = מנחם אלון, "דרך חוק בחוקה: ערכיה של מדינה יהודית דמוקרטית לאור חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", עיוני משפט יז (התשנ"ג)
3. אלון, **כבוד האדם** = מנחם אלון, "כבוד האדם וחירותו", דף פרשת שבוע של המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים, פרשת בראשית תשס"ב (גליון 47)
4. אלון, **מורשת ישראל** = מנחם אלון, "כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל", פרסומי חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמחשבת ישראל, קונטרס שני, הוצאת בית הנשיא, ירושלים, תשנ"ה
5. אלון, **שפר** = מנחם אלון, פסק דין: ע"א 506/88 שפר נ' מדינת ישראל, פ"ד מח(1)
6. אמית, **כבוד האדם במקרא** = מנחם אלון, "כבוד האדם במקרא", פרסומי חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמחשבת ישראל, קונטרס שני, הוצאת בית הנשיא, ירושלים, תשנ"ה
7. אפלטון, **החוקים** = אפלטון, ספר החוקים, כתבי אפלטון כרך ד', תרגום: יוסף ליבס, הוצאת שוקן, ירושלים ותל אביב, תשל"ד
8. אפשטיין, **מבוא** = יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, הוצאת מאגנס, ירושלים, תש"ס

9. אפשטיין, **מבואות** = יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, הוצאת מאגנס ודביר, ירושלים, 1962
10. אפשטיין, **מבואות** = יוסף נחום אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, הוצאת מאגנס, ירושלים, 1962
11. אריאלי, **זכויות האדם** = יהושע אריאלי, "תורת זכויות האדם, מוצאה ומקומה בעיצובה של החברה המודרנית", בתוך: מאוטנר, מנחם וגוטוויין, דניאל (עורכים), משפט והיסטוריה, מרכז שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים 2002
12. אריאלי, התנאים = יהושע אריאלי, "על התנאים הנחוצים לגיבושה של תורת כבוד האדם וזכויותיו", בתוך: י" דוד (עורך), שאלה של כבוד; כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית, המכון הישראלי לדמוקרטיה והוצאת מאגנס, ירושלים, 2006
13. בארי, **סדר תעניות** = נורית בארי, סדר "תעניות" כיצד? – מסכת תעניות בירושלמי: דרכי עיצוב המסורות ועריכתן, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ט
14. בלידשטיין, **גדול כבוד הבריות** = יעקב בלידשטיין, "גדול כבוד הבריות: עיונים בגלגוליה של הלכה", שנתון המשפט העברי, כרך ט-י (תשמ"ב-תשמ"ג)
15. בלידשטיין, **כבוד הבריות וכבוד האדם** = יעקב בלידשטיין, "כבוד הבריות וכבוד האדם", בתוך: י" דוד (עורך), שאלה של כבוד; כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית, המכון הישראלי לדמוקרטיה והוצאת מאגנס, ירושלים, 2006
16. **בן סירא** = ספר בן סירא השלם, מהדורת מ.צ. סג"ל, מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ג
17. ברלין, **נגד הזרם** = ישעיה ברלין, נגד הזרם: מסות בהיסטוריה של האידאות, הוצאת עם עובד, תל אביב תשמ"ו
18. ברנד, **כבוד הבריות** = יצחק ברנד, "גדול כבוד הבריות", סידרא כא (תשס"ו)
19. ברק, **וייכסלבאום** = אהרון ברק, פסק דין בבג"צ 5688/92 וייכסלבאום נ' שר הביטחון, פ"ד מז (2)
20. ברק, **כבוד האדם** = אהרון ברק, "כבוד האדם כזכות חוקתית", הפרקליט מא (תשנ"ד)

21. ברק, **קסטנבאום** = אהרון ברק, פסק דין: ע"א 294/91 חברה קדישא גחש"א 'קהילת ירושלים' נ' קסטנבאום, פ"ד מו (2)
22. ברקוביץ', **ההלכה** = אליעזר ברקוביץ', ההלכה כוחה ותפקידה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"א
23. גילת, **פרקים** = יצחק דב גילת, פרקים בהשתשלות ההלכה, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשס"א
24. גינצבורג, **פירושים** = לוי גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, הוצאת בית מדרש הרבנים אשר באמערקא, ניוארק, תש"א
25. דלה מירנדולה, **נאום** = ג'ובני פיקו דלה מירנדולה, נאום על כבוד האדם (תרגום והערות: גאיו שילוני), הוצאת כרמל, ירושלים, 1990
26. גרינולד, **מתודולוגיה** = איתמר גרינולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאה, ב (תשמ"ד)
27. היימן, **תולדות** = אהרון היימן, תולדות תנאים ואמוראים, הוצאת קריה נאמנה, ירושלים תשכ"ד
28. הלבני, **מקורות** = דוד הלבני, מקורות ומסורות - ביאורים בתלמוד: מסכת בבא בתרא, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ח
29. הנשקה, **קללת אלהים** = דוד הנשקה, "לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלהים תלוי' בין הלכה כתתית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא", תרביץ סט, ד (תש"ס)
30. הנשקה, **פרוזבול** = דוד הנשקה, "כיצד מועיל הפרוזבול? לתולדות ביאורה של תקנת הלל", שנתון המשפט העברי כב (תשס"א-תשס"ג)
31. וייס, **המקרא כדמותו** = מאיר וייס, המקרא כדמותו, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"ז
32. וייס, **התהוות** = אברהם וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, המוסד לזכרון אלכסנדר קהוט, ניו יורק, תש"ג
33. ולפיש, **שיטת העריכה** = אברהם ולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א

34. ולפיש, תופעות ספרותיות = אברהם ולפיש, תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד
35. זהר, בסוד היצירה = נעם זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ז
36. זהר, הפילוסופיה = נעם זהר, "הפילוסופיה של ההלכה וחקר מחשבת חז"ל", דעת 61 (קיץ תשס"ז)
37. זוסמן, אורבך = יעקב זוסמן, "מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך", מוסף מדעי היהדות 1 (1993)
38. טיילור, הפוליטיקה = צ'ארלס טיילור, "הפוליטיקה של ההכרה", בתוך: נחתומי, אוהד (עורך), רב תרבותית במבחן הישראליות, מאגנס, ירושלים, 2003
39. כהן, ערכיה = חיים כהן, "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית – עיונים בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", הפרקליט, ספר היוכל (תשנ"ד)
40. כהנא, מחקר = מנחם כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", בתוך: בחבלי מסורת ותמורה, רחובות, תש"ן
41. לורברבוים, צלם אלהים = יאיר לורברבוים, צלם אלהים, הוצאת שוקן, ירושלים ותל אביב, תשס"ד
42. ליברמן, תוספתא = שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, הוצאת בית המדרש לרבנים שבאמריקה, ניוארק, תשי"א
43. מרינברג, הכל כמנהג המדינה = איתי מרינברג, "הכל כמנהג המדינה: עיון ביחסי שוכר ופועלים – הלכה ואגדה מגיבות זו לזו", משלב מ' (תשס"ו)
44. נגן, חג הסוכות = יעקב נגן, מים, בריאה והתגלות – חג הסוכות במחשבת ההלכה, הוצאת גילוי, עתניאל תשס"ח
45. סויסה, סוגיות פתיחה = מרב סויסה, סוגיות פתיחה סבוראיות: תרומתן למסכת, עבודה לשם קבלת תואר שני, אוניברסיטת בר אילן
46. סטטמן, שני מושגים = דניאל סטטמן, "שני מושגים של כבוד", עיוני משפט כד 3 (2001)

47. סמט, **אונאה** = נעם סמט, שערי אונאה, קונטרס כ"ג (סיון תשס"ה)
48. ספראי, **קידוש השם** = שמואל ספראי, "קידוש השם בתורתם של התנאים", ציון מד (תשל"ט)
49. פורסטנברג, **שפות השיח** = יאיר פורסטנברג, שפות השיח התלמודי: עיון פילוסופי בדרכי ההתנהוות של ההלכה האמוראית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ח
50. פיינטוך, **מעשי חכמים** = יונתן פיינטוך, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי), עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט
51. פיש, **אוקימתא** = מנחם פיש, "האוקימתא האמוראית והפילוסופיה של ההלכה", בתוך: רביצקי, אביעזר ורוזנק, אבינעם (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, ירושלים, תשס"ח
52. פראנקל, **דרכי המשנה** = זכריה פראנקל, דרכי המשנה, הוצאת סיני, תל אביב, תשי"ג
53. פרי, **הדינמיקה** = מנחם פרי, "הדינמיקה של הטקסט הספרותי: איך קובע סדר הטקסט את משמעויותיו", הספרות 28 (תשל"ט)
54. פרידמן, **האשה רבה** = שמא יהודה פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך: דימיטרובסקי, חיים זלמן (עורך), מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, ספר א', הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק, תשל"ח
55. פרידמן, **הברייתות** = שמא יהודה פרידמן, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", בתוך: בויארין, דניאל והירשמן, מנחם (עורכים), עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ס
56. קאנט, **הנחת יסוד** = עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיסיקה של המדות, (תרגום: מ' שפי), הוצאת מאגנס, ירושלים תשל"ג

57. קאנט, **ביקורת** = עמנואל קאנט, ביקורת התבונה המעשית (תרגום: ה' ברגמן ונ' רוטנשטרייך), הוצאת מאגנס, ירושלים תשל"ג
58. קמיר, **שאלה של כבוד** = אורית קמיר, שאלה של כבוד – ישראליות וכבוד האדם, הוצאת כרמל, ירושלים 2005
59. קרפ, **מקצת שאלות** = יהודית קרפ, "מקצת שאלות על כבוד האדם לפי חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", משפטים כ"ה (תשנ"ה)
60. רובין, **קץ החיים** = ניסן רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1997
61. רוזן-צבי, **הטקס** = ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ח
62. רוזנטל, **המורה** = אליעזר שמשון רוזנטל, "המורה", PAAJR 31 (1963)
63. רוזנטל, **עריכות קדומות** = דוד רוזנטל, "עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי" בתוך: זוסמן, יעקב ורוזנטל, דוד (עורכים), מחקרי תלמוד א, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ן
64. רוזנטל, **ששון-לונצר** = אליעזר שמשון רוזנטל, תלמוד בבלי מסכת פסחים: כתב יד ששון-לונצר ומקומו במסורת-הנוסח, הוצאת ספרית ולמדונא, לונדון, תשמ"ה
65. רום-שילוני, **תאולוגיה** = דלית רום-שילוני, אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תאולוגיה תנ"כית, הוצאת מאגנס, ירושלים, תש"ע
66. ריינס, **כבוד הבריות בהלכה** = חיים זאב ריינס, סיני כ"ז (תש"י)
67. רקובר, **גדול כבוד הבריות** = נחום רקובר, גדול כבוד הבריות – כבוד האדם כערך על, ספריית המשפט העברי, ירושלים, תשנ"ט
68. שבייד, **אנוכיות** = אליעזר שבייד, "חוק האנוכיות המקודשת", מימד 4 (תשנ"ה)
69. שולצינר, **הצדקה** = דורון שולצינר, "כבוד האדם – הצדקה ולא זכות", המשפט 21 (2006)
70. שולצינר, **שימושים** = דורון שולצינר, כבוד האדם – שימושים ומשמעויות, חיבור לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 2003

71. שפירא, **דמוקרטיה ראשונית** = אמנון שפירא, דמוקרטיה ראשונית במקרא, הוצאת

הקיבוץ המאוחד, תל אביב, תשס"ט

72. שרביט, **אבות** = שמעון שרביט, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, הוצאת

הספרים של אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע, תשס"ו

73. Barber, **Prehistoric** = Barber, Elizabeth J. Wayland, Prehistoric Textiles :

The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages, Princeton University Press, Princeton, 1991

74. Berger, **Concept** = Berger, Peter, "On the Obsolescence of the Concept of

Honor", in: S. Hauerwas & A. Macintyre (eds.), Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1983

75. Bowman, **Honor** = Bowman, James, Honor: A History, Encounter Books, New York, 2006

76. Cohn, **Meaning** = Cohn, Haim, "On the Meaning of Human Dignity", Israel Yearbook on Human Rights, Vol. 13 (1983)

77. Cohen, **Rereading** = Cohen, Aryeh, Rereading Talmud – Gender, Law and the Poetics of Sugyot (Brown Judaic Studies; No. 318), Scholars Press, Atlanta, 1998

78. Finkelstein, **Akiba** = Finkelstein, Louis, Akiba: Scholar, Saint and Martyr, The World Publishing Company, Cleveland & New York, 1962

79. Fisch, **Rational** = Fisch, Menachem, Rational Rabbis, Indiana University Press, Bloomington, 1997

80. Kalmin, **Redaction** = Kalmin, Richard, The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1989
81. Lamm, **Kiddush** = Lamm, Norman, 'Kiddush Ha-shem and Hillul Ha-shem', EJ 10, Jerusalem, 1971
82. Lovejoy, **Chain** = Lovejoy, Arthur Oncken, The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea, Harper & Row, New York, 1960
83. Peristiany, **Honour** = Peristiany, Jean George (ed.), Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society, The University of Chicago Press, Chicago 1970
84. Reichman, **Abductives** = Reichman, Ronen, Abduktives Denken und Talmudische Argumentation: eine Annäherung an eine Zentrale Interpretationsfigur im Babylonischen Talmud, Mohr Siebeck, Tübingen 2006
85. Rubenstein, **Culture** = Rubenstein, Jeffrey L., The Culture of The Babylonian Talmud, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 2003
86. Rubenstein, **Talmudic Stories** = Rubenstein, Jeffrey L., Talmudic Stories, Narrative Art, Composition, and Culture, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1999
87. Rotenstreich, **Dignity** = Rotenstreich, Nathan, Man and His Dignity, Magnes Press, Jerusalem, 1983
88. Stewart, **Honor** = Stewart, Frank Henderson, Honor, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1994

89. Weltch, **Chiasmus** = Weltch, John Woodland (ed.), Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1981

conclude that the *Sugya's* understanding of the term 'honor' negates the modern distinction between types of honor .

The second reading emphasizes the tension between Torah laws and rabbinic laws as a major tension throughout the *Sugya*. Because of the predominance of the obligation to respect the sages which is evident throughout the *Sugya*, I suggest a reading of the distinction between Torah and Rabbinic law as parallel to the distinction between respect for the divine and human dignity. I also note the affinity fashioned in the *Sugya* between human dignity and the scholars' ability to neutralize Torah laws. Compromising respect for the sages when in contrast with human dignity demonstrates to us a parallel compromise of the respect for the divine as it is the sages who hold the authority over interpretation of the Torah. Here we find the first step God takes in 'withdrawing', providing man with his own respectable dominion.

The paper's **Conclusion** (Chapter 7) intertwines the various directions and thoughts raised during the discussions regarding the *Sugya* and offers two key insights developed through the confrontation of the two suggested readings – the first, emphasizes the bold and revolutionary way in which the *Sugya* presents human dignity, and the importance of merging the different concepts of honor and respect in order to link the modern conception of honor and the traditional world. The second insight involves the connection created in the *Sugya* between interpretation and human dignity, revealing the affinity between ethics and hermeneutic. The unbound rabbinic interpretation underlying the Oral Law is nothing but a reflection of the ethical dimension that provides a place for man while maintaining respect for the divine.

whilst developing a unique obligation to respect scholars. At the conclusion of this review I analyze several quotes of Rabbi Yochanan ben Zakkai, all of which make explicit use of the phrase "greater is human dignity", and in a way they foretell the results of the Talmudic *Sugya* .

The next chapter is a review of **The Background for the *Sugya* in the Tractate and the Chapter** (Chapter 4). We discover that the Mishnah carries in itself a considerable tension between 'Human Dignity' and the respect for the Divine, as it deals with a case of conflict between the positive obligations to recite the Shema and to participate in a funeral. The Mishnah's growing debate, extends to both the Palestinian and Babylonian Talmud, in which, discussions dealing with the obligation to respect sages turns into a general discussion regarding the relationship between 'Human Dignity' and Halacha.

The main part of this project deals with **The Analysis of the Talmudic *Sugya*** (Chapter 5) itself. Intensive review of the *Sugya* reflects the *Sugya*'s tight editing, moving between the two main extremes – on one hand: Quoting the verse in Proverbs, "There is neither wisdom nor understanding against Hashem", Rav's opinion is that the law will always have precedence over human dignity. On the other hand, the sages quote, "greater is human dignity which takes precedence over the biblical law", which supposedly presents human dignity as a stronger force even than Torah law. My main argument is that although the *Sugya* rhetorically takes Rav's position, in fact, the *Sugya*'s underlying vector is aimed at mitigating its importance. The story of Rav Ada at the conclusion of the *Sugya* also adds to the presentation of Rav's opinion as problematic .

The next chapter is devoted to **The Structure and Editing of the *Sugya*** (Chapter 6), and it presents two possible readings of the *Sugya*, based on the two chiasmic structures in the *Sugya*. The first reading emphasizes the mixture of different types of dignities and respects. It portrays the honoring of the dead as mediating between the respect for the divine and human dignity, as it is an expression of the concept that our commitment to human dignity derives from the belief that every person was created in God's image. I

Abstract

The Preface (Chapter 1) defines the project – a review of Tractate Brachot of the Babylonian Talmud page 19, on the subject "Human Dignity". The Talmud's main concern is the tension between human dignity and obedience to Jewish law, around which it weaves a *Sugya* including Halachic excerpts and stories. Research has thus far not dealt extensively with this issue, and those who dealt with it did not do it on a multidisciplinary level.

The Introductions (Chapter 2) present the background for the project on several levels:

The Methodological Introduction deals with the basic background needed for a multidisciplinary study. The main argument is that a review of a Talmudic *Sugya* must include different readings and different means of analysis, the combination of which reveals the layers of the *Sugya*'s infrastructure. **The Conceptual Introduction** reviews the history of the concept of 'human dignity'. It points to the ambiguity of the concept of 'honor' in general, and the changes that the concept of 'honor' underwent through the transition from the olden times to the modern era. With these changes in mind, the concept's place in contemporary Israeli law and culture was examined.

As I begin to deal with the Talmudic *Sugya*, I first examine **The Biblical Background** the Talmudists dealt with (Chapter 3). My assumption is that the conceptual system that evolved first in the Bible and later, in the Tannaic works, is the direct backdrop for the Talmudic *Sugya*. We observed the complexity of the status of human dignity in the Bible, which is clearly a Theo-centric book, and still – man has a very central place in the Bible. In the Tannaic works – 'Human Dignity' is a major consideration in the forming of various laws, particularly those concerning the human body, its inherent weaknesses and the more vulnerable sectors of society. Furthermore, the works of the Tannaim already present considerable tension between 'Human Dignity' and the respect of the Divine,

Table of Contents

1. Preface.....	1
1.1 The Talmudic <i>Sugya</i> Regarding Human Dignity.....	1
1.2 Status of Research.....	2
2. Introductions.....	5
2.1 The Methodological Introduction.....	5
2.2 The Conceptual Introduction.....	13
3. Human Dignity – The Biblical and Tannaic Background.....	23
3.1 Human Dignity – The Biblical Background.....	23
3.2 Human Dignity in the Tannaic Works.....	27
4. The Background for the <i>Sugya</i> in Tractate Brachot.....	40
4.1 The Context in the Chapter and Tractate.....	40
4.2 Human Dignity in the Palestinian Talmud.....	45
5. Analysis of the Talmudic <i>Sugya</i>.....	51
5.1 Wording of the <i>Sugya</i>	51
5.2 Defining the Boundaries of the <i>Sugya</i>	54
5.3 The Progression of the <i>Sugya</i>	55
6. The Structure and Editing of the <i>Sugya</i>.....	72
6.1 The Hidden Backdrop for the <i>Sugya</i>	72
6.2 Chiastic Structures in the <i>Sugya</i>	73
6.3 Structure I – Types of Dignities.....	74
6.4 Structure II – Torah Law Vs, Rabbinic Law.....	82
7. Conclusion.....	95
Appendix I – A Synopsis for the 'Human Dignity <i>Sugya</i> '	99
Appendix II – The 'Human Dignity <i>Sugya</i> ', Palestinian Talmud.....	105
Bibliography and List of Abbreviations.....	108

BEN- GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
GOLDSTEIN-GOREN DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

**HUMAN DIGNITY - A MULTIDISCIPLINARY STUDY OF
A TALMUDIC *SUGYA***

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS

NOAM SAMET
UNDER THE SUPERVISION OF DR. RAMI REINER

Signature of student: _____ Date: _____
Signature of supervisor: _____ Date: _____
Signature of chairperson
Of the committee for graduate studies: _____ Date: _____

JUNE 2010

BEN- GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
GOLDSTEIN-GOREN DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

**HUMAN DIGNITY - A MULTIDISCIPLINARY STUDY OF
A TALMUDIC *SUGYA***

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS

NOAM SAMET
UNDER THE SUPERVISION OF DR. RAMI REINER

JUNE 2010