

צלם, דמות ותבנית

שמה יהודה פרידמן

"The use of terms like *immanent* and *transcendent* often serve to obfuscate the problem: God clearly is not as much of this world as the term *immanent* would suggest, nor is He as out of the world as the term *transcendent* might indicate... I believe that many of these pitfalls could be avoided if we remythologized our theology rather than demythologized it" (Muffs, *Personhood*, p. 3, 193).

שיטתו הפילוסופית של הרמב"ם בתפיסת האלהות קבעה בראש עקרונותיה את האמונה שאין לאל דמות ותבנית. עמדה זו הביאה את הרמב"ם להתנגשות עם פשוטו של מקרא ועם פשוטם של דברי חז"ל. דרכיו של הרמב"ם בפתרון התנגשות זו ידועות היטב. אותם פשוט נדחו ביד חזקה לטובת הסברם ה"אמיתי" של המקורות, המעמיד אותם כדברי סוד ואלגוריה, אשר מאחוריהם תגלה תורתו העיונית של הרמב"ם בדבר מהות האלהות. למרות גלים של פולמוסים על שיטותיו הפילוסופיות, עצמת כשרונותיו של הרמב"ם ומעמדו הרם והנעלה הכריעו לבסוף הכרעה מוחלטת, אשר השפעותיה מוטבעות על תחומים רבים, ביניהם חיי הרוח של חכמי ישראל בתקופת הראשונים וחקר מחשבת ישראל בעת החדשה, והן מציבות אתגר חשוב לפרשנות הפילולוגית של מקורות חז"ל. שיטת הפשטה בתפיסת האלהות צמחה בישראל אך ורק במרכזים שהיה להם מגע עם הפילוסופיה היוונית, ואילו החוגים המסורתיים, שלא הושפעו מתורת יוון, לא בנו לעצמם גישות שיטתיות בהגדרת תפיסת יסוד, אלא חיו ופעלו מתוך מקורות חז"ל, שבהם באים מושגים חווייתיים-ערכיים, ולא הגותיים-פילוסופיים.¹ בחוגים הללו קיבלו את פשוטו של מקרא כערך מנחה, וראו כמין וככופר מי שבורח על ידי פרשנות מאולצת מן

* חלקים ממחקר זה הושמעו בהרצאה על שם הרב גילברט קלפרמן שנשאתי בבית הספר על שם רב של אוניברסיטת ישיבה בכסלו תשס"ה, ובשיעור בבי' באלול תשס"ו בבית הכנסת בהושעיה בהיכנס נכדתי כרם אבשלום תחי' למצוות. נוסח מקורות ספרות חז"ל על פי "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית, עם הרחבה קלה של קיצורים אחדים. גרסות התוספתא על פי אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית של אוניברסיטת בר-אילן, <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/> ושל הבבלי על פי מאגר המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן. בסוף המאמר מובאת רשימת המקורות, ובהערות השוליים מצוינים רק קיצוריהם.

1 הסתייגויות שונות מתורת הדמות הבאות במקרא ובספרות חז"ל הן כולן בגדר עידון רוחני, ומעולם לא הגיעו לכדי עיקרון הפשטה הפילוסופי-שיטתי. עידון זה הסתמך גם במזרח הקדום הטרומ-מקראי, ראה בהרחבה במחקרה החשוב של אורנן, ובמיוחד הפרק השביעי.

העיקרון של בריאה בצלם אלהים כפשוטו. לאחר ניצחון שיטת ההפשטה היוונית בישראל שהונהגה בידי הרמב"ם, רוב החכמים התאימו את עצמם אליה, למעט יוצאים מן הכלל מעטים, והבולט ביניהם הרי הוא רבינו משה בן חיסדאי מתקן, בספרו כתב תמים, אשר בו ביקש לקום משה כמשה, אלא שכתב ההכרעה לטובת שיטת ההפשטה כבר היה רשום לעיני כל ישראל וחרות על לוח לבם. ניצחוננו המוחלט של הרמב"ם בשיטתו זו מוסיף חשיבות לתיעודן של הדעות הטרומב"מיות.

הוגי הדעות בעלי שיטת ההפשטה לבשו אצטלה של השכלה ודעת, ובעלי החכמות המסורתיות נדחו בעיני רבים כקנאים פשטניים חסרי תחכום בתחום האמונות והדעות. תחושה מעין זו אף פעלה בקרב חוקרי מחשבת ישראל, שהמשיכו אף הם, ביודעין או בלא יודעין, לראות את המקורות שבנידון באספקלריה הרמב"מית בעלת היוקרה האינטלקטואלית, בין בחזקה ובין בעדינות. רק בעשורים האחרונים החלו להופיע מחקרים הבאים לדון במקורות התלמודיים בשיטה פרשנית שאיננה עוקרת את פשוטם. רוב המחקרים הללו נכתבו לועזית, למעט ספרו של יאיר לורברבוים "צלם אלהים", הבא ליישם את מושג הבריאה בצלם ולקחו להבנת שיטת חז"ל במיתות בית דין.

בפרשה זו של צלם ודמות הפרשנות הפילולוגית עומדת באתגר מעניין, הכרוך לא מעט במושג "פשט", שהוא מסמל בקיצור נמרץ את ייעודו המדעי המקודש של המחקר ההיסטורי והספרותי.² משימה זו קשה שבעתים בגלל המטען השלילי שהוגי דעות הטילו על המושג "פשט" במשך דורות לכל הכרוך בדין צלם ודמות,³ דיון הנקרא בפיהם "הפשטה מול הגשמה", מונחים טעונים אף הם. ראוי אפוא לעמוד על ההיסוסים הרבים בהשפעת הגישה הפילוסופית שאפיינו את מדעי היהדות בנושא זה מראשית דרכם כדי ליצור רקע מתאים למשימה העומדת בפנינו היום.

עיקר מגמתנו בשורות דלהלן הוא בדיקת אגדת "איקונין של יעקב אבינו" והאגדה על שלשלת יוחסי צלם ודמות, שלפי מסקנותינו יש בהן ביטוי חריף של תורת הדמות. ביטוי זה מחייב את צירופן לרשימת מקורות חז"ל המשמשת בספרות המחקר להדגמת אמונה זו,⁴ שרובם כבר באו ממש ברשימת ר"מ תקן. יש לראות באגדת איקונין יעקב גילוי מפתיע של רעיון שוויון הצלם השורר בין בורא עולם לבין נבראו העיקרי. להלן נציע שסביר לראות את שורשי האגדה בתגובה נגד טענות הנוצרים. נעלה שורה של מקורות מלווים כדי לעמוד על גוון חדש זה של הבריאה בצלם: בד בבד עם יישום עיקרון הבריאה בדמות אלהים לאנושות כולה, והפקת הערכים הנובעים מאמונה זו, האגדה מיישמת גוון מיוחד של רעיון זה באנשים יחידים סגולה אשר בהם השוויון לצלם הבורא הוא מדויק ומושלם, כולל קלסתר הפנים. יעקב אבינו הוא המייצג המובהק של תופעה זו, ושלשלת

2 עם כל הדקויות המתודיות הדרושות לו.

3 ראה ר' אברהם בן הרמב"ם, מלחמות השם, עמ' טט-ע: [...] או מפני פשט המקראות שכתוב ענן וערפל סביבו, ישת חשך בתרו ומפני שכתוב יושב על כסא רם ונשא וכיצא בו [...] והלא כמה מקראות פשטן שיש דמות ותמונת גוף [...] וכמה פסוקים בתורה ובכתיבאים ובכתובים פשטן כך וכמה דרשות פשטן כך בגמ' ברכות תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי לבית קדשי הקדשים להקטיר קטרת וראיתי את אכתריאל וכו' ונענע לי ראשו, וכמה מדרשות פשטן כך".

4 והיא כמעט רשימה קבועה, והרבה מחברים חזרו עליה. הפריטים נמנים אצל אברהם, פרושים, עמ' 165-166, ובמקומות רבים אחרים. אגב, אברהם אף מביא משפט מבראשית רבה סח ("איקונין") בתרגום מילולי בלבד, ואין ידוע כיצד התכוון לפרשו. מכל מקום, עצם הקישור הוא משמעותי.

הדרות שנפתחה ממנו מתעדת את ייחודו של עם ישראל וחכמיה בנושאת צלם זה, ומכאן הלגיטימציה של מעמד חז"ל ותורתם.

ראוי לעיין בנושא זה בהקשרו הרעיוני הרחב בספרות חז"ל. על כן הבאנו אף מקורות משלימים, ועסקנו בצורך להם בכירור לשונם. מכל מקום נזהרנו שלא להטיל על פרשנות אגדת איקונין של יעקב עצמה מושגים הבאים מחוצה לה, אלא לפרשה מתוכה, ללא אילוף השוואתה לספרות מאוחרת יותר, כגון הכתבים המיסטיים.

במאמר זה כוונתנו לדון במושג anthropomorphism במובנו המדויק: תיאור (האל) בצורת האדם, על פי המילה היוונית ἄνθρωπος "אדם" והמילה μορφή "צורה". כלומר, מתוך הניסוח השגור בפיוט "גדל": "אין לו דמות הגוף ואינו גוף", עיסוקנו כאן הוא במושג הראשון ("דמות הגוף") בלבד.⁵ השימוש בהגדרה המדויקת של אנתרופומורפיזם נבדל מהרגלם של מחברים רבים⁶ להרחיב את היריעה ולהכליע במונח זה תכונה אחרת שיותר ראוי לכנותה במונחה שלה, הלא הוא anthropopathism, המונח המקביל לתחום הרגשות. לצרכינו הכללה זו היא בלתי אפשרית, שהרי יש בה כפיית הגדרות ומושגים חיצוניים על דברי חז"ל, והם לא צירפו את שתי התופעות לכדי עניין אחד.

יש טעם לעסוק ב"אין לו דמות הגוף" בנפרד מן "ואינו גוף". שהרי תורת הדמות היא אכן פשוטו של מקרא, ופשוטם של מקורות חז"ל, כאשר תורת הגוף נעדרת כליל משניהם. זה אכן ההפרש שבין המורח הקדמון, שבו האדם מתואר כנברא מדמם ומבשרם של אלים, לבין המקרא, שבו יש לאל צלם אבל אינו גוף.⁷

בנצרות קדמו הביירוים והפולמוסים על צלם ודמות לאלה שביהדות מאות רבות של שנים. אנו מוצאים כבר בפולמוסי הנוצרים בינם לבין עצמם כתופעות שהתעוררו בפולמוסים על הרמב"ם: השפעת הפילוסופיה היוונית, הבידול בין המשכילים ל"פשוטי העם", ואף יחס של זלזול באחרונים מצד הראשונים. תולדות הנצרות אף מתעדות את ניצחון השיטה הפילוסופית והיעלמה של השיטה המסורתית מתודעת הציבור כמעט לחלוטין. המינוח הלועזי לרעיונות הנידונים הונח כבר בכתבי הנוצרים.⁸ אוריגנס במאה השלישית היה הראשון בין הנוצרים שדחה מושגי צלם ודמות בתפיסת האלהות. הוא

5 המושג השני אינו נכלל במונח anthropomorphism במובנו המדויק, אלא במונח corporeality. אוריגנס (Cels. 7.27) קובל על המייחסים לנוצרים את האמונה that He is corporeal by nature and has a body like a human form (צ'דוויק, עמ' 416). למעשה דיוק המונחים הללו טרשטש בשני הכיוונים בספרות המחקרית, בוודאי מתוך הנחה שהא ביהא תליא, ומאי שנא הא ומאי שנא דא.

6 שהעדיפו להרחיב את המונח anthropomorphism ולכלול בו קשת של משמעויות. ראה קליין, אנתרופומורפיזם, עמ' 162, הערה 1; נוינר, עמ' 12 והמסומן שם; וולפסון, הגשמה, עמ' 221-222.

7 השוה ויינפלד, בראשית א, כו.

8 "It has been recognized by at least some scholars that many early Christians, and not only the *simpliciores*, believed God to be corporeal (materially embodied) or anthropomorphic (humanlike in form), as some biblical narratives portray him [...] All of this stands in stark contrast with that Christian theology which developed, primarily under the influence of Platonism, a nonanthropomorphic and incorporeal conception of God that has come to dominate all subsequent theology and philosophy. It is difficult for moderns to transcend these subsequent norms and recognize among early Christians some quite different theological conceptions, or to do so without dismissing them as crude and primitive notions and, hence, as isolated aberrations" (Griffen and Paulsen, p. 97)

ומטיפים אחרים ביקשו להוציא מושג זה מלבם של הנוצרים כדי שהללו לא יחזיקו באמונה "כזו של היהודים".⁹ אוגוסטינוס היה ההוגה הנוצרי שקשר מלחמה ניצחת נגד האנטרופומורפיזם, כבר במאה הרביעית.¹⁰

היום כל עם ישראל "מיימוניסטים". מי שנתחנך מילדות על פיוט "יגדל" ומשנן "אין לו דמות הגוף ואינו גוף" אינו יכול להעלות על דעתו פתרון אחר למקורותינו, ומחשבה זו מובילה את כל עיוניו בכתובים ובשמועות חז"ל, והוא נעשה מיימוניסט בעל כורחו, כעין תינוק שנשבה (להבדיל). אף רוב החוקרים שעסקו בנושא זה במאה התשע-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, וכרכו את שאלת הדמות עם כל שאר הלשוניות והדימויים שכינו "אנתרופומורפיזם", מיימוניסטים היו בשורש נפשם, וביקשו ליחס לחז"ל "דעה משכילה" בנידון,¹¹ ואף שיטה פילוסופית הזרה במהותה לרוחם של חכמים.¹² לא היה כמעט מחבר אחד שניצל מן האפולוגטיקה בנושא זה.¹³

9 גריפין ופאולסן, עמ' 103; סטרומזה, עמ' 269-273.

10 "[...] contextual and direct evidence in Augustine that would indicate fourth-century Christians did indeed believe God to be both corporeal and anthropomorphic in bodily form [...] the young Augustine was himself a corporealist and knew Christians who believed God to be anthropomorphic, and that this latter belief was a critical impediment to his acceptance of Christianity" (Griffin and Paulsen p. 96); "[Constantine complained that] 'Carnal and childish' Christians err concerning anthropomorphic language in scripture, understanding it literally instead of allegorically" (idem., p. 110)

11 לוי גינצבורג כתב: "As regards Anthropomorphism Saadia is in full harmony with rabbinical Judaism when he maintains that the corporeality of God is contrary both to reason and Scripture — at least in so far as tradition would have it [...] Despite the high esteem enjoyed by Maimonides among the great body of Jews, he was unable to achieve any success with his 'intellectualization' of the notion of God. Only one of his teachings — that of the incorporeality of God — found favor in the eyes of his coreligionists, was accepted in all sincerity, and was even adopted in the ritual of the Synagogue; a proof that in this doctrine he had caught the true spirit of Judaism"

12 ראה קרושין, עמ' 280-281 (philosophic) "Only on the occasions when we are free from influences can we sense the authentic rabbinic experience of God" (influences can we sense the authentic rabbinic experience of God), עמ' 150. להשפעת הרמב"ם על המחקר השווה לורברבוים, צלם, עמ' 31, 77-78.

13 כך תיאר שטרן (עמ' 152) את הגישה המקובלת:

Traditionally, rabbinic anthropomorphisms have been discussed mainly with a view to ascertaining the degree to which they reflect the Rabbis' beliefs about God's nature. Did the Rabbis believe that God has an actual human form, and that He is subject to human feelings and emotions, as these passages seem to indicate? Or are these statements to be understood nonliterally, figuratively, precisely because it is assumed as axiomatic that the Rabbis could never have believed that God actually possesses a human, let alone a corporeal, form?

אשר לדעתו של המחבר עצמו בעניין זה, כתב (עמ' 156):

[...] one cannot help but suspect that rabbinic anthropomorphisms may not have been intended to be taken as unequivocal and unambiguous sources for a belief among the Rabbis in God's literal corporeality.

אלא שנושא זה אינו עניינו באותו מאמר, העוסק בביטוייה הספרותיים של הפרסונה של האל, עיין שם, ובעמ' 171 על "the personhood of God".

מי לא ירצה להימנות בין "המשכילים", ולא בין "הקנאים", כפי שראו הם את הצדדים בפולמוסי הרמב"ם בנושא זה.¹⁴ הנטיות האפולוגטיות של המחקר עד אמצע המאה העשרים תוארו על ידי לורברבוים,¹⁵

14 ר' שלמה מן החר תואר במהדורה העברית של ספרו של גרץ על ידי שפ"ר: "אך דעה אחת קנה בחדרי לבו, כי התלמוד לבדו ממלא את כל עלמין ואין זולתו דבר חשוב בעולם היהדות; ולא רק חלק ההלכה שבתלמוד היה קדוש לרבי שלמה מן החר, כי אם גם כל מאמרי ההגדה, וכל המפקפק בפשוטי האגדות נחשב לו לכופר. ר' שלמה ובעלי בריתו היו מאמנים בהגשמת הבורא והיותר בעל גוף עם אברים ומשיגי הגוף... אין פלא, כל איש אשר הקנה לו השקפות גסות כאלה, השקפות המגשימות את הבורא, ראה כל דבר ודבר בספרי הרמב"ם כדברי מינות" (גרץ-שפ"ר, ה, עמ' 42-43). יש בין החוקרים במאה העשרים שהגישו את הסאה כדברי התנצלות שבהם ביקשו להתנער מן הדעות המובעות בספרות חז"ל. אני מדגים את הדבר כאן בסגנונו של לאוטרברך בנושא המחלוקת בין הפרושים והצדוקים בעניין העלאת הקטורת על ידי הכהן הגדול ביום הכיפורים בקודש הקודשים:

Let us now seek to ascertain what superstitions or primitive beliefs were connected with the Holy of Holies and especially with the offering brought there on the Day of Atonement, beliefs which no doubt lingered on in the popular mind a long time after the teachers and the enlightened people had outgrown them, and allusions to which may still be found in the Talmudic legends. A knowledge of these primitive notions or popular beliefs, connected with the Holy of Holies, may help us to understand" etc. (p. 182); "The Rabbis often sought to suppress or modify these primitive beliefs, or at least to remove from them the crude anthropomorphic elements, but they were not always successful" (p. 183); "one can hardly believe that a teacher like R. Abbahu could have seriously given expression to such a crude, anthropomorphic, almost blasphemous, idea about God" (p. 189, n. 16); "Possibly the answer of Abbahu is not to be taken literally" (p. 190, n. 16); "I have discussed these Talmudic legends at length, in order to show how all of them clearly point to, if they do not expressly state, the primitive belief about the visible presence of the Deity in the Holy of Holies, entertained by the people even during the time of the second Temple. Of course, the enlightened teachers sought to suppress or at least modify these primitive notions, but they did not succeed in entirely removing them from the popular mind; hence we find allusions to these superstitions even in the later Aggadic expressions of the Talmud" (p. 194); "According to the primitive notions held by them, the entrance of the High Priest into the Holy of Holies on the Day of Atonement was not only a great privilege, offering the rare opportunity of catching a glimpse of the Deity, but was also fraught with great dangers" (pp. 195-196); "Pharisaic rejection of these popular beliefs involved also a rejection or a forced interpretation of many Biblical passages which speak in anthropomorphic terms of the presence of God in the Temple or in the Holy of Holies upon the Ark-cover. They therefore sought rather to suppress these superstitious notions... That their apprehensions were not unfounded has been proved by the subsequent development. Not all the Rabbis in later generations could rise to the lofty heights of the early Pharisaic teachers. The superstitious beliefs and primitive notions, which the early teachers sought to fight and suppress, survived among the Jewish people; and echoes of them are found in Rabbinic literature. And while the later Rabbis of the Talmud, when speaking about God in the terms of these ancient primitive beliefs, use these terms only figuratively and in an allegorical sense, yet there were some people in Talmudic and in post-Talmudic times who took them quite literally. The priestly superstitions have not yet died out entirely even among the Jews (pp. 204-205).

מ"צ פוקס הראה כיצד הסתייגו חוקרים רבים מנוסח המדרשים המדבר על "שלשה דברים שנתקשה בהן משה והראהו המקום את כלן באצבע", ואימצו את הגרסה האפולוגטית "כאילו באצבע" (אלא שהמחבר עצמו [עמ' 286] ביקש ללכת בשיטת הרמב"ם ביישוב דרשות "זה" ללא הגשמה).

15 צלם, פרק ראשון.

והוא אף העמיד על הנטייה אצל חוקרים שבאו אחריהם להשתדל לפרש מובאות מספרות חז"ל בנידון על פי פשוטן.¹⁶

כבר פתחתי במחקר מקדים¹⁷ בנושא הנידון, השואף לתת למקורות ספרות חז"ל לדבר בעד עצמם, ועל ידי כך אף לחשוף מקורות נוספים שלא הוכרו כנוגעים לתורת הדמות, בגלל הימנעות הפרשנות המקובלת מלפרשם באספקלריה של צלם ותבנית הבורא שהוטבעו על בריותיו, היא אגדת "איקונין של יעקב" שהזכרתי לעיל.¹⁸ באותו מאמר, שנכתב אנגלית, שרטטתי קווים כלליים, עם הבטחה לחזור ולהרחיבם כדבעי במאמר הכתוב עברית, ואותה הבטחה באתי לפדותה בזה.

כדי לשלב את מחקר תורת הדמות ברקע התרבותי המתאים לו, ראיתי לנכון להרחיב את הדיבור על דעתו של הרמב"ם וצמיחתה מול התפיסות ששררו בחוגים שלא נגעה בהם הפילוסופיה היוונית, ועל גישות שני המחנות לשאלת הפשט, ועל תשתית זו להעמיד את הטיפול הפילולוגי של ימינו, ושאיפתו המתמידה להשגת ה"פשטות". אף ראיתי לנכון לדון בתורת הדמות שבמקרא, ובמושגים שקדמו לה מן המזרח הקדמון. מכאן המבנה המשולש של המאמר: א. שיטת הרמב"ם, השפעתה ומתנגדיה. ב. הבריאה בצלם במקרא ובמזרח הקדמון. ג. "איקונין של יעקב" ותורת הדמות בספרות חז"ל.

א. דעת הרמב"ם ומגיביה כרקע לחקר הדמות

בפרק ג מהלכות תשובה (הלכה ו) הקדים הרמב"ם את "המינים" בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא, והגדיר:

חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל, וכן העובד אלוה זולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים כל אחד מחמשה אלו הוא מין.¹⁹

מלבד מה שהקשו על הרמב"ם כיצד ומדוע כלל קביעת עיקרי אמונה בהלכה פסוקה,²⁰ יותר הקשו על "גוף ובעל תמונה", מניין לו לעשות מי שאומר כן "מין".²¹

16 עמ' 76-77.

17 "פסל ותמונה".

18 אף מאמר זה צוין על ידי לורברבוים (עמ' 77, הערה 183), עם המחקרים בעלי המגמה החדשה, שקדמו לספרו. לורברבוים גם הקדיש תת-פרק להצעתו (עמ' 324-347), המקובלת אף עליו.

19 הלכה ז.

20 ראה היימן, עמ' 121. בכיקורת מרוסנת ומכובדת כתב ר"י אברבנאל נגד הרמב"ם: "לא הביאם להניח עיקרים ויסודות בתורה האלהית כי אם להמשכם אחרי מנהג חכמי האומות בספריהם, כי הם ראו בכל חכמה מן החכמות, טבעיות או למודיות שרשים ויסודות שאין ראוי לכפור ולהתוכח עליהם [...] וחכמי אומתנו אחרי אשר התערבו בגוים בעיני ספריהם וידיעות חכמותיהם למדו ממעשיהם והעתיקו ררכיהם ועניינם [...] ולכן האמנתי שאין ראוי שינחו בתורה האלהית עיקרים ולא יסודות בענין האמונות, לפי שמחויבים אנחנו להאמין כל מה שנכתב בתורה" (עמ' 146-147).

21 כלהם משנה שם: "מה שפירש המינין הם חמשה מאי זה"; "המפרשים לא מצאו מקור מגולה שבו נקראה אמונה כזוהת זאת מינות" (יד פשוטה); ועיין אטלס, עמ' 27. הרב קאפח כתב: "גם כאן כתב עבה"מ [= עבודת המלך לר"מ קרקובסקין] עיין חגיגה טו בני"ש הובאה בעין יעקב, רבא אמר כל

אמנם יסוד מוסד הוא בתורת הרמב"ם שמתוך העיקרון שהאל אחד יש לגזור היקש הגיוני שאין לו גוף, ומתוך העיקרון שאין לו גוף גזר גזרת ודאי שאין לו דמות ותמונה. וזה לשונו בהלכות יסודי התורה (א, ז-ח):

אלוה זה אחד הוא ואינו שנים ולא יתר על שנים, אלא אחד, שאין כיתודו אחד מן האחרים הנמצאים, בעולם, [...] אילו היו אלוהות הרבה היו גופין וגויות [...] והואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר, לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד, וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר ה' אלהינו ה' אחד. הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגויה שנאמר כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, והגוף לא יהיה בשני מקומות, ונאמר כי לא ראיתם כל תמונה, ונאמר ואל מי תדמיוני ואשוה, ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים.

כידוע הדברים הללו הם מעמודי התווך של משנתו הפילוסופית של הרמב"ם ונקבעו ביי"ג עיקרי האמונה שפתח בהם בפירושו לפרק חלק,²² אגב ההגדרות שבמשנה על מי שאין לו חלק לעולם הבא בגין אמונות פסולות,²³ ודבק הרמב"ם בעיקרים הללו וחזר עליהם ברובי כתביו וחיבוריו.²⁴ בעניין הנידון האריך אחרי כן בפרקי הפתיחה של מורה נבוכים.

המסתכל בקשת צריך לפול על פניו דכתיב כמראה הקשת וכו' דמות כבוד ה' ואראה ואפול על פני לייטי עלה במערבא משום דמיחזי כמינות אלא לימא ברוך זוכר הברית, הרי דהגשמה נקרא מינות (עמ' תרט). עיין בבלי חגיגה טז ע"א וברכות נט ע"א ובעדי הנוסח. ברור שלא מדובר שם אלא במי שנפל על פניו, ואף מפורש במקצת עדי הנוסח, כגון ברכות שם כ"י פריז ועוד "משום דמיחזי כמאן דפלח ליה", והשווה הנדפס שם: "משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא", ואין כאן עניין למינות בשל אמונה בדמות.

22 וכזה בפירושו המשנה סנהדרין י, א (עמ' ריא): "והיסוד השלישי שלילת הגשמות ממנו. והוא, שזה האחד אינו גוף ולא כח בגוף, ולא יארעוהו מאורעות הגופים [...] ואמר הנביא ואל מי תדמיון אל וכו', ואל מי תדמיוני ואשוה וכו' [...] וכמו שאמר דברה תורה כלשון בני אדם. וכבר דברו בני אדם בענין זה הרבה, וזה היסוד השלישי הוא אשר מורה עליו מה שני' כי לא ראיתם כל תמונה כלומר לא השגתם אותו בעל תמונה, לפי שהוא כמו שאמרנו לא גוף ולא כח בגוף".

23 אף שאין משנה זו קובעת באופן פוזיטיבי שחייב אדם להאמין בהיפוכו. כך כתב היימן (עמ' 122-123): Since the second part of this mishnah lists three beliefs the denial of which excludes someone from the World to Come, it may be asked whether the affirmation of these beliefs is required in order to have a part in it. More generally, it may be asked whether this mishnah can be used as a source for determining the fundamental beliefs of Jewish tradition. Upon the simplest interpretation the answer to these questions seems to be: no. The mishnah, according to this interpretation, opens by affirming that all Israelites have a share in the World to Come, without specifying any conditions — be they of practice or belief — which are required for being considered an Israelite and, hence, for having a share in the World to Come. The three beliefs listed in the second section are of importance only for clarifying who will be excluded from the World to Come, but from this listing it can not be inferred that an affirmation of these beliefs is required to gain a share in it. In short, it can not be shown from our mishnah that Jewish tradition demands of its adherents the explicit affirmation of certain principles of belief.

ועיין ר"י אברבנאל, ראש אמונה, פרק כד. לרישא של משנה זו עיין להלן, הערה 36.

24 ראה היימן, עמ' 120.

רוב עיקרי האמונה באים אף בספר המצוות לרמב"ם. אולם העיקרון השלישי, שאין לו לא גוף ולא דמות הגוף, חסר מספר המצוות,²⁵ שהרי אינו לא לאו ולא עשה של תורה, אלא פיתוח פילוסופי מעיקרון ייחוד האל, פיתוח הבא בהלכות יסודי תורה שם באריכות מופלגת (שרוכה לא נכללה במובאה דלעיל).²⁶ הרי "ענש" הרמב"ם "מין" זה והוציאו מכלל ישראל שיש להם חלק לעולם הבא, ללא שהוזהר על כך, לא בתורה ולא בדברי חז"ל. השגת הרמב"ד על הלכה זו במשנה תורה הנציחה את המחלוקת בעניין רם זה, וזה לשונו:

א"א (=אמר אברהם) ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו²⁷ הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.²⁸

25 ראה היימן, עמ' 132, 134.

26 וכזה אצל רס"ג, ראה רבידובין, עמ' 146.

27 על פי מלכים א' ב, לב: "אֲנָשִׁים צְדָקִים וְטָבִים מִמֶּנּוּ".

28 בספר העיקרים לר"י אלכו (מאמר ראשון פרק ב) נמסרו דברי הרמב"ד כך: "וגדולה מזו כתב הרמב"ד ז"ל שאפילו המבין עקר מעקרי התורה בחלוף האמת מפני שהוא טועה בעינו אין ראוי לקראו מין, שכן כתב בספר ההשגות על מה שכתב הרמב"ם ז"ל שהאומר שהשם יתברך הוא גוף הוא מין, וכתב עליו הרמב"ד ז"ל אמר אברהם אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן, אין ראוי לקרותו מין, עד כאן לשונו". למרות הסגנון כאילו מובאה מדויקת כאן, הרי אין ספק שלפנינו פרפרזה המיועדת להסיר את החריפות בדברי הרמב"ד נגד הרמב"ם, ובעיקר לגייס מדבריו תמיכה לדעת המחבר (וכבר העיר הרב קאפח: "יש להתחשב למוכאות בעל העיקרים [...]. בזהירות" [עמ' תרט]). ושים לב, לשון הרמב"ד על "דברי האגדות המשבשות את הדעות" ראוי להערה. האם עלינו להניח שהאגדות המפתות ומבלבלות את הדעת הן האגדות שבתלמוד, כפי שמשמע מדברי ר"י אלכו? ולא נתקרה דעתו של לוי גינצבורג עד שהטיל את הכינוי של הרמב"ד על האגדות שבתלמוד, ואף על "בצלם דמות חבניתו" שבכרכת אירוסין (כתובות ח ע"א), וזה לשונו:

Abraham ben David probably intended to suggest that the French Jews, with their belief in the literal meaning of Bible and Talmud, were led to anthropomorphic views by the fantastic descriptions which some of the Haggadot give of God and His actions. Compare, for instance, the remark (Sanh. 98) that the Almighty will shear off the beard of the king of Assyria, or the passage (Ket. 7b) where the Biblical expression צלם אלהים (image of God) is enlarged to צלם דמות חבניתו (the image of the likeness of His form); for according to Maimonides, "Moreh", i. 3, חבניתו signifies "mathematical form".

(על מקור בכתובים לתיבת "חבניתו" ראה להלן, נספח ג). וכן כתב טברסקי (עמ' 284): "Those Talmudic legends and homilies which nurture the corporeal misconception of God are in his opinion 'corrupting right opinion' about religious matters" (opinion 'corrupting right opinion' about religious matters). הלוא סביר יותר שהרמב"ד מתכוון לחיבורים כשיעור קומה והדומים לו, שנדחו במפורש מן המסורת התלמודית בידי חכמים מסוימים בימי הביניים. על שיעור קומה כתב ר"מ תקן בכתב תמים שלו: "וכן בשיעור הקומה שכתוב ב[מדרש] אלפא ביתא דר' עקיבא [...] אם הוא בר סמכא כיון שלא נמצא בתלמודינו ולא בתלמוד ירושלמי ולא במדרשי הגדולים" (עמ' 5 של תצלום כתב היד בהוצאתו של דן, ועיין שם עמ' יז-יח). אמנם ג' שלום ביקש לראות בשיעור קומה חיבור עתיק מזמן התנאים (עמ' 38-41), וליברמן כתב: "מעתה מקובלת עלי הנחתו של שלום שהמשנה [...] של שיעור קומה הוא מדרש קדום לשה"ש פ"ה, י"ט, שהיה כולל במדרש שה"ש עתיק" (אצל שלום שם, עמ' 123; וראה לורברבוים, עמ' 54-55). אולם המחקר האחרון רואה בספר זה חיבור מאוחר יותר, ראה כהן, עמ' 31, 67, ופשיטא שאין למשוך "משבשות" אף למקראות, כפי שסבר אטלס (עמ' 27). מכל מקום, בבית מדרשו של הרמב"ם הוטחה התלונה גם על מדרשי חז"ל, ראה להלן. (על שיעור קומה והרמב"ם ראה בפרוטרוט מאמרי אנתרופומורפיזם).

מבין ריסי עיניו של הרמב"ד ניכר שמחלוקת תרבותית רחבה נטושה בזאת. כנגד דעתו של הרמב"ם קיים היה מתנה שלם שדגל בפשוטו של מקרא, ולא שללו מן הבורא צלם הכתוב: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ" (בראשית א, כז). ההנגדה איננה כנגד דעתו של הרמב"ם בלבד, אלא שני מחנות הם, מערכה מול מערכה. הדעה שאין צלם ודמות למעלה ניזונה מתחילתה מן הפילוסופיה היוונית ומהוגי הדעות הקרובים לה, מימי פילון²⁹ ועד לימי רב סעדיה גאון,³⁰ ועד לרמב"ם עצמו.³¹ תפיסה זו נשענת על הוצאת הכתובים מפשוטם או על פירושים האלגוריים.³² עד ימי הרמב"ם טרם נקלטה שיטת ההפשטה אצל קבוצות נרחבות בעם שהורחקו מכל מגע עם הפילוסופיה היוונית ומהשפעת ההולכים בדרכה. בין הקבוצות הללו שלא באו בצל קורתה של החשיבה הפילוסופית בולטים בני יהדות אשכנז. דומה שחכמי יהדות זו דגלו בפשוטו של מקרא ופשוטן של אגדות,³³ והם הם, בלשונו של הרמב"ד, ה"גדולים וטובים ממנו".³⁴ פסקו של הרמב"ם, לכאורה ללא סמך תלמודי, שלל מן החכמים הללו חיי העולם הבא, עד שהחזירם הרמב"ד למלוא זכויותיהם. למה הדבר דומה, כאילו נתגרשו הנשמות מגן ערן בכתבת הרמב"ם, והוחזרו בזכות הגהת הרמב"ד.³⁵

משתמע מכאן שאין מקור בתלמוד ובספרות חז"ל המחייב כל אדם מישראל באמונה הזאת, ואין כל מקור שהמאמין כן נקרא מין או שאין לו חלק לעולם הבא, אלא שבחשיבתו של הרמב"ם מתחילת דרכו הוא יסוד מוסד. לאחר שהמשנה שונה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא..."³⁶ ואלה שאין להם חלק לעולם הבא וכו' הרגיש

29 ראה וולפסון, פילון, א, עמ' 238-239.

30 וכך כתב בפירושו לדניאל ז, ט"ז: "אומר בפירוש שני הפסוקים הללו, כי כיון שיש בהם הזכרת כסא ואש דין וספרים, דימו אנשים מאומתנו שהם תארי הבורא יתברך ויתעלה ללא זרות. ואנשים שלא מאומתנו תמהו עלינו בכך ועשאוהו טעות והגשמה [...] שניחם פרשה זו אל הבורא יתרוםם ויתחדר על דרך ההגשמה והדימוי הרי זה בלתי נכון, כי הוא בורא כל גוף וכל עצם וכל מקרה, ולא יתכן שיהא בו מאומה ממה שברא" (מהר" קאפח, ירושלים, תשמ"א, עמ' קלג).

31 והשווה אכן עזרא לבראשית א, כו: "וחלילה חלילה להיות דמות לשם. וכן אמר אל מי תדמינוי (ישעי' מ, כה). ובעבור שנשמת האדם העליונה, שאיננה מתה, נמשלת בחיותה לשם, ושיאננה גוף, והיא מלאה כולו".

32 ראה קויפמן, עמ' 238-241; לורברבוים, הרמב"ם, עמ' 533-534.

33 ראה ספרסטיין, עמ' 7.

34 הרמב"ד עצמו, איש פרוכנס, הוציא את עצמו משני המחנות; איננו מוכן לחתום בתמימות על דעת האשכנזים, אבל גם איננו מוכן לשלול את זכויותיהם, כפי שעשה הרמב"ם. ראה טברסקי, עמ' 283; אורבך, ערוגת הבשם, ד, עמ' 80. ג' שלום ביקש ליחס לרמב"ד עצמו את דעת המקובלים מן המאה הי"ב: "הרי ברור שמאחורי הערה זו עומדת תורת הכרוכ ויצור בראשית של המיסטיקאים בצרפת", ר"ל הכרוכ היושב על כסא הכבוד (קבלה, עמ' 75).

35 "דבשעה שפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' תשובה ה"ז דהאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא בעל תמונה הוא מין, ע"ש, נתגרשו אלפי נשמות מתוך הג"ע. ונתעורר הרמב"ד ז"ל מן השמים להשיג על הרמב"ם ז"ל וכ' עליו ז"ל: ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפ"מ שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות עכ"ל, ומיד שכי' הרמב"ד כך החזירו הנשמות לגן עדנים" (שו"ת אפרקסטא דעניא לר' דוד ב"ר ברוך קלונימוס שפרבר, חלק ד, סימן שע, ברוקלין, תשס"ב, בשם אומר, ואין תימה שהסובלנות לתורת הדמות באה בחצרות החסידיות, וכפי שהיא נתקיימה גם בספרות הקבלה. ראה שפירו, עמ' 65, ושם הביא מובאות דברי אחרונים שחיקו את דברי הרמב"ד).

36 כן איתא במשנת הרמב"ם, אמנם רישא זו מוחזקת להיות תוספת למשנה וכן ליתא בכ"י קויפמן,

הרמב"ם צורך להגדיר בדייקנות את האמונות הכשרות והפסולות³⁷ וכתב לשם: "ראיתי לדבר כאן על יסודות רבים באמונות, גדולי הערך מאד"³⁸ ופתח לרווחה שערי משנתו הפילוסופית.³⁹ מכאן הוא בא לשעבר את דברי חז"ל למסקנות אמונתו, וכתב: "מדוע יהא מוזר בעינינו לפרש את דבריהם ולהוציאם מפשטן כדי שיהא תואם את המושכל ומתאים לאמת"⁴⁰. בכל כתביו המשיך בנימה זו,⁴¹ ואפשר שאף ראה את דברי הראב"ד בהשגתו הנידונה וביקש לדחותה על פי דרכו,⁴² ולא נתקררה דעתו עד שהשווה את תוקף טענתם של ה"גדולים וטובים ממנו" לטענת עובדי עבודה זרה!⁴³

הרמב"ם עצמו כבר תיאר בחיבוריו את ה"מחנה שכנגד" הרמז בדברי ראב"ד, והמשכם אחרי הפשטות בעלי זרות מדהימה. ולא פשוטי העם הם אלא מורים וחכמים, מחברים ומטיפים. וכך כתב בפירוש המשנה שם (סנהדרין י, א):

ועיין מהרש"ל בחכמת שלמה, מלאכת שלמה ותוספות יום טוב, וראה אפשטיין, מבוא, עמ' 428 (ולא מצאתי ב"הוספות" מה שרמז לו שם); תנאים, עמ' 418, הערה 8.

37 ראה היימן, עמ' 138.

38 מהד' קאפח, עמ' קצה.

39 בעקבות י' גוטמן הדיש היימן (עמ' 138) את אופיים המטפיו של העיקרים וכתב (עמ' 140):

With this classification in mind, it can be said that the first group of the "thirteen principles," that containing propositions about God, is speculative in intent. Addressed to philosophers and masses alike, these principles have as their function to convey true knowledge about God. This knowledge, to be sure, is set down only in the form of final conclusions and philosophers can find demonstrations for its truth, but the masses, no less than the philosophers, are expected to know the content of these propositions.

40 עמ' רב-רבא.

41 המקומות במורה נבוכים שבהם תלה הרמב"ם, "ללא כחל ושרק", את אמונת ההגשמה בגרירה אחרי פשוטו של מקרא נאספו על ידי הררי (עמ' 13-14). כנגד פשוטו של מקרא העמיד הרמב"ם את "הפירוש הנכון" על פי הסוד הטמון במקרא. גישה זו, ביטול הפשט וקביעת פירוש נכון ובלעדי הטמון בסוד, שונה ומנוגדת לגישת חז"ל שלעולם לא ביטלו את הפשט, ולא קבעו מדרש בלעדי אחד מסוים, אלא מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו (ראה קרושין, עמ' 103-104).

42 במורה נבוכים, חלק א, סוף פרק לו, כתב הרמב"ם: "ואם יעלה בדעתך שיש ללמד זכות על מאמיני הגשמות, בשל היותו מחונך כן, או מחמת סכלותו וקוצר השגתו, כך ראוי לך להיות בדעה בעובד עבודה זרה, מפני שאינו עובד אלא מחמת סכלות או חינוך, מנהג אבותיהם בידיהם. ואם תאמר כי פשטי הכתובים הפילוסוף כשיבושים אלו, כך תדע שעובד עבודה זרה לא הביא אותו לעבדה כי אם דמיונות ומושגים גרועים [!]. נמצא שאין התנצלות למי שאינו סומך על בעלי העיון האמיתיים אם היה קצר יכולת עיונית". וכתב הרב קאפח לשם במהדורתו: "נראה כי שתי התנצלויות שוא הללו אשר דחה רבנו כאן, שהאחת חינוך והרגל והשנייה הבנה מוטעית בפשטי הכתובים, לא נכתבו אלא כתשובה להשגת הראב"ד בהלכות תשובה פ"ג הלכה ו'. מכל מקום, דומה שחזר בו הרמב"ם במקצת ממה שפסק בהלכות תשובה, שמא בעקבות השגת הראב"ד אם אכן ראה אותה, שכתב בהמשך דבריו במורה נבוכים שם: "ואיני חושב לכופר [!] מי שלא הוכח לו [הערת הרב קאפח: על ידי מחקר והשגה עצמית] שלילת הגשמות, אך חושב אני לכופר מי שאינו קובע בדעתו שלילתה, ובפרט עם מציאות תרגום אנקלוס ותרגום יונתן בן עזיאל עליהם השלום, אשר הרחיקו את הגשמות תכלית ההרחקה". הרי אף הרמב"ם החזיר בזאת לגן עדן נשמות רבות.

43 ראה בהערה הקודמת, וכבר כתב הררי: "בהשוואה מעוררת השתוממות, הוא משווה את פשטי המקראות לבדיות של עובדי עבודה-זרה" (עמ' 14).

הכת הראשונה והם רוב אשר נפגשתי עמהם ואשר ראיתי חבוריהם [!] ואשר שמעתי עליהם, מבינים אותם כפשטם ואינם מסבירים אותם כלל, ונעשו אצלם כל הנמנעות מחוייבי המציאות, ולא עשו כן אלא מחמת סכלותם בחכמות וריחוקם מן המדעים, ואין בהם מן השלמות עד כדי שיתעוררו על כך מעצמם, ולא מצאו מעורר שיעוררם, ולכן חושבים הם שאין כונת חכמים בכל מאמריהם המחוכמים אלא מה שהבינו הם מהם, ושהם כפשוטם, ואף על פי שיש בפשטי מקצת דבריהם מן הזרות עד כדי שאם תספרנו כפשוטו להמון העם כל שכן ליחידיהם היו גדהמים בכך ואומרים היאך אפשר שיהא בעולם אדם שמדמה דברים אלו וחושב שהם דברים נכונים, וכל שכן שימצאו חן בעיניו. והכת הזו המסכנה רחמנות על סכלותם לפי שהם רוממו את החכמים לפי מחשבתם ואינם אלא משפילים אותם בתכלית השפלות ואינם מרגישים בכך, וחי' ה' כי הכת הזו מאבדים הדר התורה ומחשיכים זהה, ועושים תורת השם בהפך המכוון בה, לפי שה' אמר על חכמת תורתו אשר ישמעון את כל החוקים האלה וכו' [=ואמרו רק עם חכם ונכון הגוי הגדול הזה], והכת הזו דורשין מפשטי דברי חכמים דברים אשר אם ישמעום העמים יאמרו רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה. והרבה שעושיין כן הדרשנין המבינים לעם מה שאינם מבינים הם עצמם, ומי יתן ושתקן כיון שאינם מבינים מי יתן החרש תחרישון ותהי לכם לחכמה, או היה להם לומר אין אנו יודעים מה רצו חכמים בדברים אלו ולא היאך פירושו, אלא חושבים שהבינו, ומעמידים את עצמם להבין לעם מה שהבינו הם עצמם לא מה שאמרו חכמים, ודורשין בפני ההמון בדרשות ברכות ופרק חלק וזולתם כפשוטם מלה במלה.⁴⁴

וכן בעצם תחילת ספר מורה נבוכים:⁴⁵

כבר חשבו בני אדם כי "צלם" בלשון העברי מורה על תבנית הדבר ותוארו, והביאם הדבר לידי הגשמה מוחלטת. לפי שנאמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וחשבו כי ה' כצורת אדם, כלומר: תבניתו ותוארו, וחייבו הגשמה מוחלטת והאמינו בכך, ונראה להם שאם יעזבו דעה זו יכחישו את הכתוב, ואף יהיה בכך העדר האלוה אם לא יהיה גוף בעל פנים ויד כמותם בתבנית ובתואר, אלא שהוא יותר גדול ובהיר לפי דמיונם, וגם החומר שלו אינו דם ובשר זהו תכלית מה שנראה להם שהוא רוממות ביחס לה.⁴⁶

44 עמ' ר-רא.

45 חלק ראשון, פרק א.

46 תרגום הרב קאפח. ישראל תא-שמע התייחס לספר נימוקי חומש לר' ישעיה די טראני (הרי"ד הזקן), ולדברים המובאים בכתב יד מן החיבור המקורי, וכתב: "אולם מדי פעם נמצא בספר אריכות רבה יותר, בסוגיות מרכזיות של המחשבה או ההלכה, כגון הקטע הארוך בפרשת בראשית על הפסוק נעשה אדם, שבו מתפלמס הרי"ד עם המגשימים ומצדד באריכות דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' בנושא נכבד זה. בכלל דבריו מצוי תיאור כהיר מאוד של עמדת המגשימים — בלי ספק חכמי אשכנז — ואף שהוא מתפלמס עמם, אין הוא תוקף אותם בחריפות; אדרבה, הוא מבקש לבאר לקורא מה טעם וכיצד הגיעו אלה לידי מחשבה שכזו, מתוך הבנה מלאה לרוחם, אך כי לא לדעתם. משום החשיבות הרבה בקטע זה, שהוא למעשה עדות שמיעה וראייה מכלי ראשון ממש של מסתכל 'מבחוץ' על דרך מחשבתם של אנשי חוג זה, אעתיק את פתיחתו של הקטע" (נימוקי, עמ' 752; וכן חזר על הדברים, ראה הפרשנית, ב, עמ' 194: "כעדותו של ר' ישעיה די טראני בפירושו לחומש,

ולהלן שם הדגיש את חובת הוראת העיקרון הזה להמון הנבער:

כשם שצריך לחנך את הקטנים ולפרסם בהמון כי ה' יתהדר ויתרומם אחד, ושאינו ראוי לעבוד זולתו, כך צריך לשנן להם כי ה' אינו גוף, ואין דמיון בינו לבין ברואיו כלל בשום דבר מן הדברים [...] אבל שלילת הגשמות וסילוק הדימוי וההתפעלויות ממנו הוא דבר שראוי לפרשו ולבאר לכל אדם כראוי לו, ולשננו לקטנים ולנשים ולפתאים ולחסרי התבונה כמו שמשננים להם שהוא אחד ושהוא קדמון ושאינו לעבוד זולתו, לפי שאין יחוד כי אם בשלילת הגשמות, כי הגוף אינו אחד אלא מורכב מחומר וצורה שנים מוגדרים, והוא גם מתחלק וסובל את החלוקה (חלק א, פרק לה).

וכזה במאמר תחיית המתים:⁴⁷

[...] ובפרט כאשר מצאנו אחד המדמים שהוא חכם ושהוא מחכמי ישראל באמת, ושהוא יודע דרך הלכה וישא ויתן במלחמתה של תורה מנעוריו לפי דמיונו, והוא מסופק האם ה' גוף, בעל עין ויד ורגל ומעים, כפי שנאמר במקראות, או שאינו גוף. אבל אחרים ממי שמצאתי מאנשי ארץ מסוימת, החליטו שהוא גוף, וחשבו לכופר מי שאומר היפך זה, וקראוהו מין ואפיקורוס. ותפסו דרשות ברכות כפשטיהם. וכדומה זה שמעתי על מקצת מי שלא ראיתי.⁴⁸

ולא נתקרה דעתו של הרמב"ם עד שכינה החכמים הללו: "והם מדמים השם חכמי ישראל, והם היותר סכלים בבני אדם ויותר תועים מן הבהמות, וכבר נתמלאו מוחותיהם פלאות והזיות ודמיונות נפסדות כנערים וכנשים".⁴⁹ הרי ראה הרמב"ם צורך לבקר חכמים ומחברים ביקורת עוינת בלתי מרוסנת, בכדי לטעון לאמיתת שיטתו ולהשליטה בכל החוגים

פרשת בראשית". ברם הנה הקטע המועתק שם ("צלם" – "השם") אינו דברי הרי"ד כלל וכלל אלא דברי הרמב"ם הנ"ל בתחילת מורה נבוכים ("ח"א, פרק א) בתרגום אבן תיבון, מילה במילה ואות באות (פרט לחילופי אותיות שבהם המובאה משמרת צורה יותר טובה של לשון אבן תיבון מבספרים שלפניו). אף המשך דברי הרי"ד שם אינו דברי עצמו אלא המשך מובאת מורה נבוכים, עם מינוחו המיוחד של הרמב"ם ("זה המאמר", "זה הפרק"), עד סוף פירושו אותו פסוק. אין כאן אפוא דבר מה ללמוד מדברי הרי"ד בזה. גם הערכת הסגנון ("אין הוא תוקף אותם בחריפות" וכו') איננה מתאימה כל כך לשיטת הרמב"ם כפי שהיא מוכרת לנו, על אף לשונות ההסבר והניתוח. למרות אומרו המעורפל של תא"ש מע "ומצדד באריכות בדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" עינינו הרואות שתחילתו של קטע זה יוחס על ידיו לרי"ד ולא לרמב"ם. עוד יש לתקן מה שכתב תא"ש שם (הערה 4) על הכתיב "השם", שהרי הוא הסגנון הרגיל של הרמב"ם בכל מקום. לורכרבוים, אף שעמד על זהות המובאה, עדיין מדבר על "דווגמה מאלפת [...] מצויה בקטע מכתב-יד של החיבור נימוקי חומש לר' ישעיה דייטראני [...] מתאר המחבר בעדות שמיעה מכלי ראשון את הלך מחשבתם של רבים מגדולי חכמי אשכנז" וכו' (צלם, עמ' 86, הערה 5, ועיי' שם עמ' 31, הערה 18).

47 תרגום קאפח, עמ' עא.

48 ובתרגום אבן תיבון: [...] וכל שכן שכבר פגשנו אדם שהיה נחשב שהיה מחכמי ישראל, וחי השם יודע היה דרך משא ומתן במלחמתה של תורה לפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מסופק אם השם גשם, בעל עין ויד ורגל בני מעיים, כמו שבא בפסוקים, או אינו גוף. אמנם אחרים שפגשתי מאנשי קצת ארצות, פסקו לגמרי שהוא גוף, והחזיקו לכופר מי שהיה מאמין חילופו, וקראוהו מין ואפיקורוס. והבינו דרשות רבות על פשוטיהן. וכיוצא בזה שמעתי על קצת אנשים שלא ראיתי.

49 שם, מהד' קאפח, עמ' עא-עב.

שבהשפעתו,⁵⁰ שיטה שהוא משוכנע בה לגמרי, והצדיק את פעלו מקנאתו לאמת כפי שזו נראתה לו.

הקבוצות הללו, בעלי האמונה הפסולה לפי הרמב"ם, מזדהות כחכמי אשכנז וצרפת, הן בידי מתנגדיהם הן בידי עצמם, ואף בשעה שדחו את ההאשמה. ר' יוסף ב"ר גרשם, מעולי צרפת שהשתקע בעכו, קבל מרות בפני ר' אברהם בן הרמב"ם על המתקופו והמבזהו,⁵¹ בהתלוננו עליו:⁵²

וקרא אותי ממזר וקלל אבותי החכמים לאחר מיתתם בלשון ארור בן ארור וקרא לכל בני צרפת מינים וכופרים ועושים לבורא גוף דמות וצורה.⁵³

וכבר זעק המהרש"ל (ר' שלמה לוריא) על הרמב"ם בספרו ים של שלמה (בבא קמא, הקדמה):

[...] כל חכמי הצרפתים כקליפות השום נגדו. ושרי ליה מריה, שגרמתיה הוא, וגורם דיליה הוא. אם כן הוא מה שנמצא באיגרתו, בכתב שכתב לבנו, וגזר עליו ללמוד ספרי החכם ר' אברהם אבן עזרא, אשר לא היה בעל תלמודא. [...] אף על פי כן לא צדקו דבריו בעיני [...] אבל לא היה לו להרמב"ם די בזה, אלא שגינה חכמי הצרפתים, ואמר, שלא יראה להם שהם מכירים הבורא, אלא מתוך אכילת בשר שור שלוק מטובל בחומץ ובשומין.⁵⁴

מתוך האיגרת עצמה:

ושמור נפשך מאד מדברי רוב חברי אנשי צרפת היא פרנצ"ה אשר לא יראה להם שהם מכירים הבורא יתברך אלא בעת אכלם בשר השור שלוק מטובל בחומץ ובשומים והוא טבול הנקרא בלשונם סל"א ויעלה איד החומץ ועשן השומים אל מוחם ויחשבו אז להשיג בהם הבורא יתברך בכל שעה [...] ואתה בני לא תהיה חברתך הנעימה אלא עם אחינו אוהבינו הספרדים הנקראים אנדלוזיא"ס כי יש להם שכל וכינה וזכות מוח, ומזולתי אלה הזהר מהם.⁵⁵

החוקרים החזיקו מסמך זה כזיוף,⁵⁶ על פי שורה של ראיות וטיעונים. ואם כי אפשר לדון באחדים מהם, עוד רחוק הדבר מלהביא איגרת זו ביתה הרמב"ם. אפשר שהאיגרת נתחברה בעקבות פולמוס הרמב"ם, וחלקם של יהודי צרפת בו.⁵⁷ אולם כבר טען אברהמס שנימות כאלה המושמעות באיגרת ידועות מאיגרות הרמב"ם עצמו,⁵⁸ ואף אם המכתב הנידון הוא מזויף, יש בו עדות על תדמית הרמב"ם אצל המזייף.

50 ראה בן-ששון, סמכות.

51 הנשיא ר' הורדיה ב"ר ישי.

52 בשנת 1234.

53 שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, מהד' פריימן, סימן ד, עמ' 15, וראה מאן, עמ' 398-401, על זהות האישים, וראה להלן, ד"ה וכל זה, על פי ספר מלחמות השם.

54 ובשומין. לפנינו הגיהו: "ובשומין", ואין צורך בכך.

55 מאגרות הרמב"ם (קושטא, רע"ז, טו ע"ד; קובץ ליפסיה ח"ב, מ ע"א).

56 ראה אברהמס, א, עמ' 101; שילת, עמ' תרצו-תרצט.

57 ראה שילת שם.

58 "אמנם הד קול כזה נשמע לפעמים גם מאגרות אחרות המיוחסות להרמב"ם" (שם), ולא פירט.

לעניין זה יש לציין במיוחד לאיגרת המפורסמת שנשלחה לר' פנחס הדיין ובה נאלץ הרמב"ם לגלות דברים שאמר בעל פה לקבוצת מקורביו. תלונתו של ר' פנחס נגד הרמב"ם (כפי שניסח אותה הרמב"ם עצמו) הייתה: "כתבת בכתב אחד, שאני אמרתי ברבים עליך, שפלוני דיין אלסכנדריא נתברר לי שאינו יודע כלום, ואינו בקי בחכמת חכמי התלמוד". וזה לשון הרמב"ם במה שהשיב על תלונה זו: "דבר זה מעולם לא אמרתי עליך, שאינו אומר שקר, לא בנוסח זה ולא בנוסח אחר. אבל היו שם מקצת דברים, כך היו [...] אמרתי אל תתמהו, אלו בני פרנצא, גם כל היהודים שבערי הערלים, אפילו חכם גדול שבהן אינו בקי בדינין, לפי שאינן רגילין בהן, שאין הערלים מניחין אותן לדון כמו הישמעאלים, וכשיבוא להן דין יאריכו בו יותר מדי, ולא ידעו אותו עד שיחפשוהו בתלמוד הרבה, כמו שאנו עושין בדין מדיני הקרבנות היום, לפי שאין אנו עוסקין בהן, ובאותו הזמן שהיו עוסקין בהן, הכל היו בקיין בהן, ואינן צריכין לשאול ולא לחפש כמו אלו השוכנים בין הישמעאלים בפסקי הדין, שכבר הורגלו בהן אפלו התלמידים".⁵⁹

גם אם נכתבה הצוואה במסגרת פולמוס הרמב"ם בזיוף, חשוב לענייננו להכיר את העמדות שאנשי מחנה זה ראו לנכון לייחס לרמב"ם, המתבטאות בהתנשאות אינטלקטואלית כלפי הלומדים את דברי התלמוד כפשוטם, ללא ההוצאה מן הפשט בשיטה האלגורית הנדרשת לפי טהרת ההגות הרמב"מית, בהתמקד הביקורת על "הגשמת האל", וזלזול הנובע מכך על חכמי צרפת.

כעין הקווים הללו בולטים גם בחיבורו של רבינו אברהם בן הרמב"ם, מלחמות השם, שנכתב אף הוא במסגרת אותו פולמוס: תמיכת יתדותיו במסורת בכל וספרד וניכור מחכמי אשכנז,⁶⁰ ביקורת על רוב ציבורי ישראל על עיסוקם במשא ומתן התלמודי על חשבון הגות מחשבתית ופילוסופיה⁶¹ וקביעת האמונה הנכונה במהות האל על הוצאת המקורות מפשוטם.⁶² על החושבים אחרת (אולי בהתייחסות סמויה להשגת הראב"ד) כתב:

וכל זה אין בו ספק אצל אחד מבני ישראל מקצה המזרח ועד קצה המערב בכל יושבי ארץ ישמעאל [...] ומי שחולק ואומר שיש לבוא יתרוםם ויתעלה דמות או תמונה גוף או סיום מקום כופר באמתת קונו ונותן לו דמיון לפיכך הוא מין ואין לו חלק לעולם הבא. והקול נשמע אצלינו ואצל אבותינו כי רבים בעבר הים מיושבי האיים והקצוות הרחוקים טועים בזה העיקר הגדול ונתלים בפשטי

59 שילת, תמה-תמו. אשר להתייחסות ל"אחינו אוהבינו הספרדים הנקראים אנדלוזיאס", ועשייתו סמך לקביעת הזיוף, יש לציין את נוהגו של הרמב"ם לכתוב "אצלנו באנדלוס" גם כשהיה במצרים, ראה בלאו, עמ' 44-45.

60 ראה מאמרי "בית מדרשו".

61 "אבל עקרי דתנו (שאיין) [שהם] ייחוד הכורא וקדושתו וקדושת שמו הגדול והנורא, רוב הגליות אינם עוסקים בהם, שעמי הארץ אינם עוסקים אלא בעול הזמן והכלי העולם הזה, וסומכין במעשה המצות על הוראת חכמי התורה, והתלמידים אינם עוסקים אלא בהוויות דאביי ורבא והמשא והמתן והקושיא והפירוק [...] !], והעוסקים בעקרי התורה ויסודותיה לידע האמת ולהבין וללמד אותו לבעלי השכל והבינה החפצים לדעת דעת קוניהם, הם החכמים הגדולים, ולא רבים יחכמו [...]!" (עמ' מט); "יהנה נפרש לו ולכיוצא בו מדרך המשא והמתן והקושיא והפירוק של תלמוד שהם רגילים בו ויודעים אותו, לא מדרך שיקול הדעת כמאזני דקדוק בינה ועיקרים שאינם רגילים בהם" (עמ' סז).

62 "שיוצאם ובוראם [...] אין לו ערך ולא דמיון [...] שאינו מחובר מגולם וצורה [...] אינו גוף ולא בעל צורה [...] וכל פשטי המקראות [...] יש בהם סוד ודיכרה תורה כלשון בני אדם" (עמ' נ).

המקראות ופשטי המדרשות וההגדות,⁶³ ועל זה היה דוה לבנו ועל אלה חשכו עינינו, ונשתוממו אבותינו האיך תהיה זאת הטומאה בישראל שהיא כטומאת ע"ז, עובדי ע"ז, כופרים בתורתו ועבדו אלהים אחרים זולתו, והמעלה על לבו בטפשותו שיש לבוא גוף או תמונה [...].⁶⁴

אנו שומעים מדברי ר' אברהם אף על הטענה שיש בין מתנגדי הרמב"ם הטוענים שאסור להטיל פירושים אחרים על דברי התלמוד בעניין זה,⁶⁵ וכנגדם המתבר מעמיד איסורים משלו:

צעק זה שלמה הנזכר⁶⁶ בקבלתו לרבני צרפת יאדרם צורם, בענין האמונה של תלמוד שיש כופרים בה, ואותה האמונה המקולקלת שאומר שהיא אמונת התלמוד אינה לא אמונת המקרא ולא אמונת המשנה ולא התלמוד [...] ואותם המדרשות וההגדות אם נקח אותם על פשטם נכפור בעיקר כאלו המקולקלים באמונתם.⁶⁷ [...] וכל בעלי אמונה ודעה נכונה ידע שאי אפשר שיהיה על פשטו, שאין הקב"ה גוף עד שיהיה עומד ובני אדם מראין לו באצבע, אלא סוד בדבר ומשל הוא והענין כלו כפתרון המשל והסוד לא כפשוטו.⁶⁸

כשנשווה את התגובה החריפה והממושכת של הרמב"ם נגד המגשימים לתגובותיהם של "משכילים" משאר הדתות שהערימו בוז על המאמינים הפשוטים,⁶⁹ המשותף מזדקר לעין. בעיקר מדובר בכלל ההקשרים באנשי דת ש"השכלתם" הושפעה מן הפילוסופיה היוונית, ובעיקר מגרסתה האפלטונית והניאו-אפלטונית,⁷⁰ ולבסוף באו לפסול את העמדה המסורתית.⁷¹

63 [...] דעתם ואמונתם שהם מחזיקים בה כי השם יתברך יושב בשמים ושם עיקר מעלתו ומחיצה מבדלת בינו ובין בריותיו" וכו' (עמ' סט).

64 עמ' נא-נב.

65 והוא הד לדברים שכתב הרמב"ם עצמו.

66 ר' שלמה מן ההר, מבקר הרמב"ם כנגד חכמי פרוכנס.

67 עמ' ס-סא.

68 עמ' עה. על פירוש בדרך נסתר וסוד אצל רס"ג ובאסלאם ראה רבידוביץ, עמ' 145.

69 השווה רבידוביץ, עמ' 139-140: "The 'Enlighteners' of all religions consider all Anthropomorphisms and Anthropopathisms blasphemous to God [...] philosophers, scientists, and rationalistically orientated religious thinkers have poured much scorn on man viewing God from his human aspect, bringing Him down to earth [...] The masses of believers, on the other hand, have not been disturbed by Anthropomorphisms. They have even fought desperately to preserve them, according to the state of their religious and general development"

70 קלנר (עמ' 31) כתב: "Talmudists read Maimonides' words, and because of the context, vocabulary, and style think that they are reading a wholly traditional text, totally unobjectionable, and fully consistent with conventional religion as popularly understood. The more philosophically aware audience reads the same passage and finds in it statements consistent with some of the more daring Maimonidean theses"

71 ראה בפרוטרוט במאמרי אנתרופומורפיזם, ושם במיוחד על אוגוסטינוס.

פולמוסים

הפולמוסים החריפים שהתנהלו מסביב לרמב"ם ושיטתו הפילוסופית הרבו לעסוק בשאלת תחיית המתים ומיעטו לעסוק בשאלת צלם ודמות. אולם, התשתית הרעיונית בדבר דחיית פשוטו של מקרא ובמיוחד פשוטן של אגדות חז"ל משותפת לדיוני שני הנושאים. הרמ"ה (ר' מאיר הלוי אבואלעפיאה) עורר בספרו כתאב אלדסאייל וכתב:⁷² "כלום מצות עשה היא להוציא את הפסוקים ואת השמועות ללא דבר מפשטן / ולדרוש מה למעלן ומה למטן".⁷³ מתנגדי הרמב"ם טענו שגישתו המבטלת את הפשט גורמת זלזול בתלמוד ובדברי חז"ל: "מפני שרבו האנשים שהיו אומרים שכל ספורי התורה הם משלים, והיו כאלה שהיו אומרים שאפילו המצוות הם משלים, והיו מלעיגים על דברי התלמוד".⁷⁴ עדות לא מועטת נצטברה המלמדתנו שאף מחנה ה"מגשימים" היו אדוקים בדעתם ובדתם, בראש ובראשונה לדבוק בפשוטי המקורות, ולמתוח אף הם ביקורת על המוציאים דברים מפשוטם ו"כופרים" במושגים כפי שנמסרו בתלמוד, וכפי שהטעים הרמב"ם עצמו בכמה מקומות.⁷⁵ הנציג הבולט של גישה זו הריהו ר' משה תקן, בעל ספר כתב תמים.

ר' משה תקן ו"כתב תמים"

רבינו משה מתקן, "השמרן והמאסף למחנה המגשימים",⁷⁶ "האיש הזה אנטרופורמפיסטן קיצוני הוא בעניין האלהות, ומתנגד לחקירתם של אחרים, משום שהוא יודע מה דמות יש לאלוה",⁷⁷ "אין הוא מוציא מידי פשוטם את פסוקי המקרא ואת אגדות התלמוד שיש בהן משום הגשמה".⁷⁸

רבינו משה תקן קובל על שיטות הפילוסופיה שנשתקעו בספר אמונות ודעות לר' סעדיה גאון, ומותח ביקורת על הבאים בעקבותיו. על הרמב"ם כתב: "עוד מידה זו הייתה לר' משה בר מיימון שהיה את הפילוסופין שאינן מאמינין את התורה".⁷⁹ כאן יצא חוצץ נגד תורת האלהות של הרמב"ם, וטען שעקרון ההפשטה עשוי להרחיק את נאמני התורה מן התלמוד ומן מקורות חז"ל.⁸⁰

72 כנגד ביקורת כלפיו: "ואיך לקחת את הדברים כפשטן / והפסוקים כצורתן / לקטרטג ולצאת כשטן".

73 אגרות הרמ"ה, מהר"ם הילמן, בני ברק, תשס"ג, סימן לה (עמ' מב).

74 ר' שלמה מן ההר (קאבאק, גנוי נסחרות ד, עמ' 12); השווה רוונטל, עמ' 131.

75 כבאלה שהובאו לעיל.

76 אורבך, ערוגת הבשם, ד, עמ' 78.

77 בן-ששון, עמ' 51. סגנון הכותב מגלה את צביון עמדתו.

78 אורבך, בעלי התוספות, עמ' 423; בעיני מתנגדיו: "ולזה הטעוהו פשוטי ההגדות עד שדבר הסרה הגדולה הזאת וכשל כשלון אין לו ולכל הנכשלים אחריו תקומה" (ר' מנחם אגלר, מאה ט"ו, ראה קופפר, עמ' 115).

79 תצלום כתב היד אצל דן, עמ' 19.

80 "קובלנו על ספר האמונות כי בא בחכמת החיצונית והרכבה עונות להפליג את הרכים מיראת שמים לשימה ולהרהר בדברים עד שאינם יודעים על מה עומדים ומחזיקי ידי הוכרי שמים אשר טינא בלבם על תלמוד רבותי שהוא תורה שלימה בלבם ולהחזיק בשיחה בטלה שלהם [...] ובזה הספר יונקים רבים ועושים ספרים על העניין מוסיפים ופוחתים [...] ועל זה העניין ספרים של ר' משה בר מיימון כתב [יסודי תורה א, ה-יב] הוא אלהי עולם הוא מנהיג את הגלגל בכח שאין לו קץ [...] ונאמר כי לא ראיחם כל תמונה ואוי' מי תדמינוי ואשוה, ואם היה גוף היה דומה לשאר גופים [...] וכל הדברים שנאמרו בהם בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה, כמו יושב בשמים ישחק" וכו' (תצלום כ"ו, דן, עמ' 14-18).

מספר כתב תמים לא שרד אלא קטע קטוע, ללא הקדמת עניינו ותכליתו במקום פתיחת הקטע. אולם ברור שיש בו סיכום מעשה בראשית, וקביעת עיקרון הבריאה בצלם כפשוטו של מקרא וכפשוטם של דברי חז"ל. כך כותב רבינו משה:

וברא מלאכים וכני אדם לעבודתו, ובראם בצלם דמות תבניתו כגון כמו שיש לעדות תורה ונביאים וכתובים משנה ותלמוד ואגדות.

תורה ככת"י נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וכת"י ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו וה"ר יעקב בר' שמשון שפירש מסכת אבות כתב שם שמי שמפרש "בצלמו, בצלם. אלהים ברא אותו!", חיישינן שמא מין הוא. כלומ' מי שעושה פסק אצל בצלם משום שרוצה לומר שאינן הקב"ה צלם. והוא היה תלמידו של רבינו שלמה זצ"ל ורבו של רבינו יעקב זצ"ל.⁸¹

הכתוב בבראשית א, כו היה מוקד האתגר הפרשני לכל מי שהתייחס לשאלת צלם ודמות:

ויברא אלהים את האדם בצלמו

בצלם אלהים ברא אתו

זכר ונקבה ברא אתם.

יש שהוציאו את המילה "אלהים" מפשוטה, כגון: "מלאכים" (רשב"ם), "מלאך" (אבן עזרא, רד"ק), "דיין ושופט" (ר"י בכור שור). ר"י בר' שמשון הביא שיטת אחד המפרשים שביקש למנוע את הפירוש הפשוט על ידי חלוקה מאולצת של הפסוק, כך:

ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם.

אלהים ברא אתו.

זכר ונקבה ברא אתם.

וכתב ר"י בן שמשון⁸² שמי שמפרש כן "חיישינן שמא מין הוא!" והוסיף ר"מ תקן שר"י בן שמשון היה תלמידו של רש"י, ורבו של רבינו תם, ובכך רמז לבית מדרשו של רש"י כמקור העמידה על פשוטו של מקרא כאן, ודחיית מי שינסה לפרש פירוש מאולץ כנגד פשוטו כמין, משום שרוצה לומר שאין לקב"ה צלם. ואכן בפירושו רש"י מודגש פשוטו של מקרא כאן בהדגשה מיוחדת:

אותו צלם [...] צלם דיוקן יוצרו הוא.⁸³

ובפירושו אבות שבמחזור ויטרי: "חיבה יתירה נודעת לו. כלומר חיבה יתירה חיבבו שנבראו בצלם אלהים עצמו".⁸⁴ ר"מ תקן הסמיך לפירוש הפסוקים הללו את

81 עמ' 7 בתצלום כתב היד בספרו של דן, והמוכחות דלהלן באות שם בהמשכו.

82 ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 61.

83 ואילו איש פשט אחר, ראב"ע, הצטרף כנגון זה עם הפילוסופיה דרך סוד: "והנה קדמונינו ז"ל היו יודעים סוד המרכבה ושעור קומה וחלילה חלילה שדמות יערכו לו רק דבריהם צריכים פירוש כדברי התורה נעשה אדם בצלמינו כדמותנו. ובנבואת יחזקאל כמראה אדם עליו מלמעלה ואמר ממראה מתניו ולמטה ובסוף זה הספר ארמונו לך זה הסוד" (ספר יסוד מורא לראב"ע, שער א).

84 עמ' 514, לאבות ג, יד, עיין שם. ועיין אורבך, ערוגת הבשם, ד, עמ' 79-80. על שיטת הפרשנות למשנה זו באבות עיין מאמרו של גר בן-עמי צרפתי, אבות, עמ' 694-697. יש להוסיף את הפירוש במחזור ויטרי, סימן תכו, המקדים בהרכבה את תיעודה של שיטה זו, וז"ל: "חיבה יתירה נודעת לו.

נוסח ברכת אירוסין, ואף אותה הוא מפרש כפשוטה, על תיבת "תבניתו" שבה.⁸⁵ וזה לשונו:

וכן תיקון ברכות מימות האמוראי אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו.

בהמשך דברי רבינו רשימה מפורטת של מקראות ודברי חז"ל העשויים לחזק את דעתו שהבריאה בצלם היא כפשוטו של מקרא. בכך הקדים רבינו חוקרים רבים שריכוזו מקורות כאלה.⁸⁶

הרציונליסטים של המאה התשע עשרה והעשרים הצטדדו לרוב בגלוי במחנה הפילוסופים, בעלי הדעה הצרופה, והוסיפו אף הם להפחית מכבודם וממעמדם של המחזיקים בפשט, דוחי האלגוריות. המינוח "משכילים" ו"קנאים" שאוחזים בו החוקרים כלפי שני המחנות מלמד הכול.

לפני העיון במקורות חז"ל נציע את תורת הדמות במקרא ובמקבילות במזרח הקדמון.

ב. המקרא והמזרח הקדמון

הרעיון של בריאה בדמות האל הופיע כבר בכתבי המזרח הקדמון, בבבל ובמצרים, אלא שבצורה הפשוטה והראשונית של רעיון זה לא זכה כל אדם במידה זו כי אם מלך וכוהן בלבד. התורה העניקה ייחוס זה של הבריאה בצלם הבורא לכל בני האדם,⁸⁷ ומעתה לא יוכל אדם לומר לחברו "אבא גדול מאביך".

salmu באכדית הוראתה פסל (statue), בין השאר של אלים, משפחת המלוכה ועוד,⁸⁸ משמע החזור בהבלטה בלשון חז"ל: "כל הצלמים אסורין מפני שהן נעבדים אחת בשנה" (משנה עבודה זרה ג, א). אולם קיים באכדית גם משמע נגוד כמשמע המקראי: דמות.⁸⁹ בעניין דמותו של המלך נאמר בין המכתבים שהופנו למלכי אשור:

abušu ša šarri bēlija ša-lam ^dEN šū u šarru bēli ša-lam ^dEN-ma šū

כלומר, חיבה יתירה חיבבו שנבראו בצלם אלהים עצמו, שנאמר כי בצלם אלהים, בצלם אלהים עצמו עשאו המקום. ושמה על פי פירוש זה אף ניתן ליישב את הקושיה שהשאר צרפתי ז"ל שם בצריך עיון, דהיינו, כיצד לפרש "נודעת לו" לשיטה שהחיבה היתה היא תוספת דרגה. ניתן להירמז ש"נודעת לו" בא כמובן "חיבבו", והתנא ביקש לגוון את סגנונו במקום של אזכורי חיבה רבים (ראה מה שכתבתי על הסגנונות הללו במאמרי, מגילות, עמ' 173).

85 ועליה הקשו הראשונים. ראה להלן, נספח ד, ועיין ברלינר, ב', עמ' 96, ובין השאר שם: "אבל מה לעשות במלה 'תבניתו', שהוראתה מקפת דמות או צורה גופנית בלבד", ולא נח עד שמחקה. ר' יוסף קארו נשאל: "ילמדנו רבינו בסדר אתה כוננת הנאמר ביום הכפורים הפייטן כדי להביא דבריו בסדר אלפא ביתא באות הגימל סדר ואמר גולם תבניתך מן הארמה יצרת הנראה לע"ד שזה טעות גדול וכמעט אומר שהוא כפירה" (שו"ת אבקת רובל, סימן כו). במנהג ארץ ישראל אנו מוצאים בין ברכות השחר: "[ברוך] אתה יי אלהינו מ[לך] העולם אשר ברא אדם הראשון בדמותו בצלמו" (T-S NS 271.21), ראה וירר, עמ' 216, והעיר שם בעמ' 215, הערה 10: "אין כאן המקום לעמוד על החשיבות התיאולוגית של ברכה זו". על ברכה זו ראה ויינפלד, ברכות, עמ' עג והערה 4 והגסמן שם.

86 ראה דבריו בשלמותם.

87 ליונשטם, עמ' 1; ויינפלד, הבורא, עמ' 114.

88 CAD 16, pp. 80–82. השווה גרובר.

89 likeness (in transferred mngs.) שם, עמ' 85.

the father of the king, my lord, was the very image of Bēl, and the king, my lord, is likewise the very image of Bēl

וכיוצא בזאת במקורות נוספים.⁹⁰ ליונשטם הדגיש שבדימוי זה הכותב מפאר את המלך ומרוממו, בכך שמדמהו לצלם האל. אולם דומה שיש במובאה דלעיל אף משמע נוסף: היותו צלם האל מעניק אישור למלכותו, ולגיטימציה למחליפו. בנו של מלך, המולך תחתיו, מקבל אישור למלכותו בכך שהוא, כמו אביו, צלם האל ממש. בזאת משמש רעיון זה ביטוי להצדקת שושלת המלוכה.⁹¹ על כוהן-קוסם בבלי נאמר:⁹²

šiptum šipat ^dMarduk *āšipu ša-lam* ^dMarduk

the conjuration (recited) is the conjuration of Marduk, the conjurer is the very image of Marduk

בספר "מוסר הסגן פתח-חותף" המצרי, בא דימוי האדם בצלם האל בהקשר קוסמוגוני:⁹³

Well directed are men, the cattle of the god. He made heaven and earth according to their desire, and he repelled the water-monster! He made the breath of life (for) their nostrils. They who have issued from his body are his images. He arises in heaven according to their desire. He made for them plants, animals, fowl, and fish to feed them.

ויינפלד העדיף את המקור המצרי הזה כראוי להשוואה לבראשית א משום שהוא בהקשר קוסמוגוני, אבל לא דחה את הסבירות שהרעיון עצמו צמח מתחילה על רקע חצרוני בדימוי המלך.⁹⁴

הבריאה בצלם ודמות, וכן תיאור האל עצמו בצלם ודמות כאדם ("נַעַל דְמוּת הַפָּסָא דְמוּת פְּמַרְאָה אָדָם עֲלֵיו מְלֻמְעֵלָה"),⁹⁵ רווחים ברוב ספרי המקרא, כידוע.⁹⁶ לדעת ויינפלד התחדשה בספר דברים ובנבואת ישעיהו השני דחיית הדימוי הזה והתרחקות מן ההגשמה

90 עיין ליונשטם, שם; CAD ibid, et p. 190; "צלם", אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 734; פרפולא, עמ' 168, הערה 33. המובאה על פי הנסמן בהערה 89.

91 להלן נציע את רעיון שושלת הדמות על פי מקורות חז"ל.

92 CAD שם, עמ' 85; ויינפלד, עמ' 114, הערה 57.

93 פריטשרד, עמ' 417.

94 הבורא, עמ' 115. ועיין מה שהוסיף ליונשטם בתרגום האנגלי של מאמרו, עמ' 50. למליצת "צלם האלים" במסופוטמיה ובמצרים בכלל, ויחסה לתרבות הצלמים, ראה קורטיס, עמ' 80–245, ובמיוחד טיגיי, צלם. אף אם השימוש המורחב בדימוי זה במסופוטמיה הגיע גם למשמע מושאל של מידות, כדברי טיגיי שם, דומה שלא יצא מכלל צלם ממש, והוא שורש המליצה. עיין דברי טיגיי עצמו על המקרא (שם, עמ' 177 למטה); גרובר, עמ' 83 והערה 6; אורנן, הפרק השביעי.

95 יחזקאל א, כו.

96 ראה מלכים א כב, יט; ישעיה ו, א; דניאל ז, ט-יג. "השגב וההפשטה שיוחסו למושג צלם אלהים כבראשית א הם פרי עיון ספקולטיבי של היהדות המאוחרת ואין להם ענין לפשוטו של מקרא" (ויינפלד, הבורא, עמ' 125, הערה 100, ועיין וולפסון, אספקלריה, עמ' 21 והדעות שציינו שם).

כך הסיק טיגיי לגבי דברים ד: 103

Moses does not argue here that God has no visible form. Other passages in the Bible show that God was thought to have a visual aspect. It was believed to normally be dangerous for humans to see God, but Moses, Aaron, and the elders of Israel were allowed to do so, and they were unharmed. Although Deuteronomy avoids physical descriptions of God, the belief that He has no physical form developed only in postbiblical times, especially in the philosophical literature of the Middle Ages.

אצל הנדל גישה מסויגת יותר לגבי ספר דברים. מצד אחד, אף הוא מסיק שספר דברים דוחה את הרעיון שיש לאל "תמונה".¹⁰⁴ מצד שני הוא מהסס לייחס לספר דברים תפיסה פילוסופית ממש, אלא נטייה לעיון רוחני, כתוצאה מאופיו ההגותי-ספרותי.¹⁰⁵ קשה אפוא לעשות את הנביא שנבואתו נשמרת בישעיה פרק מ מטרימו של הרמב"ם בהגיית מושג ההפשטה. עם כל עידון מושג השכינה שחל בספר דברים ובאותה נבואה שבספר ישעיה, הדברים עוד רחוקים מן העמדות הפילוסופיות אשר הרמב"ם הוא מייצגן המובהק, אבל לא הראשון, כפי שצוין לעיל. ספרות חז"ל, רובה ככולה, נשארה בעמדות שביטוין רווח בשאר ספרי המקרא. חטיבה בפני עצמה, אשר עמדה לסמך ולסיוע לשיטת הרמב"ם, היא תרגום אונקלוס והדומים לו בהתרחקות הגורפת מדימויים אנתרופומורפיים המאפיינת אותם. אולם, הרמב"ם¹⁰⁶ והבאים אחריו כבר הראו שנוהג זה של התרגומים איננו שווה לעמדה שיטתית-פילוסופית,¹⁰⁷ ושורשו עשוי להיות אף בגישה סגנונית-כללית של עידון וכבוד, ולא בעמדה מחשבתית כוללת.¹⁰⁸

uniqueness, of Jehovah is the truth which absorbs the prophet's mind. 'Similitude' (*d'mūth*) must therefore not be taken in the sense of 'image' (as in 2 Kings xvi, 10), but in that of 'comparable object'.

עמ' 48

עמ' 221

עמ' 224: "a different kind of response, one that is more philosophical and abstract, characteristic of literate forms of thought"

לבראשית מו, א.

עיינן קדושין, עמ' 325-336, ובמיוחד עמ' 330.

108 ראה מחקר החשוב של קליין, "אנתרופומורפיות", וכן "קדם". המחבר התייחס לרמב"ם במיוחד, באשר הטיל את רגישותו לסגנון הדימויים במקרא על המתרגם, ובכך השפיע על חוקרים רבים שהלכו בעקבותיו בזאת. וזה לשונו (עמ' 163): "he has retrojected his own sensitivity on the issue to the early Aramaic translators, assuming that they avoided all expressions of anthropomorphism", וסיכם (עמ' 177):

The long repeated generalization that the targumim avoid or tone down all biblical anthropomorphisms, is no longer acceptable. In fact, the targumim in their present textual state are highly inconsistent on this matter, and the frequency of anti-anthropomorphisms is much smaller than has hitherto been asserted. By systematically comparing certain supposed anti-anthropomorphisms to their counter-parts, in a non-divine context, we have shown that they are common idiomatic and translational phenomena, and not related at all to theology or philosophy. Finally, it would seem that a goodly number of

האמורה להיות כרוכה בה, כשהוא מבליט אותם פסוקים בספר דברים ובספר ישעיה שדגל בהם הרמב"ם בשעתו בכל כתביו. זה לשונו של ויינפלד:

אין זה מקרה ששני המקומות היחידים במקרא, שמאחוריהם מסתתרת כעין הפשטת האלהות והרחקת ההגשמה, נמצאים בדברים וכישעיהו השני (ההולך בעקבות הדויטרונומיסט): בדב' ד, יב: "כי לא ראינו כל תמונה" וביש' מ, יח: "ואל-מי תדמיון אל ומה-דמות תערכו-לו", שומעים אנו ביש' מה, טו: "אכן אתה אל מסתתר". כל זה בניגוד גמור לתפיסות קודמות.⁹⁷

אולם, ספק אם ניתן ליחס לספרים הללו תפיסה רמב"מיסטית ממש. הראיות הגדולות יצאו מן הפסוקים המוזכרים בנימוק מהקשרם. אבל המעייין בהם בשילוב מלא בהקשריהם אינו מוצא בהם הצהרות כה מופשטות. הדגש בספר דברים הוא בכך שהאל לא הראה צלם ודמות בשעת התגלותו,⁹⁸ וכישעיהו הוא ייחודו של הבורא לעומת כל מי שירצה המשווה להשוותו אליו. וכבר קויפמן שדא נרגא בראיות הללו,⁹⁹ והודה ויינפלד במקצת.¹⁰⁰ והקדימם שד"ל שכתב לישעיה מ, יח ("יִאֲלֵ מִי תִדְמִיּוּן אֵל וּמָה דְמוּת תַּעֲרֹכּוּ לוֹ"): "אין טעם 'דמות' כאן פסל וסמל [...] אלא דבר שיש לו דמיון עם דבר אחר".¹⁰¹ והתקבולת תוכיח שסיפא זו של "מה דמות" חותרת לנקוט במילים אחרות את הנאמר ברישא, ובדמיון והשוואה עסיקנין.¹⁰²

97 המפנה, עמ' 14. כך טענו כמה מחברים שפסוקים אלה שוללים צלם ודמות, כגון וולפסון (פילון, ב, עמ' 96): "Incorporeality" is merely the expression in philosophic terminology of what is implied in the scriptural doctrine of the unlikeness of God to other beings. This doctrine is repeatedly stated in scripture in a variety of ways" והלפסון, אספקלריה, עמ' 14.

98 "וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול", ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראינו כל תמונה כיום דבר ה' אליכם כחרב מתוך האש", מן השמים השמיעך את קלו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש" (דברים ד, יב; טו; לו). לפי תיאור זה השכינה נשארה בשמים, ולכן לא ראו כל תמונה. בארץ השמיעם את דבריו מתוך האש. הפסוקים בדברים מרחיבים על הנאמר בעשרת הדברות "לא תעשה לך פסל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מַעֲלֵה" (שמות כ, ג), "תמונת כל דבר אשר בשמים" (רש"י).

עמ' 230-231, הערה 11.

100 "אם אין לראות במקראות אלה הפשטת אלהות ממש [...] הרי יש בהם על כל פנים מחאה נגד תיאור אלהים בצורה ובדימוי כל שהם" (המפנה, עמ' 14, הערה 52). לאחרונה כתב מופס (עמ' 63), אגב עיון בישעיה סב, ו, בזה הלשון: "So much for those who would attribute an anti-anthropomorphic tendency to Second Isaiah". אמנם עניינו של אותו פסוק אינו שייך להגדרה הצרה של אנתרופומורפיות.

101 אף ר' משה תקן, לאחר שהביא פסוקים רבים על תורת הדמות, ראה את הצורך לפרש פסוק זה וכתב: "ואע"ג דכתי' ומה דמות תערכו לו, וזיה כנגד גדולתו וזוהר כבודו כדאמ' בהחולץ (יבמות מט ע"ב) ובויקרא רבה משה ראה באיטפקלרייא המאירה וכל הנביאים ראו באיטפקלרייא שאינה מאירה" (עמ' 5 בתצלום כתב היד בספרו של דן). ואף על פי שהוציא את המקרא מידי פשוטו (כך ששון, עמ' 51), עמד לו חושו שהמקרא כולו מלא תורת הדמות.

102 "To what then can ye liken God? and what similitude can ye place beside him? What similitude. . .] The prophet might at first sight be supposed to deprecate idolatry. But it does not appear that the Jews addressed in these chapters made images of Jehovah, and the parallel passages v. 25 and xlvi. 5 seem to show that the incomparableness, the

ג. צלם ודמות בספרות חז"ל

העוסקים ב"אנתרופומורפיזם" בספרות חז"ל כללו יחדיו נושאים רבים של תיאורי התנהגות ורגשות של האל במקרא שאינם עניין לתורת הדמות כמובנה המדויק, ולרוב אף לא הבדילו די הצורך בין מליצות בהקשרים שירתיים לבין תיאורים שפשוטם קרוב למשמעם. שאלת צלם ודמות נידונה בעיקר באותו הקשר רחב, ועל פי רוב לא כנושא נפרד.¹¹²

חוקרים אחדים ביקשו לזהות הפרש בין ר' ישמעאל ור' עקיבא בזאת, כטיעון שר' עקיבא נקט דעה מילולית כחלק מעמדו המיסטית, ור' ישמעאל נטה לעמדה אלגורית. שיטה זו עוברת כחוט השני בחיבורו של מרמורשטיין על אנתרופומורפיזם במחשבת חז"ל, ללא הוכחות של ממש.¹¹³ במיוחד בנושא של צלם ודמות, בהסתמכות על המכילתא, אין דבריו אלא מוטעים. וזה לשונו:

A very instructive example of this observation is offered in the controversy between R. Ishmael and R. Akiba on Exod. xx. 23. The former refers to the image and likeness of the ministering angels, Serafim, and Ofanim that are in heaven. R. Akiba, however, translates 'do not make Me, or of Me, a likeness, as the heathen make images of their gods'.

אולם, דיווח זה לוקה ברשלנות. זה לשון המכילתא:

"לא תעשון אתי". ר' ישמעאל או' לא תעשון דמות שמשמשין לפני במרום ולא דמות מלאכים ולא דמות כרובים ולא דמות אופנים.

ר' נתן או' "לא תעשון אתי". שלא תאמר הריני עושה כמין דמות ומשתחווה לה. ת"ל "לא תעשון אתי". וכן הוא או' "ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה" וג'.

ר' עקיבא או' "לא תעשון אתי". שלא תנהגו בי כדרך שאחרים נוהגין ביראותיהן, שכשהטובה באה עליהן הן מכבדין את אלוהיהן שני' "על כן יזבח לחרמו ויקטר למכמתרו". וכשהפורענות באה עליהן הן מקללין את אלוהיהן שני' "והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו" וג' (בחדש, י' עמ' 239).

שלוש פסקאות לפנינו: ר' ישמעאל, ר' נתן ור' עקיבא. מרמורשטיין לא שיקף אלא שתי דעות והוסיף לר' עקיבא את הדברים הבאים במכילתא משמו של ר' נתן, תלמיד מובהק של ר' ישמעאל!¹¹⁴

112 עיין לעיל, בראש המאמר.

113 השווה ביקורת על מרמורשטיין אצל קרושין, עמ' 277-278; שטרן, עמ' 154. ביקורת כללית על מרמורשטיין בזאת נמצאת אצל גושן-גוטשטיין, עמ' 172. קליין (אנתרופומורפיזם, עמ' 163) מקבל את שיטת מרמורשטיין בזאת, אלא שעניינו של קליין הוא בעיקר anthropopathism, ובתחום זה חילוקי דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא מבוססים יותר. פינקלשטיין ביקש לייחס את שיטת הפשטה דווקא לר' עקיבא: "שלפיו אין צלם ודמות למעלה... סבר ר"ע שאין לייחס את דמות וצלם לא' שהוא רוחני ואינו גוף ואין לו דמות הגוף. נוהר ר"ע שלא ליחס לו ית' הגשמה" (ספרא, א, עמ' 60). אין כל שינויי גרסאות העשויים לתמוך במסקנתו של מרמורשטיין, ולא במהדורת איש שלום, שאליה

להלן נציין בגוף ספרות חז"ל, ואפיונה לגבי הנושא הנידון. לפני כן, בסימן מעבר מן המקרא לדברי חז"ל, נציין קטע תפילה מקוראן,¹⁰⁹ אשר תורת הבריאה בצלם ובדמות מפורטת בה:¹¹⁰

אדם א[ב]ינו יצרתה בדמות כבוד[כה]

נשמת חיים נ[פ]חתה באפו ובינה ודעת [מלאתה אותו].¹¹¹

anti-anthropomorphisms in MS Neofiti 1 are of secondary origin, and do not belong to the original compositional strand of that text.

לאור מחקריו האחרונים של ישראל דרייזין אנו חייבים למתן את העמדה שהציג קליין, ואף להסתייג ממסקנותיו הגורפות (והשווה ברנשטיין, תרגום, עמ' 65, 69-70). אם הדבר כרוך בתדירות, וכמשמע מדברי קליין, הרי קליין מיעט בתדירות זו ללא ראיה. הסטטיסטיקה שבידי דרייזין ודיוניו בה מוכיחים שהסגנונות הנידונים באים בתרגום אונקלוס בתדירות מרשימה, והם מייצגים אחוז ניכר מסטיות התרגום מן המשמע הפשוט. ברור אפוא שלפנינו מגמה יסודית ומקיפה של התרחקות מן הסגנון המקראי המשוחרר כלפי האל, ועידונו דרך כלים לשוניים קבועים, אפילו אם יש מן הכלים האלה המשמשים גם בעידון תיאורי בשר ודם (כגון עידון ענייני אישות בהקשר לאבות, השווה פוזן, העקיבות, עמ' 92-94). תרגום אונקלוס נהג כך כלפי תיאורי האל דרך שיטה. העובדה שאין שיטה זו מיושמת בכל המקומות אינה יכולה לטשטש את קיומה היסודי והמקיף. נשאר כאן אפוא מקום לברר מה טיב נוהג זה ומה הוא מניעו, וכאיו מידה היא מושפעת מאידאולוגיה מחשבתית-פילוסופית הנוקטת כעין עמדה רמב"מית לומר שאין לו דמות הגוף ואינו גוף. יש לקוות לקידום כירור זה. לעת עתה, ההימנעות מיישום מושלם, והשימוש בכלי התרחקות סגנוניים אשר כיוצא בהם באים גם במקרא ובמקורות התלמודיים, עשויים לרמוז שעמדה בינונית לפנינו בתרגום אונקלוס, הנתועה מצד אחד על קרקע ספרות חז"ל, אבל הניזונה אף מהשפעה מחשבתית כל שהיא המרבה בהסתייגות מן התיאורים הישירים במקרא של האל ופעולותיו הרבה מעבר לנטיות לכך שבספרות התלמודית, ומה עוד ששם (אצל חז"ל) הם נטייה מיעוט כלפי נטייה הרוב הנוהגת בכיוון הפוך של הגברת הסגנונות הישירים. הנטייה לעדן בנושאים הנידונים מאפיינת לא רק את תרגום אונקלוס אלא גם את שאר התרגומים במידה גדולה וקטנה, ובוודאי אופיים של תרגומי התורה להיאמר ברכים תגבר את הנטיות הללו. על כל העניין ראה קומלוש, עמ' 103-119. קומלוש פתח בכינויים במקרא עצמו מעין כינויי התרגומים, כגון "כבוד ה'" במקום שמו, "לשכן שמו שם" במקום "לשכון שם" (עמ' 105); "המלה שם (בישעיה ל, כו. ש"פ) לא באה אלא מפני עידון תפיסת האלוהות והרחקת ההגשמה" (אחיטוב, עמ' 3*); והשווה סברן, עמ' 80-89, על הימנעות בתיאורי גילוי שכינה או ערפולם ליד תיאורים מפורשים. שינויים רבים מפני הכבוד בתרגום אונקלוס שאין להם עניין בהגשמה: "חללה לך" (בראשית יח, כה) תורגם "קושטא אינון דינך" (עמ' 109). מעניינת פרשת הסמיכות: "ת"א משנה את הצורה הדקדוקית של סמיכות אם הסומך הוא הקב"ה. דעתו של המתרגם ניתנת להבנה על יסוד זה, שבסמיכות סמוכים שני דברים זה לזה, או אחד שייך לחברו, ולפיכך ראה המתרגם בשייכות זו פחיתות-כבוד אם הסומך הוא ה' כי הסומך מציין בעלות והנסמך — הדבר שברשות הסומך" (עמ' 110). לדוגמה: "הר האלהים" מתורגם "טורא דאתגלי עלוהי יקרא דה'". בשני מקומות הביטוי טעון מטען ערכי, ומשום כך מבנה הסמיכות נשאר — עם ה': עמיה דה'; מצות ה': פיקודייה דה' אלהך (עמ' 111), ועיין שם. אם הניתוח שלנו דלעיל ימצא צודק, הרי דרכו של תרגום אונקלוס עוד רחוקה מאוד מן השיטה הפילוסופית של הרמב"ם, ומקיצוניות ההפשטה שבה.

109 דברי המאורות, תפילה ליום ראשון.

110 4Q 504-506.

111 Tov: Q504 frag. 8, line 4 (4QDibHam^a) cf. DJD VII, ed. Baillet

עיין שם לסימני הספק בתעתיק. בנוסח האקדמיה:

<...> .ת/ני? יצרתה בדמות כבוד-דכה ...

... נפח-תה באפו ובינה ודעת <...>.

אותה דעה נמסרה בגמרא בסגנון זה:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע, מפרקיה דאביי שמיע לי: לא תעשון אתי, לא תעשון אותי (בבלי ראש השנה כד ע"ב; עבודה זרה מג ע"א).¹¹⁵

ופירש רש"י (בעבודה זרה):

וכדרכ הונא בריה דרב יהושע, דאמר לקמן בשמעתין קרי ביה לא תעשון אותי כדמותי.

המחברים תפסו דרשה זו בעיקר על פי המקבילה שבבבלי, והבהרת הדרשה שם: אתי/אותי, וכן שימושה של הסוגיה במימרה זו כדי להסביר את ההלכה "כל הפרצופות מותרין, חוץ מפרצוף אדם".¹¹⁶ אולם, אין במקורות כל קשר וייחוס של אותה דרשה לר' עקיבא, אלא אדרבה, הדרשה שבמכילתא הקרובה לזאת נאמרה מפי ר' נתן, מן המייצגים המובהקים של דבי ר' ישמעאל, כאמור, ואילו דברי ר' עקיבא שבמכילתא אינם מתקרבים כלל לדעה הזאת. סמי מכאן אפוא מחלוקת עקרונית בין דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא בפרשנות מילולית או אלגורית בעניין הצלם.¹¹⁷

מכל מקום, יש גיוונים ונסיונות בין המקורות, כאלה המחזקים ומגבירים את יישום רעיון צלם ודמות של מעלה, וכאלה הבורחים ממנה, ומרבים לעדן לכיוון הרוחני. פילוג מגמות כזה קיים בין ספרי המקרא לבין עצמם, ואף בדברי חז"ל יש מגמה רוחנית מעדנת בדבי ר' ישמעאל ואצל חכמים אחרים לעומת דבי ר' עקיבא.¹¹⁸ אולם דבי ר'

ציין לר' עב ע"א (צ"ל: ע"ב). גם ציינו למכילתא דרשב"י (על פי מהד' הופמן, עמ' 114–115) אינו לעניין כלל. בתרגום שמסר לדברי המכילתא אף הוסיף מרמורשטיין כדברים האמורים בבבלי, ללא כל קשר לר' עקיבא. ראה להלן בסמוך.

115 וראה שינויי הגרסה בשמות החכמים.

116 והשווה תוספתא עבודה זרה פ"ה ה"ב.

117 מן האמור בעמ' 48 ברור שמרמורשטיין היה זקוק לאפיון זה של שיטת ר' ישמעאל לצרכים אפולוגטיים, נגד מתקופי היהדות שהסתמכו על פשוטן של אגדות. גם השל (א, עמ' 220–221) רצה לייחס לר' ישמעאל ור' עקיבא שיטות מובהקות ומנוגדות בתורת הדמות. אמנם "גישת ר' עקיבא" אכן קיימת, על פי המקורות שהביא, אלא שאין בסיס איתן לייחס לר' ישמעאל גישה מנוגדת ביסודם של דברים. בעמ' 220, הערה 3, רצה לשלול מר' ישמעאל דרשה במכילתא ולייחסה לדבי ר' עקיבא. גישה זו צריכה עיון מחדש על רקע האופי של האגדה שבמדרשי ההלכה, המשותפת בהרבה לשני הכתים. לאחרונה סיכם כהנא (עמ' 44): "The difference between the Yishmaelian and the Akivan collections... are considerably narrower, however, in the aggadic passages, which scholarly research has shown to originate in all likelihood in shared early material"

118 ראה השל, א, עמ' 59–61; 183–190. בספרא, נדבה, פרק ב, ד ע"א (מהד' פינקלשטיין, עמ' 17): "מאוהל מועד יכול מכל הבית תל' לוי מעל הכפורת או מעל הכפורת יכול מעל כולה תל' לוי מבין שני הכרובים דברי רבי עקיבה. אמר שמעון בן עזיי איני כמישיב על דברי רבי אילא כמוסיף על דבריו. הכבוד שנא' בו הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם יי ראה חיבתן של ישראל עד איכן גרמה לכבוד הזה המרובה כלדיחק ליראות מדבר מעל הכפורת מבין שני הכרובים". פינקלשטיין כתב: "ונראה שהגירסא המקורית הייתה: 'לידחק ליראות' כמו שנמצא בכת"י א ג, ומעתיק כ"י רומי ב סירב לייחס לשכינה שהיא נראית על פי הכרובים, והגיה: 'כלדיחק' (ד, עמ' 17). לדעת פינקלשטיין "חלק בן עזאי על רבו ר"י, שלר"ע הקול יוצא מבין שני הכרובים, אבל השכינה לא נראתה שם כלל, ולכן עזאי כביכול נראית". כלומר, ר' עקיבא הוא המעדן, ובן עזאי הוא הנוקט דברים כהווייתם (ועיין מה שכתב על שיטות ר' עקיבא ובן עזאי במבואו לספרא, א, עמ' 59–60). אולם יותר נראה

ישמעאל אינם עוסקים בשיטה אלגורית כלל, ומעבר למגמות העידון וההתרחקות הרוחנית אינם מוסרים שיטה חילופית מוגדרת כלל, לא הגדרה רמב"מית ולא דעה אחרת. במהלך התפתחותה של הספרות התלמודית גברה וניצחה השיטה היסודית המילולית.

מובאות מספרות חז"ל

נחלק את המקורות לשלוש קבוצות: דרשות בעלות מסר דתי ומוסרי; דמיון מוחלט כשל תאומים; הצלם בשלשלת יוחסין. עם ההתקדמות בהצגת שלוש הקבוצות יבוא טיעונו על הפיתוח הרעיוני השורר ביניהם, וחתירתנו לפרש את המקורות כפשוטם, עם ברור הנצרך להם בגרסה ולשוון, ללא טשטוש הרעיונות הנועזים המובעים בהם. הנושא המרכזי של הדיון הוא "איקונין של יעקב אבינו" והכרוך בו, אשר יוצג במסגרת הקבוצה של שלשלת היוחסין.

דרשות בעלות מסר דתי ומוסרי

1. ר' עקיבא אומ' כל השופך דמים¹¹⁹ הרי זה מבטל דמות שני' שופך דם האדם באדם דמו ישפך [כי בצלם אלהים עשה את האדם]
ר' לעזר בן עזריה או' כל שאינו עוסק בפריה ורביה [מבטל את הדמות שני' כי בצלם אלהים עשה את האדם וכת' ואתם פרו ורבו וגו'
בן עזיי אומ' כל שאינו עוסק בפריה ורביה]¹²⁰ הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שני' כי בצלם אלים עשה את האדם וכת' ואתם פרו ורבו וגו'
אמ' לו ר' לעזר בן עזריה, בן עזיי, נאין דברין כשהן יוצאין מפי עושיהן. יש נאה דורש ואין נאה מקיים ואין נאה דורש. בן עזיי נאה דורש ואין נאה מקיים.¹²¹

להפך, ולכן עזאי השכינה נדחקה להיראות כך, ואילו לר' עקיבא דברים כשימועם, וכאותם מקומות שפסוק זה מופיע במדרשי דבי ר' ישמעאל, שאותם אפיין השל: "השתדלו חכמי דבי רבי ישמעאל להפקיע את ענין השראת השכינה מכלל מושג המושב. רגיל בפיהם הפסוק 'הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא' (ירמיה כג, כג) (א, עמ' 60). על 'איני כמישיב על דברי רבי' ראה פרידמן, פרנקל. במכילתא, בחדש, עמ' 230: "וינח ביום השביעי וכי יש לפניו יגיעה והלא כבר נאמ' הלא ידעתה אם לא שמעתה וגו' נותן ליעף כח וגו' בדבר יי שמים נעשו וגו' ומה תל' וינח ביום השביעי אלא כביכול הכתיב על עצמו שברא עולמו לששה ימים ונח כשביעי >והרי דברים קל וחומ' ומה אם מי שאין לפניו יגיעה הכתיב על עצמו שברא עולמו לששה ימים ונח כשביעי> על אחת כמה וכמה אדם שכת' בו כי אדם לעמל יולד", וכתב השל: "כלומר: הקדוש ברוך הוא הכתיב על עצמו דברים שאינם בו" (עמ' 186).

119 דמים. בכ"י וינה: דמות.

120 עיין תוספתא כפשוטה שם, עמ' 75.

121 "פתגם כפול" לפנינו, וכעין כפילות זו אף בתוספתא חגיגה, וזו השוואתן:

תוספתא חגיגה ב, א (עמ' 380)	תוספתא יבמות ח, ז (עמ' 26)
עמד ונשקו על ראשו ואמ' ברוך ה' אלהי ישראל	נאין דברין כשהן יוצאין עושיהן
אשר נתן בן לאברהם אבינו שיועד להבין	
ולדרוש בכבוד אביו שבשמים	

יש נאה דורש ואין נאה מקיים ואין נאה דורש ואין נאה מקיים	יש נאה דורש ואין נאה מקיים ואין נאה דורש ואין נאה מקיים
נאה דורש לעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים	נאה דורש בן עזיי נאה דורש ואין נאה מקיים

אמ' לו מה אעשה חשקה נפשי בתורה יתקיים עולם באחרים (תוספתא יבמות ת, ז).

במקבילה שבבבלי (יבמות סג ע"ב) דובר על מיעוט הדמות ("ממעט את הדמות") ואילו בתוספתא על ביטול הדמות ("מבטל את הדמות"¹²²). במקבילה שבבראשית רבה (פרשה לד, עמ' 326–327), על פי כ"י וטיקן 30 (היד השנייה): "ממעט" על יד "שופך", ו"מבטל" על יד "מבטל מפריה ורביה", וקרוב לומר שהסגנון המקורי הוא זה שבתוספתא. בבבלי ביקשו לרכך את התעוזה שבדבר: ממעט אבל אינו מבטל, וכפי שאף הוסיפו "כאילו". בראשית רבה צריכה בדיקה ככל עדי הנוסח, אולם על פי המובא לעיל דומה שמחיקת "מבטל" כבר פועלת במקצת, ואף שם נוספה: "כאילו".

2. במכילתא (בחדש, ח, עמ' 233):

כיצד נתנו עשרת דיברות חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה מגיד הכת' אנכי ייי אליך' וכנגדו כת' "לא תרצח" מגיד הכת' שכל מי שהוא שופך דמים מעלין עליו כאילו ממעט בדמות.

משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה והעמיד לו איקוניות ועשו לו צלמין וטבעו לו מטבעות לאחר זמן כיפו איקוניות שיברו צלמותיו ופסלו מטבעותיו ומעטו בדמותו של מלך כך כל מי שהוא שופך דמים מעלין עליו כאילו ממעט בדמות שני' "שופך דם האדם" וג' "כי בצלם עש' את האדם".

כאן באות דרשות התנאים הקדומים שבתוספתא בעיצוב חדש. ספק אם הפיסקא הראשונה על הקבלת הדברות יכולה להיאמר ללא הסתמכות על הדרשה לפסוק בבראשית, שבו עניין הצלם מפורש.¹²³ המשל על מלך בשר ודם, שבו "מעטו בדמותו של מלך" נוחה בסגנון "מיעוט", אבל קשה יהיה לומר בו "ביטול". אולי מכילתא זו היא מקור השימוש ב"מיעוט" כלפי "ביטול" המקורי, וממנה עבר למקורות אחרים.

עוד צריך בירור זהיר ל"מבטל את הדמות". הדמיון הלשוני לביטול עבודה זרה, להבדיל בין קדושה לטומאה, אומר דרשני. "מבטל" יכול להורות על הפסקת נוכחות או צמצומה.¹²⁴ השופך דמים מבטל את הדמות השוכנת בנרצח.¹²⁵ לפי זאת "ממעט את הדמות" הוא תחליף מוצלח, המתגבר על התעוזה או אי-הבהירות של המונח המקורי.¹²⁶

אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלצין שידוע להבין ולדרוש לכבוד אביו שבשמים

122 או: "מבטל דמות". ועיין דק"ס השלם שם, הערה 170. שני הסגנונות צוינו אצל גושן-גוטשטיין, עמ' 191, הערה 70.

123 והשווה השל, א, עמ' 220–221, הערה 3. ברם, אשר למסקנותיו שם, ראה לעיל.

124 עיין היטב מה שכתבתי על קשת משמעויות בט"ל בתוספתא עתיקתא, עמ' 348–350.

125 השווה לורברבוים, עמ' 292–306, ובהערה 68 שם. אפשר שהמונח "ביטול עבודה זרה" הוטבע מנקודת ראות של העובדה, וכשפגמה נעשה כמו שאמרו: "שבקיה איסריה לרגון ואתא ויתב ליה על המפתן" (בבלי עבודה זרה מא ע"ב).

126 להתלכטיות בפירושו המושג ראה גושן, עמ' 191–192.

שפיכות דמים והימנעות מפרייה ורבייה ממעטות בעולם את דמותו של האל, הטבועה על בני האדם.¹²⁷

3. גומל נפשו איש חסד ועוכר שארו אכזרי (משלי יא, יז). גומל נפשו איש חסד, זה הלל הזקן. הלל הזקן בשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך. אמ' לו תלמידיו רבי להיכן אתה הולך, א' להן לעשות מצוה. אמרו לו וכי מה מצוה הלל עושה, אמ' להן לרחוץ במרחץ. אמ' לו וזו היא מצוה, אמ' להן אין, ומה אם איקוניות שלמלכים שמעמידין אותן בבתי תיאטריות ובבתי קרקסיות שלהן, מי שהוא ממונה עליהן מורקן ושוטפן והן מעלין לו סודרין, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות, אנו שניכרינו בצלם ובדמות, דכת' כי בצלם אלהים עשה את האדם (בראשית ט, ו), על אחת כמ' וכמ' (ויקרא רבה פרשה לד, עמ' תשעו).¹²⁸

אמנם המקורות הללו באים לשם מסר דתי או מוסרי של הדרשנים. אולם ברור, שללא פרשנות על דרך הפשט של הבריאה בצלם ככתוב בתורה, אין מקום יפה וסביר לפיתוח הנוסף לשם הדרשות הללו. הדרשן מצא קרקע מוצקה להעמיד עליה את דרשתו, וכך מוסבת הדרשה על ידיעה ממשית, ולא על משל וסוד.

דמיון מוחלט כשל תאומים

חז"ל העניקו למושג המקראי של בריאת האדם בצלם העצמה נפלאה. לא די בצורת הגוף, אלא דמיון מושלם שורר ביניהם הכולל את מראה הפנים, כפיל ממש דוגמת תאומים זהים, ללא אפשרות של הבחנה בין השניים בעיניו של הרואה אדם ובוראו. אמנם מידה זו אמורה בעיקר באדם הראשון, שהרי צאצאיו נבחנים זה מזה, ועל כך אנו מברכים "ברוך חכם הרזים".¹²⁹ אולם דיוק מושלם זה בין בורא לנברא חוזר בין יחידים סגולה במהלך הדורות, כפי שנראה בהמשך.

1. אמר ר' הושעיא בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון טעו בו מלאכי השרת וביקשו לומר לפניו "קדוש". משל למלך ואפרכוס שהיו נתונים בקרוכין והיו בני המדינה מבקשין לומר למלך הימנין,¹³⁰ ולא היו יודעים אי זה הוא. מה עשה המלך. דחפו והוציאו חוץ לקרוכין וידעו הכל שהוא אפרכוס. כך בשעה שברא הקב"ה את

127 לפי זאת, "דמות" באה באחת המשמעויות הקיימות גם במילה היוונית *eikón*, על ידי העברה: *living image, representation* (מילון לידל וסקוט, עמ' 285). חוקרי המקרא כבר כרכו בין "לא תעשה לך פסל" לבין הבריאה בצלם, לאמור שאין לייצג את האל על ידי פסלים, אלא מייצגיו ופסליו הם הנבראים בצלמו (ראה קנוהל, עמ' 27 והנסמן בהערה 13 שם; גרובר, עמ' 86: "האדם הוא התחליף לפסל של אלהים"). והנה, כבר תפסו חז"ל את האדם כצלם מייצג. רעיון זה בולט במדרשים שלפנינו, כשאיקוניות של מלך הם מייצגיו, ושכירתם ממעטת את דמותו, כך רציחת האדם או אפילו הימנעות מפרייה ורבייה ממעטת וכמבטלת את הדמות, בהיות האדם עצמו הצלם-הפסל המייצג.

128 שינויי גרסאות ראה ח' מיליקובסקי, <http://www.biu.ac.il/JS/midrash/VR/outfiles/OUT34-03.htm>.

129 ראה תוספתא ברכות ו, ב; משנה סנהדרין ד, ה.

130 במהד' תיאודור ואלבק ועוד: "דומיני", וכן הוא בערוך, ערך דומיני, והיא הגרסה העיקרית. הגרסה "הימנין" באה גם בילקוט שמעוני, בראשית, רמז כג (עמ' 81), וראה הערות שם.

אדם הראשון טעו כל מלאכי השרת וביקשו לומר "קדוש". מה עשה הקב"ה הפיל עליו שינה וידעו הכל שהוא אדם ה' (ישעיה ב, כב) "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי כמה נחשב הוא" (בראשית רבה פרשה ח, עמ' 63).¹³¹

ציור נועז לפנינו. מלאכי השרת, הנוהגים לומר לפני הקב"ה "קדוש קדוש קדוש", לא הצליחו להבחין בין בורא לנברא. אם כי מטרת המדרש היא הסבר התרדמה שהפיל ה' על אדם הראשון, בדרך פיתוחו הדרשן מגלה לנו עד אילו ממדים מקובל עליו לייחס לבריאה בצלם מובן ממשי, ודמיון מוחלט בין בורא לנברא עד שאפילו מלאכי השרת לא יבחינו ביניהם הבחנה של מראה, אלא הכרה של מעשים בלבד.¹³²

2. היה רבי מאיר אומר מה תלמוד לומר כי קללת אלהים תלוי? משלו משל למה הדבר דומה, לב' אחים דומים זה לזה, אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא ליסטא. לאחר זמן נתפס זה שיצא ללסטיא היו צולבין אותו על הצלוב והיה כל עובר ושב אומר דומה שהמלך צלוב. לכך נאמר כי קללת אלהים תלוי (תוספתא סנהדרין ט, ז, עמ' 429).¹³³

לשונו של הכתוב "כִּי קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי" (דברים כא, כג) מציבה קשיים בפני המפרש המנסה לחתור לפשוטו של מקרא.¹³⁴ תרגום השבעים תלה את הקללה בתלוי,¹³⁵ וכזה תורגם בתרגום נאופיטי: ארום ליט קדם ה' כל דצליב.¹³⁶ בעקבות התוספתא דלעיל, שמקבילתה באה בבבלי (סנהדרין מו ע"ב), פירש רש"י: "כי קללת אלהים תלוי, זלזולו של מלך הוא", וכפירוש זה תורגם בתרגום החדש של JPS:

For an impaled body is an affront to God.

בוודאי לא תרגמו כן לפי מדרשו בלבד, אלא כפשוטו.¹³⁷ ואכן שאר הפירושים הקדומים קשים מבחינת התחביר,¹³⁸ ומבחינה זו מיושב מדרשו על פשוטו של מקרא.¹³⁹

131 מקבילה חלקית בקהלת רבה, פרשה ו (ועיין בציון המקבילות בבראשית רבה, מהד' תיאודור ואלבק).

132 אלטמן, "גנוסטי", ביקש לשלב את המדרש הזה ברקע גנוסטי, ולא דווקא בצורה משכנעת. התייעור הרעיוני שבכאן עומד ברשות עצמו, שהרי המוטיב של דמיון מוחלט מתועד כאן במקורות קדומים של ספרות חז"ל. מכל מקום, על האפשרות של מקבילות קדומות ראה אורלוב, עמ' 238–241.

133 הובאה כאן על פי הדפוס הראשון, בגין חיסור בכתב יד וינה של דף שלם (ראה מהד' צוקרמנדל, עמ' 427, לשורה 29, ויש לתקן בהערתו של הנשקה, עמ' 528, הערה 95).

134 לכלל עניין זה והתוספתא דלעיל ראה הנשקה; טיגיי, עמ' 198, 383, הערה 65. לניתוח שאלות לשון וסגנון ראה ברנשטיין.

135 ראה ברנשטיין, עמ' 24. מסורת התרגום המודרנית נשארה בעיקר כשבועים. אולם, ראה להלן.

136 השווה איגרת אל הגלטיים ג, 13 וראה הנשקה, עמ' 508, הערה 4. בתרגום אונקלוס: ארי על רחב קדם יי אצטליב (וראה ברנשטיין; דרייזין, עמ' 203, הערה 33).

137 תרגום זה כהסבר לדברי רש"י בא גם בדברי ברנשטיין (עמ' 31).

138 וזה שבתרגום השבעים והבאים בעקבותיו ככלל, הרואים בסומך נושא הפעולה (subjective genitive), ראה ברנשטיין, והוא קשה על פי הפשט, ולהוציא מדעת חוקרים מגייגר (עמ' 57) ואילך, שכינו את תרגום השבעים כאן: "כפשוטו".

139 ברנשטיין (עמ' 30, ועיין עמ' 43) כתב: The exegesis of R. Meir, although it appears on the surface homiletical or philosophical, is nevertheless closer to a literal reading of the Biblical text than [...]

ר' מאיר בא לפרש כיצד "קללת אלהים תלוי". "למה הדבר דומה, לשני אחים דומים זה לזה. ככ"י ארפורט: "לשני אחים תאומים", כבבבלי.¹⁴⁰ אחד נעשה גנב ו"אחד מלך על כל העולם כולו". בבבלי: "אחד מינוהו למלך". על סגנון התוספתא ("על כל העולם כולו") תמה שמואל קרויס: "גוזמא!"¹⁴¹ אולם, אין ספק שלפנינו בכואה של המונח היווני $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\chi\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ = "שולט בעולם".¹⁴²

משל התאומים ברור לחלוטין. כיחס שבין הצלוב¹⁴³ והמלך כתאומים זהים וכל אחד הוא כפילו של אחיו, כך האדם שנברא בדמות בוראו דומה לו כדמיון שני תאומים. כך פירש רש"י בסנהדרין שם: "אף אדם עשוי בדיוקנו של מקום! במקרה דידן הדמיון המוחלט עד כדי החלפה מוטעית הוא רעיון חיוני למשל בלבד. כדי להבין את הנמשל, כלומר האיטור הכתוב בתורה, די אף בדמיון כללי כדי שלא יבוא התלוי לידי ביזיון. אולם כניסת רעיון הדמיון המוחלט למשל מקביל לעצם הדעה של יחס זה בין בורא לנברא הבא במקומות אחרים, ואם כיוצא בו היה קיים כבר לפני ר' מאיר, בוודאי על רקע כזה נתאפשרה ונתחזקה דרשה זו.¹⁴⁴

דרשה אחרת בשם ר' מאיר בעניין "קללת אלהים תלוי" שנויה במשנה, ורבים עסקו בשאלת היחס שבין שני המקורות. הערותיי בעניין זה ובכירור המילה "קלני" / "קלעיני" התרכו כאן, ואי"ה אקבע אותן כמאמר נפרד במקום אחר.

איקונין של יעקב

3. על הכתוב בבראשית כת, יב "וַיִּקְלַע סֶלֶם מִצֵּב אֶרְצָה וְרָאשׁוּ מַגִּיעַ הַשְּׁמַיְמָה וַהֲגָה מִלְאָכֵי אֱלֹהִים עֲלֵים וַיִּרְדּוּ בוֹ", שנוי בבראשית רבה:

ר' חיייה רבה ור' ינאי חד אמר' עולים ויורדים בסולם וחרנה אמר' עולים ויורדים ביעקב. מאן דאמר' עולים ויורדים בסולם ניחה מאן דאמר' עולים ויורדים ביעקב מעלים בו מורידים בו אופזים בו קופזים בו סונטיים בו ישראל אשר בך אתפאר אתה הוא שאיקונין שלך חקוקה למעלן עולים למעלן ורואין איקונין שלו יורדים למטן ומוצאין אותו ישן.

140 בבבלי בכ"י פירנצה: "לשני תאומין", וראה הנשקה, עמ' 528, הערה 95.

141 פרס, עמ' 117.

142 על מונח זה ראה מה שכתבתי במאמרי תעלומות עולם. השווה גם: $\pi\alpha\nu\tau\omicron\xi\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ (מושל על הכול).

143 על מוטיב הצליבה והרמז לפולמוס עם הנוצרים כבר הרחיב הנשקה את הדיבור, וראוי להעתיק את דבריו: "מדרש נועז לפנינו: האדם באשר הוא צלם אלוהים נחשב כאחיו התאום של האלוהים, והמותיר את האדם צלוב הרי זה כצולב את האלוהים. ונראים הדברים שמדרש זה מתחדד על רקע הפולמוס היהודי-הנוצרי, הרי לפנינו תגובה רבת עניין על מיתוס הצליבה של בן האלוהים, מיתוס שאכן נקשר בידי פאולוס לכתוב זה: אכן יש מהות אלוהית בצלוב — אך דבר זה נכון גם כסתם כל לסטים החייב מיתה. פרוק המיתוס הנוצרי נעשה תוך אימוצו בדרך של הרחבה הנוטלת הימנו את עוקצו מניה וביה" (עמ' 528–529).

144 המדרש עומד אפוא כשורה עם שאר הדרשות שהוזכרה בהן הבריאה בצלם במובן של דמיון מוחלט. אף על פי כן ההעזה שבדבר מעוררת תמיהה. הנשקה כתב: "העמדת האלוהים כאחיו של האדם, תחת דימויו הרווח כאב, יש בה העזה גדולה, בגדר 'אלמלא ברייתא ערוכה אי אפשר לאמרה', שהרי יש כאן השוואת היוצר ליצור" (עמ' 528, הערה 97), עיין שם שעיקר תמיהתו מוסב על יחסי האחרוה.

למלך שהיה יושב ודן בפ(ר)ור עולים לבסיליקי ומצאנין] אותו ישן יורדים בפרור ומוצאים אותו יושב ודן (פרשה סח, עמ' 787).

שתי דעות בין ר' חייא ור' ינאי בדרשת הפסוק "ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו", אחד אמר בסולם, ואחד אמר ביעקב, ואכן בעל המדרש מודיע שהפירוש השני אינו נוח כלל. מה כוונתו? המדרש מפרט. המלאכים היו עולים ורואים איקונין של יעקב החקוקה למעלה, ויורדים ומוצאים אותו ישן. ראייה כפולה זו של יעקב היא הנקראת כאן "עולים ויורדים בו, ביעקב". הראייה הכפולה המעוררת תמהון מודגמת במשל של ראיית מלך רומא בשני מקומות בבת אחת; דן בפרור וישן בבסיליקי בעת ועונה אחת.¹⁴⁵ כך ראו המלאכים למעלה ולמטה את הנדמה להם כאותה ישות.

145 הלשון תמוה. מתוך ששימוש יסודי של הבסיליקוס הרומי היה לבתי משפט, היינו מצפים "עולים לבסיליקי ומוצאים אותו דן", וכך אכן בדפוסים המאוחרים. אולם הבסיליקוס הרומי, בהיותו בניין מפואר, היה ידוע גם כארמון מלכים, וכך המדרש סוכר בנוסח הראשוני ביותר הנמצא בידינו. על מובנים אלה של בסיליקוס השווה:

BASILICA [...] a building which served as a court of law and an exchange, or place of meeting for merchants and men of business. The two uses are so mixed up together that it is not always easy to say which was the principal. Thus the basilica at Fanum, of which Vitruvius himself was the architect, was entirely devoted to business, and the courts were held in a small building attached to it, — the temple of Augustus. The term is derived, according to Philander (Comment. in Vitruv.), from basileu/j, a king, in reference to early times, when the chief magistrate administered the laws he made; but it is more immediately adopted from the Greeks of Athens, whose second archon was styled arxwn basileuj, and the tribunal where he adjudicated stoa basileioj (Paus. i.3 §1; Demosth. c. Aristogeit. p. 776), the substantive aula or porticus in Latin being omitted for convenience. The Greek writers who speak of the Roman basilicae, call them sometimes stoai basilikai, and sometimes merely stoai.

The name alone would make it highly probable that the Romans were indebted to the Greeks for the idea of the building, which was probably borrowed from the stoa basileioj at Athens. In its original form it may be described as an insulated portico, detached from the agora or forum, for the more convenient transaction of business, which formerly took place in the porticoes of the agora itself; in fact, a sort of agora in miniature. The court of the Hellenodicae, in the old curia of Elis, was exactly of the form of a basilica. [Agora] (Wm Smith, A Dictionary of Greek and Roman Antiquities, London, 1875, pp. 198–200). Roman basilicas served places for public gatherings: law courts, financial centers, army drill halls, reception rooms in imperial palaces (A.S. Farber, http://employees.oneonta.edu/farberas/arth/arth212/early_christian_basilica.html).

וראה שפרבר, עמ' 22. אשר ל"פרור", ליברמן כתב (אגב תוספתא עבודה זרה ז, י: "פרורא שישאל וגוי כונסין לתוכו יין"): "פרור אסיפת עם בבראשית רבא בויצא יעקב... עמ' 788", תוספת ראשוני, ב, עמ' 199. קרוב לוודאי שיש לזהות כאן את המילה היוונית ἀσπίς שמשמעה: "בית דין", tribunal iudicum (ראה ליברמן, מוסדות, עמ' 39–44 [הנ"ל, טקסטים, עמ' 95–100]; מילין, עמ' 87–89). ליברמן גם הציע שיש לזהות מילה זו בויקרא רבה בחיבור עם מילה אחרת (מוסדות, עמ' 43–44 [=טקסטים, עמ' 99–100], והשווה שפרבר, עמ' 154, ושם תרגם: interrogation, or courtroom as place of interrogation. אמנם שפרבר כתב שם שאין המונח מודמן במקורות חז"ל אלא מן התקופה הביזנטית (ספר המעשים). אולם לאור התאמתו המדויקת בהקשר שלנו זוהי ההצעה הקרובה בעינינו.

עד כאן הדברים מוסכרים, ואין צריך לנו אלא פירושי פרטי הדרשה ולשונוותיה. מה שאינו מוסבר כלל על פי תורת הדרשות הוא מדוע רצה הדרשן להטיל על לשונו הברור של הפסוק "עולים ויורדים בו" את פירושו התמוה (ולא "ניחא"), עולים ויורדים ביעקב? אמנם באשר לנקודת המוצא של הדרשה הדבר ניתן להבנה. "בו" שבפסוק עשוי, מבחינה דקדוקית, להיות מוסב על "סולם" (כפי שהוא אכן הפשט), או על יעקב. אבל הדרשה אינה הולמת דיוק זה. אילו עשה יעקב את עצמו כסולם, רגליו בארץ וראשו בשמים, ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו, ניחא. ברם לא נאמר כך בדרשה, אלא שעלו וראו איקונין של יעקב החקוק למעלה, וירדו וראו את יעקב ישן למטה, ואין כאן עלייה וירידה בו, אלא ברוחק רב.

מקור חיצוני

איך שנרצה ליישב את העניין הזה בסופו של דבר, בשלב זה הכרחי לציין מקור חיצוני, אבל דומה מאוד.

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἐπιόν σοι ὅτι ἔδόν σε ὑποκάτω τῆς στυλῆς πιστεύουσ; μείζω τούτων ὄψη. καὶ λέγει αὐτῷ, Ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεφύγῳτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντα καὶ καταβαίνοντα ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

בפרק הראשון של הבשורה הנוצרית על פי יוחנן (א, 51–52), מסופר על נתנאל, לאחר שעבר בדרך בית אל, פגע בישו, ונאמר:

ויען ישוע ויאמר אליו יען אשר האמנת בי בעבור אשריך תחת התאנה ראיתך לכן גדלות מאלה תראה. ויאמר אליו אמן אמן אני אמר לכם כי תראו את השמים פתוחים ומלאכי אלהים עליהם יורדים על בן האדם:

ישו ניצל את קרבת בית אל, מקום חלומו של יעקב, לסגל לעצמו את הדימוי החזק של מלאכי אלהים עולים ויורדים בין השמים ובין הארץ,¹⁴⁶ ותלה את הדבר בו, בעצמו. הוא דורש לשון "בו" שבפסוק על "בן אדם", התואר המקראי שבספר יחזקאל, שהרבה להסב לעצמו.¹⁴⁷ הפסוק נדרש כהלכה. לפי הדימוי הזה, מלאכי אלהים עולים ויורדים על בן האדם, כלומר, בו בישו ממש!

קשה לחשוב שדרשה כה מופלגת במקוריותה וזרותה באה הן בבשורה הנוצרית והן בבראשית רבה, דרך מקרה ובאופן טבעי, ללא כל השפעה הדדית. מבחינת הזמן, הבשורה הנוצרית קודמת זמן רב לראשית תקופת האמוראים.¹⁴⁸ גם עצם המדרש מיושב שם, שאכן

146 אוגוסטינוס היה המחבר הנוצרי הראשון שעמד על המובאה החלקית מספר בראשית בפסקה זו (ברנרד, עמ' 67). דימוי זה סיפק למחבר תחליף חזק למתי טז, 27–28 (ומקבילות); החיזיון מוענק כשכר למאמינים על אמונתם.

147 וכאן הוא המקום הראשון.

148 ולהוציא מבריהם של הבאים להקדים את המדרש היסודי, כדרכם של מחברים הנוטים להקדים את החומר היהודי כרקע לבשורות של הנוצרים. בורני (עמ' 116 בהערה), שהיה כנראה הראשון להסמיק את שני המקורות, כתב: "such an interpretation was actually put forward and debated in early times in Rabbinic circles" ולא קבע כדווקא מי קדם. אבל הבאים בעקבותיו תפסו כפשוטו

עולים ויורדים בו. זו עשויה להיות אפוא אחת מתגובותיהם הפולמוסיות הרבות של חז"ל לדברי המינים. לא על ישו, אלא על יעקב נאמר שמלאכי אלהים עולים ויורדים בו. יעקב הוא עבד ה' אשר נאמר בו "עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר" (ישעיה מט, ג). אולם, מכאן ואילך הוסב המדרש לעניין אחר. אין המדרש נוקט בדימוי של יעקב אבינו מתוח בין שמים וארץ, אלא דימוי אף חזק ונועז יותר, התובע לבני ישראל צלם אלהים טהור ומוחלט לעצמם. כבר תמהו החוקרים מה פשר העלאת איקונין של יעקב אבינו לכיסא הכבוד, וקביעת דיוקנו בדיוקנו של מעלה.¹⁴⁹ אין לבטל את האפשרות שדווקא הפולמוס כנגד טיעוני הנוצרים על משיחם,¹⁵⁰ הוא שנתן דחיפה לפיתוח דמותו של יעקב למקומה המרכזית בחצר של מעלה, ולחיוזוק מעמדו, בחינת "בְּנֵי כְכָרִי יִשְׂרָאֵל" (שמות ד, כב).¹⁵¹

מעלים בו מורידים בו אפויים בו קופזים בו סונטים בו

הפיסקא הזאת באה כלשונה אף בדרשה על פסוק זה שבהמשך (עמ' 790), שדרשו "סולם", צלם שעשה נבוכדנצר, ואין לדעת אם נועדה על ידי המסדר מתחילה לשתי הדרשות גם יחד, או שמקומה באחת הדרשות והועברה גם לשנייה, וכך נראה. בדרך

שהמדרש קודם. השוה אודברג, עמ' 33, 35, השולל זרימה מן הבשורה הנוצרית למדרשים כדבר מופרך מינייה וביה (That the latter did not derive the interpretation in question from Jn or from Christian exegesis needs no demonstration). גם קיסטר סבר שיש להניח קיומו של מדרש מיסטי עתיק כדי ליישב הן את המקור החיצוני הן את בראשית רבה שלפנינו. וזה לשונו (עמ' 19-20):

If we were to have to understand what is said in the Christian source in light of the text of the Hebrew Bible that underlies it, we would explain that the later source rests upon a mystical midrash on Jacob's dream. Such a midrash, describing the Son of Man as a mythical heavenly figure, seems possible in the special mystic atmosphere of the Gospel of John, but very strange and improper in the context of rabbinic midrashim as we know them. Yet it seems to me that the original saying known to us from *Genesis Rabbah* should be explained by that same daring and mystical interpretation, although it is doubtful whether those who transmitted the tradition recorded in *Genesis Rabbah* understood its full meaning.

כמו כן קוגל (בית פוטיפר), עמ' 115: "It is interesting that there is even an echo of this midrash in the New Testament" (אוגוסטינוס רואה בפסקה הנ"ל שבבשורה על שם יוחנן את נוכחותו של ישו, הן למעלה הן למטה (Filius enim hominis sursum in capite nostro, quod est ipse Salvator; et Filius hominis deorsum in corpore suo, quod est Ecclesia לבטל את האפשרות שמדרש זה, בצורה כל שהיא, היה ידוע לו. על מקור חיצוני זה ויחסו למדרש שלפנינו ראה בהרחבה במאמרי "אנתרופומורפיזם").

149 וולפסון: "אמנם הרקע הספיציפי לדמות זו אינו ברור כל צורכו" (הסוד, עמ' 136; תרגומו, עמ' 4 וראה להלן, הערה 192 על הסברו שיעקב הוא "כוח אלוהי"). גרינולד כתב: "מקורו של העניין הוא כנראה במגמה של אידיאליזציה מיסטית של האבות" (עמ' 271, עיין שם). אף קופנהבר (עמ' 70) ביקש לייחד את כל המקורות על נושא זה להווייה המיסטית.

150 להיחוד צלם אלוהים, יושב בשמים בכיסא כבוד. באיגרת אל הקולסים א, 13-15: ὅς ἐρρυσάτο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ

"וְאֲשֶׁר הִצִּיל אֶת נַפְשׁוֹ מִמְּשַׁלַּת הַחֹשֶׁךְ וַיִּתֵּן לָנוּ מְקוֹם בְּמַמְלַכַת בְּנוֹ אֲשֶׁר אֱהֵב. וְבוֹ נִמְצָא פְדוּת כְּדָמוֹ וְסִלְיָתָהּ לְחַשְׁאֲתֵינוּ. וְהוּא צֶלֶם אֱלֹהִים אֲשֶׁר פָּנָיו לֹא נִרְאוּ וְכָבוֹד פֶּלַג נִבְרָא. וְעֵינָי מִתִּי כה, 31.

151 לדיון במקור חיצוני נוסף ("סולם יעקב") ראה להלן, נספח ה.

כלל, בכל מקום שיש כפילות ביצירה אחת יש לדון על האפשרות הסבירה של העברה, שהרי כיצד נולד אותו לשון בשני מקומות, ומתוך שהוא מוצמד לפסוק "עולים ויורדים" יש מקום לתלותו גם בפסוק הזה כאן. הדרשה שלפנינו נלמדת ביתר פשטות אם נשמיט אותה. אין פיסקא נוחה כהמשך לדעה שעולים ויורדים ביעקב, ואילו שימושה להלן מתפרש בשופי. את לשונה המיוחדת והסתומה של פיסקא זה ניסינו לפרש להלן בנספח א. שם יתברר שהלשונות הללו מביעים ביקורת או כעס, כדרוש בהקשר השני, אבל מיותר כאן, שהרי בפרשה זו אין רמז שהמלאכים כועסים על יעקב מלבד הדיבור הזה המוכפל במקום אחר.¹⁵² ההפך הוא הנכון.¹⁵³ ראייה נוספת: החלפת המושג "עולים ויורדים" במושג אחר, כגון "מורידים", אינה מתאימה לדרשה זו,¹⁵⁴ שבה אכן יש עלייה וירידה, אבל היא מתבקשת בהקשר השני.

גם ניתוח המבנה מסייע במסקנה שפיסקא זו היא ייתור לשון כאן, שהרי דרוש במקום דיבור זה לשון תמיחה, כאשר מתבקש מן המונח "ניחא", וכן יוצא מן המקבילה הדומה מאוד שלהלן, פרשה סט:

בראשית רבה פרשה סח (עמ' 787) ר' חייא רבה ור' ינאי חד אמר עולים ויורדים בסולם וחרנה אמר עולים ויורדים ביעקב.

בראשית רבה פרשה סט (עמ' 792) ר' חייא רבה ור' ינאי חד אמר 'עליו' על סולם וחרנה אמר 'עליו' על יעקב

מאן דאמר עולים ויורדים בסולם ניחה מאן דאמר עולים ויורדים ביעקב

מאן דמר 'עליו' על סולם, [ניחה] ומן דמר 'עליו' על יעקב מתקיים עליו?

מעלים בו מורידים בו אפויים בו קופזים בו סונטים בו

ישראל אשר בך אתפאר אתה הוא שאיקונין שלך חקוקה למעלן עולים למעלן ורואין איקונין שלו יורדים למטן ומוצאין אותו ישן.

אמ' ר' יוחנן הרשעים מתקיימים על אלהים "ופרעה חלם והנה" ¹⁵⁵ וגו' אבל הצדיקים אלון[ה]הן מתקיימין עליהן "והנה י"י נצב עליו".

למלך שהיה יושב ודן בפ(ר)עו עולים לבסילקי ומצאנין אותו ישן יורדים בפרור ומוצאים אותו יושב ודן.

אמ' ר' שמעון בן לקיש האבות הן הן המרכבה [שנן] "ויעל אלים מעל אברהם". "ויעל מעליו אלים". "והנה י"י נצב עליו".

152 וכפי שכבר הקשה ר' שמואל יפה אשכנזי בפירושו יפה תואר: "וצ"ע מה מצאו בו עול שיוכלו לקטרג עליו".

153 רק בדרשה אחרת (פרשה סט) דובר על "הפרעה" שמפן עים המלאכים ליעקב, ואין מקום לרעיון זה בדרשה שלפנינו. ראה להלן, הערה 182.

154 אני מודה לקורא מטעם מערכת "סידרא" שהציע כדלהלן: "ולשון 'מעלים ומורידים', תחת 'עולים ויורדים', הוא חלק ממגמת המלאכים לקנתר את יעקב, שנשתמשו בו כסולם להעלאת והורדת משאות, והוא לא חל ולא הרגיש". אולם קשה בעיני להכניס רעיון זה ללשון. ושוב כתב: "לגופו של הקושי אפשר שלפנינו שתי דרשות מובהקות: דרשת 'עולים ויורדים ביעקב, מעלים בו וכו', ולפיה לא עלו המלאכים לשמים, אלא עלו וירדו ביעקב; ובצדה דרשת 'ישראל אשר בך אתפאר', שלפיה העלייה הייתה אכן לשמים, אך ייתור הלשון הדורש מעי 'בו' מרמז שבשמים לא נמצא להם למלאכים אלא מה שראו אף בארץ". גם שיטה זו שיש כאן צירוף שתי דרשות מסתייגת מצורת הדרשה כפי שהיא ביבנו.

155 השווה להלן, פרשה פט, עמ' 1089-1090, ודורש "וְהָנָה עֹמֵד עַל הַיָּאֵר" (בראשית מא, א).

פירוש זה מסתייע מהקבלת פסקא מספרות ההיכלות (שאנו עומדים לעסוק בה להלן בפרוטורוט). שם נאמר [...] ואל אתה הוא [...] שְׁקוֹנֵךְ מִשְׁתַּבַּח בְּךָ בְּכָל יוֹם שִׁישׁ לֹו עֲבַד בֶּאֱרֵץ שְׂדוּמָה לְקַלְסֹתֵר פְּנִי? אֵל אֲנִי הוּא.¹⁶² "בך אתפאר" מתפרש על אדם שהקב"ה משתבח ואומר שמראהו של אותו אדם דומה לקלסתר פניו של קונו. ובלשון המדרש: "אתה הוא שאיקונין שלך חקוקה למעלן", ולכן: "ישראל אשר בך אתפאר". מקור זה מסגיר את הקשר בינו לבין הפרשה שלפנינו בשימוש לשון "אתפאר", במובנו המשני: להתגדל.

הפרשנות המקובלת

הפיסקא הנדונה בבראשית רבה נתפרשה בילקוטים ובמדרשים המאוחרים לא בדמיון פניו של יעקב אבינו לקלסתר פני קונו, אלא "שאיקונין שלך חקוקה למעלה בכסא הכבוד".¹⁶³ וכך, אצל המפרשים והחוקרים.¹⁶⁴ במדרש ילמדנו:¹⁶⁵

עולים ויורדים בו. מיום שברא הב"ה את העולם היו המלאכים משבחים להב"ה ואומרים ברוך יי"י אלהי ישראל, ולא היו יודעין מי הוא ישראל, כיון שבא יעקב לבית אל, עלו המלאכים שלווחו למרום ואמרו להם למלאכי מרום: אתם מבקשים לראות האיש שאנו משבחים להב"ה על שמו, רדו וראו הנה אותו האיש. והיו המלאכים יורדים ורואין את דמותו ואומ': בודאי זה הצורה וזה הדמות חקוקה בכסא הכבוד, וענו כולם ואמרו: ברוך יי"י אלהי ישראל.

הקורנתיים ד, 4: המשיח אשר צלם האלוהים, וראה לעיל, הערה 150.

162 ראה להלן, עמ' 132.

163 ילקוט מכירי לישעיה מט, ד (עמ' 174) ועוד, ראה מנחת יהודה במקומו. תוספת שתי המילים גלויה.

164 ראה מה שצינתי במאמרי פסל ותמונה, עמ' 237. שם התייחסתי לטיפולו של אליוט וולפסון, אשר בו לא ראיתי דעה אחרת מאשר חקיקה על הכיסא. כעת וולפסון טוען שכבר אז הייתה דעתו לפרש את האיקונין החקוקה על הכיסא כראיה על שיש לשכינה "צורה איקונית" (שפה, עמ' 489-490).

עוד העיר שהדבר בולט יותר בתרגום לאנגלית של מאמרו. לא ראיתי הבהל בכך שם (עמ' 4), וגם טיעון זה על הצורה האיקונית עוד רחוקה מן ההסבר שקלסתר פני השכינה כפני יעקב. דבריו הראשונים בהקשרם הם: "לפני כמה שנים העיר דוד הלפרין, שכונס כתב-יד אחר של התרגום ליחזקאל א, כו נשתמרה מסורת יהודית קדומה, שלפיה מתפרש הביטוי 'ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה' על-פי אותו עניין של דמות יעקב החקוקה בכיסא הכבוד, כלומר לפי שיטת בעל התרגום, הכבוד היושב על הכיסא איננו גוף ממש כמובן של התגבשות אנתרופומורפית של האל, אלא דמות של יעקב. דמות יעקב שימשה אפוא סמל לצורה האנושית של הכבוד" (הסוד, עמ' 137-138, וכך הבאתי את הדברים בפסל ותמונה, עמ' 237-238). בנוף דבריו כעת כתב: "The

slippage between Jacob's image engraved on the throne and Jacob (or Israel) as the glorious form seated upon the throne relates to a conceptual indeterminacy that is not uncommon in esoteric symbolism" (שפה, עמ' 145). אולם, במקום מושג של חפיפה ביקשתי אני לעמוד על השתלשלות בתוך מדרשי חז"ל בינם לבין עצמם ממושג ראשוני של קלסתר פני שכינה לפיתוח: גלופת יעקב על הכיסא. לאחרונה הביא יעקב קוגל לשון בראשית רבה פרשה סה, ומסמך את התייחסותו: "מה גרם לכך שהאיקונין של יעקב יחזקק על כיסא הכבוד?" (מדרשים, עמ' 6); והוא מכנה איקונין זו "figurine" (בית פוטיפר, עמ' 113).

165 ילקוט תלמוד תורה לבראשית כח, יב, אות קכט (מאן, התנ"ך, א, עמ' שטו).

המונח "ניחה"¹⁵⁶ דורש ניסוח קושיה אחריו, ואחר כך מעבר לתירוץ.¹⁵⁷ במקום הדיבור "סונטים" וכו' דרוש אפוא לשון תמיהה, וכן מעבר המסמן את התירוץ. מונחים אלה חסרים, ואף מונח הצעה לפטוק חסר בנוסח זה. דומה שעם הכנסת דיבור "סונטים" הוסרו כמה מילים אשר סיפקו מהלכים אלה.

התירוץ שלפנינו פותח אפוא בהבאת לשון המקרא "יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּךָ אֶתְפָּאֵר" (ישעיה מט, ג). פא"ר הוא לשון יופי, ולשון כיסוי ראש מהודר (ישעיהו סא, י: "כִּי הִלְבִּישְׁנִי בְּגָדֵי יִשַׁע מְעִיל צִדְקָה יְעֲטֵנִי כְּחֹתֶן יְכֹהֵן פָּאֵר וְכַפְלָה מַעֲדָה כְּלִיָּה"), וממנו "תפארה". בכתוב שלפנינו "ישראל אשר בך אתפאר" נדרש פא"ר כלשון לבוש, כעניין "קְהִיית עֲטָרַת תְּפָאֲרַת בְּיַד ה' וְצִנִּיף מְלוֹכָה בְּכַף אֶלְהִיךָ" (ישעיה סב, ג).¹⁵⁸ והשווה:

א"ר חייא בר ינאי פורפירא דמלכא מזדבנא בשוקא ווי ליה למיזבניה ווי ליה לזבניה, כך ישראל הן פורפירא שהקב"ה מתפאר בהן, הה"ד ישראל אשר בך אתפאר והן נמכרין, אוי לו למוכר ואוי לו ללוקח (אסתר רבה פרשה ז). ומאחר שכל הכנסיות גומרות כל התפלות המלאך הממונה על התפלות נוטל כל התפלות שהתפללו בכל הכנסיות כולן ועושה אותן עטרות ונותן בראשו של הקב"ה שנאמר עדיך כל בשר יבאו ואין עדיך אלא עטרה שנאמר (ישעיה מט) כי כלם כעדי תלבשי, וכה"א ישראל אשר בך אתפאר, שהקב"ה מתעטר בתפלתן של ישראל שנאמר (יחזקאל טז, יב) ועטרת תפארת בראשך (שמות רבה פרשה כא).

כפי שדרשו כתוב זה, "ישראל אשר בך אתפאר", במדרשים המאוחרים כלבוש ארגמן של המלך, וכעטרה שבראשו,¹⁵⁹ כן דרשו בו בבראשית רבה כאן על קלסתר שלובש על פניו, שהוא דמות (איקונין) של יעקב אבינו, ו"חקוקה" הוא לשון כבוד כלפי מעלה.¹⁶⁰ המילה היוונית טומנת בחובה שלל של משמעויות. אולם בהקשר שלנו יש משנה חשיבות לעובדה ש-eikōn היא המחליפה הקבועה והמדויקת של צלם ודמות בכל הקשור לבריאה בצלם אלהים.¹⁶¹

156 שהוא קיים בפרשה ט לפי עדי הנוסח, ואף כאן נוסף ביד שנייה. בכ"י וטיקן 60 הושמט המשפט כולו מפאת הדומות.

157 השווה באכר, עמ' 233-234.

158 והשווה שיר השירים רבה פרשה ח: "ועוד אמרו ישראל לפני הקב"ה שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך, אמרו להם הנביאים לא שאלתם כהוגן, הלב פעמים נראה ופעמים אינו נראה ואין חותמו נגלה, ואיזהו כהוגן והיית עטרת תפארת ביד ה', ר' סימון בן קווזת אמר בשם ר' לוי אמר להם הקב"ה לא אתם ולא נביאכם שאלתם כהוגן וכראוי, שמלך בשר ודם עובר ועטרה נופלת מעל ראשו וצניף מלוכה מעליה, ואיזה כהוגן הה"ד (שם מט) הן על כפים חקותיך חומותיך נגדי תמיד, כשם שאי אפשר לו לאדם לשכח כפות ידיו, כך (שם) גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך".

159 ועיין ויקרא רבה, א, עמ' מג; פסיקתא דרב כהנא, ב, עמ' 29.

160 ובכיוון הפוך במדרשים הבתור-תלמודיים: "בני, הכון לקראת אלקיך ושם עטרת תפארת בראשך, השמן הטוב על הראש, והם התפילין, שם יוצרך ולוית חן לראשך, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך (דברים כח, י), וקשור על זרועך חותם תבניתו הוא דמות כבוד ה'. בת קול יוצאת בכל יום ואומרת הברו נושאי כלי ה'. שלשה מלאכים הולכים לפני האדם באותה שעה ומכריזים ואומרים תנו כבוד לדיוקנו של מלך ששכינת אל על ראשו ואומר עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר" (אוצר המדרשים, עמ' 29).

161 ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ ἀγύγασαι

כאן פרפרזה או עיבוד של פרשתנו בבראשית רבה, ובה תנועת המלאכים המסתכלים ביעקב וקובעים שיעקב הוא האיש אשר חיפשו, שמתמיד היו משבחים על שמו.¹⁶⁶ ואמרו: "בודאי זה הצורה וזה הדמות חקוקה בכסא הכבוד!"¹⁶⁷ ראוי לשקול את משמעות הדיבור הזה בזוהרות רבה. אם באופן מילולי, הרי כאן המוטיב של איקונין בכיסא ממש, ואם מליצה, הרי היא כינוי דרך הכבוד כלפי מעלה.

המוטיב "איקונין של יעקב החקוקה על כסא הכבוד" מופיע אך פעם אחת במדרשים הקלסיים, באיכה רבה, מדרש מאוחר יחסית בקבוצה זו, פרשה ב. הכתוב "אִיכָה יַעֲיֵב בְּאֶפְסוֹ אֶזְרִי אֶת בֵּית צִיּוֹן הַשְּׁלִיךְ מַשְׁמִים אֶרֶץ תְּפָאֶרֶת יִשְׂרָאֵל וְלֹא זָכַר הַדָּם רִגְלָיו בְּיוֹם אָפּוֹ" (איכה ב, א) נדרש כך:

"השליך משמים ארץ תפארת ישראל". אמ"ר יהושע בר' נחמן משל לבני מדינה שעשו עטרה למלך. הקניטוהו וסבלן, הקניטוהו וסבלן. אחר כך אמר להם המלך כלום אתם מקניטין אותי אלא בעבור עטרה שעטרתם לי. הא לכו, טרון באפיכון. כך אמ' הב"ה לישראל, כלום אתם מקניטין אותי אלא בשביל איקונין של יעקב שחקוקה על כסאי, הא לכו, טרון באפיכון. הוי "השליך משמים ארץ".¹⁶⁸

"תפארת ישראל" הושלכה משמים ארצה. מהי "תפארת ישראל"? בכיסאו של הקב"ה חקוקה תמונת יעקב אבינו!¹⁶⁹ בשעת כעסו על עם ישראל עקרה ממקומה זרקה בפניהם! רק כאן בא מוטיב זה בצורה מפורשת ומפורטת, ודוחק גדול להכניס אותה למקורות הקדומים, אשר ללא הידיעה ממדרש איכה אין די בהקשרם לרמוז על מושג מורכב ומפתיע זה. אולם מכאן ואילך רעיון איקונין יעקב החקוקה על כיסא הכבוד נעשה נכס צאן ברזל של ספרות ההיכלות, עד שקנה שביטה אפילו בספרות ההלכה. למרות הדרשה במדרש איכה על עקירת האיקונין מכיסא הכבוד והשלכתה ארצה כמבוא וסמל לחורבן בית המקדש, הרי לפי ההיכלות היא עוד קבועה במקומה בכיסא הכבוד, ולא עוד אלא שהקב"ה מחבק את האיקונין, מנשק ומגפף אותה כסימן אהבתו לישראל.

ברוכים אתם לי שמים וארץ ויורדי מרכבה אם תאמרו ותגידו לבני מה שאני עושה בתפלת שחרית ובתפלת מנחה בכל יום ויום וככל שעה שישראל אומרין לפני "קדוש". למדו אותם ואמרו להם: שאו עיניכם לרקיע כנגד בית תפלתכם בשעה שאתם אומרין לפני "קדוש" כי אין לי הנאה בכל עולמי שבראתי כאותה שעה שענייכם נשואות בעיני ועיני שלי נשואות בעיניכם כשעה שאתם אומרין לפני "קדוש" כי הקול¹⁷⁰ היוצא מפיכם באותה שעה טורד ועולה לפני כריח ניחות. והעידו להן מה ערות אתם רואים אותי מה שאני עושה לה לקלסתר פניו של יעקב

166 ושמה דרך הפיתוח: אתפאר < משתבח < משבחים.

167 והשווה: במדבר רבה, פרשה ד; תנחומא ותנחומא בובר, קדושים, ב.

168 במהר"ב בובר (עמ' 96) בשם ר' יהושע דסכנין, ושם: ר' יהושע דסכנין אמר משל לבני מדינה שעשו עטרה למלך, הקניטוהו וקיבל עליו, הקניטוהו עוד וקיבל עליו. אמר כלום בני המדינה מקניטים אותי אלא בשביל העטרה הזאת שהיא נתונה על ראשי הא מקלקלא [צ"ל: מקלקא] לאפיהון כך אמר הקב"ה כלום ישראל מכעיסים אותי אלא בשביל איקונין של יעקב שהיא חקוקה בכסאי, הא מקלקלא [צ"ל: מקלקא] הה"ד השליך משמים ארץ תפארת ישראל", ועיין שם בהערות.

169 על "תפארת" (איכה רבה) > "אתפאר" (בראשית רבה), ראה להלן.

170 בין השיטין: "וההבל".

אביהם שחקוקה לי על כסא כבודי, כי בשעה שאתם אומרי לפני "קדוש" כורע אני עליה ומגפף אותה ומחבק אותה ומנשק אותה וידיי על זרועותיו של פועמים כנגד ג' פעמים שאתם אומרים לפני "קדוש", כדבר שנאמר "קק"ק" (היכלות רבתי ט, ב-ג).¹⁷¹

הדברים נקלטו אף בספרות ההלכה הנורמטיבית, ולדוגמה בעלמא נביא מובאות קצרות מפירושי הרוקח לסידור התפילה, ראבי"ה, טור ובית יוסף:

ויראה אדם כשאומר קדוש קדוש קדוש יכוין מאד מאד, כי אומר במעשה מרכבה ובהיכלות כשישראל אומ' קדוש קדוש קדוש אני יורד מכסא כבודי ומנשק ומחבק דמות קלסתר יעקב שחקוק במרכבת כסא כבודי.¹⁷²

באותה שעה שיוורד ועולה לפני כריח הניחות, ואני כורע ומנשק ג' פעמים קלסתר פניו של יעקב החקוק בכסא כבודי כנגד ג' פעמים שאתם אומרים לפני קדוש.¹⁷³ [...] ובני אשכנז וצרפת נותנין עיניהן למעלה ונושאיין גופן כלפי מעלה. וסמך למנהגם מספר היכלות: ברוכים אתם לה' שמים ויורדי מרכבה. אם תאמרו ותגידו לבני מה שאני עושה בשעה שמקדישין ואומרים קק"ק ולמדו אותם שיהיו עיניהם נשואים למרום לבית תפלתם, ונושאים עצמם למעלה. כי אין לי הנאה בעולם כאותה שעה שענייכם נשואות בעיני ועיני בעיניהם (טור אורח חיים סימן קכה).¹⁷⁴

כמה מוזרים הדברים הללו, בציוור שהם מציירים, ובשימושם של מוטיב האיקונין לענייני פולחן ועבודה, ומה עוד על ידי פועלי נישוק וגיפוף, שעוד דבק בהם ריח עבודה זרה.¹⁷⁵ מכל מקום, אף האזכור המפורש במדרש איכה, מן המאוחרים בין המדרשים הקלסיים, יש בו מן המתמיה. ונקטנו בפיתוח המופרז שבהיכלות רבתי להדגים בדווקא את תהליכי הפיתוח הדמיוני העשויים לחול במושג זה, וכמותם אירע אף מבראשית רבה עד לאיכה רבה, לפי דעתנו.

פרשה עח

בהמשך לפרשתנו בבראשית רבה אנו שונים בפרשה עח (עמ' 921): "ד"א כי שרית. אתה הוא שאיקונין שלך חקוקה למעלן", ופירש במנחת יהודה: "כי שרית לשון שררה, כי שר היית עם אלהים, שדמותך חקוקה למעלה".¹⁷⁶ אולם דומה שהדרשה נדרשת כלעיל

171 סעיף 164 במהר" שפר.

172 פירושי סידור התפילה לרוקח, עמ' שכה, ועיין שם הערה 36.

173 ראבי"ה, ח"א, סימן צב.

174 הטור לא השלים את המובאה מתוך הכבוד, אבל בבית יוסף השלימה על פי שבלי הלקט: "ומ"ש רבינו בשם ספר היכלות, הביאו ג"כ שבלי הלקט ומסיים בה: כי אין לי הנאה בעולם וכו' באותה שעה אני אוהו בכסא כבודי בדמות יעקב ומחבקן ומנשקן ומזכיר גלותם וממהר גאולתם עכ"ל".

175 השווה סנהדרין ז, ו. ועיין ליברמן, פרקים (וכבר ציין לו לורברבוים, צלם, עמ' 326). אמנם מצאנו נישוק וגיפוף לשבח בין בני אדם, ואפילו: "היתה השכינה מנשקת בכתלים ומגפפת בעמודים ואומרת הוי שלם בייתי הוי שלים פלטיין דידי" (פסיקתא דרב כהנא, יא, עמ' 235; איכה רבה, פתיחה כה), ואף על פי כן אינו דומה.

176 וולפסון סבר שממדרש זה מחזור פירושו שיעקב הוא כוח אלוהי או מלאכי (ראה להלן, הערה 192), "כלומר, יעקב שר (= מלאך) עם אלוהים" (עמ' 134).

מינה,¹⁷⁷ ומוסבת אף היא על "ותוכל". לעומת הדרשה הקודמת שדרשה "אלהים" על המלאך, מחדשת דרשה זו "אלהים" כשימועו. כלומר, שמכל בני אדם, אתה הוא שיכולת זוכית בזכותך שקלסתר פני בוראך קקלסתר פניך.¹⁷⁸ לפי זאת, דרשת "ושרית" נשארת על כנה, ולא נתחדש כאן אלא דרשת "אלהים", שיהיה עתה כשימועו.

כאפשרות אחרת, נראה קצת מן הסגנון שדורש "שרית" בלבד, שמה ואולי מלשון "שרטוט",¹⁷⁹ כעניין "חקוקה", ואינו דורש "ותוכל" כלל. אתה הוא ששרית, כלומר, זכית, איקונין שלך חקוקה למעלה.

לכל הפירושים, עצם הרעיון של האיקונין (= קלסתר פנים) נשאר כדלעיל, ללא שינוי. לשם איתור המעבר שאנו מחפשים בין שתי התפיסות חשוב לעיין בפרשה פב (עמ' 978):

ר' יצחק פתח. "מזבח אדמה תעשה לי" (שמות כ, כ). אמ' מה אם זה [ש]בנה מזבח לשמי הרי אני נגלה עליו ומברכו, יעקב שאיקונין שלו חקוקה בכסאי על אחת כמה וכמה.

"וירא אלים אל יעקב" וג' ר' לוי פתח. "ושור ואיל לשלמים" (ויקרא ט, ד) אמ' מה אם זה שהקריב שור ואיל לשמי הרי אני נגלה עליו ומברכו. יעקב שאיקונין וגו' ואחת כמ' "וירא אלים אל יעקב".

בבראשית לה, ט כתוב: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב עֹד בְּבֹאָו מִפְּדֵן אֲרָם וַיִּבְרָךְ אֹתוֹ". הדרשן שואל במה זכה יעקב להתגלות וברכה מאת ה', ופרשט שאלה זו בקל וחומר מזובח. על הזובח נאמר "מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֲלִיתָיָךְ וְאֶת שְׁלֵמֶיךָ אֶת צֹאנֶיךָ וְאֶת בְּקָרְךָ כָּל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכֵּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבְרַכְתִּיךָ" (שמות כ, כ); "וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תִּדְבָר לְאָמֹר קְחוּ... וְשׁוֹר וְאֵיל לְשֵׁלָמִים... וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' תַעֲשׂוּ וַיֵּרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד ה'" (ויקרא ט, ג-ו). הזובח זוכה להתגלות וברכה בשכר קרבנותיו, ובמה זכה יעקב? יעקב מעצמו כבר בעל זכות התגלות וברכה, "שאיקונין שלו חקוקה בכסאי".

וכאן יש לשאול ביתר שאת למה הכוונה, לאותה איקונין שהושלכה בפניהם בזמן החורבן לפי איכה רבה, או לאיקונין ה"חקוקה למעלה" בבראשית רבה בסמוך לעיל? פשיטא שיש עדיפות לפרש את ההיקריות בבראשית רבה פירוש אחד המתאים לפשט לשון, להקשר ולקרבנותן זו לזו. ההבדל בין אזכור אחרון זה לקודמיו הוא בכך שאזכור זה נאמר מפי הקב"ה עצמו ("שאיקונין שלו חקוקה בכסאי"), ואילו הקודמים בפי בעל המדרש. וזה הפרש: בעל המדרש יכול להשתמש בכינוי "למעלה", אולם הקב"ה נוקט סגנון משלו, "בכסאי", המפנה את דעתו של השומע למה שאחרים קוראים "למעלה". במליצת מטונימיה הכיסא מסמל את מי שיושב עליו.¹⁸⁰ במדרש איכה מליצה זו הפכה מציאות.

177 "כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל. ניתגששה עם העיליונים ויכולת להם עם התחוננים ויכלת להם, עם העיליונים זה המלאך" וכו'.

178 ועיין אורבך, חז"ל, עמ' 149. והוא פירש "כשימועו" ממש, דהיינו שנאבק יעקב עם השכינה: "[...] מקור שויהיה את האיש כאלהים עצמו". באותו הקשר לא פירש אורבך את הלשון "שאיקונין חקוקה למעלה", ואף לא בפרשה סח, שהביא שם בעמ' 150 בקצרה.

179 ככל אותן דרשות שדי בזהות חלק מן האותיות.

180 "גלוי וידוע לפניך" (בבלי ברכות יז ע"א, כד ע"ב, ס ע"א כ"י פריז 671 ועוד = "גלוי וידוע לפני כסא

אשר למונח למעלה, משמעו ברור מעל כל ספק, והמקבילה שבבבלי תוכיח:

והנה סולם מוצב ארצה... תנא עולין ומסתכלין בדיוקנו¹⁸¹ של מעלה ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה (חולין צא ע"ב).¹⁸²

אמנם רש"י פירש שם: "בדיוקנו של מעלה, פרצוף אדם שבארבע חיות בדמות יעקב". אולם אף דיבור זה שבבבלי צריך להתפרש על פי פשט לשונו, וממנו נלמד שאב אחד למדרש הבבלי ולבראשית רבה, והדרך הפשוטה בשחזור אב זה הוא ש"דיוקנו של מעלה" מכונן לשכינה. למעלה הוא לשון "גבוה". בבבלי בבא קמא עט ע"ב:

כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואזן של מטה כאילו אינה שומעת שנ' הוי המעמיקים מה' לסתור עצה וגו' (ישעיה כט, טו) וכת' ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלדי יעקב (תהלים צד, ז) וכת' כי עזב ה' את הארץ כי אין רואה (יחזקאל ט, ט).

מן ההקשר ברור ש"עין של מטה" הוא תיקון לשון במקום "עין של מעלה". וכן בפירוש רש"י: "שהוא ירא מבני אדם ומעין של מעלה לא נוהר". וכן במכילתא במקצת עדי הנוסח: "הגנב עשה את העין של מעלה כאלו אינו רואה ואת האוזן כאלו אינה שומעת" (מס' דניקין פרשה טו, עמ' 299).

"דיוקנו של מעלה" ו"דיוקנו של מטה" בהקשר ליעקב אבינו מתפרש אף לפי מעשה

כבודך" (רוח עדי הנוסח בדף ס ע"א, ברכות לב ע"ב) = "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם" (עירובין יג ע"ב, ועוד). בפיוט "אל אדון" (ראה מחזור ויטרי, סימן קס): "זכות ומישור לפני כסאו, חסד ורחמים לפני כבודו". הביטויים "לפני כסאו", "לפני כבודו", באים במקום דיבור ישיר: "לפניו", ולשון הפיוט הרי הוא פירוק הביטוי הכבול: "לפני כסא כבודך". וכן כנהוג עד היום למשמעי מלכות: crown, throne, וראה צרפתי, עמ' 184-187, ועיין פסיקתא דרב כהנא, ג, עמ' 52. "מלכותך ראו בניך" שבברכות קריאת שמע מכונן למכילתא, שירה, עמ' 126-127: "זה אלי ר' אלעזר או מנין אתה או שראת שפחה על הים מה שלא ראה ישעיה ויחזקאל [...] כיון שראוהו היכירוהו פתחו כולן פיהן ואמרו זה אלי ואנוהו". "מלכותך ראו בניך" = "אותך ראו בניך", וכינה מפני הכבוד. והשווה האפשרות שהעלה שלום (מרכבה, עמ' 55) להתפתחות השם "אכתריאל": "[...] speculated about the secret of the crown and transferred it subsequently to the Divinity, as the Talmudic passage appears to imply".

181 דיוקן בבבלי מקביל לאיקונין בספרות ארץ ישראל, הקבלה של לשון והקבלה של עניין. ראה להלן, נספח ב.

182 המשכם של דברי הבבלי מקביל לנאמר בבראשית רבה להלן, פרשה פט:

בבלי חולין צא ע"ב	בראשית רבה, פרשה סט, עמ' 792
בעו לסכנויה, מיד והנה ה' נצב עליו. אמר רבי	אמ' ר' אבהו לבן מלכים שהיה ישן על גבי
שמעון בן לקיש אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר	עריסה והיו זבובים שוכנים עליו וכיון שבאת
לאמרו כאדם שמוניף ידו על בנו.	מינקתו ושחה עליו והיניקתו ברחו מעליו כך
	כתחילה "והנה מלאכי אלים" כיון שניגלה עליו
	הקב"ה ברחו מעליו.

צירוף מוטיבים משתי הפרשיות יצר את הרושם כאן שהמלאכים עוינים ליעקב (השווה וולפסון, הסוד, עמ' 133). רעיון זה אינו שייך כלל לפרשה סח אלא למשל של הזבובים, והוא כל כולו אינו רוצה לומר אלא שחלום זרימת תנועת המלאכים הפריעה את שנתו של יעקב, ולכן בא הקב"ה והבריחם, ואין כאן עוינות.

ר' בנאה בכבא בתרא נח ע"א: "כי מטא מערתיה דאדם הראשון יצתה בת קול ואמרה לו, הסתכלת בדמות דיוקני, בדיוקני עצמה לא תסתכל".¹⁸³ ופירש רשב"ם: "בדמות דיוקני, יעקב [...] בדיוקני עצמה, דהיינו אדם הראשון דכתיב ביה בצלם אלהים ברא אותו". לשון מקבילתה של בראשית רבה שבבבלי "עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה" מתפרש בהכרח לפי תורת הצלם והדמות, שהמלאכים עמדו על הדמיון המדויק בין דיוקנו של יעקב לבין קלסתר פניו של קונו. הדבר הכרחי אף לפי המשל שבהמשך, מעשה להטים רומי הגורם לכך שהאנשים רואים את המלך בשני מקומות בבת אחת, באחד מהם הוא יושב ודן [!] ובאחד מהם הוא ישן, משל מתאים ביותר לנמשל של מלך מלכי המלכים היושב ודן, ויעקב אבינו הישן.¹⁸⁴ המדרש ברור: מלאכים שראו את ריבונו של עולם יושב על כיסאו, כמוהו במדויק ראו את יעקב אבינו ישן למטה.

המסורת התרגומית

תרגום הקטעים לבראשית כח, יב¹⁸⁵

וחלם והא סלם קביע בארעא ורישיה מטי עד צית שמיא והא מלאכיא דילוון יתיה מן כיתיה דאבוי סלוקו למבשרא למלאכי מרומא אתון חמיין גוברא חסידא די איקונין דידיה קביע בכורסי יקרא דהויתון מתחמדין למסתכלא ביה והא מלאכין קדישין מן קרם ייי סלקין ונחתין ומסתכלין בה.

וחלם והא סלם קביע בארעא ורישיה מטי עד צית שמיא והא מלאכיא דילוון יתיה מן כיתיה דאבוי סלוקו למבשרא למלאכי מרומא אתון חמיין גוברא חסידא די איקונין דידיה קביע בכורסי יקרא דהויתון מתחמדין למסתכלא ביה והא מלאכין קדישין מן קרם ייי סלקין ונחתין ומסתכלין בה.

וכן כזה בתרגום המיוחס ליונתן, ושם: "[...] יעקב חסידא דאיקונין דיליה קביעא בכורסי יקרא" וכו'. בתרגום הקטעים כ"י ליתא "קביע", ושם: "אתון חמון ליעקב גברא חסידא דאיקונין דידיה בכרסי יקריה".¹⁸⁶ ליחזקאל א, כו ("ויממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות פסא ועל דמות הפסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה") תורגם בתרגום הנביאים: "ועל דמות כורסיא דמות כחזו אנשא עלוהי מלעלא". אמנם רד"ק כתב לשם: "דמות כמראה אדם, לא תרגמו יונתן".¹⁸⁷ בתוספת תרגומית על פי כתב יד:

נ[וסח] <א>חר

צורת יעקב אבונא עלוהי מלעלא.¹⁸⁸

תוספת תרגומית זו היא חוליה חשובה בתולדות הרעיון שאנו עוקבים אחריהן. חשיבותה בשני דברים: א. היא מתרגמת את הפסוק בספר יחזקאל בעל הדימוי המפורש "דמות

183 השווה כ"י המבורג.

184 ראה מה שכתבתי ב"פסל ותמונה", עמ' 235. לאחרונה ביקש סיני תווין לפרש את המשל הרומי כמוסב על איקוניות של המלך (תורן, איקונין). ברם אין דבר שגרתי יותר מלראות את איקוניות המלך בכל מקום, ואין הדבר מעורר תמיהה, ולא טעות כאילו הוא "דן" ו"ישן".

185 על פי כ"י פריז (קליין, קטעים, א, עמ' 56).

186 קליין שם, עמ' 144.

187 ואכן ברוב כתבי היד של התרגום הביטוי נשאר בעברית (הלפרין, עמ' 121).

188 כשר, עמ' 197.

כמראה אדם עליו מלמעלה"; ב. אין רמז לאיקונין החקוקה בכיסא, ולאור העיון דלעיל בפרשה סח בבראשית רבה נפתחת הדרך לפרש תרגום זה כלשונה. כדי לתאר את דיוק דיוקן הדמות אחז המתרגם בפשוטה של דרשת בראשית רבה, וללא מגמת הרחקת ההגשמה. וכן עוד מתפרש העניין בזהר: "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה [...] בגין דהאי כרסיא לדא כמראה אדם דאיהו דיוקנא דיעקב דאיהו יתיב עלה".¹⁸⁹ המילים "דאיהו יתיב עלה" מבטל את ההסבר שמדובר באיקונין החקוקה בכיסא.¹⁹⁰

אולם, ללא הפירוש שהעלינו בבראשית רבה, נאלצו העוסקים בתרגום זה להרכיב אף עליו את האגדה בצורתה המאוחרת בעניין האיקונין החקוקה על הכיסא. זה לשונו של הלפרין:¹⁹¹

But one manuscript (Montefiore H.116) records a variant: "the form of Jacob our father upon it from above." When we read Ezekiel 1:26, we normally assume that "the appearance of a human being" is *sitting* on the throne. But it is just as possible to understand the Hebrew to mean that it is *engraved* on the throne. Both Palestinian and Babylonian rabbinic sources (*Gen. R.* 68:12, ed. 788 [...]; BT Hull. 91b) speak of Jacob's image as being engraved on God's throne [...], but do not give any satisfactory exegetical basis for it. This Tosefta suggests that the idea derives from an anti-anthropomorphic interpretation of Ezekiel 1:26, developed in the synagogue. Of course, we still do not know why the "form" is identified as Jacob's; this is probably connected with the belief that a celestial embodiment of Israel (= Jacob) is perpetually in God's sight [...]

כשם שהלפרין הסתמך על הבבלי כאחד המקורות לרעיון חקיקת האיקונין בכיסא, ואינו שם כלל אלא על ידי הפרשנות, כך הוטל רעיון זה על שאר המקורות, ותוספת תרגומית זו בכלל. עיונינו מתייחסים ל"בלתי-ידוע" כאן: מדוע יעקב.¹⁹² התיאור בתוספת התרגומית מובן לחלוטין כשנסמך אותו לנאמר על יעקב בבראשית רבה פרשה סח.

189 א, עא ע"ב — עב ע"א.

190 וכן זהר, א, כד ע"א: "ישראל דסליק כיו"ד ה"א וא"ו ה"א ורזא דמלא ישראל עלה במחשבה להבראות מחשבה חש"ב מ"ה וביה תשכח שמה קדישא ובגין יעקב דאיהו ישראל אתמר ויברא אלהים את האדם בצלמו בדיוקנא דמאריה". לעומת זאת יש שהחקיקה בכיסא מפורשת, אף שעצם הדבר נשאר עמום. לפי משנת רבי אליעזר בעניין דוד: "וראיני בתואר האדם המעלה יי אלהים (דברי הימים א יז, יז). אמר לפניו, ומי אני שרמתני ליעקב, שהוא חקוק בכסא תאר האדם שהוא חקוק למעלה" (פרשה י, עמוד 187).

191 עמ' 121.

192 השערותיו של הלפרין נתחזקו בידי הבאים אחריו, בכריכת כל המקורות בחדא מחתא, וראיית התוספתא הפרשנית מקור הרעיון כבצורתו המאוחרת. וולפסון מקדים את התרגומים, המתפרשים כולם כהתייחסות לחקיקה על הכיסא, ובבראשית רבה "אותו מוטיב", התפרש על יסוד רעיון "איבת המלאכים לבני-האדם" (הסוד, עמ' 133); "האיקונין של יעקב הוא כוח אלוהי או לכל הפחות מלאכ"י" (עמ' 134, עין שם, וראה לעיל, הערה 149). לורברבוים, המקבל את פירושי (על פי מאמרי פסל ותמונה) בשלמות, מוסיף ומצרף לו מכל מקום את רעיונות עוינות המלאכים ויעקב כ"כוח

דמות יעקב בספרות הכתר תלמודית

איקונין של יעקב החקוקה על כיסא הכבוד נעשתה מוטיב אהוב אצל הפייטים ובפולקלור, עד שלבסוף אותה "דמות אדם למעלה" נתגלגלה כ"האיש שבירח" שזוהתה כיעקב אבינו. בספר תשב"ץ קטן (סימן רכ) כתוב:

ובברכת הלבנה אומר פועל אמת ולאחר הברכה אומר ברוך "יוצרך" ברוך "עושרך" ברוך "קונך" ברוך "בוראך" זהו ר"ת יעק"ב, מפני שצורתו של יעקב חקוקה בלבנה.

הצלם בשלשלת יוחסין

הצענו לעיל שהתפעלות המלאכים נבעה משוויון מוחלט של מראה פניו של יעקב אבינו לקלסתר פני השכינה. תימוכין לפירוש זה יוצאים ממקומו המרכזי של יעקב באגרות המוסרות שלשלת יוחסין של הדורות, מי ומי ניחן ביופיו של הבורא. אמנם אדם הראשון נברא בצלם, המועבר לצאצאיו לדורותיהם. אולם ייחוד זה של האישים הבאים ברשימת שלשלת היחסין רומז על דמיון מוחלט, כולל, ובעיקר, מראה קלסתר הפנים.

שלשלת יוחסין זו היא סוגה ספרותית מיוחדת, ובמקרה זה מרשימה, ובה צורפו אמוראי ארץ ישראל, ובעיקר אמוראי בבל, כיורשים לאישי המקרא יחידי הסגולה בתולדות העולם ובתולדות עם ישראל. הרכבת האמוראים על רשימת אישי הסגולה המקראיים מזכירה רשימות מורכבות,¹⁹³ וכאלה מימי הביניים, שמטרתן להעניק מעמד מהימן לענף המורכב.¹⁹⁴ בסוגיית "דיוקני דמות דיוקני", שבה נגלתה או נרמזה השתקפות צלם הבורא באדם הראשון וביעקב אבינו בקבורתם במערת המכפלה (כבלי בכא בתרא נח ע"א),¹⁹⁵ נמסרה רשימה זו:

שופריה דרב כהנא מעין שופריה דרב

שופריה דרב מעין שופריה דרבכהו¹⁹⁶

שופריה דרבכהו מעין שופריה דיעקב

שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון

שופריה דאדם הראשון מעין שופריה דשכינה.

שישה הם המצטיינים ביופיים וחמישה מעין קודמיהם: שלושה אמוראים ושני אישי המקרא. הגרסה "שופריה דאדם הראשון מעין שופריה דשכינה / מעין דשכינה" באה ברוב כתיבי היר, ¹⁹⁷ אבל הוסרה מאחדים מהם, וכן לא נכללה בנוסח הדפוס.

אלוהי ובלשון "אלוהותו של יעקב [...] אלהותו נמשכת מן האל עצמו" (לורברבוים, צלם, עמ' 324-327; המובאה מעמ' 327). אולם רעיונות אלה אינם נובעים ממדרש זה ללא צירוף מקורות שמחוץ לו, וכאלה שבספרות המיסטית בכלל. כשר כתב: "ושמא מקורה של מסורת זו דווקא בתוספת התרגום שלפנינו, שכל עיקרה הרחקת ההגשמה" (עמ' 197-198)!

193 כגון ייחוסיו ישו שבספרים מתי ולוקוס.

194 כגון הרכבת שושלת מלכי צרפת על אישי המקרא ומלכי ישראל, כמוצג בוויטראזים של סנט שפל בפריז (המאה השלוש עשרה).

195 ראה לעיל, עמ' 128.

196 = ר' אבהו. על כתיב זה ראה פרידמן, כתבי"ד, עמ' 171.

197 כ"י המבורג, כ"י אסקוריאל, כ"י פרינצה וכ"י מינכן, וכן הוא בילקוט שמעוני ובעין יעקב. במקבילה

שלושת האמוראים שזכו למעין שופריה וכו' הרי הם שני בבליים, רב כהנא ורב, ור' אבהו הארץ ישראלי. ברור שרב, מייסד תורת בבל בתקופת האמוראים, מהווה חוליה חשובה, וכן תלמידו הגדול, רב כהנא, שבאגדה הבבלית המפורסמת (בבא קמא ק"ז ע"א וע"ב) תואר כחכם שאף ר' יוחנן, מגדולי ארץ ישראל, נזקק לתורתו.¹⁹⁸ מעמדו הרם של ר' אבהו בא לביטוי בכמה דברים. אולם ראוי להתמקד באותו שיר תהילה שזכה לו, ובמיוחד "בוצינא דנהורא" שבו, לשון מובהק של אקלמצייה:

רבי אבהו כי הוה אתי ממתבתא לבי קיסר הוה נפקן מטרונאיתא דבי קיסר לאפיה ומשראן ליה הכי: "רבא דעמיה, מדבראנא דאומתיה, בוצינא דנהורא, בריך מתיך לשלם, בריך מתיך לשלם" (בבלי סנהדרין יד ע"א, כ"י יד הרב הרצוג).¹⁹⁹

שיר זה הוא הביטוי הברור ביותר של קיום "יקרא דבי קיסר" שנקשר לר' אבהו,²⁰⁰ ובזכות אותו מעמד הוא ראוי למקומו בין יחידי הסגולה.

והנה, מרכזיותו של יעקב אבינו בשלשלת מיוחסי הצלם בולטת, ומחזקת את פירושו דלעיל במעשה הסולם בבראשית רבה לאמור כי הנושא שם נסוב על דיוק דמיון דיוקנו של יעקב לדמות קונו, המפורש בבבלי: "שופריה דיעקב [...] מעין שופריה דשכינה". פירוש זה מקבל אישור נוסף מן המקור דלהלן, המשקף את שלשלת היחסין שבבבלי, ביישום חדש ובהרחבת לשונות, ובהן חיזוק לשיטתנו. כך נאמר באגדת "עשרה הרוגי מלכות":

אמרו עליו על ר' ישמעאל בן אלישע כ"ג [= כהן גדול] שהיה אחד משבעה אנשים יפים שהיו בעולם, ואלו הן: אדם הראשון, יעקב, יוסף, שאול, אבשלום, ר' אבהו ור' ישמעאל (מדרש עשרה הרוגי מלכות).²⁰¹

הכללת יעקב ור' אבהו ברשימה זו מקשרת אותה בעליל למקור הנידון שבבבלי.²⁰² יוסף נכלל משום שהיה דומה ליעקב לגמרי: "וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו, ר' יהודה א' שהיה זיו איקונין שלו דומה לו" (בראשית רבה פרשה פד, עמ' 1010). שאול ואבשלום נכללו מתוך ידיעות מקראיות על יופיים, והדברים פשוטים.²⁰³ והנה, על ישמעאל כהן גדול זה²⁰⁴ אמרו באותו מדרש עשרה הרוגי מלכות כך:

שבכבא מציעא פד ע"א ליתא דיבור זה ברוב עדי הנוסח, וסביר שכבר הושמט על ידי מי שהעביר את הרשימה מעיקר מקומו, בבא בתרא. דיבור זה (של "שופריה דשכינה") מופיע בכבא מציעא בכ"י אסקוריאל בלבד, וקרוב הדבר שכתב יד זה השלים את הגרסה מן המקבילה, כדרכו, ראה מה שכתבתי במאמרי, הפתגם, עמ' 49 והערה 98.

198 ראה פרידמן, כהנא; הנ"ל, סיפור.

199 ומקבילתו בבבלי כתובות יז ע"א.

200 בבלי יומא עג ע"א; סוטה מ ע"א.

201 אייזנשטיין, אוצר מדרשים, עמ' 445.

202 על "היכלות" ובבל ראה לאחרונה שקד, עמ' 10, ועוד יש להרחיב בנושא זה.

203 יולו היה בן ושמו שאול בחרו וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם" (שמואל א ט, ב); "וכאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד מכף רגלו ועד קדקדו לא היה בו מוס" (שמואל ב יד, כה).

204 הראשונים כבר הבחינו בין ר' ישמעאל כהן גדול לבין ר' ישמעאל חברו של ר' עקיבא. בתוספות ר' יהודה שירליאון לברכות נו ע"א מלשון ר"י: "וזה לשון רבינו, ונראה ששני ר' ישמעאל בן אלישע

He who expresses anger to any person without provocation will reap anger in the great judgment. He who spits on any person's face, insultingly, will reap the same at the LORD'S great judgment.

במקור הזה כרוך גם הרעיון שיחידי סגולה לבשו את זיו קלסתר פני עליון, ויש שביקשו לקשור את הדברים בתופעת החזות הוזהה.²¹⁰

סיכום

במהלך הדורות ניצחה הגישה המיימוניסטית בתורת הדמות, ולא נשאר למחנה מתנגדיו שריד ופליט. דרכי הרמב"ם ושיטותיו נספגו לתוך התודעה של כל בני התורה במשך מאות בשנים. ראה כיצד ביקש בעל מדרש הגדול לעבד את מקורותיו ולהוסיף בהם. שנינו בבראשית רבה:

ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן בשעה שהיה משה כותב התורה היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק ויאמר אלהים נעשה אדם וגו' אמר רבוננו שלעולם מה אתה נתן פתחון פה למינים, אמר לו כתוב, הרוצה לטעות יטעה (תיאודור ואלבק, פרשה ה, עמ' 61).

כלשון זה הובא במדרש הגדול לבראשית (עמ' נו), ובאיחוי שלם כהמשכו המידי סונף אליו דיבור זה:

מאי בצלמנו כדמותנו, שתהא לו נפש חכמה, יודעת ומשגת כל הברואים והדעות הנפרדות ועובד את ארון העולמים כאחד ממלאכי השרת, וכן הוא אומר אני אמרתי אלהים אתם (תהלים פב, ו) והדעה היתירה המצויה באדם הוא צורת האדם האמתית, ועליה נאמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו.

210 בספר חנוך ב (צ'רלסוורת', עמ' 139):

Enoch! Don't be frightened! Stand up, and stand in front of my face forever. And Michael, the LORD'S archistratig, lifted me up and brought me in front of the face of the LORD. And the LORD said to his servants, sounding them out, "Let Enoch join in and stand in front of my face forever!" And the LORD'S glorious ones did obeisance and said, "Let Enoch yield' in accordance with your word, O LORD!" And the LORD said to Michael, "Go, and extract Enoch from his earthly clothing. And anoint him with my delightful oil, and put him into the clothes of my glory." And so Michael did, just as the LORD had said to him. He anointed me and he clothed me. And the appearance of that oil is greater than the greatest light, and its ointment is like sweet dew, and its fragrance myrrh; and it is like the rays of the glittering sun. And I looked at myself, and I had become like one of his glorious ones, and there was no observable difference.

על זאת העיר אורלוב (עמ' 243):

The text says that after this procedure Enoch had become like one of the glorious ones, and there was no observable difference. This phrase describes Enoch's transition to his new celestial identity as 'one of the glorious ones'. During this transition in the front of the Lord's face Enoch's own 'face' has been radically altered and the patriarch has now acquired a new glorious 'visage' which reflects the luminosity of the Lord's *Panim*.

וטיהר ר' ישמעאל את עצמו בטבילה ובקדושין, ונתעטף בטלית ובתפילין, והזכיר השם המפורש בפירושו. מיד נשאו הרוח והביאו למעלה עד הרקיע הששי ופגע בו גבריאל המלאך, ואמר לו: אתה הוא ישמעאל שקונך משתבח כך בכל יום שיש לו עבד בארץ שדומה לקלסתר פניו? א"ל אני הוא.²⁰⁵

בזאת זכה הרעיון הנרמז בשאר המקורות לאזכור מפורש ללא ערפול וללא מליצה, על ידי מקור מאוחר המוכן לנקוב בשם הרעיון הברור אך מבוטא באיפוק. ישמעאל כהן גדול מנוי בין שבעת היפים שמעולם, מתוך שהם מגלמים את יופיו של אדם הראשון, ובהם מתפאר ומשתבח הקב"ה שיש לו עבד בארץ הדומה לקלסתר פניו בדיוק מושלם.²⁰⁶ לפנינו רשימת יוחסין, לא במונחי הולדה של אב ובנו, אלא ייחוס בדמיון יופי וקלסתר. הדבר חופף רעיון הנגלה כבר אצל מלכי בבל הקדומים: צירוף של ייחוס בהולדה עם דמיון לדמות האל. ברשימה שלפנינו ברור שהכללת גדולי העם ברשימה מיוחסת זו מעניקה להם מעמד של גדולה ומרכזיות בתולדות עם ישראל.²⁰⁷ הם נושאים איצטלה של מיוחדים סגולה בתולדות האנושות, צאצאי צלם האל, דמותו וקלסתר פניו, במוכן הנכבד ביותר, ואפשר שאף רעיון זה של שיקוף פני עליון בנוי על יסודות עתיקים בהרבה. ספר חנוך ב (סלבוני)²⁰⁸ נוקט את המונח "פרצוף" במקום "צלם", ומן ההקשר יש מקום לומר שהכוונה אכן לפרצוף הפנים, וזה לשונו:²⁰⁹

Enoch teaches his sons so that they might not insult the face of any person, small or great:

"The LORD with his own two hands created mankind; in a facsimile of his own face, both small and great, the LORD created [them].

And whoever insults a person's face, insults the face of a king, and treats the face of the LORD with repugnance.

He who treats with contempt the face of any person treats the face of the LORD with contempt.

כהנים היו" (עמ' חרט, עיין שם ובהערות; חוספות יבמות קד ע"א ד"ה אמר רבי ישמעאל בן רבי יוסי אני ראיתי את רבי ישמעאל בן אלישע: "פירש ר"י דתרי רבי ישמעאל בן אלישע הו"). ועיין תוספתא חלה א, י (עמ' 277), וראה בנוביץ לברכות ז ע"א.

205 שם, עמ' 440.

206 מסורת שבח יופיו של כהן גדול, בחינת "מראה כהן", עתיק ביותר. ראה בן סירא, פרק ג. על ישמעאל בן אלישע כהן גדול ויופיו יש עוד להאריך על הנאמר במדרש עשרה הרוגי מלכות והמקבילות שבתלמוד שמהן נתפתחו הדברים, ועיין עבודה זרה יא ע"ב "קרקפלו של רבי ישמעאל"; גיטין נח ע"א; חולין קכג ע"א. ונקרא במדרש הרוגי מלכות (עמ' 445): "קלסתר פניו של ר' ישמעאל", ואכמ"ל. צורה אחרת של אגדה זו במדרש עשרה הרוגי מלכות ביקשה לחצוץ בין ישמעאל לקלסתר קונו כסיפור על גבריאל המלאך (עמ' 441, 444), ואין בה כדי להפחית מן המקורות שעסקנו בהם כאן.

207 רעיון כזה כבר שימש בייחוס ההולדה של ישו בלוקוס ג, 38, ששלשל ייחוס ההולדה שלו נקשרה לאל עצמו.

208 על קביעת זמנו ראה צ'רלסוורת', עמ' 94-97.

209 צ'רלסוורת', עמ' 170, והעיר המהדיר (עמ' 171, הערה b): This is not the original meaning of: (b) הערה b). Did at arise in Slav.[onic]? The text uses *podobii lica*, not *obrazū* or *videnije*, the usual terms for "image".²⁷⁵ הערה 275.

והוא כשיטת הרמב"ם וכלשונו ממש.²¹¹ מסדר מדרש הגדול חשש שאותו "פתחון פה למינים", היא המינות שיצא הרמב"ם חוצץ לעקרה: האמונה בצורת הגוף. אולם ברור שאין המדובר בכך, ובזאת לא ראה בעל המדרש המקורי כל טעות, אלא במינות של ריבוי רשויות, כפי שיתפרש לשון רבים של "נעשה" על ידי המינים. וכך נאמר בבבלי (סנהדרין לח ע"ב): "אמר רבי יוחנן, כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצידן, נעשה אדם בצלמנו (ואומר) ויברא אלהים את האדם בצלמו", ופירש רש"י: "ויברא, יחידיו".²¹² כשם שניצחון זה גרם לטשטוש פשט המדרש שלפנינו, כן כוסו וטושטשו פשטות רבים בדברי חז"ל העוסקים בתורת הדמות, ופרשני בית מדרשנו מצווים להוציאם לאורה.

נספח א: "מעלים בו מורידים בו אופזים בו קופזים בו סונטים בו"²¹³

שלושת הפעלים האחרונים ידועים לנו בעברית או בארמית יהודית מתוך מדרש בראשית רבה בלבד, והראשון שבהם מתוך המשפט הזה בלבד.²¹⁴ קפ"ז שווה לשורש קפ"ץ.²¹⁵ השורש סנ"ט מופיע בהקשר נוסף בבראשית רבה:

"וירא י"י כי שנואה לאה" וגו' [...] והיו הכל סונטים בה. מפרשי ימים (סונט) [נט]ים בה, מהלכי דרכים היו סונטים (ב)ה, אף הגתיות מאחורי קוריים היו סונטים בה, והיו אומ' לאה זו אין סיתרה כגלויה, צדקת ואינה צדקת. אילו היתה צדקת היתה מרמה באחותה (פרשה עא, עמ' 822-823).²¹⁶

תיאודור ביאר: "סונטים. מגדפים". בסורית סנ"ט = רעד, הזדעזע.²¹⁷ משמע זה של "רעד" מתאים דרך שינוי סימנטי כל שהוא לפרשה עא המובאת כאן, שכולם סונטים בה דרך בוז.²¹⁸ תנועת הגוף ברעידה עוברת למשמע של כעס ובוז.

כאמור, הביטוי השלם, "אופזים בו קופזים בו סונטים בו", מופיע פעמיים: אחת בגידון שלנו, ואחת להלן בפרשה זו, פיסקא יג (עמ' 789). לעיל עסקנו בשאלה של הכפלת דיבור זה, ומה מקומו העיקרי. המשמע השלילי שהבחנו בשורש סנ"ט, ועמו משמע שלילי משוער לביטוי כולו, מתאים בעליל לפיסקא יג, וזה לשונה:

"וישכב במקום ההוא", "נשכבה בכשתינו" וגו' (ירמיה ג, כה). "ויחלם", זה חלומו שלנבוכדנצר. "והנה סלם", הוא צלמו שלנבוכדנצר, הוא "סמל"²¹⁹ הוא "סולם".²²⁰

211 השווה הערת מרגליות שם.

212 כאגדה על תרגום השבעים נאמר שחרגמו חכמים תלמי המלך "אעשה אדם בצלם ובדמות" (ירושלמי מגילה א, ט, עא ע"ד; בבלי שם ט ע"א; אבות דר' נתן, נוסח ב, פרק לז, מז ע"ב), הכול מפני הכבוד.

213 ראה לעיל, על יד הערה 152.

214 המופיע בצורתו גם בבראשית רבה להלן בפרשה זו, עמ' 790.

215 ראה סוקולוף, גלילית, עמ' 499; הג"ל, קטעי ב"ר, עמ' 146 בהערה.

216 עיין במנחת יהודה.

217 פיין סמית, עמ' 2676.

218 ראה מילון בן-יהודה, עמ' 4123, הערה 2.

219 קָן פִּשְׁחֹן וְעִשְׂתִּים לָקָם פֶּסֶל תְּמוֹנַת כָּל סֶמֶל (דברים ד, טז); "סָמֶל הַקְּנָאָה הַמְּקַנָּה" (יחזקאל ח, ג).

220 סולם = סמל = צלם. קוגל (בית פוטיפר, עמ' 124, הערה 43) ביקש לפרש סולם בפרשה שלנו

הניון אתוי דדן והינן אתוי דדן. "מוצב ארצה", "אקימה בבקעת דורה" (דניאל ג, א). "וראשו מגיע השמימה", "רומיה אמין שתין" (שם). "והנה מלאכי אלים", זה חנניה מישאל ועזריה. "עולים ויורדים בו", מעלים בו ומורידים בו, אופזים בו קופזים בו (סונט) [נט]ים בו. "די לאלהך לא איתנה פלחין" (שם שם, יח). "והנה י"י נצב עליו", "עבדוהי די אלהא עיליא[ה] פוקו ואתו" (שם שם, כו) (בראשית רבה, פרשה סח, פיסקא יג, עמ' 788-789).

כתוב: "נבוכדנצר מלכא עבד צלם די דהב רומה אמין שתין פתיה אמין שת אקימה בבקעת דורא בְּמִדְיַת בְּבֶל" (דניאל ג, א). לפי הדרשה שלפנינו בבראשית רבה הסולם שראה יעקב בחלומו הוא הצלם שעתיך נבוכדנצר להקים, ולצוות את בניו של יעקב לעבודו. "מלאכי אלהים עולים ויורדים בו" נדרש על חנניה, מישאל ועזריה. הללו לא עלו וירדו בצלם, ואדרבה, סירבו לעבדו והביעו בוז נגדו, ולכן צריך לומר ש"עולים ויורדים" נדרש על דבר שלילי: "מורידים". אשר ל"מעלים", צריך עיון.²²¹ אפשר שצריך להיות: "מועלים".²²²

קופזים = קופצים, משמע העשוי להתאים למילה סנ"ט = רעד. אפ"ז, שאין לו לעת עתה תיעוד בשום מקום אחר, נראה כאן כמילת כפילה מלאכותית לקופזים, על דרך העיוות של חלקה הראשון והשארית חלקה האחרון לשם תרזו.²²³ אמור מעתה, מילות בוז והתרגשות לפנינו.²²⁴ והוא טיעוננו לעיל, שמקומם בפיסקא יג, והועברו לפיסקא יב מחמת צמידותם לפסוק, אבל משמעם אינו משתלב בהקשר הנדרש שם.

נספח ב: איקונין / דיוקן²²⁵

המילה "דיוקן" באה בספרות התלמודית הקלסית, על פי עדי הנוסח המהימנים, במכילתא דרשב"י ובבבלי בלבד. כנגד זאת, אין המילה "איקונין" באה בבבלי כלל.²²⁶ יתר על כן, הצורות הללו מחליפות זו את זו בין הבבלי לבין הירושלמי בהקשרים מקבילים:

ירושלמי שבת ג, א, ו ע"א; מו"ק ג, ה, פג ע"א בבלי מו"ק טו ע"ב (כ"י קולומביה)
בר קפרא אמ' איקונין אחת טובה היה לי בתוך דתאני בר קפרא דמות דיוקני נתתי בהן ובעונותיהן
ביתך וגרמתני לכופפה אף את כפה מיטתך. הפכתיה יהפכו מטתן עליהן.

(איקונין שלך חקוקה למעלה) שפירושו "צלם" (על פי הצעתו של משה קוסובסקי), והנה הקשר המדרשי בין שתי המילים מפורש כאן.

221 "לא ידענא מאי מעלין בו כי לא היו אלא מורידין ומשפילים" (ר"ש יפה אשכנזי בפירושו יפת תואר).

222 ראה מנחת יהודה.

223 דוגמת יחזקאל / שויסקאל בבבלי קידושין ע ע"א; חילק / בילק (חולין יט ע"א), ועוד רבים. על תופעה זו ראה שרביט.

224 ראה ניסיונותיו של קהוט, ערוך השלם, ערך אפזים, עמ' 210; מילון בן-יהודה, עמ' 343-432 והנסמן שם.

225 לעיל, הערה 181.

226 כנגד "ואותביה תותיה בי סדייה" בסנהדרין צה ע"א (כ"י יד הרב מיימון ועוד) איתא בקטע גניזה

(JTS ENA 2089.6): "והניחו תחת איקונין". וכך בקטע זה כולו נוסח עברי, והוא מקובץ אנדות.

ירושלמי הוריות ב, ד, מו ע"ד רב חונה בשם רב מתנה תלה עיניו וראה איקונין שלאבינו מיד היצן מידי אביר יעקב אמ' ר' אבין אף איקונין שלרחה ראה משם רועה אבן יש'.

בראשית רבה פרשה פו (עמ' 1073); פרשה צח (עמ' 1270) ר' חונא בשם רב מתנא איקונין שלאביו ראה וצנן דמו מידי אביר יעקב ר' חונא בשם ר' אבא איקונין שלאמו ראה וצנן דמו משם רועה אבן יש' מי עשה כן מאל אביר.

בבלי סוטה לו ע"ב (כ"י אוקספורד) ותתפששו בכגודו לאמר שכבה עמי תאנא מלמד שעלו שניהם למטה ערומים באת דיוקני של אביו ונראית לו בחלון(?) [ן] ואמ' לו יוסף יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפור ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך ביניהם ותקרא רועה זונות שנא' רועה זונות יאבד הון מיד ותשב באיתן קשתו אמ' ר' יוחנן מלמד ששבה קשתו לאיתנה פשפש עצמו ולא מצא

נקדים כאן הערה למקור הזה לגופו. יעקב קוגל טען שרעיון איקונין של יעקב אביו, שנראתה ליוסף באותו רגע של אמת בבית פוטיפר, נדרש מ"אבן" שבפסוק "משם רעה אבן ישראל" (בראשית מט, כד), בהתייחס לאיקוניות העשויות אבן.²²⁷ אמנם בבראשית רבה פרשה פו, מהד' תיאודור ואלבק (על פי כ"י לונדון):

ר' הונא בשם ר' מתנא אמ' איקונין שלאביו ראה וצטנן דמו, מידי אביר יעקב משם רועה אבן ישראל.

וכזה גם בכ"י וטיקן 60.²²⁸ אולם נוסח זה נוצר על ידי השמטה,²²⁹ והנוסח המלא מובא לעיל על פי כ"י וטיקן 30 (יסוד מהדורת האקדמיה), ושם בדרשת איקונין של יעקב מן הפסוק "מידי אביר יעקב" ואיקונין של רחל מן הפסוק "משם רועה אבן ישראל", דרשה כפולה בשם שני אמוראים. גרסה זו מוכחת מן הירושלמי ומבראשית רבה פרשה צח.²³⁰ הסיפא ("רועה") נדרשה על רחל על פי הפסוק בבראשית כט, ט: "וְרָחֵל בָּאָה עִם יַעֲקֹב וְאָשֶׁר לְאֵבִיהָ כִּי רָעָה הָיָה". דומה שאף קוגל תיקן דבר זה במהלך כתיביו, וחזר מפירושו²³² שתיבת "אבן" נדרשה כך בבראשית רבה שלפנינו.²³³

227 והנה, כך למשל נדרש פסוק זה בבראשית רבא: 'מידי אביר יעקב. רבי הונא בשם רב מתנה: איקונין של אביו ראה וצנן דמו' [...] אגדה זו דורשת את הביטוי 'אבן ישראל' שבפסוק כאבן של ממש, השייכת לאיש ישראל, כלומר, ליעקב. במלים אחרות, מדובר כאן בדמותו של יעקב בצורת פסל הזקוק באבן, ואבן זו היא היא למעשה האיקונין או ה'דיוקן' של יעקב" (מדרשים, עמ' 52; בית פוטיפר, עמ' 110).

228 161 ע"ד מעמודי כתב היד.

229 וכבר הגיחה והשלימה במתנות כהונה, ובחידושי רד"ל.

230 והשווה מדרש שמואל פרשה ה: 'ר' הונא בשם ר' מתנה איקונין של אביו ראה וצנן דמו, ר' מנחמא בשם ר' אבין איקונין של אמו ראה וצנן דמו, משם רועה אבן ישראל'. ועיין מנחת יהודה, עמ' 1072-1073.

231 ועיין במפרשים הסברים אחרים על דרשת פסוק זה ברחל. במתנות כהונה (לפרשה צח) הוסיף וכתב: 'ודרש רועה כמו ראה בחילוף אל'ף בעיין'. כך כתב קוגל מדעתו (מדרשים, עמ' 52; והוא הסב את הדרשה על יעקב, כנ"ל), והוסיף ראה מן התרגום השומרוני.

232 לעיל, הערה 226.

233 שכן כתב (בית פוטיפר, עמ' 112) בהקשר דיונו של בבלי סוטה לו ע"ב: "How natural, then,

לאחר דיון בהקשרים השונים, חתר קוגל לגלות את ההקשר הראשוני שבו צמח הרעיון "איקונין של יעקב". הוא שקל שחזור של דרשה עלומה על הפסוק "וְרָאִישׁ מִגֵּיעַ הַשְּׂמִימָה" ולפיה הפסוק נדרש על יעקב שראשו "מגיע השמימה", ועל ידי כך נוצרה אגדה על איקונין של יעקב למעלה.²³⁴ הוא אף שקל דרשה עלומה על הפסוק "אבן ישראל",²³⁵ ולא הכריע.²³⁶ דא עקא, שתי הדרשות הללו אינן קיימות לפנינו, ועוד, המשמע של הצגת הראש בלבד, או זה של חלק העליון של הגוף המפוסל מאבן, אינם מתועדים די הצורך במילה היוונית εἰκών לעומת משמעו העיקרי: "דמות" (likeness), ויישומו של משמע זה: portrait ("דיוקן"!). לכן דומה שיש מקום גם לשקול שמה הופעה נוספת של מילה זו בקשר ליעקב היא הראשונית:

וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו, ר' יהודה א' שהיה זיו איקונין שלו דומה לו (בראשית רבה פרשה פד, עמ' 1010).

היתרון באפשרות זו בהקשר הראשוני הוא בכך שהמושג מושרש בלשון הפסוק על ידי דרשה לשונית: "זקונים" = "זיו איקונין", ועוד שהדרשה מיוחסת ל"ר' יהודה", ואם הכוונה לר' יהודה בר' אילעי²³⁷ הרי היא אפוא דרשה תנאית,²³⁸ לעומת שתי הדרשות האחרות שהן תורת אמוראים.

"באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון" (סוטה לו ע"ב). קוגל כתב: "בכמה גירסאות מופיע האיקונין של יעקב 'בחלון', אך אולי יש לגרוס 'בחלום'".²³⁹ הגרסה "בחלון" באה בכ"י וטיקן 110, כ"י מינכן 95, דפוס ונציה, והיא לשון התיקון בכ"י אוקספורד ("מלמד שעלו שניהם למטה ערומים באת דיוקני של אביו ונראית לו בחלון(?)"). "בחלום" בעדי הנוסח הישירים בכתיבה הראשונה של כ"י אוקספורד בלבד.²⁴⁰ בתוספות שם: "ותימה קצת מגלן דנראית לו בחלון". מכאן שלא הייתה גרסה אחרת ידועה לתוספות. ואכן, מתוך שהירושלמי אומר "תלה עיניו וראה איקונין שלאבינו"

that this idea of Jacob's miraculous appearance should come to be attached to the name of Jacob in the first half of the verse (as it was in the Jerusalem Talmud, *Genesis Rabba*, and elsewhere). כבר בדבריו אלה הודאה שאין בראשית רבה דורש "אבן" על איקונין של יעקב, אלא רעיון זה נדרש מן הלשון "מידי אביר יעקב" שקודם לו בפסוק.

234 בית פוטיפר, עמ' 118-119: "one can easily see how this transformation of the ladder's 'head' to a human head [...] could lead directly to the notion that some sort of bust, an 'iqonin, of Jacob existed on high'".

235 שם, עמ' 119 (הוספת הדגשה): "[...] its basic meaning of 'portrait' or 'bust' is preserved in: a number of rabbinic usages, including, prominently, the 'iqonin shel 'abiv' ('His Father's Countenance') motif studied above, where 'iqonin was generated, as we have seen, by the biblical phrase 'the stone of Israel' (hence, stone figure, bust)".

236 שם: "it seems at this point impossible to guess if the concept of Jacob's 'iqonin originally: migrated from Potiphar's house to Jacob's dream, or vice versa".

237 ואין בכך ודאות, ראה מה שכתב מרגליות על מחלקות "ר' יהודה ור' נחמיה" (עמ' 666-667).

238 אם אכן הכוונה לר' יהודה בר' אילעי, תלמידו של ר' עקיבא. עיין שינויי גרסאות אצל תיאודור שם.

239 מדרשים, עמ' 51, הערה 2, וכן הנ"ל, בית פוטיפר, עמ' 122, הערה 21: "But it may even be that the word 'window' here (*šalon*) should be emended to 'dream' (*šalom*); this is the reading to be found in *Midrash Sekhel Tob, ad loc.* and in *Aggadot ha-Talmud*".

240 והובאה גרסה זו בהגדות התלמוד ובמדרש שכל טוב, עמ' 243 (צוין במנחת יהודה).

כרור הדבר שהחזיון נראה לו בו במקום, בהקיץ ובשעת מעשה, ולא בחלום. סגנון הבבלי בא למסור את הדבר הזה בסגנון מוסבר ומיושב.

גרסת "בחלון" מוכחת מקטע גניזה (Cambridge — T-S F2 [2] 12): "אתיה דיוקנו שלאביו וישבה לו בחלון".

בפירושו רש"י לתורה שם, במקראות גדולות הכתר, בראשית כרך ב (רמת גן, תש"ס): "מידי אביר יעקב שנראתה לו דמות דיוקנו של אביו בחליו כדאיתא בסוטה". תיבת "בחליו" בוודאי צריכה להיות: בחלון.²⁴¹ בפירושו הנדפס מכבר הוחלפה תיבה זו במילת "כו", סימן להתלבטות בפירושה.²⁴² הרי עדות נוספת לגרסת "בחלון". ובאמת, גרסת "בחלום" תמוהה, שהרי עלו שניהם למיטה, ומתי ישן וחלם?

דיוקני

אשר לצורת המילה "דיוקני" כתב ליברמן: "ושמא באה צורה זו בהשפעת 'דמות דיוקני', ופירושה דמות של יוקני, והדלית היא שימושית".²⁴³ אבל הסבר זה, לומר שהדל"ת נסחבת לתיבת "יוקני" גם כשאין "דמות" לפניו, אינו ניצל מן הדוחק. ובאמת אין רקע לשוני קיים שבו היה חילוף זה יכול להתרחש. ההקשרים שבהם מופיע בבבלי "דמות דיוקני" הם כולם עברית, ואין מקום בהם למילת השייכות הארמית ד', וגם בארמית, אין לתאר סביבה תחבירית העשויה לפרנס את התופעה הנידונה. ואכן, אין תיעוד כלל לצורה "יוקני", ללא דל"ת. אשר לצורת רבים שנינו בתוספתא שבת יז, א (עמ' 80):

כתב המהלך תחת הצורות ותחת היוקנאות אין מסתכלין בו ולא עוד אלא אף בחול אין מסתכלין ביוקנאות משם שני אל תפנו אל האלילים וגו'.

כן היא הגרסה במילה זו בכ"י וינה, בדפוס ראשון ובכ"י לונדון, ואילו בכ"י ארפורט: "הדיוקנאות [...] בדיוקנאות", בדל"ת, כסגנון הבבלי. בספרות ארץ ישראל צורת הרבים של איקונין היא איקוניות, ובמקבילה שבירושלמי לתוספתא הנ"ל: "כתב המהלך תחת הצורות או תחת האיקוניות" (עבודה זרה ג, א, מב ע"ב).

יחוד תחבירי מסוים יש במילים "היוקנאות", "ביוקנאות" שבתוספתא, שהרי איקונין וצורותיה כמעט אינן באות בספרות התנאית והתלמודית באותיות השימוש לפניו. שמה אפוא אין כאן אלא תופעה של כתיב ומבטא. במקום לכתוב האי- כתבו הי- = הי-; הסיומת -aot באה ברבים של מילת איקונין רק כאן. יחד עם שתי התופעות הללו, בין אם הוא קשור להן בין אם לאו, יש כאן אף חילוף קו < וק.

הסיומת -aot אכן גוברת בטיפוס לשוני בבלי, לעומת iyot – המאפיינת יותר את טיפוס ארץ ישראל. בסביבה לשונית זו אפשר שנגזרה *יוקנאות מתוך הצורה המיוחדת

241 וכן הוא בארבעת כתבי היד שבדקתי: כתב יד ניו יורק, ביהמ"ל, לוצקי 745; כתב יד פריס, הספרייה הלאומית 157 HEB; כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, קטלוג מרגליות 171; כתב יד וטיקן, Biblioteca Apostolica ebr. 608.

242 בדפוס פירוש רש"י (ונציה רע"ח ואילך): "מידי אביר יעקב שנראתה לו דמות דיוקנו של אביו כו' כדאית' בסוטה".

243 תוספתא כפשוטה, שבת, עמ' 281, הערה 2, וכזה בערוך השלם, ג, עמ' 48: "ואולי דלת של דיוקנא הוא אות שמוש מן יחס הסמיכות וא"כ דמות דיוקנא פ"י דמות של איקון = דמות של צורה ומרוב ההגהגל נשארת הדלת בראש התיבה אף בנפרד עיי' בייטרעגע ח"ב צד ג'".

"היוקנאות". כלומר, האיקונאות < האיוקנאות < היוקנאות. השווה האינדא < היינדא. אם מן הצורה היוקנאות נגזרה שוב צורה בלתי מודעת, *יוקנאות, אפשר שבוטאה יו"ד זו כמעין /j/, העשויה להיות מסומנת במקורות מסוימים ביו"ד ובאחרים בדל"ת. הפרשה כולה שייכת לכתיבים הבלתי-פורמליים,²⁴⁴ שלא נעקרו על ידי ההתקנה הלשונית כשלא זיהו המעתיקים את המקור הלשוני, ותפסו את הצורה כלקסימה בפני עצמה, אף במקור עברי / שמי, ועל אחת כמה וכמה לגבי מילה שמוצאה לועזית.²⁴⁵ קרויס ולעף האריכו בניסיון לפתור מילה זו,²⁴⁶ ובסוף דבריו של לעף רמז לגורל המבטאים השונים ליוונית εἰκόων, ואפשר שהכוונה שם למעין /j/.

בינתיים כך נראה לנו ליישב כתיבים אלה, עד כי יבא שילה.

נספח ג: חותם ומטבע²⁴⁷

משנה סנהדרין ד, ה	תוספתא סנהדרין ה, א (דפוס ראשון)
לפיכך ניברא אדם יחיד בעולם [...] להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה שאדם טוביע מאה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע את כל האדם בחותמו שלאדן הראשון	דבר אחר למה נברא יחידי להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה
ואין אחד מהן דומה לחבירו	שבחוחם אחד ברא את כל העולם כולו ומחותם אחד יצאו חותמו' הרכה שני' תהפ' כחומ' חותם וגו'
לפיכך כל אחד ואחד חייב לומ' כשבילי ניברא העולם.	מפני מה אין פרצופותיהן דומו' זה לזה מפני הרמאי' שלא יהא כל אחד ואחד קופץ לתוך שדה חבירו ובא על אשת איש שנא' וימנע מרשעים אורם וגו'

אין משמעותו של "כל העולם כולו" בתוספתא כאן "שמים וארץ", "הקוסמוס כולו", אלא "כל האנושות", כמשמע שנודע אחר כך מן הארמית: כולי עלמא,²⁴⁸ ואכן מקבילתו במשנה היא "כל האדם", והלכה זו שבתוספתא מתפרשת כולה במשנה המקבילה. "חותם אחד" (תוספתא) הוא "חותמו של אדם הראשון" (משנה), ו"כל העולם כולו" (תוספתא) הוא "כל האדם" (משנה). "ואין אחד מהן דומה לחבירו" שבמשנה מסכמת פיסקא שלמה בתוספתא,²⁴⁹ אבל גם רעיון שונה בא בתוספתא בקצרה כפיסקא זו: "ומחותם אחד יצאו חותמות הרבה".

בהלכות אלה שבמשנה ובתוספתא מודגשת הבריאה בצלמו של אדם הראשון, ללא אזכור מפורש שאדם הראשון נברא בצלם אלהים. למה דומה אדם הראשון, לחותם הטובע מטבעות, ומחותם זה נעשים חותמות אחרים הטובעים אף מטבעות נוספים.

244 פונטיים, הנקראים לפעמים "עממיים".

245 ראה מה שכתבתי במאמרי "אודא", עמ' 337–338.

246 קרויס, מילים, עמ' 202–203, וראה אוסטרזצר, עמ' 41.

247 לעיל, הערה 28.

248 ראה בפרוטרוט מאמרי "תעלומות עולם", על יד הערה 295.

249 ועיין בהמשכה.

רעיון זה נרמז כבר בנבואת יחזקאל על מלך צור, שנמשל לאדם הראשון כגן עדן:
 בְּן אָדָם שָׂא קִינָה עַל מֶלֶךְ צוֹר וְאָמַרְתָּ לוֹ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' אֱתָה חוֹתֶם תְּכַנִּית מְלֵא
 חֻקָּמָה וְקִלְיִל יָפִי: קָעַרְןָ בְּן אֱלֹהִים הָיִיתָ וְכו' (יחזקאל כה, יב-יג).

אדם הראשון, כליל יופי, הוא חותם שממנו נברא כל אדם.²⁵⁰

כפירוש רש"י שם:

אתה חותם תכנית וגו'. אתה הוא מלא חכמה לחתום ולטבוע כל תכנית וצורה:
 תכנית פיינטור"א בלע"ז.²⁵¹

בחרגום לשם:

את דמי למנא דצורתא.

במנחת שי העיר על הגרסה "חותם תכנית", כבי"ת,²⁵² וקרוב לומר שגם רש"י התכוון
 לגרסה זו, וכפי שיוצא ממחקר העניין כולו בידי משה גרינברג.²⁵³
 הגרסה "תכנית", כבי"ת, מספקת מקור לברכת אירוסין, "אשר יצר את האדם בצלמו,
 בצלם דמות תכניתו" (בבלי כתובות ח ע"א),²⁵⁴ והתקשו בה מפרשים וחוקרים²⁵⁵ ללא
 מקור מקראי כהצדקה לסגנון הציורי הכולט:

גירסת הספרים אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תכניתו. פירוש בצלמו
 שהוא לם דמות תכניתו של אדם, כי לגבי הקב"ה אומר צלם שהוא לשון הראוי
 להאמר על צורה בלא גוף ועל דבר שאין רשות לעיין לתפוס ולראות, ועל האדם
 שהוא גוף אומר לשון תכנית שאינו נאמר לעולם אלא על דבר שאינו רוחני כדכתיב
 תכנית כל רומש בארמה (חידושי הריטב"א שם).

וכן כתב מרנא ורבנא הרב הגדול מהר"ר דוד ן' אבי זמרא ז"ל וז"ל: יש לדקדק
 דבשלמא צלם הוי מלה דקה אבל תכנית היא מלה גסה, ולא שייך לאומרה אלא
 בדבר חומרי לא בהקב"ה, לכך יש מי שמחזק הגירסא. ויש ליישב דברי רבינו
 תכניתו על האדם חוזר כלומר ובצלם דמות הבורא יתברך תכניתו של האדם ע"כ.
 ואף על פי שיש קצת חילוק ביניהם בפי' הברכה הכל עולה לענין אחד (שיטה
 מקובצת שם).

250 אלטמן (צלם, עמ' 244) כבר עמד על דמיון זה גם ללא הגרסה "תכנית" (כלהלן).

251 בדפוסים הקדומים סדר הויכוחים הפוך.

252 "בכל הספרים מדויקים התיי"ו בצירי ובמ"ג כתוב ב"א חותם ע"כ. ולא נמצא חילוף זה בחילופי ב"א
 וב"ג אולי זאת היתה גירסת יונתן שתרגם את דמי למנא דצורתא וגם כנביאים עם פירוש הריא"ה ה-
 ר"י אברנבל כתוב חותם וכ"ג מפירושו שכתב ולכן דמה אותו לתכנית החתום שבו יחתמו הרב"ר
 לקיומם ע"כ. אמנם גירסת רש"י ורד"ק בצירי וליכא למינדא מינה".

253 עמ' 580-581, עיין שם.

254 ההצעה הזאת עלתה בשיחה עם משה גרינברג בסיום הרצאה שנשא בנושא זה במכון שוקן בשנות
 השמונים.

255 ראה פלוסר וספראי, עמ' 458-461. שם ביקשו להוציא דגם מקראי מישעיה מד, יג. וראה תשובה
 שהשיב להם יצחק אבישור.

עם כל הדמיון של ה"חותם" שבמשנה ובתוספתא שם לנאמר בנבואת יחזקאל, כבר
 הושמעה דעה²⁵⁶ שמשנה זו יונקת במשהו מן התורה הפילוסופית של פילון, או לפחות
 ממינוחו, שבקשר לבצלאל דיבר על הצורה שהאלוהים טובע על נשמתו של אדם כעל
 מטבע:

[...] God impressed this figure also on the soul, after the fashion of an
 approved coin [...] For, as God is himself the model of that image which he
 has now called a shadow, so also that image is the model of other things, as he
 showed when he commenced giving the law to the Israelites, and said, "And
 God made man according to the image of God" as the image was modelled
 according to God, and as man was modelled according to the image, which
 thus received the power and character of the model.²⁵⁷

כמהלך הכפול, בריאה מן הצלם שנברא על פי צלמו של אדון כול, עם משל התכנית
 החותם והמטבע, כתוב בפירוש רש"י (בראשית א, כז):²⁵⁸

ויברא אלהים את האדם בצלמו. בדפוס העשוי לו [...] נעשה כחותם כמטבע
 העשויה על ידי רושם שקורין קוי"ן בלע"ז, וכן הוא אומר (איוב לח יד) תתהפך
 כחומר חותם. בצלם אלהים ברא אותו. פירש לך שאותו צלם המתוקן לו צלם
 דיוקן יוצרו הוא!

נספח ד: הפיוטים

ייני, קרובה לסדר ויצא יעקב:

כי אמונתך ביעקב / ועדות היא בישראל / כי רואה דמות יעקב / יקדישוך
 קדוש ישראל / ומזכיר שם יעקב יעריצוך אלהי ישראל / נקראתה אלהי יעקב /

256 ראה אלטמן, צלם, עמ' 240-241 והנסמן שם.

257 אליגוריות החוקים ג, לא, 95-96 (יונגה, עמ' 61). ההקשר המלא:

On which account God also calls Bezaleel by name, and says that "He will give him
 wisdom and knowledge, and that He will make him the builder and the architect of all the
 things which are in his Tabernacle;" that is to say, of all the works of the soul, when he
 had up to this time done no work which any one could praise — we must say, therefore,
 that God impressed this figure also on the soul, after the fashion of an approved coin.
 And we shall know what the impression is if we previously examine the interpretation of
 the name. Now, Bezaleel, being interpreted, means God in his shadow. But the shadow
 of God is his word, which he used like an instrument when he was making the world.
 And this shadow, and, as it were, model, is the archetype of other things. For, as God is
 himself the model of that image which he has now called a shadow, so also that image
 is the model of other things, as he showed when he commenced giving the law to the
 Israelites, and said, "And God made man according to the image of God." as the image
 was modelled according to God, and as man was modelled according to the image, which
 thus received the power and character of the model.

258 השווה אלטמן, שם, עמ' 242-243.

וגם אלהי ישראל / ודגם מחנות מלאכין / זה יקרא בשם יעקב / וזה יכנה בשם ישראל / זה יאמר קדוש הוא / זה יאמר ברוך הוא.²⁵⁹

בהערותיו של רבינוביץ: "המלאכים העולים רואים דמותו של יעקב חקוקה בכיסא הכבוד, והיורדים רואים דמותו למטה, וזה אל זה ישבחו ויפארו את אלוהי יעקב, אלוהי ישראל. הסגנון הנשגב, וההתלהבות הפיוטית דומים לספרות 'יורדי מרכבה ופרקי היכלות'".
וכן כתב וולפסון: "המלאכים שמסביב לכיסא רואים את דמותו של יעקב, ובכך מקדישים ומעריצים את האל" וכו'.²⁶⁰ אולם מסתבר לא פחות, ודומה שאף יותר, לבאר: המלאכים שמסביב לכיסא רואים את קלסתר פני השכינה, ובכך מקדישים ומעריצים את האל. אם נפרש כך, "רואה דמות יעקב" הוא שינוי מפני הכבוד על פי המדרש, במקום לומר "רואה פני עליון".²⁶¹

פיוט ארכין ה: ²⁶²

מכון שמיא ורמת ארעא / ואשתכח קאי בין חייאת
נועו מלאכין ורעדו אופנים / דחמון למשה קאים בערפילא
סערות גופיה סמו להון כחדה / דאיקונין דיעקב הוה מזדקר לקיבליה
עול וקריב לך רעייהון דבניי / צווח מן כורסיה מלכה חייא

תרגומו:

שפלו השמים וגבהה הארץ / ונמצא [משה] עומד בין החיות
נעו המלאכים וחרדו האופנים / כאשר ראו את משה עומד בערפל
סערות גופו קמו להן יחדיו / שדמות יעקב הייתה מזדקפת כנגדו
בוא וקרב לך רועם של בניי / קרא מכיסאו המלך החי

ברגע מרכזי וטעון זה, כשמשה עולה השמימה ועומד לפני כיסא הכבוד, מגיעה העלילה לשיא רגשי, "סערות גופו קמו להן יחדיו", ונאמר "שדמות יעקב הייתה מזדקפת כנגדו". לפי התוכן היה צריך לומר שהמלך עצמו נראה לפניו פנים אל פנים. ואכן בנקודה זו "המלך החי" הוא שמדבר אל משה. ההקשר הזה יהיה מיושב, אם נפרש שהפייטן תפס לשון "דמות יעקב" במקום לומר במפורש "וראה אכתריאל יה יי צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא" (על פי ברכות ז ע"א),²⁶³ שהוא עצמו ניסוח אחר החותר למצוא סגנון נשגב ומכובד לביטוי החוויה הטעונה של עמידה לפני כיסא הכבוד וראיית פני השכינה.

259 רבינוביץ, מחזור, עמ' 168-169.

260 הסוד, עמ' 136.

261 אין בדיבור הנידון כדי להכריע שמקור סגנון הפיוט הזה הוא מספרות ההיכלות, אדרבה, התפיסה שאנו מבקשים לייחס למדרש עשויה להתאים יותר, כפי שכתבנו בפנים. על שאלה זו ראה גרינולד, עמ' 271; רבינוביץ, פייטן, עמ' 404.

262 היינימן, שרידים, עמ' 364.

263 אם כי עוד צריך בירור למהות הכינוי "אכתריאל" (ועיין לעיל, הערה 3). מכל מקום, ברור מעל לכל ספק שהכוונה שם להקב"ה עצמו, על פי כל הכינויים המפורשים, והסגנון המשקף את ישעיהו ו, א. ראה בעדי הנוסח, ועיין שלום, מרכבה, עמ' 51-55; אורבך, עולמם, עמ' 505-508; אברמס, עמ' 46-48, ובהרחבה אצל בנוביץ לברכות ז ע"א, והנסמן אצל כולם.

המעמד המפחיד יסוגן בכבודו הראוי לו על ידי גודש כינויי האל וגדולתו, כבברכות שם, או על ידי כינוי מרחיק, כגון "יעקב", בזכות שוויון קלסתר הפנים האמור במקורות.²⁶⁴ פיוט זה נחקר על ידי יוסף היינימן, והוא הסיק שתוספתא תרגומית לפנינו, מן התקופה הקדומה ביותר,²⁶⁵ ושייך אותה לקבוצה של פיוטים קדומים שעמה נמנה אף הפיוט "אזל משה".²⁶⁶ והנה הראה יוסף יהלום שפיוט זה ("ארכין") כבר היה כתוב בפפירוס, עובדה המאשרת את זמנו הקדום.²⁶⁷

הקליר (המאה הששית-שביעית לערך)
קדושתאות ליום מתן תורה, מהד' שולמית אליצור, עמ' 277:

פרש במקלו ונקפה / והסולם צפה / במקום אשר לך
פנה וראה / מלאכי מראה / עולים למעלן
פלס דיוקנו / בכסא קונו / צור השכילן.

ונתפרש שם:

והקב"ה ("צור") הראה למלאכים ("השכילן") את תואר ("פלס") דיוקנו של יעקב חקוק בכיסא הכבוד. השווה: "עולים למעלה ורואים איקונין שלו ויורדים למטה ומוצאים אותו ישן" (בר"ר סח, ב, עמ' 788).

יוסף בירבי ניסן משה קריתים:

מוחקק הוא בכיסא דמותו / נם המלאך למלאכים רדו חזו מראית דמותו ומחיותו.²⁶⁸
יוסף בירבי ניסן היה מאוחר לתקופה הביזנטית.²⁶⁹ הוא מוסר את המדרש כבראשית רבה פרשה סח על פי הדימוי המאוחר, שהאיקונין חקוקה בכיסא.

אלייה בירבי מרדכי:

אראלים בשם תם ממליכים / למלך מלכי המלכים
יפיו לשור בכס הולכים / ילדיו היום צגים כמלאכים.²⁷⁰

פיוט זה כורך יחד שני מוטיבים הנמצאים בפיוטים הקודמים, אמירת קדושה מפי המלאכים, ונהירתם לראות את האיקונין החקוקה על הכיסא. כבר צירוף זה קובע את תפיסתו של הפייטן כזו המאוחרת.

264 דיון נפרד ראוי לבוא ללשון הכתוב בתהלים כד, ו: "זה דור דרשיו מבקשי פניך יעקב סלה", לעומת תהלים כו, ח: "לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש". היו מן הקדמונים שרצו לפרש "פניך יעקב" = פניך [אלהי] יעקב, ראה אבן עזרא ור"ק שם.

265 היינימן, קדום.

266 היינימן, שרידים.

267 ראה יהלום, ובעמ' 178 שם על "ארכין".

268 פליישר, היוצרות, עמ' 727.

269 פליישר, היוצרות, עמ' 111.

270 מחזור יום כיפור, מהד' גולדשמידט, עמ' 608.

שלמה הכבלי, מהד' פליישר, עמ' 168:

תם יושב תרביץ אהלי דת, תבנית דיוקנו נחתם בכס מעל תחת כן עולים ויורדים חלם.

הפייטן שלמה הכבלי חי באמצע המאה העשירית בקירוב,²⁷¹ ובשל זמנו זה בוודאי ניזון מן הצורה המאוחרת של אגדת האיקונין, כבאיכה רבה. אפשר אפוא לראות בזהירות בדברי הפייטנים הקדמונים דימויים כפשוטם של דברים בבראשית רבה, כשעה שהמאוחרים משקפים בכירור את התפיסה המאוחרת יותר, שהאייקונין חקוקה על הכיסא ממש.

נספח ה: חיבור "סולם יעקב" (לעיל, הערה 151)

בספר החיצוני "סולם יעקב" כלול תיאור חזיון יעקב בחלומו, וזה נחקר לאחרונה בידי יעקב קוגל.²⁷² זה לשון הפרשה בתרגום לעברית:²⁷³

וילך יעקב לדרכו ללבן אחי אמו. וימצא מקום וינח שם את ראשו על אבן ויישן, כי בא השמש. ויחלום חלום, והנה סולם מוצב ארצה, ומגיע עד השמים, וראש הסולם היה פרצוף אדם חצוב מאש. ושתיים עשרה מדרגות היו לסולם, ויהיו על כל אחת ואחת מהן שני פרצופי אדם, מימין ומשמאל, עשרים וארבעה פרצופים, פנים עם חזות,²⁷⁴ ואת הפרצוף אשר למעלה מכולם ראיתי אותו מאש עד הכתף ועד הידיים, נורא מכל עשרים וארבעה הפרצופים. עודי מביט בו והנה מלאכי האלהים עולים ויורדים בו, והנה ה' ניצב עליו ויקרא אלי משם: יעקב, יעקב! ואומר: הנני.

קוגל ביקש למצוא באפוקריפון זה צורה קדומה ומקורית של בראשית רבה סח. הוא שיער שהמושג "אייקונין" טמון כבר במקור זה,²⁷⁵ והעיר: "[...] חל כאן שינוי מפתיע בהבנת

271 ראה פליישר, הכבלי, עמ' 34.

272 במחקרו השני (סולם) הקדים את הזמן המשוער של החיבור לפני חורבן הבית, על פי סכרתו שפסוקים אחדים הם הוספה מאוחרת.

273 תרגומו של קוגל, מדרשים, עמ' 55.

274 "faces including their chests" (קוגל, סולם, עמ' 210).

275 "תיאורם של הפרצופים כבעלי פנים עם חזות" אכן מגדיר אותם כמדויק כ"אייקוניא". הטקסט הסלבי גורס פה 'lice' (פנים). אף סלאביסטים אחדים החקשו להצדיק שימוש זה שכן בשום ספר אפוקריפי סלאבי אחר אינה מופיעה מלה זו בזיקה לפסל או לכל מעשה אמנות דומה שהמלה 'lice' יכולה לייצג פה את המלה 'אייקוניא' שבמקור. כמו כן ייתכן, שהמחבר של המקור העברי השתמש במלים 'פנים' או 'פרצוף', שבשפתו המדוברת היה להן גם מובן של 'אייקונין' (עמ' 55). אולם אף המחבר מודה ששחזור טקסט עברי מקורי סביר עשוי לתת לנו "פרצוף" ולא יותר. קוגל שואף לתת למילה היוונית εἰκόων מובן של פסל של החלק העליון של הגוף, וכך כתב לעיל: "המלה היוונית εἰκόων שהוראתה — דמות או פסל המייצג ראש של אדם, ולפעמים את הראש עם החלק העליון של הגוף" (עמ' 52). הנ"ל, בית פוטיפר, עמ' 117, במהלך תרגום הטקסט: "faces [or busts]", וכן בהגדרת המילה היוונית (בית פוטיפר, עמ' 111) rendering, a portrait or bust) (bust) אינו בולט כלל בין השימושים של המילה היוונית. אמנם המילה εἰκόων משמשת אף בהקשר של דמות תלת-ממדית, אולם ההגדרה bust אינו מופיע במילון של לידל וסקוט (עמ' 485), אלא "פסל" כללי: "likeness, image, bust".

הטקסט המקראי: הביטוי 'ראש הסולם' נתפס פה כמציינן ראש אנושי השייך לסולם, ולכן אומר הטקסט 'וראש הסולם היה פרצוף אדם חצוב מאש'.²⁷⁶ הקשר שהוצע בין הקטע הזה לפרשה סח בבראשית רבה נעשה על ידי שחזור חוליה מדרשית נעדרת, האמורה לגשר ביניהם. וזה לשונו של קוגל:

[...] שחזור מקור אפשרי של האגדה אצל חז"ל. הפסוק אומר 'וראשו מגיע השמימה', ואילו המלה 'ראשו' יכולה להידרש כמכוונת לא לסולם אלא ליעקב, שראשו, כלומר, האיקונין שלו, מגיע לשמים, מתוך שהוא חקוק על כיסא הכבוד.²⁷⁷

אולם יש להודות שללא השלמת "חוליה חסרה" זו יש מעט מאוד בחיבור "סולם יעקב" כדי לשמש תקדים ומקור לאגדת "אייקונין שלך חקוקה למעלה".

אין קוגל מאריך בהסבר אותו "ראש" שבאפוקריפון. אולם ברור ש"הפרצוף אשר למעלה מכולם" מסמל את ה', הניצב עליו בלשונו של הפסוק,²⁷⁸ ובוודאי לא את יעקב. במה אפוא תסתייע הבנת מדרשנו מאותו חיבור? הציור של סולם שיש דמות בראשו כמוהו כמדרש שלנו, אלא ששם אינו מוזהה כיעקב, ולמעשה אייקונין של יעקב אינו מופיע בו כלל. ההצעה לדרוש את הפסוק 'וראשו מגיע השמימה' — "יעקב, שראשו, כלומר, האיקונין שלו, מגיע לשמים", אינה משתמעת מן החיבור האפוקריפי, אלא מן "החוליה החסרה". רעיון זה, אמנם עשוי להתאים למדרש שלנו, אבל אינו רמוז בלשונו כלל. אולי הסממן היחיד שאפשר להציע כמשותף הוא המילה "חצוב" בדיבור "פרצוף אדם חצוב מאש", המדומה ללשון המדרש "חקוקה".

אולם מלבד זאת אין קשר של ממש בין שני המקורות, ואין מקום להיעזר בחיבור "סולם יעקב" בהבנת המליצה "חקוקה למעלה".

עיקר עניינו של קוגל במחקרו השני²⁷⁹ הוא הפרצופים ויחסם לאגדת שרי העמים בסולם. כלומר, עיסוקו שם היה בעיקר בעשרים וארבעת הפרצופים ומשמעם, ולא ב"פרצוף אשר למעלה מכולם". נעיר אפוא דברים אחדים על חזיון זה.

"ושתיים עשרה מדרגות היו לסולם, ויהיו על כל אחת ואחת מהן שני פרצופי אדם". הווה אומר, הסולם אינו צר אלא בעל צורה רחבה, ועל כל "מדרגה" יש מקום "מימין ומשמאל" לצורת פרצוף. לזו אכן מתאימה המילה "מדרגה", ואין לצייר חזיון זה כסולם צר בעל "שליבים",²⁸⁰ כסולמות שלנו. אף אגדות חז"ל הפליגו ברוחב הסולם.

"whether picture or statue" (עמ' 402) הציג את המילה lice ככבואה של prosōpon = פרצוף (ועל מילה זו באפוקריפון סלבוני אחר עיין היטב לעיל, הערה 209).

276 מדרשים, עמ' 55, וכן הנ"ל, בית פוטיפר, עמ' 112: "the connection between 'stone' and 'iqonin' was eventually lost".

277 עמ' 55-56.

278 ולא כצירלסוורת (עמ' 402) שביקש כנראה להבחין ביניהם וכתב: "From above the highest statue, God calls to Jacob", אולם אין ספק שהן כ"ד הפרצופים, הן "הפרצוף אשר למעלה מכולם" חוזרים ונזכרים בסוף הפרשה כלשון המקרא: "עודי מביט בו והנה מלאכי האלהים עולים ויורדים בו, והנה ה' ניצב עליו". כשם שהכ"ד הם חזיון בהשראת המלאכים, כן הפרצוף אשר למעלה מייצג את ה', כנזכר בפסוק.

279 סולם.

280 במחקרו השני הרבה קוגל להשתמש במילה rungs ואף נטה להחליף בין המונחים בחופשיות, כגון (סולם, עמ' 216): "the twelve steps (or rungs) of the ladder".

מכאן שהתיאור בחזיון מחזק את פירוש החוקרים ל"סולם" המקראי שבפסוק הנידון, לומר שהוא גרם מדרגות, אחד השימושים של simmilu האכדית, המתאים יפה לגשר בין שמים וארץ ('וְזָה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם').²⁸¹

ביבליוגרפיה

- אבישור "בצלם דמות תבניתו", לשוננו, נא (תשמ"ז), עמ' 231-234.
 אברבנאל ר"י אברבנאל, ראש אמנה, מהד' מ' קלנר, דמת גן, תשנ"ג.
 אברהם פילארפיא, תש"ח.
 אברהם, פרושים L. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge, 1924.
 אברמס D. Abrams, "From Divine Shape to Angelic Being: The Career of Akatriel in Jewish Literature", *The Journal of Religion*, 76 (1996), pp. 43-63.
 אסטרוצ'ר "אוסטרוצ'ר, 'ה'דיוקני' בתעודות המשפטיות", תרביץ, יא (ת"ש), עמ' 39-55.
 אורבך, בעלי התוספות א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תש"ם.
 אורבך, חז"ל א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט.
 אורבך, עולמם א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים, תשמ"ח.
 אורבך, ערוגת הכשם ר"א ב"ר עזריאל, ערוגת הכשם, מהד' א"א אורבך, א-ד, ירושלים, תרצ"ט-תשכ"ג.
 אורלוב A.A. Orlov, "Without Measure and Without Analogy: the Tradition of the Divine Body in 2 (Slavonic Enoch)", *JJS*, 66 (2005), pp. 224-244.
 אורנן אחיטוב T. Ornan, *The Triumph of the Symbol*, Fribourg-Godttingen, 2005.
 אחיטוב ש' אחיטוב, "פני ה'", א"ד אייכלר, י"ח טיגאי ומ' כוגן (עורכים), תהלה למשה, מחקרים במקרא ובמועדי היהדות מוגשים למשה גרינברג, וינונה לייק, תשנ"ז, עמ' 3*-11*.
 אטלס ראב"ד, חידושים על מסכת בבא קמא, מהד' ש' אטלס, קיידאן, ת"ש (ניו יורק, תשכ"ג).
 אייזנשטיין, אוצר מדרשים י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ניו יורק, תרע"ה.
 אלטמן, גנוסטי A. Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Legends", *Jewish Quarterly Review*, n.s., 35 (1945), pp. 371-391.
 אלטמן, צלם A. Altmann, "Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology", *Journal of Religion*, 48 (1968), pp. 235-259.
 אפשטיין, מבוא י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים - תל אביב, תש"ח (ירושלים, תש"ס).
 אפשטיין, תנאים י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים - תל אביב, תשי"ז.
 אקדמיה "מאגרים", האקדמיה ללשון העברית.
 באכר ב"ז בכר, ערכי מדרש, תל אביב, תרפ"ג.
 בורני C.F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922.

281 ראה CAD 15, עמ' 273-275, ושם (עמ' 274): "Namtar ascended the length (?) of the stairs: (274) of heaven (^{si}sim-me-lat šamā[mī]); O Šamas, you opened the bolt of heaven's door, you ascended the stairs of pure lapis lazuli", ואף ציינו לצורת הזיגריטו של מגדל בבל, והנאמר בו: "וְרָאשׁוּ בְשָׁמַיִם" (בראשית יא, ד), במקביל לכתוב על הסולם: "וְרָאשׁוּ מִגִּיעַ הַשָּׁמַיִם". השווה צ'רלסוורת', עמ' 307; ויינפלד, בראשית, עמ' 160; סרנה, עמ' 198; ספיזר, עמ' 218-220.

- בלאו "אצלנו באלאנדלוס, אצלנו במגרב (למה התכוון הרמב"ם כשדיבר על מנהג או ביטוי הרווח 'אצלנו')", מסורות, ז (תשנ"ג), עמ' 43-50.
 בן יהודה, מילון בן יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים, תש"ם.
 בנזכין מ' בנזכין, מאימתי קורין את שמע, ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, האיגוד לפרשנות התלמוד, ירושלים, תשס"ו.
 בן-חיים ד' בן-חיים, "ועוד עיון להערכת הכרונולוגיה בלשון", י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן - מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 25-41.
 בן-ששון ח"ה בן-ששון, "הנהגתה של תורה", בחינות בביקורת הספרות, 9 (תשט"ז), עמ' 39-53.
 בן-ששון, סמכות מ' בן-ששון, "קונטראפוזיציה של הרמב"ם: קשרי גומלין בין סכמות לחיבור", מ' בן-ששון, י' ברודי, ע' ליבליך וד' שלו (עורכים), קנון וגניזה (כרפוס).
 ברגרין, ברניאר נ' ברגרין, "בינוני עם כנוי הגוף", לשוננו, ד (תרצ"ב), עמ' 173-177.
 ברניאר י' ברניאר, "מקורו של הביטוי 'הן... הן' בהוראת ג'ם... וגם', לשוננו לעם, נד (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 23-34.
 ברלינר א' ברלינר, כתבים נבחרים, ירושלים, תשכ"ט.
 ברנרד J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Edinburgh, 1928.
 ברנשטיין M.J. Bernstein, "Deut. 21:23: A Study in Early Jewish Exegesis", *JQR*, 74 (1983), pp. 21-45.
 ברנשטיין, תרגום M.J. Bernstein, "Klein's Anthropomorphism in the Targumim", *Jewish Quarterly Review*, 77 (1986), pp. 65-70.
 גולדשמידט מחזור לימים הנוראים, מוגה ועובד ומבואר בידי ד' גולדשמידט, ירושלים, תשל"ל.
 גושן-גוטשטיין A. Goshen-Gottstein, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature", *HTR*, 87 (1994), pp. 171-195.
 גייגר א' גייגר, "סומכוס המעתיק היווני", קבוצת מאמרים, ורשה, תר"ע.
 גינצבורג L. Ginzberg, "Anthropomorphism", *Jewish Encyclopedia*, I, New York - London, 1901, pp. 621-626.
 גרינברג M. Greenberg, *Ezekiel: A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, 1983-1997 [The Anchor Bible; v. 22-22A].
 גרינולד א' גרינולד, "פיוטי ייני וספרות יורדי מרכבה", תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 257-277.
 גריפין ופאולסן C.W. Griffin and D.L. Paulsen, "Augustine and the Corporeality of God", *HTR*, 95 (2002), pp. 97-118.
 גרובר מ' גרובר, "בצלם אלהים - מהו?", צ' טלשיר, י' שמיר וד' סיון (עורכים), תשורה לשמואל; מחקרים בעולם המקרא לכבוד שמואל אחיטוב, ירושלים, תשס"א.
 דן י' דן, מבוא לספר כתב תמים, ר' משה תקו, ירושלים, תשמ"ד.
 דרייזין I. Drazin, *Targum Onkelos to Deuteronomy: an English translation of the text with analysis and commentary*, Hoboken, c1982.
 היימן A. Hyman, "Maimonides' 'Thirteen Principles'", A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge MA, 1967.
 היינימן, קדום י"י היינימן, "פיוט ארמי קדום לחג השבועות", טורי ישרון, לא (תשל"ב), עמ' 17-15.

- נ"א רבינוביץ, פירוש יד פשוטה למשנה תורה לרמב"ם, ספר המדע, ירושלים, תש"ן.
- י"ה הלום, "אזול משה בפפירוס", תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 173-184.
The Works of Philo, translated by C.D. Yonge, London, 1854, 2004.
- ח' ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים, תשכ"ד.
- א' כהן, "להוראתו הקדומה של המונח 'כלומר'", מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 185-200.
- M.S. Cohen, *The Shiur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham, MD, 1983.
- M.I. Kahana, "The Halakhic Midrashim", S. Saffrai, Z. Saffrai, J. Schwartz and P.J. Tomson (eds.), *The Literature of the Sages*, Second Part, Assen/Minneapolis, 2006, pp. 3-105.
- ר' כשר, תוספתות תרגום לנביאים, ירושלים, תשנ"ו.
- J.Z. Lauterbach, "A Significant Controversy", *Hebrew Union College Annual*, 4 (1927), pp. 173-205 = idem, *Rabbinic Essays*, Cincinnati, 1951, pp. 51-83.
- י' לורברבוים, "הרמב"ם על צלם אלוהים; פילוסופיה והלכה — עברת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות", תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 533-556.
- י' לורברבוים, צלם אלוהים, ירושלים ותל אביב, תשס"ד.
S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York, 1974.
- S. Lieberman, "Roman Legal Institutions", *JQR*, ns 35 (1944), pp. 1-48.
- ש' ליברמן, "עשר מילין", אשכולות, ג (תשי"ט).
- ש' ליברמן, "עבודה זרה של פרקים", תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 228-239.
- ש' ליברמן, תוספת ראשונים, א-ד, ירושלים, תרצ"ז-תרצ"ט.
H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1961.
- ש"א ליונסטם, "חביב אדם שנברא בצלם", תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 1-2.
- תרגום לאנגלית עם הוספות: S. Loewenstamm, *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*, Neukirchen-Vluyn, 1980.
J. Mann, *Texts and Studies*, Cincinnati, 1931.
- J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Cincinnati, 1940-1966.
- Y. Muffs, *The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image*, Woodstock, 2005.
- מ' מורשת, "הפעול בבינוני עם כינוי נושאי חבר (אנליטי)", בר-אילן, טז/יז (תשל"ט), עמ' 126-148.
- R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963.
- מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, תל אביב, תשי"ב.
- A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God: II. Essays in anthropomorphism*, Oxford, 1937.
- J. Neusner, "Conversation in Nauvoo about the Corporeality of God", *Brigham Young University Studies*, 36 (1996-1997), pp. 7-29.
- Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Darmstadt, 1875, 1964.
- G.W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in biblical Narrative*, London, c2005.
- M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan and Baltimore, 2002.

- י' היינמן, "שרידיים מיצירתם הפיזית של המתורגמנים הקדומים", הספרות, ד (תשל"ג), עמ' 362-575.
- י' היינמן, "ההאבקות על הגשמת-האל בין ובישראל", עיון, א (תש"ז), עמ' 147-165.
- D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tuebingen, 1988.
- R.S. Hendel, "Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel", K. van der Toom (ed.), *The Image and the Book, Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, 1997.
- ד' הנשקה, "לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלהים תלוי'; בין הלכה כתתית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא", תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 507-537.
- ד' הרוי, "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א", דעת, 21 (תשמ"ח) עמ' 5-23 = מ' חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם, רמת גן, תשס"ד, עמ' 147-165.
- Z. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven, 1936.
- א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, לונדון - ניו יורק - ירושלים, תשכ"ב-תש"ן.
- E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines*, Princeton, c. 1994.
- E.R. Wolfson, "Neusner's The Incarnation of God", *Jewish Quarterly Review*, 81 (1990), pp. 222-291.
- א' וולפסון, "דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד; עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז", מ' ארון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים, תשנ"ד.
- תרגום לאנגלית: E.R. Wolfson, *Along the Path*, Albany, 1995.
- H.A. Wolfson, *Philo*, Cambridge MA, 1947.
- E.R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York, 2005.
- נ' וידר, "הצורה רבון במקורות עבריים", לשוננו, כז (תשכ"ד), עמ' 214-217.
- מ' ויינפלד, ספר בראשית עם פרוש חדש, בתוך: תנ"ך עם פירוש חדש מאת ש"ל גורדון, תל אביב, תשל"ה.
- מ' ויינפלד, "ברכות השחר במגילות קומראן ובתפילה היהודית המקובלת", סיני, קה (תש"ן), עמ' עב-פב.
- מ' ויינפלד, "האל הכורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", תרביץ, לז (תשכ"ח), עמ' 105-132.
- מ' ויינפלד, "המפנה בתפיסת האלהות והפולחן בספר דברים", תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 1-17.
- I. Twersky, *Rabad of Posquières*, Cambridge, 1962.
- The Dead Sea Scrolls*, E. Tov (ed.), Electronic Reference Library 2, Brill, Leiden, 1999.
- J.H. Tigay, *Deuteronomy: the Traditional Hebrew Text with the New JPS translation, commentary*, Philadelphia, 1996.
- J.H. Tigay, "The Image of God and the flood: Some New Developments", A.M. Shapiro, B. Cohen (eds.), *Studies in Jewish Education and Judaica in Honor of Louis Newman*, New York, 1984, pp. 169-182.

היינמן, שרידים

היינמן

הלפרין

הנדל

הנשקה

הרוי

הריס

השל

וולפסון, אספקלריה

וולפסון, הגשמה

וולפסון, הסוד; תרגום

וולפסון, פילון

וולפסון, שפה

וידר

ויינפלד, בראשית

ויינפלד, ברכות

ויינפלד, הכורא

ויינפלד, המפנה

טברסקי

טוב

טיגי

טיגי, צלם

סוקולוף, גלילית
 סוקולוף, קטעי ב"ר
 סטרומזה
 ספייר
 ספרטסיין
 סרנה
 פון
 פוקס
 פיין סמית
 פינקלשטיין
 פלוסר וספראי
 פליישר, הכבלי
 פליישר, היוצרות
 פרידמן, אודא
 פרידמן, אנתרופומורפיזם
 פרידמן, בית מדרשו
 פרידמן, הפתגם
 פרידמן, התהוות
 פרידמן, חמש סוגיות
 פרידמן, כהנא
 פרידמן, כתבייד
 פרידמן, מגילות
 פרידמן, סיפור
 פרידמן, פסל ותמונה

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan, 1990.
 מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים, תשמ"ב.
 G.G. Stroumsa, "Form(s) of God; Some Notes on Metatron and Christ", *HTR*, 76 (1983), pp. 269–288.
 E.A. Speiser, *Genesis: Introduction, translation and notes*, Garden City, 1964 (The Anchor Bible; v. 1).
 M. Saperstein, *Decoding the Rabbis: A Thirteenth-century Commentary on the Aggadah*, Cambridge, Mass., 1980.
 N.M. Sarna, *Genesis: the Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, commentary, Philadelphia, 1989.
 ר"ב פון, העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס, ירושלים, תשס"ד.
 מ"צ פוקס, "כאילו באצבע" – תולדות הנוסח של ביטוי להרחקת ההגשמה, תרכ"ץ, מט (תש"ם), עמ' 278–291.
 R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1901.
 ספרא דבי רב, א"א פינקלשטיין (מהדיר), כרך א, מבוא, ניו יורק, תשמ"ט.
 ד' פלוסר ושי ספראי, "בצלם דמות תבניתו", ספר יצחק אריה זליגמן, ב, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 453–461 = בתוך: ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים, תשס"ב.
 ע' פליישר, פיוטי שלמה הכבלי בצירוף מבוא, חילופי-נוסח וביאורים, ירושלים, תשל"ג.
 ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים, תשמ"ד.
 ש"י פרידמן, "תיקוני ערכים למילון התלמודי (ד): אודא", מ' בראשר (עורך), מחקרים בלשון, ה-1 (תשנ"ב), ספר ישראל ייבין, עמ' 327–345.
 S. Friedman, "Anthropomorphism and its Eradication" (to appear).
 ש"י פרידמן, "כלום לא נצנץ פירוש רש"י בבית מדרשו של הרמב"ם?" (עומד להופיע).
 ש"י פרידמן, "הפתגם ושברו, עיון בתרבות המשל בספרות התלמודית", *JSJ*, 2 (2003), עמ' 25–82.
 ש"י פרידמן, "להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הכבלי", עם תקציר באנגלית, סירא, ז (תשנ"א), עמ' 67–102.
 ש"י פרידמן, חמש סוגיות מן התלמוד הכבלי, האיגוד לפרשנות התלמוד, ירושלים, תשס"ב.
 S. Friedman, "The Further Adventures of Rav Kahana — Between Babylonia and Palestine", P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, 3, Tübingen, 2002, pp. 247–271.
 ש"י פרידמן, "כתבי היד של התלמוד הכבלי – טיפולוגיה של כתיב", מ' בראשר (עורך), מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, מוגשים לשלמה מורג, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 163–190.
 ש"י פרידמן, "סתומות בלשון מגילות מדבר יהודה", עם תקציר באנגלית, לשוננו, סד (תשס"ב), עמ' 167–174.
 ש"י פרידמן, "סיפור רב כהנא ור' יוחנן (ב"ק ק"ז ע"א-ע"ב) וענף נוסח גניזה-המבורג", בר-אילן, ל-לא (תשס"ו) [מוקדש לזכרו של פרופ' מאיר שמחה פלדבלום], עמ' 409–490.
 S. Friedman, "Graven Images", *Graven Images, A Journal of Culture, Law and the Sacred*, I (1994), pp. 233–238.

פרידמן, פרנקל
 פרידמן, חוספתא עתיקה
 פרידמן, תעלומות עולם
 פריטשר
 פרפולא
 צ'דוויק
 צ'ייני
 צ'רלסוורת'
 צרפתי
 צרפתי, אבות
 קאבאק
 קאפח
 קדושין
 קוגל, בית פוטיפר
 קוגל, מדרשים
 קוגל, סולם
 קוהוט, ערוך השלם
 קויפמן
 קומלוש
 קופנהבר
 קופפר
 קורטיס
 קיסטר
 קליין, אנתרופומורפיזם

ש"י פרידמן, "זכריה פרנקל וחקר המשנה", ג' מירון (עורך), ספר ברסלאו, ירושלים (כרפוס).
 ש"י פרידמן, חוספתא עתיקה על מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והחוספתא ופירושן בצירוף מבוא, רמת גן, תשס"ג.
 ש"י פרידמן, "תעלומות עולם", עתיד לראות אור.
 J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, W.F. Albright et al. (translators and annotators), Princeton, 1955.
 S. Parpola, "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy", *Journal of Near Eastern Studies*, 52 (1993), pp. 161–208.
 H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, translated with an introduction and notes, Cambridge, 1953.
 T.K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*, New York, 1890.
 J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, 1983–1985.
 גבי"ע צרפתי, העברית בראי הסמנטיקה, ירושלים, תשס"א.
 גבי"ע צרפתי, "הערות על ארבע הלכות של מסכת אבות", מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 694–702.
 י"י קאבאק, גנזי נסתרות א-ד, באמבערג, תרכ"ח-תרל"ט.
 משנה תורה, מהד' י"ד קאפח, ירושלים, תשמ"ד-תשנ"ו.
 M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, New York, 1952.
 J. Kugel, *In Potiphar's House: the Interpretive Life of Biblical Texts*, New York, c1990.
 ג' קוגל, "מדרשים שנעתקו ממקומם", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ח, 3 (תשנ"א), עמ' 49–61.
 J. Kugel, "The Ladder of Jacob", *HTR*, 88 (1995), pp. 209–227.
 ערוך השלם, ח' קוהוט (מהדיר), ניו יורק, תשט"ו.
 י"י קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, ב, תל אביב, תרצ"ח.
 י"י קומלוש, המקרא באור התרגום, תל אביב, תשל"ג.
 B.P. Copenhaver, "The Secret of Pico's Oratio: Cabala and Renaissance Philosophy", P.A. French, H.K. Wettstein and B. Silver (eds.), *Renaissance and Early Modern Philosophy, Midwest Studies in Philosophy*, 26, Boston, 2002, pp. 56–81.
 א' קופפר, "לדמותה התרבותית של יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-ט"ו", תרכ"ץ, מב (תשל"ג), עמ' 113–147.
 E.M. Curtis, *Man as the Image of God in the Light of Ancient Near Eastern Parallels*, University of Pennsylvania Dissertation, 1984.
 M. Kister, "Observations on Aspects of Exegesis, Tradition and Theology in Midrash, Pseudoepigrapha, and other Jewish Writings", J.C. Reeves (ed.), *Tracing the Thread, Studies in the Vitality of Jewish Pseudoepigrapha*, Atlanta, 1994, pp. 1–34.
 M.L. Klein, "The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim", *VTS*, 32 (1981), pp. 162–177.

עיון משווה במדרשי קהלת לטיבו של קהלת זוטא

ראובן קיפרווסר

שני מדרשים ידועים לספר קהלת: המדרש הארוך, הידוע היום בשם "קהלת רבה", ומדרש אחר, קצר יותר, המכונה "קהלת זוטא".² במאמר הזה נדון ביחסים שביניהם.³ ההשוואה נעשית אחרי שבוצע בירור נוסח של שני המדרשים. אציין שמאז שקהלת זוטא פורסם לראשונה בידי ש' בובר התגלו מספר כתבי יד נוספים של אותו מדרש, וזה אפשר לנו

1 המחקר הנוכחי הוא חלק מעבודת הדוקטור שלי, ראה ר' קיפרווסר, מדרשי קהלת: התהוות ועריכה, אוניברסיטת בראיילן, רמת גן, תשס"ה. העבודה נכתבה בהנחייתו של פרופ' חיים מיליקובסקי, ולו אני חייב תודה על עזרתו המועילה. מגרעות מחקרי על אחריותי בלבד. את התיזה המוגשת כאן, וחלק מהדוגמאות שיבואו להלן, הצגתי בהרצאתי בקונגרס העולמי ה-13 למדעי היהדות. תודתי נתונה לקוראי המערכת של "סידרא" על ההערות הנבונות.

2 קהלת רבה קיבל את שמו מאחד ממדפיסיו. אף קהלת זוטא, שהודפס לראשונה בברלין בשנת תרנ"ד, בידי שלמה בובר, קיבל את שמו ממהדירו. אין שם זה בנמצא באף כתב יד של מדרשי המגילות, אך מדרש למגילת איכה אכן מכונה בפיהם של הראשונים "איכה זוטי". ראה פ' מנדל, מדרש איכה רבתי, מבוא ומהדורה ביקורתית לפרשה שלישית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 179. בובר השתמש בכ"י 541 מאוסף די-רוסי. הוא, כמו רבים אחריו, ציין שמדרש זה הנו "מדרש קהלת" של ילקוט שמעוני וראשונים אחרים. אך הוא לא התייחס לבעיית יחסו לקהלת רבה, מעבר להצבעה על קרבתם. טיפולו של בובר בכ"י של המדרש לקהלת לא זכה להתייחסויות במחקר. עיין S. Schechter, "Besprechungen", *MGWJ*, 39 (1895), pp. 562–566. שכתר ביקר את עבודתו של בובר, בעיקר על שיר השירים זוטא, באופן קשה למדי, וחזר על הביקורת: S. Schechter, "Critical notices", *JQR*, 8 (1896), pp. 179–184. על מדרש רות זוטא ודרכו של בובר בההדרה כתב מ' ציפור, "מהדורה מורחבת נוספת של פירוש רש"י לרות וקטעי רות זוטא בשינויי נוסח", סידרא, ח (1992), עמ' 101. עיין ר' קיפרווסר, עיונים במדרש המכונה קהלת זוטא לאור נוסחאותיו השונות ותוך השוואתו עם מדרש קהלת רבה, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראיילן, רמת גן, תשנ"ט, עמ' 16–18.

3 אציין כאן מחקרים עיקריים על מדרש קהלת רבה: L. Grünhut, *Kritische Untersuchung des Midrasch Kohelet Rabbah*, Berlin, 1892; J. Wachten, *Midrasch Analyse: Strukturen in Midrasch Qohelet Rabba*, N.Y., 1978; M. Hirshman, *Midrash Qohelet Rabbah: Chapters 1–4*, Dissertation, *JTS*, New York, 1983.

M.L. Klein, "The Preposition 'qdm' ('before'): a Pseudo-anti-anthropomorphism in the Targums", *Journal of Theological Studies*, 30 (1979), pp. 502–507.

M. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources*, Rome, 1980.

M. Kellner, "The Literary Character of the Mishneh Torah", E. Fleischer et al. (eds.), *Me'ah She'arim, Studies in Medieval Jewish Spiritual Life, in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem, 2001, pp. 29–45.

י' קנוהל, אמונות המקרא, ירושלים, תשס"ו.
S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, mit Bemerkungen von Immanuel Löw, Berlin, 1899.

ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים, תש"ח.
C.R. Krahmalkov, *A Phoenician-Punic Grammar*, Leiden, 2001.

S. Rawidowicz, "Saadya's Purification of the Idea of God", *Saadya Studies*, E.I.J. Rosenthal (ed.), Manchester, 1943, pp. 139–165.

מחזור פיוטי רב יוני לתורה ולמועדים, מהד' צ"מ רבינובקי, א, ירושלים, תשמ"ה.

צ"מ רבינובקי, "על יחסו של הפייטן יוני לספרות ההיכלות והמרכבה", תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 402–405.

י' רוונטל, "הריכוז האנטי-מיימוני באספקלריה של הדורות", הנ"ל (עורך), מחקרים ומקורות, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 126–202.

D. Stern, "Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature", *Prooftexts*, 12 (1992), pp. 151–174.

י' שילת (מהדיר), איגרות הרמב"ם, ירושלים, תשמ"ו.
G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960.

ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב, תש"ח.
M.B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford, 2004.

צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ה, מהד' ש"פ רבינובקי, וורשא, תרנ"ז.
D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Ramat Gan, 1984.

ש' שקד, "קצרות השבעה ולוחות קמיע; כיצד נפטרים משדים ומזיקים", קדמוניות, 129 (תשס"ה), עמ' 2–13.

ש' שרביט, "כוחה של גרירה בעברית לתקופותיה", א' חזן (עורך), מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה (ספר קדרי), רמת גן, תשנ"ט, עמ' 113–132.
י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, ירושלים, תש"ס.

י"מ תא-שמע, "ספר נימוקי חומש' לרבי ישעיה די טראני", קריית ספר, סד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 751–753.

T. Turan, "Antik Claszarkep es Ikonin", idem and R. Gabor (eds.), *Kepfogyatkozás*, Budapest, c. 2003, pp. 62–67.

קליין, קדם

קליין, קטעים

קלנר

קנוהל, קרויס, מילים

קרויס, פרס

קרכמלקוב

רבידוביץ

רבינובקי, מחזור

רבינובקי, פייטן

רוונטל

שרטן

שילת

שלום, מרכבה

שלום, קבלה

שפירו

גרץ-שפ"ר

שפרבר

שקד

שרביט

תא-שמע, הפרשנית

תא-שמע, נימוקי

תורן, איקונין

latest sources — *Sifri* and *Tosefta* — which complete, in their customary fashion, the earlier layers.

Yoel Fixler and Hanan Eshel show, in “Tearing Divorce Documents in Light of the Documents from the Judean Desert”, that the inventory of documents discovered in the Judean Desert supports the literary sources that indicate that it was customary to tear divorce documents in the Bar Kokhba period. There is but one *get* (divorce document) among the documents, and that is from the First Jewish Revolt (71 CE). Although there is only one *get*, there is evidence of divorce between Jews in four other documents. The absence of divorce documents is particularly noteworthy against the background of the three Aramaic *ketubot* and the five marriage contracts written in Greek that were found in the escape caves from the Bar Kokhba period. Fixler and Eshel believe that the absence of divorce documents from the Bar Kokhba period has to do with the *halakha* recorded in *Mishna Gittin* 6:2 and *Mishna Ketubot* 9:9, which states that, from the time of danger — that is, from the Bar Kokhba period — it was customary to tear these divorce documents in the *bet din* (Jewish law court).

Rabbinic Judaism as recorded in the Talmudic and Midrashic corpus presented God anthropomorphically, in visual terms, remaining faithful to the simple meaning of Scripture. In “How Much Anthropomorphism? Allowing the *Aggada* to Speak for Itself”, Shamma Friedman examines the extent to which anthropomorphic representations of God are present in aggadic literature.

First Friedman addresses Maimonides’ struggle against traditional anthropomorphic concepts. Portraying God as a formless being entered Jewish conceptualization only where Judaism intersected with Greek thought, viz., Philo, Saadia Gaon, and Maimonides. Traditional Talmudic culture never abandoned the indigenous Jewish concepts. Much of Maimonides’ *Guide for the Perplexed* was devoted to expunging the simple meaning of ‘image’ in Genesis 1, 27 and similar usages, and to distancing himself from the unsophisticated who held that ‘the image of God’ has a visual connotation. These same themes were already addressed in detail in his early work, the *Commentary to the Mishna*. Maimonides read the texts as allegorical and the like. Although the traditionalists attempted to retaliate, Maimonides’ powerful intellectual stature and influence eventually wiped out all vestiges of the anthropomorphic God in accepted dogma.

In the second part of the paper Friedman discusses the theme of humanity bearing the divine image in biblical and Ancient Near Eastern literature. An Akkadian priest of the seventh century BCE often compared the kings he served to gods. An Assyrian king was described this way in an epic poem in the thirteenth century BCE.

These documents used the god-likeness theme as a conceit of court etiquette. The Assyrian epic was closer to an ontological doctrine, it too applied in the context of praising the king’s noble nature. By way of contrast, Genesis presented creation in the Divine image as the full-blown reality of the human situation, democratized from royal to universal, with the literal physical sense foremost in its conceptualization. The God who banned carved, molded and cast votary representations of His form chose humanity itself for this function.

The belief in the humanlike form of the Godhead is expressed fully and openly in explicit theophanies, such as in Ezekiel 1, not, however, without the veil of hesitation and holding back, as befits behavior even in the presence of a mortal monarch. Other passages, such as Deut. 4:12 and Is. 40:18 use greater refrain, as behooves theological tact and politeness, but no more than that. They do not stem from philosophic anti-anthropomorphism, *contra* Maimonides and Weinfeld. The same may be said about circumlocutions in Onqelos.

In the third part of the paper, after reviewing and elucidating commonly cited rabbinic passages revealing an openly anthropomorphic stance, Friedman discusses an additional passage which should be interpreted as an unrecognized visual presentation of the divine image, with human likenesses indistinguishable in both physique and physiognomy. Jacob was the outstanding representative of this paradigm. Friedman cites a Talmudic passage that registers similarity of visage regarding famous biblical and rabbinic personalities, ultimately comparing the beauty of Adam to the Divine Presence. This is an elaboration of the biblical theme that man was created in the image of God. Friedman derives a corroboration of this interpretation from a *Hekhalot* text. Friedman also cites a passage from *Midrash* of the Ten Martyrs, which clarifies the issue still further.

In the medieval period at least two Midrashic works on *Ecclesiastes* — both known as “*Midrash Kohelet*” — circulated among the libraries of the *rishonim*. Both *Midrashim* provide diverse Midrashic material, including dicta, exegeses, and narratives, as commentaries and interpretations of verses in *Ecclesiastes*. The longer *Midrash*, now known as “*Kohelet Rabbah*” (*Ecclesiastes Rabbah*), was first printed in Constantinople in 1520, and afterwards in Pesaro. It includes Midrashic material on almost every verse of the Biblical book. The shorter *Midrash* was published for the first time in Berlin (1894) by Solomon Buber, who called it “*Kohelet Zuta*” (*Ecclesiastes Zuta*). *Kohelet Zuta* relates only to nine chapters of the Biblical book, and does not relate to every verse.

Reuven Kiperwasser, in “A Comparative Study of the *Midrashim* on *Ecclesiastes* — On the Nature of *Kohelet Zuta*”, discusses the relationship between *Kohelet Zuta* and *Kohelet Rabbah*. A comparison of the two reveals much affinity, but also

PA 14184

22
2007

סודות

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה

כב

בעריכת

דוד הנשקה

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן
רמת גן



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן