

## צלם, דמות ותבנית

שמא 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 פשטות 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 ההפשטה 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 תפיסות יסוד, אלא חיו ופעלו מתוך מקורות חז"ל, שבהם באים מושגים חווייתיים-ערכיים, ולא הגותיים-פילוסופיים.<sup>1</sup> 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' כאלול 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. גרסת התוספתא על פי אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית של אוניברסיטת בר-אילן, <http://www.biu.ac.il/JS/tannain/> 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 הניחו לרדי טיבריו ההפשטה הפילוסופית-שיטתית. עידון זה המחמיר גם רמזות הקרות המרות-ממראי

הרמב"ם  
פירושו  
(5027)

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 כו 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 התכמות 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.<sup>2</sup> משימה זו קשה שבעתיים בגלל המטען השלילי שהוגי דעות הטילו על המושג "פשט" במשך דורות לכל הכרוך בדיון צלם ודמות,<sup>3</sup> 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,<sup>4</sup> 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 סביר 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' סט-ע: "[...] או מפני פשט המקראות שכתוב ענן וערפל סביבו, ישת חשך בתרו ומפני שכתוב יושב על כסא רם ונשא וכיוצא בו [...] והלא כמה מקראות פשטן שיש דמות ותמונת גוף [...] וכמה פסוקים בתורה ובנביאים 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, והרכה 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.

הדורות שנפתחה ממנו מתעדת את ייחודו של עם ישראל וחכמיה בנשיאת 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 בנצרך להם בכיורור לשונם. מכל מקום נזהרנו שלא להטיל על פרשנות אגדת איקונין של יעקב עצמה מושגים הבאים מחוצה לה, אלא לפרשה מתוכה, ללא אילוך השוואתה לספרות מאוחרת יותר, כגון הכתבים המיסטיים.

במאמר זה כוונתנו לדון במושג anthropomorphism כמובנו המדויק: תיאור (האל) בצורת האדם, על פי המילה היוונית ἀνθρωπος "אדם" והמילה μορφή "צורה". כלומר, מתוך הניסוח השגור בפיוט "יגדל": "אין לו דמות הגוף ואינו גוף", עיסקונו כאן הוא במושג הראשון ("דמות הגוף") בלבד.<sup>5</sup> השימוש בהגדרה המדויקת של אנתרופומורפיזם נבדל מהרגלם של מחברים רבים<sup>6</sup> להרחיב את היריעה ולהבליע במונח זה תכונה אחרת שיותר ראוי לכנותה במונחה שלה, הלא היא 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.

ויש 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 המזרח הקדמון, שבו האדם מתואר כנברא מדמם ומבשרם של אלים, לבין המקרא, שבו יש לאל צלם אבל אינו גוף.<sup>7</sup>

בנצרות קדמו הביוררים 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.<sup>8</sup> אוריגנס במאה השלישית היה הראשון בין הנוצרים שדחה מושגי צלם ודמות כתפיסת האלהות. הוא

5 והמושג השני אינו נכלל במונח anthropomorphism כמובנו המדויק, אלא במונח corporeality. אוריגנס (Cels. 7.27) קובל על המייחסים לנוצרים את האמונה את האמונה that He is corporeal by nature and has a body like a human form (צ'דוויק, עמ' 416). למעשה דיוק המונחים הללו טושטש בשני הכיוונים בספרות המחקרית, בוודאי מתוך הנחה שהיא תלמי, ומאי שנה היא ומאי שנה 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 השווה ויינפלד, בראשית א, כו.

8 "It has been recognized by at least some scholars that many early Christians, and not only the simpliciiores, 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)

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

14 ר' שלמה מן ההר תואר במהדורה העברית של ספרו של גרץ על ידי שפי"ר: "אך דעה אחת קננה כחדרי לבו, כי התלמוד לבדו ממלא את כל עלמין ואין זולתו דבר חשוב בעולם היהדות; ולא רק חלק ההלכה שכתלמוד היה קדוש לרבי שלמה מן ההר, כי אם גם כל מאמרי ההגדה, וכל המפקפק בפשוטי האגדות נחשב לו לכופר. ר' שלמה ובעלי בריתו היו מאמנים בהגשמת הבורא והיותו 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-שפי"ר, ה, עמ' 42-43). יש בין החוקרים במאה העשרים שהגדישו את הסאה בכרבי התנצלות שבהם ביקשו להתנער מן הדעות המובעות בספרות חז"ל. אני מרגיש את הדבר כאן בסגנונו של לאוטרך 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 המדובר 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.

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

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 הלשונות והדימויים שכינו "אנתרופומורפיזם", מיימוניסטים היו בשורש נפשם, וביקשו ליחס לחז"ל "דעה משכילה" בנידון,<sup>11</sup> ואף שיטה פילוסופית הזרה במהותה לרוחם של חכמים.<sup>12</sup> לא היה כמעט מחבר אחד שניצל מן האפולוגטיקה בנושא זה.<sup>13</sup>

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 philosophical influences can we sense the authentic rabbinic experience of God" (influences can we sense the authentic rabbinic experience of God), עיין שם. וראה היימן, 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 שנראה זה אינו עניינו באותו מאמר, העוסק בכיטייה הספרותיים של הפרסונה של האל, עיין שם, ובעמ' 171 על "the personhood of God".

והוא אף העמיד על הנטייה אצל חוקרים שבאו אתריהם להשתדל לפרש מובאות מספרות חז"ל בנידון על פי פשוטן.<sup>16</sup>

כבר פתחתי במחקר מקדים<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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 לרונן 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.<sup>19</sup>

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

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 חת-פרק להצעת (עמ' 324-347), המקובלת אף עליו.

19 הלכה ז.

20 ראה היימן, עמ' 121. בביקורת 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 [...] ורמזי אומתנו אחרי אשר התערבו בגוים בעיון ספריהם וידיעות חכמותיהם למדו ממעשיהם והעתיקו דרכיהם ועניינם [...] ולכן האמנתי שאין ראוי שינחו בתורה האלהית עיקרים ולא יסודות בענין האמונות, לפי שמחויבים אנו להאמין כל מה שנכתב בתורה" (עמ' 146-147).

21 בלחם משנה שם: "מה שפירש המינין הם חמשה מאי זה"; "המפרשים לא מצאו מקור מגולה שבו נקראה אמונה כובת 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 כיתורו אחד מן האחדים 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 ראיכם כל תמונה, ונאמר ואל מי תדמינו ואשרו, 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,<sup>22</sup> אגב ההגדרות שבמשנה על מי שאין לו חלק לעולם הבא בגין אמונות פסולות,<sup>23</sup> ודבק הרמב"ם בעיקרים הללו וחזר עליהם ברובי כתביו וחיבוריו.<sup>24</sup> 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 כרון זוכר הברית, הרי דהגשמה נקרא מינות (עמ' חרט). עיין בבלי חגיגה טז ע"א וברכות נט ע"א ובעדי הנוסח. כרוך שלא מדובר שם אלא במי שנפל על פניו, ואף מפורש במקצת עדי הנוסח, כגון ברכות שם כ"י פרוז ועוד "משום דמיחזי כמאן דפלה ליה", והשווה הדרפס שם: "משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא", ואין כאן עניין למינות בשל אמונה ברמות.

22 וכוה בפירוש 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 תדמין אל וכו', ואל מי תדמינו ואשרו וכו' [...] וכמו שאמרו דברה תורה כלשון בני אדם. וכבר דברו בני אדם בענין זה הרבה, וזה היסוד השלישי הוא אשר מורה עליו מה שני' כי לא ראיכם 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 בהיפוכן. 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.

24 ועיין ר"י אברבנאל, ראש אמונה, פרק כד. לרישא של משנה זו עיין להלן, הערה 36. ראה היימן, עמ' 120.

הרמב"ם צורך להגדיר בדייקנות את האמונות הכשרות והפסולות<sup>37</sup> וכתב לשם: "ראיתי לדבר כאן על יסודות רבים באמונות, גדולי הערך מאד"<sup>38</sup>, ופתח לרווחה שערי משנתו הפילוסופית.<sup>39</sup> מכאן הוא בא לשעבד את דברי חז"ל למסקנות אמונות, וכתב: "מדוע יהא מזור בעינינו לפרש את דבריהם ולהוציאם מפשטן כדי שיהא תואם את המושכל ומתאים לאמת"<sup>40</sup>. בכל כתביו המשיך בנימה זו,<sup>41</sup> ואפשר שאף ראה את דברי הרמב"ד בהשגתו הגידונה וביקש לדחותה על פי דרכו,<sup>42</sup> ולא נתקרה דעתו עד שהשווה את תוקף טענתו של ה"גדולים וטובים ממנו" לטענת עובדי עבודה זרה!<sup>43</sup>

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

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

<sup>37</sup> ראה היימן, עמ' 138.

<sup>38</sup> מהר" קאפח, עמ' קצה.

<sup>39</sup> בעקבות י" גוטמן הרגיש 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.

<sup>40</sup> עמ' רב-רבא.

<sup>41</sup> המקומות במורה נבוכים שבהם תלה הרמב"ם, "ללא כחל ושרק", את אמונת ההגשמה בגיריה אחרי פשוטו של מקרא נאספו על ידי הרוי (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).

<sup>42</sup> במורה נבוכים, חלק א, סוף פרק לו, כתב הרמב"ם: "ואם יעלה בדעתך שיש ללמד זכות על מאמיני הגשמות, בשל היותו מחונך כך, 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 פשוטי הכתובים הפילוסופים כשיבשושים אלו, כך תדע שעובד עבודה זרה לא הביאוהו 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 כחשובה להשגת הרמב"ד בהלכות תשובה פ"ג הלכה ו". מכל מקום, דומה שחזר בו הרמב"ם במקצת ממה שפסק בהלכות תשובה, שמה בעקבות השגת הרמב"ד אם אכן ראה אותה, שכתב בהמשך דבריו במורה נבוכים שם: "ואיני חושב לכופר [!] מי שלא הוכח לו [הערת הרב קאפח: על ידי מחקר ההשגה 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 ההדתקה". הרי אף הרמב"ם החזיר בזאת לגן עדן נשמות רבות.

<sup>43</sup> ראה בהערה הקודמת, וכבר כתב הרוי: "בהשוואה מעוררת השתוממות, הוא משווה את פשטי המקראות לבדיית 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 כפשטו להמון העם כל שכן ליחידיהם היו נדהמים 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 זרה, 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 ושתקו 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.<sup>44</sup>

וכן בעצם תחילת ספר מורה נבוכים:<sup>45</sup>

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 וכהיר לפי דמיונם, וגם החומר שלו אינו דם וכשר זהו תכלית מה שנראה להם שהוא רוממות ביחס לה.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> עמ' ר-רא.

<sup>45</sup> חלק ראשון, פרק א.

<sup>46</sup> 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 בדברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' בנושא נכבד זה. בכלל דבריו מצוי תיאור בהיר מאוד של עמדת המגשימים — בלי ספק חכמי אשכנז — ואף שהוא מתפלמס עמם, אין הוא תוקף בהיר אותם בחריפות; אדרבה, הוא מבקש לבאר לקורא מה טעם וכיצד הגיעו אלה לידי מחשבה שכזו, מתוך הבנה מלאה לרוחם, אך כי לא לרעתם. 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,

הלך שם הדגיש את חובת הוראת העיקרון הזה להמון הנבער:

כשם שצריך לחנך את הקטנים ולפרסם בהמון כי ה' יתהדר ויתרומם אחד, ושאיין 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 ושאיין 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).

זה 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 ראיתו.<sup>48</sup>

לא נתקרה דעתו של הרמב"ם עד שכינה החכמים הללו: "והם מדמים השם חכמי שראל, והם היותר סכלים בבני אדם ויותר תועים מן הבהמות, וכבר נתמלאו מוחותיהם ולאות והזיות ודמיונות נפסדות כנערים וכנשים".<sup>49</sup> הרי ראה הרמב"ם צורך לבקר חכמים מחברים 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 לחילופים אותיות שבהם המוכאה משמרת צורה יותר טובה של לשון אבן תיבון מבספרים שלפנינו). אף המשך דברי הרי"ד שם אינו דברי עצמו אלא המשך מוכחא מורה נבוכים, עם מינוחו המיוחד של הרמב"ם ("זה המאמר", "זה הפרק"), עד סוף פירוש אותו פסוק. אין כאן אפוא דבר מה ללמוד מדברי הרי"ד בזה. גם הערכת הסגנון ("אין הוא חוקף אותם בחריפות" וכו') איננה מתאימה כל כך לשיטת הרמב"ם כפי שהיא מוכרת לנו, על אף לשונות ההסבר והניתוח. למרות אומרו המעורפל של תא-שמע "ומצדד באיכות בדברי הרמב"ם במורה נבוכים" עינינו הרואות שתחילתו של קטע זה יוחס על ידי הרי"ד ולא לרמב"ם. עוד יש לתקן מה שכתב תא-שמע שם (הערה 4) על הכתיב "השם", שהרי הוא הסגנון הרגיל של הרמב"ם בכל מקום. לודברכיים, אף שעמד על זהות המוכאה, עדיין מדבר על "דוגמה מאלפת [...] מצויה בקטע מכתבי-יד של החיבור נימוקי חומש לר' ישעיה די-טראני [...] מתאר המחבר בעדות שמיעה מכלי ראשון את הלך מחשבתם של רבים מגדולי חכמי אשכנז" וכו' (צלם, עמ' 86, הערה 5, ועיין 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 משה ומתן במלחמתה של תורה לפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מסופק אם השם גשם, בעל עין יד ורגל בני מעים, 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 ראיתו".

49 שם, מהר' קאפח, עמ' עא-עב.

שבהשפעתו,<sup>50</sup> 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 המתקיפו והמבזוהו,<sup>51</sup> בהתלוננו עליו:<sup>52</sup>

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

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 כזה, אלא שגינה חכמי הצרפתים, ואמר, שלא יראה להם שהם מכירים הבורא, אלא מתוך אכילת בשר שור שלוק מטובל בחומץ ובשומין.<sup>54</sup>

מתוך האיגרת עצמה:

ושמור נפשך מאד מדברי רוב חבורי 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 סלס"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 ובינה וזכות מוח, ומזולתי אלה הזהר מהם.<sup>55</sup>

החוקרים החזיקו מסמך זה כזיוף,<sup>56</sup> על פי שורה שלמה 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.<sup>57</sup> אולם כבר טען אברהם שנימות כאלה המושמעות באיגרת ידועות מאיגרות הרמב"ם עצמו,<sup>58</sup> ואף אם המכתב הנידון הוא מזויף, יש בו עדות על תדמית הרמב"ם אצל המזייף.

50 ראה בן-ששון, סמכות.

51 הנשיא ר' הודייה ב"ר ישי.

52 בשנת 1234.

53 שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, מהר' 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 אברהם, א, עמ' 101; שילת, עמ' תרצז-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 כרבים עליך, שפלוני דיין אלסכנדריא נתברר לי שאינו יודע כלום, ואינו בקי בחכמת חכמי התלמוד". וזה לשון הרמב"ם כמה שהשיב על תלונה זו: "דבר זה מעולם לא אמרתי עליך, שאני 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 כדן מדיני הקרבנות היום, לפי שאין אנו עוסקין בהן, ובאותו הזמן שהיו עוסקין בהן, הכל היו בקיאים בהן, ואינן צריכין לשאול ולא לחפש כמו אלו השוכנים בין הישמעאלים בפסקי הדין, שכבר הורגלו בהן אפלו התלמידים".<sup>59</sup>

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 כבל וספרד וניכור מחכמי אשכנז,<sup>60</sup> ביקורת על רוב ציבורי ישראל על עיסוקם במשא ומתן התלמודי על חשבון הגות מחשבתית ופילוסופיה<sup>61</sup> וקביעת האמונה הנכונה במהות האל על הוצאת המקורות מפשוטם.<sup>62</sup> 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 לבורא יתרום ויתעלה דמות או תמונה גוף או סיוס מקום כופר באמתת קונו ונותן לו דמיון לפיכך הוא מין ואין לו חלק לעולם הבא. והקול נשמע אצלנו ואצל אבותינו כי רבים בעבר הם 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 (שאינן) [שהם] ייחוד הבורא וקדושתו וקדושתו שמו הגדול והנורא, רוב הגליות אינם עוסקים בהם, שעמי הארץ אינם עוסקים אלא בעול הזמן והבלי 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); "והנה נפרש לו ולכיוצא בו מדרך המשא והמתן והקושיא והפירוק של תלמוד שהם רגילים בו ויודעים אותו, לא מדרך שיקול הרעת כמאזני דקרוק בינה ועיקרים שאינם רגילים בהם" (עמ' סז).

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

המקראות ופשטי המדרשות וההגדות,<sup>63</sup> 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 לבורא גוף או תמונה [...].<sup>64</sup>

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

צעק זה שלמה הנוכר<sup>66</sup> בקבלתו לרכני 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.<sup>67</sup> [...] 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.<sup>68</sup>

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

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

64 עמ' נא-נב.

65 והוא הד לדברים שכתב הרמב"ם עצמו.

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

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 rationally 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.



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

א"א (=אמר אברהם) ולמה קרא לזה מין; וכמה גדולים וטובים ממנו<sup>27</sup> הלכו בזה המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.<sup>28</sup>

25 ראה היימן, עמ' 132, 134.

26 וכזה אצל רס"ג, ראה רבידוביץ, 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"ם כך: "וגדולה מזו כתב הרמב"ם 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"ם ז"ל אמר אברהם אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היתרו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשוטן, אין ראוי לקרותו מין, עד כאן לשונו". למרות הסגנון כאילו מובאה מרויקת כאן, הרי אין ספק שלפנינו פרפרזה המיועדת להסיר את החריפות בדברי הרמב"ם נגד הרמב"ם, ובעיקר לגייס מרבירי תמיכה לדעת המחבר (וכבר העיר הרב קאפח: "יש להתייחס למובאות בעל העיקרים [...]. כזהירות" [עמ' תרט]). ושים לב, לשון הרמב"ם על "דברי האגדות המשבשות את הדעות" ראוי להערה. האם עלינו להניח שהאגדות המפתוח ומבלבלות את הדעת הן האגדות שבתלמוד, כפי שמשמע מדברי ר"י אלכו? ולא נתקרה דעתו של לוי גינצבורג עד שהטיל את הכינוי של הרמב"ם על האגדות שבתלמוד, ואף על "צלם דמות תבניתו" 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 תבניתו (the image of the likeness of His form); for according to Maimonides, "Moreh", i. 3, תבנית signifies "mathematical form".

(על מקור בכתיבים לתיבת "הבניתו" ראה להלן, נספח ג). וכך 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". הלוא סביר יותר שהרמב"ם מתכוון לחיבורים כשיעור קומה והדומים לו, שגדחו במפורש מן המסורת התלמודית כידי חכמים מטרימים בימי הביניים. על שיעור קומה כתב ר"מ תקו 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 הגדולי" (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: "מעשה מקובלת עלי הנחתו של שלום שהמשנה [...] של שיעור קומה הוא מדרש קדום לשה"ש פ"ה, י-טז, שהיה כלול 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 ריטי עיניו של הרמב"ם ניכר שמחלוקת תרבותית רחבה נטושה בזאת. כנגד דעתו של הרמב"ם קיים היה מחנה שלם שדגל בפשוטו של מקרא, ולא שללו מן הבורא צלם הכתוב: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ" (בראשית א, כז). ההגדה איננה כנגד דעתו של הרמב"ם בלבד, אלא שני מחנות הם, מערכה מול מערכה. הדעה שאין צלם ודמות למעלה ניוונה מתחילתה מן הפילוסופיה היוונית ומהוגי הדעות הקרובים לה, מימי פילון<sup>29</sup> ועד לימי רב סעדיה גאון,<sup>30</sup> ועד לרמב"ם עצמו.<sup>31</sup> תפיסה זו נשענת על הוצאת הכתובים מפשוטם או על פירושה האלגורי.<sup>32</sup> 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,<sup>33</sup> והם הם, בלשונו של הרמב"ם, ה"גדולים וטובים ממנו".<sup>34</sup> פסקו של הרמב"ם, לכאורה ללא סמך תלמודי, שלל מן החכמים הללו חיי העולם הבא, עד שהחזירים הרמב"ם, והוחזרו בזכות הגהת הרמב"ם.<sup>35</sup>

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..."<sup>36</sup> ואלה שאין להם חלק לעולם הבא וכו' הוגיש

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 יתורמם ויתחדר על דרך ההגשמה והדימוי הרי זה בלתי נכון, כי הוא בורא כל גוף וכל עצם וכל מקרה, ולא יתכן שיהא בר מאומה ממה שברא" (מהר" קאפח, ירושלים, תשמ"א, עמ' קלג).

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

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

33 ראה ספרסטיין, עמ' 7.

34 הרמב"ם עצמו, איש פרובנס, 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 הכשם, ד, עמ' 80. ג' שלום ביקש ליהס לראב"ד עצמו את דעת המקובלים מן המאה ה"ב: "הרי ברור שמאחורי הערה זו עומדת תורת הכרוב ויצור בראשית של המיסטיקאים בצרפת", ר"ל הכרוב 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"ם ז"ל מן השמים להשיג על הרמב"ם ז"ל וכ' עליו ז"ל: ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה המחשבה לפ"מ שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות עכ"ל, ומיד שכ' הרמב"ם כך החזירו הנשמות לגן עדנם" (שו"ת אפרקסתא דעניא לר' דוד ב"ר ברוך קלוגנימוס שפרבר, חלק ד, סימן שע, ברוקלין, תשס"ב, בשם אומרו, ואין חימה שהסוכלנות לתורת הדמות באה בחצרות החסידייות, וכפי שהיא נתקיימה גם בספרות הקבלה. ראה שפיר, עמ' 65, ושם הביא מובאות דברי אחרונים שחזקו את דברי הרמב"ם).

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



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 אלרסאיל וכתב: <sup>72</sup> "כלום מצות עשה היא להוציא את הפסוקים ואת השמועות ללא דבר מפשטן / ולדרוש מה למעלן ומה למטן". <sup>73</sup> 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". <sup>74</sup>

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. <sup>75</sup> הנציג הבולט של גישה זו היה ר' משה תקו, בעל ספר כתב תמים.

ר' משה תקו ו"כתב תמים"

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

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

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

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

74 ר' שלמה מן ההר (קאבאק, גנזי נסתרות ד, עמ' 12); השווה רוזנטל, 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 כשולן 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 החיצונות והרבה עונות להפליג את הרבים מיראת שמים לשימה ולהרהר בדברים עד שאינם יודעים על מה עומדים ומחזיק ידי הוברי שמים אשר טינא בלבם על תלמוד רכות" שהוא תורה שלימה בלבם ולהחזיק בשיחה בטלה שלהם [...] ובוזה 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 ראיתם כל תמונה ואוי מי תדמינוי ואשוה, ואם היה גוף היה דומה לשאר גופים [...] וכל הדברים שנאמרו בהם בחורה וברברי נביאים הכל משל ומליצה, כמו יושב בשמים ישחק" וכו' (תצלום כ"י, 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 ובני 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. כלומר מי שעושה פסק אצל בצלם משום שרוצה לומר שאינן [קב"ה צלם. והוא היה תלמידו של רבינו שלמה זצ"ל ורבו של רבינו יעקב זצ"ל]. <sup>81</sup>

הכתוב בבראשית א, כז 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 שמשון <sup>82</sup> שמי שמפרש כן "חיישינן שמא מין הוא! והוסיף ר"מ תקו 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. <sup>83</sup>

ובפירושו אבות שבמתזור ויטרי: "חיבה יתירה נודעת לו. כלומר חיבה יתירה חיבבו שנבראו בצלם אלהים עצמו". <sup>84</sup> ר"מ תקו הסמין לפירושו הפסוקים הללו את

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

82 ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 61.

83 ואילו איש פשט אחר, ראב"ע, הצטרף בכגון 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 גד בן-עמי צרפתי, אבות, עמ' 694-697. יש להוסיף את הפירושו במחזור ויטרי, סימן תכו, המקדים בהרבה את תיעודה של שיטה זו, וז"ל: "חיבה יתירה נודעת לו.

נוסח ברכת אירוסין, ואף אותה הוא מפרש כפשוטה, על תיבת "תבניתו" שבה.<sup>85</sup> 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 שריכזו מקורות כאלה.<sup>86</sup>

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

העיון של בריאה בדמות האל הופיע כבר בכתבי המזרח הקדמון, בכבל 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,<sup>87</sup> ומעתה לא יוכל אדם לומר לחברו "אבא גדול מאביך".

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

*abušu ša šarri bēlija ša-lam d'EN šū u šarru bēli ša-lam d'EN-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, והיינו, כיצד לפרש "נודעת לו" לשיטה שהחיבה היתרה היא תוספת דרגה. ניתן להירמו ש"נודעת לו" בא במובן "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 קארד נשאל: "למדנו רבינו בסדר אתה כוננת הנאמר ביום הכפורים הפייטן כדי להביא דבריו בסדר אלפא ביתא כאות הגימל סידור ואמר גולם תבניתך מן האדמה יצרת הנראה לע"ד שזה טעות גדול וכמעט אומר שהוא כפירה" (שו"ת אבקת רוכל, סימן כז). 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 וידר, 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 והנסמן 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.<sup>90</sup> 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.<sup>91</sup> על כוהן-קוסם בבלי נאמר:<sup>92</sup>

*šiptum šipat d'Marduk āšipu ša-lam d'Marduk*

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:<sup>93</sup>

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 חצרני בדימוי המלך.<sup>94</sup>

הבריאה בצלם ודמות, וכן תיאור האל עצמו בצלם ודמות כאדם ("ועל דמות הפסא דמות קמרא אָךְ עָלְיוּ מְלֻמְעָה"),<sup>95</sup> רווחים ברוב ספרי המקרא, כידוע.<sup>96</sup> 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 בבראשית 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 והרעות שצוינו שם).

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 הפשט האלהות והרחקת ההגשמה, נמצאים בדברים ובישעיהו השני (ההולך בעקבות הדויטרונמיסט): בדב' ד, יב: "כי לא ראיתם כל תמונה" וביש' מ, יה: "ואל-מי תדמיון אל ומה דמות תערכו-לו", שומעים אנו ביש' מה, טו: "אכן אתה אל מסתתר". כל זה בניגוד גמור לתפיסות קודמות.<sup>97</sup>

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

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" והשווה לאחרונה, לגבי דברים ד, דבריו של וולפסון, אספקלריה, עמ' 14.

98 "וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אחס שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול", ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב 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 תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר פִּשְׁמִים מִמֶּעַל" (שמות כ, ג), "תמונת כל דבר אשר בשמים" (רש"י). עמ' 230–231, הערה 11.

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

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

102 צייני תרגם והעיר: "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

כך הסיק טיגיי לגבי דברים ד: <sup>103</sup>

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".<sup>104</sup> מצד שני הוא מהסס לייחס לספר דברים תפיסה פילוסופית ממש, אלא נטייה לעיון רחני, כתוצאה מאופיו ההגותי-ספרותי.<sup>105</sup> 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"ן<sup>106</sup> והבאים אחריו כבר הראו שנוהג זה של התרגומים איננו שווה לעמדה שיטתית-פילוסופית,<sup>107</sup> ושורשו עשוי להיות אף בגישה סגנונית-כללית של עידון וכבן, ולא בעמדה מחשבתית כוללת.<sup>108</sup>

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'".

103 עמ' 48.

104 עמ' 221.

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

106 לבראשית מו, א.

107 עיין קדושין, עמ' 325–336, ובמיוחד עמ' 330.

108 ראה מחקרו החשוב של קליין, "אנתרופומורפיזם", 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

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

אדם א[בינו יצרתה בדמות כבודך]

נשמת חיים נ[פחתה באפו ובניה ודעת [מלאתה אותו].<sup>111</sup>

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 כרגשטיין, תרגום, עמ' 65, 69–70). אם הדבר כרוך בתדירות, וכמשמע מדברי קליין, הרי קליין מיעט בתדירות זו ללא ראייה. הסטטיסטיקה שבידי דרייזין ודיינו 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 פון, העקיבות, עמ' 92–94). תרגום אונקלוס נוהג 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, ובאיזו מידה היא מושפעת מאיראולוגיה 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, הנטועה 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 נטיית מיעוט כלפי נטיית 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 ברבים 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, כז. 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 מצוין בעלות והנסמך — הדבר שברשות הסומך" (עמ' 110). לדוגמה: "הר האלהים" מתורגם "טורא דאחגלי עלוהי קרא 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 יימצא כצודק, 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<sup>b</sup>) cf. DJD VII, ed. Baillet

עיין שם לסימני הספק בחזקתי. בנוסח האקרימיה:

<...> ת/נינו יקרחה בדמות כבו>דכה ...

... נפח>תה באפו ובניה וד?ע? <...>.

### 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 במובנה 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.<sup>112</sup>

חוקרים אחדים ביקשו לזהות הפרש בין ר' ישמעאל ור' עקיבא בזאת, בטיעון שר' עקיבא נקט דעה מילולית כחלק מעמדתו המיסטית, ור' ישמעאל נטה לעמדה אלגורית. שיטה זו עוברת כחוט השני בחיבורו של מרמורשטיין על אנתרופומורפיזם במחשבת חז"ל, ללא הוכחות של ממש.<sup>113</sup> 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 כמיך דמות ומשתחוה לה. ת"ל "לא תעשון אתי". וכן הוא או' ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראייתם כל תמונה" וגי'.

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 למכמתו". וכשהפורענות באה עליהן הן מקללין את אלוהיהן שני' "והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו" וגי' (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!<sup>114</sup>

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 ההפשטה דווקא לר' עקיבא: "שלפיו אין צלם ודמות למעלה... סבר ר"ע שאין ליחס ח"ו דמות וצלם לא' שהוא רוחני ואינו גוף ואין לו דמות הגוף. נוהר ר"ע שלא ליחס לו ית' הגשמה" (ספרא, א, עמ' 60).

114 אין כל שינויי גרסאות העשויים לתמוך במסקנתו של מרמורשטיין, ולא במהדורות איש שלום, שאליה

אותה דעה נמסרה בגמרא בסגנון זה:

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

ופירש רש"י (בעבודה זרה):

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

המתחרים 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".<sup>116</sup> 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.<sup>117</sup>

מכל מקום, יש גיוונים ונטיות בין המקורות, כאלה המחזקים ומגבירים את יישום רעיון צלם ודמות של מעלה, וכאלה הכורחים ממנה, ומרבים לעדן לכיוון הרוחני. פילוג מגמרות 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.<sup>118</sup> אולם דבי ר'

צייץ לך עב ע"א (צ"ל: ע"ב). גם ציונו למכילתא דרשב"י (על פי מהד' הופמן, עמ' 114–115) אינו לעניין כלל. כתרגום 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 מתקיפי היהדות שהסתמכו על פשוטן של אגדות. גם השל (א, עמ' 220–221) רצה לייחס לר' ישמעאל ור' עקיבא שיטות מובהקות ומנוגדות בתורת הדמות. אמנם "גישה 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 הכתבים. 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 תלי לוי מעל הכפורת או מעל הכפורת יכול מעל כולה תלי לוי מבין שני הכרובים דברי רבי עקיבא. אמר שמעון בן עזיי איני כמישיב על דברי רבי אילא כמוסיף על דבריו. הכבוד שגא' 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 היתה: 'לידחק ליראות' כמו שנמצא בכת"י א ג, ומעתיק כ"י רומי ב סירב לייחס לשכינה שהיא נראית על פי הכרובים, והגיה: 'כלידיחק' (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, וכן עזאי הוא הנוקט דברים כהווייתם (ועיין מה שכתב על שיטות ר' עקיבא וכן 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 בירור 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 דמים<sup>119</sup> הרי זה מבטל דמות שני' שופך דם האדם באדם דמו ישפך [כי בצלם אלהים עשה את האדם] ר' לעזר בן עזריה אומ' 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]<sup>120</sup> הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שני' כי בצלם אלים עשה את האדם וכת' ואתם פרו ורבו וגו' אמ' ל' ר' לעזר בן עזריה, בן עזיי, נאין דברין כשהן יוצאין מפי עושיהן. יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה דורש. בן עזיי נאה דורש ואין נאה מקיים.<sup>121</sup>

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 עניין השראת השכינה מכלל מושג המושב. רגיל בפיהם הפסוק 'הלא 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 ייי שמים נעשו וגו' ומה תיל וינח ביום השביעי אלא כביכול הכתיב על עצמו שברא עולמו לששה ימים ונח בשביעי >והרי דברים קל וחומר ומה אם מי שאין לפניו יגיעה הכתיב על עצמו שברא עולמו לששה ימים ונח בשביעי> 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)	עמד ונשקו על ראשו ואמ' ברוך ה' אלהי ישראל
תוספתא יבמות ח, ז (עמ' 26)	נאין דברין כשהן יוצאין עושיהן
	ולדרוש בכבוד אביו שבשמים

יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה דורש ואין נאה דורש על ערך נאה דורש ונאה מקיים  
יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה דורש ואין נאה דורש על ערך נאה דורש ונאה מקיים

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

במקבילה שבבבלי (יבמות סג ע"ב) דובר על מיעוט הדמות ("ממעט את הדמות") ואילו בתוספתא על ביטול הדמות ("מבטל את הדמות"<sup>122</sup>). 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 בכל 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.<sup>123</sup> 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 ברור זהיר ל"מבטל את הדמות". הדמיון הלשוני לביטול עבודה זרה, להבדיל בין קדושה לטומאה, אומר דרשני. "מבטל" יכול להורות על הפסקת נוכחות או צמצומה.<sup>124</sup> השופך דמים מבטל את הדמות השוכנת בנרצח.<sup>125</sup> לפי זאת "ממעט את הדמות" הוא תחליף מוצלח, המתגבר על התעוזה או אי-הבהירות של המונח המקורי.<sup>126</sup>

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. כרם, 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 לדגון ואתא ויתייב ליה על המפתן" (בבלי עבודה זרה מא ע"ב).

126 להתלבטויות כפירוש המושג ראה גושן, עמ' 191–192.

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

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).<sup>128</sup>

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".<sup>129</sup> אולם דיוק מושלם זה בין בורא לנברא חוזר בין יחיד 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,<sup>130</sup> 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 *εἰκόων*, על ידי העברה: *living image, representation* (מילון לירל וסקוט, עמ' 285). חוקרי המקרא כבר כרכו בין "לא תעשה לך פסל" לבין הבריאה בצלם, לאמור שאין לייצג את האל על ידי פסלים, אלא מייצגו 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, ושבירתם ממעטת את דמותו, כך רציחת האדם או אפילו הימנעות מפרייה ורבייה ממעטת וכמבטלת את הדמות, כהיות 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 הד' ה' (ישעיה ב, כב) "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא" (בראשית רבה פרשה ח, עמ' 63).<sup>131</sup>

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.<sup>132</sup>

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 ליסטאה. 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).<sup>133</sup>

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

For an impaled body is an affront to God.

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

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. התיעוד 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 הרבאה כאן על פי הדפוס הראשון, בגין חיסור בכתב יד וינה של דף שלם (ראה מהד' צוקרמנדל, עמ' 427, לשורה 29, ויש לתקן בהערתי 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 כשבעים. אולם, ראה להלן.

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

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

138 וזה, שבתרגום השבעים והבאים בעקבותיו בכלל, הרואים בסומך נושא הפעולה (subjective genitive), ראה ברנשטיין), והוא קשה על פי הפשט, ולהוציא מדעת חוקרים מגייגר (עמ' 57) ואלך, 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". בכ"י ארפורט: "לשני אחים תאומים", כבבבלי.<sup>140</sup> 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"!<sup>141</sup> אולם, אין ספק שלפנינו בבואה של המונח היווני  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\chi\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\pi$  = "שולט בעולם".<sup>142</sup>

משל התאומים ברור לחלוטין. כיחס שבין הצלוב<sup>143</sup> 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 האיסור 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.<sup>144</sup>

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

איקונין של יעקב

3. על הכתוב בבראשית כח, יב "וַיַּחְלֵם וַהֲגָה סֵלֶם מִצָּב אַרְצָה וְרָאֵשׁוּ מַגִּיעַ הַשָּׁמַיְמָה וַהֲגָה מִלְּאֲכֵי אֱלֹהִים עֲלִים וַיְרִידִים בּוֹ", שנוי בבראשית רבה:

ר' חיה רבה ור' ינאי חד אמר' עולים ויורדים בסולם וחרנה אמ' עולים ויורדים ביעקב. מאן דאמר' עולים ויורדים בסולם ניחה מאן דאמר' עולים ויורדים ביעקב מעלים בו מורידים בו אופזים בו קופזים בו סונטים בו ישראל אשר כך 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:  $\kappa\alpha\upsilon\tau\omicron\chi\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\pi$  (מושל על הכול).

143 על מוטיב הצליבה והרמו לפולמוס עם הנוצרים כבר הרחיב הנשקה את הדיבור, וראוי להעתיק את דבריו: "מדרש נועז לפנינו: האדם באשר הוא צלם אלהים נחשב כאחיו התאום של האלוהים, והמותיר את האדם צלוב הרי זה כצולב את האלוהים. ונראים הדברים שמדרש זה מתחדד על רקע הפולמוס היהודי-נוצרי, 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 בסתם 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 בשורה עם שאר הדרשות שהוזכרה בהן הכריאה בצלם כמובן של דמיון מוחלט. אף על פי כן העזה שבדבר מעוררת תמיהה. הנשקה כתב: "העמדת האלוהים כאחיו של האדם, תחת דימויו הרוח כאב, יש בה העזה גדולה, בגדר 'אלמלא ברייתא ערוכה אי אפשר לאמרה', שהרי יש כאן השוואת היוצר ליצור" (עמ' 528, הערה 97), עיין שם שיעקר תמיהתו מוסב על יחס האחוה.



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

שתי דעות בין ר' חיה ור' ינאי בדרשת הפסוק "ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו", אחד אמר בסולם, ואחד אמר ביעקב, ואכן בעל המדרש מודיע שהפירוש השני אינו ניחא 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.<sup>145</sup> כך ראו המלאכים למעלה ולמטה את הגרמה להם כאותה ישות.

145 הלשון תמוה. מתוך ששימוש יסודי של הבסיליקוס הרומי היה לבתי משפט, היינו מצפים "עולים לבסיליקי ומוצאים אותו דין", וכך אכן ברפוסים המאוחרים. אולם הבסיליקוס הרומי, בהיותו בניין מפואר, היה ידוע גם כארמון מלכים, וכך המדרש סובר 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 stoa basilikai, and sometimes merely stoa.

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 Hellanodicae, 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](http://employees.oneonta.edu/farberas/arth/arth212/early_christian_basilica.html)).

וראה שפרבר, עמ' 22. אשר ל"פרור", ליברמן כתב (אנב תוספתא עבודה זרה ז, י: "פרורא שישארל 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 ἀγορά שמשמעה: "בית דין", tribunal iudicum (ראה ליברמן, מוסדות, עמ' 39–44 "הג'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 מזדמן במקורות חז"ל אלא מן התקופה הביזנטית (ספר המעשים). אולם לאור התאמתו המדיקת בהקשר שלנו זוהי ההצעה הקרובה בעינינו.

עד כאן הדברים מוסברים, 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 בדוחק רב.

מקור חיצוני

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

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, 'ὅτι ἐπὶ σοὶ ὅτι ἔδόν σε ὑποκάτω τῆς στυλῆς πιστεύω; μείζω τούτων ὄψη. καὶ λέγει αὐτῷ, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεφύγῳτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας 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:

וַיַּעַן יֵשׁוּעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יַעֲן אֲשֶׁר הֶאֱמַנְתָּ בִּי בְּעֵבֹר אֶמְרֵי לֵךְ תַּחַת הַתְּאֵנָה רְאִיתִיךָ לִכְן גְּדִלוֹת מֵאַלֶּה תִּרְאֶה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אָמֵן אָמֵן אֲנִי אָמֵר לָכֶם בִּי תִּרְאוּ אֶת הַשָּׁמַיִם פְּתוּחִים וּמְלַאכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים עַל בֶּן הָאָדָם:

ישו ניצל את קרבת בית אל, מקום חלומו של יעקב, לסגל לעצמו את הדימוי החזק של מלאכי אלהים עולים ויורדים בין השמים ובין הארץ,<sup>146</sup> ותלה את הדבר בו, בעצמו. הוא דורש לשון "בו" שבפסוק על "בן אדם", התואר המקראי שבספר יחזקאל, שהרבה להסב לעצמו.<sup>147</sup> 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 הדרית. מבחינת הזמן, הבשורה הנוצרית קודמת זמן רב לראשית תקופת האמוראים.<sup>148</sup> 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 טו, 27–28 (ומקבילות); החיזיון מוענק כשכר למאמינים על אמונתם.

147 וכאן הוא המקום הראשון.

148 ולהוציא מדבריהם 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 להסמך את שני המקורות, כתב: "such an interpretation was actually put forward and debated in early times in Rabbinic circles", ולא קבע בדיוקא מי קדם. אבל הבאים בעקבותיו תפסו בפשטות

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 כך 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 תמזה החוקרים מה פשר העלאת איקונין של יעקב אבינו לכיסא הכבוד, וקביעת דיוקנו בדיוקנו של מעלה.<sup>149</sup> אין לבטל את האפשרות שדווקא הפולמוס כנגד טיעוני הנוצרים על משיחם,<sup>150</sup> הוא שנתן דחיפה לפיתוח דמותו של יעקב למקומה המרכזית בחצר של מעלה, ולחיזוק מעמדו, בחינת "בְּנֵי בְּכָרֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות ד, כב).<sup>151</sup>

מעלים בו מורידים בו אופים בו קופים 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. השור אורכר, עמ' 33, 35, השולל זרימה מן הכשורה הנוצרית למדרשים כדבר מופרך מיניה 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 (כית פוטיפר), עמ' 115: "It is interesting that there is even an echo of this midrash in the New Testament" (in the New Testament, אוגוסטינוס רואה בפסקה הנ"ל שבכשורה על שם יוחנן את נוכחותו של ישו, הן למעלה הן למטה (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 ויתסו 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"). גרינגולד 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 להוויה המיסטית.

150 להיותו צלם אלוהים, יושב בשמים בכיסא כבוד. באיגרת אל הקולסים א, 13-15: ὁ ἕρπουσατο ἡμῶν ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ ασότου καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υλοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ

"וְאֲשֶׁר הִצִּיל אֶת נַפְשׁוֹ מִמְּשַׁלַּת הַחַשְׁךְ וַיִּתֵּן לָנוּ מְקוֹם בְּמַמְלַכְתְּ בְּנוֹ אֲשֶׁר אֵהָב. וְבוֹ נִמְצָא פְדוּת בְּנַמּוֹ וְסְלִיחָה לְחַטָּאתֵינוּ. וְהוּא צֶלֶם אֱלֹהִים אֲשֶׁר פָּגְיוֹ לֹא יִגָּאֵר וּבְכֹד כָּל נִבְרָא". ועיין מתי 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 פסקא נוחה כהמשך לדעה שעולים ויורדים ביעקב, ואילו שימושה להלן מתפרש בשופי. את לשונה המיוחדת והסתומה של פסקא 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.<sup>152</sup> ההפך הוא הנכון.<sup>153</sup> ראייה נוספת: החלפת המושג "עולים ויורדים" במושג אחר, כגון "מורידים", אינה מתאימה לדרשה זו,<sup>154</sup> 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 תמיהה, כאשר מתבקש מן המונח "ניחא", וכך יוצא מן המקבילה הדומה מאוד שלהלן, פרשה סט:

בראשית רבה פרשה סט (עמ' 792)	בראשית רבה פרשה סח (עמ' 787)
ר' חייא רבא ור' ינאי חד אמ' "עליו" על סולם וחרנה אמ'. "עליו" על יעקב	ר' חייא רבה ור' ינאי חד אמ' עולים ויורדים בסולם וחרנה אמ' עולים ויורדים ביעקב.

מאן דאמ' עולים ויורדים בסולם ניחה	מאן דאמ' עולים ויורדים ביעקב
ומן דמר "עליו" על סולם, [ניחה]	ומן דמר "עליו" על יעקב מתקיים עליו?

מעלים בו מורידים בו אופים בו קופים בו סונטים בו

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

למלך שהיה יושב ודן בפ[ר]וך עולים לבסילקי ומצאנ[ן] אותו ישן יורדים בפרור ומוצאים אותו יושב ודן.

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

153 רק בדרשה אחרת (פרשה סט) דובר על "הפרעה" שמפריעים 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 לקנות 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 מובחנות: דרשת 'עולים ויורדים ביעקב, מעלים בו' וכו', ולפיה לא עלו המלאכים לשמים, אלא עלו וירדו ביעקב; ובצדה דרשת 'ישראל אשר כך אתפאר, שלפיה העלייה הייתה אכן לשמים, אך ייתור הלשון הדר-משמעי '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 בידינו.

155 השווה להלן, פרשה פט, עמ' 1089-1090, ודרוש "וְהָיָה עִמָּד עַל הָאָר" (בראשית מא, א).

פירוש זה מסתייע מהקבלת פיסקא מספרות ההיכלות (שאנו עומדים לעסוק בה להלן בפרוטורוט). שם נאמר " [...] וא"ל אתה הוא [...] שקונן משתבח בך בכל יום שיש לו עבד בארץ שדומה לקלסתר פניו? א"ל אני הוא." <sup>162</sup> "בך אתפאר" מתפרש על אדם שהקב"ה משתבח ואומר שמראהו של אותו אדם דומה לקלסתר פניו של קונן. ובלשון המדרש: "אתה הוא שאיקונין שלך חקוקה למעלן", ולכן: "ישראל אשר בך אתפאר". מקור זה מסגיר את הקשר בינו לבין הפרשה שלפנינו כשימוש לשון "אתפאר", במובנו המשני: להתגדל.

הפרשנות המקובלת

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

עולים ויורדים בו. מיום שכרא הב"ה את העולם היו המלאכים משבחים להב"ה ואומרים ברוך י"י אלהי ישראל, ולא היו יודעין מי הוא ישראל, כיון שבא יעקב לבית אל, עלו המלאכים שלוהו 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 י"י אלהי ישראל.

תὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ הקורנתיים ד, 4: המשיח אשר הוא 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 אליזט וולפסון, אשר בו לא ראתי 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 ראתי הבדל 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, שבנוסח כתב"ד 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 כמוכך 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). בגוף 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 לפיתוחו: גלופת יעקב על הכיסא. לאחרונה הביא יעקב קוגל לשון בראשית רבה פרשה סח, ומסמין את התייחסותו: "מה גרם לכך שהאיקונין של יעקב ייחקק על כיסא-הכבוד?" (מדרשים, עמ' 6); והוא מכנה איקונין זו "figurine" (כית פוטיפר, עמ' 113).

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

המונח "ניחה" <sup>156</sup> דורש ניסוח קושיה אחריו, ואחר כך מעבר לתירוץ. <sup>157</sup> במקום הדיבור "סונטים" וכו' דרוש אפוא לשון תמיהה, וכן מעבר המסמן את התירוץ. מונחים אלה חסרים, ואף מונח הצעה לפסוק 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 אֲתַפְאֵר" (ישעיה מט, ג). פא"ר הוא לשון יופי, ולשון כיסוי ראש מהודר (ישעיהו סא, י: "כִּי הִלְבִּישְׁנִי בְּגָדֵי יִשַׁע מְעִיל צְדָקָה יַעֲטֵנִי כְּחָתָן יִכְהֵן פָּאֵר וְכַפְלָה תַעֲדָה כְּלִיָּה"), וממנו "תפארה". בכתוב שלפנינו "ישראל אשר בך אתפאר" נדרש פא"ר כלשון לבוש, כעניין "ןהיית עֲטַרְתַּ תַּפְאָרְתָּ בְּיַד ה' וַעֲנִיף מְלוּכָה בְּכַף אֱלֹהֶיךָ" (ישעיה סב, ג). <sup>158</sup> והשווה:

א"ר חייא בר ינאי פורפירא דמלכא מזדבנא בשוקא ווי ליה למיזבניה ווי ליה לזבוגיה, 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 ונותנן 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 כלכוש ארגמן של המלך, וכעטרה שכראשו, <sup>159</sup> כן דרשו בו בבראשית רבה כאן על קלסתר שלובש על פניו, שהוא דמות (איקונין) של יעקב אבינו, ו"חקוקה" הוא לשון כבוד כלפי מעלה. <sup>160</sup> המילה היוונית εἰκὼν טומנת בחובה שלל של משמעויות. אולם בהקשר כשלנו יש משנה חשיבות לעובדה ש-εἰκὼν היא המחליפה הקבועה והמדריקת של צלם ודמות בכל הקשור לבריאה בצלם אלהים. <sup>161</sup>

156 שהוא קיים בפרשה סט 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 שימיני 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 ביר ה', ר' סימון בן קוזות 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 חקותין חמותין 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 הכתרת-למורדים: "בני, הכון לקראת אלקיך ושים 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 αὐγάσαι

כאן פרפרזה או עיבוד של פרשתנו בבראשית רבה, ובה תנועת המלאכים המסתכלים ביעקב וקובעים שיעקב הוא האיש אשר חיפשו, שמתמיד היו משבחים על שמו.<sup>166</sup> ואמרו: "בודאי זה הצורה וזה הדמות חקוקה בכסא הכבוד";<sup>167</sup> ראוי לשקול את משמעות הריבור הזה בזהירות 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 בְּאִפּוֹ אֲדָנִי אֶת פֶּת צִיּוֹן הַשְּׁלִיךְ מִשָּׁמַיִם אֶרֶץ תְּפֹאֲרֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא זָכַר הָדָם רַגְלָיו בְּיָוִם 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 באפיון. כך אמ' הב"ה לישראל, כלום אתם מקניטין אותי אלא בשביל איקונין של יעקב שחקוקה על כסאי, הא לכו, טרון באפיון. הוי "השליך משמים ארץ".<sup>168</sup>

"תפארת ישראל" הושלכה משמים ארצה. מהי "תפארת ישראל"? בכיסאו של הקב"ה חקוקה תמונת יעקב אבינו!<sup>169</sup> בשעת כעסו על עם ישראל עקרה ממקומה זורקה בפניהם! רק כאן בא מוטיב זה בצורה מפורשת ומפורטת, ודוחק גדול להכניס אותה למקורות הקדומים, אשר ללא היריעה 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 שביתה 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 ובכל שעה שישראל אומרים לפני "קדוש". למדו אותם ואמרו להם: שאו עיניכם לרקיע כנגד בית תפלתכם בשעה שאתם אומרים לפני "קדוש" כי אין לי הנאה בכל עולמי שבראתי כאותה שעה שענייכם נשואות בעיני ועיני שלי נשואות בעיניכם כשעה שאתם אומרים לפני "קדוש" כי הקול<sup>170</sup> היוצא מפיכם באותה שעה טורד ועולה לפני כריח ניחות. והעידו להן מה עדות 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 כוכר, קדושים, ב.

168 במהר' כוכר (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: מקלקלא] לאפיהון כך אמר הקב"ה כלום ישראל מכעיסים אותי אלא בשביל איקונין של יעקב שהיא חקוקה בכסאי, הא מקלקלא [צ"ל: מקלקלא] 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 אומרים לפני "קדוש" כורע אני עליה ומגפף אותה ומחבק אותה ומנשק אותה וידיי על זרועותי שלש פעמים כנגד ג' פעמים שאתם אומרים לפני "קדוש", כדבר שנאמ' "קק"ק" (היכלות רבתי ט, ב-ג).<sup>171</sup>

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 במרבבת כסא כבודי.<sup>172</sup> 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.<sup>173</sup> [...] ובני אשכנז וצרפת נותנין עיניהן למעלה ונושאים 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).<sup>174</sup>

כמה מזורים הדברים הללו, בציור שהם מציירים, ובשימושם של מוטיב האיקונין לענייני פולחן ועבודה, ומה עוד על ידי פועלי נישוק וגיפוף, שעוד דבק בהם ריח עבודה זרה.<sup>175</sup> מכל מקום, אף האזכור המפורש במדרש איכה, מן המאוחרים בין המדרשים הקלסיים, יש בו מן המתמיהה. 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".<sup>176</sup> 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 אווזו בכסא כבודי בדמות יעקב ומחבק ומנשק 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 ואמרת הוי שלם בייתי הוי שלים פלטין 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,<sup>177</sup> 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.<sup>178</sup> 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",<sup>179</sup> 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 עוֹד בָּבֹאוֹ מִפְּדַן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ". הדרשן שואל במה זכה יעקב להתגלות וברכה מאת ה', ופושט שאלה זו בקל וחומר מזובח. על הזובח נאמר "מִזְבַּח אֲרָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזִבְחָתָּ עָלָיו אֶת עֲלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלֵמֶיךָ אֶת צֹאנֶךָ וְאֶת בְּקָרְךָ כָּל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת שְׁמִי אָבֹא אֵלֶיךָ וַיְבָרְכֶיךָ" (שמות כ, כ); "וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קָחוּ... וְשׁוֹר וְאֵיל לְשֵׁלָמִים... וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' תַעֲשׂוּ וַיֵּרָא אֲלֵיכֶם בְּבוֹד ה'" (ויקרא ט, ג-1). 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 לשונן, להקשרן ולקרבתן זו לזו. ההבדל בין אוכור אחרון זה לקודמיו הוא בכך שאזכור זה נאמר מפי הקב"ה עצמו ("שאיקונין שלו חקוקה בכסאי"), ואילו הקודמים בפי בעל המדרש. וזה ההפרש: 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.<sup>180</sup> במדרש איכה מליצה זו הפכה מציאות.

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

178 ועיין אורבך, "חז"ל, עמ' 149. והוא פירש "כשימועו" ממש, דהיינו שנאבק יעקב עם השכינה: "[...] מקור שזיהה 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 בדיוקנו<sup>181</sup> של מעלה ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה (חולין צא ע"ב).<sup>182</sup>

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" מכוון לשכינה. למעלה הוא לשון "גבוה". בבבלי כבא קמא עט ע"ב:

כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואין של מטה כאילו אינה שומעת. שני 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 בפירושו רש"י: "שהוא ירא מבני אדם ומעין של מעלה לא נזוהר". וכן במכילתא במקצת עדי הנוסח: "הגבגב עשה את העין של מעלה כאלו אינו רואה ואת האוזן כאלו אינה שומעת" (מס' דנוזיקין פרשה טו, עמ' 299).

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

כבודך" (רוב 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 מכוון 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  
כעו לסכנייה, מיד והנה ה' נצב עליו. אמר רבי  
שמעון בן לקיש אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר  
לאמרו כאדם שמניף ידו על בנו.  
בראשית רבה, פרשה טט, עמ' 792  
אמ' ר' אבהו לבן מלכים שהיה ישן על גבי  
עריסה והיו זכובים שוכנים עליו וכיון שבאת  
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 הזכובים, 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".<sup>183</sup> 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.<sup>184</sup> המדרש ברור: מלאכים שראו את ריכונו של עולם יושב על כיסאו, כמוהו במדויק ראו את יעקב אבינו ישן למטה.

המסורת התרגומית

תרגום ניאופיטי לבראשית כח, יב

וחלם והא סלם קביע בארעא ורישיה מטי עד צית שמיא והא מלאכיא דילון יתיה מן ביתיה דאכוי סלקון למבשרי {י} <א> למלאכי {ה} מרומא למימר אתון חמון לגברא חסידא דאיקונין דידיה קביעא בכורסיה איקרא דהויתון מתחמדין למחמי יתה והא מלאכין מן קדם ייי סלקין ונחתין ומסתכלין בה.

תרגום הקטעים לבראשית כח, יב<sup>185</sup>

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

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".<sup>186</sup> ליחזקאל א, כו ("וממעל לך קיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות פסא ועל דמות הפסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה") תורגם בתרגום הנביאים: "ועל דמות כורסיה דמות כחזו אנשא עלוהי מלעלא". אמנם רד"ק כתב לשם: "דמות כמראה אדם, לא תרגמו יונתן".<sup>187</sup> בתוספת תרגומית על פי כתב יד:

<נוסח> א <תר>

צורת יעקב אבונא עלוהי מלעילא.<sup>188</sup>

תוספתא 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 תורן לפרש את המשל הרומי כמוסב על איקוניות של המלך (תורן, איקונין). ברם אין דבר שגורתי 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 כלשונוה. כדי לתאר את דיוק דיוקן הדמות אחז המתרגם בפשוטה של דרשת בראשית רבה, וללא מגמת הרחוקת ההגשמה. וכן עוד מתפרש העניין בזהר: "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה [...] בגין דהאי כרסיה לרא כמראה אדם דאיהו דיעקב דאיהו יתיב עלה".<sup>189</sup> המילים "דאיהו יתיב עלה" מבטל את ההסבר שמדובר באיקונין החקוקה בכיסא.<sup>190</sup>

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:<sup>191</sup>

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, ותוספתא תרגומית זו בכלל. עיונינו מתייחסים ל"בלתי-ידוע" כאן: מדוע יעקב.<sup>192</sup> התיאור בתוספתא 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 ביו"ד ה"א וא"ו ה"א ורוא דמלה ישראל עלה במחשבה להבראות מחשבה חש"ב מ"ה וכיה תשכח שמה קדישא ובגין יעקב דאיהו ישראל אתמר ויברא אלהים את האדם בצלמו בדיוקנא דמאריה". לעומת זאת יש שהחזיקה בכיסא מפורשת, אף שעצם הדבר נשאר עמום. לפי משנת רבי אליעזר בעניין דוד: "וראינו בתואר האדם המעלה ייי אלהים (דברי הימים א יז, יז). אמר לפניו, ומי אני שדמתי ליעקב, שהוא חקוק בכסא תאר האדם שהוא חקוק למעלה" (פרשה י, עמוד 187).

191 עמ' 121.

192 השערותיו של הלפרין נתחזקו בידי הכאים אחריו, בכריכת כל המקורות בחדא מחתא, וראיית התוספתא הפרשנית מקור הרעיון כבצורתו המאוחרת. ולפסון 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, עיין שם, וראה לעיל, הערה 149). לורברבוים, המקבל את פירושי (על פי מאמרי פסל ותמונה) בשלמות, מוסיף ומצריך לו מכל מקום את רעיונות עוינות המלאכים ויעקב כ"כוח



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

ובברכת הלבנה אומר פועל אמת ולאחר הברכה אומר ברוך "יוצרך" ברוך "עושך"  
ברוך "קונך" ברוך "בוראך" זהו ר"ת יעקב, 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 באגדות  
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,<sup>193</sup> וכאלה מימי הביניים, שמטרתן להעניק מעמד  
מהימן לענף המורכב.<sup>194</sup> בסוגיית "דיוקני ודמות דיוקני", שבה נגלתה או נרמזה השתקפות  
צלם הבורא באדם הראשון וביעקב אבינו בקבורתם במערת המכפלה (בבלי בבא בתרא נח  
ע"א),<sup>195</sup> נמסרה רשימה זו:

שופריה דרב כהנא מעין שופריה דרב  
שופריה דרב מעין שופריה דרבבהו<sup>196</sup>  
שופריה דרבבהו 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 כתבי היד,<sup>197</sup> אבל הוסרה מאחדים מהם, וכן לא נכללה בנוסח הדפוס.

אלוהי" ובלשון "אלוהותו של יעקב [...] אלהותו נמשכת מן האל עצמו" (לורכרובים, 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  
כתוספת התרגום שלפנינו, שכל עיקרה הרחוקת ההגשמה" (עמ' 197-198)!

193

כגון ייחוסו ישו שבספרים מתי ולוקוס.

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

195 ראה לעיל, עמ' 128.

196 = ר' אבהו. על כתיב זה ראה פרידמן, כתבייד, עמ' 171.

197 כ"י המבורג, כ"י אסקוריאלי, 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, ימייסד 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.<sup>198</sup>  
מעמדו הרם של ר' אבהו בא לכיטוי 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 הו נפקן מטרוניא אתא דבי קיסר לאפיה  
ומשראן ליה הכי: "רבא דעמיה, מדבראנא דאומתיה, בוצינא דנהורא, בריך מתייך  
לשלם, בריך מתייך לשלם" (בבלי סנהדרין יד ע"א, כ"י יד הרב הרצוג).<sup>199</sup>

שיר זה הוא הביטוי הברור ביותר של קיום "יקרא דבי קיסר" שנקשר לר' אבהו,<sup>200</sup> 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).<sup>201</sup>

הכללת יעקב ור' אבהו ברשימה זו מקשרת אותה בעליל למקור הנידון שבבבלי.<sup>202</sup> 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 לר" (בראשית רבה פרשה פד, עמ' 1010).  
שאול ואבשלום נכללו מתוך ידיעות מקראיות על יופיים, והדברים פשוטים.<sup>203</sup> והנה, על  
ישמעאל כהן גדול זה<sup>204</sup> אמרו באותו מדרש עשרה הרוגי מלכות כך:

שבבבא מציעא פד ע"א ליחא דיכור זה ברוב עדי הנוסח, וסביר שכבר הושמט על ידי מי שהעביר  
את הרשימה מעיקר מקומו, כבא בתרא. דיבור זה (של "שופריה דשכינה") מופיע בבבא מציעא  
כ"י אסקוריאלי 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; הג"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" ובבלי ראה לאחרונה שקד, עמ' 10, ועוד יש להרחיב בנושא זה.

203 "ולו היה בן ושמו שאול בחור 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 מום" (שמואל ב יד, כה).

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



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

זאת זכה הרעיון הנרמז בשאר המקורות לאזכור מפורש ללא ערפול וללא מליצה, על ידי גקור מאוחר המוכן לנקוב בשם הרעיון הברור אך מבוטא באיפוק. ישמעאל כהן גדול גנוי בין שבעת היפים שמעולם, מתוך שהם מגלמים את יופיו של אדם הראשון, ובהם נתפאר ומשתבח הקב"ה שיש לו עבד בארץ הדומה לקלסתר פניו בדיוק מושלם.<sup>206</sup> 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 ימיו לדמות האל. ברשימה שלפנינו ברור שהכללת גדולי העם ברשימה מיוחסת זו געניקה להם מעמד של גדולה ומרכזיות בתולדות עם ישראל.<sup>207</sup> הם נושאים איצטלה של מיוחדים סגולה בתולדות האנושות, צאצאי צלם האל, דמותו וקלסתר פניו, במוכח הנכבד יותר, ואפשר שאף רעיון זה של שיקוף פני עליון בנוי על יסודות עתיקים בהרבה. ספר זנוך ב (סלבוני)<sup>208</sup> נוקט את המונח "פרצוף" במקום "צלם", ומן ההקשר יש מקום לומר שהכוונה אכן לפרצוף הפנים, וזה לשונו:<sup>209</sup>

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' תרט, עיין שם ובהערות; תוספות 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 הווי"). ועיין תוספתא חלה א, י (עמ' 277), וראה בנובין לברכות ז ע"א.

שם, עמ' 440.

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 כג 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 כרי להפחית מן המקורות שעסקנו בהם כאן.

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

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

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

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 שיחיד סגולה לבשו את זיו קלסתר פני עליון, ויש שביקשו לקשור את הדברים בתופעת החזות הזהה.<sup>210</sup>

### 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 נותן פתחון פה למינים, אמר לו כתוב, הרוצה לטעות יטעה (תיאודור ואלבק, פרשה ח, עמ' 61).

כלשון זה הובא במדרש הגדול לבראשית (עמ' נו), ובאיחוי שלם כהמשכו המידי סוף 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*.

והוא כשיטת הרמב"ם וכלשונו ממש.<sup>211</sup> 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 בצידין, נעשה אדם בצלמנו (ואומר) ויברא אלהים את האדם בצלמו", ופירש רש"י: "ויברא, יחיד".<sup>212</sup> 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"<sup>213</sup>

שלושת הפעלים האחרונים ידועים לנו בעברית או בארמית יהודית מתוך מדרש בראשית רבה בלבד, והראשון שבהם מתוך המשפט הזה בלבד.<sup>214</sup> קפ"ז שווה לשורש קפ"ץ.<sup>215</sup> 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 (נ) [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).<sup>216</sup>

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

כאמור, הביטוי השלם, "אופזים בו קופזים בו סונטים בו", מופיע פעמיים: אחת בנידון 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 בבשתינו" וגו' (ירמיה ג, כה). "ויחלם", זה חלומו שלנבוכדנצר. "והנה סלם", הוא צלמו שלנבוכדנצר, הוא "סמל"<sup>219</sup> הוא "סולם".<sup>220</sup>

211 השווה הערת מרגליות שם.  
 212 באגדה על תרגום השבעים נאמר שתרגמו חכמים לתלמי המלך "אעשה אדם בצלם ובדמות" (ירושלמי מגילה א, ט, עא ע"ד; בבלי שם ט ע"א; אבות דרי נתן, נוסח ב, פרק לו, 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; הנ"ל, קטעי כ"ר, עמ' 146 בהערה.  
 216 עיין במנחת יהודה.  
 217 פיין סמית, עמ' 2676.  
 218 ראה מילון בן-יהודה, עמ' 4123, הערה 2.  
 219 פ"ן תשחחון וְעִשְׂתִּים לָכֵם פֶּסַל תְּמוֹנַת פֶּל סָמָל (דברים ד, טז); סָמָל הַקָּנָא הַמְקָנָה (יחזקאל ח, ג).  
 220 סולם = סמל = צלם. קוגל (בית פוטיפר, עמ' 124, הערה 43) ביקש לפרש סולם בפרשה שלנו

הנינו אתוי דרן והיננו אתוי דרן. "מוצב ארצה", "אקימה בבקעת דורה" (דניאל ג, א). "וראשו מגיע השמימה", "רומיה אמין שתיין" (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 עיליאנה] פוקו ואתו" (שם שם, כו) (בראשית רבה, פרשה סח, פיסקא יג, עמ' 788-789).

כתוב: "נְבוּכַדְנֶצַר מֶלֶךְ אַבְדָּ צָלַם דִּי דְהַב רִוּמָה אֲמִין שְׁתִּין פְּתִיָּה אֲמִין שֵׁת אֲקִימָה בְּבִקְעַת דְּוִרְא בְּמִדְיַת בְּבָל" (דניאל ג, א). לפי הדרשה שלפנינו בבראשית רבה הסולם שראה יעקב בחלמו הוא הצלם שעתידי נבוכדנצר להקים, ולצוות את בניו של יעקב לעובדו. "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.<sup>221</sup> אפשר שצריך להיות: "מועלים".<sup>222</sup>

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

נספח ב: איקונין / דיוקן<sup>225</sup>

המילה "דיוקן" באה בספרות התלמודית הקלסית, על פי עדי הנוסח המהימנים, במכילתא דרשב"י ובבבלי בלבד. כנגד זאת, אין המילה "איקונין" באה בבבלי כלל.<sup>226</sup> 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 ביתך וגרמתני לכופפה אף את כפה מיטתך.	דתאני בר קפרא דמות דיוקני נתתי בהן ובעונותיהן הפכתיה יהפכו מטתן עליהן.

("איקונין שלך חקוקה למעלה") שפירושו "צלם" (על פי הצעתו של משה קוסובסקי), והנה הקשר המדויק 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 אגדות.

ירושלמי הודיות 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 שלרחל ראה משם רועה אבן יש'.

בראשית רבה פרשה פז (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 ישר' מי עשה כן מאל אבין.

בבלי סוטה לו ע"ב (כ"י אוקספורד) ותתפשוהו בכגרו לאמר שכבה עמי תאנא מלמד שעלו שניהם למטה ערומים באת דיוקני של אביו ונראית לו בחלון(?) [אביו ואמי לו יוסף יוסף עתידין אחין שיכתבו על אבני אפור ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך ביניהם ותקרא רועה זונות שנא' רועה זונות יאבד הון מיד ותשב כאיתן קשתו אמ' ר' יוחנן מלמד ששבה קשתו לאיחנה 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.<sup>227</sup> אמנם בבראשית רבה פרשה פז, מהר" תיאודור ואלבק (על פי כ"י לונדון):

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

וכזה גם בכ"י וטיקן 60.<sup>228</sup> אולם נוסח זה נוצר על ידי השמטה,<sup>229</sup> 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.<sup>230</sup> הסיפא ("רועה") נדרשה על רחל על פי הפסוק בבראשית כט, ט: "וַיִּחַל בְּאֵהָ עַם הַצֵּאֵן אֲשֶׁר לְאֵבִיהָ פִי רֵעָה הוּא."<sup>231</sup> דומה שאף קוגל תיקן דבר זה במהלך כתיבו, וחזר מפירושו<sup>232</sup> שתיבת "אבן" נדרשה כך בבראשית רבה שלפנינו.<sup>233</sup>

227 "והנה, כך למשל נדרש פסוק זה בבראשית רבא: 'מידי אביר יעקב. רבי חונא בשם רב מתנא: 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 החקוק באבן, ואכן זו היא-היא למעשה האייקונין' או ה'דיוקן' של יעקב" (מדרשים, עמ' 52; בית פוטיפר, עמ' 110).

228 161 ע"ד מעמודי כתב היד.

229 וכבר הגיהוה והשלימוה במתנות כהונה, ובחידושי רד"ל.

230 והשווה מדרש שמואל פרשה ה: "ר' חונא בשם ר' מתנא איקונין של אביו ראה וצנן דמו, ר' מנחמא בשם ר' אבין איקונין של אמו ראה וצנן דמו, משם רועה אבן ישראל". ועיי' מנחת יהודה, עמ' 1072–1073.

231 ועיי' במפרשים הסברים אחרים על דרשת פסוק זה ברחל. במתנות כהונה (לפרשה צח) הוסיף וכתב: "ודרש רועה כמו ראה בחילוף אל"ף בעיי"ן". כך כתב קוגל מדעתו (מדרשים, עמ' 52; והוא הסב את הדרשה על יעקב, כנ"ל), והוסיף ראייה 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 "וַיִּרְאֵהוּ מַגִּיעַ הַשָּׁמַיְמָה" ולפיה הפסוק נדרש על יעקב שראשו "מגיע השמימה", ועל ידי כך נוצרה אגדה על איקונין של יעקב למעלה.<sup>234</sup> הוא אף שקל דרשה עלומה על הפסוק "אבן ישראל",<sup>235</sup> ולא הכריע.<sup>236</sup> 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 שמא הופעה נוספת של מילה זו בקשר ליעקב היא הראשונית:

ישראל 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 כהקשר 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' אילעי<sup>237</sup> הרי היא אפוא דרשה תנאית,<sup>238</sup> 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 האייקונין של יעקב 'בחלון', אך אולי יש לגרוס 'בחלום'".<sup>239</sup> 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(?) [אביו ואמי לו יוסף יוסף עתידין אחין שיכתבו על אבני אפור ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך ביניהם ותקרא רועה זונות שנא' רועה זונות יאבד הון מיד ותשב כאיתן קשתו אמ' ר' יוחנן מלמד ששבה קשתו לאיחנה פשפש עצמו ולא מצא

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 ככך 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. עיי' 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 (*salon*) should be emended to 'dream' (*shalom*); 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 (ציון במנחת יהודה).

רור הדבר שהחזיון נראה לו בו במקום, בהקץ ובשעת מעשה, ולא בחלום. סגנון הבבלי נא למסור את הדבר הזה בסגנון מוסבר ומיושב.

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

בפירוש 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.<sup>241</sup> בפירוש הנדפס מכבר החלפה תיבה זו במילת 'כו', סימן להתלבטות בפירושה.<sup>242</sup> הרי עדות נוספת לגרסת "בחלון". ובאמת, גרסת "בחלום" תמוהה, שהרי עלו שניהם למיטה, ומתי ישן וחלם?

יוקני

ושר לצורת המילה "דיוקני" כתב ליברמן: "ושמא באה צורה זו בהשפעת דמות דיוקני, פירושה דמות של יוקני, והדלית היא שימושית".<sup>243</sup> אבל הסבר זה, לומר שהדל"ת נסחבת תיבת "יוקני" גם כשאין "דמות" לפניה, אינו ניצל מן הדוחק. ובאמת אין רקע לשוני יים שבו יהיה חילוף זה יכול להתרחש. ההקשרים שבהם מופיע בבבלי "דמות דיוקני" הם ולם עברית, ואין מקום בהם למילת השייכות הארמית ד-, וגם בארמית, אין לתאר סביבה חבירית העשויה לפרנס את התופעה הנדונה. ואכן, אין תיעוד כלל לצורה "יוקני", ללא ל"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 האיללים וגו'.

ן 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 ל: איקונין היא איקוניות, ובמקבילה שבירושלמי לתוספתא הנ"ל: "כתב המהלך תחת צורות או תחת האיקוניות" (עבודה זרה ג, א, מב ע"ב).

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

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

2. 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 מוגליות 171; כתב יד וטיקן, Biblioteca Apostolica ebr. 608.

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

2. 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 פי' דמות של איקון = דמות של צורה ומרוב ההרגל נשאר הדלת כראש התיבה אף בנפרד עיי' בייטרעג ע"ב צד ג'".

"היוקנאות". כלומר, האיקונאות < האיוקנאות < היוקנאות. השווה האידנא < היידנא. 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 לכתבים הבלתי-פורמליים,<sup>244</sup> 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.<sup>245</sup> קרויס ולעף האריכו בניסיון לפתור מילה זו,<sup>246</sup> ובסוף דבריו של לעף רמז לגורל המבטאים השונים ליוונית εἰκόν, ואפשר שהכוונה שם למעין /j/. בינתיים כך נראה לנו ליישב כתיבים אלה, עד כי יבא שילה.

#### נספח ג: חותם ומטבע<sup>247</sup>

מספח 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	שבחותם אחד ברא את כל העולם כולו ומחותם אחד יצא חותמו הרבה שני תתהפ' כחומ' חותם וגו'
	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'

לפיכך כל אחד ואחד חייב לומ' בשכילי ניברא העולם.

אין משמעותו של "כל העולם כולו" בתוספתא כאן "שמים וארץ", "הקוסמוס כולו", אלא "כל האנושות", כמשמע שנודע אחר כך מן הארמית: כולי עלמא,<sup>248</sup> 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,<sup>249</sup> אבל גם רעיון שונה בא בתוספתא בקצרה בפיסקא 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 אוסטרזר, 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 בגן עדן:

כִּן אָדָם שָׂא קִינָה עַל מְלֶךְ צוֹר וְאָמַרְתָּ לוֹ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' אֵתָּה חוֹתֶם תְּכִנִּית מְלֶאֱחָה וְקָלִיל יָפִי: בְּעֵינַי אֲנִי אֱלֹהִים הָיִיתָ וְכו' (יחזקאל כח, יב-יג).

אדם הראשון, כליל יופי, הוא חותם שממנו נברא כל אדם.<sup>250</sup>

פירושו רש"י שם:

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

תרגום לשם:

את דמי למנא דצורתא.

מנחת שי העיר על הגרסה "חותם תבנית", בבי"ת,<sup>252</sup> וקרוי לומר שגם רש"י התכוון לגרסה זו, וכפי שיוצא ממחקר העניין כולו בידי משה גרינברג.<sup>253</sup> הגרסה "תבנית", בבי"ת, מספקת מקור לברכת אירוסין, "אשר יצר את האדם בצלמו, צלם דמות תבניתו" (בבלי כתובות ח ע"א),<sup>254</sup> והתקשו בה מפרשים וחוקרים<sup>255</sup> ללא גזר מקראי כהצדקה לסגנון הציורי הבולט:

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

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

<sup>250</sup> אלטמן (צלם, עמ' 244) כבר עמד על דמיון זה גם ללא הגרסה "תבנית" (כלהלן).

<sup>251</sup> בדפוסים הקדומים סדר הדיבורים הפך.

<sup>252</sup> "בכל הספרים מדויקים התיי"ו בצירי ובמ"ג כתיב 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 בנביאים עם פירוש הרי"א"ה [= ר"י אברבנל] כתיב חותם וכ"ו מפירושו שכח ולכן דמה אותו לתבנית החתום שבו יחתמו הדברי לקיומם ע"כ. אמנם גירסת רש"י ורד"ק בצירי וליכא למינא מינה".

<sup>253</sup> עמ' 580-581, עיין שם.

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

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

עם כל הדמיון של "חותם" שבמשנה ובתוספתא שם לנאמר בנבואת יחזקאל, כבר הושמעה דעה<sup>256</sup> שמשנה זו יונקת במשהו מן התורה הפילוסופית של פילון, או לפחות ממניחו, 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.<sup>257</sup>

כמהלך הכפול, בריאה מן הצלם שנברא על פי צלמו של אדון כול, עם משל התבנית החותם והמטבע, כתוב בפירושו רש"י (בראשית א, כז):<sup>258</sup>

ויברא אלהים את האדם בצלמו. בדפוס העשוי לו [...] נעשה בחותם כמטבע העשויה על ידי רושם שקורין קוי"ן בלע"ז, וכך 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 /

<sup>256</sup> ראה אלטמן, צלם, עמ' 240-241 והנסמן שם.

<sup>257</sup> אליגוריות החוקים ג, לא, 95-96 (יוגה, 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.

<sup>258</sup> השווה אלטמן, שם, עמ' 242-243.

וגם אלהי ישראל / ורגם מחנות מלאכיך / זה יקרא בשם יעקב / וזה יכנה בשם ישראל / זה יאמר קדוש הוא / זה יאמר ברוך הוא.<sup>259</sup>

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'.<sup>260</sup> 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 עליין".<sup>261</sup>

פיוט ארכין ה: <sup>262</sup>

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

תרגומו:

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

ברגע מרכזי וטעון זה, כשמשעה עולה השמימה ועומד לפני כיסא הכבוד, מגיעה העלילה לשיא רגשי, "שערות 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 "רואה אכתריאל יה ייי צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא" (על פי ברכות ז ע"א),<sup>263</sup> 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 הגידון 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 כירור למהות הכינוי "אכתריאל" (ועיין לעיל, הערה 3). מכל מקום, ברור מעל לכל ספק שהכרונה 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' 48-46, ובהרחבה אצל בנוביץ בברכות ז ע"א, והנסמן אצל כולם.

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

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

פרש במקלו ונקפה / והטולם צפה / במקום אשר לך  
פנה וראה / מלאכי מראה / עולים למעלך  
פלס דיוקנו / בכסא קונו / צור השכילך.

ונתפרש שם:

והקב"ה ("צור") הראה למלאכים ("השכילך") את תואר ("פלט") 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 משוה קריתים:

מוחקקתו בא בכיסא דמותו / גם המלאך למלאכים רדו חזו מראית דמותו ומחיותו.<sup>268</sup>

יוסף בירבי ניסן היה מאוחר לתקופה הביזנטית.<sup>269</sup> הוא מוסר את המדרש בבראשית רבה פרשה סח על פי הדימוי המאוחר, שהאיקונין חקוקה בכיסא.

אליה בירבי מרדכי:

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

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 דרשו מבקשי פניך יעקב סלה", לעומת תהלים כז, ח: "לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש". היו מן הקדמונים שרצו לפהש "פניך יעקב" = פניך [אלהי] יעקב, ראה אבן עזרא ורד"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 הבבלי, מהר' פליישר, עמ' 168:

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

הפייטן שלמה הבבלי חי באמצע המאה העשירית בקירוב,<sup>271</sup> ובשל זמנו זה בוודאי ניזון מן הצורה המאוחרת של אגדת האיקונין, כבאיכה רבה. אפשר אפוא לראות בזהירות בדברי הפייטנים הקדמונים דימויים כפשוטם של דברים בכראשית רבה, בשעה שהמאוחרים משקפים בבירור את התפיסה המאוחרת יותר, שהאיקונין חקוקה על הכיסא ממש.

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

ספר החיצוני "סולם יעקב" כלול תיאור חזיון יעקב בחלמו, וזה נחקר לאחרונה בידי יעקב קוגל.<sup>272</sup> זה לשון הפרשה בתרגום לעברית:<sup>273</sup>

וילך יעקב לדרכו ללבן אחי אמו. וימצא מקום וינח שם את ראשו על אבן וישן, 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,<sup>274</sup> 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.

וגל ביקש למצוא באפוקריפון זה צורה קדומה ומקורית של בראשית רבה סח. הוא שיער והמושג "איקונין" טמון כבר במקור זה,<sup>275</sup> והעיר: "[...] חל כאן שינוי מפתיע בהבנת

<sup>271</sup> ראה פליישר, הבבלי, עמ' 34.

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

<sup>273</sup> תרגומו של קוגל, מדרשים, עמ' 55.

<sup>274</sup> "faces including their chests" (קוגל, סולם, עמ' 210).

<sup>275</sup> "תיאורם של הפרצופים כבעלי פנים עם חזות" אכן מגדיר אותם כמדייקי כ'איקוניא'. הטקסט הסלבי גורס פה 'lice' (פנים). אף סלאביסטים אחדים התקשו 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 'איקוניא' שבמקור. כמו כן ייחכן, שהמחבר של המקור העברי השתמש במלים 'פנים' או 'פרצוף', שבשפתו המדוברת היה להן גם מובן של 'איקונין' (עמ' 55). אולם אף המחבר מודה ששחזור טקסט עברי מקורי סביר עשוי לתת לנו "פרצוף" ולא יותר. קוגל שואף לתת למילה היוונית εἰκῶν מובן של פסל של החלק העליון של הגוף, וכן כתב לעיל: "המלה היוונית εἰκῶν שהוראתה — דמות או פסל המייצג ראש של אדם, ולפעמים את הראש עם החלק העליון של הגוף" (עמ' 52). ה'נל, בית פוטיפר, עמ' 117, במהלך תרגום הקטע: "faces [or busts]", וכן בהגדרת המילה היוונית (בית פוטיפר, עמ' 111) "image" or "likeness" (often, specifically, an artist's rendering, a portrait or bust), וכן לאורך הפרק. אבל משמע זה (bust) אינו בולט כלל בין השימושים של המילה היוונית. אמנם המילה εἰκῶν משמשת אף בהקשר של דמות תלת-ממדית, אולם ההגדרה bust אינו מופיע במילון של לירל וסקוט (עמ' 485), אלא "פסל" כללי: "likeness, image,"

הטקסט המקראי: הביטוי 'ראש הסולם' נתפס פה כמציין ראש אנושי השייך לסולם, ולכן אומר הטקסט 'וראש הסולם היה פרצוף אדם חצוב מאש'.<sup>276</sup> הקשר שהוצע בין הקטע הזה לפרשה סח בכראשית 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.<sup>277</sup>

אולם יש להודות שללא השלמת "חוליה חסרה" זו יש מעט מאוד בחיבור "סולם יעקב" כדי לשמש תקדים ומקור לאגדת "איקונין 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,<sup>278</sup> ובוודאי לא את יעקב.

במה אפוא תסתייע הבנת מדרשנו מאותו חיבור? הציור של סולם שיש דמות בראשו כמוהו כמדרש שלנו, אלא ששם אינו מזהה כיעקב, ולמעשה איקונין 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 השני<sup>279</sup> 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 "שלבים",<sup>280</sup> כסולמות שלנו. אף אגדות חז"ל הפליגו ברוחב הסולם.

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

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

<sup>277</sup> עמ' 55-56.

<sup>278</sup> ולא כצירילסוורת' (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.

<sup>279</sup> סולם.

<sup>280</sup> 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".



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

בלאו  
 בן יהודה, מילון  
 בנוביץ  
 בן-חיים  
 בן-ששון  
 בן-ששון, סמכות  
 ברגרין  
 ברויאר  
 ברלינר  
 ברנד  
 ברנשטיין  
 ברנשטיין, תרגום  
 גולדשמידט  
 גושן-גוטשטיין  
 גייגר  
 גינצבורג  
 גרינברג  
 גרינולד  
 גריפין ופאלסן  
 גרובר  
 דן  
 דרייזין  
 היימן  
 היינמן, קדום

מכאן שהתיאור בחזיון מחזק את פירוש החוקרים ל"סולם" המקראי שבפסוק הנידון, לומר שהוא גרם מדרגות, אחד השימושים של simmiltu האכדית, המתאים יפה לגשר בין שמים וארץ ("זֶה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם").<sup>281</sup>

ביבליוגרפיה

י' אבישור, "בצלם דמות תבניתו", לשוננו, נא (תשמ"ז), עמ' 231-234.  
 ר"י אברבנאל, ראש אמנה, מהד' מ' קלנר, רמת גן, תשנ"ג.  
 צואות גאוני ישראל, לְקטו ונערכו והוגהו ונעתקו על ידי ישראל בן כרוך בר אברהם, פילאדלפיא, תש"ח.  
 L. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge, 1924.  
 D. Abrams, "From Divine Shape to Angelic Being: The Career of Akatriel in Jewish Literature", *The Journal of Religion*, 76 (1996), pp. 43-63.  
 י' אוסטרזר, "ה'דיוקני' בהעדרות המשפטיות", תרביץ, יא (ת"ש), עמ' 39-55.  
 א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תש"ס.  
 א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט.  
 א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים, תשמ"ח.  
 ר"א כ"ר עזריאל, ערוגות הבשם, מהד' א"א אורבך, א-ד, ירושלים, תרצ"ט-תשכ"ג.  
 A.A. Orlov, "'Without Measure and Without Analogy': the Tradition of the Divine Body in 2 (Slavonic Enoch)", *JJS*, 66 (2005), pp. 224-244.  
 T. Ornan, *The Triumph of the Symbol*, Fribourg-Godttingen, 2005.  
 ש' אחיטוב, "פני ה'", א"ד אייכלר, י"ח טינאי ומ' כוגן (עורכים), תהלה למשה, מחקרים במקרא ובמועדי היהדות מוגשים למשה גרינברג, יונינה לייק, תשנ"ז, עמ' 3\*-11.  
 ראב"ד, חידושים על מסכת בבא קמא, מהד' ש' אטלס, קיירדאן, ת"ש (ניו יורק, תשכ"ג).  
 אייזנשטיין, אוצר מדרשים  
 אלטמן, גנוסטי  
 אלטמן, צלם  
 אפשטיין, מבוא  
 אפשטיין, תנאים  
 אקדמיה  
 באכר  
 בורני  
 י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ניו יורק, תרע"ה.  
 A. Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Legends", *Jewish Quarterly Review*, n.s., 35 (1945), pp. 371-391.  
 A. Altmann, "Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology", *Journal of Religion*, 48 (1968), pp. 235-259.  
 י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים - תל אביב, תש"ח (ירושלים, תש"ס).  
 י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים - תל אביב, תשי"ז.  
 "מאגרים", האקדמיה ללשון העברית.  
 ב"ז בכר, ערכי מדרש, תל אביב, תרפ"ג.  
 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 of heaven (šim-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 הויגריתו של מגדל כבל, והנאמר בו: "וראשו בשמים" (בראשית יא, ד), במקביל לכתוב על הסולם: "וראשו מגיע השממה". השווה צירלסורת, עמ' 307; וינפלד, בראשית, עמ' 160; סרנה, עמ' 198; ספיודר, עמ' 218-220.

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

סוקולוף, בבליית

- יינימן, שרידים  
י' היינימן, "שרידים מיצירתם הפיוטית של המתורגמנים הקדומים", הספרות, ד (תשל"ג), עמ' 362-575.
- יינמן  
י' היינמן, "ההאבקות על הגשמת-האל כיון ובישראל", עיון, א (תש"ז), עמ' 147-165.
- לפרין  
D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tuebingen, 1988.
- נדל  
R.S. Hendel, "Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel", K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book, Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, 1997.
- נשקה  
ד' הנשקה, "לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלהים תלוי'; בין הלכה כתחית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא", תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 507-537.
- רוי  
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.
- ריס  
Z. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven, 1936.
- של  
א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, לונדון - ניו יורק - ירושלים, תשכ"ב-תש"ן.
- לפסון, אפיקלריה  
E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines*, Princeton, c. 1994.
- לפסון, הגשמה  
E.R. Wolfson, "Neusner's The Incarnation of God", *Jewish Quarterly Review*, 81 (1990), pp. 222-291.
- לפסון, הסוד; תרגומו  
א' וולפסון, "דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד; עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז", מ' אורון 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.
- לפסון, פילון  
H.A. Wolfson, *Philo*, Cambridge MA, 1947.
- לפסון, שפה  
E.R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York, 2005.
- דר  
נ' וידר, "הצורה רבון במקורות עבריים", לשוננו, כז (תשכ"ד), עמ' 214-217.
- נפלד, בראשית  
מ' ויינפלד, ספר בראשית עם פרוש חדש, בתוך: תנ"ך עם פירוש חדש מאת ש"ל גורדון, תל אביב, תשל"ה.
- נפלד, ברכות  
מ' ויינפלד, "ברכות השחר במגילות קומראן ובתפילה היהודית המקובלת", סיני, קה (תש"ן), עמ' עב-פב.
- נפלד, הבורא  
מ' ויינפלד, "האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", תרביץ, לז (תשכ"ח), עמ' 105-132.
- נפלד, המפנה  
מ' ויינפלד, "המפנה בתפיסת האלהות והפולחן בספר דברים", תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 1-17.
- רסקי  
I. Twersky, *Rabad of Posquières*, Cambridge, 1962.
- ב  
*The Dead Sea Scrolls*, E. Tov (ed.), Electronic Reference Library 2, Brill, Leiden, 1999.
- גיי  
J.H. Tigay, *Deuteronomy: the Traditional Hebrew Text with the New JPS translation*, commentary, Philadelphia, 1996.
- גיי, צלם  
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.

- יְקוּלוֹף, גלילית  
 יְקוּלוֹף, קטעי ב"ר  
 זרומה  
 זיזור  
 זרטיין  
 זנה  
 זן  
 קס  
 זן סמית  
 נקלשטין  
 'וסר וספראי  
 'ישר, הבבלי  
 'ישר, היוצרות  
 ידמן, אודא  
 ידמן, אנתרופומורפיוס  
 ידמן, בית מדרשו  
 ידמן, הפתגם  
 ידמן, התהוות  
 ידמן, חמש סוגיות  
 ידמן, כהנא  
 ידמן, כתבייד  
 ידמן, מגילות  
 ידמן, סיפור  
 ידמן, 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 פוזן, העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס, ירושלים, תשס"ד.  
 מ"צ פוקס, "כאילו באצבע" – תולדות הנוסח של ביטוי להרחקת ההגשמה, תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 278–291.  
 R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1901.  
 ספרא דבי רב, א"א פינקלשטין (מהדיר), כרך א, מבוא, ניו יורק, תשמ"ט.  
 ד' פלוסר וש' ספראי, "בצלם דמות תבניתו", ספר יצחק אריה זליגמן, ב, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 453–461 = כתוך: ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים, תשס"ב.  
 ע' פליישר, פיוטי שלמה הבבלי 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' בראש (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 בחרכות המשל בספרות התלמודית", *JSJ*, 2 (2003), עמ' 25–82.  
 ש"י פרידמן, "להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי", עם תקציר באנגלית, סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 67–102.  
 ש"י פרידמן, חמש סוגיות מן התלמוד הבבלי, 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 הבבלי – טיפולוגיה של כתיב", מ' בראש (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, לשרוננו, סד (תשס"ב), עמ' 167–174.  
 ש"י פרידמן, "סיפור רב כהנא ורי' יוחנן (ב"ק קיו ע"א-ע"ב) וענף נוסח גניזה-המבורג", בראילן, 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*, 1 (1994), pp. 233–238.

- פרידמן, פרנקל  
 פרידמן, תוספתא עתיקתא  
 פרידמן, תעלומות עולם  
 פריטשרד  
 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, אנתרופומורפיוס
- ש"י פרידמן, "זכריה פרנקל וחקר המשנה", ג' מירון (עורך), ספר ברסלאו, ירושלים (כרפוס).  
 ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא על מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושו 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.  
 גב"ע צרפתי, העברית בראי הסמנטיקה, ירושלים, תשס"א.  
 גב"ע צרפתי, "הערות על ארבע הלכות של מסכת אבות", מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 694–702.  
 י"י קאבאק, גנוזי 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' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, ב, תל אביב, תרצ"ח.  
 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 והכמיה במאות הי"ד-ט"ו", תרביץ, 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: <sup>1</sup> המדרש הארוך, הידוע היום בשם "קהלת רבה", ומדרש אחר, קצר יותר, המכונה "קהלת זוטא".<sup>2</sup> במאמר הזה נדון ביחסים שביניהם.<sup>3</sup> 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 שיכואו 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, שהורפס 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 בהדרה 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.

ליין, קדם

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

ליין, קטעים

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.

לגר

י' קנוהל, אמונות המקרא, ירושלים, תשס"ו.

נוהל

S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, mit Bemerkungen von Immanuel Löw, Berlin, 1899.

רויס, מילים

ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים, תש"ח.

רויס, פרס

C.R. Krahmalkov, *A Phoenician-Punic Grammar*, Leiden, 2001.

רכמלקוב

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

כידוביץ

מחזור פייטוי רב יניי לתורה ולמועדים, מהד' צ"מ רבינוביץ, א, ירושלים, תשמ"ה.

בינוביץ, מחזור

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

בינוביץ, פייטן

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

זנטל

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

זטרן

י' שילת (מהדיר), איגרות הרמב"ם, ירושלים, תשמ"ז.

זילת

G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960.

זלום, מרכבה

ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב, תש"ח.

זלום, קבלה

M.B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford, 2004.

זפירו

צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ה, מהד' ש"פ רבינוביץ, וורשא, תרנ"ז.

רץ-שפ"ר

D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Ramat Gan, 1984.

זפרבר

ש' שקד, "קערות השבעה ולוחות קמיע; כיצד נפטרים משדים ומזיקים", קדמוניות, 129 (תשס"ה), עמ' 12–13.

זקד

ש' שרייב, "כוחה של גרידה בעברית לתקופותיה", א' חזן (עורך), מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה (ספר קרדי), רמת גן, תשנ"ט, עמ' 113–132.

זרכיט

י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, ירושלים, תש"ס.

א-שמע, הפרשנית

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

א-שמע, נימוקי

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

ורן, איקונין