

אוניברסיטת בר-אילן

'קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאיים

עדינה שטרנברג

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של הפרופסור חיים מיליקובסקי

וד"ר עוזיאל פוקס

מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן.

עבודת תזה זו לא היתה יכולה לצאת
לפועל ללא עזרתם של כמה גורמים.
תודה למתן ירושלים על ההזדמנות לשקוע
בעולמה של תורה.
תודה לאבי מורי על ההארות המחכימות.
תודה לפרופסור חיים מיליקובסקי על
ההערות המתודולוגיות.
לבסוף, תודה למורי ורבי ד"ר עוזיאל פוקס
על הנחייתו המסורה.

תוכן עניינים

א.....	תקציר
5.....	1. מבוא
2.....	1.1 המחקר התלמודי הקיים
2.....	1.1.1 החידוש במושג 'קידוש השם' בתקופת התנאים
7.....	1.1.2 החידוש במושג 'חילול השם' בתקופת התנאים
8.....	1.2 מבנה העבודה
11.....	2. 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקרא
11.....	2.1 הקדמה
12.....	2.2 המחקר המקראי הקיים
13.....	2.2.1 גילוי מוראו וכוחו של ה'
17.....	2.2.2 מעשיו של עבדיו שיש בהם משום פרסום לכוחו ולקבלת מרותו
19.....	2.3 'קידוש השם' בתוך ישראל ולעיני העמים
22.....	2.4 סיכום
24.....	3. המובנים התנאיים התואמים את המובנים המקראיים
24.....	3.1 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתוך עם ישראל
24.....	3.1.1 מצוות ואיסורים ספציפיים
24.....	3.1.1.1 הקרבה למולך ועבודה זרה
28.....	3.1.1.2 שבועת שווא
46.....	3.1.2 'חילול השם' בעצם העבירה על מצוות
51.....	3.1.3 קבלת מרות א-להים, הבעת אמונה
53.....	3.1.4 פרסום של חטא
55.....	3.1.5 גילוי של מידת הדין
69.....	3.1.6 סיכום
70.....	3.2 'קידוש השם' ו'חילול השם' לעיני הגוים
71.....	3.2.1 פורענות בגוים
72.....	3.2.2 המעמד המדיני של עם ישראל
75.....	3.2.3 נסים בגאולת עם ישראל ולטובת עם ישראל
91.....	3.2.4 סיכום

93.....	4. מובנים המתחדשים ל'חילול השם' ו'קידוש השם'
93	4.1 מסירות נפש
114.....	4.2 'קידוש השם' ו'חילול השם' ומעשים לא ראויים
127	5. סיכום וניתוח
132.....	5.1 הסבר פרשני טקסטואלי
135.....	5.2 הסבר רעיוני-היסטורי
140	6. ביבליוגרפיה
<i>i</i>	תקציר בשפה האנגלית

תקציר

עבודה זו נועדה לתת סקירה של המובנים והמופעים השונים של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאיים, מתוך דגש על אבחון המובנים שהתחדשו בתקופת התנאים והרקע להתחדשות זו. נקודת המוצא של העבודה היא הצגת המובנים המקראיים של מושגים אלו, על מנת לאפשר ניתוח של המובנים השונים הנמצאים במקורות התנאים, ועל מנת לאפשר מעקב אחר השינויים בתוך מובנים אלו.

בפרק המבוא הוצגה סקירת מחקר עדכנית. המחקר מתחלק בין עיסוק נרחב ב'קידוש השם' והיחס בינו לבין 'מסירות נפש', לבין עיסוק מועט ב'חילול השם'. בנוגע ליחס בין 'קידוש השם' ל'מסירות נפש' נידונו היקף תופעת 'מסירות הנפש', מקורותיה והיחס בינה לבין המרטיריון הנוצרי. בנוגע ל'חילול השם' ניתנה תשומת לב להיותו שיקול מרכזי ביחסי יהודים ונכרים בתקופת התנאים.

בפרק 2, שעסק במובנים המקראיים, הוצגה החלוקה המקובלת של המובנים המקראיים של 'חילול השם' ו'קידוש השם' (אשר במקרא הם שני צדדים של אותו מטבע) על פי הקריטריון של מי פועל בכל מקרה: האדם (בקים מצוות ובקבלת מרות) או הא-ל (בענישת הרשעים ואומות העולם, בגאולת עם ישראל ובהפעלת נסים). הוצעה חלוקה נוספת על פי הקריטריון של לעיני מי מופעלים השיקולים של 'קידוש השם' ו'חילול השם': לעיני ישראל ובתוך ישראל (קים מצוות, קבלת מרות א-להית ופורענות ברשעים) או גם לעיני הגוים (פורענות באומות העולם, מצבו המדיני של עם ישראל וגאולתם, והפעלת נסים).

בפרק 3, נעשה ניסיון להתחקות אחר משמעות המובנים המקראיים של המושגים הנדונים, כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרות התנאים. תחילה נדונו מצוות ואיסורים ספציפיים המהווים במקרא 'חילול השם' - עבודת המולך ושבעת שקר. מסקנת הדיון הייתה, שמובנים אלו עוברים הפשטה והרחבה מחד, והעצמה מאידך. מחד גיסא, עבודת המולך הופשטה לכל עבודה זרה; ושבעת שקר, על ידי מהלך דרשני של הקבלת שבעת השקר לאיסור "לא תשא את שם ה' א-להיך לשוא", הורחבה לכל נשיאת שם ה' שלא לצורך. מאידך גיסא, הוצגה שיטת ר' ישמעאל ש'חילול השם' הוא החטא החמור ביותר שכפרתו מושגת רק דרך תשובה, יום הכיפורים, ייסורים ויום המיתה.

לאחר מכן, נדונו מקורות תנאיים המתייחסים למובנים מקראיים נוספים: הובאו מקורות תנאיים המתייחסים ל'חילול השם' שנובע מכל חטא, ואפילו בסתר, וכן מקורות המתייחסים לחוסר קבלת מרות א-להית ולהפגת חוסר אמונה כ'חילול השם'. מקור נוסף התייחס לעצם פרסומו של חטא כ'חילול השם'.

סביב המובן המקראי של 'קידוש השם' הנובע מהענשת הרשעים, ניתן היה לעקוב אחר שני מהלכים שהתבצעו במקורות התנאיים. מצד אחד, רעיון זה הורחב לכדי כך שכל מקרה שבו הצדק לא מובן (הן בשל הענשת אדם שאינו נראה כחוטא והן בשל פטירת חוטאים מובהקים מעונש) הינו 'חילול השם'. זאת בנוסף להתייחסות למקור המקראי המובהק, העוסק במות בני אהרן והגדרת מקרה זה כ'קידוש השם'. מצד שני, ישנה העברה מסוימת מן האחריות הא-להית להפעלת הצדק הא-להי אל עבר אחריות אנושית בהפעלת מידת הדין ובעשיית דין. דבר זה בא לידי ביטוי במחויבות של בית הדין לפרסם את הפושעים כדי שכאשר יגיע להם עונש הוא יובן כראוי, והוא בא לידי ביטוי בצורה מרחיקת לכת, בהגדרה שכל דיין שמעוות את הדין מחלל את השם.

אם כן, בתוך המובנים הללו שהוצגו בתחילת העבודה כמקדשים את השם או מחללים את השם בתוך עם ישראל ניתן לראות שלשה מהלכים: א. הרחבה והפשטה; ב. העצמה של האיסור לחלל את השם; ג. העברת תחום האחריות מן הא-ל לאדם, אף במקום שהקשר המקראי תלה את הדבר באחריות הא-ל.

המהלך השלישי, המעביר את האחריות מן הא-ל אל האדם הוא המהלך אשר הוצג בנוגע למופעים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתחום שהוא בעיקר לעיני העמים. אף אצל התנאים באים לידי ביטוי הרעיונות הבסיסיים, שמעמדו המדיני השפל של עם ישראל מחלל את השם ופורענות בעמים מקדשת את השם. הגדרות אלו מוחלות גם במקומות בהם המקרא מביע רעיונות אלו, אך לא קורא להם בשמות של 'קידוש השם' ו'חילול השם'. המושגים של 'קידוש השם' ושל 'חילול השם' מוזכרים בקשר ליציאת מצרים, המלחמה בעבר הירדן המזרחי, שירת האזינו וסיפורי חנניה, מישאל ועזריה.

מעבר להבחנה בדבר הופעת הביטויים המקראיים של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאיים, ישנה התפתחות רעיונית בתוך המקורות: בעוד מקורות מסוימים, המתייחסים אך ורק לפשט סיפורי המקרא, מתייחסים בעיקר לתפקיד הא-ל במסגרת קידוש שמו; במקורות אחרים מתפתחת תפיסה בדבר הקשר ההדוק בין הנסים שהא-ל עושה לבין מעשיהם של עבדיו. דבר זה מתחיל עם התלות של קידוש הא-ל את שמו בקדושתם של ישראל, ממשיך לתלות של מעשי הנסים והגדלת שם ה' בכך שישראל עושים את רצונו (וכן לתלות של 'חילול השם' בכך שבני ישראל אינם עושים את רצון ה'), ומגיע להקצנה, כאשר מעשהו של אדם

בודד (נחשון בן עמינדב הקופץ לים) מוגדר בפני עצמו כ'קידוש השם', למרות שהנס בפועל נעשה על ידי ה'. כבר במקור זה ניתן לעמוד על ניצנים של התייחסות למוכנות למסור את הנפש לצורך הפעלת הנס. אם כן, בפרק זה ניתן לראות העברה מסוימת מן האחריות של הא-ל לקדש את שמו לאחריות האדם להביא לקידוש שם הא-ל.

בפרק 4 עסקנו בשני התחומים המרכזיים בהם ישנם מובנים וביטויים חדשים של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'. בחלק הראשון עסקנו ברעיון של 'מסירות נפש', ובחלק השני בהצגת תורת ישראל ומעשיהם של בני ישראל כמקדשים את השם או מחללים אותו.

בפרק זה, שעסק במובנים המיוחדים, נשמרה המתודה של השוואת הביטויים של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' לדרך שבה מושגים אלו באו לידי ביטוי במקרא. בחלק הדן בחידוש הראשון - במסירות נפש - ניתן לראות כי ככל שהתנאים נצמדו לתקדימים מקראיים - חנניה, מישאל ועזריה והצפרדעים בימי מכות מצרים - נשמר הרעיון המקורי של 'קידוש השם', שעיקרו היה ההצלה הניסית שהא-ל הביא. הניתוק מן המקורות המקראיים, והלימוד מתקדימים בתר מקראיים, דהיינו פפוס ולוליאנוס ואנשי דור השמד, הם שחידדו את המובנים המתחדשים של 'קידוש השם', דהיינו מסירות נפש.

התחום השני שהתחדש הוא התחום של 'קידוש השם' ו'חילול השם' הבאים לידי ביטוי במעשיהם של בני ישראל. כמו בתחום הקודם, נראה שאף בתחום זה עיניהם של העמים הצופים חשובות לא פחות, ואולי אף יותר, מעיניהם של בני ישראל הצופים. מעשיהם של בני ישראל אינם רק מעשים טובים גרידא, אלא מעשים הקשורים לדרך שבה תורת ישראל נתפסת בעיני העמים. הדבר בא לידי ביטוי בשאלת ההיתר של גזל הגוי ואבדתו, והחיוב להחזירם מפני 'קידוש השם' או 'חילול השם', הוא בא לידי ביטוי בהחזרת הלוואות, וביחס נאות למי שהוכנס לתוך ביתו של יהודי מתוך שינוי מעמדו, דרך שימוש במושגים הלכתיים מובהקים כגון "זכין לאדם" וכיו"ב. ישנה התייחסות מובהקת לעניינים הקשורים לעולם קיום המצוות, אלא שכאן עולם המצוות מורחב בצורה מסוימת כדי להיראות בצורה טובה לעיני העמים.

ראינו במסגרת הביטוי הזה ל'קידוש השם' ו'חילול השם' מחלוקת בין ר' ישמעאל, המתיר להוציא ממון מנכרי "בעקיפין", לבין ר' עקיבא האוסר זאת משום 'קידוש השם'. ר' ישמעאל נאמן יותר למובנים המקראיים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' כמו במקומות אחרים המוזכרים במהלך העבודה (הלימוד בעניין 'חילול השם' מאיסור שבועה, הגבלת מסירות נפש לעבודה זרה בפרהסיא, והגדרת 'קידוש' השם בעקבות מסירות הנפש כנס שה' מביא כדי להציל את נאמניו). ר' עקיבא (וחכמים נוספים) יוצר כאן הפשטה של המושגים ומחילם אף במקומות נוספים.

מסקנת הדברים היא, שבניגוד למקרא, שם האחריות המוחלטת של עם ישראל בנוגע ל'קידוש השם' הייתה קיום מצוות וקבלת מרות בתוך המסגרת של עם ישראל, במקורות התנאיים ישנה פריצת גבולות כפולה: האחריות של היחיד הופכת לאחריות לקדש את השם אף לעיני העמים, וכן קיום מצוות כ'קידוש השם' עוברת מן התחום הפנים-ישראלי לתחום הכולל שהוא אף לעיני העמים.

בפרק הסיכום הוצעו שני הסברים להתפתחויות שעברו המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאיים. הסבר ראשון הוא הסבר להתפתחות הפנימית שעברות מושגים אלו. מחד, ניתן הסבר פרשני-טקסטואלי המצביע על הדרשנות המבססת את החידושים ההלכתיים שנוצרו בדורות התנאים. מאידך, הצבענו על העובדה שהמשמעויות המחודשות ל'קידוש השם' ו'חילול השם' בתקופת התנאים הן שיאן של התהליכים אשר עברו מושגים אלו בתקופה זו: הרחבה והפשטה, העצמה והעברת האחריות מן הא-ל לאדם.

ההסבר השני שהוצע הוא הסבר היסטורי הנועץ את החידושים בביטויים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתקופה שלאחר חורבן בית המקדש והגלות, כאשר הא-ל איננו מתערב עוד בצורה גלויה בהיסטוריה וממילא התחומים אשר היו באחריות הא-ל מועברים אל אחריות האדם. כמו כן, בתקופה זו ישנו מפגש אישי בין יהודים לבין נכרים ועל כן אף מעשיהם של בני ישראל הופכים משמעותיים בעיני העמים ולא רק מעמדם המדיני. תופעה זו משתלבת אף עם תופעה נוספת של ספיריטואליזציה של מושגי מלחמה מקראיים, ההופכים אצל התנאים למושגים העוסקים בתורה ובמצוות, ובכך מאפשרים לעם ישראל לפעול ולהשפיע אף בחיים שלאחר חורבן בית המקדש ואף ללא עצמאות מדינית.

1. מבוא

הנושאים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' היו נושאים מרכזיים לאורך כל הדורות בישראל. במקרא מופיעים מושגים אלו בהקשרים שונים ובמובנים שונים ואף בספרות חז"ל מצויים מובנים שונים של מושגים אלו. חלק מן המובנים הללו תואמים את המובנים המקראיים, וחלק מן המובנים מחודשים.

בעבודת מחקר זו ברצוני להתחקות אחרי תהליכי ההתפתחות של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' והמשמעויות השונות שהתקבלו ושהודגשו במקורות התנאים. ברצוני לבדוק את תוכן המושגים הללו תוך עיון בתמורות שעברו מושגים אלו בזיקה לארועים היסטוריים ומתוך עיון ביחס בין התוכן המוענק למושגים אלו בתקופת המקרא לתוכן שנוצק בהם בתקופת התנאים.

1.1 המחקר התלמודי הקיים

המחקר התלמודי עסק רבות בנושא של 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתקופת התנאים ובתקופת חז"ל בכלל, כאשר ההתמקדות של המחקר היתה סביב החידושים שעברו מושגים אלו במהלך תקופה זו.

העיסוק המחקרי בנושאים אלו נחלק בעיקרו לשנים – מחד, אלו שעסקו בחידוש שעבר המושג 'קידוש השם', וההתמקדות העיקרית בתחום זה נסובה סביב תופעת מסירות הנפש, ומאידך, אלו שעסקו בחידוש שעבר המושג 'חילול השם', וההתמקדות העיקרית בתחום זה נסובה סביב התפקיד שהחשש מפני 'חילול השם' ממלא בהנהגות בין יהודים לבין נכרים.

1.1.1 החידוש במושג 'קידוש השם' בתקופת התנאים

את המחקר התלמודי שעסק במושג 'קידוש השם' בתקופת התנאים ניתן לחלק לשלשה תחומים מרכזיים:

א. ניתוח מושגי - אבחון השינוי שעבר המושג בתקופת התנאים, ועמידה על המשמעויות השונות של המושג בתקופה זו.

ב. ניתוח מימדי תופעת מסירות הנפש כביטוי של 'קידוש השם', סביב השאלה עד כמה מסירות הנפש היוותה אידיאל.

ג. הרקע ההיסטורי - ניתוח של התפתחות תופעת מסירות הנפש על רקע המרטיריון הנוצרי. התחום הראשון עוסק בעצם החידוש שבתקופת התנאים, התחום השני עוסק בהיקפו, והתחום השלישי מנסה להעניק לחידוש זה הסברים.

1.1.1.1 ניתוח המושג 'קידוש השם'

ארבעה חוקרים מרכזיים עסקו בנושא של הניתוח המושגי של המושג 'קידוש השם' בתקופת התנאים.

ה"ג פרידמן¹ פותח את מחקרו בתקופת המקרא ומציין כי המשמעות העיקרית של 'קידוש השם' ו'חילול השם' קשורה למושג הקדושה בספר ויקרא, הקשור לקיום מצוות הא-ל. במקומות נוספים במקרא הדבר קשור אף למעשי הא-ל כמקדשים את שמו. לדעת פרידמן החידוש המרכזי של תקופת התנאים הוא המעבר ממעשים שיש בהם לפאר את שם הא-ל למעשים שיש בהם לפאר את היהדות, כחלק מן ההגנה על דת ישראל. דבר זה נולד לדעתו מתוך הגזירות הרבות, החל מתקופת החשמונאים. ההגנה נעשתה בצורה פעילה על ידי מסירות נפש ('קידוש השם'), ובצורה סבילה על ידי מניעה ממעשים המציגים את תורת ישראל בצורה לא ראויה (מניעת 'חילול השם'). פרידמן מסביר את החומרה של 'חילול השם' מתוך ההקשר של מלחמת ההשרדות של היהדות.

אף מ"ד הר² סובר שהרעיון של 'קידוש השם' כבא לידי ביטוי במסירות נפש של היחיד נולד בעקבות גזירות השמד: "הרקע לגזירות השמד היה מלחמת הקיסר בה' – ואין לך חילול השם גדול מזה. כנגד חילול ה' העלו חכמים את רעיון המיתה על קידוש השם". לדעתו, המשמעות המקורית של המושג 'קידוש השם' היתה: "התנהגות שתביא לידי פרסום גדולתו של הקב"ה ותורתו". כמו כן, הוא מתייחס לנסים שארעו לחנניה, מישאל ועזריה, וכן לנחשון בן עמינדב, שעל פי המדרש קפץ לים סוף והביא לבקיעתו, כמקדשים את השם, דווקא בגלל ההצלה שבנס ולא בגלל מסירות הנפש.

הן פרידמן והן הר מתייחסים לתופעת מסירות הנפש בכללה כתופעה של 'קידוש השם', ואינם מבחינים בין ההגדרות השונות הניתנות למעשי מסירות נפש שונים.

א' גרינולד³ עומד על העובדה כי בתקופת התנאים מונחים רבים שימשו כמושגים המתארים מסירות נפש: מסר נפשו, נתן נפשו וכו'. דווקא המושג 'קידוש השם' כמתאר מסירות נפש הינו מועט לדעתו. כמו כן, בניגוד למקובל, הוא קבע שמושג זה לא הוגבל לעניין מסירות נפש. בהתחקונו אחר משמעויות נוספות ל'קידוש השם', הוא מתחיל ממשמעות מושג הקדושה המקראי, אותו הוא מגדיר: "רעיון הקדושה במקרא קשור ברעיון הבחירה של עם ישראל, ובברית שנכרתה בין האל ובין העם". משמעויות נוספות ל'קידוש השם' בתקופת התנאים הם: מעשה נחשון בן עמינדב בקריעת ים סוף, הענשה (בפרשת מות נדב ואביהו) ונוסחאות ליטורגיות המשולבות בתפילת שמונה עשרה. את ראשית השימוש ב'קידוש השם' כמייצג מסירות נפש הוא

¹ H.G. Friedman, "Kidush Hashem and Hillul Hashem", *HUCA* 1904, pp. 193-214

² מ"ד הר, "גזירות השמד וקידוש השם בימי הדרייננוס", מלחמת קודש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 73-92. השווה גם א"א אורבך, "קידוש השם", מחקרים במדעי היהדות ב (תשנ"ח), עמ' 510-512.

³ א' גרינולד, "קידוש השם: בירוורו של מושג", מולד (סדרה חדשה) כרך א, חוברת א (=סדרה ישנה כ"ד), תשכ"ח, עמ' 476-484.

מוצא בדברי ר' ישמעאל, ולדעתו גיבוש הלכות 'קידוש השם' במובן של מסירות נפש הוא דוגמה לגיבוש הלכתי של עניין שמלכתחילה היה ספונטאני.⁴

אף ש' ספראי⁵ ממעט, וכמעט שולל לחלוטין, את המשמעות של מסירות נפש מן המושג של 'קידוש השם' בתקופת התנאים, ומקורות רבים שניתן להבינן כמתייחסים ל'קידוש השם' במובן של מסירות נפש הוא רואה כתוספות המאזרות לתקופת התנאים. ההגדרה המקורית לדעתו של 'קידוש השם' הוא: "מושג רחב אשר כפי שמשמע כלל כל מעשה שיש בו ייחוד וקידוש שמו ברבים בין בהכרזת מלכותו ובין במעשה טוב". לדעתו, השינוי שחל במשמעות 'קידוש השם' הוא דוגמה למושגים אשר בתחילה היה להם משמעות רחבה ובמהלך הדורות המושג הצטמצם לתחום מסוים. כך, לדעתו המושג 'קידוש השם' הצטמצם למסירות נפש בלבד. הן גרינולד והן ספראי אינם מסבירים את סיבת השינוי שחל במשמעות המושג 'קידוש השם'.

בהמשך לשאלת החידושים שחלו במושג 'קידוש השם', המחקר התלמודי עסק רבות בחידוש שבתופעת מסירות הנפש, בעיקר סביב מסירות הנפש של חכמים בדור השמד. במסגרת עיסוק זה דמותו של ר' עקיבא ומותו תופסים מקום נכבד. החידושים המצויינים בהקשר זה הם: הוספת מוטיב המוות כמבטא את אהבת ה' (ספראי); חידוש התפיסה התיאולוגית של ייסורים כמתנת האדם לא-ל ולא כעונש (אורבך⁶, סנדרס⁷, רוסקיס⁸ ושבייד⁹); העברת קיום 'קידוש השם' מחוויה לאומית לחוויה פרטית של המרטיר (בוירן¹⁰); העברת מוקד 'קידוש השם' מן הא-ל לאדם (שבייד¹¹); וכן, שינוי בין סיפורי 'קידוש השם' למען נמענים נכרים לסיפורים המיועדים לקהל יהודי (גוטמן¹²).

⁴ השווה גם ח"ה בן ששון, "קדוש השם", אנציקלופדיה למדעי החברה, כרך ה, מרחביה 1970, עמ' 356.

⁵ ש' ספראי, "קידוש השם בתורתם של תנאים", ציון מד (תשל"ט), עמ' 32-33.

⁶ א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ט, עמ' 366-367, 390-393; א"א אורבך, "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל", ש' אטינגר (עורך), ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשנ"א, עמ' 48-68.

⁷ E.P. Sanders, "R. Akiva's View of Suffering", *JQR* 63 (1972/3) pp. 332-351

⁸ ד' רוסקיס, אל מול פני הרעה, תרגום: ידידיה פלס, תל אביב תשנ"ג, עמ' 34-39.

⁹ א' שבייד, "הצדקת אלהים בסיפורי עדות על קידוש השם: המקורות הראשונים", דימוי 7 (תשנ"ד), עמ' 18-27.

¹⁰ ד' בוירן, "המדרש ומעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", ש"י פרידמן (עורך), ספר זכרון לשאול ליברמן, ניו-יורק 1993, עמ' 115.

¹¹ לעיל, הערה 9.

¹² י' גוטמן, "האם ושבעת בני באגדה ובספרי חשמונאים ב' וד'", ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 25-37.

לעומת גישות אלו העומדים על ההתפתחות שבתקופת התנאים, יש לציין את דעת ג"ד כהן אודות סיפור חנה ושבעת בניה, הסובר כי השינויים בתפיסת מסירות הנפש הם שינויי נוסח וסגנון ולא שינויי השקפה.¹³

יש לציין כי החוקרים הנ"ל מתייחסים לשאלת מסירות הנפש במונחים של 'קידוש השם' על אף קביעתם כי 'קידוש השם' כמצוין מסירות נפש הוא מושג מאוחר יחסית מאוחר, וכי זהו איננו המושג היחיד המצוין מסירות נפש. ממילא החוקרים השונים מתייחסים למימד אהבת ה' ולחידושים נוספים בתוך מסגרתו של המושג 'קידוש השם', למרות שייתכן שמימד אהבת ה' איננו קשור למושג של 'קידוש השם', אלא אולי מגדיר אופי אחר של מסירות נפש.

בעוד גרינולד הראה את מקומו החשוב של ר' ישמעאל בהגדרת 'קידוש השם' כמסירות נפש,¹⁴ וספראי ואורבך עמדו על התרומה של ר' עקיבא שהוסיף למסירות נפש את ההיבט של אהבת ה',¹⁵ הראשון שיצר הבחנות בין בתי מדרש בשאלת מסירות הנפש הוא הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג),¹⁶ אשר שייך את תפיסת מסירות הנפש כנובעת מאהבת ה', לר' עקיבא, ואילו את תפיסת מסירות הנפש כנובעת מ'קידוש השם', או מהצורך למנוע 'חילול השם', הוא ייחס לר' ישמעאל.

1.1.1.2 ניתוח מימדי תופעת מסירות הנפש

כמו קר, חוקרים רבים מתייחסים לתופעת מסירות הנפש כחידוש של דור השמד ושל שלהי דור השמד.¹⁷ ישנה מחלוקת עקרונית בין החוקרים איזה אידיאל הציגו חכמי התנאים לעומת גזירות השמד, כאשר בנושא זה מוצגים כמה כיוונים מרכזיים:

כיוון אחד רואה במסירת הנפש תגובה שנקט חלק מן העם ומן החכמים לגזירות השמד (או לחלקן)¹⁸ אשר חלק אחר מן העם (חכמים מסוימים) התנגד לו ורצה להגבילו (בן-ששון¹⁹

¹³ ג"ד כהן ('מעשה חנה ושבעת בניה בספרות העברית', מ' דיוויס (עורך), ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן, חלק עברי, ניו-יורק תשי"ג, עמ' קט-קכג).

¹⁴ לעיל, הערה 3.

¹⁵ לעיל, הערות 5 ו-6.

¹⁶ הרב שג"ר (ש"ג רוזנברג), אהבוך עד מוות, אפרת תשס"ד, עמ' 51-71.

¹⁷ לעיל, הערה 2. הר, וכן חוקרים אחרים, מתייחסים לתופעת מסירות הנפש ככלל, ומכנים אותה 'קידוש השם'.

¹⁸ L. Finkelstein, "The Ten Martyrs", *Essays and Studies in Memory of L.R. Miller*, NY 1938, pp. 44-

45.

¹⁹ בן-ששון (לעיל, הערה 4), עמ' 355-356.

וגולדין²⁰). בלידשטיין²¹ ורוסקיס²² משלבים רעיונות אלו במסגרת רחבה יותר של ההתמודדות היהודית עם השלטון הרומי וגזרותיו.

כיוון אחר במחקר איננו מציג את מסירות הנפש כאידיאל כלל, אלא כמפלט אחרון, כאשר מקיים המצווה נתפס בשעת מעשה.²³ האידיאל הנגדי, והוא שהיה רווח, היה קיום מצוות בכל מחיר, הן על ידי הסתרה והן על ידי שינוי (מ"ד הר²⁴ ואופנהיימר²⁵). על השאיפה לכאורה של ר' עקיבא לקיים את האידיאל המרטירי מציין ספראי²⁶ כי המימרות המפורשות בעניין אינן חלק מקורי מסיפורי מותו של ר' עקיבא.

1.1.1.3 ניתוח סיבתי היסטורי להתפתחות מסירות הנפש

כפי שצוין לעיל, חלק נכבד מן המחקר התלמודי נסוב סביב המקור להתפתחות תופעת מסירות הנפש בקרב ישראל, והיחס בין התפתחות זו לבין התפתחות תופעת המרטיריון הנוצרי. בשאלת היחס בין מסירות הנפש היהודית למרטיריון הנוצרי ישנן שלש גישות מרכזיות:

א. הגישה של ד' פלוסר,²⁷ על פי שיטתו העקרונית בנוגע ליחסי יהודים ונוצרים,²⁸ היא שרעיון המרטירולוגיה צמח אצל היהודים ומשם הגיע אל הנוצרים.²⁹ אף פישבין מסכים עם דעה זו, אך הוא טוען שכשם שהסיפורים המרטיריים מספרי המקבים זכו לשיכתוב

²⁰ ש' גולדין, עלמות אהבוך, על-מות אהבוך, לוד תשס"ב, עמ' 79.

²¹ G.J. Blidstein, "Rabbis, Romans and Martyrdom – Three Views", *Tradition* 21:3 (Fall 1984), pp. 54-62.

²² רוסקיס (לעיל, הערה 8), עמ' 36.

²³ עיין גם ליברמן: S. Lieberman, "The Martyrs of Caesarea", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, v. VII (1939-1944), pp. 416.

²⁴ הר (לעיל, הערה 2), עמ' 83.

²⁵ א' אופנהיימר, "קדושת החיים וחרוף הנפש בעקבות מרד בר כוכבא", קדושת החיים וחרוף הנפש, א' רביצקי וי' גפני (עורכים), ירושלים תשנ"ג, עמ' 86-97.

²⁶ ספראי (לעיל, הערה 5), עמ' 38-39.

²⁷ ד' פלוסר, "קידוש השם בימי בית שני וראשית הנצרות" מלחמת קדש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 61-92.

²⁸ נראה שמטרתו הכללית של פלוסר היא לקעקע את מקוריות הנצרות, ברם גולדין (לעיל, הערה 20, עמ' 32) מציג את האינטרס הנוצרי להציג את המרטיריון הנוצרי כממשיך את המרטיריון היהודי, שכן אינטרס זה משרת את מגמת הנצרות להציג את עצמה כהמשך הטבעי של היהדות הקדומה. זוהי אכן דעתו של W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, NY 1967.

²⁹ יש לציין שקביעה זו בנויה על שני יסודות רעועים, האחד שמקורותיו ה"יהודיים" כוללים אך ורק ספרות כיתתית וחיצונית, והשני שהגדרות 'קידוש השם' שלו שאובים מן ההגדרות הנוצריות ומושלכות אחורה.

בתקופת התנאים כך שיתאימו לגזירות אדריינוס קיסר,³⁰ כך במשך הדורות הסיפורים המקוריים עוצבו מחדש להתאים לרעיונות המרטירולוגים הנוצרים.

ב. גישתו של ד' בויארין,³¹ היא שרעיון המרטירולוגיה צמח במשותף אצל היהודים ואצל הנוצרים, כאשר ההבחנה בין הדתות טרם נגמרה, והיו יחסי גומלין ושיתוף הדדי ופורה בתופעות ובהגדרות של המרטיריון בשני הצדדים.³² תפיסה זו תואמת את התפיסה ההיסטורית שלו בנוגע ליחסים בין היהדות לבין הנצרות.

ג. הגישה השלישית, של ש' גולדין³³ וד' שוורץ,³⁴ היא שראשית תופעת המרטיריון כתופעה היא נחלתם של הנוצרים. לדעת גולדין, היהודים במרוצת הדורות שיכתבו את כתביהם על פי האידיאלים שלמדו מאת הנוצרים.

1.1.2 החידוש במושג 'חילול השם' בתקופת התנאים

סביב המשמעות המיוחדת של המושג 'חילול השם' בתקופת התנאים אנו מוצאים פחות דיונים בספרות המחקר. נראה שעיקר החידוש העולה בדברי החוקרים נוגע לעצמאות המושג 'חילול השם'. על פי דבריהם, 'חילול השם' איננו תוצאה של מעשים מוגדרים מראש בלבד אלא שהוא עצמו מגדיר מחדש טיבם של מעשים. הן א"א אורבך³⁵ והן י' בלידשטיין³⁶ מתייחסים לכך ש'חילול

³⁰ M. Fishbane, *The Kiss of God*, Seattle, 1994, p.66. עיין לעיל דעת ג"ד כהן (הערה 13), עמ' קיז.

³¹ D. Boyarin, "Whose Martyrdom is This Anyway?", *Journal of Early Christian Studies* 6:4 (1998), pp. 577-627. רעיונות דומים הוא ביטא אף בעברית במאמר: "משהו על תולדות המרטיריון בישראל", ד' בויארין (עורך), עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דמיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 27-3.

³² גישתו נתמכת אף על ידי שיטתו של י' בער ("עם ישראל, הכנסיה הנוצרית והקיסרות הרומית מימי ספטמוס סברוס ועד פקודת הסבלנות של שנת 313", ציון (סדרה חדשה) כא, תשט"ז, עמ' 1-49) כי תופעת השמד היתה נחלתם של הנוצרים ושל היהודים במקביל גם במאות השלישית והרביעית, דעה שנדחתה על ידי ש' ליברמן ("רדיפת דת ישראל", ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד שלום בארון, כרך ג, חלק עברי, ירושלים תשל"ה, עמ' רלד-רמה). מכל מקום, אף בויארין מגדיר את 'קידוש השם' על פי הופעותיו המאוחרות ומחפש קריטריונים אלו במקורות הקדומים יותר.

³³ גולדין (לעיל, הערה 20), עמ' 69-71. גישת גולדין מהווה הד לגישה רווחת בספרות המחקר הנוצרי, וזוהי אף דעת G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast, Cambridge 1995. סיכום דעתו של באורסוק וכן של פרנד (לעיל, הערה 28), נמצא במאמרו של בויארין, "משהו על תולדות המרטיריון בישראל" (לעיל, הערה 31), עמ' 4.

³⁴ ד' שוורץ, "מה הוה ליה למימר? 'וחי בהם'", קדושת החיים וחרוף הנפש, י' גפני וא' רביצקי (עורכים), ירושלים תשנ"ג, עמ' 69-83. שוורץ רואה התפתחות בתחום המרטירולוגי בעקבות פירושם של הנוצרים לפסוקים מסויימים בתורה.

³⁵ אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 313 ואילך.

³⁶ י' בלידשטיין, "קידוש השם וחילול השם", אקדמות יא (תשרי תשס"ב), עמ' 123-128.

השם' מהווה שיקול מגדיר לחומרתם של חטאים וגורם מכונן ביחסים עם הגוים. דבר זה ניכר בהכנסת יסוד דינמי לתוך עולם ההלכה שמוביל למספר חידושים: הערכה מפתיעה של יסודות הלכתיים, כגון בהגדרת גזל גוי כחמור מגזל ישראל; העצמה והרחבה של מצוות, כגון החלת מצוות השבת אבידה אף לגוים; היתר לעבור על איסורים, כגון ויתור על האיסור להשיב אבידה לגוי והפירוש שניתן להוקעת בני שאול על פי דרישת הגבעונים. בלידשטיין תולה את הדינמיות בצורך להתחשב בנורמות המוסריות של העולם.

העקרון התקשורתי (ההשפעה הפומבית כלפי חוץ) של המושג 'חילול השם' מודגש אף הוא ובא לידי ביטוי, כפי שמציין אורבך, אף בהתנהגותם של חכמים הן בפני גוים והן בתוך עם ישראל.

1.2 מבנה העבודה

מקום הניחו לנו ראשונים להתגדר בו. על אף המחקר הנרחב שנעשה בנושא 'קידוש השם' ו'חילול השם', נראה שטרם נעשה ניתוח מלא ומבוקר של כל המקורות התנאים. אף בתחום הממוקד של 'חילול השם' ישנו מחקר מועט. כמו כן, כמעט ולא נעשה מחקר המקיף את כל תחומי התייחסות ל'קידוש השם' ו'חילול השם' בנושא אחד, ולשאלת הזיקה בין המובנים והביטויים שהתחדשו סביב המושגים הללו. מעבר לכך, הוקדשה מעט מאוד התייחסות להתפתחות המושגים מתקופת המקרא לתקופת התנאים, ובתוך תקופת התנאים עצמה.

עבודה זו נועדה לסקור ולבחון את המובנים והמופעים השונים של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאים, מתוך דגש על המובנים שהתחדשו בתקופת התנאים והרקע להתחדשות זו. נקודת המוצא של העבודה תהיה הצגת המובנים המקראיים של מושגים אלו, על מנת לאפשר ניתוח של המובנים השונים הנמצאים במקורות התנאים, ועל מנת לאפשר מעקב אחר השינויים בתוך מובנים אלו. במהלך העבודה אף יושם דגש על הקשר ההדוק בין המושג 'קידוש השם' לבין המושג 'חילול השם' המהווים פעמים רבות שני צדדים של אותו מטבע.

יש לציין כי למונח 'קידוש השם' ישנם כמה מושגים מקבילים, והם 'התגדלות השם', 'כבוד ה' ו'ידיעת ה''. פעמים רבות דווקא מושגים אלו מופיעים יחד עם 'חילול השם' כצד השני של המטבע. בעבודה זו יידונו באופן עקרוני רק המופעים של 'קידוש השם' ו'חילול השם'. מכל מקום, התייחסות למושגים המקבילים תיעשה כאשר הם מופיעים במקורות הנידונים ממילא. מופעים נוספים נידונו בהערות שוליים.

כידוע, ההבחנה בין השכבות השונות בספרות חז"ל אינה תמיד ברורה וחד משמעית.³⁷ מכל מקום, בעבודה זו ייבחנו המקורות המצויים בספרות התנאים (משנה, תוספתא, מדרשי הלכה) וכן מקורות תנאיים, ברייתות, המצויות בתלמוד הירושלמי והבבלי. ההתייחסות אל המקורות המשולבים בספרות האמוראים תהיה עם ההסתייגות הראויה, ובמקרים אשר יש להסתפק בייחוס מקורות אלה לתקופת התנאים הדבר יצוין.

כל המקורות התנאיים מצוטטים מתוך אתר "מאגרים" של האקדמיה ללשון עברית, על פי כתבי היד הטובים ביותר של כל מקור תלמודי. בכל מקור, הציטוט נלקח מכתב היד הראשי של אותו מקור, אלא אם כן צוין אחרת. שינוי מכתב היד המרכזי, נעשה בעקבות ההכרעות של האקדמיה ללשון עברית, ושינוי זה יצוין בגוף העבודה. במספר מקומות צוינו שתי הגרסאות במקביל בעקבות שינויים משמעותיים במבנה הסיפור או הדרשה כולה.

המקורות המרכזיים, המשמשים בעבודה זו (על פי האקדמיה ללשון עברית) הם:

משנה – כתב יד קויפמן; תוספתא – כתב יד וינה; מכילתא דר' ישמעאל – כתב יד אוקספורד 151; מכילתא דרשב"י – על פי קטעי הגניזה שנשתמרו, או על פי הציטוטים ממדרש זה; ספרא – כתב יד וטיקן 66; ספרי דברים – כתב יד וטיקן 32; ירושלמי – כתב יד לייזן; בבלי – בכל מקום יצוין כתב היד.

ההפניות לכל המקורות במסגרת עבודה זו תהיינה על פי ההפניות שבאתר "מאגרים" של האקדמיה ללשון עברית, עם ציון מספרי העמודים כפי שהם מופיעים במהדורות המדעיות.

במהלך העבודה נבדקו הנוסחים השונים של המקורות המצוטטים. עם זאת, לאחר בדיקת עדי הנוסח, רק חילופים אשר נראו בעלי משמעות שולבו בגוף העבודה במסגרת שינויי הנוסח. אין לראות בשינויי הנוסח המובאים עם כל מקור אפארט שלם ומייצג של כל שינויי הנוסח.

³⁷ עיין, לדוגמה, להלן 63 ואילך, בדבר הברייתא בנוגע לחוני המעגל.

מבנה העבודה הוא כדלהלן :

בפרק הראשון נעסוק במובנים המקראיים של 'קידוש השם' ו'חילול השם'. נציג את החלוקה המקובלת במחקר המקראי על פי השאלה מי מקדש או מחלל את השם – בני ישראל או ה' עצמו, ונציג חלוקה חדשה המבחינה בין ביטויים שונים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' המקבלים את משמעותם דווקא בתוך עם ישראל לבין ביטויים אחרים של מושגים אלו המקבלים את משמעותם בהצגתם כלפי העמים.

בפרק השני נעקוב אחר המקורות התנאיים בהם המובנים המקראיים באים לידי ביטוי, ונבחין שאף בתוך מובנים אלו יש בספרות התנאים כמה שינויים, כגון הפשטה של הביטויים המקראיים של 'קידוש השם' ו'חילול השם', העצמת החומרה של 'חילול השם' והעברת האחריות מתחום הא-ל לתחום האדם.

בפרק השלישי נבחן את המקורות התנאיים אשר מחדשים ביטויים או מובנים חדשים למושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'. אף כאן סדר הבאת המקורות יהיה על פי הקירבה היחסית למשמעויות המקראיות שנתגלו בפרקים הקודמים. בהתאם לכך ייבחנו החידושים והתפתחותם ההדרגתית מתוך המובנים המקראיים. תשומת לב מיוחדת תינתן לשיטת ר' ישמעאל אשר משמרת, על פי רוב, זיקה למשמעויות המקראיות של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'.

בפרק הסיכום נסקרים המימצאים שעלו במהלך העבודה כולה ומוצעת הצעה המנסה להסביר את מכלול החידושים שאירעו בתחום של 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתקופת התנאים.

2. 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקרא

2.1 הקדמה

ישנם מושגים תנאיים וחז"ליים אשר התחדשו בתקופת חז"ל, וממילא אין צורך או טעם להתחיל את העיסוק המושגי בהם מן המקרא. בדומה לזה, מושגים רבים בהלכות נזיקין או במושגי אישות הם בגדר "הררים התלויים בשערה" ויש בהם הפשטות והרחבות של נושאים שנידונו רק ברמז במקרא.³⁸ ברם, ישנם מושגים חז"ליים אשר עיסוק בהם ללא בירור מקורם ויסודם המקראי, לוקה בהכרח בחסר. ללא עיסוק בפסוקים עצמם הדנים בנושאים הללו אין יכולת להבין את המקור לדברי חז"ל ולא את החידוש שבדברי חז"ל.³⁹

לפיכך, את הדיון הנוכחי במשמעותם ותוכנם של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' נתחיל בהכרח מהיקרות מושגים אלו במקרא.⁴⁰ בעיסוק במקרא אנו נצביע על המובנים העולים מן העיסוק הישיר במושגים אלו, וכן נראה כי הרעיונות הבסיסיים העומדים מאחרי מושגים אלו הם רעיונות המופיעים במקומות רבים במקרא. לדוגמה, מושגים אשר משמעותם זהה לחלק או רוב המשמעויות של 'קידוש השם' שיובאו להלן הם כבוד ה' (לדוגמה: "הוא אֶשֶׁר דָּבַר ה' לְאִמֹר בְּקִרְבִּי אֶקְדֹּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶקְבֹּד" – ויקרא י' ג, וכן יחזקאל כ"ח כב), וכן התוצאה של כבוד ה' ו'קידוש השם' שהיא 'וידעו כי אני ה'".⁴¹ בפרק זה נביא בתחלה את המקורות המקראיים המזכירים את 'קידוש השם' ו'חילול השם' בשמם במפורש; ונרחיב את הדיבור על מושגים אלו בבואם במקורות העוסקים ברעיונות אלו באופן עקיף.

³⁸ ראה: משנה חגיגה פ"א מ"ח.

³⁹ עיין לדוגמה א' גרינולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 173-184.

⁴⁰ אני מודה לפרופסור אביגדור הורביץ ולד"ר דוד גלאט-גלעד על נכונותם לקרוא פרק זה ועל הערותיהם החשובות.

⁴¹ ביטוי זה (המכונה בפי גרינברג "recognition formula", ראה: M. Greenberg, *Ezekiel 1-20, Anchor Bible*),

(Doubleday, 1997, p. 376) מופיע בעיקר בסיפור יציאת מצרים (שמות ו' ז; ז' ה; י' ב; יד ד, יח – עיין נ' ליבוביץ, "המכות – מה תכליתן?", עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תשמ"ט, עמ' 124-128) ובספר יחזקאל, שם אף מודגשים הרעיונות של 'קידוש השם' ו'חילול השם'. בכמה פסוקים ישנו קשר הדוק בין רעיון 'קידוש השם' לבין התוצאה של ידיעת ה': יחזקאל כ"ח כב-כו; ל"ו כג; ל"ח כג; ל"ט ז, כז-כח. המוטיב של ידיעת ה' מופיע בכמה הקשרים, אשר רובם חופפים להקשרים שידונו להלן סביב המופעים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' (עיין ג' ברין, יחזקאל, עולם התנ"ך 1996, עמ' 197): שפטים ונקמה בגוים (יחזקאל כ"א י; כ"ה ה, ז, יא, יז; כ"ו ו; כ"ט ט, טז, כא; ל' ח-ט, כה-כו; ל"ב טו; ל"ה ד, ט, יב, טו; ל"ט ו); פורענות לחוטאי ישראל (יחזקאל ו' ז, י, יג, יד; ז' ד, ט, כז; י"א י, יב; י"ב טו, טז, כ; י"ג ט, יד, כא, כג; י"ד ח; ט"ו ז; ט"ז סב; י"ז כא; כ' לח; כ"ב טז; כב; כ"ג מט; ל"ג כט); ישועת ישראל (ישעיה מ"ט כג, כו; ס' טז; יחזקאל כ' מב, מד; ל"ד כז; ל"ו יא, לח); נסים ונפלאות (שמות ט"ז יב; יחזקאל ל"ז ו); ואמיתות הנבואה (מל"א כ' יג, כח; יחזקאל כ"ד כד, כז; ל"ז יד). נראה שרק סעיף אחרון זה לא יופיע בפירוט להלן.

2.2 המחקר המקראי הקיים

כמה חוקרים עסקו ישירות בנושא של 'קידוש השם'⁴², ויחילול השם' במקרא, כאשר לרוב מושגים אלו מתורגמים⁴³ למוניטין של א-להי ישראל,⁴⁴ לכבודו ולהדרו⁴⁵ ולסמכותו.⁴⁶ הצד השווה שבכל ההגדרות הוא התייחסות של כבוד לשם ה' או פגיעה בו, פגיעה שהופכת אותו לחולין, ומרוקנת אותו מן התוכן הקדוש שלו.⁴⁷ חוקרים אחרים אליהם נתייחס אינם עוסקים בנושא עצמו, אלא מתייחסים למושגים אלו אגב פרשנות או עיסוק מקומי במקורות. יש לציין כי במקרא אין הבחנה ברורה בין הא-ל לבין שמו. לעתים שם ה' מתקדש ולעתים ה' עצמו מתקדש.⁴⁸ המקורות שיידונו להלן כוללים את שני ההיבטים.

החלוקה הקלאסית שניתן למצוא במחקר היא החלוקה המחלקת בין 'קידוש השם' על ידי בני ישראל לבין הא-ל שמקדש את שמו.⁴⁹ י"ש ליכט, בערך "קדש, קדוש, קדושה" באנציקלופדיה

⁴² לעתים מושג זה מוצג כאישוש הקדושה (לדוגמה: B. Levine, *Numbers 1-20, Anchor Bible*, Doubleday, 1993, pg. 486; גרינברג, יחזקאל 1-20 (לעיל, הערה 41), עמ' 374; "קדש", מילון בן יהודה, כרך יב, ירושלים 1980, עמ' 5785 – בנין הפעיל [ע"י האדם], וכן עמ' 5785 – בנין התפעל [ע"י הא-ל]), לעתים כהכרזה על הקדושה (לוי, שם, עמ' 490; בן-יהודה, עמ' 5779 – בנין פיעל), ולעתים כהכרזה בקדושה (בן-יהודה, שם עמ' 5776 – בנין נפעל), או כהוכחה במעשים את האמונה בקדושת ה' (בן-יהודה שם, עמ' 5779 – בנין פיעל).

⁴³ הפירושים באנגלית מתרגמים הן את המושג 'קידוש השם' והן את המושג 'יחילול השם' בעיקר סביב הגדרת "שמו" של ה', ושני המונחים ('קידוש השם' ו'יחילול השם') מקבלים משמעות דומה. כך גם במילונים של בן-יהודה ובערוך. לפירושים אלו עיין להלן, הערות 44, 45 ו-46.

⁴⁴ לדוגמה כותרת מאמרו של גלאט-גלעד: D.A. Glatt-Gilad, "Yahweh's Honor at Stake: A Divine Conundrum", *JSOT* 98 (2002), pp. 63-74. כן מפרש אף גרינברג (לעיל, הערה 41), עמ' 729: "to save reputation". יש לציין שבהקשרים שונים גרינברג מפרש משמעות זו בצורות שונות. עיין להלן הערה 45.

⁴⁵ ראה S.H. Blank, "Isaiah 52.2 and the Profanation of the Name", *HUCA* 25 (1954), p. 8. וכן ראה גלאט-גלעד עמ' 71 – שם הוא מתייחס למונחים "כבוד" ו"תהלה" המופיעים בדברי ישעיהו (לדוגמה מ"ב ח: "אֲנִי ה' הוּא שְׁמִי וְכְבוֹדִי לֹא אֶחָר לֹא אֶתֶן וְתִהְיֶה לְפִסְיִלִים"). גרינברג (יחזקאל 1-20, עמ' 729) מביא אף את הפירוש: "win for it [the name] awe and dread due to the holy name of God, made great through his mighty acts", ודברים דומים הוא מביא שם, עמ' 375 (שם הוא מתייחס ל"majesty") ו-384. כן ראה J.L. McKenzie, *Second Isaiah*, *Anchor Bible*, Doubleday, 1968, p. 98. שכתב: "the recognition of his name is his glory".

⁴⁶ עיין גרינברג (יחזקאל 1-20, לעיל, הערה 41, עמ' 367): "concern for authority", וכן מילגרום (J. Milgrom, *Leviticus 1-16, Anchor Bible*, Doubleday 1991, p. 603) בשם ארליך.

⁴⁷ האנציקלופדיה תלמודית, ערך 'יחילול השם' מתייחסת יותר לפעולה שנעשית: "איסור עשיית דבר שעל ידי כך נעשה שם ה' כחולין". השווה להלן הערה 72. אף הספרא קושר בין 'יחילול השם' לבין הפיכת דבר לחולין. עיין להלן, הערה 116.

⁴⁸ ראה, לדוגמה יחזקאל ל"ו כג: "וְקִדְשֵׁתִי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחֻלָּל בְּגוֹיִם אֲשֶׁר חִלְּלֹתָם בְּתוֹכָם וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי ה' וְנָאֵם ה' אֱלֹהִים בְּהַקְדֹּשִׁי בְּכֶם לְעֵינֵיהֶם".

המקראית⁵⁰ מצביע על רעיונות שונים הנכללים תחת הכותרת של 'קידוש השם'. לדעתו ישנם שני סוגים של 'קידוש השם':

1. גילוי מוראו וכוחו של ה' (לדוגמה על ידי נקמתו בעמים ועל ידי פורענות בחוטאים).
 2. מעשיו של עבדיו שיש בהם משום פרסום לכוחו ולקבלת מרותו (לדוגמה על ידי קיום מצוות).
- דברי ליכט מבטאים הסכמה כללית בדרך כלל של החוקרים. להלן נסקור את המקורות השונים להבחנות שהוא ציין ונוסיף ונחדד במקרה הצורך, על פי ממצאים נוספים ועל פי פרשנים וחוקרים נוספים.

2.2.1 גילוי מוראו וכוחו של ה'

ליכט מציין כי מוראו וכוחו של ה' מתגלים בשתי דרכים:

א. נקמה בעמים - המקור הבולט לרעיון זה הוא הפסוק ביחזקאל: "וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים הַנְּנִי עָלֶיךָ צִדּוֹן וְנִכְבְּדֹתַי בְּתוֹכָךָ וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' בְּעֲשׂוֹתַי בָּהּ שְׁפָטִים וְנִקְדְּשֹׁתִי בָּהּ" (כ"ח כב) וכן הפסוק: "וְעֵלְיֹתָ עַל עַמֵּי יִשְׂרָאֵל כְּעֵנֶן לְכִסּוֹת הָאָרֶץ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים תִּהְיֶה וְהִבְאוֹתִיךָ עַל אֲרָצִי לְמַעַן יָדַעַת הַגּוֹיִם אֲתִי בְּהִקְדְּשֵׁי בְךָ לְעֵינֵיהֶם גּוֹי" (שם ל"ח טז). מקורות מקבילים בלי המונח עצמו ניתן למצוא בסיפור יציאת מצרים, כאשר שם המונח החוזר הוא כמו כאן "וידעו מצרים כי אני ה'",⁵¹ ואף שם מוזכר מושג הכבוד: "וְאֶפְבְּדָה בְּפָרְעָה"⁵² (שמות י"ד ד, ז).

על הגדרה זו יש להוסיף גם תחום נוסף אותו ליכט לא הגדיר, אשר משתלב בתחום של נקמה בעמים וגילוי כוחו ומוראו של ה', והוא תשועת עם ישראל. ליתר דיוק, נראה שהתחום של הנקמה בעמים משתלב בתוך התחום של תשועת ישראל.⁵³ בתחום זה עוסק מאמרו של ד' גלאט-גלעד.⁵⁴ לדעת גלאט-גלעד ההופעה המקורית של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' היא סביב תפילות

⁴⁹ דברי י"ש ליכט יוצגו להלן. ראה גם: מ' גרוזמן, "על האקטיביות ועל הפאסיביות שבמצוות קידוש השם", שמעתין

46 (תשמ"ט), עמ' 72-76. וכן פרידמן (לעיל, הערה 1), עמ' 193-194, הערה 1.

⁵⁰ אנציקלופדיה מקראית, כרך ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 62-44.

⁵¹ עיין לעיל, הערה 41.

⁵² בפסוק שצוטט מיחזקאל כ"ח כב, מופיע הכבוד כמקביל לקדושה: "וְנִכְבְּדֹתַי בְּתוֹכָךָ וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' בְּעֲשׂוֹתַי בָּהּ שְׁפָטִים וְנִקְדְּשֹׁתִי בָּהּ". בפסוק זה מופיע אף האלמנט של ידיעת ה'.

⁵³ נראה ששני התחומים קשורים זה בזה, ובדרך כלל 'קידוש השם' במסגרת נקמה בעמים, קשורה לחטאי עמים אלו כלפי ישראל. עיין יחזקאל כ"ח כא-כה. הקשר הפסוקים שם מתייחס אמנם לפורענות בעמים, אך הדבר קשור הן ליחס של צידון לבני ישראל מחד, והן לגאולת עם ישראל מאידך. דברים דומים יש אף ביחס לגוג ומגוג (שם פרק ל"ח). וכך מסכם זאת קויפמן (תולדות האמונה הישראלית, כרך ו-ז, עמ' 576: "בשנים יתקדש שם א-להים בעולם: בגאולת ישראל ובשפטים בגוים").

⁵⁴ לעיל, הערה 44.

לישועה במלחמות- כפי שבא לידי ביטוי בעיקר בספר תהלים.⁵⁵ הופעה זו השתכללה לכדי התערבות הנביאים למען עם ישראל,⁵⁶ על ידי שימוש באותו טיעון שכשלו עם ישראל מצביע על כשלו א-להיו.⁵⁷ מובן זה של 'קידוש השם' מתבסס על הזיהוי של ה' כאיש מלחמה (שמות ט"ו ג).⁵⁸ הייחוד של הרעיונות של 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקרא, לעומת שאר המזרח הקדום, לדעת גלאט-גלעד, הוא בכך שבמקרא הדבר מוצג לא רק כטענה של בני אדם כלפי הא-להים⁵⁹ אלא גם כאינטרס של הא-ל שהוא עצמו מצהיר עליו ופועל על פיו בהנהגת ההסטוריה. גרינברג רואה בפירוש העבר והעתיד על פי העקרונות של 'קידוש השם' ו'חילול השם',⁶⁰ חידוש של יחזקאל, אך העקרונות עצמם מופיעים כבר בשירת האזינו (דברים ל"ב).⁶¹ לדעת גלאט-גלעד

⁵⁵ לדוגמה: תהלים ע"ט ט-י ("עֲזְרוּנוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עַל דָּבָר קָבוֹד שְׁמֶךָ וְהַצִּילֵנוּ וְכַפֵּר עַל חַטֹּאתֵינוּ לְמַעַן שְׁמֶךָ. לְמָה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אֵיךָ אֱלֹהֵיהֶם יִנְדָּע בְּגוֹיִם לְעִינֵינוּ נִקְמַת דָּם עֲבָדֶיךָ הַשְּׁפוּדִים"); וכן תהלים קט"ו א-ב. הדבר קיים אף בסיפור המקראי, לדוגמה יהושע ז' ט ודה"ב י"ד י. אף בכתבי קומראן מופיעה משמעות זו של 'קידוש השם'. עיין: QM, col. 1xi: "כי אם לכה המלחמה... ואת גולית הגתי איש גבור חיל הסגרתה ביד דויר עכדכה כיא (!) בטח בשמכה הגדול ולוא בחרב וחנית יכא לכה המלחמה ואת פלשתיים הכנ[ע] פעמים רבות בשם קודשכה וגם ביד מלכינו הושעתנו פעמים רבות... כיא ביד אביונים תסגיר] [אוליבי כול הארצות וביד כורעי עפר להשפיל גבורי עמים... ולעשות לכה שם עולם בעם]... המלחמות ולהתגדל ולהתקדש לעיני שאר הגוים לדעת [...]". (מתוך: F.G. Martinez and E.J.C. Tigchelaar, (eds.), *The Dead Sea Scroll Study Edition*, Leiden-NY-Koln-Brill, Vol. I, 1997, p. 130). ראה גם 4Q504 (שם, כרך ב, 1998), עמ' 1010: תפילה לישועה במלחמה ועמ' 1014: תיאור מלכות דוד בתפארתה כ'קידוש השם'.

⁵⁶ שמות ל"ב יב; ט"ו יד; במדבר י"ד יג-טו; דברים ט' כח (התערבות משה למען עמו סביב חטא העגל וחטא המרגלים). מקורות אלו לא מזכירים באופן מפורש את כבוד השם או אף את שם ה', אך הם מתמודדים עם המוניטין של א-להי ישראל, דבר שזוהה על ידי גלאט-גלעד (לעיל, הערה 44), בצדק, עם שם ה', כפי שמודגש במקורות שהובאו בהערות הקודמות. גלאט-גלעד מפנה אף לירמיה י"ד ז-ט ("אם עֲזָרְנוּ עָנוּ עָנוּ ה' עֲשֵׂה לְמַעַן שְׁמֶךָ... לְמָה תִּהְיֶה פְּאִישׁ נִדְחָם כְּגִבּוֹר לֹא יוּכַל לְהוֹשִׁיעַ וְאִתָּה בְּקִרְבְּנוּ ה' וְשִׁמְךָ עָלֵינוּ נִקְרָא אֶל תַּנְחֵנוּ").

⁵⁷ ניתן לראות משמעות נוספת בדאגה לשם ה' במקורות השונים – כאשר דאגה זו איננה קשורה לפגיעה בשם ה' אלא לפגיעה בקשר שבין שם ה' לבין עם ישראל. גלאט-גלעד מתייחס לכך בעמ' 68 הערה 17, ומפנה לאפשרות להבין כך את ירמיה י"ד ט: "וְשִׁמְךָ עָלֵינוּ נִקְרָא". כמו כן הוא מפנה לישעיה ס"ג יז-ס"ד א.

⁵⁸ שם אף מוזכר "שם ה'" – "ה' איש מלחמה ה' שמו". מקורות נוספים להקשר זה של שם ה' מוצא גלאט-גלעד לאורך ספר תהלים, לדוגמה: תהלים ע"ז ב-ד; מ"ח יא; מ"ד ו.

⁵⁹ כך ב: B. Pritchard, (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, NJ, 1969 (1992 printing), p. 396. השמש ארינה: "Let it again become a matter of concern to the sun-goddess of Arinna! Oh god, bring thy name into disrepute".

⁶⁰ גרינברג, יחזקאל 1-20 (לעיל, הערה 41), עמ' 382-384. בכך גרינברג (כדוגמת חוקרים אחרים) זהיר יותר בכך שהעיסוק שלו בהגדרת 'קידוש השם' אינו כולל את המקורות המקראיים אשר אינם מתייחסים לתופעה בשמה.

⁶¹ ראה גלאט-גלעד (לעיל, הערה 44), עמ' 69. גלאט-גלעד מפנה אף לחלקו השני של ספר ישעיה, המנבא על שיבת ציון, שגם שם הרעיונות הללו באים לידי ביטוי, לדוגמה: ישעיה מ"ח ג-יא; נ"ב ב (לפי בלנק, לעיל, הערה 45, הפסוק עצמו משתמש במונח 'חילול השם', על פי הגהות בטקסט. מכל מקום, בין אם מדובר על חילול ה' או על ניאוף שמו, הרעיון הוא אותו רעיון. עיין שם, ולהלן הערה 87, בנוגע לדרכים השונות להבין את הגורם לחילול השם' בפסוק זה.

יחזקאל מביא את הרעיונות של 'קידוש השם' לכדי שכלול בצורה שלא יפגעו ברעיונות אחרים כגון שכר ועונש.⁶² בכך גלאט-גלעד עומד על הנקודה, אך לא מפתח אותה, שיש שיקולים שונים שעומדים בסתירה לכאורה ל'קידוש השם'. גלאט-גלעד מביא בדבריו התייחסויות ישירות למושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' והוא נעזר במקורות עקיפים העוסקים ב'שם' ה' ובכבודו, וברעיונות הכלליים הנוגעים למוניטין של א-להי ישראל.

לסיכום: הרעיון של נקמת ה' מאת העמים כ'קידוש השם' משתלב בתוך הרעיון הגדול יותר של הושעת ה' את בני ישראל. סביב רעיון זה מופיעים שני המושגים יחד – 'קידוש השם' ו'חילול השם', כאשר מצבו המדיני של עם ישראל הוא אבן הבוחן.⁶³ כאשר עם ישראל במצב שפל, לדוגמה במצב של גלות,⁶⁴ או אילו עם ישראל היה נכחד (אפשרות שתמיד נשאר תיאורטית בגלל הדאגה לשם ה')⁶⁵ ישנו 'חילול השם'.⁶⁶ מאידך, החזרת עם ישראל לארצו ופורענות ונקמה בגוים אשר הרעו לעם ישראל הן 'קידוש השם'.

דעת בלנק היא כדעת גלאט-גלעד, שמדובר על 'חילול השם' באמצעות מצבו המדיני השפל של עם ישראל. קויפמן (לעיל, הערה 53), עמ' 268, מפנה אף למיכה פרק ז' והבטחת הגאולה שם.

⁶² עמ' 73-74. לדעתו, הפתרון של יחזקאל נעשה על ידי האשמת עם ישראל ב'חילול השם' שנגרם על ידי גלות ועל ידי העברת העונש של עם ישראל מעונש בתחום המדיני (גלות) לעונש פסיכולוגי – זכרון החטאים והבושה בעקבותם אף בחזרת עם ישראל לארצו. לעומת זאת, קויפמן (לעיל, הערה 53, עמ' 561-560) סובר שרעיון זה של יחזקאל של גאולה למען שם ה' גובר על רעיון התשובה. לדעתו, כדי למנוע 'חילול השם' עתידי ה' יבא לישראל לב חדש. כמו כן, ראה גרינברג (M. Greenberg, *Ezekiel 21-37, Anchor Bible, Doubleday 1997*), עמ' 735; מ' הרן (יחזקאל, עולם התנ"ך, לעיל, הערה 41) עמ' 15; ור' כשר (יחזקאל, כרך א, פרקים א-כד, מקרא לישראל, תל אביב וירושלים, תשס"ד), עמ' 386.

⁶³ מקורות נוספים לעניין זה, מעבר לאלו שהובאו לעיל, הם: יחזקאל ל"ו כ-כג; ל"ט ז, כה, כז וכן רש"י, רד"ק ומצודות על פסוקים אלו. כמו כן, ראה: רד"ק על ישעיה א' ד (בהסבר השם "קדוש ישראל").

⁶⁴ גרינברג (יחזקאל 1-20, לעיל, הערה 41, עמ' 384) עומד על כך שיש שינוי בתפיסת יחזקאל בין פרק כ', בו עונש הגלות התחייב מכך שה' לא כילה את דור הנכנסים לארץ כבר במדבר אלא המיר עונש זה בעונש הגלות, לבין פרק ל"ז שם, לאחר מעשה, מתברר כי הגלות אף היא מחללת את שם ה'. בפרק ל"ז שני המושגים – 'חילול השם' ו'קידוש השם' – משמשים בערבוביה. הגלות היא 'חילול השם', וחזרת עם ישראל לארצו היא 'קידוש השם' (פסוקים כ-כג). להלן נראה דרכים נוספות להבין את הסיבה ל'חילול השם' שנגרם בגלות עם ישראל. אפשרות אחת הוצעה כבר לעיל, בהערה 57, והיא שמדובר על ביטול הבחירה של עם ישראל. אפשרות אחרת עולה גם דרך תרגום השבעים ופירושו של פאולוס לישעיה נ"ב ב והיא שמדובר על 'חילול השם' באמצעות מעשיהם הרעים של עם ישראל בגולה. ראה להלן, הערה 87.

⁶⁵ ראה יחזקאל פרק כ'. אף אם ההיסטוריוגרפיה המתוארת ביחזקאל שונה מזו המתוארת בספרים שמות ובמדבר, הרעיון עצמו שיחזקאל מציג מוכר כבר מספרים אלו. עיין גרינברג (יחזקאל 1-20, לעיל, הערה 41), עמ' 367 וקויפמן (לעיל, הערה 53), עמ' 540 ו-575.

⁶⁶ סיבת 'חילול השם' היא בשל הבנת הגויים כי יש כאן אזלת יד של א-להי ישראל. ראה רש"י על פסוקים אלו, וכן גרינברג (יחזקאל 21-37) עמ' 729. כמו כן, ראה י' ברקאי, "על חילול השם בגויים במקרא, בספרות האגדה ובפיוט", מים מדלוי (תשנ"ז), עמ' 39; מקנזי (לעיל, הערה 45), עמ' 98 על ישעיה מ"ח יא.

ב. פורענות בחוטאים - לרעיון זה יש שני מקורות מרכזיים, על אף שאין הסכמה בין המפרשים והחוקרים באשר למשמעות כל מקור. מקור אחד הוא סיפור מות נדב ואביוהו בעקבות הקריבם אש זרה, עליהם נאמר: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֱהֲרֹן הוּא אֲשֶׁר דָּבַר ה' לֵאמֹר בְּקִרְבֵי אֶקְדָּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶפְגְּד וַיִּדְם אֱהֲרֹן" (ויקרא י' ג).⁶⁷ מילגרום⁶⁸ נוקט בפירוש ש'קידוש השם' כאן הוא על ידי הפורענות וכן דעת רש"י וראב"ע (על אתר) שקדושת הא-ל⁶⁹ באה לידי ביטוי בענישת הרשעים. המקור השני הוא סיפורם של משה ואהרן במי מריבה (במדבר כ' יב-יג): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֱהֲרֹן יַעַן לֹא הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינַי בְּנִי יִשְׂרָאֵל לְכֹן לֹא תִבְיֵאוּ אֶת הַקֹּהֶל הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם. הֲמָה מִי מְרִיבָה אֲשֶׁר רָבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת ה' וַיִּקְדָּשׁ בָּם". משמעות הקדשת הא-ל בפסוק הראשון יידון בסעיף 2 להלן, ומשמעו כנראה שמשה ואהרן לא האמינו דיים ביכולת ה' או שלא הפגינו אמונה זו כלפי העם ובמעשיהם היה משום המראת פי הא-ל (שני המובנים שיוצגו להלן). עניינינו כעת בפסוק השני. יש שהבינו את הביטוי "ויקדש בם" שבפסוק השני על פי אותה המשמעות שיש לשרש קד"ש בפסוק שלפניו, דהיינו שעל אף שמשה ואהרן המרו את פי ה' והכו את הסלע במקום לדבר אליו, מכל מקום הוצאת המים מן הסלע קידשה את הא-ל.⁷⁰ ברם, רוב הפרשנים, חדשים גם ישנים, הבינו שקידוש הא-ל שבפסוק יג נעשה על ידי כך שה' העניש את משה ואהרן על המראתם את פיו.⁷¹

רעיון זה בא לידי ביטוי באופן מפורש בספר ישעיה (ה' טז): "וַיִּגְבְּהָ ה' צְבָאוֹת בְּמִשְׁפָּט וְהָאֵל-הַקְדוֹשׁ נִקְדָּשׁ בְּצַדִּיקָה". הנביא מקשר באופן ברור בין קידוש ה' ובין עשיית משפט וצדקה (=צדק).

⁶⁷ רשב"ם (וחזקוני בעקבותיו) מפרש פסוק זה על הימנעותו של אהרן מן האבלות ובכך הוא מקשר את משמעות ההקדשות בפסוק זה לסעיף הבא – קבלת מרות. דברים דומים מפרש הרמב"ן שהקדושה באה לידי ביטוי ביחס הכבוד למשכן. ברם, נראה שהפסוק עצמו מתייחס לקדושת הא-ל ולא לקדושת המשכן.

⁶⁸ מילגרום (לעיל, הערה 46), עמ' 602. וכעין זה, ראה ב' לוי' ומ' פארן, ויקרא, עולם התנ"ך, תל אביב 1997, עמ' 63. מילגרום מביא את דעת סגל המצביע על הקירבה בין הפסוק הזה לבין הפסוק שהובא בסעיף הקודם מיחזקאל בנוגע לצידון: "וַיֹּאמְרֶתָ כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים הֲנִי עֹלֵיךָ צִידוֹן וְנִקְבְּדָתִי בְּתוֹכָךָ וְנִדְעוּ כִּי אֲנִי ה' בְּעֲשׂוֹתִי כֹה שְׁפָטִים וְנִקְדָּשְׁתִּי כֹה" (כ"ח כב). בשני הפסוקים האלו מופיעה ההקבלה בין השרש כב"ד לשרש קד"ש, כאשר בשניהם הפעלים מופיעים בבנין נפעל.

⁶⁹ מילגרום בשם ארליך (לעיל, הערה 46, עמ' 603) וכן לוי' ופארן (לעיל, הערה 68) מגדירים זאת כסמכות הא-ל, בעוד ראב"ע ור"י בכור שור מתייחסים יותר לעניין היראה. הבנה זו של הפסוקים מופיעה אף במגילות מדבר יהודה [1QB17:2] – ראה מילגרום בפירושו, עמ' 602, שם הוא מפנה להבנה זו של הפסוקים בברית החדשה.

⁷⁰ לוי', במדבר (לעיל, הערה 42), עמ' 490. פירוש זה גרם ללוי' להבין כי יש סתירה בין פסוק יב לפסוק יג וממילא הוא הסיק מכך ומסיבות נוספות כי פסוק יב איננו מקורי בקטע הזה, אלא שולב על פי המסורת הדבטרמיניסטית (המופיעה אף בתחילת ספר דברים) – עיין פירושו לספר במדבר עמ' 490. מסקנה זו אינה פשוטה שכן המסורת אודות חטא משה ואהרן ועונשם מופיע שוב בפרק זה בפסוק יד: "כאשר מריתם פי במדבר צין במריבת העדה להקדישני במים לעיניהם הם מי מריבת קדש מדבר צין" וכן בדברים ל"ב נא: "על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש מדבר צן על אשר לא קדשתם אותי בתוך בני ישראל".

⁷¹ עיין רש"י וכן מילגרום על ויקרא עמ' 601 ועוד.

ייתכן שאף כשהצדק לא בא לידי ביטוי יש 'חילול השם',⁷² כפי שבא לידי ביטוי בפסוק ביחזקאל י"ג יז-יט: "וְאֵתָהּ בְּן אָדָם שִׁים פְּנִיךָ אֶל בְּנוֹת עַמֶּךָ הַמִּתְנַבְּאוֹת מִלְבָּהֶן וְהַנְּבֵא עֲלֵיהֶן... וְתַחֲלֶלְנָה אֶתִּי אֶל עַמִּי בְּשַׁעֲלֵי שְׁעָרִים וּבִפְתוּתֵי לְחֵם לְהִמִּית נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא תִמְוָתְנָה וּלְחִיּוֹת נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא תִחְיֶינָה בְּכַזְבְּכֶם לְעַמִּי שְׁמַעִי כְּזָב". על פי הבנתו של י" הופמן⁷³ מדובר כאן על הבטחת טוב לפושעים ורע לצדיקים, וממילא הבטחה כזו של שכר שאיננו הולם את המעשים היא 'חילול השם'.⁷⁴

2.2.2 מעשיו של עבדיו שיש בהם משום פרסום לכוחו ולקבלת מרותו

כפי שצויין לעיל, ההבחנה המרכזית אצל ליכט, היא בין ה' המקדש את שמו לבין מעשי בני האדם המקדשים את שם הא-ל. בתוך המסגרת של 'קידוש השם' על ידי "מעשיו של עבדיו", ליכט מתייחס לשני אלמנטים: 1. מעשים שגורמים לפרסום כח ה', דהיינו באמצעות הפעלת נסים;⁷⁵ 2. מעשים המביעים את קבלת מרות ה'. בקטגוריה הראשונה ליכט מתייחס לסיפור מי מריבה, בו חוסר האמון של משה ואהרון גרם לפחיתות בפרסום כוחו של ה' (במדבר כ' יב-יג).⁷⁶ אכן, ישנם מקורות במקרא המתייחסים לנסים כ'קידוש השם' (וקטגוריה זו משתלבת בנבואות על ישועת ישראל, שפעמים רבות מתוארת כבאה באמצעות נסים). ברם, ניתן להסביר אף את סיפור מי

1 ועוד.

⁷² ברקאי (לעיל, הערה 66), עמ' 36, מפנה בעניין זה לפירוש רש"י על דברי אברהם (בראשית י"ח כה): "חלילה לך, השופט כל הארץ לא יעשה משפט – חולין הוא לך". ברקאי מבין, על פי הגדרת האנציקלופדיה התלמודית את המונח 'חילול השם' (לעיל, הערה 47) כדבר הגורם לשם ה' להיות חולין, שאף כאן מדובר על 'חילול השם'. רעיון זה מופיע אף בדברי ר' אחא בבראשית רבא מ"ט, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 508-509).

⁷³ י" הופמן, יחזקאל, מ' גרינברג ושי' אחיטוב (עורכים), מקרא לישראל, תל-אביב תש"ן, עמ' 63.

⁷⁴ ברם, יש שהבינו פסוק זה בצורות אחרות. הפרשנים הקלאסיים הבינו את עצם הפניה לנביאות שקר ולמאגיה כחסרת הבטחון מה' (ואם כן, דבר זה קשור לסעיף הבא בו ידובר על קבלת מרות והבעת אמונה), בעוד קוק (G. A. Cooke, *Ezekiel, ICC, Edinburgh 1951*, p. 147) מתייחס לבעייתיות של עצם הקישור בין מגיה לבין דברים בשם ה'. לדעתו יש 'חילול השם' בעצם הקשר בין ה' לבין אמונות טפלות (superstition). ברם, נראה שמשמעות זו מנותקת משאר המובנים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקרא. כמו כן, לא ברור מה מקומה של המאגיה בפסוקים אלו. הפסוקים מתייחסים לנשים שמנבאות "בְּשַׁעֲלֵי שְׁעָרִים וּבִפְתוּתֵי לְחֵם", ואלו הדברים אותם מבין קוק כמאגיה. ברם, נראה שפשט הפסוקים שמדובר על השכר שניתן לנשים על עצם הנבואה. השווה עמוס ז' יב, והפרשנים שם, וכן מאמרה של נילי סמט, "בין 'ואכול שם לחם' לבין 'לא תאכל לחם'; מוטיב אכילת הלחם בשני סיפורי נביאים וזיקתו אל תפישת הנבואה המקראית", מסכת ב (תשס"ד), עמ' 167-181.

⁷⁵ לויך בפירושו לספר במדבר (לעיל, הערה 42), עמ' 490, מפרש אף את סוף הסיפור של מי מריבה "ויקדש בס" כקשור לנס הוצאת המים. עיין לעיל הערה 70. גרוזמן (לעיל, הערה 49), עמ' 74, בעקבות פירוש רס"ג שמשמה ואהרון נדרשו לדבר נוכח הסלע, דהיינו להוכיח את העם, מפרש את חוסר 'קידוש השם' כאן בחוסר החדרת האמונה בלב העם.

⁷⁶ השווה גם פרידמן (לעיל, הערה 49), עמ' 193.

מריבה על פי הקטגוריה השנייה שמציע ליכט והיא עניין קבלת המרות.⁷⁷ קבלת המרות של ה' בא לידי ביטוי הן בהבעת אמון בו וביכולותיו⁷⁸ (מה שלא עשו משה ואהרון) והן על ידי קיום המצוות. וכן להפך – 'חילול השם' בא לידי ביטוי בחוסר קבלת מרות, ועל ידי עבירה על המצוות. מכל מקום, אם צודק ליכט,⁷⁹ יש כאן ביסוס לדברים שנראה להלן בדברי חז"ל, בדבר התלות בין מעשי נסים לבין מעשי בני אדם.

קשר בין 'קידוש השם' ו'חילול השם' לבין קיום המצוות נמצא בכמה מקומות, בעיקר בספר ויקרא, כאשר חלק מן המקורות מתייחסים לקיום כלל המצוות וחלקם לעבירות ספציפיות:⁸⁰ ויקרא י"ח כא; כ"ג (בנוגע להקרבה למולד);⁸¹ י"ט יב (בנוגע לשבועת שקר);⁸² כ"א ו, כ"ב ב (בנוגע לקדושת הכהנים ולתפקידם במקדש).

הפסוקים המרכזיים בעניין זה בספר ויקרא מופיעים בסוף פרק כ"ב בתווך בין סיכום ענייני הקרבנות וקדושת הכהנים לבין פרשת המועדות (פסוקים לא-לג):

וְיִשְׁמְרֶתֶם מִצְוֹתַי וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה'. וְלֹא תַחֲלֹלוּ אֶת שֵׁם קֹדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם. הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לְכֶם לֹא-לֵהִים אֲנִי ה'."

חלק מן הפרשנים הקלאסיים מבינים אף פסוקים אלו בהקשר של מצוות ספציפיות,⁸³ ברם פרשנים אחרים רואים בפסוקים אלו פיסקה בפני עצמה המקשרת את 'חילול השם' לאי-ציות לכלל המצוות.⁸⁴ אף י' קנוהל⁸⁵ ובי"י שורץ⁸⁶ עומדים על הקשר ההדוק בין 'קידוש השם' לבין קיום

⁷⁷ וכן דעת י' רוזנסון, דברים במדבר, ירושלים תשס"ה, עמ' 260. השווה לניסוח במדבר כ"ז יד: "כאשר מריתם פניו ובדברים ל"ב נא: "על אשר מעלתם בי... אשר לא קדשתם אותי..."

⁷⁸ לוי (לעיל, הערה 42, עמ' 483 ו-483) מגדיר זאת כ: "a serious lack of trust in God". מכל מקום, לדעת לוי פסוק זה איננו חלק מקורי מן הסיפור. עיין לעיל, הערה 70.

⁷⁹ וכך אף מפרש לוי, עמ' 490.

⁸⁰ וכן ראה: י' תא-שמע, 'חילול השם', אנציקלופדיה עברית, כרך יז, ירושלים תשכ"ט, עמ' 449-450.

⁸¹ גרינברג (יחזקאל 1-20, לעיל, הערה 41, עמ' 374) מפנה אף ליחזקאל כ' לט; כ"א ו; כ"ב לב.

⁸² בהקשר של שבועת שקר יש הסבר אחר או נוסף להגדרתו כ'חילול השם', כהגדרת ב"א לוי, ויקרא, עולם התנ"ך, תל אביב 1997, עמ' 132: "השבועה נעשית בשמו של א-להים, ולפיכך שבועת שווא כמוה כביזוי שמו של א-להים וכפגיעה במוניטין שלו". עיין גם במאמרו של הרב א' ליכטנשטיין ('לחיות על קידוש השם', י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג), עמ' 57-58.

⁸³ לדוגמה: לדעת הראב"ע פסוקים אלו מתקשרים לחובות הכהנים ולאיסור שלהם לחלל את השם בעבודת הקרבנות (שאלו הם הנושאים המופיעים בפרק הקודם לפסוקים אלו), בעוד לדעת הנצי"ב האיסור לחלל את השם מתייחס לכל עם ישראל בעת המועדים (כאשר פרשת המועדים מופיעה לאחר פסוקים אלו).

⁸⁴ רש"י (על ויקרא כ"ב לב) והרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"י) רואים בכל חטא במזיד או במרידה 'חילול השם', ובעקבותם הרב י' שביב ('וחי בהם', י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 88-89) והרב א' ליכטנשטיין (לעיל, הערה 82).

מצוות, ובין אי-קיום מצוות לבין 'חילול השם', כאשר שורץ עומד על כך שיחילול השם' הינו תוצאת לוואי של חוסר קיום המצוות, וקנול מדגיש כי 'קידוש השם' נתפס כתכלית קיום המצוות.⁸⁷

2.3 'קידוש השם' בתוך ישראל ולעיני העמים

מן הדברים שהובאו עד כה נראה כי ניתן לקבל את החלוקה העקרונית בין סוגים שונים של 'קידוש השם' ו'חילול השם', על פי השאלה האם הדבר נעשה על ידי הא-ל או על ידי בני אדם. ברצוני להציע חלוקה אחרת, על פי השאלה האם מדובר על 'חילול השם' ו'קידוש השם' בתוך עם ישראל או על 'חילול השם' ו'קידוש השם' לעיני העמים.

בסעיף אודות הענישה על חטאים, גלאט-גלעד הציג סתירה שעמה מתמודד יחזקאל, בין 'חילול השם' בהיות עם ישראל בגלות לבין רעיונות אחרים של שכר ועונש. ברצוני להציע כי סתירה זו היא בעצם סתירה בין משמעויות שונות של 'קידוש השם' – בין 'קידוש השם' בתוך עם ישראל שבא לידי ביטוי בקיום מצוות, ובענישה מחמירה כאשר המצוות אינן מקוימות, לבין 'קידוש השם' שהוא אף לעיני הגוים הבא לידי ביטוי במצבו המדיני של עם ישראל,⁸⁸ ופורענות בגוים

⁸⁵ י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 91.

⁸⁶ ב"י שורץ, תורת הקדושה, עיונים בחוקה הכהנים שבתורה, ירושלים, תשנ"ט עמ' 220.

⁸⁷ פסוקים נוספים במקרא הם: עמוס ב' ז ("השֹׁאֲפִים עַל עֵפֶר אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דָּלִים וְדָרְךְ עֲנִיִּים יָטוּ וְאִישׁ וְאִשׁוּ וְאָבִיו יִלְכוּ אֶל הַנְּעִרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי"); מלאכי א' יא-יב; ירמיה ל"ד טז; (יחזקאל י"ג יט, על פי רד"ק ומצודת דוד, עיין לעיל, הערה 74); יחזקאל מ"ג ז-ח.

בלנק (לעיל, הערה 45) מתייחס לפירוש של תרגום השבעים ולפירוש של פאולוס על הפסוק בישעיה נ"ב ה: "יַעֲתֶה מֶה לִּי פֶה נָאֵם ה' כִּי לָקַח עָמִי חֲנָם מִשְׁלִי וְיְהִלִּילוּ נָאֵם ה' וְתִמִּיד כָּל הַיּוֹם שְׂמִי מִנְאָץ". לדעת בלנק יש לקרוא פסוק זה: "משליו יחללוני" (עיין שם עמ' 2-1. דבריו מתבססים על חילוף של ה'-ח' ועל פתיחה מוטעית של ראשי תיבות). הוא מביא את דברי פאולוס על סמך תרגום השבעים התולה את אשמת 'חילול השם' במעשי עם ישראל, בעוד פשט הכתובים, לדעת בלנק, כפי שהובא לעיל בסעיף 2.2.1, הוא שמדובר על מצבם המדיני של עם ישראל. פאולוס (אל הרומים ב' כג-כד) מפרש כך: "אַתָּה הַמְתַּנְּאָה בְּתוֹרָה, הַתְּחַלֵּל אֶת שֵׁם אֱלֹהִים בְּהַפְרִיךְ אֶת הַתּוֹרָה: הַרִי, כְּפִי שְׂקִתוֹב, שֵׁם אֱלֹהִים מְחַלֵּל בְּגוֹיִם בְּגִלְלָתָם". לפי זה, פאולוס מפרש אף את הפסוק בישעיה נ"ב על חוסר קיום מצוות של עם ישראל. בלנק מסכים עם פאולוס כי אף בעבירה על המצוות יש משום 'חילול השם' והוא מפנה למקורות שהובאו כאן, והוא חולק על פאולוס בייחוס פירוש זה לפסוק בישעיה. גרינברג, בפירושו ליחזקאל ל"ו טז-לח (לעיל, הערה 62), עמ' 729, מתייחס לדו-משמעות שקיים לדעתו באופן מכוון בפסוק, כאשר ממנו משתמע כי 'חילול השם' נגרם הן בגלל מצבו המדיני והן בגלל מעשיהם הרעים של עם ישראל. כפי שנראה להלן, משמעות זו של 'חילול השם' על ידי עבירה על המצוות בזמן הגלות אכן מתקבלת בתקופת התנאים, ברם נראה שבתקופת המקרא המשמעות של 'חילול השם' בקשר לעבירה על המצוות מצומצמת ליחילול השם' בתוך עם ישראל, כפי שבא לידי ביטוי בפסוק: "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כ"ב לב). 'חילול השם' לעיני הגוים באמצעות עבירה על המצוות היא משמעות מאוחרת, שאכן מתאימה לתקופתו של פאולוס, אך לא לתקופת המקרא. [אף אם נקבל את דברי גרינברג ובלנק, נראה שאף משמעות זו מצומצמת לתקופת הגלות – עיין על כך להלן, הערה 430].

⁸⁸ בצדק מציין ג' ברין (עולם התנ"ך, יחזקאל, לעיל, הערה 41, עמ' 197) כי אלמנט זה נמצא הן כלפי עם ישראל והן כלפי הגוים (פירוש על יחזקאל ל"ט ז: "ואת שם קדשי אודיע בתוך עמי ישראל... וידעו הגוים כי אני ה'"). השווה

החוטאים כלפי ישראל.⁸⁹ נראה ש'קידוש השם' במסגרת של הענשת החוטאים מובנת יותר דווקא בתוך עם ישראל,⁹⁰ והוא ההקשר הטבעי יותר של מובן זה של 'קידוש השם'.⁹¹ אם כן, תיתכן שתירה מסוימת בין 'קידוש השם' בתוך עם ישראל בהקשר של פורענות מן החוטאים לבין 'קידוש השם' לעיני העמים, הבאה לידי ביטוי במצבו המדיני של עם ישראל, משום שפורענות מחטאי ישראל גוררת 'חילול השם' בראות העמים את עם ישראל במצב שפל.⁹² יי קויפמן מקשר, בצדק, תפיסה זו של הגוים לחוסר ההבנה הבסיסי של העמים הפוליתאיסטים את מערכת היחסים בין עם ישראל לא-להי ישראל, ולחוסר ההבנה שמדובר בכך שהא-ל מעניש את עמו על חטאיו. ממילא, חוסר ההבנה של 'קידוש השם' בתוך עם ישראל מוביל למערכת שונה של 'קידוש השם' כלפי הגוים.⁹³

אם כן, נראה כי החלוקה שהוצגה לעיל, בין מעשי הא-ל המקדשים את שמו, לבין מעשי עבדיו המקדשים את שם הא-ל, איננה ממצה. יש להציע חלוקה נוספת בין סוגים שונים של 'קידוש השם' ו'חילול השם', ועיקרה החלוקה בין 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתוך עם ישראל לבין 'קידוש השם' ו'חילול השם' אף ביחס לעמים.

נראה, כי ביחס לעמים, 'קידוש השם' ו'חילול השם' באים לידי ביטוי באמצעות מעשי נסים ודרך מצבו המדיני של עם ישראל,⁹⁴ ושהדאגה לשם ה' עוברת דרך המישור הא-להי. (אף הגלות, אם

לידיעת ה' ביציאת מצרים ולהתייחסויות השונות בפסוקים בנוגע לשאלה למי מיועדות המכות, ומי אמור לדעת את ה' בסופם. ברם, השווה ט' גנזל (תפישת הקדושה של ספר יחזקאל, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשס"ד, עמ' 178-177) שטוענת שבספר יחזקאל הדפוס הקבוע הוא ש'חילול השם' ו'קידוש השם' הם אך ורק לעיני הגוים. ברם, אין קביעה זו מתיישבת עם כל הפסוקים (לדוגמה זה שצוטט בהערה זו).
⁸⁹ עיין לעיל, הערה 53.

⁹⁰ בנוגע לנדב ואביהו היא אף מוצגת כעקרון כללי ידוע: "הוא אֲשֶׁר דָּבַר ה' לְאִמֵּר בְּקִרְבֵי אֶקְדֹּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶקְבֹּד" (ויקרא י"ג). דברים דומים ניתן למצוא אף בישעיה ה' טז: "וַיִּגְבֶּה ה' צְבָאוֹת בְּמִשְׁפָּט וְהָאֱ-לֹהִים הַקְּדוֹשׁ נִקְדָּשׁ בְּצַדִּיקָה".

⁹¹ עיין לדוגמה גרינברג (יחזקאל 1-20, לעיל, הערה 41, עמ' 383).

⁹² דבר זה יכול לגרום להסבר הטלת האשמה על 'חילול השם' דווקא על עם ישראל ביחזקאל ל"ו. מכיוון שהעונש הוטל על עם ישראל בשל מעשיהם הרעים, ממילא מצבם המדיני של עם ישראל הוא באשמתם, ועל כן אף התוצאה של 'חילול השם' היא אשמתם.

⁹³ קויפמן (לעיל, הערה 53), עמ' 575: "הנביא ראה במראה הא-ל ומלאכיו מבצעים את החורבן. אבל העולם האלילי לא ראה, ומפני זה נתחלל שם הא-להים בעולם". עיין גם נ' ליבוביץ, עיונים לספר שמות (לעיל, הערה 41), עמ' 412 וברקאי (לעיל, הערה 66), עמ' 41.

עיין גם ויקרא רבה כ"ב ו (מהדרות מרגליות, עמ' תקיד): "אמי' לו מצינו שויתר הקב"ה על עבודה זרה ולא ויתר על 'חילול השם'. ומנין שויתר הקב"ה על עבודה זרה, שני ואתם בית ישראל איש גלוליו לכו עבדו (יחזקאל כ' לט), וכתוב ואת שם קדשי לא תחללו עוד (שם). והיו ישראל נוהגין באיסור במה במדבר והיו הפורענות באות עליהן והיו אומות העולם רואין ואומרין הן מקריבין לשמו והוא הרגן, לפיכך אמי' הקב"ה למשה לך אמר להן לישראל היוהרו שלא תהיו מקריבין לאיסור במה, לפיכך משה מזהיר לישראל איש איש ישחט".

⁹⁴ תחת הגדרה זו מופיעה אף הנקמה מן העמים והענשתם על יחסם לעם ישראל.

היא נובעת מחטאי עם ישראל, היא פעולת הא-ל, כשם שאף חזרת ישראל לארצו תהיה פעולת הא-ל).

מאידך, במסגרת עם ישראל יש שני סוגים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' – האחד תלוי במעשיהם של עם ישראל על ידי קבלת מרות, דרך הבעת אמון בה' ודרך קיום המצוות. נראה שאף במישור זה, כפי שמציינים שורץ וקנוהל,⁹⁵ 'קידוש השם' ו'חילול השם' הם תוצאות של מעשים ולא המעשים עצמם.

סוג אחר הוא קידוש ה' את שמו באמצעות ניסים (כמו לעיני הגוים) ובאמצעות פורענות מן החוטאים בעקבות חטאיהם. סוג זה איננו מובן בקרב העמים, ודבר זה הוא שיוצר את הסתירה בין 'קידוש השם' בתוך עם ישראל (מה שמוביל להענשת עם ישראל ולגלות) לעומת 'קידוש השם' לעיני העמים (מה שמוביל לכך שהגלות המביעה את מצבו המדיני של עם ישראל והמייצגת בעיני העמים את שם הא-ל גורמת ל'חילול השם'). נראה שאף בתוך עם ישראל ה' מקדש את שמו על ידי גאולת ישראל והפורענות לעמים, אלא שתחום זה הוא התחום היחיד שמקדש את השם לעיני העמים, ואילו בעם ישראל זהו רק אחד ההיבטים של 'קידוש השם'.⁹⁶

בדיון להלן ביחס למקורות התנאים ננסה לראות כיצד באים לידי ביטוי סוגים אלו של 'קידוש השם' ו'חילול השם' (בתוך עם ישראל לעיני העמים), כאשר ברצוני להציע כי ההבחנות עצמן אינן נשמרות במלואן בתקופת התנאים.

בנוסף לסוגי 'קידוש השם' ו'חילול השם' שצויינו לעיל כמבטאים את 'קידוש השם' בתוך בני ישראל, ועיקרם קיום מצוות (כאשר 'קידוש השם' ו'חילול השם' הם תוצאות הקיום או העבירה) והענשת חוטאים, ניתן לגלות ניצנים של סוג נוסף של 'קידוש השם', והוא כבר מתואר בתור פעולה אקטיבית המוטלת על בני ישראל. כוונתי לשני פסוקים בספר ישעיה: ח' יג ('אַתָּה ה' צבאות אֲתוֹ תִקְדִּישׁוּ וְהוּא מוֹרְאָכֶם וְהוּא מְעַרְצָכֶם)⁹⁷ ו-כ"ט כג ('כִּי בְרָאתוֹ יִלְדִּיו מְעֵשָׂה יְדֵי בְּקָרְבוֹ

⁹⁵ לעיל, הערות 85 ו-86.

⁹⁶ בפרק זה הוצגה תמונת המצב המקראי על סמך ראיית המקרא כמכלול, כפי שעמד לפני חז"ל. על המחקר הנוגע לשינויים במהלך תקופת המקרא, עיין המקורות שהובאו לעיל הערות 64, 87 ו-88.

⁹⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39, Anchor Bible*, Doubleday, 2000, p. 241 על ישעיה ח' יג מתרגם: "you shall regard as holy / hold in awe". וכן התרגום בישעיה כ"ט כג. מתרגומו של בלנקינסופ ניתן להבין שמדובר על צורך ביחס מסוים לא-ל, או בנבואה המציינת מה שיקרה ולא מה שמצופה מן האדם, והדברים אינם חד משמעיים. מכל מקום, עיין בפירושו לישעיה ח' בנוגע לביקורת הנוסח. גרוזמן (לעיל, הערה 49, עמ' 73) מסביר שני פסוקים אלו כחיוב לזיום פעולות שיקדשו את השם. בעקבות הפועל בבנין הפעיל (פועל גורם), בניגוד לפועל בבנין נפעל שמופיע בויקרא כ"ב לב, הוא מבין שמדובר על חיוב בפועל להקדיש את שם הא-ל בעיני אחרים. גרוזמן מעתיק תפיסה זו אף לפסוק

יְקַדְּשֵׁנוּ שְׁמֵי וְהַקְדִּישׁוּ אֶת קְדוֹשׁ יַעֲקֹב וְאֶת אֶל־הֵי יִשְׂרָאֵל יַעֲרִיצוּ⁹⁸. בשני פסוקים אלו ההקדשה באה בתקבולת להערצה, ומכל מקום מדובר על פועל יוצא ועל פעולה שבני ישראל עושים.⁹⁹ ייתכן שמדובר על הכרזת קדושת הא-ל או על נתנת שבח והודיה.
כפי שנראה להלן, תפיסות אקטיביות של 'קידוש השם' ו'חילול השם' מתעצמות אצל התנאים.

2.4 סיכום

בעקבות המחקר המקראי, על ידי חידוד עקרונות שעלו על ידי חוקרים שונים ובעקבות ניתוח מחודש של הכתובים הרבים והשונים במקרא, הצענו כאן דגם חדש של הסתכלות על המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'.

התפיסה המקובלת עד כה היתה כי את 'קידוש השם' ו'חילול השם' – אשר פעמים רבות מופיעים במקרא בתור צמד ברור, אשר זה הפכו של זה¹⁰⁰ - יש להגדיר על פי שתי קבוצות מרכזיות: 'קידוש השם' או 'חילול השם' שנעשים על ידי הא-ל ו'קידוש השם' או 'חילול השם' הנעשים על ידי עבדיו.

בדברים לעיל, הצעתי חלוקה נוספת להגדרת 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקרא. הראתי כי בתוך המקרא ישנם שני מוקדי פעילות של 'קידוש השם' ו'חילול השם'. מוקד אחד הוא 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתוך עם ישראל, כאשר הדבר בא לידי ביטוי בשתי דרכים מרכזיות: דרך אחת היא באמצעות מעשיהם של עם ישראל, ושל פרטים בתוך עם ישראל – על ידי קיום מצוות ('קידוש השם') או עבירה עליהם ('חילול השם'), כאשר כאן יש גם התייחסות לעבירות ספציפיות המחללות את השם), ועל ידי הבעת אמונה או קבלת מרות באופן כללי ('קידוש השם') או מרידה בה'. הדרך השנייה היא התגובה הא-להית למעשי בני ישראל, כאשר בדרך זו ענישת המתריס נגד ה' או הפושע נגדו היא 'קידוש השם'. כאשר הא-ל איננו מבליג אלא מגיב מיידית לפגיעה בסמכותו, דבר זה גורם ליראת הא-ל בקרב העם.

בויקרא כ"ב, ומסביר אף את הפועל "ונקדשתי" כחובה מעשית על בני ישראל לזום 'קידוש השם'. נראה שתפיסה זו שלו מושפעת ממקורות חז"ל והבנתם את הפסוקים הללו.

⁹⁸ עיין פירושו של לויין בספר במדבר (לעיל הערה 42), עמ' 490, בהתייחסו אף לפסוק זה. שם הוא מגדיר 'קידוש השם': "hiphil hiqdis 'to proclaim holy' requires a leader to show the people God's acts or to recount them to the people". לויין רואה משמעות זו אף בסיפור מי מריבה, אך נראה שהכוונה שם היא דווקא לחוסר קבלת מרות וענישה על כך. מכל מקום, יש לציין כי פרשנים רבים אינם רואים בפסוקים אלו חובה שמוטלת על בני האדם לחלל את ה' אלא רק במישור של התוצאה, דהיינו שהקדשת הא-ל תעשה ממילא על ידי קיום מצוות וקבלת מרות (עיין לדוגמה מצודת דוד).

⁹⁹ הפסוק בפרק כ"ט מופנה אל "בית יעקב".

¹⁰⁰ לדוגמה: "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי" (ויקרא כ"ב לב), וכן פסוקים רבים ביחזקאל.

המוקד השני של 'קידוש השם' ו'חילול השם' הוא בקרב הגוים, כאשר כאן הדבר נעשה דרך מצבו המדיני-צבאי של עם ישראל: הצלחת עם ישראל היא 'קידוש השם', בעוד שגלות וחורבן של עם ישראל הם 'חילול השם'. הצלחתו המדינית-צבאית של עם ישראל מתרחשת פעמים רבות אף באמצעות ניסים ונפלאות ואף הם מקדשים את שם ה'.¹⁰¹ תחומים אלו אף מקדשים את השם לעיני ישראל, אך אלו אינם העיקר של 'קידוש השם' בתוך ישראל. נראה שבתוך עם ישראל יש שני סוגים של 'קידוש השם' – 'קידוש השם' שהעם צריך לעשות, ו'קידוש השם' שהאל-עושה, בעוד בתוך הגוים – כל 'קידוש השם' נעשה בעצם על ידי הא-ל.

בהמשך המחקר ננסה לעמוד על שתי האבחנות שהוצגו כאן – א. בתוך עם ישראל לעומת בתוך הגוים, ב. 'קידוש השם' ו'חילול השם' על ידי בני אדם, לעומת 'קידוש השם' ו'חילול השם' הנעשים על ידי הא-ל. שני תחומים אלו ינחו את הבדיקה שלנו במקורות התנאיים וזיקתם למשמעות המושגים במקרא. יש לציין שבמקרא כמעט כל 'קידוש השם' (של האדם) הוא פסיבי במובן הזה ש'קידוש השם' הוא תוצאה של מעשי האדם ולא מגדיר את המעשים עצמם.¹⁰² ברצוני להראות כי בתקופת התנאים נוצרת הגדרה חדשה של 'קידוש השם' (ו'חילול השם') כאשר עצם המעשה (ולא תוצאתו) מוגדר כ'קידוש השם' או כ'חילול השם'.

¹⁰¹ דבר זה קיים אף כאשר אין עניין מדיני, כמו במקרה של חנניה מישאל ועזריה, אלא שבמקרא הדבר לא מכונה בשם 'קידוש השם', על אף שקיימים בו סממנים של 'קידוש השם' – נסים ושבח של הסובבים לא-להי ישראל.

¹⁰² למעט המקורות מספר ישעיה שהובאו לעיל, שאף לגביהם יש מחלוקת כיצד יש להבינם: כחיוב או כנבואה של מה שיקרה בפועל.

3. המובנים התנאיים התואמים את המובנים המקראיים

הרבה מן המובנים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' המצויים במקרא מצויים אף בספרות התנאים, ובכך ממשיכה הספרות התנאית את המסורת המקראית בעניין זה. חלק מן המקורות דנים ישירות במקורות מקראיים, וחלק מן המקורות דנים בנושאים הללו על פי העקרונות והמובנים המקראיים. בפרק זה ברצוני לסקור את המקורות התנאיים התואמים את המובנים המקראיים שהוצגו לעיל. בפרק הבא אציג את המקורות התנאיים המחדשים משמעות חדשה במושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם', ואעמוד על המשמעויות החדשות שנוצרו בתקופת התנאים.

3.1 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתוך עם ישראל

3.1.1 מצוות ואיסורים ספציפיים

כאמור לעיל, ניתן למצוא 'קידוש השם' ו'חילול השם' בקשר למצוות ואיסורים ספציפיים. בעניין זה הדיון במקורות התנאיים התייחס לעבודת המולך שהורחבה לכל עבודה זרה, וכן לשבועת שקר שהורחבה למקרים נוספים של שימוש לא ראוי בשם ה'.

3.1.1.1 הקרבה למולך ועבודה זרה

3.1.1.1.1 ספרא קדושים- הקרבה למולך ו'חילול השם'

במקרא יש קשר מפורש בין הקרבה למולך לבין 'חילול השם' (ויקרא י"ח כא: "וּמִזְרְעֶךָ לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לְמִלְכָּךָ וְלֹא תִחַלֵּל אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה'", ושם כ' ג: "וְאֲנִי אֶתֵּן אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מִזְרְעוֹ נָתַן לְמִלְכָּךָ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וְלַחַלֵּל אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי"). בדומה לכך ישנו מקור תנאי הקושר בין שני הדברים. מדרש הלכה זה על ויקרא כ' ג מופיע בספרא קדושים פרק ה', פרשה א (מהדורת וייס, דף צא ע"ב):

"למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי"

מלמד שהוא מטמא את המקדש ומחלל את השם

ומסליק את השכינה ומפיל את ישראל בחרב ומגלה אותם מארצם.¹⁰³

¹⁰³ על פי פירוש קו המדה לר' ישראל מאיר מראדין, סילוק השכינה, הפלת ישראל בחרב והגלות הן כולן תוצאות של 'חילול השם'.

3.1.1.1.2 ספרי דברים – עבודה זרה ו'חילול השם'

בעוד שבמקרא עצמו 'חילול השם' כרוך בעבודת המולך דווקא, הרי שבדברי התנאים אנו מוצאים את הרחבתו לעבודה זרה באופן כללי. הרחבה זו הגיונית בדור שבו עבודת המולך עצמה כבר אבדה מן העולם. מקור המתייחס לעבודה זרה כ'חילול השם', באותו ניסוח בדיוק כמו בספרא, מופיע בספרי דברים, פיסקה קמח (על פי כת"י רומי 32 יד 3), מהדורת פינקלשטיין, עמ' 203):

”א' יע' את הרע”^א

קרוי ה' שמות חרם ותועבה שנוי ומשוקץ ועוול.

^בהמקום קרא לו ה' שמות רע ומיפיר ברית מנאץ מכעיס וממרא.

וגורם ה' דברים מטמיא את הארץ ומחלל את השם

ומסלק את השכינה ומפיל את יש' בחרב ומגלה אותן מארצן.^ד

אין לי אלא זה בלבד, עובר מנין, שני” וילך ויעבד”.^ה

מנ' אף המשתחוה, ת'ל” וישתחו להם ולשמש או לירח” וגו'.

”לעובדם” להביא את המשתף.

חילופי נוסחאות: א. נוסף: בעיני ה' אלהיך לעבור בריתו (דפוס, מדרש חכמים); ב. נוסף: ד”א (לונדון,

דפוס); ג. המקום – המקרא (לונדון, דפוס), והמקרא (ברלין); ד. ומסלק-מארצם – ליתא בדפוס; ה. נוסף:

אלהים אחרים (רומי 2: 32, דפוס, מדרש חכמים)

דרשה זו מופיעה על הפסוקים בדברים י”ז ב-ג: ”כִּי יִמְצָא בְּקִרְבּוֹ בְּאֶחָד שְׂעָרֶיךָ אֲשֶׁר הִ' אֶל־לְהִיךָ נִתְּן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי הִ' אֶל־לְהִיךָ לְעֵבֶר בְּרִיתוֹ. וַיִּלְךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לְיָרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא שָׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי”. פסוקים אלו מתייחסים לעבודה זרה באופן כללי, והם מוגדרים בספרא כ'חילול השם' באותו אופן בו הוגדרה עבודת המולך.

3.1.1.1.3 ירושלמי סנהדרין- עבודה זרה ו'חילול השם'

מקור דומה מופיע בירושלמי סנהדרין פ”ח ה”ה, דף כו ע”ג:¹⁰⁴

”הבא במחתרת” כול’

תני ר' ישמעאל זה אחד משלשה מקריות שנאמרו בתורה כמשל

”אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו”,

”אם במחתרת ימצא הגנב”,

”אם זרחה השמש עליו דמים לו”.

¹⁰⁴ מקור זה הובא במלואו על מנת לקבל את ההקשר. ברם, הקטע החשוב לעניינינו מופיע בסוף ועל כן הוא מופיע באותיות גדולות יותר.

וכי עליו לבדו (זרחה)¹⁰⁵ החמה זורחת,

והלא על כל באי העולם זורחת החמה,

אלא מה זריחת החמה מיוחדת שהוא שלום לכל באי העולם

כך כל זמן שאת יודע שאת שלום ממנו בין ביום ובין בלילה ההורגו נהרג.

פעמים שהוא בא לגנוב פעם' שהוא בא להרוג.

אמרת שאם בא (להרוג): [לגנוב]¹⁰⁶ וודאי והרגו ההורגו נהרג,

פעמים שהוא בא להרוג (אינו)¹⁰⁷ נהרג,

מיכן את דן לפיקוח נפש.

לומ' מה עז' מיוחדת שהיא מטמאה את הארץ ומחללת את השם ומסלקת את השכינה

ודוחין בה את הספק,

כל שכן לפיקוח נפש שידחה את הספק.

מקור זה בעייתי ביותר. החלק הראשון מביא את דברי ר' ישמעאל הדן ביכולת של אדם להציל את עצמו בנפש חברו, אפילו בספק. ההיקש שנעשה בסיפא מעבודה זרה לפיקוח נפש נראה מנותק מן ההקשר. וכן כותב הפני משה: "וסוגיה דהכא חסרה במקצת ההעתקה ונשתבשה במקצת". גרסתו או פירושו של חלק זה היא: "ומכאן אתה דן על פיקוח נפש שהרי גדולה היא שפיכות דמים וכו'".¹⁰⁸ אכן נראה כי הקל וחומר נלמד משפיכות דמים. אם כן, ייתכן שע"ז נכנסה לתוך סוגיה זו בטעות. אפשר גם כי מקור זה הובא על ידי עורכי הסוגיה ממקור אחר שעסק במקרה של עבודה זרה שדוחה את הספק והוא הועתק לסוגיה זו בשל הקשר לפיקוח נפש.

מכל מקום, ניתן לומר כי המשך של המשפט: "שהיא מטמאה את הארץ ומחללת את השם" וכו' עדיין מגדיר דווקא עבודה זרה. ייתכן כי דבר זה מעיד על נוסח שבו לא רק עבודת המולך נחשבה כמטמאת את הארץ, מחללת את השם וכו', אלא אף עבודה זרה ככלל.

להלן, בפרק 4, נראה כי ר' ישמעאל הוא שגוזר מתוך הגדרה זו של עבודה זרה כיחילול השם את הדרישה למסור את הנפש עליה.¹⁰⁹ לעת עתה חשובה ההשוואה – גם הלשונית¹¹⁰ - המופיעה

¹⁰⁵ הצעת מחיקה של האקדמיה ללשון העברית.

¹⁰⁶ תוקן בכתב היד.

¹⁰⁷ הצעת מחיקה של האקדמיה ללשון העברית.

¹⁰⁸ וכן עיין להלן, עמ' 109, בתוספתא המקבילה.

¹⁰⁹ ספרא אמור פרק ח', פרשה ג (מהדורת וייס, דף פו ע"א): "וחי בהם" לא שימות בהן. היה ר' ישמעאל או' מני' אתה או' שאם אמרו לו לאדם בינו לבין עצמו עבוד עבודה-זרה ואל תהרג יעבוד ואל יהרג, תל'-לו' "וחי בהם" לא שימות בהן. [יכול] אפילו אמרו לו ברבים ישמע להן, תל'-לו' "ולא תחללו את שם קדשי" וג'". דיון במקור זה ייעשה להלן, סעיף 4.1.2, עמ' 100 ואילך.

¹¹⁰ רשימה זו נמצאת במקור נוסף שיידון בהמשך, העוסק בדיין המעוות את הדין (בספרא קדושים פרק ב', פרשה ב, מהדורת וייס, דף פח ע"ב – פט ע"א), עיין להלן, עמ' 68.

בספרי דברים ובירושלמי, בין הנאמר לגבי עבודת המולך לבין הנאמר על עבודה זרה בכללה: שהם מטמאים (את הארץ או את המקדש) ומחללים את השם ומסלקים את השכינה.

3.1.1.4 תוספתא סוטה- ישמעאל מלמד את יצחק עבודה זרה

מקור נוסף המתייחס לעבודה זרה כ'חילול השם' נמצא בתוספתא סוטה פרק ה' הלכה יב (מהדורת ליברמן, עמ' 181-180):

האומרת לבעלה השמים ביני וביניך יעשו דרך בקשה ביניהן,
שכן מצינו באמינו שרה שאמרה לאבינו אברהם "ישפט יי ביני וביניך"
(לא כך)¹¹¹ אמרה לו "גרש האמה הזאת ואת בנה",
מלמד שהיתה אמינו שרה רואה את ישמעאל בנה במסין וצד חגבין ומעלה ומקטיר לעז.
אמרה שמא ילמוד יצחק בני כך וילך ויעבד כך
ונמצא שם שמים מתחלל בדבר,
אמ' לה לאחר שזכין לו לאדם חבין לו,
אחר שעשינוה מלכה ועשינוה גברה והכנסנוה לגדולה זו נטרדנה מתוך בתינו,
מה הבריות אומרות עלינו,
לא נמצא שם שמים מתחלל בדבר.
אמרה לו הואיל ואתה אומ' חילול שמים^א בדבר זה ואני אומרת חילול שמים בדבר זה,^ב
יכריע המקום בין דברי לדבריך.
הכריע המקום בין דבריה לדבריו,
שנ' "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה",
שאינ ת'ל "כל",
מה ת'ל "כל" מלמד שתכריע לשנייה שהכריע לראשונה,
מה שניה לעדות^ג הגר אף הראשונה לעדות^ג הגר.

חילופי נוסחאות:¹¹² א. חילול שמים – חילול השם (דפוס); ב. ואני אומרת... זה – ליתא בדפוס; ג. לעדות – על אודות (דפוס).

בתוספתא זו ניתן לראות שתי משמעויות למונח 'חילול השם'. על המשמעות השנייה שבדברי אברהם (שאיננה קיימת בכתב יד ערפורט)¹¹³ נדון להלן. לעת עתה, ברור מתוך דברי שרה, וכן

¹¹¹ הצעת מחיקה של האקדמיה ללשון העברית.

¹¹² בכתב יד ערפורט הנוסח שונה בצורה המשמעותית מאוד לעניין ההגדרה של 'חילול השם'. בחילוף נוסח זה ובמשמעויותיו נדון להלן, עמ' 125. שינויי הנוסח הובאו כאן רק מתוך הדפוס הדומה לכתב יד וינה.

¹¹³ עיין לעיל, הערה 112.

ממסקנת דבריו של "המקום", שעבודה זרה הוא 'חילול השם': "שמה ילמוד יצחק בני כך וילך ויעבד כך ונמצא שם שמים מתחלל בדבר".¹¹⁴

3.1.1.2 שבועת שווא

כפי שראינו לעיל (עמ' 18), הקשר בין שבועת שקר לבין 'חילול השם' כבר בתורה עצמה (ויקרא י"ט יב): "וְלֹא תִשָּׁבְעוּ בְשֵׁמִי לְשָׁקֵר וְחִלַּלְתָּ אֶת שֵׁם אֱ-לֹהֶיךָ אֲנִי ה'".
סעיף זה יעסוק במקורות תנאיים המזכירים את המושג 'חילול השם' בקשר לשבועת שקר, לשבועת שווא ולאיסור "לא תשא את שם ה' אֱ-לֹהֶיךָ לְשָׁוֵא" (שמות כ' ו; דברים ה' ז). מדרשי ההלכה קושרים בין איסור "לא תשא", המופיע בעשרת הדיברות, לבין האיסור להישבע לשקר, המופיע בספר ויקרא. בעקבות קישור זה חז"ל יצרו הגדרה מחודשת ועל פיה כל נשיאת שם ה' לשווא היא בגדר 'חילול השם'.

3.1.1.2.1 ספרא קדושים- שבועת שווא היא 'חילול השם'

המקור הראשון הוא מדרש ההלכה על הפסוק בויקרא י"ט יב, הקושר במפורש בין 'חילול השם' לבין שבועת שקר. כך מופיע בספרא קדושים פרק ב', פרשה א (מהדורת וייס, דף פח ע"ב):

"ולא תשבועו בשמי לשקר"

מה תל' לפי שני "לא תשא את שם יי אלהיך לשווא"

שיכול אין לי חייבין אילא על שם המיוחד בלבד במיתה,

מנ' לרבות כל הכינויין

תל' לו' "בשמי" בכל שם שיש לי.

"וחללת את שם אלהיך אני יי"

מלמד ששבועת שווא (ו)חילול¹¹⁵ השם.¹¹⁶

מדרש הלכה זה קושר בין שני פסוקים – הפסוק בספר ויקרא העוסק בשבועת שקר ומגדיר אותה כ'חילול השם', והפסוק בעשרת הדברות המתייחס לאיסור נשיאת שם ה' לשווא. את האיסור לשאת את שם ה' לשווא ניתן להבין בשתי דרכים עיקריות, ולשתיהן יש ביטויים הן בפרשנות

¹¹⁴ יש לציין כי ייתכן שאין כאן רק התייחסות לעבודה זרה כ'חילול השם', אלא אף לעובדה שיצחק הוא בנם של אברהם ושרה, ואם כן ייתכן כי הערכת מעשיו מושפעת ממעמדו ויש להם היבט ייצוגי יותר.

¹¹⁵ ה-ו' נכתבה ונמחקה. ייתכן שמדובר כאן על טעות סופר, ושמה מדובר על ו' הפירוש. עיין י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, כרך ב, ירושלים תש"ס³, עמ' 1076-1087. אפשטיין איננו מזכיר דוגמה זו שם.

¹¹⁶ המשך הדרשה שם יכול להעיד על משמעות מסוימת של המונח 'חילול השם': "דבר-אחר 'וחללת' נעשה אתה חולין לחיה ולבהמה." מדרש ההלכה כאן מקשר בין "וחללת" לבין "נעשה אתה חולין". חילול דבר כלשהו הופך אותו למרוקן מן התוכן הדתי שלו. העובדה שהאדם לא מכיר בה' ומורד בו גורמת להפיכתו, ונראה שאף להפיכת עם ישראל כולו, לחולין גם כן. השווה לעיל, עמ' 11, ולהלן, הערה 72.

הקלאסית והמודרנית והן בספרות חז"ל לדורותיה.¹¹⁷ אפשרות אחת להסביר את האיסור לשאת את שם ה' לשווא היא שיש איסור לבטא את השם שלא לצורך.¹¹⁸ ההסבר השני לפסוק זה הוא שמדובר בו על שבועת שווא.¹¹⁹ הסבר זה מבוסס הן על משמעות המונח "תשא", אשר בהקשרים אחרים משמעותו שבועה,¹²⁰ והן על הקשר בין הפסוק בעשרת הדיברות לפסוק שבספר ויקרא, כאשר ההשוואה מבוססת על החזרה המרובה שיש בויקרא י"ט על עקרונות וציוויים המופיעים בעשרת הדיברות.¹²¹ עם זאת, בעוד שבעשרת הדיברות מדובר על "לשווא", בויקרא י"ט מדובר על "לשקר". חילוף כזה מופיע כבר בשתי הגירסאות של עשרת הדיברות המופיעות בתורה. בספר שמות מופיע הפסוק: "לֹא תַעֲנֶה בְרַעַף עַד שֶׁקֶר" (כי' יב), בעוד שבספר דברים מופיע הציווי כך: "וְלֹא תַעֲנֶה בְרַעַף עַד שֶׁאֵין" (ה' יב).¹²² בדברי חז"ל והמפרשים אנו מוצאים התייחסות ל"לא תשא" בשני המובנים של שבועה: שבועת שווא ושבועת שקר.¹²³ לא פעם שתי התייחסויות אלה מקושרות לאיסור להישבע לשקר בויקרא י"ט.¹²⁴

מדרש ההלכה בספרא נוקט באפשרות השניה לפירוש הפסוק "לא תשא", וזאת על סמך הקשר בין הפסוק בעשרת הדיברות לבין הפסוק בויקרא י"ט. ממילא, דרשה זו מבססת את הקשר בין

¹¹⁷ עיין בדברי נחמה ליבוביץ בפרק על "לא תשא" בספרה עיונים חדשים בספר שמות (לעיל, הערה 41), עמ' 235 ואילך. כמו כן, ראה מ' וינפלד, עולם התנ"ך, דברים, תל אביב תשנ"ז, עמ' 78.

¹¹⁸ פירוש זה מופיע אצל הרמב"ן (על שמות כ' ו): "ועל דרך הפשט יאסור עוד שלא ישא על שפתיו השם הנכבד על חנם, כלשון לא תשא שמע שוא (להלן כ"ג א), ובל אשא את שמותם על שפתי (תהלים ט"ז ד), כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול. וכן משא דבר ה' (זכריה ט' א), וכן ישא ביום ההוא לאמר לא אהיה חובש (ישעיה ג' ז), שישא קולו לאמר כן. ובאמת שגם זה אסור, ונקרא בלשון חכמים מוציא שם שמים לבטלה (תמורה ג ע"ב). הדים נוספים לרעיון זה מופיעים בספרות חז"ל בבבלי בכורות לג ע"א (דברי ריש לקיש ור' יוחנן) ובמסכת כלה רבתי א', א בנוגע לברכה לבטלה.

¹¹⁹ עיין לדוגמה תוספתא סוטה ז' ב, מהדורת ליברמן, עמ' 191; מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש, פרשה ז' (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 227); בבלי שבועות כ ע"ב (רב דימי בשם ר' יוחנן); בבלי שבועות כא ע"א (ר' יוחנן בשם רשב"י); בבלי שבועות לט ע"א (ברייתא); ירושלמי ברכות פ"א ה"א, דף ג ע"ג (ר' סימון) ועוד.

¹²⁰ "נשאתי את ידי" (שמות ו' ח; במדבר י"ד ל ועוד), וכן ישעיה ג' ז (ובפירושי רד"ק ומצודת ציון שם בעקבות הבבלי שבת קכ ע"א, וחגיגה יד ע"א).

¹²¹ ראה לדוגמה: ויקרא רבה כ"ד, ד"ה ה' (מהדורת מרגליות, עמ' תקנז); ראב"ע (בעקבות ויקרא רבה) על ויקרא י"ט ב; עיין גם: מ' וינפלד, "עשרת הדיברות – ייחודם ומקומם במסורת ישראל", עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1, הערה 2 ועמ' 9-12.

¹²² עיין בפירוש "הבנת המקרא" לר' וולף היידנהיים (מצוטט אצל נ' ליבוביץ, לעיל הערה 41, עמ' 238). וכן ראה שבועות כ ע"ב: "שוא ושקר אחד הן". השווה אף בדברי מ' וינפלד, עולם התנ"ך, דברים, לעיל, הערה 29.

¹²³ דבר זה בא לידי ביטוי בפירוש אונקלוס על פסוק זה ממש, שפעם אחת מפרש חינם ופעם אחת מפרש שקר, עיין: נ' ליבוביץ (לעיל, הערה 41), עמ' 237.

¹²⁴ לדוגמה: וינפלד, לעיל הערה 122.

שבועת שווא לבין 'חילול השם', ואף מרחיבה את האיסור לכל הכינויים של ה'. לדעת שיפמן¹²⁵ החידוש של הספרא הוא, שאף שבועת שווא (ולא רק שבועת שקר) היא 'חילול השם'. נוסף על הגדרת "לא תשא" כיחילול השם, לומדת הדרשה בספרא עוד הלכה המועתקת מויקרא י"ט לשמות כ' והיא האיסור להישבע בכל הכינויים ולא רק האיסור להישבע בשם המפורש (דבר שנלמד מ"בשמי").

על דברי שיפמן אפשר להוסיף כי החידוש של הספרא הוא אף בעצם ההכרעה הפרשנית וההלכתית בנוגע לפירוש הפסוק בעשרת הדיברות כמתייחס דווקא לשבועה ולא לכל נשיאת שם ה' לשווא. כפי שנראה להלן, בחלק מן המקורות התנאיים נשיאת שם ה' לשווא נתפסת כיחילול השם' לא רק כאשר מפרשים אותה כשבועה, אלא אף כשמפרשים אותה על פי הפירוש הראשון, דהיינו ביטוי שם ה' שלא לצורך.

3.1.1.2.2 משנה אבות – קשר בין שבועת שווא ל'חילול השם'

קשר נוסף בין 'חילול השם' ושבועת שווא נמצא במשנה במסכת אבות פ"ה מ"ט:

חיה רעה בא[ה] לעולם על שבועת שווא ועל חילול השם.

בין שני הפריטים המצויינים במשנה אפשר שיש קשר מהותי ואפשר שאין.¹²⁶ מכל מקום, נראה לי שיש קשר בין שתי העבירות הללו. משנה זו היא חלק מרצף של רשימות עבירות שעליהן יש עונש מסויים. ברשימות הקודמות נראה שיש קשר בין העבירות: "חרב בא לעולם על ענוי הדין ועל עיוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה". צירוף זה של הדברים מעיד שיש קשר מהותי בין העבירות השונות עליהן בא עונש משותף. המשך המשנה הוא: "גלות בא לעולם על עובדי עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכת דמים ועל השמטת הארץ". הקשר בין עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים הוא קשר נפוץ בספרות התלמודית כולה, ונדון בקשר הזה בפרק הבא. על אף שהפריט האחרון ברשימה זו ("השמטת הארץ") אינו חלק מהקשר הזה,¹²⁷ נראה כי הקשר בין העבירות בשתי הרשימות שלפני כן מחזק את הקשר שבין שתי העבירות – שבועת שווא ו'חילול השם'.

¹²⁵ י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 225 הערה 145.

¹²⁶ עיין לדוגמה ר"ע מברטנורא (על אתר).

¹²⁷ נראה שהשמטת הארץ לא באה כאן מפני שהיא קשורה מהותית לשלוש העבירות האחרות, אלא בגלל הקשר המפורש בכתובים בין שמיטות לבין גלות. עיין ויקרא כ"ו לב-לד.

3.1.1.2.3 ירושלמי סנהדרין- המחלל הוא המפר שבועה

אפשר שניתן לקשר מקור נוסף להגדרת שבועת שקר כ'חילול השם'. מקור זה נמצא בירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ו, דף כג ע"ד, והוא מתייחס למצוות התורה שלא להלין את התלוי:

תני ר' אליעזר בן יעקב או'

זה חומר במחלל מבמגדף וזה חומר במגדף מבמחלל.

במגדף כת' 'לא תלין נבלתו על העץ'

ובמחלל כת' "ותקח רצפה בת איה את השק

ותטהו על הצור מתחילת קציר עד נתך מים עליהם"

מלמד שהיו תלויין מ'ו בניסן עד י"ז במרחשון.¹²⁸

ר' אליעזר בן יעקב מעמת בין המצווה להוריד את התלוי מן העץ באותו יום שנתלה בנוגע למגדף¹²⁹ לבין השארת בני שאול המוקעים על העצים לזמן ארוך בהרבה. לענייננו חשובה הדוגמה של ר' אליעזר בן יעקב ל'מחלל' מבני שאול המוקעים (שמ"ב כ"א).¹³⁰ מתוך דבריו לא ברור מדוע מוקעים אלו מוגדרים כמחללים (או שאביהם שאול, שבחטאו נענשו, מוגדר כמחלל), שהרי חטאו של שאול היה ש"המית את הגבעונים" (שם, פס' א).

היה ניתן לפרש כי החילול עליו מדובר כאן הוא "שפשטו ידיהם בגרים גרורים" כלשון המשך הסוגיה שם בנוגע ל'קידוש השם' שנגרם מן ההוקעה.¹³¹ ברם, על סמך הקשר שעמדנו עליו בין 'חילול השם' לבין שבועה, מסתבר שהמתת הגבעונים מוגדרת כ"מחלל" מכיוון שיהושע נשבע להם להחיותם (עיי' יהושע פרק ט'), ואילו שאול עבר על השבועה ובכך חילל את השם. עם זאת, יש לתת את הדעת לכך שיש כאן חידוש, שכן במקרה זה מדובר על העובר על השבועה שמחלל את השם, ולא על אדם הנשבע. נראה שדבר זה נובע מן העובדה שבעבירה על השבועה יש יחס של זילות לשבועה שנעשתה בשם ה'.

¹²⁸ מהמשך הדברים בירושלמי נראה שמתבארת כאן רק חומרתו של המחלל שנשאר תלוי ולא חומרתו של המגדף. בעל פני משה מפרש, שחומר של המגדף בכך שהוא נסקל ונתלה.

¹²⁹ בעניין השיטות השונות ביחס לשאלות: מי בדיוק נתלה, מדוע הוא נתלה ומדוע התורה מצווה להורידו, עיי' להלן, בסעיף הדן בפרסום של חטא (להלן, עמ' 54).

¹³⁰ בין אם ניתנה על ידו ובין אם אלו דברי הסבר של הגמרא. אמנם נראה שאף הדוגמה היא מדבריו, שכן אחרת אין לדבריו תוכן או משמעות.

¹³¹ ר' בא בר זמינא בשם ר' הושעיה הגדול בירושלמי שם, וכן במקבילה בבבלי יבמות עט ע"ב.

3.1.1.2.4 תוספתא ומכילתא - ארבעה חילוקי כפרה והקשר בין 'חילול השם' ללא תשא

המקור הבא שיוצג איננו מקשר בהכרח בין 'חילול השם' לבין האיסור לשאת את שם ה' לשווא. ברם, מקור זה מתייחס לשני האלמנטים הללו בחלקיו השונים, וברצוני להוכיח כי הם מתייחסים זה לזה.

מקור זה הוא הברייתא המפורסמת של ארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל המופיעה בכמה מקורות בספרות חז"ל. היחסים שבין המקורות השונים שבהם שנויה ברייתא זו סבוכים ונאריך מעט בבירור היחס שבין המקורות.¹³² וכך אנו שונים בתוספתא כיפורים פרק ד' הלכה ו-ח (מהדורת ליברמן, עמ' 250-252):

חטאת ואשם ודיי מכפרין על מה שכת' להם,

מיתה ויום הכפורים מכפרין (על) [עם]¹³³ התשובה.

תשובה מכפרת על עבירות קלות

על עשה ועל לא תעשה חוץ מ"לא תשא".

ואילו הן עבירות חמורות כריתות ומיתות בית דין ו"לא תשא" עמהן.

ר' יהודה אומ'

כל שהו מ"לא תשא" ולמטה תשובה מכפרת,

וכל שהוא מ"לא תשא" ולמעלה ו"לא תשא" עמהן תשובה תולה ויום הכפורים מכפר.

ר' ישמעאל

ארבעה חילוקי כפרה הן,

עבר על מצות עשה ועשה תשובה אין זו ממקומו עד שמוחלין לו,

שנ"א¹³⁴ "שובו בנים שובבים ארפא משובתם".

עבר על מצות לא תעשה ועשה תשוב' תשובה תולה ויום הכפורים מכפר

שנ' "כי ביום הזה יכפר עליכם" וגו'.

עבר על כריתות ומיתות בית דין¹³⁵ ועשה תשובה

¹³² המקבילות לקטע זה נמצאות במכילתא דר"י, מסכתא דבחדש, יתרו, פרשה ז', מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 227-229; ירושלמי סנהדרין פ"י ה"א, דף כז ע"ג, ובבלי יומא פו ע"א. לדיון מפורט ביחס ההתפתחותי בין מקורות אלו ראה: G.G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael*, vol. II, Leiden 1977 pp. 20-27. לצורך הדיון בעבודה זו נראה כי השאלה מי שאב ממי איננה חשובה, שכן המשמעות של 'חילול השם' נשמרת בכל המקומות. פורטון מתייחס בעיקר לבעיה המתמטית העולה מהשוואת הגירסאות השונות בנוגע לשאלות כמה חלקים יש לכפרה (במונחים של חצאים או של שלישים) והאם המיתה מכפרת את השליש האחרון או ממרקת. לעניין זה השווה גם את דיונו של קיסטר בנוסחים השונים שבאבות דרבי נתן (מ' קיסטר, אבות דרבי נתן: עיונים בבעיות נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 45-46). לענייננו ההבדלים המשמעותיים בין המכילתא לבין התוספתא יסובו סביב שאלת ההקשר של הדרשות, והבדלים אלו יוצגו בגוף העבודה.

¹³³ תוקן על פי ליברמן, על סמך שאר עדי הנוסח.

תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין שבשאר ימות השנה⁷ ממרקינ⁷

”ופקדתי בשבת פשעם” וגו’.

אבל מי שנתחלל בו שם שמים מזיד^ה ועשה תשובה¹

אין בה לא בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר,

אלא תשובה ויום הכפורים מכפרין שלישי

וייסורין² מכפרין שלישי

ומיתה ממרקת³ עם הייסורין⁴

ועל זה נאמ’ ”אם יכופר העון הזה” וגו’, מלמד שיום מיתה ממרק.

חילופי נוסחאות: ¹³⁴ א. שנא’ – על זה נאמר (לונדון¹³⁵); ב. בית דין – נוסף: מזיד (ערפורט) במזיד (לונדון); ג. שבשאר ימות השנה – ליתא בערפורט ולונדון¹³⁶; ד. ממרקין – מכפרין (ערפורט); ה. מזיד – ליתא בערפורט ולונדון¹³⁷; ו. ועשה תשובה – יעשה תשובה (דפוס), ליתא בלונדון; ז. וייסורין – נוסף: שבשאר ימות השנה (ערפורט), בשאר ימות השנה (לונדון); ח. ומיתה ממרקת – ויום מיתה ממרק (ערפורט), ויום המיתה ממרק (לונדון); ט. עם הייסורין – ליתא בערפורט ולונדון.

בהלכות אלו בתוספתא מוצגים דברי תנא קמא, ר’ יהודה ור’ ישמעאל בנוגע לאמצעי הכפרה השונים. נראה שהדעות השונות נובעות מן הכתובים השונים אודות אמצעי הכפרה – קרבנות ומיתות בית דין מחד, ויום הכיפורים ותשובה מאידך. התנאים השונים מנסים להבחין בין סוגים שונים של חטאים על פי דרגותיהם, על מנת להתאימם לאמצעי הכפרה השונים.

ההקשר של מחלוקת התנאים הוא המשנה ביומא פ”ח מ”ח:

¹³⁴ אפארט מלא של שינויי הנוסח ניתן למצוא במהדורת ליברמן. כאן יובאו רק חילופי נוסח משמעותיים.

¹³⁵ נוסח זה דומה לנוסח המכילתא, ראה להלן עמ’ 36 ואילך.

¹³⁶ ליברמן מציין, כי ההוספה של בשאר ימות השנה לייסורים (כאן זה בכת”י וינה; בכת”י לונדון ובכת”י ערפורט הוספה זו מופיעה בהמשך במשפט אחר) באה להוציא מידי המחשבה שהייסורים עליהם מדובר הם הייסורים של העינוי ביום הכיפורים עצמו (תוספתא כפשוטה, מועד, עמ’ 824). ייתכן, אם כן, כי היתה זו הערה בגליון לגבי עניין הייסורים, ובכתבי היד השונים היא הוכנסה במקומות שונים. לא ברור, אם כן, מה היחס למלקות שמקבל מי שנושא את שם ה’ לשווא (עייין: שבועות כא ע”א). ייתכן שאף יש כאן מחלוקת בשאלה האם אדם יכול להינקות על ידי מלקות, אם לאו.

¹³⁷ ליברמן דן בגירסה זו ומציין שהיא נמצאת רק בכתב יד וינה ובדפוס, וחסרה בשאר כתבי היד והמקבילות. הוא מקשר בין גירסה זו לבין המשנה המשווה בין שוגג למזיד ביחילול השם, כאשר זו כנראה גישת רוב כתבי היד והמקורות. רק כתב יד וינה והדפוס מייצגים שיטה הסוברת כי העובדה שהדבר נעשה בשוגג מוריד בדרגה את חומרת הדין (וכן דעת בעל החסדי דוד שיש כאן מחלוקת בזה). כפי שנראה להלן, כאשר מדובר ביחילול השם כתוצאה ממעשים קשה להבחין בין מזיד לשוגג. רק כאשר המעשים עצמם מתפרשים כיחילול השם או כיקידוש השם יש משמעות לחלק בין שוגג לבין מזיד, והדבר בא לידי ביטוי במשנה באבות (פ”ד מ”ד – עיין להלן, עמ’ 47), שאולי היא שהשפיעה על הנוסחים כאן.

חטאת ואשם וודי מכפרים,

מיתה ויום הכיפורים מכפרים עם התשובה.

התשובה מכפרת על עבירות קלות ועל עשה ועל לא תעשה,

ועל החמורות היא תולה עד שיבוא יום הכיפורים ויכפר.

כבר במשנה עצמה ניתן לראות בעיה פנימית של חוסר התאמה בין חלקיה השונים. ראשית מצוין כי חטאת ואשם ודאי מכפרים, ולאחר מכן נראה שיש שתי קטגוריות. קודם מציינת המשנה כי "מיתה ויום הכיפורים מכפרים עם התשובה" ואיננה מפרטת על מה הם מכפרים. לאחר מכן, המשנה מפרטת על מה תשובה מכפרת לבדה: "על עבירות קלות ועל עשה ועל לא תעשה". נראה מכאן, שהמשך המשנה בא להשלים את הפער שנפתח בתחילת המשנה, ולספק את הנתון – על מה מכפרים יום הכיפורים והמיתה, וזה "ועל החמורות". אלא שכאן מתגלה חוסר ההתאמה, שכן בתחילת המשנה מדובר על "מיתה ויום הכיפורים" שמכפרים עם התשובה, בעוד בסוף המשנה מוזכר רק "עד שיבוא יום הכיפורים ויכפר".

מן ההשוואה לתוספתא, אנו למדים שהפער בין הרישא לסיפא נעוץ בדעות שונות בנוגע לשאלת הנחיצות של המיתה לצורך הכפרה על דברים שהתשובה איננה מספיקה להם, ואכן בנקודה זו תולה ליברמן את מחלוקת תנא קמא ור' יהודה.

דברי תנא קמא בתוספתא מבהירים את לשון המשנה:

חטאת ואשם ודיי מכפרין על מה שכת' להם.

מיתה ויום הכפורים מכפרין עם התשובה.

תשובה מכפרת על עבירות קלות על עשה ועל לא תעשה חוץ מ"לא תשא",

ואילו הן עבירות חמורות כריתות ומיתות בית דין ו"לא תשא" עמהן.

נראה שיש בדברי תנא קמא, כבמשנה, שלוש קטגוריות: א. עבירות בשוגג שכפרתן היא הכפרה הרגילה הכתובה בתורה: "חטאת ואשם ודיי מכפרין על מה שכת' להם";¹³⁸ ב. "עבירות קלות" – דהיינו "עשה ולא תעשה, חוץ מלא תשא" שלגביהן נאמר: "תשובה מכפרת"; ג. "עבירות חמורות" – שהן "כריתות ומיתות בית דין, ולא תשא עמהן". בדומה למשנה, דין זה לא מפורש באותו משפט, אך נראה שהוא מפורש בתחילת דברי תנא קמא: "מיתה ויום הכיפורים מכפרין עם התשובה", כאשר כאן אין המשפט המופיע בסוף המשנה הסותר את תחילת המשנה.

ר' יהודה חולק על תנא קמא:

¹³⁸ בהקשר זה ראוי לציין הבדל משמעותי בין התוספתא לבין המכילתא דר"י שיובא להלן, וזה שבמכילתא מצוין פסוק חמישי על מנת לבסס את העובדה שהמוות מכפר על 'חילול השם': "ואומר אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה, בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא במיתה". גם כאן יש החלפה של המערכת המוכרת של כפרה במקדש במערכת אחרת, אלא ששם הדבר מתייחס דווקא לחילול השם, גם כאשר המערכת במקדש עדיין קיימת.

ר' יהודה אומ' כל שהו מ"לא תשא" ולמטה תשובה מכפרת

וכל שהוא מ"לא תשא" ולמעלה ו"לא תשא" עמהן תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר.

בתוך דברי ר' יהודה מופיעה עיקרה של הסיפא של המשנה ביומא, והוא שיום הכיפורים מוסיף על התשובה. על אף הניסוח השונה של דברי תנא קמא לעומת דברי ר' יהודה, כבר הראה ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 823) שהמחלוקת בין השניים איננה לגבי חלוקת החטאים, אלא לגבי אמצעי הכפרה – "והת"ק מפרש את משנתנו שמיתה בלא תשובה אינה מכפרת (כמפורש במשנתנו), אבל ר"י אינו מזכיר כאן מיתה כלל, ולדעתו מיתה מכפרת בלא תשובה".¹³⁹ את שתי הקטגוריות האחרונות שבדברי תנא קמא, "עבירות קלות" ו"עבירות חמורות", מגדיר ר' יהודה כך:¹⁴⁰ א. "כל שהוא מלא תשא ולמטה" – עליו "תשובה מכפרת"; ב. "וכל שהוא מלא תשא ולמעלה, ולא תשא עמהן" עליו – "תשובה תולה, ויום הכיפורים מכפר".

לענייננו חשוב להדגיש כי בדברי ר' יהודה, ואף בדברי תנא קמא, מודגש הייחוד של האיסור "לא תשא את שם ה' א-להיך לשוא", דבר שאינו מופיע במשנה כלל. מכל מקום, נראה כי היתה מסורת תנאית מוסכמת, אשר באה לידי ביטוי בדברי ר' יהודה ובדברי התנא האנונימי, אשר הגדירה את הסוגים השונים של העבירות מתוך התייחסות לאיסור "לא תשא". אמנם איסור זה הוא לאו (ואף לאו ש"אין בו מעשה"¹⁴¹), ולכאורה היה צריך לצרף אותו לעבירות קלות, אך חומרתו רבה יותר שכן כבר בתורה עצמה נאמר אודותיו: "לא ינקה".

לעומת שני התנאים האחרים, ר' ישמעאל מונה ארבעה חילוקי כפרה, והם: א. מצוות עשה - לשם כפרתן מספיקה תשובה; ב. מצוות לא תעשה - לשם כפרתן נחוצים תשובה ויום הכיפורים; ג. כריתות ומיתות בית דין - שכפרתן רק על ידי תשובה, יום הכיפורים וייסורין; ד. "מי שנתחלל בו שם שמים (מזיד)"¹⁴² - שבנוגע אליו יש צורך בארבעה אמצעי כפרה: תשובה, יום הכיפורים, ייסורין ומיתה.¹⁴³

¹³⁹ עיין בדבריו שם, ויישוב הסתירה בין שיטת ר' יהודה המוצגת כאן לבין שיטתו במקומות נוספים.

¹⁴⁰ ייתכן, שר' יהודה לא מתייחס לקטגוריה הראשונה מכיוון שהיא ברורה ואין עליה חולקין, או מכיוון שבעידן שבו אין בית מקדש קטגוריה זו איננה רלוונטית כקטגוריה עצמאית (המבחינה בין שוגג למזיד), והחטאים שנכללו בקטגוריה זו מתחלקים על פי שתי הקטגוריות האחרות.

¹⁴¹ עיין בדברי ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 285-286.

¹⁴² עיין לעיל, הערה 137.

¹⁴³ בתוספתא ניכר מבנה מדורג – כל קטגוריה מוסיפה צורך באמצעי כפרה נוסף, כך שבקטגוריה הראשונה יש צורך באמצעי אחד, בקטגוריה השנייה יש צורך בשני אמצעים, בקטגוריה השלישית יש צורך בשלושה אמצעי כפרה, ובקטגוריה הרביעית יש צורך בארבעה אמצעי כפרה – תשובה, יום הכיפורים, ייסורים ומיתה. עם זאת, משמע מלשון התוספתא שארבעת המכפרים הבאים בקטגוריה הרביעית משמשים בשלושה תפקידים בלבד – "תשובה ויום

שתי הקטגוריות הראשונות של ר' ישמעאל מקבילות לקטגוריה הראשונה מבין שתי הקטגוריות האחרונות של ר' יהודה ותנא קמא. ואם כן, יש יסוד לומר ששתי הקטגוריות הבאות של ר' ישמעאל מקבילות לקטגוריה השנייה שבפי שני התנאים שצוטטו לפניו. על פי זה, הקטגוריה האחרונה של ר' ישמעאל מחליפה את עבירת "לא תשא" המצוייה בדברי ר' יהודה ותנא קמא במונח אחר: "מי שנתחלל בו שם שמים (מזיד)".

אמנם ר' ישמעאל מתייחס לשלושה אופני כפרה שהוזכרו על ידי התנאים האחרים (תשובה, יום הכיפורים ומיתה), והוא מוסיף עליהם קריטריון נוסף: ייסורים. אם כן, לכאורה ניתן לומר, כי אף לקטגוריה הרביעית אליה התייחס ר' ישמעאל ("מי שנתחלל בו שם שמים") אין הקבלה. ברם, נראה יותר לומר, כי כשם שהוא מתייחס לכל שאר הקטגוריות שהוזכרו, כך מתייחס ר' ישמעאל אף לסעיף המתייחס ל"לא תשא", ואף הוא קובע אותו כיוצא מן הכלל, היוצא מכלל עבירות קלות ונכנס לגדר העבירות החמורות. ממילא יש להציע, כי 'חילול השם' המוזכר בדברי ר' ישמעאל הוא האיסור "לא תשא" המוזכר בדברי התנאים האחרים, וממילא, כשם שאת הסעיף הראשון של עבירות קלות פיצל ר' ישמעאל לשני סעיפים: א. עשה; ב. לא תעשה; כך אף את הסעיף השני של עבירות חמורות פיצל ר' ישמעאל ל: א. כריתות ומיתות בית דין; ב. 'חילול השם', דהיינו "לא תשא".

נדמה, כי ניתן להביא סיוע להבנה זו, שהקטגוריה אותה הגדיר ר' ישמעאל כ'חילול השם' מקבילה לקטגוריה של "לא תשא" המופיעה במסורת התנאית החילופית, אף מההקשר של הדברים במכילתא דר"י.¹⁴⁴ דומה כי ניתן ללמוד מן המכילתא, שמקורה בבית מדרשו של ר' ישמעאל, כיצד הבין העורך את ההקשר של ברייתא זו. שם מצויה הברייתא על הפסוק: "לא תשא אֶת שֵׁם ה' א-להיך לְשׁוֹא" (שמות כ' ו), ובתחילה היא מתייחסת לחומרת החטא של נשיאת שם ה' לשווא:

"לא תשא את שם יי אל'יך לשוא"^א

ואף שבעת שוא היתה בכלל

שנ'^ב "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים"

והרי הכת' מוציאה מכללה ומחמיר עליה^ג ופוטרה מן הקרבן

כשם שהיא פטורה מן הקרבן כך תהא פטורה מן המכות

תל' "לא תשא^ד את שם יי" וגו'

הכיפורים מכפרין שלישי, וייסורין מכפרין שלישי, ומיתה ממרקת עם הייסורים". לעומת זאת, במכילתא נראה שיש חלוקה לשני תפקידים: 1. תולה/מכפר 2. ממרק/מכפר. עיין להלן, עמ' 36 ואילך.

¹⁴⁴ מסכתא דבחדש, יתרו, פרשה ז', מהדורת הורביץ-רבין עמ' 227-229.

מכלל קרבן יצאת מכלל מכות לא יצאת.

חילופי נוסחאות: א. את שם ה' א-להיך לשוא – ליתא (וטיקן); ב. שני – ליתא (דפוס ונציה); ג. ומחמיר עליה – ליתא (מדרש חכמים)¹⁴⁵; ד. לא תשא – ליתא (וטיקן ודפוס).

אף הדרשה הבאה מתייחסת לקשר בין "לא תשא" לבין איסור שבועה, אלא שהפעם קישור זה נעשה דווקא דרך הפסוק שהובא לעיל בויקרא י"ט יב (הפסוק שהובא לעיל):

אֲלֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְשׂוֹא^א

למה נאמ לפי שהוא או' "לא תשבעו בשמי לשקר"

אין לי אלא שלא ישבע

ושלא יקבל עליו להישבע מנין

ת'ל "לא תשא את שם יי אלוהיך לשוא"

עד שלא קיבלת' עליך לישבע הרי אני לך לאלוה

משקיבלתה עליך^ב להשבע הרי אני לך לדיין,

וכן הוא או' "כי לא ינקה יי"^ג

אי איפשר לאמר "לא ינקה שכבר נא" "ונקה"

ואי איפשר לומר "ונקה" שכבר נא' "לא ינקה"

הא אמור מעתה מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינן שבים.

חילופי נוסחאות: א. בכת"י וטיקן מופיע כ"ד"א", דרשה חדשה; ב. משקיבלתה עליך – חסר בילקוט שמעוני; ג. במדרש חכמים דרשה זו נמצאת בשם ר' אלעזר, וחלק מן הדרשה מושמט וישנה הפניה לדעת רבי "כדלעיל"¹⁴⁶.

אין ענייננו לדון בדרשה זו כאן, אלא לציין את הקשר הדברים, והוא הקישור שבין שבועה לבין "לא תשא".

לאחר דברים אלו באה הברייתא של חילוקי כפרה. הדברים מנוסחים בתוך סיפור, כאשר משתמע מן הסיפור כי הדרשה של ר' ישמעאל היא כבר דרשה ידועה:

מפני ארבעה דברים הלך ר' מתיה בן חרש^א לדוקיא^ב

א' לו ר' שמעתי ארבעה חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש

אמ' לו כת' אחד אומ' "שובו בנים שובבים" וג'

הא למדנו שהתשובה מכפרת

וכת' אחד או' "כי ביום הזה יכפר עליכם"

¹⁴⁵ ייתכן שזה פירוש של בעל מדרש חכמים שאינו רואה את הפטור מן הקורבן כחומרא אלא דווקא כקולא, או כהגדרה של קטגוריה חדשה שאיננה קשורה לחומרא וקולא.

¹⁴⁶ מדרש חכמים קושר בין דרשה זו לבין הדרשה הבאה באמצעות ייחוס שמות של חכמים – ר' אלעזר, ובאמצעות קישור של דרשת "נקה, לא ינקה" לתשובה, שעליה מדבר רבי בהמשך בעניין חילוקי הכפרה.

הא למדנו שיום הכיפורים מכפר
וכת' אחד או' "אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון"
הא למדנו שהמיתה מכפרת
וכת' אחד או' "ופקדתי בשבט פשעם" וג'
הא למדנו שייסורין מכפרים
כיצד יתקיימו ארבעה כתובין.
העובר על מצות עשה ועשה תשובה אינו זז ממקומו עד שמוחלין לו
על זה נאמ' "שובו בנים שובבים"
והעובר על מצות לא תעשה ועשה תשובה
אין כח בתשובה לכפר
אלא התשובה תולה ויום הכיפורים מכפר
על זה נא' "כי ביום הזה יכפר עליכם"
המיזיד¹ על כריתות והעובר על מיתת בי' די' ועשה תשובה
אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכיפורים לכפר
אלא התשובה ויום הכיפורים מכפרין מחצה ויסורין מכפרין מחצה
על זה נאמ' "פקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם
מי שנתחלל בו שם שמים² ועשה תשובה
אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכיפורים מכפר¹ ולא בייסורין למרק
אלא התשובה ויום הכיפורים תולין ויום מיתה ממרק עם הייסורין
על זה נאמ' ³ "אם יכופר העון הזה" וג'
וכן הוא או' "אם יתכפר עון בית עלי בזבח" וג'
בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל ביום המיתה⁴ מתכפר.
ר' או'
שומע אני שלא יכפר יום מיתה
כשהוא או' "בפתחי את קברותיכם" וג'
הא למדנו שיום מיתה מכפר
ר', ¹⁴⁷ או' ט

כל שהוא מ"לא תשא" ולמעלן תשובה מכפרת
מ"לא תשא" ולמטן ו"לא תשא" עמהן התשובה תולה ויום הכיפורים מכפר

¹⁴⁷ ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 826) תולה את השינוי בין רבי יהודה בתוספתא לרבי במכילתא בהבחנה בין מסורות, כאשר במכילתא מדובר במסורת ארץ ישראל.

ואיזהו מ"לא תשא" ולמעלן

עשה ולא תעשה חוץ מ"לא תשא"

מ"לא תשא" ולמטן

דברים שחייבין עליהן מיתות בית דין מיתה בידי אדם כרת בידי שמים

ומלקות ארבעים חטאות ואשמות

ו"לא תשא" עמהן.

חילופי נוסחאות: א. בדפוס נוסף: אצל ר' אלעזר הקפר, ובמדרש חכמים נוסף: אצל ר' אלעזר. (שם החכם שאליו הלך ר' מתיה חסר אף בכתבי היד מינכן ווטיקן); ב. ללדוקיא – ללודיא (דפוס), ללדיקיא (מינכן, וטיקן); ג-ג. בכת"י וטיקן ובכת"י מינכן נשמט כל הקטע עד "עד אם יכופר העון הזה וגוי וכן הוא אומר" ובמקום זה כתוב "ני באדר"ן: עד אם יכופר וגוי";¹⁴⁸ ד. והמזיד – הזיד (פסיקתא זוטרתא)¹⁴⁹; ה. מי שנתחלל בו שם שמים - מי שמחלל שם שמים (דפוס), אלא למי שנתחלל שם שמים על ידו (ספר והזהיר), שחלל (מדרש חכמים); ו. ולא ביום הכיפורים מכפר – ולא יום הכיפורים מכפר (דפוס); ז. בזבח ובמנחה – נוסף "עד עולם" (וטיקן); ח. ביום המיתה – במיתה (דפוס); ט. ר' או' – ר"א (וטיקן).¹⁵⁰

דברי ר' ישמעאל נמסרים במכילתא על ידי ר' אלעזר¹⁵¹ או על ידי חכם אחר (אך לא על ידי ר' ישמעאל עצמו), כאשר הדרשה מוצגת כדרשה הידועה עד כדי כך, שר' מתיה בן חרש הלך ללוד על מנת לשמעה.¹⁵² מבנה הדרשה אף בנוי בצורה מתודית, כאשר הדרשה מוצגת כתשובה על סתירה

¹⁴⁸ על הקשר שבין כת"י מינכן לכת"י וטיקן, ראה מ' כהנא, אוצר כתבי היד של מדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 40. לחילופי נוסחאות בין המקור כאן למקור באבות דרבי נתן עיינו בדיונו של מ' קיסטר, (לעיל, הערה 132) עמ' 45-46.
¹⁴⁹ רעיון זה לא נמצא במקבילה בתוספתא – הצורך להזיד במיתות בית דין וכתיות, מכיון שכדי להתחייב בהן צריך להזיד, וממילא זה כבר כלול בהנחת העונש עצמו.

¹⁵⁰ אולי יש לקרוא: "ד"א" – דהיינו דבר אחר, ולא "ר' אומר", ואם כן יש כאן דרשה נוספת אך ללא שם אומרה. כן ייתכן לומר דברים דומים לגבי האמירה הבאה, שאף היא נמצאת בכת"י וטיקן כ"ר"א", וייתכן שהיתה במקורה ד"א, וממילא ייתכן שהדרשה הבאה כלל לא שייכת לרבי. על חילופי ר"א-ד"א ראה למשל י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים – תל אביב תשי"ז, עמ' 613.

¹⁵¹ המסורת על ר' אלעזר מופיעה הן בדפוס, הן במדרש חכמים, והן בתלמודים. ברם, כפי שצוין לעיל (שינוי נוסח א', וכן להלן בהערה 152), בכתבי היד אוקספורד, מינכן ווטיקן, שם החכם חסר. ועוד, במקורות השונים מדובר על אנשים שונים – ר' אלעזר הקפר (דפוס של מכילתא דר"ל), או ר' אלעזר בן עזריה (התלמודים).

¹⁵² מבנה הסיפור כפי שהוא מובא בבבלי (יומא פו ע"א) דומה במידה רבה למכילתא בכך שהוא בא לאחר דרשת "נקה" ו"לא ינקה" והוא מנוסח כסיפור, למרות שהקשרו הכולל יותר דומה לתוספתא, שכן הוא מובא בקשר לאותה משנה עם הדעות השונות המוזכרות בתוספתא. ברם, בתוך מסגרת הסיפור ישנם כמה שינויים בולטים בין המכילתא לבין הבבלי (על פי כתב יד מינכן 6):

"שאל ר' מתיה בן חרש את ר' אלעזר בן עזריה ברומי שמעתי ארבעה חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש. אמ' לו שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד. עבר על מצות עשה ועשה תשובה לא אז משם עד שמוחלין לו שני" שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם", עבר על מצות לא תעשה ועשה תשובה [תשוב] תולה ויום הכפורים מכפר שני" כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יי תטהרו", עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר וייסורין ממרקין שני" ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם", אבל מי שיש חילול

בין פסוקים שונים המציעים דרכי כפרה שונות. הפסוקים הללו מופיעים אף בדברי ר' ישמעאל בתוספתא, אלא שייתכן שבמכילתא המגמה היא לתת פתרון פרשני לפסוקים השונים, בעוד שבתוספתא המגמה היא להסביר מהם סוגי החטאים השונים וכיצד ניתן לכפר עליהם, על ידי בדיקה של תקדימים מקראיים.

דבריו של ר' ישמעאל בשלב זה הם עצמאיים ואינם מוצגים כחולקים על תנאים אחרים. אמנם, דברי ר' יהודה שהוצגו בתוספתא מופיעים כאן בתוך דבריו של רבי, אך הם אינם מתייחסים ישירות לדברי ר' ישמעאל, אלא מובאים אחרי דרשה אחרת של רבי הבאה לבסס את יום המיתה כאמצעי כפרה.

אפשר, שהצגה זו של דברי ר' ישמעאל, במנותק מן המחלוקת התנאית, וכהמשך לדרשות על הפסוק מעשרת הדיברות, יכולה להיות מוסברת כחלק מפרשנות הפסוק "לא תשא את שם ה' א-להיך לשוא". על פי זה, אנו מוצאים ביסוס נוסף להצעה שהוצעה לעיל כי הקטגוריה "מי שנתחלל בו שם שמים" איננה קטגוריה שחודשה על ידי ר' ישמעאל יש מאין, אלא שהיא מבוססת על הקשר הבסיסי הנמצא בתורה בין נשיאת שם ה' לשוא, לבין שבועת שקר, ובין זו לבין 'חילול השם' (על סמך הפסוק בויקרא י"ט יב, שאף הוא הובא שתי דרשות לפני ארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל במכילתא).

מכל מקום, יש לציין, כי מרגע שר' ישמעאל הגדיר מחדש את האיסור ואת הקטגוריה המיוחדת כ'חילול השם' ולא רק כ"לא תשא", מעבר לקשר הברור בין נשיאת שם ה' לשוא לשבועת שקר, יש כאן הצגה של 'חילול השם' אף כהרחבת האיסור לתחומים נוספים. "לא תשא" אינו נתפס כאן כאיסור פרטי, אלא כבניין אב לכל דבר שהוא 'חילול השם'. כשם שראינו לעיל כי 'חילול השם' שבהקרה למולך נתפס כבניין אב, וכמייצג 'חילול השם' מהותי הקיים בכל עבודה זרה, כך אף

השם בדבריו אין כח לא בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא בייסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת שנא' "ונגלה באזני ייי צבאות אם יכפר העון הזה לכם עד תמותון אמר ייי צבאות".

השואל כאן הוא אותו שואל: ר' מתיא בן חרש, אלא שהנשאל הוא ר' אלעזר בן עזריה, והמקום הוא רומי. אמנם לא כל הגירסאות המוסרות את הסיפור במכילתא מספרות את שם המשיב (ר' אלעזר הקפר, ויש גירסאות המתייחסות רק לר' אלעזר), ברם אין חולק על מיקום הסיפור בלוד. הירושלמי מחליף את לוד/לודיקא ב"בישיבה" (ובעקבות שינוי זה, אף אין ר' מתיא בן חרש מרחיק נדוד כדי לשאול את השאלה, אלא היא מוצגת כשאלה שעלתה במסגרת הישיבה), אך שינוי נוסח זה אינו מרחיק לכת עד רומי. פורטון מעדיף את הגירסה המתייחסת לר' אלעזר בן עזריה, ומופיעה אף בירושלמי, בשל ריחוק הדורות בין ר' מתיא בן חרש (דור שלישי) לר' אלעזר הקפר (דור חמישי), ואין לו הסבר למקור השינוי מלוד לרומי. על ר' מתיא בן חרש ברומי ראה סנהדרין לב ע"ב. הן בבבלי והן בירושלמי יש שינוי דגש בכך שהתשובה היא במרכז הכפרה בכל אחד מן הסעיפים – במקום שיהיו ארבעה חילוקי כפרה המצטרפים בהדרגתיות, יש תשובה שאליה מוסיפים שלושה חילוקי כפרה. ההדגשה כאן היא שאין כפרה ללא תשובה (דבר שעולה אף מן המכילתא ומן התוספתא, אך אינו מודגש בה).

כאן יש הרחבת החומרה שבה נתפסת בתורה נשיאת שם ה' לשווא ("לא ינקה") לעניינים אחרים שעניינם 'חילול השם'. על ההרחבה הזו נדון בהמשך.

יש להוסיף שתי נקודות אודות דיון זה. הנקודה הראשונה היא שיש במכילתא קטע מתוך הלימוד של ר' ישמעאל שאיננו מופיע בתוספתא. בנוגע לסעיף האחרון הדין ב'חילול השם', מובא פסוק נוסף להוכיח שהמוות הוא כפרה:

מי שנתחלל בו שם שמים ועשה תשובה. אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכיפורים מכפר ולא בייסורין למרק אלא התשובה ויום הכיפורים תולין ויום מיתה ממרק עם הייסורין על זה נאמ' "אם יכופר העון הזה" וגו' וכן הוא או' "אם יתכפר עון בית עלי בזבח" וגו' בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל ביום המיתה מתכפר.

הלימוד הנוסף שבמכילתא מזכיר לנו, כי גם בתקופה שבה ישנה הכפרה הרגילה של קורבנות, 'חילול השם' אינו נכנס למערכת הזו, ואף אז הוא מתכפר רק ביום המיתה. הנקודה המעניינת כאן היא העובדה, שיש כאן התייחסות נוספת ל'חילול השם' – כאשר כאן כבר ברור שלא מדובר על נשיאת שם ה' לשווא או על שבועת שווא, אלא על ביזוי הקדשים או ביזוי המצוות ונותנם באופן כללי.¹⁵³ מכל מקום, עניין זה מעיד, לכאורה, כי אף אם דבריו של ר' ישמעאל התייחסו במקור לפסוקים הדנים בנשיאת שם ה' לשווא, הרי שהוא מרחיב את חומרת הדין גם למקרים אחרים המוגדרים כ'חילול השם'.

עם זאת, ייתכן שהוכחה אחרונה זו הינה הוספה על גבי הדרשה המקורית של ר' ישמעאל. דבר זה מתאשר מכמה כיוונים. הכיוון הראשון הוא הסגנון הפנימי של הדרשה כולה, הבנויה על "ארבעה דברים", על ארבעה חילוקי כפרה שכל אחד מהם מתאים לפסוק אחר. פסוק נוסף בהקשר זה מפר את האיזון ואת הסימטריה הסגנונית. על כך ניתן להוסיף, כי במקבילות לדברי ר' ישמעאל: בתוספתא שהוצגה לעיל, בבבלי (יומא פו ע"א), בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"א, דף כז ע"ג; יומא פ"ח ה"ז, דף מה ע"ב; שבועות פ"א ה"ו, דף לג ע"ב) וכן באבות דרבי נתן (נו"א פכ"ט), בילקוט שמעוני (ירמיה רמז רסט) ובמדרש משלי (בובר פרשה י') משפט זה אינו.¹⁵⁴ מעבר לכך, אף בכתבי היד מינכן ווטיקן (הקשורים זה בזה) ישנה תופעה מעניינת. במקום לצטט את הסיפור כולו הם מפנים לאבות דרבי נתן ולאחר מכן חוזרים ומצטטים את המשפט האחרון המצוטט כאן.

¹⁵³ שמי"א ב' כט-ל: "לְמָה תִּבְעֵטוּ בְּזִבְחֵי וּבְמִנְחֹתַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי מְעֹון וְתִכְבְּדוּ אֶת בְּנֵיךָ מִמֶּנִּי לְהַבְרִיאֲכֶם מֵרָאשִׁית כָּל מִנְחַת יִשְׂרָאֵל לְעַמִּי. לָכֵן נָאִם ה' א-לֵהִי יִשְׂרָאֵל אֲמֹר אֲמַרְתִּי בֵּיתְךָ וּבֵית אָבִיךָ יִתְהַלְכוּ לִפְנֵי עַד עוֹלָם וְעַתָּה נָאִם ה' חָלְלָה לִּי כִּי מִכְבְּדֵי אֲכַבֵּד וּבְזֵי יִקְלוּ".

¹⁵⁴ ייתכן שההסבר לתופעה זו הוא שכל המקבילות מיוסדות על התוספתא. מכל מקום, אין עדות נוספת לקטע זה.

לאור זאת, ייתכן להבין משפט זה בשני אופנים: האחד, שהוא מתקשר לדברי רבי בהמשך, הדנים בשאלה האם יום המיתה מכפר, וממילא אין למשפט זה קשר לדברי ר' ישמעאל שלפניו (וכן נראה שהבין זאת פורטון שכלל לא התייחס למשפט זה בדיון שלו אודות ארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל!). אפשרות אחרת היא, שיש כאן אמירה נוספת לגבי מהות 'חילול השם', ונתינת דוגמה ל'חילול השם', ואף לפי הבנה זו דברים אלו יכולים להיות מובנים כתוספת על גבי הרובד הראשוני של דברי ר' ישמעאל.¹⁵⁵

אף הקשר שנמצא כאן בין בני עלי לבין 'חילול השם' ראוי לשימת לב, ונראה שההגדרה כאן של 'חילול השם' היא עבירה על מצוות וחוסר קבלת מרות א-להית, מתוך הדגשה שמדובר על חוסר כבוד לה'.¹⁵⁶ מכל מקום, נראה שר' ישמעאל עצמו נשאר עדיין ברובד ראשוני של קשר בין 'חילול השם' לבין שבועת שקר או שבועת שווא. בניגוד לדרשה שהובאה לעיל מן הספרא, בה נלמדו באופן חד-סטרי משבועת שקר ל"לא תשא" ההגדרה של 'חילול השם' והרחבת האיסור לכל הכינויים של ה', בדברי ר' ישמעאל יש לימוד דו-סטרי. משבועת שקר לומדים ל"לא תשא" כי "לא תשא" מוגדר כ'חילול השם', ומ"לא תשא" לומדים את חומרת הדין ("לא ינקה") המועתק חזרה לכל דבר שהוא 'חילול השם'.

כדרך שהצענו לעיל שר' ישמעאל מרחיב את "לא תשא" המופיעה במסורת התנאית האחרת, ובאה לידי ביטוי במשנה, ל'חילול השם' באופן כללי, כך הפסוק הקושר 'חילול השם' לבני עלי מרמז על הרחבה של 'חילול השם' אף מעבר לענייני השבועה ואיסור "לא תשא".

הנקודה הנוספת שיש לציין לגבי דרשת ר' ישמעאל היא חילופי הגרסאות בנוגע ל'חילול השם'. בתוספתא שהובאה לעיל צוין:

"מי שנתחלל בו שם שמים" ואין בדבר זה חילופי נוסח משמעותיים. ברם, במכילתא הדברים ברורים פחות. בכתב יד אוקספורד כתוב: "מי שנתחלל בו שם שמים" כבתוספתא (וכן בירושלמי). אך במדרש חכמים כתוב: "מי שחלל" ובספר והזהיר כתוב: "אלא למי שנתחלל שם שמים על ידו". בבבלי יומא פו ע"א, ע"פ כת"י מינכן, כתוב: "אבל מי שיש חילול השם בדבריו".

¹⁵⁵ מכל מקום, מעניין לציין בהקשר זה שתי נקודות חשובות: א. הפסוק בנוגע לבני עלי יכול להיות מובן בהקשר מקומי ברור מאוד, כעניין של מידה כנגד מידה. כנגד ההאשמה: "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי" בא העונש: "אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם". ב. הדגשה זו מעלה על הדעת, שמא אף בנוגע ל'חילול השם', הכפרה שבאה רק דרך מוות קשורה גם היא לרעיון של מידה כנגד מידה – העונש האולטימטיבי שהא-ל משית על האדם הוא מוות שכן רק כאן הא-ל מפגין את מלא כוחו כנגד 'חילול השם' שנגרם. דבר זה מתקשר לדברים שיובאו בהמשך בעניין 'קידוש השם' ו'חילול השם' הבאים לידי ביטוי בדין שנעשה בפושעים.

¹⁵⁶ ייתכן שיש כאן אף פן מסוים של פרהסיא, שכן מעשיהם של בני עלי היו מפורסמים לכול, ראה שמי"א ב' כב-כד.

ניתן לראות כאן התלבטות בתוך כתבי היד והעדים העקיפים בשאלה האם 'חילול השם' הזה נעשה בצורה פסיבית, דהיינו הדבר קרה כתוצאה ממעשיו של האדם, או בצורה אקטיבית, דהיינו שהחילול נעשה על ידי האדם עצמו. רוב כתבי היד והגרסאות מעידים על כך ש'חילול השם' כאן נעשה כתוצאה ממעשי האדם ולא שאלו היו מעשי האדם עצמו. לנקודה זו נשוב עוד בהמשך.

3.1.1.2.5 ספרי דברים – הזכרת שם ה' לחינם היא 'חילול השם'

צוין לעיל, כי את האיסור של "לא תשא את שם ה' א-להיך לשוא" הנמצא בעשרת הדיברות ניתן לפרש בשתי דרכים עיקריות: שבועה (שקר או שוא) או הזכרת השם לחינם. עד כה עסקנו בפירוט פסוק זה במסגרת המקורות התנאים כמתייחסת דווקא לשבועה. בדרשת ר' ישמעאל ראינו את הגדרת "לא תשא" כ'חילול השם', על סמך הקישור בין "לא תשא" לבין האיסור להישבע לשקר המופיע בספר ויקרא כדבר הגורם ל'חילול השם'. מתוך הגדרה זו אנו עשויים ללמוד את ההפך: כל 'חילול השם' נכנס תחת הכותרת של "לא ינקה", דהיינו חטא אשר עונשו תמור ביותר. בדרשה הבאה נראה צעד נוסף.

כך שנוי בספרי דברים, פיסקה שו (על פי כת"י אוקספורד 151, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 342):¹⁵⁷

ר' שמע' בן יוחי אומ'

מנ' שלא יאמר אדם ליי עולה ליי מנחה ליי שלמים

אלא עולה ליי מנחה ליי שלמים ליי

ת'ל "קרבן ליי"

והרי דברים קל וחומר

ומה אילו שהן מוקדשין לשמים

אמ' המקום אל יחל^א שמי עליהן עד שיקדישו^ב

המקדיש^ג שמו של הקב"ה חנם ובמקום בזיון על אחת כמה וכמה.

חילופי נוסחאות: א. יחל – יוחל (מדרש חכמים); ב. שיקדישו – שקדשו (דפוס), שיקדשו (ברלין), ילקוט

שמעוני וקטע גניזה טיילור-שכטר #12, 852; ג. המקדיש – המקדש (דפוס), המזכיר (ברלין), מדרש חכמים,

ילקוט שמעוני, קטע גניזה הנ"ל.¹⁵⁸

לדרשה זו ישנה מקבילה בספרא, דיבורא דנדבא ג' א (מהדורת וייס, דף ד ע"ב):

'קורבן ליי'

¹⁵⁷ ההקשר של דרשה זו הוא הפסוק בשירת האזינו (דברים ל"ב ג): "כִּי שָׁם הָיָה אֶקְרָא הָבו גְדֹל לְאֵלֵינוּ". כפי

שנראה בהמשך, דרשות נוספות הקשורות להגדרת 'חילול השם' (ויקידוש השם) נדרשו על פסוק זה.

¹⁵⁸ נראה שהנוסח "המזכיר" הוא בהשפעת הספרא.

שיקדום הקדישו להקרבתו דברי רבי יהודה.

אמר רבי שמעון מנין לא יאמר אדם ליי עולה ליי מנחה ליי שלמים

אילא יאמר עולה ליי מנחה ליי שלמים ליי

תל' לו' 'קרבן ליי'

והרי הדברים קול וחומר מה אם מי שהוא עתיד להקדיש

אמרה התורה לא יחול שם שמים על הקרבן

על אחת כמה המזכירים שם שמים לבטלה.¹⁵⁹

בשני מקורות אלו (הספרי והספרא) לא ברור מה משמעות הפועל "יחל" / "יחול". בשל חסרון הוי בפועל שבספרי, יש להניח כי מדובר על השורש חל"ל, ושמדובר על 'חילול השם'.¹⁶⁰ לעומת זאת, הפועל "יחול", בתוספת ו', הוא כנראה מן השורש חו"ל. מכל מקום, אף לשורש "חול" ישנה משמעות שלילית שמובנה נגיעה ופגיעה, ואם כן ייתכן שעדיין מדובר על 'חילול השם'.¹⁶¹

בדברי רשב"י יש הגדרה מרחיקת לכת ל'חילול השם'. על פי דבריו, עצם אמירת שם ה' עוד טרם

היה לו על מה לחול היא כבר 'חילול השם'.¹⁶²

לכאורה, אפשר לפרש דרשה זו בהקשר כללי לפסוק "ולא תחללו את שם קדשי" (ויקרא כ"ב כח), כמתייחס לשם ה' ממש ולא רק למוניטין שלו,¹⁶³ או מתוך אינטואיציה כי יש לתת כבוד לשם ה'. אף על פי כן, אפשר שאינטואיציה זו מבוססת אף על דרשת הכתובים שהוצעה לעיל.

למרות שההגדרה של "לא תשא" כ'חילול השם' נלמדה דווקא מתוך ההשוואה בין "לא תשא" לבין איסור שבועה, מכל מקום, נראה כי ניתן לקשר בין דרשות אלו לקביעה שאמירת שם ה' לשוא היא 'חילול השם', מכיוון שאף בה יש פגיעה בשם ה'. על פי זה, נראה שבדברי רשב"י יש הרחבה של הדרשות הקודמות מחד, וחידוש של תפיסה עצמית של "לא תשא" כ'חילול השם', מאידך.

¹⁵⁹ השווה בבלי נדרים י ע"א: "מאי טעמי תקינו רבנן כינויין דלא לימר קרבן ולימא קרבן דילמ' אמ' קרבן ליי ולימא קרבן ליי דילמ' אמ' ליי קרבן ולימא ליה קרבן דילמא אמ' ליי ולא אמ' קרבן וקא מפיק שם שמים לבטלה".

¹⁶⁰ אני מודה לפרופסור משה בר-אשר על עזרתו בבירור הענין. צורה זו של השורש חל"ל בבנין הפעיל מצויה רבות בספרות חז"ל (לדוגמה: משנה דמאי פ"ז מ"ד; משנה נדרים פ"ב מ"א; בבלי חולין דף יד ע"א) ומופיעה כבר במקרא: "לא יחל דברו" (במדבר ל' ג).

¹⁶¹ עיין באתר של האקדמיה ללשון עברית (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il/>) תחת השורש חו"ל. אף הרמב"ן בפירושו לשמות כ' ו מפנה לספרא בהקשר של 'חילול השם'.

¹⁶² בספרא ההגדרה היא הזכרת שם שמים לבטלה (בהנחה שמדובר שם על 'חילול השם' ולא על החלת השם). פירוש קו המדה על הספרא שם (לעיל, הערה 103, עמ' 10) הוא: "דילמא יאמר לדי' וימלך אח"כ מלגמור דבריו ונמצא שאמר שם שמים לבטלה".

¹⁶³ עיין לעיל, הערות 44, 45 ו-46.

3.1.1.2.6 מדרש תנאים- האיסור לחלל שם שמים על היחיד

רעיון דומה לזה שמופיע בדברי רשב"י מופיע במדרש תנאים על דברים י"ח ז, אך מסקנותיו מרחיקות לכת בהרבה (מהדורת הופמן, עמ' 109):¹⁶⁴

ושרת בשם ה' א-להיו מכן אמרו אין מחללין¹⁶⁵ שם שמים על היחיד.

הפסוק עליו מוסבים דברים אלו הוא: "וְכִי יבֹא הַלְוִי מֵאֶחָד שְׁעָרֶיךָ מִכָּל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הוּא גֵר שָׁם וּבָא בְּכָל אֹתוֹת נַפְשׁוֹ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'. וְשָׂרַת בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹל אֲחִיו הַלְוִיִּם הַעֲמִידִים שָׁם לִפְנֵי ה'" (דברים י"ח ו-ז). נראה שהדין המובא במדרש נלמד מן העובדה שהשירות "בשם ה'" צריך להיעשות "ככל אחיו הלוים", דהיינו עם כל אחיו הלוים. ממילא, שירות בשם ה'¹⁶⁶ הוא דווקא שירות ציבורי. שירות של יחיד לא יכול להיעשות עם שם ה'. ההגדרה כאן של "אין מחללין שם שמים על היחיד" היא הקצנה של הדברים שהוצגו לעיל, שאמירת שם ה' לשווא, שלא במסגרת הפולחן הרשמי, מובנת כ'חילול השם'.¹⁶⁷

י' שיפמן¹⁶⁸ מתייחס לתהליך ההתפתחותי שהתרחש בכת מדבר יהודה, ובשלב מאוחר יותר אצל הפרושים,¹⁶⁹ והוא ההרחקה הגדולה משם ה', הרחקה שנועדה למנוע שבועת שקר ושבועת שווא,

¹⁶⁴ מקור זו צוטט מתוך מדרש הגדול ואין קטעי גניזה אשר יכולים לאשר אותו.

¹⁶⁵ רד"צ הופמן מעדיף להגיה כאן 'מחילין'. כפי שאני למדה מד"ר יוסף טובי, בכתבי היד של מדרש הגדול יש מעט מאוד חילופי נוסח. על פי המלצתו בדקתי ארבעה כתבי יד קדומים של מדרש הגדול. מבדיקה זו עולה שכולם גורסים: 'מחללין' (כתב יד בית המדרש לרבנים בניו-יורק 275 מן המאה ה"ט"; כתב יד מוסד הרב קוק 253 משנת 1595; כתב יד לונדון – הספריה הבריטית קטלוג מרגלית 358 מהמאה ה"ט"; כתב יד הספריה הלאומית 4/472 משנת 1564). תודתי לד"ר יוסף טובי שהנחה אותי בסבך כתבי היד של מדרש הגדול.

¹⁶⁶ חז"ל הבינו שירות זה כשירות במקדש המשתמש בשם ה', ומכאן הועלו שני כיוונים עיקריים, האחד שמדובר כאן על שירה (לדוגמה: בבלי ערכין יא ע"א), והשני שמדובר על ייעוד הקרבן בשעת הקרבתו לשם ה' (הסבר זה יחד עם ההסבר הקודם מובא בהמשך מדרש התנאים).

¹⁶⁷ ייתכן שרעיון זה מופיע שוב במדרש תנאים על דברים כ"ו ג (מהדורת הופמן, עמ' 172): "לה' א-להיך, מכאן אמרו מחילין שם שמים על היחיד. מעשה ברבן גמליאל שהיה בא בספינה והיו תלמידיו עמו ועמד עליהן סער גדול בים. אמרו לו רבי התפלל עלינו, אמר אלהינו רחם עלינו. אמרו לו רבי כדאי אתה שיחול שם שמיך עליך, אמר אלהי רחם עלינו." הדרשה מופיעה על הפסוק: "וּבָאתָ אֶל הַכֶּהֱן אֲשֶׁר יִהְיֶה בְיָמֶיךָ הַהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הַגְדֵתִי הַיּוֹם לְה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשַׁע ה' לְאַבְתְּחֵנוּ לְתֵת לָנוּ", ומתוך השוואה לדרשה על דברים י"ח ז ניתן לומר ששם מדובר על שירות ציבורי, ובדרשה זו מדובר על מקרא ביכורים שהוא טקסט הכולל את שם ה' הנאמר על ידי היחיד. מכל מקום, נראה שבדרשה על דברים כ"ו ג מדובר על החלת שם ה' ולא על חילולו. נראה שהחידוש בדרשה על דברים י"ח ז הוא שאם יחיד משרת בשם ה' זהו 'חילול השם'.

¹⁶⁸ שיפמן (לעיל, הערה 125), עמ' 217 ואילך.

¹⁶⁹ עיין אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 103 ואילך, ובעיקר בעמ' 113-114.

אך גורמת להרחקה כללית מאמירת שם ה' באופן כללי¹⁷⁰ ומשבועות בכלל.¹⁷¹ ההסבר לתופעה זו, הן בכת מדבר יהודה והן בדברי פילון, הוא בחשש מפני 'חילול השם' שבשבועת שווא או שקר, ואולי אף בנשיאת שם ה' לשווא.

כפי שניתן לראות מספרי דברים שו וממדרש התנאים שהובא כאן, ישנם מקורות תנאיים המתייחסים אף הם לאמירת שם ה' לשווא כ'חילול השם', ואפילו בהקשר של מצווה. הצורך למנוע 'חילול השם' אף גורם לכך, שיש לומר את שם הקורבן לפני אמירת שם ה'. אם כן, התהליכים עליהם מצביע שיפמן אצל פילון וכת מדבר יהודה, נמצאים אף בכמה מקורות תנאיים, אשר עיקרם הקצנת הרעיון שביטוי שם ה' שלא לצורך הוא 'חילול השם'.

בסעיף זה הובאו המקורות המתייחסים לאמירת שם ה' בהקשרים שונים כ'חילול השם'. עמדתי על התהליך אשר התחיל בהיקש מן הפסוק המפורש הקושר בין שבועת שקר ו'חילול השם' (ויקרא י"ט יב) לאיסור לשאת את שם ה' לשווא שבעשרת הדיברות (שמות כ' ו; דברים ה' ז). היקש זה הוביל ללימוד הדדי של שני האיסורים זה מזה. הצעתי כי מהלך זה הוביל לארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל, מהם עולה שכל "לא תשא" מוגדר כ'חילול השם', וחומרת הדין האמור לגבי "לא תשא" ("לא ינקה") מועבר לכל 'חילול השם'. הצעתי כי אף משמעויות נוספות הנלמדות מן האיסור "לא תשא", כגון האיסור לומר את שם ה' לשווא אף במקום של פולחן, מוגדרות מעתה כ'חילול השם'.

3.1.2 'חילול השם' בעצם העבירה על מצוות

לעיל עסקנו בהרחבות שחז"ל יצרו על גבי 'חילול השם' ביחס לעבירות מסוימות: 'חילול השם' בעבודת המולך הורחב ל'חילול השם' בכל עבודה זרה, ו'חילול השם' בשבועת שקר הורחב לכל

¹⁷⁰ את ההרחקה מאמירת שם ה' בכלל תולה פילון בויקרא כ"ד טז: "וְלֹקֵב שֵׁם ה' מוֹת יוֹמֵת רְגוּם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֶדָה כְּגַר כְּאֶזְרַח בְּנִקְבוֹ שֵׁם יוֹמֵת", וכן תרגם אונקלוס שם. ראה בדיון של שיפמן שם, עמ' 217-110.

¹⁷¹ שיפמן מפנה לפסקה מתוך ברית דמשק י"ד יח-כב: "[י]ש[ב]ע וגם באלף ולמד וגם באלף ודלת כי אם שבועת הבנים באלות הברית. ואת תורת משה אל יזכיר כי בה כל פ[רוש] השם] ואם ישבע ועבר וחלל את השם". יש כאן התייחסות לכך שעצם השבועה, בלי קשר לשאלה אם תוכנה אמיתי אם לאו, היא 'חילול השם' [אמנם ניתן להבין משפט זה בשתי דרכים: או שעצם השבועה היא העבירה, או שמדובר על מעבר על השבועה]. שיפמן מראה, כי כל שבועה בשם משמות ה' או בתורה (שלדעתו יכולה להיות שבועה בשמות המפורשים בתורה או שבועה בשמו של משה) נדחתה על ידי הכת והוחלפה בשבועה באלות הברית שבדברים כ"ט כ. שיפמן אף מפנה ליוספוס, המציין ששבועת אמת חמורה משבועת שקר (מלחמות היהודים ב 135). לעומת זאת, אצל פילון ההימנעות משבועה בכלל נועדה למנוע את 'חילול השם' שבשבועת שקר (על עשרת הדיברות 84-86) וכן הוא בבן סירא כ"ג ז-יא. ראה מקורות ודיון אצל שיפמן, עמ' 221-222.

השבועות ואיזכורי שם ה'. בסעיף זה נעסוק במקורות שמהם עולה כי כל עבירה מהווה 'חילול השם'.

קשר כללי בין קיום מצוות לבין 'חילול השם' מופיע בפסוקים בפרשת אמור (ויקרא כ"ב לא-לג):
וְשִׁמְרֶתֶם מִצְוֹתַי וְעָשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה'. וְלֹא תַחֲלֹלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מִקְדָּשְׁכֶם. הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לְכֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי ה'".
כפי שצויין לעיל, פסוקים אלו יכולים להתפרש כמתייחסים למצוות ספציפיות המוזכרות באותו פרק, או כמתייחסים לכלל המצוות. במקורות שיובאו להלן אין דרשה ספציפית של פסוקים אלו (דרשות ממין זה יידונו להלן, בפרק 4), אך נראה שיש התייחסות לקשר בין קיום המצוות לבין 'קידוש השם', ולהפך. קשר בין קיום כלל המצוות ועבירה עליהם לבין 'חילול השם' ו'קידוש השם' מופיע בכמה מקומות, שצריך לדון בהם.

3.1.2.1 משנה אבות – חילול שם שמים בסתר

ישנן שתי משניות במסכת אבות אשר מלמדות כי 'חילול השם' מתרחש במקום בו יש עבירה או במקרה בו אנשים ילמדו שלא לקיים מצוות. המקור הראשון נמצא בפרק ד' משנה ד':

ר' יוחנן בן ברוקה או'

כל המחלל שם שמים בסתר¹⁷² נפרעים ממנו בגלוי

אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם.

הקביעה שיש 'חילול שם שמים' בסתר יצרה בעיה פרשנית לאורך הדורות לאור ההנחה ש'חילול השם' אמור להיות עניין פרסומי בעיקרו. לדעת אורבך,¹⁷³ משנה זו היא תגובה לאלו שדירגו את כל המצוות על פי הקריטריון של 'חילול השם' ו'קידוש השם', וממילא הפן הפרסומי הפך לחשוב מן הפן התוכני. לדעתו, ר' יוחנן בן ברוקה מתנגד למגמה זו ולאנטינומיזם העלולה להיוולד ממנה. אורבך אף מצטט דעה שפירוש המשנה היא:¹⁷⁴ כל העושה דבר שלו היה נעשה בגלוי היה מחלל שם שמים, אף בסתר הוא אסור באותה מידה. תא-שמע מותיר משנה זו בצריך עיון.¹⁷⁵
נראה שיש להבין את הדברים ככתבם וכי יש 'חילול השם' גם במעשים שאינם מתפרסמים, וממילא המעשה עצמו, ולא פרסומו, הוא המחלל את השם. מעשים אלו יכולים להיות כגון

¹⁷² תוספות יום טוב איננו גורס "בסתר", ונראה שגרסתו מושפעת מהבעייתיות שמצאו הראשונים במונח 'חילול השם' בסתר, שעל פי גישות מסוימות מכיל סתירה פנימית, וממילא מילה זו נמחקה בשלב כלשהו.

¹⁷³ אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 313 ואילך.

¹⁷⁴ הפירוש במחזור ויטרי המיוחס לרש"י.

¹⁷⁵ לעיל, הערה 80.

העבירות שדובר עליהם לעיל: שבועת שווא / נשיאת שם ה' לשווא¹⁷⁶ או עבודה זרה.¹⁷⁷ ברם, יתכן לומר שמעשים אלו יכולים להיות כל מעשה עבירה או חוסר קבלת מרות. בדרך זו פירשו את המקרא חלק מן המפרשים.¹⁷⁸

בהקשרים אחרים העוסקים בפן הפרסומי של 'חילול השם', ההנגדה היא בין 'פרהסיא' לבין 'צנעא' או 'בינו לבין עצמו' (ראה להלן, עמ' 99 ואילך, וכן בבלי יבמות עט ע"ב), ברם במשנה זו, וכן בתוספתא שתובא בסעיף הבא (להלן, עמ' 51), המונחים הם "סתר" לעומת "גלוי". ההנגדה של "סתר" לעומת "גלוי" מופיעה בנוסח דומה במקומות נוספים בספרות התנאים, והקשרים אלו עוסקים באדם שעושה עבירה בסתר, מתוך מטרה להסתיר את מעשיו ולחפות עליהם.¹⁷⁹ אם כן, ייתכן שאף בנידון דידן, עצם עשיית המעשה בסתר יש בו 'חילול השם' – העובדה שאדם חוטא,¹⁸⁰ ואולי אף העובדה שאדם מנסה להסתיר את חטאו מה,¹⁸¹ יש בכך 'חילול השם'.

ההתייחסות ל'חילול השם' בסתר מעידה ש'חילול השם' יכול להיות מנותק מתוצאת המעשה, וממילא אף יכולה להיות הבחנה בין שוגג לבין מזיד, הבחנה שקשה להעלותה על הדעת במקרה

¹⁷⁶ עיין לדוגמה ר' יונה, וכן פירוש מגיד צדק (מתוך: ספר הגר"א ותלמידיו על מסכת אבות, ירושלים תשס"א, ללא מספר עמוד). בעל המגיד צדק מביא מספר אפשרויות לאדם לחילול השם בסתר. אפשרות אחת היא שהמעשה עצמו בעייתי כגון שבועת שקר (בהתבסס על הפסוק מויקרא י"ט יב). האפשרויות האחרות מתייחסות למעשה שהוא בסתר, אך 'חילול השם' הוא בגלוי. ברם, נראה שאין זה פשט המשנה.

¹⁷⁷ אמנם ישנה מחלוקת לגבי כפיית עבודה זרה בסתר אם היא 'חילול השם', אך שם יש גם אלמנט של כפיה. עיין להלן, פרק 4.

¹⁷⁸ הרב א' ליכטנשטיין (לעיל, הערה 82), עמ' 59-60 ע"פ פירושם של רש"י (על ויקרא כ"ב לב) ורמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"י).

¹⁷⁹ לדוגמה: תוספתא סוטה ג' ה (מהדורת ליברמן, עמ' 160): "היא עשתה בסתר שני' עין נואף שמרה נשא לאמר' וגו' ואינה [יודעת] שהיושב בסתרו של עולם פנים שם עליה שני' וסתר פנים ישים' מלמד שהמקום מוציא סתרה בגלוי שני' תכסה שנאה"; ספרי במדבר פסקה קט"ו (מהדורת הורביץ, עמ' 127): "'אני יי אל'יכם' וכי מה ענין יציאת מצרים לכאן שלא יאמר הריני נותן צבעוני וקלא-אילן והן דומים לתכלת מי מודיע עלי בגלוי 'אני יי אל'יכם'. דעו מה עשיתי להן למצריים שהיו מעשיהם בסתר ופירסמתים בגלוי והרי דבר' קל וחוי' אם מידת פורענות ממועטת העושה בסתר המקום מפרסמו בגלוי קל וחוי' למידת הטוב מרובה". השווה גם מדרש תנאים דברים כ"ד יח בנוגע ללקיחת בגד אלמנה בתור משכון בגד אלמנה בסתר, וכן מדרש תנאים דברים כ"ד כב בנוגע לנטילת מתנותיהם של עניים בסתר.

¹⁸⁰ כך לדוגמה מפרש המאירי: "כבר ביארנו דהמחלל שם שמים בסתר הוא כאלו דוחק בציורו השגחת השי"ת ממקום עומדו, ולכן יחס לו מדה כנגד מדה, שהוא נענש עליה בגלוי עד שתפרסם מגודל עונש חטאו שבסתר". יש כאן התייחסות לאלמנט הסתר, אך עיקר העניין הוא החטא של האדם.

¹⁸¹ דבר זה בא לידי ביטוי בצורה מובהקת בפירוש אבן שלמה (לר' שלמה זלמן הערשמן האב"ד דק"ק נישטאדט, מתלמידי הגר"א, מתוך: ספר הגר"א, לעיל, הערה 176): "...אבל אם הוא עושה בסתר שרוצה לעשות במחשך מעשהו הרי הוא עושה שמו חולין שמסיר השגחתו מן הארץ, ואמרו שהחמירה התורה בגנב יותר מן הגזלן... וז"ז המחלל ש"ש בתר ר"ל שמחלל ש"ש במה שעושה בסתר ועושה במחשך מעשהו".

ש'חילול השם' תלוי בדרך שבה דברים נתפסים ומתוך הנחה שהם תוצאה של פעולות ולא הפעולות עצמן.¹⁸²

3.1.2.2 משנה אבות – תלמידים טועים מחללים את השם

משנה נוספת המקשרת בין אי קיום מצוות לבין 'חילול השם' נמצאת בפרק א' משנה יא:

אבטליון או'

חכמ' היזהרו בדיבריכם

שמא תחובו חובת גלות¹⁸³ ותיגלו למקום המים הרעים

וישתו התלמידים הבאים אחריכם

וימותו

ונמצא שם שמים מתחלל.

נראה שמשנה זו מתייחסת לכך שהוראה שגויה או הבנה שגויה היא שמובילה ל'חילול השם'.¹⁸⁴ באבות דרבי נתן חוסר הזהירות בדברי החכמים מתפרש: "אל תורו דבר שלא מדברי תורה" (אדר"ן נוס' א', פרק י"א, מהדורת שכטר, עמ' 48). הן באבות דרבי נתן והן בדברי רבותינו הראשונים "המים הרעים" מתפרשים כדברי מינות.¹⁸⁵

¹⁸² אף לכך מתייחס פירוש אבן שלמה (לעיל, הערה 176): "ואם עושה בגלוי אף שאינו עושה בזדון ובשטט נפש ואפילו בשוגג מכל מקום בעיני אחרים נעשה שמו חולין, אבל בסתר אין מחלל השם לעיני אחרים..." ייתכן כי דבר זה השפיע על נוסח כתב יד וינה של התוספתא (כיפורים ד' ו – ארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל) שהובאה לעיל (עמ' 33), שם יש התייחסות ל'חילול השם' במזיד, ונראה שהדברים מושפעים מן המשנה כאן, אלא שהם הולמים רק את המשנה כאן ופחות את ההקשר שם. עיין לעיל, הערה 137.

¹⁸³ ישנן שתי אפשרויות מרכזיות להסביר את המשפט הזה: "שמא תחובו חובת גלות". אפשרות אחת היא לומר שמדובר כאן על תחילת העונש: אם חכמים לא יזהרו בדבריהם אז הם יחובו חובת גלות, ושאר העונשים והתוצאות שיוולדו ממצב זה (לדוגמה: רש"י [שמסביר את מקום המים הרעים כמקום שאין תלמידים הגונים] ור' יעקב ב"ר שמשון ורבינו בחיי [שמסבירים את מקום המים הרעים כגלות לבין הגוים, על סמך אבות דרבי נתן] – ראה: משנת ראובן: מסכת אבות עם פירושים ראשונים, ירושלים תשס"ה). אפשרות אחרת היא לומר שמשפט זה הוא ההסבר מדוע יבואו ללמוד אצל החכמים תלמידים שאינם ראויים. דהיינו חכם צריך להזהר בדבריו, שמא יארע מצב כלשהו שבו יהיו תלמידים במקום המים הרעים ואז חוסר הזהירות בדברים היא שתוביל לכך שתלמידים אלו לא יבינו וממילא ימותו ודבר זה יגרום ל'חילול השם' (לדוגמה: המאירי [בית הבחירה על מסכת אבות לרבינו מנחם המאירי, ירושלים תש"ב, עמ' 96]).

¹⁸⁴ יש המקשרים אף משנה זו לנושא של אי-הבנה של מידת הדין (להלן, סעיף 3.1.5, עמ' 55, ואילך). עיין לדוגמה פירוש רש"י: "ונמצא שם שמים מתחלל – על ידיכם לפי שהכל אומרים ראיתם את אלו שהיו תלמידי חכמים ומתו בחצי ימיהם ולא הגינה תורת ה' עליהם".

¹⁸⁵ המאירי (בבית הבחירה על אתר, לעיל, הערה 183) מביא סיוע לדברים אלו אף מהספרי דברים, שם כתוב (פיסקה מח): "שתה מים [מבורך] מבוראך (משלי ה' טו), כדר' שמעון בן מנסיא, שהיה אומ', שתה מים ממי שבראך ואל תשתה מים עכורים להמשך עם דברי המינין". פרופסור משה בר אשר (דברים שבעל פה) הציע כי מקום המים הרעים הוא אזור ים המלח, ושהכוונה במשנה זו לכתות מדבר יהודה אשר פרשו מן הפרושים ומן ההלכה המקובלת עליהם. עמדה זו תומכת בדברי הפרשנים (לדוגמה הרמב"ם בפירוש המשניות) המסבירים שדברי אבטליון הופנו כלפי

3.1.2.3 מכילתא דר"י – 'חילול השם' על ידי בני עלי

מקור נוסף המתייחס לקשר בין 'חילול השם' לבין עבירה על המצוות, אך יכול להתקשר גם לחוסר קבלת מרות (כפי שיבוא לידי ביטוי בסעיף הבא) ולזלזול במצוות ובנותן המצוות באופן כללי, הובא לעיל בקשר ל'חילול השם' שבנשיאת שם ה' לשווא, והוא מתייחס לבני עלי. כך נמצא בסוף הברייתא במכילתא דר"י (מסכתא דבחדש, פרשה ז', מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 228) הדנה בארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל:

מי שנתחלל בו שם שמים ועשה תשובה

אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכיפורים מכפר ולא בייסורין למרק

אלא התשובה ויום הכיפורים תולין ויום מיתה ממרק עם הייסורין

על זה נאמ' "אם יכופר העון הזה" וגו',

וכן הוא או' "אם יתכפר עון בית עלי בזבח" וגו'

בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל ביום המיתה מתכפר.

דיון במקור זה הובא לעיל, עמ' 41, ובו הועלתה ההשערה כי ההתייחסות לבני עלי איננה מדבריו המקוריים של ר' ישמעאל. מכל מקום, נראה שיש כאן תפיסה שבני עלי חיללו שם שמים על ידי התנהגותם המתוארת בשמואל א' פרקים ב'-ג' ומנויים שם כמה וכמה חטאים, וביניהם זלזול בקדשים, תאוותנות, ושכיבת הנשים הצובאות פתח אהל מועד. ייתכן ש'חילול השם' כאן הוא בעבירה על המצוות, וייתכן שמדובר על חוסר קבלת מרות כללית.¹⁸⁶ מכל מקום, יש כאן בעיטה בזבח ובמנחה, כלומר זלזול במצוות.¹⁸⁷

הצדוקים והבייתוסים, בצירוף ההנחה כי תושבי מדבר יהודה היו האיסיים (בין אם המסורת בנוגע אליהם היא היסטורית ובין אם לאו). עיין על הקשר בין הבייתוסים, הצדוקים והאיסיים במאמרו של י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה, הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת 'מקצת מעשה התורה'", תרביץ נט (תש"ן) עמ' 76-11.

¹⁸⁶ אלו דברי איש הא-להים לעלי: "לְמָה תִּבְעָטוּ בְּזָבְחֵי וּבְמִנְחֹתַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי מֵעוֹן וְתִכְבְּדוּ אֶת גְּנִידַי מִמֶּנִּי לְהַבְרִיאֲכֶם מִרְאשֵׁית קָל מִנְחֹת יִשְׂרָאֵל לְעַמִּי" (שמי"א ב' כט). מדברים אלו עולה כי חטאו של עלי הוא העדפת בניו על פני ה'.

¹⁸⁷ ישנם שני מקורות נוספים אשר יידונו להלן על פי הבנה מסויימת של המקורות, ברם אפשר שיש להוסיף אותם לדיון בסעיף זה: להלן, בסעיף הדן ב'יקידוש השם' ו'חילול השם' הנובעים מן השאלה עד כמה הצדק הא-להי בא לידי ביטוי (עמ' 55 והלאה), נעמוד על כך שיש מפרשים את המקור מן התוספתא: "מפרסמין את החנפין מפני חילול השם", שלא כעניין שקשור למידת הדין, אלא לעובדה שאנשים למדים ממעשיו הרעים (הערה 224). כך מפרש שם רש"י (בפירושו הראשון על המקבילה בבבלי יומא פו ע"ב): "מפרסמין את החנפין - שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים, אם יש מכיר במעשיו - מצוה לפרסמו מפני חילול השם, שבני אדם למידין ממעשיו, שסבורין עליו שהוא צדיק". על אף שנראה כי פירוש התוספתא נוטה יותר לפירוש שיובא להלן, נראה שלדבריו של רש"י יש תימוכין ממקורות תנאיים אחרים.

באותו סעיף מובא המקור מספרי זוטא לבמדבר ה' לא, שם נראה שלדעת ר' שמעון הזכות לא היתה תולה לאשה סוטה, והמים היו בודקים אותה מיד, אחרת היה נובע מכך 'חילול השם'. לא ברור ממקור זה האם 'חילול השם' הוא מכך שהצדק לא נראה, או שמא מהעובדה שאם הצדק לא נראה נשים עלולות שאין צורך להמנע מלחטוא.

3.1.3 קבלת מרות א-להים, הבעת אמונה

3.1.3.1 תוספתא סוטה- 'חילול השם' בחוסר הבעת אמונה של משה

נראה כי התוספתא בסוטה באה לפרש את המשנה במסכת אבות (פ"ד מ"ג) שצוטטה בסעיף הקודם, או את הרעיון הכללי של 'חילול השם' בסתר, בהקשר של חוסר קבלת מרות, או הבעת אי אמון בה'.

וכך מובא בתוספתא סוטה פרק ו' הלכה ז (על פי כת"י וינה, מהדורת ליברמן, עמ' 186-188):¹⁸⁸

^אדרש רבי עקיבא

הצאן ובקר ישחט להם ומצ' להם וכי מספיק להם

^אאם את כל דגי הי' וגו' וכי הו' מספיק להם

כגון שנאמר ואם לא תמצא ידה די שה

וכי איזו קשה זו או שמעו נא המורים

^בהוי אומר זו קשה יתר משמעו נא המורי^ב

אלא שמחלל שם שמים בסת' מחסכין עליו

בגלוי נפרעין ממנו^ג

זה שבסתר חיסך עליו המקום.^ד

ר' שמעון בן אלעזר או'

אף זו שבסתר לא חיסך עליו המקו'

שנ' עתה תראה היקרך דברי אם לא.

ואני אומר¹⁸⁹

חס ושלוש שתעלה על דעתו של צדיק זה

שיאמר אין המקו' מספק לנו ולבהמתנו

איפש' למי שנ' בו לא כן עבדי משה וגו'

תעלה על דעתו שיאמ' אין המקום מספיק לנו ולבהמתנו ...¹⁹⁰

ממילא נראה ש'חילול השם' עליו מדובר במימרה זו יכול להתייחס לאפשרות הממשית שחטאים נוספים יוולדו מסיטואציה שבה המים לא בודקים את האשה מיידית. כפי שיצויין להלן, מקור זה סובל את שני הפירושים, ונראה שיש מקורות נוספים המצביעים על כיוון דומה לזה שהוצע כעת.

¹⁸⁸ מקבילה מסוימת למחלוקת זו של ר' עקיבא ורשב"י נמצאת בספרי במדבר פסקה צ"ז, אלא ששם חסר כל הדיון של ר' עקיבא אודות 'חילול השם'. עיין ליברמן בתוספתא כפשוטה, נשים, עמ' 672.

¹⁸⁹ הכוונה כאן לרשב"י, עיין להלן.

¹⁹⁰ הסברו של רשב"י לדברי משה אלו הוא שהם מתייחסים לשאלה האם יש צורך להיענות לדרישת העם לפני הענשתם.

חילופי נוסחאות – מתוך מכת"י ערפורט: ¹⁹¹ א. דרש ר' עקיבא – הרי; ב-ב. הוי אומר זו קשה יתר משמעו נא המורים – הוי אומ' שמעו נא המורים; ¹⁹² ג. בגלוי נפרעין ממנו – ובגלוי אין מחסכין עליו; ד. המקום – הכתוב. ¹⁹³

דרשה זו מופיעה בתוספתא במסגרת דברי ר' שמעון בן יוחי: "אמר רבי שמעון בן יוחאי ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש ודברי נראין מדבריו" (הלכה ו), לכך אף מתייחסים המלים "ואני אומר" בתוך הדרשה שצוטטה כאן. דרשה זו של רבי עקיבא היא השניה שמצויינת שם.

התוספתא מתארת מחלוקת אודות הבנת דברי משה רבינו לה' בסיפור קברות התאווה (במדבר י"א כא-כג): "ויאמר משה יש מאות אָלף רגלי העם אשר אנכי בקרב ואתה אמתת בשר אתו להם ואכלו חדש זמנים. הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם. ויאמר ה' אל משה הן ה' תקצר עתה תראה היקרה דברי אם לא". דעת ר' עקיבא אף מתייחסת לסיפור המקראי במי מריבה, העוסק מפורשות בנושא אי 'קידוש השם': "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן ועו לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם" (במדבר כ' יב).

הבעיה איתה מתמודדים ר' עקיבא, ר' שמעון בן אלעזר ורשב"י היא החריפות המשתמעת מדברי משה מחד ועל התגובה הרגועה יחסית של הקב"ה מאידך (ובמיוחד על רקע הדברים הדומים בסיפור מי מריבה).

הפתרון של רשב"י ("ואני אומר") הוא שאין כאן חטא כלל של משה, ומדבריו נראה שהדבר תלוי אף בצדקותו של משה, שאין ספק שלא הרחרחר אחר יכולותיו של הקב"ה. ¹⁹⁴ ר' עקיבא, לעומת זאת, רואה בדברי משה פגיעה חמורה בקב"ה – 'חילול השם' – אלא שיש נסיבות מקילות בעניין העונש, והן שיחילול השם' הזה נעשה בסתר. ר' שמעון בן אלעזר מסכים עם ר' עקיבא שיש כאן

¹⁹¹ ליברמן מציין כי בתוספתא סוטה יש שני אבות נוסח המשתקפים בכתב יד וינה מחד ובכתב יד ערפורט מאידך, ועל כן במהדורתו הוא מציבם זה מול זה (עיין לעיל, הערה 112 ולהלן, הערה 406). כשיטתו ננקט להלן במקור המתייחס לשילוח הגר, שם שינויי הנוסח בין אבות הנוסח משפיעים מאוד על תפיסת 'חילול השם'. ברם, במקור זה מן התוספתא השינויים אינם משמעותיים בין אבות הנוסח, וממילא כת"י וינה נבחר לייצג את נוסח הפנים, והשינויים בכתב יד ערפורט מיוצגים בשינויי הנוסח.

¹⁹² נדמה לי שהבחנה כאן בין כתב יד וינה לכתב יד ערפורט היא האם מדובר על ניסוח הבנה אפשרית (כתב יד וינה) או ניסוח המסקנה על פי מה שמשתמע מן הכתובים (ערפורט), כאשר מסקנה זו היא הטעונה הסבר.

¹⁹³ שינוי זה והשינוי הקודם – נפרעין ממנו / מחסכין עליו משתלבים היטב זה בזה. כת"י וינה מתייחס לעונש: נפרעין ממנו, וממילא ה' מחסך על משה. ברם, כתב יד ערפורט איננו מתייחס לעונש אלא לעובדה שהעניין מכוסה ומוסתר, וממילא הכתוב הוא שמסתיר את העניין ואת חומרתו.

¹⁹⁴ ר' דוד פארדו, בעל ה"חסדי דוד", עמ' תמז-תמח, (וכן במשכיל לדוד, כרך ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' שגא-שגב). מסכים עם רשב"י ואף את דברי ר' עקיבא מסביר בצורה אשר מתייחסת לזלזול של משה בעם ישראל ולא לזלזול של משה בא-להי ישראל. ברם, נראה שדברים אלו אינם פשט התוספתא. עיי"ש.

יחילול השם' ("אף זו שבסתר לא חיסך עליו המקום"), אלא שלדעתו אף עונש יש כאן, ומסתבר שכאן נתבשר משה על מותו.¹⁹⁵ ר' עקיבא, אם כן, לומד את הגדרת 'קידוש השם' ו'חילול השם' מסיפור מי מריבה ובדרך של היסק לוגי מעביר אותה אף לדו-שיח בין ה' לבין משה בקברות התאווה.

נראה, אם כן, שר' עקיבא חולק על ר' יוחנן בן ברוקא (תנא בן אותו דור) במסכת אבות פרק ד' משנה שהובאה לעיל, עמ' 47, ועסקה במחלל את השם בסתר,¹⁹⁶ בנוגע לעונשו של המחלל שם שמים בסתר, אך הוא מסכים איתו בנוגע לעצם המושג של 'חילול השם' בסתר.¹⁹⁷ ר' שמעון בן אלעזר, לעומת זאת, מסכים לדעת ר' יוחנן בן ברוקא, שה' אף פורע על חילול שמו גם כשזה נעשה בסתר.

מכל מקום, המשנה באבות סבלה את הפירוש הכולל של אי קבלת מרות ה', בין על ידי עבירה על המצוות ובין על ידי ביטוי של חוסר אמונה, ואילו כאן מדובר דווקא על הבעת חוסר אמונה כלפי ה', דבר המתפרש גם על פי המובן המקראי של 'חילול השם' ו'קידוש השם' כפי שבא לידי ביטוי בסיפור מי מריבה.

3.1.4 פרסום של חטא

נוסף על הדברים שנאמרו לעיל בדבר עבירה על המצוות, חוסר קבלת מרות והבעת חוסר אמונה בה' כמחללים את השם, אף פרסום של חטא שכבר נעשה יש בו 'חילול השם'. לרעיון זה אין מקור מקראי, ונראה שהוא מהווה הרחבה לרעיון המקראי כי חוסר קבלת מרות ועצם העבירה על המצוות מהווים 'חילול השם', אלא שכאן 'חילול השם' הוא בעצם הפירסום של המעשה ולא בעצם המעשה עצמו.

¹⁹⁵ כך מפרש זאת ליברמן (לעיל, הערה 188, עמ' 672): "כנראה שמפרש 'היקרד' אם יפגע בך (כדוגמת 'אשר קרד בדרך', דברים כ"ה יח, ועיין בתרגום פה ושם), וכבר מעכשיו בישרו את הפרענות העתידה לבוא עליו".

¹⁹⁶ וכן מקשרים את הדברים ליברמן ור' דוד פארדו.

¹⁹⁷ המושג של 'חילול השם' בסתר יצר אף מושג הפוך: 'קידוש השם' בסתר, בדברי האמורא ר' שמעון חסידא בבבלי סוטה לו ע"ב: "אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא: יוסף שקידש שם שמים בסתר הוסיפו עליו אות אחת משמו של הקב"ה, יהודה שקידש שם שמים בפרהסיא נקרא כולו על שמו של הקב"ה. יוסף מאי היא? דכתיב (בראשית ל"ט) ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו א"ר יוחנן מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכוונו...". יקידוש השם' של יוסף מתפרש כהימנעות מעבירה.

3.1.4.1 משנה סנהדרין - הלנת המת המפרסמת את החטא היא 'חילול השם'

כך מובא במשנה בסנהדרין פרק ו' משנה ד':¹⁹⁸

"ומתירין אותו מיד ואם לן עוברים עליו בלא תעשה

שני' לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו ביום ההוא

כי קללת א-ים תלוי

כלומר מפני מה זה תלוי

מפני שקילל^א את השם ונמצא שם שמים מתחלל^י."

חילופי נוסחאות: א. שקילל - שבירך (דפוס).¹⁹⁹

משנה זו עוסקת במי שנתלה. התנאים חלוקים בשאלה האם כל הנסקלים נתלים או רק מי שקילל את השם.²⁰⁰ משנה זו נותנת הסבר להורדת התלוי מן העץ במהירות המירבית וההסבר הוא שככל שהאיש יישאר תלוי זמן רב יותר יתחלל שם ה'. בתוספתא מתפרש האיסור מחמת עצם התליה של אדם,²⁰¹ אך מדברי המשנה משתמע שהבעיה היא פרסום חטאו של המת בקללו את

¹⁹⁸ דברים דומים למדי מופיעים בספרי דברים פסקה רכא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 254), אלא ששם יש כמה חילופי נוסחאות משמעותיים יותר, כגון השמטת הפסוק הנדרש.

¹⁹⁹ דרך של תיקון לשון. ע"צ מלמד (עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 183-198) מראה שימוש בלשון נקיה בכל רובדי הלשון של חז"ל, בעיקר סביב התחומים של ענייני אישות, איברים אינטימיים, שמות המעוררים מאיסה, תארים ומעשים שאינם מכבדים את גיבוריהם. ברם, בנוגע לנוסח "ברכת ה'" בניגוד ל"קללת ה'", על אף שהוא מראה שהשימוש נפוץ כבר במקרא, הוא מציין כי זהו מטבע שנטבע בבבל – שם עמ' 263. לפי זה, נראה שהנוסח בדפוס הושפע מן הבבלי ונטייתה לתיקוני לשון.

²⁰⁰ לדיון שלם בדבר התפתחות מדרש הכתוב על הפסוק "כי קללת א-להים תלוי", בנוגע לשאלה האם הפסוק מהווה את המקור לשאלה מי נתלה, או שמא מקור לסיבת הורדת התלוי מן העץ, עיין במאמרו של ד' הנשקה, "לתולדות מדרש הכתוב 'קללת א-להים תלוי' – בין הלכה כתתית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא", תרביץ תרביץ סט, ד (תש"ס), עמ' 507-537. לדעת הנשקה חלק הפסוק "כי קללת א-להים תלוי" התחיל כסיבה להורדת התלוי מן העץ, שכן האיש התלוי גורם לקללה לא-להים (כאשר הסבר זה נעוץ, לדעתו, בנסיון להתחמק מן הניחוח המאגי העולה מן הכתובים), וזה יצר את המוטיבציה לצמצם את החלות של דין התליה. צמצום החלות נעשה הן על ידי צמצום הזמן והן על ידי צמצום הנידונים לתליה. צמצום הנידונים לתליה נסמך לאחר מכן על המלים "כי קללת א-להים תלוי" כמסביר מי נתלה (המקלל את ה' והדומים לו: עובד עבודה זרה או כל הנסקלים) למרות שהמחלוקת הראשונית לא נסמכה על פסוק זה אלא על ראיות מפסוקים אחרים.

²⁰¹ "היה ר' מאיר אומ' מה תלמ' לומר כי קללת א-להים תלוי לשני אחים תאומים דומין זה לזה אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטיא לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא והיו צולבין אותו על הצלוב והיה כל עובר ושב או' דומה שהמלך צלוב לכך נאמר כי קללת א-להים תלוי" [תוספתא סנהדרין ט' ז, מהדורת צוקרמאנדעל, עמ' 429]. רש"י (על המקבילה בבבלי סנהדרין מו ע"ב) מפרש דברים אלו על ההשלכה מן הנברא התלוי לבוראו, בעוד ר' דוד פארדו (משכיל לדוד, לעיל, הערה 194, עמ' קסא) מתייחס להשלכה מיהודי אחד סורר שנתלה ליהודי אחר שעוד שומר על צלם א-להים. בהלכה זו בתוספתא לא נזכר בפירוש המונח 'חילול השם', אלא רק קללת א-להים. על כן לא ברור שמקור זה יכול להכלל בדיון אודות המושג של 'חילול השם' ויקידוש השם'. ברם, אם ההלכה בתוספתא באה כתגובה למשנה, ואכן מתייחסת לאותו מונח אך מכיוון אחר, יש כאן הבנה אחרת של המונח 'חילול השם' והיא, כהגדרת הנשקה (עמ' 520): "שתלייה מביאה ליקללת' א-לוהים, לפי שיש בה ביזוי כבוד האדם העשוי בצלם א-להים", דהיינו שעיקר הקללה כאן היא בעצם ביזוי האדם (מה שמתקשר לדעתו לאיסור הלנת כל מת ולא רק הלנת התלוי) או

ה'.²⁰² נראה שהפרסום הבעייתי כאן קשור דווקא לחטא הספציפי של קללת ה' – לא רק עצם החטא אלא אף תוכנו מביע התרסה כלפי בורא עולם וממילא שניהם יחד גורמים ליחילול השם.²⁰³

3.1.5 גילוי של מידת הדין

לעיל (עמ' 16 ואילך), עמדנו על כך כי 'קידוש השם' בא לידי ביטוי בהענשת החוטאים כלפי ה'. אף במקורות התנאיים ניתן לראות כי הענשת חוטאים היא 'קידוש השם', ואף ניתן להבחין ברעיון ההפוך כי חוסר הענשה של חוטאים, או לחלופין: הענשה של זכאים, מהווים 'יחילול השם'. אגב הדיון במקורות אלו, ניתן להבחין בטשטוש מסוים בהבחנות בין המענישים השונים: האם מדובר על הענשה א-להית או על הענשה אנושית.

3.1.5.1 ספרא ומכילתא דר"י – מות נדב ואביהו כ'קידוש השם'

סביב הסיפור המקראי על מות נדב ואביהו העוסק במושג 'קידוש השם' מופיע אצל התנאים הרעיון שהדין צריך להראות ולהיות מובן.

כך שנוי בספרא מילואים פרק א', פרשה ב (מהדורת וייס, דף מה ע"ב):

"ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר יי לאמר בקרבי אקדש"

זה דבר^א נאמר לו למשה מסיני

לא ידעו עד שבא מעשה לידי

שני^ב "ונועדתי שמה לבני יש" וג',^ב

כיון שבא מעשה לידי אמר משה לאהרן

אהרן אחי לא מתו בניך אלא על קדושת שמו של[ה]ק'-ב'ה,^ג

כיון שיודע אהרן שבניו קדש^ד המקום הן שתק,

וקיבל שכר על שתיקתו.

חילופי נוסחאות:²⁰⁴ א. דבר – דיבור (דפוס); ב. שנא' ונועדתי שמה לבני יש' וגי – ליתא (דפוס); ג. של

הקב"ה – נוסף: שנאמר ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי (דפוס); ד. קדש – ידועי (לונדון).²⁰⁶

היהודי (כפירוש ר' דוד פארדו, במשכיל לדוד, שם: "האחים התאומים הם בני ישראל") שנבראו בצלם א-להים. אם דבר זה נכון, דרשה זו מרחיקת לכת ביותר, וייתכן שהיא קשורה להרבה מן ההתפתחות הרעיונית שמוצגת במהלך עבודה זו בדבר המעבר מאחריות הא-ל על קידוש שמו לאחריות ישראל על קידוש שמו.

²⁰² וכך מגדיר זאת הנשקה (לעיל, הערה 200): "כל עצמו של מעשה התלייה הרי בא להפיג את העונש על העברה שהביאה לו, למען יראו וייראו; אבל הואיל ופומביות העונש מביאה מניה וביה גם לפומביות העברה, נמצאת התליה מביאה לפרסום העברה, ושם שמים מתחלל" (עמ' 512-513. הנשקה חוזר על הדברים שוב בעמ' 522).

²⁰³ בירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ו, דף כג ע"ד, ובבבלי יבמות עט ע"ב דברים אלו מורחבים אף לחטאים נוספים.

ישנן דעות חולקות ומנוגדות בספרא בנוגע לשאלה מדוע מתו נדב ואביהו. אפשרות אחת הוצגה על ידי ד' פלוסר ושי ספראי,²⁰⁷ והיא שהאהבה הגדולה של נדב ואביהו הביאה להפיכתם לקרבן וזוהי היה 'קידוש השם'. ברם, נראה שדרשה זו כאן באה בעקבות הקביעה בכמה מקומות בספרא (שם)²⁰⁸ כי מות נדב ואביהו בא כפורענות על חטאייהם, יהיו אשר יהיו.²⁰⁹ ההקשר שניתן לדרשה הן בספרא מילואים והן בספרא אחרי מות הוא הקשר של קבלת הדין. כן דממת אהרן מתפרשת כקבלת הדין.

פירוש זה הוא הדרך בה הבין ר' יוחנן את הדברים הללו (זבחים קטו ע"ב), לאחר ציטוט ברייתא כעין הספרא שלעיל:

והינו דאמ' ר' חיה בר אבא אמ' ר' יוחנן

מאי דכת' "נורא אלהים ממקדשיך" אל ישראל הוא נותן עוז ותעצומות לעם ברוך אלהים,"^א

אל תקרא "ממקדשיך"^ב אלא "ממקודשיך"^ג

בשעה שעושה דין^ד בקדושי^ה מתירא מתעלה ומתקלס.^ו

²⁰⁴ קטע זה חסר בכת"י וטיקן 31.

²⁰⁵ ההוכחה מן הפסוק מופיעה בדפוס אחרי דברי משה לאהרן: "אהרן אחי לא מתו בניך אלא על קדושת שמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי" – דבר זה הוא חלק מדברי משה לאהרן, ולא חלק מן התהיה של משה לפני המעשה.

²⁰⁶ ייתכן להבין את הכינוי "קדש המקום" על פי הגירסה "ידועי המקום", ולפיכך פירושו "קדושי המקום", דהיינו הקדושים לה'. פירוש אפשרי אחר הוא שהכוונה "קודש למקום".

²⁰⁷ ד' פלוסר ושי ספראי, "נדב ואביהו במדרש ובדברי פילון", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 79-84. פלוסר וספראי מתייחסים לתפיסה החיובית של בעלי המדרש (שלדעתם הוא מאוחר לתקופת התנאים, והוכנס לתוך מכילתא דמילואים שבספרא בתקופה מאוחרת) למות נדב ואביהו, ומתייחסים לעובדה שמותם נבע מאהבת ה' גדולה, ושזכותם גדולה שכן היו אנשים גדולים שקידשו את השם במותם. לפי זה פלוסר וספראי מבינים כי יש כאן מובן חדש של 'קידוש השם': "בין השאר מובנו היה דבקות בה' במחשבה ובמעשה, אשר מביאים לכך ששמו של הקדוש ברוך מתקדש בעולמו" (עמ' 84). הפגנת אהבת ה', אף כזו שמביאה למיתה, היא 'קידוש השם'. ברם, המדרשים עצמם אינם קושרים את אלמנט אהבת ה' עם המושג 'קידוש השם'. מדרשים רבים מתייחסים לקידוש הבית, אך לא לקידוש השם'. עיין לדוגמה ספרא מילואים א' ב (מהדורת וייס, דף מה ע"א): "עתיד אני לקדש את הבית הזה באדם", וכן ויקרא רבה (מרגליות) פרשה י"ב (מהדורת מרגליות, עמ' רנז), ולכך מתייחס אף גרינולד (לעיל, הערה 3), עמ' 481. ברם, נראה שיש כאן הבנה שמדובר על סוג של חנוכת בית, או בירור קדושת המשכן, ואין לכך ול'קידוש השם' שום קשר. בהקשר זה של קרבן הקדשה של הבית המוטיב של מוות מתוך אהבה (שלא קשור למרטיריון) הוא משמעותי.

²⁰⁸ עיין א' שטאן, "חטאייהם של נדב ואביהו באגדת חז"ל", תרביץ מח ג-ד (תשל"ט), עמ' 201-214. אף שטאן, כפלוסר וספראי, מתייחס למגמה מסוימת בחז"ל הרואה במות נדב ואביהו פרס ופעולה הנובעת מרצון ה' לקדש את המשכן (ראה עמ' 202). מדברי שטאן עצמו לא ברור איזה אלמנט יש ל'קידוש השם' במסגרת הזו.

²⁰⁹ השווה נתחומא (בבב) שמיני ב': "[ושומר מצוה לא ידע דבר רע וגו']. זה משה שכבר א"ל הקב"ה ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי, מתקדש אני שם בכבודי, והיה משה משמש בשבעת ימי המילואים ומיירא לומר שמא מדת הדין פוגעת בו, שנאמר ונקדש בכבודי...". השווה גם ילקוט שמעוני שמיני, רמז תקכ; ילקוט שמעוני קהלת רמז נתקעח. השווה גם פירוש הראב"ד על אתר (בתוך מהדורת א"ה וייס).

חילופי נוסחאות: א-א. א-ל ישראל... ברוך א-להים – חסר (וטיקן 121, מינכן 95, פריז, דפוס ונציה, דפוס וילנא); ב. ממקדש – מקדש (פריז); ג. ממקודש – מקודש (מינכן 95, פריז²¹⁰); ד. בשעה שעושה דין – בשעה שהקב"ה עושה דין (וטיקן 121, מינכן 95, פריז, דפוס וילנא), בשעה שעושה דין הקב"ה (דפוס ונציה); ה. בקדושו – במקודש (וטיקן 121), במקודשין (פריז), עם הבריות (מינכן 95); ו. ומתקלס – ומתהלל (דפוס ונציה ווילנא).²¹²

כפי שנראה מן הדרשה, אף ר' יוחנן פירש כי 'קידוש השם' שנעשה במות נדב ואביהוא קשור לפורענות שבאה להם. דבר זה מוגדר על ידי ר' יוחנן כ"שעה שעושה דין בקדושו". הרעיון שיש כאן 'קידוש השם' במובן שמידת הדין באה לידי ביטוי במי שפגע בקב"ה ובמשכנו, ודווקא כלפי הקרובים אליו ביותר, הוא פירוש הכתובים, בדרך דומה לזו של חוקרים בני דורינו.²¹³

מקור נוסף מבטא במפורש את הרעיון הזה. המכילתא דר"י, מתייחסת לפסוק "בקרובי אקדש" (ויקרא י' ג), המופיע בקשר למות בני אהרן, והיא קושרת את מותם לפסוקים המעידים על מורא ה' על בשר ודם הבא לידי ביטוי בהפעלת מידת הדין בקרובים אליו. וכך היא הדרשה במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דשירה, פרשה ח' (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 140):²¹⁴

"נורא תהילות"

מידת^א בשר ודם מוראו על רחוקים יותר מקרובים

²¹⁰ שינוי זה בכת"י פריז ממשוך את השינוי הקודם – השמטת המ' הראשונה של המילה, במקום 'אל תקרי ממקדשך אלא ממקודשך' יש 'אל תקרי מקדשך אלא מקודשך'. אין הבדל במשמעות. בכ"י מינכן אין עקביות, שכן במילה הראשונה מ' השימוש נמצאת אך במילה השניה לא.

²¹¹ גירסת כתב יד מינכן 95 מורידה את הדגש מהפורענות בקרובים ומעבירה את הדגש לכל פורענות "עם הבריות". לעומת זאת, בנוסחים הרווחים נראה שיש כפל דרשות – המקודשין מחד, והעובדה שהם מקדשים מאידך. הד לרעיון של אדם שהופך למקדש הא-ל, דהיינו מקדש את שמו ניתן לראות להלן בדרשה על הפסוק "היתה יהודה לקדשו" (להלן, עמ' 85 ואילך).

²¹² נראה ששינוי נוסח מאוחר זה נובע מהמשמעות השלילית שיש למילה קילוס בלשון המקרא. במקרא משמעות המילה היא לקלל (מלכים ב' ב' כג), ואילו בלשון חז"ל, בהשאלה מן היוונית, משמעותה להלל ולשבח. עיין על כך שי ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ד' רוזנטל (עורך), ירושלים תשנ"א, עמ' 439-433.

²¹³ עיין לעיל, עמ' 15.

²¹⁴ וכן המקבילה במכילתא דרשב"י ט"ו יא (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 93). הדברים במכילתא דרשב"י דומים מאוד למכילתא דר"י ונבדלים רק בסדר הבאת ההוכחות, ובפסוק אחד שונה. במקום הפסוק "מי כְמוֹךָ חֲסִין י-ה" (תהלים פ"ט ט), שהוא המשך של הפסוק שצוטט לפניו, מובא פסוק נוסף: "הַמְשַׁלְּךָ וְפָחַד עַמּוֹ" (איוב כ"ה ב). מקבילות מאוחרות לדרשה זו נמצאות בילקוט שמעוני תהלים רמז תשס; שכל טוב שמות ט"ו; פסיקתא זוטרתא שמות ט"ו. בהקשרים אחרים פסוקים אלו נידונו כמתייחסים לכך שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. עיין בבלי יבמות קכא ע"ב; בבא קמא נ ע"א (אף שם ההקשר הוא הפעלת מידת הפורענות, עיין שם); ירושלמי שקלים פ"ה ה"א, דף מח ע"ד; ירושלמי ביצה פ"ג ה"ח, דף סב ע"ב (שם יש התלבטות האם מדובר על דקדוק עם הצדיקים או על מורא על קרובים).

אבל מי שא' והיה העולם²¹⁵ אינו [כן]

אלי^ג מוראו על קרוביו יותר מרחוקיו,^ד

שנ' "בקרבי אקדש"

וכת' "וסביביו נסערה^ה מאד"

ואו' "אל נערץ בסוד קדושים רבה" וג'

ואו' "יאי אל'ים צבאות מי כמוך חסין יה".

חילופי נוסחאות: א. מידת – מלך (מדרש חכמים); ב. אבל מי שא' והיה העולם – אבל מדת הקב"ה (ילקוט שמעוני); ג. אינו כן אלא – חסר במדרש חכמים; ד. על קרוביו יותר מרחוקיו – על הקרובים ועל הרחוקים (מדרש חכמים), מעל רחוקיו (כתב יד מינכן); ה. נסערה – בסערה (כתב יד מינכן).

המדרש כאן מסביר שתהילתו של הא-ל היא בעובדת היותו נורא, דהיינו שיראים מפניו.²¹⁶

הפסוקים אותם דורש המדרש חשובים מאוד. "בקרבי אקדש" הוא הפסוק העוסק במות בני אהרון, ובהקשר זה הפסוק מובא כדבר המביא ליראה בקרובים לה'. הפסוק הבא מובא מתוך תהלים נ' (ג-ו): "יבא א-להינו ואל יחרש אש לפניו תאכל וסביביו נשערה מאד. יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדיו עמו. אספו לי חסידי כרתי בריתי עלי זבח. ויגידו שמים צדקו כי א-להים שפט הוא סלה". אין ספק כי הקשרם של פסוקים אלו הוא הופעת ה' לעשיית צדק ומשפט, בעיקר בקרב חסידיו, כורתי בריתו. אף הפסוקים מתהלים פ"ט מתייחסים לענייני משפט (אך בצורה פחות ברורה): "כי מי בשחק יערף לה? דמה לה' בבני אלים. א-ל נערץ בסוד קדשים רבה ונורא על כל סביביו. ה' א-להי צבאות מי כמוך חסין יה ומונתך סביבותיך... לך זרוע עם גבורה תעז דך תרום ימינך. צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך".²¹⁷

מן הפסוקים המובאים בדרשה זו שבמכילתא דר"י, ומן העובדה שמדובר על כך שהיראה ("נורא") אמורה להוביל ל"תהלות", נראה כי אף דרשה זו תופסת את הרעיון של 'קידוש השם' במובנים של הפעלת מידת הדין ושפיטת הארץ, וזאת דווקא בקרב הקרובים לה'. דבר זה מסייע לתפיסה כי אף בספרא ההתייחסות למות בני אהרון קשורה לרעיון של הפעלת מידת הדין כמקדשת את ה' על ידי כך שהיא גורמת ליראה.

²¹⁵ הצעת הוספה של האקדמיה ללשון עברית.

²¹⁶ הנצי"ב מסביר את הרבותא בעניין זה שמלך בשר ודם אינו יכול להתחמק מיחסים רגילים עם חלק מבני האדם, שכן הוא נזקק להם לצרכיו הפיזיים, בעוד ה' ממשיך להיות נורא אף בקרב הקרובים לו.

²¹⁷ הפסוק המובא במכילתא דרשב"י מתייחס אף הוא לשאלת הצדק. פסוק זה בא דווקא מתוך ספר איוב העוסק כל כולו בשאלת הצדק בעולם, אלא שהפסוק מצוטט מתוך דברי בלדד השוחי, ואפשר שהוא מעיד על תפיסה כעין זו של בלדד כי מדובר בצדק א-ל.הי.

במקורות העוסקים במות בני אהרון, ניתן לראות כי 'קידוש השם' הוא דוקא בהענשת האנשים הקרובים ביותר לה', ולא בהענשה של כל החוטאים באשר הם שם. לשם השלמת רעיון זה ניתן להביא את דברי ר' שמעון בן יוחי מתוך ויקרא רבה כ"ד א (ע"פ כתב יד לונדון 340, מהדורת מרגליות, עמ' תקמט):²¹⁸

^א "ויגבה ייי צבאות" וגו' ^ב

תניא ^ג ר' שמעון בן יוחי

אימתי שמו שלקב'ה מגדיל ^ד בעולמו

בשעה שעושה מידת הדין עם הרשעים

ואית ליה קריין "והתגדלתי והתקדשתי", "נודע ייי משפט עשה", "ונון[ע(ד)תי²¹⁹שם כאשר אשפטך", "ונודעה יד ייי את עבדיו", "לכן הנני מודיעם בפעם הזאת", "למען דעת את יד ייי", "ויגבה ייי צבאות במש".

חילופי נוסחאות: א. נוסף: קדושים תהיו (אוקספורד 147, וטיקן 32), קדושים תהיו הה"ד (פאריז, אוקספורד 2335, דפוסים ראשונים); ב. גו' – במשפט (אוקספורד 2335, וטיקן 32), במשפט גו' (פאריז 149), במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה (אוקספורד 147, מינכן 117); ג. תניא – ליתא (אוקספורד 147, אוקספורד 2335, וטיקן 32, מינכן, ילקוט מכירי, פאריז 149, ילקוט שמעוני); ד. מגדיל – מתגדל (אוקספורד 2335, אוקספורד 147, מתגדיל (וטיקן 32), מתקדש (ילקוט מכירי), מתעלה (מינכן 117).

דברי רשב"י מופיעים בתוך פתיחתא בויקרא רבה, ואין לדעת מה הקשרם המקורי. יתירה מזו, רשב"י איננו מתייחס ל'קידוש השם' אלא ל'התגדלות השם'. מכל מקום, כפי שצויין בפרק המבוא (לעיל, עמ' 8), ישנה הקבלה מרובה בין 'קידוש השם' לבין 'התגדלות השם', ועל פי רוב מובנם דומה.²²⁰ מעבר לכך, ניתן לראות כי הדרשן, המצטט את דבריו של רשב"י משלבם בתוך פסוקים העוסקים ב'קידוש השם', ונראה שכך הוא הבין את מקור הדברים. אם כך, אפשר שלדעת רשב"י גידול שם ה' איננו רק על ידי ענישת הקרובים אליו אלא בכל מקרה של עשיית דין ברשעים.²²¹

²¹⁸ ההבדלים בגודל הגופן נועדו ליצור הבחנה בין דברי ר' שמעון בן יוחי לבין המסגרת בה הובאו דבריו.

²¹⁹ התיקונים בתוך כתב היד.

²²⁰ עיין גם להלן, עמ' 72, בהערה 255 שם, וכן עמ' 77 ובגירסת כת"י ברלין באות ב' שם.

²²¹ הרעיון שה' מתיירא כאשר הוא מעניש מופיע כמה פעמים בספרות חז"ל. דרשה נוספת התורמת לרעיון זה, ויש שהפסוקים הנדרשים בה נדרשים אף סביב המושג 'קידוש השם', מופיעה במכילתא דר"י, מסכתא דשירה, פרשה י', (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 150): "משל למה הדבר דומה לליסטין [שנכנסו] לפלטין של מלך ובזו נכסיו של מלך והרגו בני פלטין של מלך והחריבו בני פמליא של מלך והשיבו בני פלטין של מלך, לאחר זמן ישב עליהן המלך בדין תפס מהן הרג צלב מהן ישב בפלטין שלו ואח"כ נתוידע מלכותו בעולם, לכך נאמר 'מקדש ייי כוננו ידיך'". דרשה זו נמצאת על הפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" אשר בשירת הים, וייתכן שהמקדש שבמדרש זה מתייחס אך ורק לציון מוקד מושב המלך (הפלטין). ברם, כפי שנראה להלן (עמ' 89), יש קשר בין 'קידוש השם' (של נחשון בן עמינדב) לאמירת בני ישראל "מקדש ה' כוננו ידיך" מחד, ולהגדרת שבט יהודה כקודשו של ה' מאידך. אם כן, ייתכן שיש כאן דו-משמעות בפסוק המתייחס לכך ש"מקדש ה'" הוא אף קידוש שמו. מכל מקום, הרעיון הבסיסי פה הוא כי היודע מלכות ה' בעולם קשור לפורענות שנעשית ברשעים. [אמנם מדובר על רשעים שאינם מבני ישראל, והמלכות מתוודעת בעולם כולו, ואם כן נראה שדבר זה מתקשר אף לעניין קידוש השם' וחילול השם' לעיני הגוים].

עד כה ראינו מקורות העוסקים ב'קידוש השם' על ידי הענשת הרשעים, בעיקר אלו הקרובים ביותר אל ה'. אפשר שישנה התייחסות אף ל'קידוש השם' ולכל הפחות ל'התגדלות השם' בענישה של רשעים בכלל. כעת נסקור את הצד השני של המטבע – 'חילול השם' כאשר הדין אינו מובן כראוי או כאשר איננו נראה.

3.1.5.2 תוספתא כיפורים – פרסום חנפים כדי שלא יהיה 'חילול השם'

הרעיון כי הענשה של זכאים היא 'חילול השם' בא לידי ביטוי בתוספתא במסכת כיפורים פרק ד' הלכה יב (מהדורת ליברמן, עמ' 253):²²²

מגלגלין זכות על ידי זכיי

לעמוד הימנו פרשיות של זכות הראויות לעמוד הימנו,

וחובה על ידי חייב

לעמוד ממנו פרשיות של חובה הראויות לעמוד הימנו.

מפרסמין את החניפין מפני חילול השם,²²³

שנ' "ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול ונתתי מכשול לפניו הוא ימות"

לפרסמו.^א

שינוי נוסח: א. לפרסמו – בפירסומו (ערפורט).

כך מפרש ליברמן הלכה זו (בפירושו הקצר, שם, עמ' 253): "את החנפין וכו' – כלומר, מפרסמין את מעשי הצבועים, מפני 'חילול השם', שמא תבוא עליהם פורענות וירננו הבריות אחרי מדת הדין".²²⁴

²²² הדברים מובאים בהמשך פרק התוספתא שהובא לעיל (עמ' 32 ואילך) ודן, בין היתר, בארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל. אף למקור זה מקבילה בבבלי יומא פו ע"א.

²²³ נוסח הגאונים (כפי שמובא בספר הלכות פסוקות) של ברייתא זו כוללת שני שינויים משמעותיים: "מפרסמין את החנפין בשבת מפני קידוש השם". מ"ב לרנר ("מפרסמין את החנפין בשבת מפני קידוש השם", אסופות יד (תשס"ב), עמ' צט-קיב) דן בשינויים אלו, אשר המשמעותי לעניינינו הוא החילוף של 'חילול השם' ב'קידוש השם'. לדעתו שינוי זה נובע מהבעייתיות בעצם הצירוף 'חילול השם', והרצון להמנע מאיזכור דבר זה. לדעתו הימנעות זו הובילה אף לחילופי נוסחאות בנוסח הפנים של הגמרא בבא קמא קיג ע"ב (עיין להלן, עמ' 120 והלאה). לדעתי נראה שאין אחיזה מספקת בעדי הנוסח של בבא קמא לטענתו.

²²⁴ דברים אלו תואמים את פירוש הברייתא במדרש תהלים (שוחר טוב) נ"ב ג (מהד' בובר, עמ' 284). כמו כן, ראה רש"י על המקבילה בבבלי יומא פו ע"ב, בפירושו השני וכן ראה הלכות רי"ץ גיאת, הלכות תשובה, עמ' סב. אפשרות אחרת להסביר משפט זה הוא על פי פירושו הראשון של רש"י וכן פירוש הכלבו (סימן קמ"ו) ור' דוד פארדו (חסדי דוד, עמ' תעו) והיא שאנשים עתידיים ללמוד ממעשיו ומעבירותיו, ובכך יהיה 'חילול השם'. רעיון זה מתקשר לרעיון שצוין לעיל (עמ' 47 ואילך), שכל עבירה יש בה 'חילול השם', וממילא כל אחד שמלמד אחרים לעבור על עבירות גורם ל'חילול השם'. פרסום האדם על מנת שלא ילמדו מעבירותיו נעשה מהטעם של מניעת 'חילול השם'. ("מפני 'חילול

האחרונים²²⁵ דנים בשאלת הקשר בין ההוכחה מן הפסוק לבין הדין שנלמד ממנו. לכאורה הפסוק ביחזקאל מציין את מעשי הא-ל ולא את מעשי האדם. נראה שכאן הבינו שיש חובה לבית דין, לכלל ישראל או למוסדות הקהילה,²²⁶ לפרסם את מעשיו של הצדיק שסרח, הנלמדת ממעשי הא-ל. מכל מקום, פרסום זה נועד למנוע את 'חילול השם' שעתיד להיגרם כאשר הא-ל עצמו יעניש את החוטא. אפשר שכבר כאן יש ניצנים להעברת המחויבות של הא-ל לשמור על קדושת שמו ולהימנע מחילול שמו, הבא לידי ביטוי במידת הדין, למחויבות של בני האדם. בעוד הא-ל נותר בתפקיד המעניש, בני האדם אחראים על הדרך בה הענשה זו תובן. להלן נראה פיתוח רב יותר של העברת האחריות מהא-ל לאדם.

3.1.5.3 ספרי זוטא במדבר - חוסר מיידיות בבדיקת מי סוטה הוא 'חילול השם'

במקור הקודם ראינו כי הענשת אדם שאיננו נתפס בעיני הציבור כחוטא היא 'חילול השם'. המקור הבא מציג את הרעיון המשלים, כי אי הענשת החוטא(ת), ואי הפעלת מידת הדין היא 'חילול השם'. רעיון זה מופיע בספרי זוטא לבמדבר ה' לא (מהדורת הורביץ, עמ' 239) על פרשת סוטה, במחלוקת התנאים סביב השאלה עד כמה מיידית היתה הפעולה של מי סוטה על האשה המזנה (על פי הילקוט שמעוני):

ר' חלפתא או'

הרי אשה ששתת מים והיו בידיה זכויות^x יתלו לה לשעה,

ומנין שסופן לבודקן לאחר זמן, אמרת "האשה ההיא תשא את עונה".

ר' שמעון או' חילול השם היה בדבר,

שאלו לא היו המים בודקין אותה על אתר כיון שאלו יורדת מן המקום היתה אומרת לחברותיה

אל תמנעו מלחטוא כבר שתיתי ולא פגעו בי המים דומה שאין בהן צורך.²

לכך נאמ' "והאשה ההיא תשא את עונה" מיד.¹

חילופי נוסחאות (על פי מדרש הגדול):²²⁷ א. זכויות – מצוות; ב. שאין בהן צורך – נוסף: כלל; ג. מיד –

ליתא.²²⁸

השם" פירושו, כדי למנוע 'חילול השם'. הדבר נמצא, לדוגמה, גם בבתוספתא בבא קמא י' טו לגבי גזל הגוי. ראה להלן, עמ' 115).

²²⁵ עיין פירוש חסדי דוד על אתר (עמ' תעז), וכן פירוש אבן שלמה על מסכת אבות (לעיל, הערה 176), עמ' עו.

²²⁶ כפי שמראה לרנר (לעיל, הערה 223), היו שני מועדים אפשריים לפרסום זה: ביום הכיפורים או בשבת. עיין שם, עמ' קג-קה.

²²⁷ הקטע נמצא אך ורק בילקוט שמעוני ובמדרש הגדול.

דעת ר' חלפתא היא שאשה שמזנה, אך יש בידיה זכויות, עונשה היה מתעכב. רעיון זה מופיע כבר במשנה (סוטה פ"ג מ"ד). מסקנת הדברים שם לדעת ר' אליעזר, היא שאסור לאדם ללמד את בתו תורה, שכן מכאן היא יכולה ללמוד לחטוא. בן עזאי חולק על ר' אליעזר, ונראה שהוא מחייב מסיבה זו בדיוק ללמד את בתו תורה. נדמה שעניין זה בדיוק הוא שעומד מאחרי דברי ר' שמעון. ר' שמעון אומר שאם אכן הזכות היתה תולה, מצב זה היה גורם ליחילול השם, שכן הוא היה מוביל לחוסר הבנה של הצדק והדין הא-להי, וממילא היה גורם לכך שלא תהיה יראת א-להים בדבר זה, ונשים לא תחושנה לחטוא. מסיבה זו בדיוק אומר בן עזאי במשנה שם שחייב אדם ללמד את בתו תורה – כדי שהיא תבין את נבכי הצדק הא-להי, ולא תבוא לערער על הדין הא-להי, כאשר זה לכאורה אינו נראה. על פי הגיון זה מסביר ר' שמעון שתופעה זו לא יכולה לקרות, שכן לא ייתכן שזכויותיה של אשה סוטה תגרום ליחילול השם' כזה. כמו כן, ר' שמעון מדגיש את מיידיות העונש, כדי שהוא ייראה בהקשרו הנכון וכתוצאה ממעשה החטא.²²⁹

3.1.5.4 ברייתות בבלי וירושלמי - חוני המעגל מחלל את השם בהסתרת מידת הדין

מקור נוסף שיש לדון בו בהקשר זה הוא סיפור חוני המעגל המובא בברייתות בבבלי ובירושלמי, על גבי המשנה העוסקת אף היא בסיפור הורדת הגשמים של חוני. כפי שנראה להלן, אפשרות אחת היא להסביר את השימוש במושג 'יחילול השם' בהקשר זה, כמתייחסת לאיסור להישבע לשקר, נושא שנידון לעיל, עמ' 28 ואילך. ברצוני להציע כי הסיפור עצמו מתייחס דווקא לנושא הנידון בסעיף זה, דהיינו הבעיה העולה מחוסר גילוי של מידת הדין.

סיפור חוני המעגל מופיע במשנה במסכת תענית פרק ג' משניות ח-יא:

על כל צרה שתבוא על הציבור מתריעים עליה חוץ מרוב גשמים.

מעשה שאמרו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים,

אמ' להם צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימקו

והתפלל ולא ירדו גשמים.

עג עוגה ועמד בתוכה

²²⁸ נדמה שעיקר דברי ר' שמעון מתייחסים למיידיות העונש, בניגוד לדעת חכמים הסוברת כי העונש יכול להתעכב ("יתולה"). אם כן, נראה שאף בהשמטת המלה "מיד" משמעות הדרשה נשאת. מכל מקום, ייתכן כי מילה זו הושמטה על מנת לאפשר את האפשרות שהפורענות אכן היתה מתמהמהת מעט.

²²⁹ כפי שצויין לעיל, הערה 187, ישנה דרך נוספת להבין את דברי ר' שמעון – 'יחילול השם' הוא לאו דווקא תוצאה מכך שהדין הא-להי לא נראה לעין, אלא מזה שתבואנה נשים נוספות לחטוא. מכל מקום, נראה ששני המובנים קשורים זה לזה באופן הדוק. 'קידוש השם' בפורענות מן החוטאים אמור להוביל ליראת ה' שתגרום לכך שאנשים לא יחטאו. אם לא תהיה פורענות בחטאים, יהיה 'יחילול השם', וממילא אנשים ימשיכו לחטוא. נראה ששתי האפשרויות נעוצות בחלקים שונים של המשפט: "אל תמנעו מלחטוא" מקשר את 'יחילול השם' לעניין החטא, ו"דומה שאין בהם צורך" מקשר את 'יחילול השם' לכך שהדין לא נעשה ולא נראה.

ואמ' רבונו שלעולם בניך שמו פניהם עלי שני כבן בית לפניך
נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מיכן על שתרחם על בניך.

התחילו הגשמים מנטפים

אמ' לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחים ומערות,

ירדו בזעף

אמ' לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה,

ירדו כתיקנן עד שעלו ישרא' מירוש' להר-הבית מפני הגשמים.

אמ' לו כשם שהתפללתה עליהם שירדו כך היתפלל שילכו להם.

אמ' להם צאו וראו אם נימחת אבן הטועים.

שלח לו שמעון בן שטח אמ' לו צריך אתה לנדות^א

אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא לאביו ועושה לו רצונו

ועליך הכתוב אומר "ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך".

חילופי נוסחאות: א. לנדות – להתנדות (פארמה).

במשנה במסכת תענית המושג 'חילול השם' איננו מוזכר. מושג זה מופיע בסוגיית הירושלמי על המשנה, במסכת מועד קטן בשם "במתניתא תמן תנא" והוא מופיע בברייתא בבבלי המובאת אגב משנה זו.

כך מובא בברייתא בבבלי (תענית כג ע"א, על פי כת"י תימני, יד הרב הרצוג):

שלח לו שמעון בן שטח

אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי,

אלו שנים כשני אליהו^א ומפתחות^ב שמים^ג בידו^ד,

לא נמצא שם שמים מתחלל על ידך?^{ה230}

אבל מה אעשה שאתה מתחטא לפני המקום ב'ה כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו,

אומר לו הוליכני לחמה מוליכו לחמה, לצונן מוליכו לצונן,

תן לי איגוזין הפרסקין שקדים ורמונים נותן לו.

עליך הכת' אומר "ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך".

²³⁰ באחד מנוסחי הסכוליון של מגילת תענית הנוסח דומה יותר לברייתא שבבבלי מאשר לנוסח בירושלמי (עיין ו' נעם, מגלת תענית והסכוליון, ירושלים תשס"ד, עמ' 123-128 וכן 309-311), וכך הנוסח שם (רק בנוסח ה'כלאיים'): "שאלו היו שנים כשני אליהו לא נמצא שם שמים מתחלל על ידך", הנוסח 'חילול השם' (בלי קשר להבאת הרבים לידי 'חילול השם', כפי שמופיע בירושלמי שיצוטט להלן) והתלות ב'שנים כשני אליהו' דומים יותר לנוסח הברייתא בבבלי, אלא שחסר המוקד של מפתחות גשמים בידי אליהו, שייתכן שיכול להשפיע על הסיפור, כפי שנציין בהמשך. ו' נעם מציינת שהנוסח בכללו נלקח מן הבבלי, אלא ש'מבצבים פה ושם ביטויים חריגים' (שם, עמ' 311).

חילופי נוסחאות: א. ומפתחות – שמפתחות (אוקספורד 366, וטיקן 134, מינכן 140, דפוס ספרדי, דפוס וילנא); ב. שמים²³¹ – גשמים (אוקספורד 366, מינכן 95, מינכן 140, דפוס ספרדי, דפוס וילנא), חסר בכת"י וטיקן 134; נוסף: מסורות (מינכן 95);²³² ג-ג. שאילו שנים כשני אליהו ומפתחות שמים בידו – דפוס פיזרו: "שנשבע הקדוש ב"ה שאין הגשמים יורדין";²³³ ד. בידו – נוסף: של אליהו (אוקספורד, וטיקן 134, דפוס ספרדי, דפוס וילנא), בידי אליהו (מינכן 140); ה. על ידך – ליתא (מינכן 95).

דברים אלו תואמים את דברי הירושלמי על המשנה (תענית פ"ג הי"ב, דף סז ע"א):

שלח לו שמעון בן שטח,

אמ' לו צריך אתה לנדות²³⁴

שאלו נגזרה גזירה כשם שנגזרה בימי אליהו

לא נמצאתה מביא את הרבים לידי חילול השם?

שכל המביא את הרבים לידי חילול השם צריך נידוי.²³⁵

כפי שצויין, דברים אלו אף מופיעים בירושלמי בקשר לנידוי (חכמים) באופן כללי, אף כאן בתוך ברייתא (מועד קטן פ"ג ה"א, דף פא ע"ד):

²³¹ גירסה זו "ומפתחות שמים" היא גירסה יחידאית. שאר העדים גורסים: "ומפתחות גשמים". נראה שיש לבכר את נוסח רוב העדים, שכן המושג מפתחות גשמים מוכר ממקורות נוספים, מה שאין כן בצירוף "מפתחות שמים". עיין: בבבלי סנהדרין ק"ג ע"ב, תענית ב ע"א (השווה כתב יד תימני: "שלמטר"), בראשית רבה פרשה ע"ג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 848). מכל מקום, יש לציין כי הנוסח בתענית ב ע"א המתייחס למפתח של גשמים מצטט את הפסוק: "לָךְ אֶת אוֹצְרוֹ הַטּוֹב אֶת הַשְּׁמַיִם לְתֵת מָטֵר אֶךְ צָדָה בְּעֵתוֹ". ציטוט זה יכול להסביר את המקור לביטוי "מפתחות שמים".

²³² נראה שהוספת המילה "מסורות" לתוך המשפט בכתב יד מינכן 95 מצביעה על רצון לעדן את החריפות של האמירה שמפתחות הגשמים הם בידיו של אליהו, כביכול אין ה' שולט במצב. ניסוח המשפט שהמפתחות מסורות לידי אליהו, יש בה להעיד שמישהו מסר אותם באופן עצמאי, דהיינו שה' הוא שבחר לתת מפתחות אלו לאליהו. כפי שנראה להלן, אף דפוס פיזרו, וכן הנוסח בירושלמי, מתמודדים עם הבעייתיות של התיאור העולה מן הברייתא בבבלי, כאילו אין לא-ל שליטה על הגשם בימי אליהו, ואם כן כתב יד מינכן 95 מציין כי מפתחות אלו נמסרו לאליהו, בעוד דפוס פיזרו והירושלמי מתעלמים ממפתחות הגשמים ומעבירים את הגזירה למקום אחר. עיין להלן, הערה 233 וכן הערה 243.

²³³ יש בדפוס פיזרו גירסה שונה לחלוטין, בנוגע לשאלה מה הבעיה בשני אליהו. נראה שהמעתיק לא יכול היה לקבל שהבעיה קשורה לאליהו ולשבועתו, ולכך שמפתחות גשמים בידי בשר ודם, ולכן שינה לכך שמי שגזר את הגזירה הוא ה' בעצמו. בשל היות נוסח זה יחידי, ומוסבר על ידי מניעים תיאולוגיים, נראה שאין גירסה זו מקורית. מכל מקום, היא מסייעת לתפיסה שנראה בהמשך בירושלמי, שגם שם הגזירה מופקעת מידי אליהו, ושם כתוב: "שאלו נגזרה גזירה כשם שנגזרה בימי אליהו". דברי הירושלמי מעורפלים יותר מאשר הנוסח בדפוס פיזרו, אך נראה ששניהם נמנעים מלייחס את הגזירה לאליהו, מה שהיה מוביל לעימות של שבועות בין שבועת אליהו לשבועת חוני, ובכך הם מובילים יותר להתנגשות בין שבועתו ורצונותיו של חוני לבין גזירתו של הקב"ה. עיין גם לעיל, הערה 232, בתיקון שנעשה בכתב יד מינכן 95, על מנת לפתור בעיה זו.

²³⁴ עד כאן ציטוט של המשנה, מכאן ואילך נראה שמדובר על פירוש והשלמה של הירושלמי. ברם, כפי שיצויין להלן, דברים אלו מופיעים בירושלמי מועד קטן כמקור תנאי: "תמן תניין".

²³⁵ נראה כי אין הלכה מפורשת שהמביא את הרבים לידי 'חילול השם' צריך נידוי. דברים אלו מובאים במסגרת רחבה של נידוי אישים חשובים, והמטבע "שכל ה... צריך נידוי" חוזרת בה כמה פעמים.

תמן תנינן

שלח לו שמעון בן שטח אמר לו צריך אתה לנדות

שאילו נגזרה גזירה כשם שנגזרה בימי אליהו

לא נמצאת מביא את הרבים לידי חלול השם

שכל המביא את הרבים לידי חלול השם צריך נדוי.

בריינות אלו, המתייחסות לבעייה במעשיו של חוני כ'חילול השם' מופיעות אך ורק בתלמודים,

ויש מי שטען שעל כן הם ברייתות מעובדות.²³⁶ מכל מקום, כפי שצויין במבוא, אנו נתייחס

לברייתות אלו כמקור תנאי לכל דבר ועניין,²³⁷ עם ההסתייגות הראויה.²³⁸

המקורות עצמם אינם מבהירים מה 'חילול השם' במעשיו של חוני. ישנן דרכים שונות לפרש את

המושג 'חילול השם' במסגרת ברייתות אלו. בין המקורות הללו יש אף הבדלים בניסוח היכולים

להצביע על תפיסות שונות בעניין 'חילול השם' שנגרם כאן.

לפי רש"י,²³⁹ 'חילול השם' במעשיו של חוני נובע מעצם השבועה. מסופר על חוני בכל המקורות²⁴⁰

ש"עג עוגה ועמד בתוכה אמר לפניו: רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שני כבן בית לפניך, **נשבע**

אני בשמך הגדול שאיני זו מכן על שתרחם על בניך" (מתוך המשנה). השימוש של חוני בשבועה

בשם ה', הייתה יכולה להוביל ל'חילול השם' אילו לא היו יורדים גשמים. מכאן יוצא קישור ברור

בין שבועת שווא או שקר לבין 'חילול השם'.

²³⁶ עיין ר' עופר, "בתוך המעגלים ומחוצה להם - חוני המעגל בשירה העברית המודרנית", דרך אגדה ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 231-267; מ' כץ, "שירי מדרש תלמודיים וסיפורים על חוני (א)", דרך אגדה ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 269-287. דבריהם, כדברי א' אדרת ("הסיפור בספר האגדה", עלי שיח 3 (1976), עמ' 170-181) מתבססים על שינוי המגמה בסיפורים השונים והעידון שעובר הסיפור בפירוש הירושלמי. לדעת א' אדרת הברייתא בבבלי מאוחרת למשנה ובאה "לרכך" אותה, אלא שאין הוא יודע להסביר כיצד האלמנט של 'חילול השם' מופיע במסגרת ה"ריכוך". מכל מקום, אין הוא מציין כי עיצוב הברייתא בבבלי באה בעקבות פירוש הירושלמי, למרות שהוא מתייחס אליה כ"גירסת הגמרא", שם עמ' 177.

²³⁷ ניתן לטעון כי אף בירושלמי מועד קטן מצוטטת המשנה עם הפירוש שעליה, אך נראה שלו היו רוצים לצטט את המשנה, היה ניתן לעשות זאת אף ללא הפירוש. הקשר הדברים בירושלמי הוא מקרים שבהם נידו אנשים. הקשר דומה וסוגיה דומה יש בבבלי ברכות יט ע"א, ושם ציטוט הדברים בנוגע לחוני הוא דווקא מהמשנה. ברם, בירושלמי הציטוט הוא מברייתא, וקשה לומר שציטוט דווקא את המשנה עם פירוש חיצוני לה.

²³⁸ ללא הסבר דברי הביקורת של שמעון בן שטח במונחים של 'חילול השם' היה ניתן לומר שהביקורת של שמעון בן שטח קשורה לעניינים אחרים, לדוגמה הנסיון להוריד גשמים שלא בדרך ההלכתית המקובלת של תעניות, אלא בדרישתו של איש אחד שהוא כבן בית אצל הקב"ה (עיין לדוגמה: ד' לוי, תעניות הציבור ודרשות החכמים: הלכה ומעשה בתקופת התלמוד, תל אביב תשס"א, עמ' 202); העזת פנים כלפי שמים בדרישה של חוני שהקב"ה ימלא את מבוקשו (פרידמן, לעיל, הערה 1, עמ' 204, טוען זאת אף כפירוש של 'חילול השם', ואם כן זה שייך לקטגוריות שנידונו לעיל); השימוש במאגיה (י' הררי, "היבטים כלכליים של השימוש בכשפים", פעמים 85 (תשס"א) עמ' 24; עיין גם אורבך, חז"ל, לעיל, הערה 6, המתייחס לחוני המעגל בעמ' 104), הבטחון העצום של חוני ביכולותיו (א' אדרת, לעיל, הערה 236, עמ' 175-177) והטרחת הקב"ה (רש"י על ברכות יט ע"ב).

²³⁹ על בבלי תענית כג ע"א.

²⁴⁰ פרט למקור מהירושלמי במסכת מועד קטן בו מובא רק המשפט האחרון שצוטט לעיל.

ברם, אף האפשרות שלא היו יורדים גשמים יכולה להתפרש בשני דרכים, ואפשר כי שתי האפשרויות השונות באות לידי ביטוי בשני הניסוחים השונים של הבעיה: הניסוח בירושלמי (במסכת תענית ובמסכת מועד קטן) לעומת הניסוח בבבלי.

א. הנוסח בבבלי מתייחס לאליהו עצמו: "שאלו שנים כשני אליהו שמפתחות גשמים בידו של אליהו, לא נמצא שם שמים מתחלל על ידך" – כאן הבעיה שהגשמים לא ירדו היא העובדה שאליהו לא מרשה להם לרדת, שמפתחות גשמים בידי אליהו. מעיון בסיפור אליהו רואים כי אליהו נשבע שלא ירדו גשמים (מלכים א' י"ז א): "וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵינוּ הַתְּשֻׁבִי מִתְּשֻׁבִי גִלְעָד אֶל אַחָאָב חֵי ה' אֱ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עֲמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי". הקשר בין סיפור אליהו לסיפור חוני המעגל ניכר בפסוק זה – השבועה שנשבעו שניהם; העמידה לפני ה'; הכפיה של החסיד²⁴¹ או הנביא על הקב"ה בנושא של הורדת גשמים.

על פי הניסוח הזה בבבלי, אילו היו שנים כשני אליהו שם שמים היה מתחלל בכל מקרה – ה' היה "נאלץ" לעבור על אחת משתי השבועות: השבועה של אליהו או השבועה של חוני, וממילא "לא נמצא שם שמים מתחלל:!"

דבר זה בא לידי ביטוי אף בדיון של הירושלמי (במסכת תענית, על פ"ג הי"ב) בהמשך הדברים שהובאו לעיל:

ואמ' לו ואין הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו שלצדיק?

אמ' לו הן,

הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו שלצדיק

ואין הקב"ה מבטל גזירתו שלצדיק מפני גזירתו שלצדיק חבירו.

הירושלמי פה מציג התנגשות בין שתי גזירות, אשר כל אחת מהן היא תולדת של שבועה. נראה מכאן לכאורה שהתנגשות בין גזירת הצדיק לגזירת הקב"ה היא בעיה פחותה מאשר התנגשות בין שתי גזירות של צדיקים, כאשר הדברים יכולים להתפרש כהתנגשות בין שתי שבועות אשר את שתיהן שמעו בני אדם, וממילא כל סיטואציה שתיווצר תגרום לכך שה' עובר על אחת השבועות, או שאחת השבועות היא שבועת שקר, וממילא שם ה' נישא לשווא, ויש כאן 'חילול השם'.

²⁴¹ ייתכן שכך מכונה חוני המעגל בתוספתא המקבילה למשנה בתענית (ב' ג): "מעשה בחסיד אחד שאמרו לו התפלל וירדו גשמים (אמ' לו כשם שהתפלל וירדו גשמים). אמ' לו כשם שהתפללת וירדו כך התפלל וילכו להם. אמ' להם צאו וראו אם עומד אדם בקרן אפל ומשקשק את רגלו בנחל קדרון, אנו מתפללין שלא ירדו גשמים אבל בטוחין שאין המקום מביא מבל לעולם, שנ' "ולא יהיה עוד מבל" וגו' ואומ' "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי" וגו'". עיין לדוגמה: גבי' צרפתי, "חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים", תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 126. לעומת זאת, ליברמן סובר כי אין זה אותו סיפור אלא סיפור אחר דומה. עיין תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1096.

ב. אפשרות אחרת להבין את הבעיה כאן של 'חילול השם' איננה סביב הנושא של שבועת שווא, אלא סביב הנושא של מידת הדין. הנוסח המובא בירושלמי בתענית ובמועד קטן²⁴² מצביע על כיוון זה והוא שהבעיה בדרישתו של חוני היתה שחוני ביקש משהו שהוא כנגד גזירתו של הקב"ה. "שאלו נגזרה גזרה כשם שנגזרה בימי אליהו" מפנה את הקורא לסיבת הגזרה²⁴³ – דהיינו חטאיהם של עם ישראל.²⁴⁴ אם כן, אפשר כי הבעיה כאן איננה עם ביטול השבועה, אלא עם העובדה שלו היה מדובר על שנים כשני אליהו, שבהם מידת הדין חייבה גזרה כזו נגד ירידת גשמים, מילוי השבועה של חוני היתה גורמת לכך שהדין לא יעשה ולא יראה.²⁴⁵

אם פרשנות זו של סיפור חוני נכונה, אזי יש כאן מקור נוסף המתייחס ל'חילול השם' כמבטא את הרעיון שהצדק הא-להי איננו בא לידי ביטוי. מעבר לכך, יש כאן המשך המגמה שהוצגה לעיל בנוגע לתוספתא כיפורים, שעל פיה האחריות על ראיית ועשיית הצדק כמקדשים את השם, או היפוכן כמחללים את השם, מוטלת דווקא על כתפיו של האדם. אם במקרא נביאות השקר מואשמות ב'חילול השם' בשל הבטחות השווא לחוטאים,²⁴⁶ כאן חוני המעגל מואשם ב'חילול השם' בכך שהוא גורם לכך שירדו גשמים למרות החטאים. חוני המעגל מואשם כאן כמחלל את השם, למרות שהחלטה על הורדת הגשמים תלויה ברצון ה'. מעבר לכך, בית הדין או הקהילה מקבלים תפקיד חשוב למנוע את 'חילול השם' במקרה שבו תבוא פורענות לאדם שנחשב כצדיק. כפי שראינו לעיל, פרסום החנפים הוא תפקיד בית הדין או הקהילה שעניינו למנוע 'חילול השם' במקרה שבו תבוא פורענות לאדם שנחשב כצדיק. המקור הבא יציג ביתר בירור את המעבר מן הא-להי לאנושי בעניין הפעלת מידת הדין.

3.1.5.5 ספרא קדושים- דיין המקלקל את הדין מחלל את השם

המקור הבא, המתייחס לעשיית דין, נמצא בספרא, והוא עוסק דווקא בדין אנושי (על ידי דיינים) ואיננו מתייחס כלל לצדק הנעשה בידי שמים. משום כך אפשר שהוא שייך לסעיף שעסק ב'קיום

²⁴² על אף המשך הירושלמי בתענית התומך ברעיון המופיע בגרסת הבבלי.

²⁴³ דבר זה בא לידי ביטוי באופן מובהק בנוסח המופיע בדפוס פיזרו לברייתא בבבלי, עיין לעיל, הערה 233.

²⁴⁴ כאשר תיקון חטא העבודה הזרה הוא שהוביל לירידת הגשמים בסופו של דבר – עיין מלכים א' פרק י"ח.

²⁴⁵ רעיון זה, שהבעיה בשבועתו של חוני היא כפייה של ה' לעשות משהו כנגד מידת הדין, בצורה שמידת הדין לא תיראה, משתלב יפה אף במשנה עצמה, כאשר ההקשר של המשנה הוא הדיון ההלכתי בתגובה לבצורת, כאשר בצורת נתפסת כבעיה בעם שיש לתקן אותה על ידי צום וחזרה בתשובה (ראה לדוגמה משנה תענית פ"ב מ"א). חוני המעגל שבר את הדרישה הזו לצום וחזרה בתשובה בכך שהוא פנה לאביו שבשמים ודרש ממנו שיוריד גשמים. ממילא יש כאן ביטול של התגובה האנושית הראויה לפורענות, דהיינו ביטול הצורך בחזרה בתשובה. ממילא יוצא מכאן שהדין לא נראה שכן הגשם שירד לא ירד בעקבות זכותם של ישראל, אלא בעקבות דרישתו של חוני.

²⁴⁶ יחזקאל י"ג יז-יט; עיין לעיל, עמ' 16.

מצוות באופן כללי; אף על פי כן, קישורו לנושא הדין מעלה על הדעת שהוא יותר קשור דווקא לסעיף זה העוסק בעשיית דין. כמו כן, כפי שראינו כבר בסיכום המקורות הקודמים, אף בנוגע לעשיית דין ניתן לראות ניצנים של מעבר מהאחריות הא-להית לאחריות האנושית. אם כן, יש כאן סיבה נוספת לדון במקור הזה בהקשר הכללי של עשיית דין.

מקור זה נמצא בספרא קדושים פרק ב', פרשה ב (מהדורת וייס, דף פח ע"ב – פט ע"א):²⁴⁷

"ולא תעשו עול במשפט" בדין,

מלמד שהדין המקלקל את הדין קרוי עול, שנוי, משוקץ, חרם, ותועיבה,

וגורם לחמשה דברים

מטמא את הארץ, מחלל את השם, מסליק את השכינה,

מפיל את ישראל בחרב ומגלה אותם מארצם.

מעיון בדברים אלו, ניתן למצוא דמיון מסוים לדרשה שהובאה לעיל בנוגע להקרבה למוֹלֵךְ (עמ' 24) ולעבודה זרה (עמ' 25), ונראה שזה המקור לפירוש הראב"ד:²⁴⁸ "שכיון שהעול נקרא תועבה הרי הוא כעובד ע"ז שגורמת לכל הדברים הללו...". כפי שראינו לעיל, חז"ל מרחיבים את שתי העבירות הספציפיות אשר בנוגע אליהן נאמר בפירוש שמדובר על 'חילול השם' (הקרבה למוֹלֵךְ ושבועת שקר). שאר הדיון בקיום או אי-קיום מצוות קשור בדרך כלל לסעיף הכללי של קיום מצוות. כאן נראה מקור נוסף המתייחס לעבירה ספציפית. עבירה זו איננה מוזכרת כלל במקרא תחת ההגדרה של 'חילול השם', וממילא ייתכן שהיא נכללה כאן דווקא בגלל הפן של עשיית הדין, ופחות בגלל הפן של קיום או אי-קיום מצוות.²⁴⁹

על פי זה, עיוות דין - חוסר קיום הדין הראוי בידי אדם - גורם אף הוא ל'חילול השם' (ולשאר הדברים הנגררים בעקבות דבר זה).²⁵⁰ רעיון זה יכול להצטרף לדברים שנאמרו לעיל אודות מידת

²⁴⁷ דרשה דומה מאוד על מי שעושה עול "במשפט במידה ובמשורה" נמצא שם בדף צא ע"א. מקבילות ניתן למצוא ברות רבה א'; ילקוט שמעוני קדושים רמז תרט, תריז.

²⁴⁸ על אתר, בתוך מהדורת וייס.

²⁴⁹ אמנם יש להעלות על הדעת אפשרות שהייחוד של עבירה זו היא שזו עבירה המיוחדת דווקא לאנשים המייצגים את תורת ה'. אם כן, יש כאן דמיון ל'חילול השם' בעבודה זרה דווקא אצל יצחק (לעיל, עמ' 25). מכל מקום, העובדה שהדבר נעוץ בעיוות הדין עצמו ולא במעוותים את הדין מצביעה על הייחוד של 'חילול השם' דווקא בהקשר של משפט צדק.

²⁵⁰ עיון פירוש קו המדה שהובא לעיל, הערה 162. השווה גם מדרש תנאים לדברים ט"ז יט (מהדורת הופמן, עמ' 97), המביא דברים דומים בשם ר' סימאי, חכם מדור המעבר בין התנאים לאמוראים. ר' סימאי מבסס כל פריט ברשימה המובאת בנוגע למקלקל את הדין בעזרת פסוקים. בדבריו ההסבר לכך שמטה משפט מחלל את השם הוא: "ומחלל שם שמים שני כי כשלה ברחוב אמת וה"א וה' א-להים אמת". ממילא, המשפט המוטה מעיד על כך שה' איננו אמת. הדין שעושה הדין האנושי מעיד על הדין הא-להי. מעבר לכך, יש כאן ביסוס להבנה כי אין מדובר על רשימה מקרית של תוצאות למעוות את הדין.

הדין כמביאה לידי ביטוי את קדושת הא-ל. כאשר מידת הדין לא באה לידי ביטוי בעולם, יש 'חילול השם'.

במקורות שצוינו לעיל, מידת הדין הובנה כעשיית דין על ידי הא-ל. כאשר ה' מפעיל את מידת הדין יש 'קידוש השם' (בהענשת חוטאים בכלל, ואת בני אהרון 'קרוביו' בפרט). כאשר דין זה לא נראה יש 'חילול השם' (בחוסר מיידידות של עונש מי הסוטה, בהענשת אנשים שנראים כצדיקים, ובהורדת גשמים כאשר העם איננו ראוי). ייתכן שהדרשה שאנו דנים בה מרחיבה את הרעיון הזה אף לכדי עשיית דין על ידי שלוחיו של הא-ל, דהיינו על ידי הדיינים. אף כאשר הדיין "מקלקל את הדין" הוא גורם ל'חילול השם'. אם נכונים דברים אלו, יוצא כי יש כאן העברת המושג של 'חילול השם' מחוסר עשיית דין על ידי הא-ל לחוסר עשיית דין על ידי האדם. שלב הביניים, לפחות מבחינת ההתפתחות המחשבתית, נמצאת בתוספתא כיפורים, שם למרות שהא-ל הוא שמעניש, אחריות בני האדם היא לדאוג שהענשה זו תובן בצורה הראויה, ועל כן עליהם לדאוג שלא יוצר מצב שאדם שאיננו צדיק ייחשב ככזה, וממילא כאשר הוא ייענש, הדין לא יובן.

יש לציין כי המקורות העוסקים בהענשת החוטאים על ידי ה', התייחסו ישירות לפסוקים ולסיפורים המקראיים העוסקים בכך. לעומת זאת, הרעיון כי האדם אחראי למנוע 'חילול השם' בכך שהדין לא ייראה בא במנותק מן המקורות המקראיים העוסקים ב'קידוש השם' וב'חילול השם'.

3.1.6 סיכום

עד כאן תוארו האלמנטים השונים של 'קידוש השם' בתוך עם ישראל, ועיקרם קבלת מרות על ידי קיום המצוות או הבעת אמון בה', כאשר היפוכם גורמים ל'חילול השם'. איסורים מסויימים מקבלים הדגשה מסוימת כמחללים את השם – שבועת שווא בגלל שימוש מיותר בשם ה', ועבודה זרה בגלל שזו העבירה שבה יש הביטוי הרב יותר להתרסה כלפי שמים וחוסר קבלת מרות (ואכן במקורות רבים עבודה זרה שקולה כנגד כל המצוות²⁵¹). מעבר לדברים הללו שהם מעשי בני האדם, קיימת במקורות התנאים התייחסות להפעלת מידת הדין כ'קידוש השם' וחוסר הפעלה של מידת הדין, או הפעלתה שלא לצורך כ'חילול השם'. הוצגו הדים אף לרעיון שביצוע מידת הדין על ידי בני אדם הוא 'קידוש השם', וחוסר ראיית הדין הוא 'חילול השם'.

כבר בשלב זה ניתן לעמוד על כמה חידושים והרחבות שנעשו בתקופת התנאים –

²⁵¹ לדוגמה מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, פרשה ה' (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 15).

'חילול השם' בהקרבה למולך מורחב לכל עבודה זרה. 'חילול השם' בשבועת שקר מורחב לשבועת שווא ולכל נשיאת שם ה' לשווא, ואף לכל שימוש שאיננו נצרך בשם ה'. בעקבות כך, למדו התנאים גם את הכיוון ההפוך: חומרת הדין הנאמר לגבי נשיאת שם ה' לשווא מועתק אף לכל 'חילול השם'.

ניתן לראות כי ברוב המקורות 'חילול השם' עדיין נתפס כתוצאה של מעשים, למעט במקורות העוסקים בחוסר קבלת מרות וכן בהמראת פי ה'. דבר זה מודגש בנוגע ל'חילול השם' בסתר. בשל הבחנה זו בין המעשה עצמו שהוא 'חילול השם' לבין תוצאת המעשה שהיא 'חילול השם', נכנסת הבחנה חדשה בין 'חילול השם' בשוגג ל'חילול השם' במזיד. כאשר מדובר בתוצאה של מעשים נדמה ששאלת הכוונה פחות חשובה, אך כאשר המעשה עצמו הוא שנידון, הכוונה המתלווה למעשה נהיית משמעותית יותר.

ההתפתחות המשמעותית ביותר שניתן לראות בכמה מן הקטגוריות שנבחנו לעיל היא המעבר ההדרגתי מן האחריות הא-להית לקידוש שמו, שהיא הבולטת במקרא, לאחריות האדם לקידוש שם הא-ל. התפתחות זו ניכרת אף בדברים שלכאורה היו בתחום אחריותו של הא-ל. דבר זה בולט ביותר בתחום של עשיית דין. בעוד כמה מן המקורות משקפים את ההבנה כי כאשר מידת הדין הא-להית באה לידי ביטוי יש 'קידוש השם', וכן כאשר היא איננה באה לידי ביטוי יש 'חילול השם', מכל מקום, ניתן לגלות אף שותפות מסוימת בעשיית הדין כאשר בני ישראל (או מוסדות הקהילה) מופקדים על פרסום החנפין, כדי שלא יגרם 'חילול השם' לכשיענשו. המעבר מהאחריות הא-להית לאנושית מגיע לשיאו כאשר יש הגדרה של דיין המעוות את הדין כמי שגורם ל'חילול השם'.

רוב ההקשרים האחרים היו מלכתחילה הקשרים הנתונים באחריות בני אדם, וממילא יש הרחבה של תחום אחריות זו – לדוגמה מהגדרת מעשה פרטי של שבועת שקר כ'חילול השם' להגדרות נרחבות של כל שימוש פסול או לא הכרחי בשם ה' כ'חילול השם'.

3.2 'קידוש השם' ו'חילול השם' לעיני הגוים

נעבור לשני האלמנטים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' לעיני הגוים המצויים בתנ"ך: מעמדו המדיני של עם ישראל – הפורענות מן הגוים והצלת עם ישראל, ו'קידוש השם' באמצעות ניסים שנעשים לטובת עם ישראל. בפרק זה אציג את המקורות התנאיים המתייחסים לעניינים אלה. כפי שצויין לעיל, אין מדובר על 'קידוש השם' רק לעיני הגוים, אלא אף לעיני עם ישראל. ברם, בניגוד למקורות שבפרק הקודם שבהם כל המובנים שהוצגו הם רק לעיני עם ישראל, הרי שבמקורות שבפרק זה 'קידוש השם' או 'חילול השם' הם גם לעיני הגוים. בחלק מן המקורות, אכן

יש התייחסות לכך ש'קידוש השם' כאן נעשה לעיני עם ישראל, לצד ההתייחסות ש'קידוש השם' הוא לעיני העמים.

3.2.1 פורענות בגוים

הרעיון שפורענות בגוים מהווה 'קידוש השם' מופיע במקרא בשם זה בעיקר בספר יחזקאל, סביב שני פסוקים עיקריים, האחד בנוגע לצידון: "וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים הַנְּיָי עָלֶיךָ צִדּוֹן וְנִכְבְּדִיתִי בְּתוֹכָךָ וְנִדְעוּ כִּי אֲנִי ה' בַּעֲשׂוֹתַי בְּהַ שְׁפָטִים וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּהַ" (כ"ח כב) והשני בנוגע לגוג: "וְעָלִיתָ עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל כְּעָנֹן לְכֹסוֹת הָאָרֶץ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים תִּהְיֶה וְהִבְאֹתִיךָ עַל אֶרֶץ לְמַעַן יָדַעַת הַגּוֹיִם אֹתִי בְּהַקְדָּשִׁי בְּךָ לְעֵינֵיהֶם גּוֹי" (שם ל"ח טז). כפי שצויין לעיל (עמ' 14 ואילך), רעיונות דומים מופיעים אף בסיפור יציאת מצרים ובשירת האזינו.

3.2.1.1 מכילתא דר"י – שמו של ה' מתגדל כשנפרע מן האומות

הקישור בין 'קידוש השם' לבין הפורענות במצרים מופיע במפורש בדברי חז"ל במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דבשלח, פרשה א' (מהד' הורביץ-רבין, עמ' 85-86):²⁵²

ד"א^א "ואכבדה בפר"

מגיד הכת' שכשהמקום נפרע^ב מן המצ' שמו מתגדל בעולם

שנ' "ושמתי בהם אות ושלחתי מהם פליטים" וג',

"כה אמר יי יגיע מצר' וסחר כוש" וגו',

ואחריו מהו או' "ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגשם" וג',

ואחר כך "והתגדלתי והתקדשתי",

"ויהי בשלם סוכו" וג' "שמה שבר רשפי קשת"

מהו או' "נודע ביהודה אליים בישר' גדול שמו".

חילופי נוסחאות: א. ד"א – ליתא (מדרש חכמים); ב. כשהמקום נפרע – כשיבוא המקום לפרוע (ילקוט); ג. מן

המצרים – מן האומה הזו (ילקוט, מינכן).

מקור זה מתייחס לפורענות במצרים במונחים של "שמו מתגדל בעולם". כפי שצויין בפרק המבוא (לעיל, עמ' 8), 'קידוש השם' ו'התגדלות השם' מופיעים פעמים רבות כמושגים נרדפים,²⁵³ וכן אחד הפסוקים המובא כהוכחה בדרשה זו הוא הפסוק מיחזקאל, הכולל אף 'קידוש השם': "וְהִתְקַדַּשְׁתִּי וְנִדְעָתִי לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים וְנִדְעוּ כִּי אֲנִי ה' הַמּוּבָא בְּתוֹךְ הַנְּבוּאָה הַעוֹסֶקֶת בְּגוֹג וּמִגּוֹג.

²⁵² מקבילה למקור זה יש במכילתא דרשב"י י"ד ד (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 42), שם מדובר על רשעים, אך הפסוקים המצוטטים דומים ונראה שההתייחסות היא בעיקר לאומות העולם. מכל מקום, כבר לעיל צויין שפורענות מהרשעים בתוך עם ישראל אף היא 'קידוש השם'.

²⁵³ עיין גם לעיל, עמ' 59, וכן להלן, בעמ' 77 ובנוסח כת"י ברלין באות ב' שם; ובעמ' 83 ובהערה 286 שם.

אף הפסוקים האחרים עוסקים בפורענות בגוים, אם כי הפסוק המסיים את הדרשה מתייחס דווקא להכרה של יהודה וישראל בה: "נוֹדַע בַּיהוּדָה אֶל־לֵהִים בְּיִשְׂרָאֵל גְּדוֹל שְׁמוֹ" (תהלים ע"ו ב²⁵⁴). על פי זה שמו של הקב"ה מתגדל גם בין העמים וגם ביהודה ובישראל.²⁵⁵

3.2.2 המעמד המדיני של עם ישראל

בנוגע לחילול השם' הבא לידי ביטוי במצבו המדיני הירוד של עם ישראל ישנם רמזים במכילתא לדברים ל"ב לט ובספרי דברים, פיסקה שכח.

3.2.2.1 מכילתא דברים - טיטוס מחלל את השם

למרות שישנה התייחסות רבה בספרות חז"ל לבעיה הדתית העולה ממצבו המדיני הרע של העם הנבחר, נראה שמצב זה מוגדר כ'חילול השם' רק במקור מרכזי אחד. מקור זה הוא במכילתא לדברים על דברים ל"ב לט (ע"פ קטע מאוסף גנזי תימן של יהודה לוי נחום, מקביל למהדורת הופמן, עמ' 202; ובמקבילה בספרי דברים, פיסקה שכח, עמ' 378-379²⁵⁶):

²⁵⁴ אף פסוקים נוספים בדרשה זו לקוחים ממוזמור זה בתהלים: "נוֹדַע בַּיהוּדָה אֶל־לֵהִים בְּיִשְׂרָאֵל גְּדוֹל שְׁמוֹ. וַיְהִי בְשָׁלֹם סִפּוֹ וּמַעֲוֹנָתוֹ בְּצִיּוֹן. שָׁמָּה שָׁבַר רִשְׁפֵי קִשְׁת׃ קִגְוֹ וְחָרַב וּמִלְחָמָה סָלְחָה".

²⁵⁵ השווה גם מכילתא דר"י, מסכתא בחדש, פרשה ו' (עמ' 110): "וכן יתרו או' למשה 'עתה ידעתי כי גדול יי' וג', מכירו הייתי לשעבר ועכשיו ביותר שנתגדל שמו בעולם, שבמחשבה שחשבו מצר' לאבד את ישר' בו בדבר נפרע מהן המק' שני' 'כי בדבר אשר זדו עליהם'".

²⁵⁶ המקבילה בספרי דברים שכח-שכט (ע"פ כת"י לונדון 151):

"ואמר אי אלקימו" ר' יהודה דורשו כלפי ישראל. ר' נחמיה דורשו כלפי אומות העולם. ר' יהודה אומר... ר' נחמיה אומר טיטוס בן אשתו של אספסיינוס נכנס לבית קדשי הקדשים וגידר שתי הפרכות בסייף ואמ' אם אלוק' הוא יבא וימחה. "אשר חלב זבחימו יאכלו" אמ' הללו משה הטען ואמ' להם בנו לכם מזבח והעלו עליו עולות והסכו לכם נסכים כעיניין שנאמ' "ואת הכבש אחד תעשה בבקר". "יקומו ויעזרוכם יהי עליכם סתרה" על הכל הוא מוחל על חילול השם הוא פורע מיד. "ראו עתה כי אני הוא ואין אל' עמדי אני אמית ואחיה". "ראו עתה כי אני הוא" זו תשובה לאומר אין רשות בשמים, האומר אין רשות בשמים משיבין אותו ואומרין לו" אין אלקים עמדי" או שמא אין יכול לא להחיות ול(ה)א[א] להמית לא להרע ולא להטיב, תלמוד-לומר "ראו עתה כי אני הוא" וגו' "אני אמית ואחיה" וגו'. "כה אמר יי מלך ישראל וגואלו יי צבאות אני ראשון ואני אחרון".

על היחס בין המכילתא לספרי, עיין מ' כהנא, "דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 176-186. ההבדל הבולט בין שני הקטעים הוא האריכות היחסית של המכילתא (אריכות שהוגדרה על ידי כהנא כ"הקו הבולט ביותר, המאפיין את היחס שבין שני המדרשים כאן") ושינוי בדרשת מילה מסוימת בתוך דברי ר' יהודה. הבדל נוסף הוא בדרשת המלים "ראו עתה כי אני הוא", בנוגע לשאלות להן מלים אלו מהוות תשובה. עיין להלן, הערה 259. מקבילה נוספת מופיעה בבבלי גטין נו ע"ב, שם מעשיו של טיטוס מוגדרים בצורה ברורה יותר: "שחירף וגידף כלפי מעלה", מה שעשוי להבהיר את מהות 'חילול השם' שיש כאן. כהנא, שם, מצייין (עמ' 174-175 בהערה 48) שבמקבילות השונות יש תפיסות שונות של אותו חירוף וגידוף – או אמירה ממשית (המתבסס על דרשת הפסוק: "ואמר אי א-להימו"), או עצם המעשה של טיטוס המתואר בבבלי: "תפש זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים והציע ספר תורה ועבר עליה עבירה ונטל סייף וגידר את הפרוכת" (על אף שהבבלי עצמו מצטט את הפסוק, המתייחס לאמירה דווקא). עיין שם בדיון של כהנא ביחס בין המכילתא לדברים למקורות המצטטים אותה. אמנם ניתן להבין את 'חילול השם' אליו מתייחס ר' נחמיה כקשור לעצם העבירה של טיטוס. ברם, העובדה שהדבר נעשה

"ואמר אי אלהימו" ר' יהודה ור' נחמיה.

ר' יהודה דורשו כלפי ישראל....

ור' נחמיה דורשו כלפי האומות.

"ואמר אי אלהימו"

זה טיטוס הרשע שנכנס לבית קדש הקדשים

וגידד שתי הפרוכות וחירף וגידף

ואמר אם אלהי[י]מו הוא יבוא ויעמון[ד] על בניו,

"אשר חלב זבחימו יאכלו"

אמר משה הטעה אותם

ואמ' להם בנו את המזבח והקריבו עליו עולות והסיכו עליו נסכים,

כענין שני' "את הכבש אחד תעשה בבקר" וג',

"יקומו ויעזרוכם".

>אלו משה ואהרן.

יהי עליכם סתרה – מה שצוה אותם.²⁵⁷

על כולם המקום מותר ועל חילול השם פורע מיד,

לכך נאמ',²⁵⁸ "ראו עתה כי אני אני הוא".²⁵⁹

דרשה זו במכילתא לדברים מופיעה על הפסוקים בשירת האזינו (דברים ל"ב לז-לט): "כי יִדִין ה' עמו וְעַל עֲבָדָיו יִתְנַחֵם כִּי יִרְאֶה כִּי אֶזְלַת יָד וְאָפֶס עָצוֹר וְעָזוֹב. וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵימוֹ צוֹר חָסִיו בּוֹ. אֲשֶׁר

בבית המקדש לאחר כיבושו, ושיש כאן התרסה על יכולתו של ה' להציל מידי טיטוס, מעידה כי מדובר על מאבק כוחות, כביכול, בין א-להי ישראל לבין אויבי ישראל.

²⁵⁷ הוספה של כהנא על פי מדרש הגדול והגליון של כת"י סינסינאטי 2026.

²⁵⁸ צמד המלים "לכך נאמר" חסר בספרי. כהנא מציינ דבר זה כדוגמה לכך שבספרי חסרים מילות קישור שנוספים במכילתא (לעיל, הערה 256, עמ' 177, והערה 70 שם).

²⁵⁹ אפארט שלם של חילופי נוסח ניתן למצוא במאמרו של כהנא (לעיל, הערה 256). לעניינינו אין חילופי נוסחאות משמעותיים.

לאחר הקטע שצוטט בגוף העבודה יש סוף פיסקא במכילתא, ולאחר מכן ממשיכה דרשת הפסוק:

"ראו עתה כי אני אני הוא" הרי זו תשובה לאומר אין מלכות בשמים, משיבין אותו ואומ' לו "ראו עתה כי אני אני הוא". "ואין אלהים עמדי" הרי זו תשובה לאומר שתי רשיות בשמים, משיבין אותו ואומרין לו "ואין אלהים עמדי". "אני אמית ואחיה" הרי זו תשובה לאומ' יש מלכות בשמים אלא שאין בו כח לא להמית ולא להחיות לא להרע ולא להיטיב, משיבין אותו ואומרין לו "אני אמית ואחיה". יכול שהוא ממית את זה ומחיה את זה? תלמ' לומ' "מחצתי ואני ארפא" מה מכה ורפואה כאחד אף מיתה וחיים באחד ד'א "ראו עתה כי אני אני הוא", כענין שני' "כה אמר יי' מלך ישראל וגואלו" וג' ואומ' "אני ראשון ואת אחרונים אני הוא" ואומ' "אני הוא אני ראשון אף אני אחרון".

לא ברור אם המשך הדרשה במכילתא לדברים מהווה המשך או הגדרה לחילול השם זה. הנוסח בספרי דברים הוא נוסח מקוצר, וקיצור זה אף מוביל לשימוש שונה בכפילות "אני אני" שבפסוק. עיין כהנא (לעיל, הערה 256), עמ' 178, הערות 73, 74.

חֶלֶב זֶבַחִימוּ יֹאכְלוּ יִשְׁתּוּ יֵין נְסִיכֶם יְקוּמוּ וְיַעֲזְרְכֶם יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה. רְאוּ עֵתָה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֶ-לֵהִים עֲמָדִי אֲנִי אֶמִית וְאַחֲתִיה מְחַצְתִּי וְאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מְיָדִי מְצִילִי.

הסיטואציה בתורה המעוררת את ה' להתערב ולדין את עמו היא ראונו "כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב". התערבות ה' תגרום לפרסום שמו: "ראו עתה כי אני אני הוא ואין א-להים עמדי" וכו'. הנושא של פסוק זה הם, כנראה, אלו שמדובר עליהם בפסוקים שבתווד: "ואמר אי אלהימו צור חסיו בו". השאלה כעת היא מי בדיוק הוא שאומר "אי אלהימו". בדבר זה נחלקים ר' נחמיה ור' יהודה. על פי הבנת השאלה על מי מדובר בפסוקים אלו, ניתן להבין את הפסוק "ראו עתה כי אני אני הוא", וכלפי מי הוא מכוון.

דעת ר' יהודה היא שבשלב שבו ה' ידין את עמו, ישראל יאמרו לעמים "אי אלהימו" וילעגו לעבודת האלילים שלהם. לעומת זאת, ר' נחמיה סובר שמי שאומר "אי א-להימו" הם העמים, ואמירה זו היא אמירת התרסה כלפי ה', חלק מן הסיטואציה שבו "ואפס עצור ועזוב". ר' נחמיה אף מביא דוגמה ממשית מן ההיסטוריה לאמירה מעין זו – הסיפור על טיטוס שטימא את ההיכל ובאותו זמן אף קרא תיגר על א-להי ישראל. מסתבר שהמשך הדברים "על כולם המקום מותר ועל 'חילול השם' פורע מיד" היא התייחסות לאותה התרסה של טיטוס, המשפיל את בית קדשי הקדשים ואת בניו של ה', עם ישראל. על פי זה המשך הדרשה אף היא של ר' נחמיה: **לכך נאמי "ראו עתה כי אני אני הוא". "ראו עתה כי אני אני הוא". הרי זו תשובה לאומר אין מלכות בשמים, משיבין אותו ואומ' לו "ראו עתה כי אני אני הוא".**

הדרשה "ועל חילול השם פורע מיד" מבוססת על המילה בפסוק "עתה". מכיוון ששירת האזינו דנה בעתיד ההיסטורי הרחוק,²⁶⁰ השימוש במילה "עתה" היא חריגה, וממילא נדרשת לעניין מהירות התגובה בהקשר של 'חילול השם'.²⁶¹

אפשר שדרשה זו, והכנסת המושג 'חילול השם' לתוכה, מעידה על כך שלמרות שהמונח עצמו לא נמצא בפסוקי המקרא, שירת האזינו היא פרשיה העוסקת בחילול השם' וביקידוש השם' לכל הפחות לפי דעתו של ר' נחמיה. לעיל הבאנו את שירת האזינו כחלק מן הדגם המקראי של דאגת ה' לשמו בתחום של מצבו המדיני של עם ישראל. ביטוי לכך אנו מוצאים אף בתוך דברי התנאים במכילתא לדברים ובספרי לדברים, פיסקה שכח. על כך יש לציין את ההנחה²⁶² כי מפרשת

²⁶⁰ עיין: א' סמט, "לאיזה תקופה מכוונת עדותה של השירה", עיונים בפרשות השבוע, כרך ב, ירושלים תשס"ב, עמ' 417-432. השווה גם: י' אבישור, דברים, עולם התנ"ך, תל אביב 1999, עמ' 234.

²⁶¹ השווה לעיל, עמ' 61, את דברי ר' שמעון בספרי זוטא לבמדבר ה' לא.

²⁶² ראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 628, בעקבות דעת ד"צ הופמן; כהנא (לעיל, הערה 256), עמ' 176.

ניצבים, הדרשות בספרי הן דרשות מדבי ר' ישמעאל, בניגוד לשאר הספרי שהוא מבית מדרשו של ר' עקיבא.²⁶³ בהגדרת מעשה טיטוס בתוך המסגרת של שירת האזינו כ'חילול השם', יש קשר הדוק בין המושג 'חילול השם' בדרשה זו לבין מובנו המקראי, ותפיסה זו תואמת את מגמתו של ר' ישמעאל.²⁶⁴

3.2.3 נסים בגאולת עם ישראל ולטובת עם ישראל

בסעיף זה נדון בחמישה מקורות העוסקים בגאולת עם ישראל ובניסים שנעשו לטובת יחידים מישראל, כאשר ניתן לעקוב אחר התפתחות רעיונית למן הרעיון הבסיסי כי עצם הנס מקדש את שם ה', דרך תלות מסוימת של הנס במעשיהם של ישראל (קיום מצוות וקדושת עם ישראל), עד כדי תליית 'קידוש השם' במעשי האדם עצמו הגורם לנס שיתרחש. גם בעניין זה אנו מוצאים מעבר מן התפיסה המקראית שבה קדושת שמו של הקב"ה מסורה לו לתפיסה הרווחת בחז"ל בנוגע לאחריות האדם.²⁶⁵

3.2.3.1 מכילתא דר"י – הסיבה לגאולת ישראל ממצרים היא למנוע 'חילול השם'

כשם שראינו שההגדרה שפורענות בגוים מקדשת את השם הועתקה מדברי יחזקאל בנוגע לגוג במקרא לפורענות במצרים בדברי התנאים, כן הרעיון שגאולת ישראל נועדה למנוע 'חילול השם' מופיע בדברי התנאים אף בקשר ליציאת בני ישראל ממצרים. דבר זה מופיע אף הוא במכילתא דר"י, מסכתא דפסחא, פרשה ט"ז (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 62):

ר' או'

"אליים מושיב יחי' ביתה" וגו'

[סוררים]²⁶⁶ היו אלא שנהג עימן בהכשירות,

וכן הוא או' "ואו' אליהם איש שקוצי עיניו" וגו' "ואעש למען שמי לבלתי החל" וגו',

"אך סוררים" סוררים היו [א]לא שנהג עימם בהכשירות.²⁶⁷

²⁶³ תימוכין לדבר זה מוצא כהנא (לעיל, הערה 256, עמ' 176 והערה 53 שם) בכך שיתכן שלפני ר' טוביה ברי אליעזר בעל מדרש 'לקח טוב' עמד בתחלת מדרש ההלכה על דברים נוסח הספרי, ואילו סוף מדרש ההלכה שעמד לפניו היה מן המכילתא.

²⁶⁴ עיין להלן, בנוגע לחובת מסירות נפש דווקא על עבודה זרה (עמ' 100 ואילך), ובנוגע להיתר של ר' ישמעאל להוציא ממון מגויים בעקיפין (עמ' 120 ואילך).

²⁶⁵ עיין לעיל, עמ' 70.

²⁶⁶ הוספה על פי כת"י מינכן 117.

²⁶⁷ פרט להרחבת הציטוטים אין חילופי נוסח משמעותיים.

דברי ר' אלו מובאים במסגרת של סדרה שלמה של תנאים העוסקים בשאלה במה זכו בני ישראל לצאת ממצרים. רבי מסתמך על הפסוק מתהלים ס"ח ז: "אֶל-לֵהִים מוֹשִׁיב יְחִידִים בַּיְתֵהּ מוֹצִיא אֲסִירִים בְּכוֹשְׁרוֹת אֶף סוֹבְרִים שְׁכָנוּ צְחִיחָה", ומפרשו שאכן לא היו לבני ישראל זכויות ביציאת מצרים, "סוררים היו", וכל הגאולה נעשתה כדי לא לחלל את שם ה'. את המילה "בכושרות" הוא דורש "בהכשירות", דהיינו שהוצאת בני ישראל ממצרים נעשתה על ידי הכשרתם, למרות שהם לא היו כשרים באמת, אלא סוררים. דברי ר' תואמים את התפיסה העולה בפסוקים בספר יחזקאל המצוטטים כאן (כ"ט): "וְאָעַשׂ לְמַעַן שְׁמִי לְבַלְתִּי הַחַל לְעֵינֵי הַגּוֹזִים אֲשֶׁר הִמָּה בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר נוֹדַעְתִּי אֶלֵיָּהֶם לְעֵינֵיהֶם לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", דהיינו שמצד בני ישראל עצמם הם לא היו ראויים לגאולה, ורק השיקול של 'חילול השם' גרם לכך שה' יכשיר את בני ישראל ויוציא אותם ממצרים.

3.2.3.2 ספרי דברים - ניסים וגאולות נעשו על מנת לקדש את השם

גאולת עם ישראל ונסים למען עם ישראל כביטוי ל'קידוש השם' מופיעים יחד בדרשה הבאה שבספרי.

כך מובא בספרי דברים, פיסקה שו (כת"י לונדון 341, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 342-343):

ומניין אתה אומר שלא ירדו אבותינו למצרים אלא כדי שיעשה ניסין וגבורה

בשביל^א לקדש^ב את שמו הגדול בעולם,

שנאמר "ויהי בימים הרבים ההם וישמע אלקים את נאקתם".^ג

ומניין שלא הביא המקום פורענות ולא הביא^ד עשר מכות על פרעה ועל מצרים

אלא שלא קידשו את שמו הגדול בעולם,^ה

שבתחילת העינין הוא אומר "מי יי אשר אשמע בקולו"

ובסוף עינין הוא אומר "ייע הצדיק".

ומניין שלא עשה המקום ניסים וגבורות לאבותינו על הים ועל הירדן ועל נחלי ארנון

אלא בשביל לקדש את שמו בעולם,

שנאמר "ויהי כשמוע כל המלכים אשר בעבר הירדן ימה",

וכן רחב אמרה לשלוחי יהושע "כי שמענו את אשר הוביש יי את מי ים-סוף" וגומ'.

תלמוד-לומ' "כי שם יי אקרא".

ומניין שלא ירד דניאל לגוב אריות אלא כדי שיעשה לו [המקום] ניסים וגבורות

בשביל לקדש את שמו בעולם שנא' "כי שם יי אקרא",

[וא]ומר "ומן קדמי שים טעם די בכל שלט[ו]ן מלכותי להוין זייעין ודחלין

מן קדם אלקא די דניאל".

ומניין שלא ירדו חנניה מישאל ועזריה בתוך כבשן האש

אלא כדי שיעשה להם המקום ניסים וגבורות

בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם,

שנאמר "אתיא ותימהיא די עבד עמי אלקא עילאה שפר קדמי להחויא

אתוהי כמה רברבין ותימהוהי כמה תקיפין" וגו'.

חילופי נוסחאות: א. בשביל (ברלין, מדרש חכמים) – ובשביל (אוקספורד, לונדון, דפוס, גניזה טיילור-שכטר #12, 852), ליתא (ילקוט שמעוני, פירוש ספרי-כת"י ששון);²⁶⁸ ב. לקדש – לגדל (ברלין); ג. נוסף: "ואומר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו" (בשאר כתבי היד, חסר רק בלונדון);²⁶⁹ ד. ולא הביא – חסר בדפוס;²⁷⁰ ה. אלא שלא קידשו – בשביל לקדש (ברלין, מדרש חכמים, קטע גניזה הנ"ל), על שלא קידשו (ילקוט המכירי, ילקוט שמעוני, דפוס).²⁷¹

²⁶⁸ ייתכן ששינויי הנוסח כאן נובעים מהשאלה האם הנסים והגבורות הם 'קידוש השם' (הנוסחאות המציינות "בשביל" או חסרות מילה זו), או שמא הם פרט נוסף ל'קידוש השם' ("ובשביל"). על פי זה, הגרסה "ובשביל" מעידה כי "לקדש את שמו הגדול" איננו מקביל לנסים ונפלאות, וייתכן שהמושג "לקדש את השם" מתייחס לתוצאה של הנסים והנפלאות. מאידך, ייתכן כי ה-וי"ו ב'ובשביל' הוא וי"ו הפירוש, ואם כן "לקדש את שמו הגדול" הוא פירוש של עשיית הנסים והנפלאות, וממילא אין מחלוקת עקרונית בין הגרסאות השונות. על וי"ו הפירוש עיין י"נ אפשטיין, לעיל הערה 115.

²⁶⁹ עיון קצר במבנה הדרשה מעיד כי הדרשה המתייחסת לאלמנט של 'קידוש השם' בכל אחד מן הארועים ההיסטוריים המתוארים בה, בונה את העקרון על סמך הפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גדל לא-להינו". בכמה מן הדרשות הפסוק מצוטט במפורש, ובכמה מצוטטים פסוקים אחרים המתייחסים בעיקר לתוצאה של הנסים ולהכרה של העמים בא-להי ישראל בעקבותם. שילוב הפסוק "כי שם ה' אקרא" וכו' בתוך הארוע הראשון המתואר, דהיינו עשר המכות, נועד לקשר בין מכלול הדרשות לפסוק שנדרש. ללא פסוק זה חסרה חוליית הקישור, המופיעה לפי זה רק בארוע השלישי המתואר (הנסים על הים ועל הירדן). כל עדי הנוסח משמרים גירסה זו, פרט לכת"י לונדון.

²⁷⁰ הדפוס אשר משמיט את צמד המלים "ולא הביא" השני מתוך המשפט: "ומניין שלא הביא המקום פורענות ולא הביא עשר המכות..." מבטא את ההבנה שהפורענות שבאה על המצרים היא בעשר המכות. על פי הגירסה שבשאר העדים, מעבר לעשר המכות היתה פורענות נוספת.

²⁷¹ חילוף נוסח זה הוא המשמעותי ביותר. על פי כתבי היד אוקספורד, ברלין, מדרש חכמים וקטע הגניזה, אירוע זה המתואר בדרשה משתלב עם שאר הארועים והמבנה של הדרשה כולה – הפורענות והנסים שנעשו נועדו לקדש את שם ה'. מבחינה סגנונית, נראה כי גירסה זו מקורית יותר. ברם, על פי שאר עדי הנוסח (לונדון, דפוס, ילקוט המכירי, ילקוט שמעוני), שחלקם עדים עקיפים, 'קידוש השם' כאן הוא שפרעה קיים את דבר ה' כאשר נצטווה. הפורענות באה בגלל שפרעה לא קידש את שם ה', וממילא יש כאן הבנה שונה לחלוטין של משמעות המושג 'קידוש השם'. הבנה זו תואמת את ההבנות שתוארו בפרק הקודם של קבלת מרות והבעת אמונה, אלא שבפרק הקודם נטען שמשמעות זו של המושג מופיעה דווקא בתוך עם ישראל ולא מחוצה לו. על פי גירסה זו, נראה שיש מקום שבו הישמעות של אינו-ישראלי לצו ה' אף הוא מוגדרת כ'קידוש השם'. מן הפסוקים עצמם המובאים כהוכחה לדרשה קשה להוכיח איזו גירסה נכונה. מחד גיסא, יש תיאור של סירוב פרעה להקשיב לצו הא-ל, מה שיכול להתפרש כחוסר מוכנות לקדש את ה', ומאידך גיסא יש תיאור של השינוי שהתרחש

בפרעה בעקבות הפורענות, מה שיכול להעיד ש'קידוש השם' הוא התגובה של העמים לפורענות שבאה עליהם. מכל מקום, בשל השיקול הסגנוני שתואר לעיל, נראה לי להעדיף את הגירסה "בשביל לקדש" התולה את הפורענות בתוצאתה (קידוש השם) ולא בעילה קודמת (חוסר נכונות לקדש את השם).

דרשה זו נמצאת על הפסוק בתוך שירת האזינו: "כִּי שָׁם ה' אֶקְרָא הָבו גְדֹל לֹא-לְהִינוּ" (דברים ל"ב ג),²⁷² המציין את קריאת האדם את שם / בשם ה', ותגובת בני האדם לקריאת זו. הדוגמאות הניתנים במקור זה הם כולם מקורות בהם ה' עושה נסים ואומות העולם (או אנשים מאומות העולם) מגיבים עליהם:²⁷³ יציאת מצרים ועשר המכות, הניסים שארעו לישראל בכניסתם לארץ ובכיבוש עבר הירדן המזרחי, הצלת דניאל מגוב האריות והצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש. אמנם שלשת הניסים הראשונים שמוזכרים תלויים כל כולם במהלכים היסטוריים שניהל ה', ושני המקרים האחרים תלויים אף במעשי האדם, אך בסופו של דבר, נראה שמה שמקדש את שם ה' הוא "שיעשה להם המקום ניסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם".

יש לציין שבאף אחד מן הסיפורים המקראיים שמוזכרים בדרשה לא מוזכר המושג 'קידוש השם' בשמו, אלא ברמיזה. בסיפור יציאת מצרים הדבר מפורש יותר: "ואכבדה בפרעה" (לעיל, הערה 52), "וידעו מצרים כי אני ה'" (לעיל, הערה 41). גם בסיפור יהושע (ז' ט) מוזכרת הדאגה לשם ה': "וימה תַעֲשֶׂה לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל". על פי עקרונות אלו, אף סיפור דניאל וגוב האריות וסיפור חנניה, מישאל ועזריה הובנו כסיפורים של 'קידוש השם', והדבר נבחן פה על פי תגובתם של העמים לניסים אלו – הכרה בגדולת ה'.

הצירוף של רצף דרשות אלו על הפסוק בהאזינו נובע משתי סיבות: א. התגובה של אנשים לשם ה': קריאה בשם ה', או כל דבר המעיד על גדולת שם ה', גורר תגובה של הערצה מצד הצופים. ב. אף שירת האזינו, כפי שכבר צויין לעיל, מתמקדת בנושאים של 'קידוש השם' ו'חילול השם'. יש אינטרס א-להי למנוע 'חילול השם' ולכן ה' לא נפרע מעם ישראל, כדי שהעמים לא יחשבו שהדבר נעשה בכוחם. מעבר לכך, סוף שירת האזינו מעיד אף על הכרה של הגוים במציאות ה' (דברים ל"ב מג): "הֲרִנְנוּ גוֹיִם עִמּוֹ כִּי דָם עֲבָדוּ יְקוּם וְנִקָּם יִשְׁיב לְצָרָיו וְכַפָּר אֲדַמְתוּ עִמּוֹ".²⁷⁴

²⁷² דרשה נוספת על פסוק זה המתייחסת לנושא 'חילול השם', הובאה לעיל בפרק העוסק בנשיאת שם ה' לשווא כ'חילול השם'. שם הובאה דרשת רשב"י בנוגע לסדר הקדשת קרבן, כך שלא לאמר קודם את שם ה' ואחר כך את הקדשת הקרבן. עיין לעיל עמ' 43.

²⁷³ אמנם, עיין לעיל, הערה 271.

²⁷⁴ במחקר המקראי פסוק זה נידון רבות (לאחרונה עסק בכך ברמיזה ותוך הפניה לנוסח מקומרו-ר' גולדשטיין, "בין אלים לפסילים: תמורות ביחס לאלילות בספרות המקרא והעיבוד בישעיה ב' 18-21", באר שבע יח, תשס"ה, עמ' 113-114), בעיקר בעקבות גירסת תרגום השבעים הגורס כאן "הרנינו אלים עמו...". (הדבר אף מתקשר לגירסת תרגום השבעים על הפסוק ג): "בְּהִנְחַל עֲלֵיוֹן גוֹיִם בְּהַפְרִידוּ בְּנֵי אָדָם יָצַב גְּבֹלַת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", שם הגירסה היא "למספר בני אל". על פי גירסת השבעים מי שמכיר בה' הם לא העמים אלא האלים, אך אין ספק שבספרות חז"ל ישנן עדויות לכך שהכירו את הנוסח כפי שהוא לפנינו (ראה לדוגמה ספרי דברים שלג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 382), וממילא דבר זה משפיע על תפיסתם את שירת האזינו, ויכול לספק הסבר למיקום הדרשה דווקא סביב שירה זו.

יש לעמוד על שתי נקודות חשובות. הראשונה היא שדרשת הפסוק היא דווקא על קריאת האדם בשם ה', והשניה היא ששתי דוגמאות מתוך הארבע תחילתן במעשי האדם. לעת עתה, נראה ששתי נקודות אלו אינן משמעותיות לעניינה של דרשה זו. ברם, בדרשות הבאות ניתן לראות כיצד ישנה התמקדות רבה יותר במעשי האדם, ותפקיד הא-ל הולך ופוחת.

3.2.3.3 מכילתא דר"י ומכילתא דרשב"י - ה' איש מלחמה מקדש את שמו בזכות ישראל

מופע נוסף של 'קידוש השם' דרך ניסים שבהם מציל ה' את עם ישראל מצוי בדרשה שבמכילתא דרשב"י ובמכילתא דר"י. להלן נדון בשתי הדרשות, ונבחן את ההבדלים שביניהם. דרשה זו, והבאה שתובא, מתייחסות לסיפור קריעת ים סוף.²⁷⁵

מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דשירה, פרשה ד' (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 131):

"ישי איש מלחמה ישי שמו"

איפשר לומר כן?

והלא כבר נאמ' "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא"

וכתיב "וקרא זה אל זה ואמר" וג',

ואו' "והנה כבוד אל'י ישראל בא" וג'.

ומה ת'ל "ישי איש מלחמה ישי שמו"

מפני חיבתכם ומפני קדושתכם אקדש שמי בכם,

וכן הוא אומ' "כי אל אנכי ולא איש" וג' אקדש שמי בכם.

"ישי שמו" בשמו הוא נלחם,

אינו צריך לאחת מכל מידות האילו,

וכן דוד או' "אתה בא אלי בחרב" וגו',

וכת' "אלה ברכב" וגו' "חמה כרעו" וג',

מה הוא או' "ישי הושיעה המלך" וגו',

וכן אסא או' "ויקרא אסא אל יישי וגומ'".²⁷⁶

שתי דרשות אלו, הן על הפסוק כולו "ה' איש מלחמה ה' שמו" והן על סופו "ה' שמו" מתייחסות לשם ה' הבא לידי ביטוי במלחמה. הרעיון המופיע בדרשה השניה, הוא הוא הרעיון שהוצג לעיל²⁷⁷

²⁷⁵ מקור נוסף הנוגע לדאגה לשם ה' סביב קריעת ים סוף נמצא במכילתא דר"י, מסכתא דבשלח, פרשה ג' (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 98): "חכמ' או' למען שמו עשה עמהם, שני' 'למעני למעני אעש' וגו' מה ת'ל 'בוקע מים מפניהם' מפני מה, כדי לעשות לו שם עולם". מדרש זה מובא בצרור של מדרשים הדין בזכויות של בני ישראל שבגללן זכו לקריעת ים סוף. שיטת חכמים על פי מקור זה הוא שקריעת ים סוף היתה רק לשם ה' ולא בזכות עם ישראל. עיין עוד לעיל, עמ' 76.

²⁷⁶ אין חילופי נוסחאות משמעותיים.

שהניצחון של עם ישראל במלחמה הוא בעצם ניצחון של שם ה'. אך הדרשה על תחילת הפסוק מתייחסת ישירות למובן של 'קידוש השם'.

נראה שהדרשה מנסה לגשר על הפער בין אינסופיותו של הא-ל לבין הופעתו הארצית ביותר, המתוארת במונחים גשמיים מאוד,²⁷⁸ והעובדה שהופעה זו באה לידי ביטוי דווקא דרך עם ישראל. הגישור על הפער הזה מוסבר על ידי קדושת עם ישראל: "מפני חבתכם ומפני קדושתכם אקדש שמי בכם". נראה שכוונת הדברים היא שלמרות ששמו של ה' מקודש בשמים ובארץ (ודוגמאות לכך הם דברי המלאכים המצוטטים מישעיה ו' ב-ג: "שָׁרְפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאַחַד בְּשֵׁתַיִם יְכֹסֶה פָּנָיו וּבְשֵׁתַיִם יְכֹסֶה רַגְלָיו וּבְשֵׁתַיִם יַעֲוֹף. וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' צָבָ-אוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ", והדברים הנאמרים על הופעת ה' ביחזקאל מ"ג ב: "וְהִנֵּה כְבוֹד אֲ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל בָּא מִדֶּרֶךְ הַקְּדִים וְקוֹלוֹ כְּקוֹל מַיִם רַבִּים וְהָאָרֶץ הָאֵירָה מִכְּבוֹדוֹ")²⁷⁹ בתוך עם ישראל ודרך עם ישראל.

בעוד השאלה המקורית של המדרש היא מדוע ה' מצמצם את שמו כך שהוא יקודש דווקא דרך המלחמה, יש כאן שאלה נוספת בדבר הצורך בעם ישראל כדי לקדש את שם ה'. תשובת המדרש על שתי השאלות היא שזו זכות לעם ישראל. אמנם הופעת ה' יכולה להיעשות במנותק מעם ישראל – לעיני המלאכים (כבישעיה ו') או בארץ (כביחזקאל מ"ג), אבל יש כאן החלטה של ה' לבטא את קדושתו דרך עם ישראל, בגלל זכותם ומעלתם (חבתם וקדושתם) של עם ישראל.

הפסוק המסייע לרעיון שה' מקדש את שמו דווקא דרך עם ישראל מופיע בהושע י"א ט: "לֹא אֶעֱשֶׂה חֲרוֹן אַפִּי לֹא אָשׁוּב לְשַׁחַת אֶפְרָיִם כִּי אֶ-ל אֲנֹכִי וְלֹא אִישׁ בְּקִרְבִּי קְדוֹשׁ וְלֹא אָבוֹא בְּעִירִי".²⁸⁰ פסוק זה מופיע במסגרת הדרשה כאנטייתזה לפסוקים הקודמים המתייחסים לקדושת ה' שאיננה מוגבלת במקום, כאשר בפסוק זה קדושת ה' באה לידי ביטוי "בקרבך", דרך עם ישראל. ברם, הקדושה שבקרב עם ישראל איננה גורמת לכך שה' יחשב כ'איש' אלא להפך: "כי א-ל אנכי ולא

²⁷⁷ עיין לעיל, הערות 53 עד 57.

²⁷⁸ וכך מובא בפירוש קו המדה (לעיל, הערה 103, דף נ' ע"ב): "מפני חבתכם ומפני קדושתכם אקדש שמי בכם – מצמצם שכינתו ומשתף שמו הגדול בישראל, לכן מתכנה איש". פירוש מרחיק לכת ביותר (המבין שיש כאן טשטוש בין ה' לבין האדם) יש בברכת הנצי"ב (מכילתא דרבי ישמעאל עם הגהות הגר"א ועם ברכת הנצי"ב: מרן נפתלי צבי יהודה ברלין, ירושלים תש"ל, ע"מ קיג-קיד): "אבל עיקר הפי' דמבאר ה' איש מלחמה ה' עם איש מלחמה, אלא שקאמר לשון ה' איש מלחמה שנקרא האיש מלחמה בשם ה'...". מכאן, שלדעת הנצי"ב יש כאן כינוי לאיש המלחמה האנושי בשם ה', וזוהי קושיית הדרשה כיצד ייתכן הדבר. תשובת המדרש, לדעת הנצי"ב, היא שאיש המלחמה מכונה בשם ה', על סמך עזרתו של ה', והשימוש של איש המלחמה בשם ה' כדי לנצח.

²⁷⁹ עיין לעיל, עמ' 10, וכן הערות 45 ו-52.

²⁸⁰ פירושים שונים ניתנו להסביר את פשוטו של מקרא של פסוק זה, ואין עניינינו בהם כאן.

איש". זאת בניגוד לפסוק הנדרש מספר שמות "ה' איש מלחמה". אם כן, 'איש מלחמה' מובנו שקדושת השם באה לידי ביטוי במלחמה, וששם ה' מקודש באמצעות אנשים, באמצעות בני ישראל.

הדרשה הזו משתלבת בדברים שנאמרו לעיל בדבר קדושת השם הבאה לידי ביטוי בכוחו של ה' באמצעות ניסים ודרך הצלחות במלחמת עם ישראל בעמים והצללת עם ישראל. אלא שנראה שכבר בדרשה זו ישנו רובד נוסף, דבר שלא נראה לעיל – התלות של קדושת השם בקדושת עם ישראל. בדרשה שלפנינו ישנו קישור מפורש בין הקדושה של עם ישראל (וחיבתו) לבין העובדה שה' מקדש את שמו במובנים ארציים.²⁸¹ יש כאן תחילה של טשטוש בין קדושת ה' את שמו, לבין מקומו של עם ישראל במסגרת 'קידוש השם' (בדרך של נסים והצלה).

המקבילה במכילתא דרשב"י (ט"ו ג) שונה במעט²⁸² (על פי קטע גניזה פאריס, אליאנס 126, מקביל למהדורת אפשטין-מלמד, עמ' 82):

"ישי איש מלחמה"

אפשר לומר כן?

והלא כבר נאמ' "וקרא זה אל זה ואמ'", "והנה כבוד אלהי יש' בא מדרך הקדים".

אלא מפני חיבתכן ומפני קדושתכן שקדשו את שמי על ידיכן.

"וכן דוד אומ' "אלה ברכב ואלה בסוסים" וגומ'

"המה כרעו ונפלו" וגומ' "ישי הושיעה" וג'

²⁸¹ מעניין שיש כאן היפוך של התלות בין עם ישראל לה' בעניין הקדושה. בעוד הציווי בויקרא י"ט ב הוא: "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם", דהיינו שהדרישה המוטלת על עם ישראל להיות קדושים נובעת מהיות ה' קדוש, בדרשה כאן "מפני חיבתכם וקדושתם אקדש שמי בכם" יש תלות של המטלה שהא-ל לוקח לעצמו לקדש את שמו, בקדושת עם ישראל.

²⁸² על היחס בין המכילתא דר' ישמעאל למכילתא דרשב"י נכתב לא מעט. רוב המחקר דן ביחס בין החלקים ההלכתיים בשני מדרשי הלכה אלו, כאשר הקונצנזוס הוא בדרך כלל שהמכילתא דר"י קדמה למכילתא דרשב"י (וכן רוב הספרות התנאית, אם לא כולה, ואף סוגיות מתוך הספרות האמוראית), ושהמכילתא דרשב"י אף משתמשת בחומרים מתוך המכילתא דר"י ומעבדת אותם לצרכיה – עיין: ב' דה-פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 142-148; א"ח בורגנסקי, מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי – עיונים במקורות ובדרכי עריכה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשנ"ז, עמ' 269-274. ברם, בנוגע לחומר האגדי הדברים ברורים פחות. לדעת דה-פריס (עמ' 142) המכילתות השונות שאבו ממקור משותף. כן נראה אף מדברי ח' אלבק (מבוא לתלמודים, תל אביב תשמ"ז, עמ' 95), על אף ייחוס עריכת המכילתא דרשב"י לתקופה מאוחרת בהרבה למכילתא דר"י. מכל מקום, מי כהנא (המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 12) סובר כי אף המסורת האגדית במכילתא דרשב"י היא משנית "אשר כנראה, עצובה עורכים שניסו לייחד לדרשות אופי ספרותי ורעיוני מפותח יותר, המשוחזר קמעה מן הצמידות הנוקשה של דרשות הפסוקים". אף בדברים שהובאו בגוף העבודה נראה שבמכילתא דרשב"י נעשה עיבוד לדרשות שבמכילתא דר"י ושיש התפתחות ברעיונות בין המכילתא דר"י למכילתא דרשב"י בנוגע למידת התלות של 'קידוש השם' במעשיהם של בני ישראל.

הדרשה שבמכילתא דרשב"י משלבת את שתי הדרשות שהובאו לעיל מתוך המכילתא דר"י. במכילתא דר"י נדרשו שני חלקי הפסוק בנפרד – "ה' איש מלחמה" נדרש לכך שה' מקדש את שמו בבני ישראל בזכות קדושתם, ו"ה' שמו" נדרש לעניין שהנצחון במלחמה בא באמצעות שמו של ה', ולכך ניתנו דוגמאות שונות מתפילות ופניה לכבוד ה' במהלך ההיסטוריה המקראית. לעומת זאת, בדרשה במכילתא דרשב"י, הפסוקים המתייחסים לנצחון במלחמה בעזרת שם ה' (תהלים כ' ח-ג): "אֱלֹהִים בָּרַכְבּ וְאֱלֹהִים בְּסוּסִים וְאֶנְחֵנוּ בְּשֵׁם ה' אֱ-לֹהֵינוּ נִזְכֵּר. הִמָּה כָּרְעוּ וְנִפְּלוּ וְאֶנְחֵנוּ קָמְנוּ וְנִתְעוֹדָד. ה' הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ יַעֲנֵנוּ בְיוֹם קְרָאנוּ" מובאים כאן כחלק מן ההוכחה שה' מקדש את שמו באמצעות עם ישראל.

הטשטוש כאן בין הא-להי לבין האנושי גדל, שכן כאן לא מדובר על קידוש ה' את שמו שנובע מקדושת עם ישראל, אלא על 'קידוש השם' באמצעות ישראל ("שאקדש את שמי על ידיכן")! 'קידוש השם' הבא ליד ביטוי בהצלה ניסית של ה' שהוא 'איש המלחמה', הוא על ידי עם ישראל.²⁸⁵

3.2.3.4 מכילתא דר"י – 'קידוש השם' בניסים תלוי בעשיית רצון ה'

מדרש נוסף עומד על התלות בין קידוש ה' את שמו לבין מעשיהם של עם ישראל, דהיינו בין קידוש ה' את שמו לבין קיום מצוות של עם ישראל. מדרש זה מופיע במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דשירה, פרשה ג' (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 128):

"אלהי אבי וארוממנהו"

ר' שמע' בן אלע' או'

כשישר' עושין רצונו של מקום שמו מתגדל²⁸⁶ בעולם²⁸⁷

²⁸³ הצעת תיקון של האקדמיה ללשון עברית.

²⁸⁴ אין חילופי נוסחאות משמעותיים.

²⁸⁵ אמנם ייתכן כי פירוש הביטוי "על ידיכן" הוא 'בשבילכם' (עיין לדוגמה מסכת שקלים פ"ב מ"ב). ברם, רוב השימושים של ביטוי זה מובנם 'דרך', באמצעותי ועל כן נראה מסתבר יותר הפירוש שהוצע בגוף העבודה. הדוגמה שמובאת כאן היא רק מתהלים, כאשר הפסוק מתייחס להזכרת שם ה'. הדוגמה מאסא מלך יהודה שהתפלל אל ה' ונענה מושמטת במכילתא דרשב"י. ייתכן שיש קשר בין הבדלים אלו. היענות ה' לתפילת אסא לעזרה במלחמה עודה קשורה לאוטונומיה המוחלטת של ה' המחליט האם להושיע את ישראל במלחמה אם לאו. במקרה זה אסא מבקש וה' נענה. לעומת זאת, המכילתא דרשב"י, שמשמטה דוגמה זו, מתייחסת רק לדוגמה של הכרזה פומבית ש"אנחנו בשם א-להינו נזכיר", המציג בטחון מלא שהכרה זו היא עצמה מביאה נצחון, ללא צורך בהמתנה להיענות ה' לבקשה.

²⁸⁶ המושג כאן הוא שם ה' מתגדל, ברם בהמשך הדרשה מופיע כניגוד המושג 'חילול השם', והפסוקים המצוטטים משתמשים במושג 'קידוש השם'. כפי שצויין במבוא (לעיל, עמ' 7), אלו מושגים מתחלפים (עיין לעיל, עמ' 72 והערה

שנ' "ויהי כשמוע כל מלכי האמרי",

וכן רחב הזונה אמרה להם לשלוחי יהושע

"כי שמענו את אשר הוביש יי"ו וגו' "ונשמע וימס לבבינו" וגו'.

וכיון שאין ישר' עושין רצונו של מקום^א

שמו מתחלל בעולם

שנ' "ויבא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי" וגו'

וכת' "ואחמל על שם קדשי" וגו'

"לכן אמר לבית ישר' כה אמר יי' אל'ים לא למענכם אני עושה" וגו'

"וקדשתי את שמי הגדול" וגו'.

חילופי נוסחאות: א. רצונו של מקום – נוסף: כביכול (דפוס)

אף כאן יש קשר בין מעשי בני ישראל לבין 'קידוש השם' בעולם. קשר זה מבוסס על פשטי הכתובים, שהתייחסנו אליהם כבר בפרק 2. ישנה לכאורה סתירה בין העובדה ששם ה' מתקדש באמצעות עם ישראל לעיני הגוים לבין הצורך של ה' להעניש את בני ישראל (שאף הוא אחד מן המוטיבים של 'קידוש השם'), וממילא קידוש ה' את שמו תלוי במעשיהם של עם ישראל ובקיום המצוות שלהם. המדרש כאן קושר בין מעשיהם הטובים של ישראל לבין מעשי 'קידוש השם', אף במקרים בהם דבר זה לא נמצא בכתובים עצמם. דבר זה בולט בכיבוש עבר הירדן המזרחי ובמעבר הירדן. במקרים אלו אין ציון במקרא כי הדבר היה תלוי במעשיהם של ישראל. אמנם הכניסה לארץ נדחתה בארבעים שנה בעקבות חטאיהם של ישראל, אך אין קשר הכרחי בסיפור הכניסה לארץ בין "ישראל עושין רצונו של מקום" לבין מעשי הנסים. אדרבא, אף המדרש מוכיח מן הפסוקים רק את השלב השני "שמו מתגדל בעולם" ולא את השלב הראשון של עשיית רצון השם.

בחלק השני של המדרש, המתאר את הצד השני של המטבע, דהיינו 'חילול השם', לא ברור לגמרי מה כל פסוק בא להוכיח. נראה, כי אף בחצי השני של המדרש אין הוכחה או התייחסות ישירה למעשיהם של ישראל, אלא רק לתוצאה של 'חילול השם'. מכל מקום, אין ספק כי בתפיסת המקרא, הבאה לידי ביטוי בנבואת יחזקאל, הגלות היא תוצאה של חטאי ישראל, ואם כן ייתכן שבהקבלה זו יש ללמד שכשם שהגלות שבאה כתוצאה מחטאי ישראל, חיללה את השם, כך

255). על הקבלה נוספת בין "לקדש את השם" לבין "לגדל את השם", עיין לדוגמה בשינויי הנוסח לעיל, ספרי דברים שו (ליד הערה 268).

²⁸⁷ הנצי"ב (ברכת הנצי"ב, לעיל, הערה 278, עמ' קיב) מפרש את הדרשה כאן שהיכולת לרומם את ה' באה כאשר מתנהגים בצורה כזו שהוא "א-להי אבי", דהיינו כאשר הם משתעבדים לו. אף פירוש קו המדה (לעיל, הערה 103, דף נ ע"א) מפרש שהמונח 'קידוש השם' מתאר את המלה "וארוממנהו".

'קידוש השם' בעקבות כיבוש עבר הירדן המזרחי וחציית הירדן יכול להעיד שבני ישראל קיימו את רצון ה'.

נראה שאין חידוש בקישור שעושה המדרש בין מעשי ישראל לבין 'קידוש השם' ויחילול השם, אלא רק בכך שהוא מפנה את הזרקור לעובדה הזו. בפרק העוסק במקרא הראינו כיצד הדבר נתון במתח בתוך המובנים וההקשרים השונים של 'קידוש השם' – מחד, ה' מקדש את שמו בכך שהוא מעניש את עמו, ומאידך הוא מקדש את שמו בכך שמצב עמו משובח. המדרש כאן מבסס את התלות הזאת בין מעשיהם של בני ישראל לבין 'קידוש השם', ויוצר זיקה ישירה בין העובדה שבני ישראל מקיימים את רצון ה' לעובדה שה' מקדש את שמו (ולחפך).²⁸⁸

3.2.3.5 מכילתא דר"י, מכילתא דרשב"י, תוספתא – 'קידוש השם' בקפיצת נחשון לים

'קידוש השם' הבא לידי ביטוי בקריעת ים סוף מופיע אף בדברי ר' טרפון, החוזרים במכילתא דר"י, במכילתא דרשב"י ובחלקם אף בתוספתא²⁸⁹ ובבבלי.²⁹⁰ רוב הסיפור דומה, והוא יוצג להלן על פי מכילתא דר"י. סוף הסיפור, המשמעותי ביותר לעניינינו, שונה בין המקורות השונים, והשוואה בין הקטעים הללו תיערך להלן.

כך במכילתא דר"י, מסכתא דשירה, פרשה ד' (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 104-107):²⁹¹

"ויבאו בני ישראל בתוך הים"²⁹²

ר' מאיר אומר בלשון אחד

[ור' יהודה אומ' בלשון אחר].²⁹³

ר' מאיר או' כשעמדו שבטים על הים

זה או' אני ארד וזה או' אני ארד,

מתוך שהיו עומדין קפץ שבטו של בנימן וירד לים תחילה

²⁸⁸ הפסוקים האחרונים שאותם מצטט המדרש לכאורה מביעים רעיון הפוך מהרעיון אותו מציין המדרש, והוא שהגאולה העתידית תהיה רק לשם 'קידוש השם', בלי קשר לזכויותיהם של ישראל. ייתכן שבכך טמון החידוש של המדרש – ההתעלמות מההקשר המקורי של הפסוקים, וציטוטם דווקא כהוכחה לכך ש'יחילול השם' ו'קידוש השם' תלויים במעשיהם של ישראל.

²⁸⁹ תוספתא ברכות ד' טז-יח, מהדורת ליברמן, עמ' 22-25.

²⁹⁰ סוטה לו ע"א.

²⁹¹ חילופי נוסחאות חשובים וכן הבדלים בין המכילתא דר"י למכילתא דרשב"י, לתוספתא ולבבלי יובאו, בשל אריכות הקטע המצוטט, בתוך הערות השוליים.

²⁹² פירוש קו המדה על אתר (לעיל, הערה 103, דף מה) מסביר את הצורך הפרשני שהוביל לדבריהם של ר' יהודה ור' מאיר: "בתוך הים ביבשה – דקשה אם בים למה ביבשה, ואם ביבשה למה בים, אלא מכאן למדו שקפצו לים טרם שנקרע ונעשה ליבשה, והיינו שבתחלה נכנסו לתוך הים ואח"כ נעשה הנס והלכו ביבשה".

²⁹³ נוסף על פי כת"י מינכן 117.

שני "שם בנימן צעיר רודם" אל תקרא "רודם" אלא "רד ים".

התחילו שרי יהודה מרגמין אותם באבנים²⁹⁴ שני "שרי יהודה רגמתם".

מושלו משל למה הדבר דומה...

כך מה שכר נטלו שבטו של בנימן שירד לים תחילה

שרת שכינה בחלקו שני "בנימן זאב יטרף" וג' ואו' "לבנימן אמר ידיד יי"י" וגו'²⁹⁵

מה שכר נטלו על כך שבטו של יהודה זכה למלכו' (שני "שרי יהוד" זכה למלכות)

שני "שרי יהוד" רגמתם"

ואין רגימה אלא מלכות שני "באדין אמר בלשצר והלבישו לדניאל ארגונא" וגו',

"שרי זבולון שרי נפתלי"

מלמד שכשם שנעשו ניסים לישר' על הים על ידי שבט יהודה ובנימן

כך נעשו ניסים לישר' על ידי שבט זבולון ונפתלי בימי דבורה וברק

שני "ותשלח ותקרא לברק בן אבינועם מקדש נפתלי" וגו',

"ומשכתי אליך אל נחל קישון" וגו' מה הוא או' "זבולון עם חרף נפשו".²⁹⁶

ר' יהוד' או' כשעמדו ישר' על הים

זה אומ' אני ארד²⁹⁷ וזה או' אני ארד שני "סבבוני בכחש אפרים" וגו',

²⁹⁴ גירסת הבבלי כאן: "והיו שבטים רוגמין אותו, שני 'שרי יהודה רגמתם שרי זבולון ושרי נפתלי'". הסיפור המובא בבבלי מתייחס לעיקר המחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה בשאלה מי הוא זה שקפץ ראשון לים – בנימן (שיטת ר' מאיר) או יהודה (שיטת ר' יהודה), כאשר אין התייחסות למקומו של שבט יהודה, וכן של שבטי זבולון ונפתלי בדברי ר' מאיר. ממילא היחס החיובי לו זוכים יהודה (כרוצה אף הוא להיות הראשון לירד לים) וכן זבולון ונפתלי במכילתות (כאשר במכילתות יש היקש בין הנסים שנעשו על ידי בנימן ויהודה לאלו שיעשו בעתיד על ידי זבולון ונפתלי (במלחמת דבורה וברק)) נעדר כליל מן הבבלי, וכן אף המשל שמופיע במכילתות. בהמשך למגמה זו, אין הבחנה בין שבט יהודה (הרוגמים) לבין שבטי זבולון ונפתלי (שנעשו נסים על ידם), אלא הפסוק נדרש כמתייחס לכלל השבטים (אשר יהודה, זבולון ונפתלי הם נציגיהם) כרוגמים את שבט בנימן, הגיבורים בגירסת ר' מאיר.

²⁹⁵ תיאור השכר במכילתא דרשב"י שונה במעט: "מה שכר נטלו שבט בנימן, שרת שכינה בחלקו שני" ובין כתפיו שכן"; השווה את דברי הבבלי: "לפי' זכה בנימן הצדיק ונעשה אושפיזן לגבורה, שני 'ובין כתפיו שכן'". נראה שההתייחסות לפסוק: "בנימן זאב יטרף" מתייחס לא רק לעובדה שהשכינה שורה בבנימן, אלא אף לעניין הקרבנות. עיי' לדוגמה תנחומא (בובר) פרשת ויגש, סימן ח' מהד' בובר (וילנא תרמ"ה) עמ' 208.

²⁹⁶ כאמור (לעיל, הערה 294), כל הקטע בדבר השכר של יהודה ובדבר הנסים שבאו בעקבות מעשיהם של זבולון ונפתלי, נעדר מן הבבלי.

²⁹⁷ גירסת הדפוסים כאן הוא "אין אני יורד" (וכן בכתב יד מינכן 117, בילקוט ובמדרש חכמים. כך בנוסח הפנים במהדורת הורביץ-רבין, וכך הגהת הגר"א). כן הגירסה אף בבבלי ובדברים רבה, דברים ח' (מהדורת ליברמן, עמ' 6). ברם, הגירסה במכילתא דרשב"י אף היא "אני ארד". כך מופיע אף בדברי ר' טרפון, ומאושרים אף בקטע גניזה סנקט פטרבורג אנטונין 215 (בתוך: מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים, תשס"ה, עמ' 52). כן הגירסה בתוספתא, על פי כתב יד וינה (דברי התוספתא מתייחסים לדברי ר' טרפון שיובאו להלן, אך נראה שר' טרפון מייסד את הדרך בה ימשיך ר' יהודה). בכתב יד ערפורט ובדפוס של התוספתא בדברי ר' טרפון הגירסה היא "אני יורד". ישנן שתי אפשרויות להסביר דבר זה. אפשרות אחת היא להבין את גירסת המכילתות על פי הבבלי ודברים רבה. וכך מציע ליברמן (בפירושו לתוספתא ברכות, תוספתא כפשוטה, עמ' 70): "...ושמא גם לפנינו כאן (כגו' ד' וכי"ע) צריך לנקד: אגני...". [ליברמן נתלה דוקא בדפוס ובכתב יד ערפורט, הגורסים "אני יורד", שכן בכתב יד וינה הנוסח הוא

מתוך שהיו עומדין ונוטלין עצה קפץ נחשון בן עמי-נדב ונפל לו²⁹⁸ לגלי הים,

עליו הוא או' "הושיעני אל'ים כי באו מים עד נפש"

"טבעתי ביון מצולה" "אל תשטפני שבולת מים" וגו',

באו' שע' אמ' לו המק' למשה

משה ידידי משוקע במים והים סוגר ושונא רודף ואתה עומד ומרבה בתפילה.

אמ' לו משה ומה עלי לעשות,

אמ' לו "ואתה הרם את מטך" וגו'.²⁹⁹

וכי מה אמרו ישר' על הים "ימי ימלך לעולם ועד"

אמ' הק' מי שהמליכני על הים אעשנו מלך על ישר'.³⁰⁰

כבר היה ר' טרפון וזקינים יושבים בצילו של שובך ביבנה...

אמרו לו ר' למדינו באיזה זכות זכה יהוד' למלכו'

"אני ארד", ואי אפשר להסבירו "איני ארד!". הוכחה לדבריו מביא ליברמן מדעת ר' יהודה במקומות שונים (אבות דרבי נתן נו"א פל"ד, נו"ב פל"ח, ספרי דברים א, שמות רבה כ"ד א ועוד) שבני ישראל המרו על הים בים סוף. (ההוכחה הטובה ביותר היא בשמות רבה כ"ד, ששם כתוב: "אלא על הים המרו שלא היו רוצים לירד. אילולא שבת יהודה שקפץ תחילה וקידש שמו של הקב"ה...". ברם, אף במקור זה הדברים אינם מובאים כדבריהם של השבטים, אלא רק מבטאים את יחסם של השבטים, וממילא אין בהם להעיד בהכרח על האמירה המפורשת של השבטים). נראה לי להציע אפשרות אחרת והיא שדברים ככתבם – דהיינו, השבטים עצמם טענו שהם רוצים לרדת לים, אך בדברים אלו היה שקר: "זה אומר אני יורד, וזה אומר אני יורד". פרט לנחשון בן עמינדב משבט יהודה, אף שבת לא התכוון לכך באמת. דברים אלו משתלבים עם הפסוק שמביא ר' יהודה על מנת להוכיח את טענתו: "סִבְבֵּי כָּחַשׁ אֶפְרַיִם וּבְמַרְמָה בֵּית יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה עַד דָּד עַם אֶל-וְעַם קְדוֹשִׁים נִאְמָן" (הושע י"ב א). פסוק זה איננו מדבר על המריה והבעת חוסר אמון, אלא על הזיוף שבדבריהם של בני ישראל, והמעשה של יהודה לעומת הכחש של אפרים. לאור פסוק זה נראה יותר לפרש שהכוונה במכילתות היא שאכן כל שבט טען שהוא יָרַד לים, אלא שבפועל רק נחשון בן עמינדב משבט יהודה עשה זאת.

סיבה נוספת להסבר שבני ישראל טענו שכל אחד רוצה לרדת, אך בפועל היתה זו אחיזת עיניים, נעוצה בתיאור ההרואי של המעשה עצמו. דווקא העובדה שמעשיו של נחשון מתוארים כמסירות נפש של ממש, של טביעה פוטנציאלית, מגבירה את ההנחה כי על אף ההכרזות הגדולות, בני ישראל פשוט פחדו להכנס למים עמוקים. סיוע נוסף לדברים אלו יש מכך שהדברים מתוארים כנטילת עצה. אם היה מדובר בסירוב קולקטיבי לרדת לים, מה עצה יש ליטול? ברם, אם מדובר באחיזת עיניים ובהכרזה על פני השטח שכולם רוצים לירד, ממילא נטילת העצה היא שנועדה לדחות את הצורך לבצע את מה שהכריזו שיעשו.

פירוש דומה לפירוש זה (שמדובר על הצהרות שווא) הובא על ידי נחמה ליבוביץ (ללא שם אומרם; עיונים חדשים לספר שמות, לעיל, הערה 41, עמ' 191) דווקא בנוגע לדברי ר' מאיר, אך נראה שדברים אלו תואמים יותר את דעת ר' יהודה.

²⁹⁸ במקום "ונפל לו" גירסת הדפוס היא "ושבטו". נראה שמילה זו נוספה כאן כדי להעניק משמעות לזכות בה זכה כל שבט יהודה ולא רק זרעו של נחשון.

²⁹⁹ גירסת המכילתא דרשב"י כאן: "אמ' לו הקב'ה למשה ידידי משוקע בים ואתה עומד ומרבה בתפלה לפני? 'מה תצעק אלי' וגומ' ואתה הרם את מטך' וגומ'".

³⁰⁰ בגירסת הדפוס כאן נוסף "וזה היה משה". ברם, כבר הגר"א מוחק דבר זה, ונראה שאין לגרסה זו שום אחיזה. מכל מקום, קו המדה (לעיל, הערה 103), על אף שהוא דוחה גירסה זו, מפרש שמדובר על משה שפתח בשירת הים וגרם לכך שבני ישראל יענו אחריו.

א' להם שכשעמדו שבטים על הים זה או' אני ארד' זה או' אני ארד, שנא' "סבבוני בכח אפרים" וגו'.

מתוך שהן עומדין ונוטלין עצה קפץ נחשון בן עמינדב ונפל לו לגלי הים וכן הוא אומ' "בצאת ישר' ממצר" וגו' "היתה יהוד' לקדשו" וגו',

אמ' להם המק' מי שקידש את שמי על הים יבוא וימשל (יעל) [על] ישר'.³⁰¹

הרעיון הבסיסי המשמעותי בדרשות ר' יהודה ור' מאיר הוא ש(נציג) אחד השבטים עשה מעשה וקפץ לים, וזה מה שגרם לנס של קריעת הים. כבר במכילתא כאן מוצגות שתי תפיסות של המעשה שהיה על הים – כמה שבטים צועקים "אני ארד", אך בעוד בגרסה הראשונה יהודה ובנימין רבים על הזכות לרדת לים, בגרסה השנייה כל השבטים כולם מצהירים הצהרות גדולות ורק שבט יהודה, או נחשון בן עמינדב, פועל על פי ההצהרות הללו. שאר השבטים כלל לא התכוונו לרדת לים ולהסתכן (לכן הם מוגדרים כבעלי "כחש").³⁰² שתי הלשונויות הללו מוצגים כמחלוקת בין ר' מאיר (יהודה ובנימין מתחרים) לר' יהודה (רק יהודה היה מוכן להסתכן).

לעניינינו חשוב שהנס בתמונה שמתאר ר' יהודה מתרחש רק אחרי שנחשון בן עמינדב מוסר את נפשו והישועה מתעכבת. נראה שיש כאן משהו משותף לשתי התמונות המתוארות: ר' מאיר מתאר כי נעשו נסים לישראל על הים על ידי בנימין ויהודה. לא עוד מדובר על נסים שנעשים ממש על ידי ה', אלא על ידי בנימין ויהודה. בדברי ר' יהודה השכר שלו זוכה שבט יהודה הוא בזכות: "וכי מה אמרו ישר' על הים, 'ימי ימלך לעולם ועד'. אמ' הק' מי שהמליכני על הים אעשנו מלך על ישר'". היכולת להיות מלך מוענק למי שגורם לעם ישראל להמליך את ה', בדרך של מידה כנגד מידה. המלכת ה' נעשית בעקבות קריעת ים סוף (הקריאה "ה' ימלך לעלם וְעַד" מצוטטת מתוך שירת הים, שמות ט"ו יח), אך מי שגורם לכך הוא זה שהתחיל את הנס, דהיינו נחשון בן עמינדב.

³⁰¹ לשון דומה מופיעה בקטע גניזה סנקט פטרבורג אנטונין 215, עותק א (עיין לעיל, הערה 297), ושם אין הקטע העוסק במחלוקת ר' יהודה ור' מאיר, אלא רק הדיון בשאלה מדוע יהודה זכה למלכות, כאשר אלמנטים שמופיעים לפנינו בתוך דברי ר' יהודה מופיעים כאן בקטע הגניזה (קטע גניזה זה סווג על ידי כהנא כעד נוסח של המכילתא דר"י, ברם אין הוא זהה לחלוטין עם המכילתא דר"י ויש בו קווי דמיון אף למכילתא דרשב"י): "ל[מד]נו באיזו זכות זכה [יהודה] [כשעמדו שב]טין על הים זה או' אני י[ורד תחלה] [שנ' סבבוני בכח] אפרים וגו' מכיון שה[יו] [עיצה] [קפץ נח]שון בן עמינדב ונפל לי[ם] [אל ת]שטפני[שיבולת וגו' אמ' המ' למשה] [סוגר ושונא רודף] ואת עומד ומרבה ב[תפילה] [לעשות אמ' לו אותה הרם את מטך ונטה] [אמ' [משה ויש' על] הים יי ימלך וגו אמ' ה'ק' ב'ה'] [א]עשהו מלך על ישראל. וכן הוא או' ב[צאת יהו]דה לקדשו ישר' ממלותיו [שקד]ש את[שמי על הים יבוא וימשל בישראל]. נראה שיש כאן שילוב של דברי ר' יהודה עם דברי ר' טרפון, הן בנוגע לנסיבות אמירת הדרשה המשולבות עם אלמנטים מדרשת ר' יהודה, והן הפסוקים השונים שנדרשים.

³⁰² עיין לעיל, הערה 297.

רק בדברי ר' טרפון הדבר מוגדר כבר כ'קידוש השם': "וכן הוא אומ' 'בצאת ישר' ממצר" וג' "היתה יהוד' לקדשו" וג', אמ' להם המק' מי שקידש את שמי על הים יבוא וימשל (יעל) [על] ישר".³⁰³ דברי ר' טרפון מושאלים מסיטואציה שבה ישבו ודנו בענייני הלכה ועברו לדון בענייני אגדה. תלמידי ר' טרפון מציעים כמה תשובות אפשריות לשאלה מדוע יהודה זכה למלכות ולבסוף מגיעה תשובת ר' טרפון והיא קשורה לדברי התנאים לעיל, אלא שהוא מנסח זאת במושגים של 'קידוש השם', וזאת על בסיס דרשת הפסוק "הִיְתָה יְהוּדָה לְקִדְשׁוֹ יִשְׂרָאֵל מִמְשָׁלוֹתָיו" (תהלים קי"ד ב).³⁰⁴ הזכות למשול לא מתוארת כמידה כנגד מידה, אלא נלמדת מדרשת הכתובים. מכל מקום, 'קידוש השם' כאן הוא באמצעות הנס שהתחיל במעשיו של נחשון, ותוצאות מעשה זה, כפי שבאו לידי ביטוי בדברי ר' יהודה הן התגובה של עם ישראל: "ה' ימלך לעלם ועד".

כאמור, אותה דרשה מופיעה במכילתא דרשב"י י"ד כב (מתוך קטע גניזה פירקוביץ, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 64-62), אלא שהגדרת מעשהו של יהודה (נחשון בן עמינדב) נעשית בצורה אחרת במקורות השונים ולכן נצטטם כאן:³⁰⁵

ר' יהודה - ...מה אמרו שבטים על הים, "מקדש יי כוננו ידיך".

באותה שעה [אמר לו] הקב"ה למשה

מי [שקי]דש שמ[י] על [ה]ים הוא מושל,

שנא "ב[צא]ת יש' ממצ'" וגומ'.

יהודה שקידש את שמי על [הים] ימשול על יש'.

ר' טרפון - ... אמ' לו למדינו,

אמ' להן שכשבאו שבטים ועמדו על הים, זה אומ' אני יורד זה אומ' אני יורד.

קפץ נחשון בן עמי-נדב ונפל לו לתוך הים כדכת' לעיל.

והוא ימשול על יש'.^x

חילופי נוסחאות: א. והוא ימשול על ישראל - ליתא במדרש חכמים.

³⁰³ הסוגיה בבבלי מביאה אמנם את מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה, אך נדמה שדברי ר' יהודה בסוף מנוסחים על פי דבריו של ר' טרפון: "לפי' זכה יהודה לעשות ממשלה בישראל, שני' היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו הים ראה וינס' וגו', מה טעם היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו' משום ד'הים ראה וינס'".

³⁰⁴ מעבר לדרשת הפסוק שבתהלים קי"ד: "היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו", נראה שהדברים קשורים אף לפשטי המקראות בספר שמות, שכן ה' אומר למשה: "מה תצַעַק אֵלַי דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ" (שמות י"ד טו) – אף המקרא תולה את מעשה הנס במעשיהם של עם ישראל, בהבעת האמון של עם ישראל בה'. ברם, בניגוד למקרא בו ה' דורש שיתחילו ללכת, המדרש עומד על הן הייחוד של המעשה של האדם הפרטי והן על האלמנט של מסירות הנפש של אותו פרט. דווקא דעת ר' טרפון במכילתות שקישר בין מעשהו של נחשון לבין 'קידוש השם' תיאר גם את מסירות הנפש של העניין.

³⁰⁵ כל ההוספות בסוגריים המרובעים הן השלמות של האקדמיה ללשון עברית.

השינוי המשמעותי בין המכילתא דרשב"י למכילתא דר"י הוא הקישור הלשוני בין 'קידוש השם' של יהודה לבין הפסוקים בשירת הים. במכילתא דר"י היה נראה כי ניתן לפרש את מלכות שבט יהודה או על סמך דברי בני ישראל בשירת הים: "ה' יְמַלֵּךְ לְעַלְמֵם וְעַד" או על סמך דרשת הפסוק בתהלים קי"ד ב: "הַיְהוָה יְהוֹדָה לְקִדְשׁוֹ יִשְׂרָאֵל מִמְשָׁלוֹתָיו", כאשר אז ההסבר לכך הוא 'קידוש השם'. במכילתא דרשב"י, הלימוד משירת הים, הרעיון ששבט יהודה קידש את שם ה' והלימוד מן הפסוקים בתהלים קי"ד מתאחדים לכדי אמירה אחת כוללת: "מה אמרו שבטים על הים, 'מקדש יי כונו ידוך'. באותה שעה [אמר לו] הקב"ה למשה מי [שקי]דש שמני [על ה]ים הוא מושל, שנא' [ב]צאת יש' ממצ" וגומ'. יהודה שקידש את שמי על [הים] ימשול על יש".³⁰⁶

הלימוד כאן משלב את שני האלמנטים שנמצאו במכילתא דר"י לעיל – הלימוד של מידה כנגד מידה (דברי ר' יהודה: יהודה זכה למלוכה בזכות "ה' ימלוך לעולם ועד"), ושהיה 'קידוש השם' הן מתוכן שירת הים והן מתהלים קי"ד. נראה שהדרשה כאן מגיעה לכדי שכלול בהכללת שני המוטיבים ושני הלימודים בתוך דרשה אחת.³⁰⁷ ממילא אף אין צורך לפרט את דרשת ר' טרפון שכן היא נכללת כאן כבר בתוך דברי ר' יהודה. אם כן, אפשר שבמקרה זה עורך המכילתא דרשב"י הכיר את דרשת המכילתא דר"י ושכלל אותה.³⁰⁸

כאמור, סיפור זה מופיע אף בתוספתא ברכות פרק ד' הלכות טז-יח, ושם מובאים רק דברי ר' טרפון (לאחר דיון בברכה על מים ובירידת יוסף למצרים, מתחיל שקלא וטריא בנוגע לסיבה בגללה זכה יהודה למלכות. לאחר שר' טרפון דחה את תשובות תלמידיו, הוא נדרש לענות כעת):

אמרו לו ילמדנו רבינו,^x

אמ' להם מפני שקידש שמו של הקב"ה על הים,

כשבאו שבטים ועמדו על הים זה אומ' אני ארד וזה אומ' אני ארד.

קפץ שבטו של יהודה וירד תחלה וקדש שמו של מקום על הים.

ועל אותה שעה הוא אומר "הושיעני אלים כי באו מים עד נפש טבעתי ביון מצולה ואין מעמד"

וגו' "אל תשט' שבו" וגו'

³⁰⁶ אף בקטע הגניזה שהובא לעיל (הערה 301) שולבו שני האלמנטים יחד, אך בצורה אלגנטית פחות. בקטע הגניזה שולב האלמנט של מידה כנגד מידה, הבא לידי ביטוי דרך המלים המזכירות מלכות – יהודה זכה למלכות בזכות "ה' ימלוך לעולם ועד", עם האלמנט של 'קידוש השם', ודרשת הכתוב מתהלים קי"ד. במכילתא דרשב"י, אף הניסוח של המידה כנגד מידה משתמש ברעיון של קידוש ה', ומבסס את הקשר הסיבתי בין 'קידוש השם' של נחשון בן עמינדב שקפץ לים לבין הענקת המלכות ליהודה, על סמך הפסוק בתהלים.

³⁰⁷ מכיוון שכך, אף אין דרשה עצמאית לר' טרפון אלא הפניה לדברי ר' יהודה שהובאו לעיל. הפניה זו במדרש חכמים אף חותמת את הדרשה כולה.

³⁰⁸ עיין לעיל, הערה 282.

ואו' "היתה יהודה לקדשו" וגו'.

יהודה קדש שמו של הקב"ה על הים לפיכך "ישראל ממשלתיו".

חילופי נוסחאות: א. ילמדנו רבינו – נוסף: אלא מפני מה זכה יהודה למלכות (כתב יד לונדון ודפוס).³⁰⁹

עיון בהלכות הקודמות מעיד על כך שהדיון מתחיל דווקא ממעמד שפל של יהודה בעקבות מכירת יוסף, והשאלה כיצד אדם שהגיע למצב שפל כזה יכול בסופו של דבר להיות זה שמצאצאו יבוא המלך. על כך ניתנות תשובות שונות והתשובה האחרונה היא זו שמוכרת לנו מהמכילות לעיל. דברי ר' טרפון כאן, וכן הדרך בה הם מוצגים במכילתא דר"י מעידים כי את הדרשה "היתה יהודה לקדשו" ישראֵל ממשלותיו" כמקשרת בין 'קידוש השם' של שבט יהודה לבין זכותם למלכות, היא דרשה של ר' טרפון. על גבי דרשה זו מופיעה המחלוקת של ר' יהודה ור' מאיר, כאשר ר' מאיר קושר את זכותו של שבט יהודה לדבר אחר לחלוטין (רגימת שבט בנימין באבנים), ור' יהודה מקבל את הקשר שיצר ר' טרפון בין הירידה של יהודה לים לבין זכותם למלכות. ברם, בעוד ר' טרפון מבסס את הדברים על דרשת הפסוקים מתהלים, ר' יהודה מחפש תימוכין לרעיון זה מתוך ההקשר הספציפי של שירת הים.

סביב התימוכין האלו חלוקות המכילתא דר"י והמכילתא דרשב"י. במכילתא דר"י הדבר קשור לכך ששבט יהודה גרם לבני ישראל לומר "ה' ימלוך לעולם ועד" (וממילא אין קשר הכרחי למונח 'קידוש השם'), בעוד במכילתא דרשב"י מעשהו העיקרי של נחשון בן עמינדב מוגדר בעזרת המושג של 'קידוש השם' (בעקבות הדרשה של ר' טרפון). ממילא הדרשה שמובאת שם, על אף שהיא מובאת מפסוק בשירת הים, קושרת את הזכות של שבט יהודה במעשה של 'קידוש השם', והפסוק הנדרש הוא "מקדש ה' כוננו יְדִיד".

המחלוקת המתוארת בין ר' מאיר לר' יהודה איננה קשורה להגדרת 'קידוש השם', אלא לשאלה אחרת. כתשובה לשאלה מדוע זכה יהודה למלכות, עולה האופציה של 'קידוש השם'. לא נראה שיש כאן חילוקי דעות בדבר מהות 'קידוש השם' אלא סביב עניין אחר, האם זו הסיבה שיהודה זכה למלכות.

מעיון בדברי המכילות והתוספתא נראה שיש כאן קשר מהותי בין קפיצת נחשון בן עמינדב לים וקריעת הים בעקבות דבר זה לבין 'קידוש השם'. בדעת ר' מאיר המובאת במכילות, הקפיצה לים עצמה מוגדרת כעשיית נסים לבני ישראל. דברי ר' יהודה או ר' טרפון המגדירים את המעשה כמעשה של 'קידוש השם', קשורים אמנם להקשר המקראי מתוכו הם צמחו – היינו שנסים לבני

³⁰⁹ בכת"י וינה הדברים מוצגים כשקלא וטריא בין אנשים שונים: התלמידים מציעים פתרונות שונים ור' טרפון דוחה אותם, עד שלבסוף הם שואלים אותו והוא עונה. בכת"י לונדון נראה שאחרי שר' טרפון משיב על נסיונות תלמידים לתת הסבר המתקבל על הדעת לכך שיהודה זכה למלכות, הוא זה שמנדב את התשובה בעצמו.

ישראל הם 'קידוש השם', אלא שכאן יש תוספת משמעות ל'קידוש השם' – אדם יכול לקדש את שמו של מקום, כאשר הוא מתחיל את הפעולה הגורמת לנס. הדבר הזה תלוי בו עד כדי כך שתגובת ישראל "ה' ימלך לעולם ועד" או "מקדש ה' כוננו ידיך" היא תוצאה של מעשיו של נחשון בן עמינדב.

מגמה זו שאנו רואים במדרש המופיע במכילתא ממשיכה את המגמה שראינו לעיל במכילתות על הפסוק "ה' איש מלחמה ה' שמו" – שם קידוש ה' את שמו תלוי במעשיהם ובקדושתם של עם ישראל. באותו מדרש ה' אינו מקדש את שמו אלא אם כן בני ישראל מצדיקים את הדבר הזה. המדרש אודות נחשון בן עמינדב ממשיך את המגמה הזו שלב אחד הלאה – 'קידוש השם' כאן נובע באופן ישיר ממעשה האדם. אמנם 'קידוש השם' כאן הוא עדיין במסגרת המוכרת לנו, היינו על ידי מעשי ניסים שה' עושה, אך האדם תופס חלק פעיל יותר בהפעלת הניסים, וממילא ב'קידוש השם'. נוסף לכך, יש אף רובד מסוים של הקרבה הבא לידי ביטוי במעשה של נחשון בן עמינדב. לא רק עצם המעשה של אדם מישראל הוא הזרז לנס, אלא מעשה זה (במיוחד על פי הצגתו של ר' יהודה³¹⁰) הוא מעשה של מסירות נפש, של אדם שנכנס למצב מסוכן מתוך אמונה שדבר זה יחולל את הנס. הנושא של מסירות נפש כביטוי עצמאי ל'קידוש השם' נידון להלן, פרק 4.

3.2.4 סיכום

המובנים המקראיים של 'קידוש השם' חזרו ונשנו בתוך המקורות התנאיים. עובדה זו מעידה כי מובנים אלו טבועים עמוק וכי המקורות התנאיים שואבים תפיסות בסיסיות מתוך המקרא בהגדירם את המושגים של 'קידוש השם' ו'חילול השם'. נראה כי המובן הבסיסי שלא השתנה מתקופת המקרא לתקופת התנאים הוא המובן של קיום יחס חיובי ויחס של יראה לא-להי ישראל, בין אם זה נעשה ברמת הפרט של קיום המצוות וקבלת מרות הא-ל של כל אחד ואחד, גם ללא פרסום למעשיו, ובין אם זה נעשה לעיני הגוים באמצעות מצבם המדיני של עם ישראל, ובאמצעות נסים לטובת עם ישראל.

מתוך המקורות שהובאו לעיל ראוי לציין שתי נקודות חשובות. הנקודה הראשונה היא שהמקורות העוסקים במצבו המדיני של עם ישראל והניסים שנעשו לעם ישראל, מתייחסים כולם למקורות מקראיים ודנים במקורות המקראיים (למרות שהם מגדירים את הסיפורים המקראיים כ'קידוש השם' או 'חילול השם', גם במקומות שהמקרא לא השתמש במילים אלו). לעומת זאת, מובנים נוספים נידונים אף בפני עצמם ללא קשר למקור המקראי – הקשר בין 'חילול השם' לשבועת שווא

³¹⁰ ר' טרפון בתוספתא.

(משנה אבות), עבודה זרה (שיכתוב סיפור שרה והגר), קיום מצוות ודברים הקשורים בזה ('יחכמים הזהרו בדבריכם' וכו'). נראה שניתן להבחין בשלב זה בין המקורות המתייחסים למובן המקראי של 'קידוש השם' לעיני הגוים – במצבו המדיני של עם ישראל ובמעשי ניסים לטובת עם ישראל – והם אלו שמתייחסים ישירות דווקא למקורות המקראיים עצמם, לבין שאר המובנים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתוך עם ישראל שנידונים אף במנותק מן המקורות המקראיים. הבחנה זו תקבל משמעות בהמשך דברינו, מתוך עיון במובנים המתחדשים של 'קידוש השם' ו'חילול השם'.

הנקודה המשמעותית השניה העולה מתוך הדיון לעיל, היא ההתפתחות הרעיונית-ההדרגתית אף בתוך המקורות המתייחסים למקורות המקראיים ו'קידוש השם' באמצעות מצבו המדיני של עם ישראל ובאמצעות גאולת ישראל הנסית.

אם במקור המובא מתוך הספרי דברים, פיסקה שו, שבו כל סיפור עשר המכות, קריעת הירדן, וכן סיפורי דניאל וחבריו נועדו על מנת לקדש את שם ה' באמצעות הנסים, במקורות מן המכילתות על הפסוק "ה' איש מלחמה ה' שמו" יש כבר תלות מסוימת בין מעשי האדם לבין קידוש האל-את שמו. פיתוח הקשר המהותי בין מעשי האדם לבין 'קידוש השם' (הניסי) מגיע לשיא במקורות מן המכילתות ומן התוספתא בנוגע לשאלה מדוע יהודה זכה למלכות כאשר קריעת ים סוף מוגדרת כמעשה 'קידוש השם' של נחשון בן עמינדב, והמעשה עצמו משלב בתוכו רמה מסוימת של מסירות נפש. הדגש במקורות אלו הוא עדיין על השבח הניתן לא-ל בעקבות הנס, אך הנס הזה תלוי במעשי האדם, ואולי דווקא בהקרבה מסוימת שלו. בפרק הבא נראה פיתוח של המהלך הזה והקצנתו.

4. מובנים המתחדשים ל'חילול השם' ו'קידוש השם'

בפרק זה יוצגו שני ביטויים חדשים למושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם': מסירות נפש וייצוג הולם של תורת ישראל. ביטויים אלה מופיעים לראשונה בספרות התנאים, ואין להם מקורות מקראיים. בפרק זה אמשיך לחשוף את המגמה שהוצגה בפרק הקודם, ובשני הביטויים החדשים ניתן יהיה לראות כיצד כובד המשקל עובר מאחריות הא-ל לאחריות האדם. בנוסף לכך נראה כי בשני תחומים אלו הנמען של 'קידוש השם' הוא לא רק עם ישראל, אלא גם, ואולי בעיקר, אומות העולם.

מבחינה מתודולוגית, גם בפרק זה נבחין בין מאמרים הצמודים לדרשות הפסוקים לבין הישענות על רעיונות בתר-מקראיים. ברצוני להראות כי ככל שנצמדים לתקדימים המקראיים, הרי שהביטויים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' קרובים יותר להקשרם המקראי, וככל שמתנתקים מן התקדימים המקראיים, הביטויים מקבלים משמעות חדשה. כפי שראינו בפרק הקודם, המשמעות החדשה, המנותקת מן הכתובים, קשורה באופן ישיר ב'קידוש השם' ו'חילול השם' שהם בתחום אחריותו של היחיד (ולא של הא-ל).

4.1 מסירות נפש

כפי שצויין בפרק המבוא,³¹¹ לנושא של 'קידוש השם' הוקדש מחקר רב בעיקר ביחס ל'מסירות נפש'. כפי שראינו, מסירות נפש היא אחד הביטויים של 'קידוש השם', אך עם זאת ייתכנו מקורות שונים למסירות הנפש, ו'קידוש השם' הוא רק אחד מהם. 'מסירות נפש' יכולה להיות אף קיום של מצוות אהבת ה' (לדוגמה בתיאור מות ר' עקיבא ובתוך דברי תלמידיו³¹²). בפרק זה נעניין אך ורק במקורות הקושרים בין מסירות נפש לבין 'קידוש השם' או 'חילול השם'. לא יידונו המקורות העוסקים בקשר בין מסירות נפש לבין אהבת ה'. הדיון במסירות נפש כחלק מן הדיון הכולל

³¹¹ לעיל, עמ' 2 והלאה.

³¹² בבלי ברכות סא ע"ב; ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה, דף יד ע"ב. עיין גם מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש, פרשה ו', מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 227 (והמקבילה בויקרא רבה ל"ב א, מהדורת מרגליות, עמ' תשל"ה) – דברי ר' נתן על היוצאים ליהרג בגלל קיום מצוות, והסיבה שהוא נותן: "אשר הוכיתי בית מאהביי"; שם, מסכתא דשירה, פרשה ג', עמ' 127 (ובמקבילה במכילתא דרשב"י ט"ו ב, מהדורת אפשטין-מלמד, עמ' 79-78) – דרשת ר' עקיבא על "זה א-לי ואנוהו" המתייחס למסירות נפש בהתבססות על פסוקים מתוך שיר השירים; ספרי דברים לב, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 55 – דרשת בן עזאי שיש לאהוב את ה' עד מיצוי הנפש (עיין אורבך, חז"ל, לעיל, הערה 6, עמ' 391 ובהערה 77 שם). השווה גם את הסוגיה בסנהדרין עד ע"א-ע"ב המביאה מקורות שונים אפשריים לחובת מסירות הנפש. ישנם מקורות נוספים המתייחסים למסירות נפש כתופעה ללא הגדרה כלשהי. תופעה זו מתחילה כבר בספר מקבים ב' ו-ד' (א' כהנא (עורך), הספרים החיצוניים, כרך ב, ירושלים 1978, עמ' קצח-רב, רס-רפז). דוגמאות נוספות ניתן למצוא בבבלי סנהדרין יג ע"ב-יד ע"א (ובמקבילה בעבודה זרה ח ע"ב – בנוגע לסמיכת החכמים), בבבלי שבת קל ע"א (בנוגע למצוות שישראל מסרו נפשם עליהם) ושם במסכת עבודה זרה יז ע"ב (סיפור מות ר' חנינא בן תרדיון).

בנושא 'קידוש השם' ו'חילול השם', נועד להעניק את יכולת הניתוח של מכלול השינויים שעברו המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתקופת התנאים.

בהמשך לפרק הקודם שהציג את המעבר ההדרגתי מאחריות הא-ל לאחריות האדם סביב סוגיות 'קידוש השם' ו'חילול השם', בפרק זה נתמקד בשלב הבא בהתפתחות הרעיונית שמתרחש בספרות התנאים והוא הניתוק של מעשה 'קידוש השם' ממעשי הא-ל כליל. המקורות שיוצגו בסעיף זה הם מקורות הלכתיים העוסקים בפסוקים במקרא סביב 'קידוש השם'. פסוקים אלו הובאו לעיל, ונביאם שוב על מנת לדון בשאלה כיצד התנאים הבינו פסוקים אלו (ויקרא כ"א לא-לג):

"וְיִשְׁמְרֶתֶם מִצְוֹתַי וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה'. וְלֹא תַחֲלֹלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מִקְדָּשְׁכֶם. הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לָכֶם לֹא-לֵהִיִּם אֲנִי ה'."

לעיל³¹³ הובאו פירושים שפסוקים אלו הם **תוצאה** של קיום ('קידוש השם') או אי-קיום ('חילול השם') של כלל המצוות או של מצוות מסוימות.³¹⁴ תת-פרק זה יציג תפיסה חדשה של הפסוק, כאשר חלק מן המקורות מתמקדים ברישא של הפסוק "ולא תחללו את שם קדשי" כמגדיר **עבירה** שאין לאדם לעבור עליה, וחלק מן המקורות מתמקדים דווקא בסיפא, המנוסח בלשון נפעל המתייחס לה', "ונקדשתי בתוך בני ישראל" כמגדיר **מצווה** המחייבת את בני ישראל. כמו כן, נראה את הענקת התוכן ההלכתי לתפיסה זו של הפסוק וההלכות שנגזרות מדרשה כזו של הפסוק – ההקשרים והנסיבות אליהם מתייחס הפסוק.

סדר המקורות שיובא להלן הוא על פי הסדר הכרונולוגי של **התקדימים** מהם לומדים את הלכות מסירות נפש (מן המקרא דרך ההיסטוריה הבתר מקראית: פפוס ולוליאנוס בתחילת תקופת התנאים ודור השמד בימי אדריינוס קיסר), ועל פי הפיכת תקדימים אלו לכללים הלכתיים. בחלק מן המקורות ניתן לעקוב אחר התפתחות כרונולוגית בתוך ספרות חז"ל המלווה את ההתפתחות הרעיונית, ברם בשל הקושי לקבוע בנחרצות את זמנם של חלק מן המקורות, הן בשל חוסר ייחוס לחכם מסוים, והן בשל ההופעה של דרשות מסוימות רק במקורות תנאיים בבבלי, הדברים יוצגו כהתפתחות רעיונית-מחשבתית ולא כהתפתחות כרונולוגית.

³¹³ עמ' 18. ראה הפניות מדויקות בהערה 83.

³¹⁴ ראה: הרב א' ליכטנשטיין (לעיל, הערה 82), עמ' 57-58.

4.1.1 בבלי פסחים – מסירות נפש נלמדת מצפרדעים (תודוס איש רומי)

התלמוד הבבלי במסכת פסחים מצטט ברייתא ובה מאמר המיוחס לתודוס איש רומי ביחס למסירות נפש והגדרתה כ'קדושת השם'. ברייתא זו מובאת בגמרא אגב שאלת איפיונו של תודוס כאדם גדול או כבעל אגרופים. ההקשר הוא הנהגתו של תודוס (ובכמה כתבי יד: תרוס) שבני רומי יאכלו גדיים מקולסים (דהיינו צלויים) בלילי פסחים.³¹⁵

וכך מובא בבלי פסחים נג ע"א-ע"ב (ע"פ כת"י תימני 271 – אנלאו ניו יורק):

מותיבי אמ' ר' יוסי

תורס^א איש רומי הנהיג את כל בני רומי לאכול גדיין המקולסין בלילי פסחים

שלחו ליה אלמלא תורס אתה גזרינן^ב עליך נדוי שאתה קרוב להאכיל^ג את ישראל קדשים^ד ...

אי-בעיא להו (תור) [ד]ס³¹⁶ אדם גדול היה או בעל אגרופין היה.

תא שמע דתניא את זו דרש תודס איש רומי

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש.

מפני שנשאו קל וחומר מצפרדעים

אמרו ומה צפרדעים שלא נצטוו על קדושת השם

כת' בהו "ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מט' ובב' עב' ובעמ' ובתנו' ובמש'".

ואימתי משארות מצויות. בזמן שהתנור חם.

אנו שאנו מצווין על קדושת השם^ה על אחת כמה וכמה.

שמע מינה אדם גדול היה, שמע מינה.

ר' יוסי בר אבון אמ' מיטיל מלי בכיסן שלתלמידי חכמ' היה,

דאמ' ר' יוחנן כל המיטיל מלי בכיסן שלתלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה שלמעלה,

שנ' "כי בצל החכמה בצל הכסף".

חילופי נוסחאות: א. תורס – תודוס³¹⁷ (אוקספורד, ניו-יורק 850, וטיקן 109, 125, 134, מינכן 6, מ' 95, ששון-

לונצר, דפוסים), תודס (קולומביה); ב. גזרינן – גוזרנ³¹⁸ (אוקספורד, מינכן 6), גוזרנו (מ"י 850, וטיקן

³¹⁵ ממקור זה בלבד לא ברור האם הדבר שהכעיס את חכמים הוא העובדה שדבר זה נעשה אחר חורבן הבית או שהדבר נעשה בחוץ לארץ אף בזמן הבית. השווה ירושלמי פסחים פ"ז ה"א, דף לד ע"א ובבלי ברכות יט ע"א.

³¹⁶ תוקן בכתב היד.

³¹⁷ ישנם שינויי נוסח רבים בין תורס, תודס ותודוס. רוב כתבי היד משמרים את הצורה תודוס, וכן בכתבי היד של מסכת ברכות (על דף יט ע"א). מכל מקום, נראה שהצורה תורס נולדה מן הדמיון לצורה תודס. אף כתב יד ניו יורק 271 שנבחר על ידי האקדמיה ללשון עברית ככתב היד הטוב ביותר, משמר את שתי הצורות: תודס ותורס. מעבר לכך, לא תמיד נשמר כינוי, ויש כתבי יד שבעקביות מכנים אותו "תודוס איש רומי", כאשר אחרים (בעיקר ניו יורק 271 וקולומביה, אשר דומה ברוב נוסחו לכת"י ניו יורק 271) מותירים אותו אף ללא תואר.

109, 125, 134, מ' 95, קולומביה, דפוסים); ג. קרוב להאכיל³¹⁹ – מאכיל (אוקספורד, ניו יורק 850, וטיקן 109, 125, מינכן 6, מ' 95, ששון-לונצר, דפוסים); ד. בחוץ – בחוזה לארץ³²⁰ (וטיקן 125), נוסף: קדשים בחוץ ס"ד אלא אימ' כעין קדשים בחוץ (אוקספורד, וטיקן 134, ששון-לונצר (ללא "בחוץ" השני), קדשים ס"ד אלא אימא כעין קדשים (ניו יורק 850), קדשים ס"ד אלא אימא קרוב להאכיל את ישראל קדשי' בחוץ (דפוסים); ה. שאנו מצווין על קדושת השם – ליתא (אוקספורד, נ"י 850, וטיקן 109, 125, 134, מ' 6, מ' 95).

זמנו של תודוס אינו ברור כל צרכו. סיפור נידויו של תודוס מוכר ממקורות נוספים בספרות חז"ל.³²¹ על אף שבבבלי שצוטט לעיל וכן בירושלמי פסחים וביצה, לא מפורש מי רצה לנדוד את תודוס (בבבלי כאן: "שלחו לו"), מכל מקום בבבלי ברכות ובירושלמי מועד קטן הוא מוזכר בשמו כשמעון בן שטח, מן המאה הראשונה לפני הספירה, ואם מסורת זו מהימנה הרי שזהו זמן פעילותו של תודוס, אלא שקשה להכריע בשאלה זו.³²²

לעניינינו חשובה דרשתו של תודוס איש רומי. ראוי לציין כי דרשה זו מופיעה אך ורק בבבלי, ואין לה זכר במקבילות המזכירות את הנהגתו של תודוס, שם ניתנים הסברים אחרים לכך שתודוס לא נודה.³²³ דרשה זו עוסקת ישירות במושג של 'קדושת השם', והיא מציגה את מסירת חנניה,

³¹⁸ ניסוח הגזרה בלשון יחיד משמר זיקה למקבילות בבבלי ברכות יט ע"א ובירושלמי מועד קטן (להלן, הערה 321) אשר מזכירים כי הנידוי בעצם הוכרז על ידי איש אחד: שמעון בן שטח. ניסוח הרצון לנדוד שם דומה לנוסח בסיפור חוני, שהוזכר לעיל, עמ' 63 ואילך.

³¹⁹ שלל כתבי היד מתמודדים בצורות שונות עם ההאשמה שתודוס איש רומי האכיל קדשים בחוץ. בחלקם ההאשמה מראש מרוככת: "קרוב להאכיל" (ניו יורק 271 וקולומביה), ובאחרים נוספה הסתייגות להאשמה.

³²⁰ כתב יד וטיקן 125 משמר גירסה שהבעיה היא באכילת קדשים בחוץ לארץ, דבר שיכול לתמוך בהשערה כי אכילת הגדיים המקולסים היתה דווקא ברומי. ברם, כתב יד זה יחידי. מכל מקום, השווה רש"י על פסחים עד ע"א ד"ה כאחד.

³²¹ תוספתא ביצה ב' טו (מביאה את ההלכה של תודוס, בתוספת הסתייגות, אך ללא ציון הנידוי); בבבלי ברכות יט ע"ב; ביצה כג ע"א; ירושלמי פסחים פ"ז ה"א, דף לד ע"א; ירושלמי ביצה פ"ב ה"ז, דף סא ע"ג; ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"א, דף פד ע"ד.

³²² לזמנו של תודוס עיין א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך ג, ירושלים תשכ"ד, עמ' 1236. ליברמן (תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 959) מפנה לכך שיוסף בן מתתיהו הכיר מנהג כזה של זביחת הפסח ברומי בזמן שחיבר שם את "קדמוניות", זמן מועט לאחר חורבן הבית. ברם, שיוך זה של תודוס איש רומי לתקופת הבית אינו מוסכם כלל. לדעת ש' ספראי (בימי הבית ובימי המשנה, כרך א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 299), תודוס חי בתקופת יבנה: "חכמי יבנה התנגדו למנהג שפשט בדורם לאכול גדיים צלויים בערב פסח, כמעט קרבן פסח. רבי יוסי, בן דור אושא, מספר על מעשה שהיה לפניו, כלומר בדור יבנה". מ"ד הר (לעיל, הערה 2, עמ' 87) מאחר את זמנו של תודוס לשלהי דור השמד. לדעתו החידוש של הרעיון של מסירות נפש על המצוות נולד בעקבות דור השמד, ובעקבות החידוש במעשיו ובתפיסתו של ר' חנינא בן תרדיון שמסר את נפשו על לימוד התורה. מכל מקום, על פי התלמוד זמנו קדום שהרי הוא מוזכר עם שמעון בן שטח.

³²³ בשלש המקבילות שבירושלמי הסיבה היחידה שניתנת לכך שתודוס לא נודה היא הסיבה השניה המוזכרת בבבלי פסחים נג ע"ב, דהיינו שתודוס פירנס תלמידי חכמים. ברם, יש להוסיף כי ההקשר של הסיפור בבבלי ברכות ובירושלמי מועד קטן הוא הקשר שעוסק בנידוי, או כמעט נידוי של תלמידי חכמים בדווקא (אמנם אף חוני המעגל מוזכר באותה רשימה, ולא ברור האם הוא נחשב תלמיד חכם. מכל מקום, הבבלי בתענית כג ע"ב מתייחס לחוני כתלמיד חכם).

מישאל ועזריה את עצמם לכבשן האש כקיום של מצוות 'קדושת השם'. לדעת תודוס, הדרך בה למדו חנניה, מישאל ועזריה את הצורך לעשות כך היא מן הצפרדעים.

יש כאן כמה נקודות שחשוב להתייחס אליהם. א. תודוס מציג כמובן מאליו את העובדה שבני ישראל מצווים על 'קדושת השם'; ב. התוכן של 'קדושת השם' זו טרם ידועה, והיא נלמדת מן הצפרדעים, שאף הם השליכו את עצמם לתוך תנורים בוערים.

א' גרינוולד³²⁴ ושי ספראי³²⁵ מתייחסים לדרשה זו של תודוס אלא שלדעת שניהם, המושג 'קדושת השם' איננו חלק מן הדרשה המקורית של תודוס. את הדעה הזו הם מבססים על הממצאים שבדקדוקי סופרים, על העדר המושג מן המקבילות,³²⁶ על כך שהוא חסר בדפוסים ראשונים,³²⁷ ועל כך שזהו שימוש נדיר במושג בתקופת התנאים. ברם העיון בעדי הנוסח מלמד שאין אף כתב יד או דפוס המשמיט מילים אלו.³²⁸

מבלי להיכנס לשאלה ההיסטורית: מה אמר תודוס איש רומי, אפשר לקבוע בבירור, שמסורת הנוסח של הברייתא בבבלי כוללת בדבריו את המושג "קדושת השם". מכל מקום, עדיין יש לברר מה תוכנו המדויק של מושג זה. האם מצוות קדושת השם שתודוס איש רומי מתייחס אליה

³²⁴ גרינוולד (לעיל, הערה 3), עמ' 478.

³²⁵ ספראי (לעיל, הערה 5), עמ' 31.

³²⁶ הוכחת גרינוולד וספראי מן המקבילות, היא הוכחה שקשה לקבלה. המקבילה אותה מצטט גרינוולד היא מדברי ר' יהושע בן קרחה בבבלי סנהדרין קי ע"ב: "ר' יהושע בן קרחה אומ' לא נאמ' פסוק זה אלא לדורות הבאים" **אספו לי חסידי' אלו חסידים שבכל דור ודור, כורתני בריתי' אלו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש, עליו זבח' אלו ר' עקיבא וחביריו שמסרו עצמן לזביחה על דברי תורה.**

נדמה כי מהעובדה שר' יהושע בן קרחה מתייחס לכך שחנניה, מישאל ועזריה מסרו עצמן לתוך כבשן האש, אך לא מכנה זאת כ"קדושת השם" אין ראיה כלל וכלל. אין בדבריו להעיד כי זו "מקבילה" לדבריו של תודוס. יש התייחסות לאותו מעשה, אך הגדרת המעשה באה במסגרת פרשנות לפסוק, הכוללת בתוכה אף את החסידים שבכל דור ודור ואת ר' עקיבא וחביריו. אף ר' עקיבא וחביריו לא מוגדרים כמקדשי השם, ומאידך לא ניתנת להם הגדרה אחרת שניתנה להם במקורות אחרים. מן ההעדר של ההתייחסות למושג 'קידוש השם' בהקשר זה, אין להוכיח כלל וכלל כי דברי תודוס איש רומי המבסס את דרשתו על מצוות 'קדושת השם' כדי להסביר את מעשיהם של חנניה, מישאל ועזריה, לא כללו מונח זה.

³²⁷ ספראי אף מציין (עמ' 31) כי: "ברם המלים 'על קדושת שמו' חסרות בכל הנוסחאות העיקריות ואינן אלא תוספת מעתיקים מאוחרים".

³²⁸ מלים אלו קיימות בכתבי היד הבאים: אוקספורד 366; בית המדרש לרבנים 850; בית המדרש לרבנים 271; וטיקן 109; וטיקן 125; וטיקן 134; מינכן 6; מינכן 95; קולומביה T-X893141; ששון-לונצר; דפוס ונציה ר"פ. הצירוף "על קדושת השם" מופיע פעמים במהלך הדרשה, פעם בהתחלה, בנוגע לצפרדעים ופעם בסוף בנוגע לעצמם. בדפוס שעמד לפני רבינוביץ הוא אף הופיע פעם שלישית במשפט הפותח: "מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש". אכן, בהופעה הראשונה שמופיעה בדפוס שבו השתמש רבינוביץ, וכן בהופעה האחרונה של הביטוי הוא חסר ברוב כתבי היד, ואולי על כך הסתמכו גרינוולד וספראי. ברם, כולם משמרים את ההופעה הראשונה של הביטוי (ובנוגע להופעה זו רבינוביץ לא מביא שינויים בגירסאות) ולכן לא ניתן לומר שהיא תוספת של מעתיקים מאוחרים. עיין: רנ"נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים, פסחים, מינכן תרל"ד, עמ' 154.

כוללת בהכרח מסירות נפש? נראה שזו היא ההבנה הפשוטה של החוקרים שהתייחסו למדרש זה,³²⁹ אך ייתכן שאין זו הבנה הכרחית כלל וכלל.

במקורות מסויימים יש עדות למות הצפרדעים בתנורים,³³⁰ אך במקורות אחרים – המתייחסים באופן מפורש לדרשת תודוס - אנו מוצאים שצפרדעים אלו לא מתו, ואף חיו.³³¹ על פי זה, אפשר שדרשת תודוס עסקה בשאלה האם להסתכן ולמסור עצמם לכבשן האש מתוך הסתמכות על הנס, והתשובה היא שכשם שעשו זאת הצפרדעים (וניצלו) כך אף חנניה, מישראל ועזריה המצווים על 'קידוש השם', יצליחו בכך לקדש את השם (באמצעות הנס).³³²

על פי פרשנות זו, דרשת תודוס איננה מחדשת את החובה למסור את הנפש על 'קידוש השם', אלא מתייחסת לחובה של אדם למסור עצמו לתוך כבשן אש, כאשר ההנחה היא שהוא אכן יינצל, כשם שניצלו הצפרדעים. לפי זה, דרשה זו שייכת לסוג הדרשות שבהם עסקנו בפרק הקודם, ועל פיהן 'קידוש השם' הוא על ידי נס.

בין כך ובין כך, יש כאן חידוש משמעותי, והוא שיש מצווה לקדש את השם. עד כה היה נראה ש'קידוש השם' הינו תוצאה של מעשים, או הגדרה נלווית של מעשים מסויימים. ברם, כאן

³²⁹ לדוגמה הר (לעיל, הערה 2, עמ' 87), גרינולד (עמ' 478) וספראי (עמ' 31). אין ספק שאף ראשונים על הבבלי הבינו כך את הדרשה, ומתוך נסיון להתאים דרשה זו למקורות אחרים המתייחסים לחובת מסירות הנפש במסגרת מצוות 'קידוש השם', העלו את השאלה מדוע היה צורך ללמוד את הדבר מקל וחומר, שכן ישנם גדרים ברורים למצווה. אצל רש"י הדיון ראשוני, שכן לדבריו הדרשה נצרכת על מנת לדחות דרשה נגדית "וחי בהם – ולא שימות בהם", ומדבריו אפשר להבין שחנניה, מישראל ועזריה אינם מתייחסים למערכת ברורה ומוכרת של כללים, אלא הם צריכים להכריע בין עקרונות שונים שהם אמורים להכיר. ברם, התוספות מחדשים כאן שאם היה מדובר על עבודה זרה ממש, אין ספק שמצוות 'קידוש השם' היתה כוללת את מסירות הנפש, ולא היתה נצרכת דרשה, וממילא הם מסבירים שלא היתה כאן עבודה זרה ממש, אלא פולחן הצלם. ש' קרויס ("עשרת הרוגי מלכות", השלח מ"ד (תרפ"ה), עמ' 13) מבסס את דברי התוספות על הנהוג שאכן היה קיים בימי הרומים להעמיד צלמים ולחייב את פולחן הקיסר, שלא היה עבודה זרה ממש (השווה גם דבריו של הר, עמ' 77).

³³⁰ לדוגמה בפסיקתא זוטרתא לשמות ז' כח [דפוס ראשון, ונציה ש"ו (מהדורת צילום מקור, ירושלים תשל"א)], דף יט) ההבנה היא שהצפרדעים אכן מתו בתנורים ושריפתם שם גרמה להסרחת הלחם.

³³¹ משנת ר' אליעזר פרשה י"ט, מהד' ענעלאו (ניו יורק תרצ"ד) עמ' 346 וילקוט שמעוני דניאל רמז תתרס (מהדורת הדפוס, ילקוט שמעוני, ניו-יורק 1944, עמ' 1023-1024). אף במדרש שכל טוב (מהד' שלמה בובר, תל אביב 1980, עמ' 42) מצוטטת דרשתו של תודוס, אך לא ניתן להוכיח אם הצפרדעים מתו אם לאו.

³³² ואכן, אף הירושלמי ברכות פ"ט ה"א, דף יב ע"ד, מתייחס לכך ש'קידוש השם' של חנניה, מישראל ועזריה הוא דווקא בנס. אלא שנס זה נתלה בחנניה מישראל ועזריה: "אדם שנקדש בו שם שמים". וכך מפרש בעל התוספות ר"ד (ירושלים, תשל"ד, עמ' 61) על הסוגיה בפסחים נג ע"ב: "ונראה לי דעל שסמכו על הנס קאמר מה ראו שסמכו על הנס ואמרו לנבוכדנצר הא איתי אלהנא די אנחנא פלחין יכיל לשיזבותנא מן אתון נורא יקידתא ומן ידך מלכא ישיזיב ואע"פ שלא סמכו על הנס שחזרו ואמרו והן לא וגו' מ"מ בוטחים היו שהקב"ה יעשה להם נס שאמרו לו הדברים הללו וזה למדו מן הצפרדעים שהיו נכנסים בתנור ולא היו ניזוקים". הר (לעיל, הערה 2, עמ' 87), סובר שמקבילות אלו מציגות את העובדה שהצפרדעים המשיכו לחיות כשכר על הנכונות למסור את הנפש, אך מכל מקום תיכנונו למות.

מתחדשת הגדרה חדשה, שחנניה, מישאל ועזריה ראו את עצמם, על פי הדרשה המיוחסת לתודוס איש רומי, כחייבים במצוות 'קידוש השם' הנתפסת כמצווה עצמאית. יש להוסיף על כך שבדרשה זו ישנה התייחסות לתקדימים של 'קידוש השם', אך ורק אצל חנניה, מישאל ועזריה ואצל הצפרדעים (שהן עצמן אינן מצוות על 'קידוש השם'). כל התייחסות לתקדימים אחרים איננה קיימת. בסעיפים הבאים נדון בהרחבת שני העניינים הללו: א. הגדרה ברורה יותר של מצוות 'קידוש השם', ב. התייחסות רחבה יותר לתקדימים אליהם מתייחסים התנאים בבואם להגדיר את המצווה.

4.1.2 ספרא אחרי מות – מסירות נפש על ע"ז, מובילה לקידוש ה' (ר' ישמעאל)

ר' ישמעאל דורש את הפסוק "וְשִׁמְרְתֶם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֲתֶם הָאָדָם וְחַי בְּקִרְבֵּי אֲנִי ה'" (ויקרא י"ח ה), ובמסגרת דרשה זו הוא מתייחס אף לפסוק "וְלֹא תַחֲלְלוּ אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשָׁכֶם" (ויקרא כ"ב לב). וכך הדרשה בספרא אחרי מות פרק ח', פרשה ג (מהדורת וייס, דף פו ע"א):

"וחי בהם" לא שימות בהן.

היה ר' ישמעאל או'

מנ' אתה או' שאם אמרו לו לאדם בינו לבין עצמו עבוד עבודה-זרה^x ואל תהרג

יעבוד² ואל יהרג,

תל'-לו' "וחי בהם" לא שימות בהן.

[יכול]¹ אפילו אמרו לו ברבים ישמע להן,

תל'-לו' "ולא תחללו את שם קדשי" וג'.

אם מקדשין אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם.

שכשים שעשו חנניה מישאל ועזריה

שהיו כל אומות העולם שטוחין לפני הצילם

והן עומדין דומין לתמרין

עליהם מפורש בקבלה "זאת קומתך דמתה לתמר וש' לאש'.

אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו",

היום אני מיתעלה בהן לעיני האומות,

היום אני ניפרע להן (ממוניהם): [משונאיהן],³³³

³³³ תוקן בתוך כתב היד. מכל מקום, עיין ישעיה מ"ט כו.

היום אני מחיה להן את המיתים.

"אני יי" דין לפרע ונאמן לשלם שכר.

חילופי נוסחאות: א. עבוד עבודה זרה – עבור עבירה (אוקספורד); ב. יעבוד – יעבור (דפוס); ג. יכול³³⁵ – או (אוקספורד, דפוס, ילקוט).

על פי ההבנה הפשוטה, מעמתת דרשת ר' ישמעאל בין הדרישה לא ליהרג, אפילו כאשר אדם מתבקש לעבוד עבודה זרה, לבין הדרישה שלא לעבוד עבודה זרה. הסברו של ר' ישמעאל לסתירה זו היא על ידי אבחנה בין מצבים: בין דרישה לעבוד עבודה זרה בינו לבין עצמו (שאז, על פי הכלל הדורש "וחי בהם", אין למסור את הנפש), לבין כפייה לעשות זאת ברבים (היוצא מן הכלל, בו יש למסור את הנפש). אם כן, זהו המקור לדעת ר' ישמעאל שמצוות 'קידוש השם', או שמא האיסור לחלל את השם,³³⁶ מחייב מסירות נפש. בדרך זו הבין את הדרשה גרינולד (לעיל, הערה 3, עמ' 478), הקובע שהראשון שנקט במושג 'קידוש השם' במובן של מסירות נפש היה ר' ישמעאל. לעומת זאת, ספראי (לעיל, הערה 5, עמ' 32) טוען, כי מקור זה איננו מייצג מסירות נפש במובנה המלא הכולל מיתה, וכסיוע לדבריו הוא טוען שסוף הדרשה המתייחס לחנניה מישאל ועזריה איננו מקורי, שהרי אינו מצוי במקבילות שבבלי.

נראה לי שדווקא סוף הדרשה אותה מעדיף ספראי להשמיט, היא זו שיכולה לסייע לדעתו.³³⁷ אמנם היה ניתן לראות ניגוד קטבי בין הדרישה "וחי בהם" בכל מקרה אחר, לבין הדרישה שלא לעבוד עבודה זרה ברבים, שהיא מובילה למוות. ברם, התקדים המצויין על ידי ר' ישמעאל איננו כלל וכלל תקדים של מוות. התקדים הוא תקדים של נס. אם כן, אפשר שר' ישמעאל אומר שבדרך כלל יש צורך ללכת על פי הכלל "וחי בהם", אך במקרים אחרים אסור לחלל את השם, ולכן אסור לעבוד עבודה זרה, ודווקא מקרה זה עלול להוביל לנס. נס זה הוא "אני מיתעלה בהם לעיני

³³⁴ על שינויי הנוסח בין 'עבירה' ל'עבודה' ובין 'יעבוד' ל'יעבור' השווה להלן, הערה 343.

³³⁵ זו הגהה בכת"י וטיקן. על שינוי נוסח זה, וכן שאר שינויי הנוסח בקטע זה עיין: א' שמאע, מכילתא דעריות – מבוא, נוסח והערות פירוש, עבודת לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים תש"ס, עמ' 68-70.

³³⁶ חלק הפסוק המצוטט בתוך דברי ר' ישמעאל הוא "ולא תחללו את שם קדשי", ברם הצמדת המילית "וגו" לסוף הפסוק יכולה להעיד שדווקא המשך הפסוק הוא שנדרש. כמו כן, הדרשה מתייחסת ל"אם אתם מקדשים את שמי" כדבר שבני האדם עושים. הרב שג"ר (לעיל, הערה 16, עמ' 61-59) סובר כי ר' ישמעאל מתייחס אך ורק לאיסור לחלל את השם. המילית "וגו" המזיקה את השלמת הפסוק, יכולה להיות התחלת הדרשה הבאה: "אם אתם מקדשים את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם", וממילא החובה שנלמדת בפסוק היא למסור את הנפש, והיא נלמדת דווקא מן המילים "ולא תחללו את שם קדשי". מכל מקום, כפי שנראה להלן, נראה שר' ישמעאל אכן מתייחס לשני חלקי הפסוק – חלק אחד נדרש לעניין המעשי של החובה שלא לעבוד עבודה זרה ("ולא תחללו את שם קדשי") והתוצאה של סירוב זה ("ונקדשתי בתוך בני ישראל"). ראייה נוספת לעניין זה מובאת בבבלי עבודה זרה כז ע"ב (המקור הבא שידון), שם חלק הפסוק המצוטט המחייב ליהרג ולא לעבוד עבודה זרה בפרהסיא הוא אך ורק חלק הפסוק המתייחס ליחילול השם.

³³⁷ על כך יש להוסיף כי העובדה כי חלק מן הציטוט חסר במקבילה בבבלי איננה גורעת מדרשת הספרא.

האומות" (כפי שראינו במקומות אחרים כהגדרה ל'קידוש השם' הבא בעקבות מעשי נסים והצלחה).

על פי פרשנות זו, ר' ישמעאל אמנם מעניק תוכן ברור יותר למצוות 'קידוש השם', או לאיסור לחלל את השם³³⁸ (שהוא עצמו גורם אחר כך ל'קידוש השם'), ותוכן זה כולל את האיסור לעבוד עבודה זרה ברבים.³³⁹ ברם, התקדים שר' ישמעאל מציין דומה לתקדים המובא בדברי תודוס איש רומי, והוא דומה למדרשים שהובאו בפרק הקודם.

על פי זה, דרשת ר' ישמעאל מציבה אותנו בנקודת מעבר. מחד, יש כאן הענקת תוכן הלכתי לאיסור לחלל את השם. מאידך, נראה שתוכן המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' עדיין מבוסס על תקדימים מקראיים ועל מובנם המקראי. וכן כותב הר (עמ' 84): "...וקשור במעשה חנניה, מישראל ועזריה, הנתפס עדיין במשמעותו הראשונית – הם קידשו את השם בכך שהאמינו ובטחו בו, ועל ידי כך נתעלה הקב"ה לעיני האומות ונפרע להם משונאיהן".³⁴⁰

בדרשה המופיעה בספרא נראה שר' ישמעאל דרש את שני חלקי הפסוק: א. הדרישה מן האדם: "ולא תחללו את שם קדשי", ב. התוצאה הא-להית: "ונקדשתי בתוך בני ישראל". הדרישה מן האדם העניקה תוכן הלכתי מחייב לפסוק, בעוד התוצאה הא-להית המשיכה את ההגדרה המקראית ל'קידוש השם'. כפי שנראה (בסעיף הבא) מן הסיפור בבבלי עבודה זרה,³⁴¹ השאלה האם התוצאה תתקיים, איננה משנה לעניין הדרישה ההלכתית מן האדם.

4.1.3 בבלי עבודה זרה - ר' ישמעאל על האיסור להתרפא מעבודה זרה בגלל 'חילול השם'

כפי שנאמר בסוף הסעיף הקודם, נראה שאף ר' ישמעאל מבחין בין הדרשה (ש'קידוש השם' נגרם כשה' מציל את עבדיו) והתקדים (הצלת חנניה, מישראל ועזריה) לבין התוכן ההלכתי של האיסור לחלל את השם (חובת מסירות נפש). הבחנה זו באה לידי ביטוי בסיפור על ר' ישמעאל האוסר להתרפא מאיסור הקשור לעבודה זרה. וכך מסופר בבבלי עבודה זרה כז ע"ב (כתב יד פאריס):

מיתיבי לא ישא אדם ויתן עם המינין ואין מתרפאין מהן אפי' לחיי שעה.

ומעשה בבן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל שהכישו נחש

ובא יעקב^א איש כפר-סכניא לרפותו ולא הניחו ר' ישמעאל.

³³⁸ עיין לעיל, הערה 336.

³³⁹ לעיל, הובאו דברים נוספים של ר' ישמעאל המתייחס דווקא לעבודה זרה כמחללת את השם. עיין לעיל, עמ' 25.

³⁴⁰ הר מתייחס לחילופי המשמעויות בתוך תקופת התנאים, ואיננו מתייחס בהכרח לתקופת המקרא. לסיכום שיטתו, עיין לעיל בפרק המבוא, עמ' 2.

³⁴¹ וכן מציטוט דברי ר' ישמעאל בסוגיה בבבלי סנהדרין (להלן, סעיף ו'), המופיעים ללא ציטוט התקדים.

אמ' לו ישמעאל^ב אחי, הנח לו^ג ואני אביא לך ראייה מן התורה שהוא מותר.

ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו.

קרי עליה ר' ישמעאל אשריך בן דמה שגופך טהור ונשמתך יצתה בטהרה

ולא עברת על דברי חביריך שהיו אומ' "ופורץ גדר ישכנו נחש".

שאני מינות דמשכה.

אמ' מר ולא עברת על דברי חביריך.

איהו נמי חויא טרקיה.

כי קאמ' לי' חויא דרבנן קאמ' ליה דלית ליה אסותא.

מאי הוה ליה למימר,

אמ' רב נחמן בר יצחק "וחי בהם"³⁴² ולא שימות בהם.

ור' ישמעאל הני מילי בצינעה אבל בפרהסיא לא.

דתניא היה ר' ישמעאל אומ' מנין שאם אומ' לו לאדם עבוד ע"ז ואל תהרג

שיעבוד^ד ואל יהרג שני' "וחי בהם" ולא שימות בהם.

יכול אפי' בפרהסיא, ת"ל "ולא תחללו את שם קדשי".

חילופי נוסחאות: א. יעקב – נוסף: מינא (מינכן 95); ב. ישמעאל – ר' ישמעאל (מינכן, דפוס); ג. הנח לו –

הניח לי (מינכן 95), נוסף: וארפא ממנו (מינכן 95, דפוס); ד. שיעבוד – שיעבור (מינכן 95).³⁴³

סוגיה זו מביאה שני מקורות העוסקים ברבי ישמעאל. המקור הראשון הוא הסיפור בו ר' ישמעאל אוסר על בן דמה להתרפא ממינות, והמקור השני הוא ציטוט החלק הראשון מן הספרא שצוטט לעיל. הסיפור אודות בן דמה מעיד כי ר' ישמעאל נהג הלכה למעשה לבכר את המוות על מנת שלא ליהנות מאיסור עבודה זרה.³⁴⁴ דבר זה תואם את שיטתו כפי שהוצגה לעיל, כאשר התאמה מלאה בין המקורות נעשית על ידי סוגיית הבבלי. על מנת לסתור את הראיה שבן דמה היה יכול להביא מן הפסוק "וחי בהם" הגמרא מתרצת כי טיעון זה עובד רק במקרה שמדובר על צינעה, בעוד

³⁴² לגבי הדרשות השונות של צמד המלים "וחי בהם", עיין ד' שוורץ (לעיל, הערה 34). לדעת שוורץ המקבילה בירושלמי לדרשה זו מציגה את הציטוט "וחי בהם" כטענה של ר' ישמעאל האוסרת את הריפוי, וכוונת ביטוי זה שהחיים המוענקים על ידי קיום מצוות הם חיי נצח בעולם הבא. לדעתו דרשה זו מושפעת מן התפיסה המרטירית הנוצרית. על פי דעה זו, מדובר על שתי מסורות שונות וסותרות משמו של ר' ישמעאל. לדעת שוורץ המקורות הארץ ישראלים לא הכירו את הדרשה של "וחי בהם" המתייחסים לדחיית קיום מצוות מפני פיקוח נפש. את המקורות בספרא לעיל ובתוספתא (להלן, עמ' 109) הוא מסביר כתוספות מאוחרות. מכל מקום, אני מבכרת את הגירסה המופיעה בתוספתא ובספרא, ונראה לי כי חוסר הופעת הדרשה בשתי הסוגיות בירושלמי בהן היא היתה צפויה, איננה מספיקה כדי להוכיח שדרשה זו לא היתה מוכרת בארץ ישראל.

³⁴³ נראה שגירסה זו: "שיעבור ואל יהרג" מושפעת מן המקורות התלמודים האחרים המתייחסים לאיסור לעבור על שלש עבירות, אך נראה כי הגירסה המקורית התייחסה אך ורק לעבודה זרה וממילא נוסחה: "שיעבוד ואל יהרג". כמובן, אף הדמיון החזותי בין האותיות יכול להוות הסבר לשינוי הנוסח. עיין לעיל, סמוך להערה 334.

³⁴⁴ בהקשר זה נראה שאין הבחנה בין עבודה זרה לבין מינות, כפי שמוסבר בגמרא.

המקרה של בן דמה היה בפרהסיא. מכל מקום, הסיפור ממחיש את העדפת המוות על פני משיכה אחר מינות. סוף הסיפור מעיד כי העדפה זו נוהגת הלכה למעשה, אף כאשר אין נס בסופה. נדמה שעולה מכאן שאף אם דרשתו של ר' ישמעאל נולדה מתוך ההקשר המקראי, התוכן המוענק לאיסור לחלל את השם נשאר אף כאשר התקדים המקראי איננו קיים. דבר זה מופיע הן בסיפור עצמו (אשר בסופו מת בן דמה), והן בציטוט דברי ר' ישמעאל המצדיקים את ההנהגה של ר' ישמעאל הלכה למעשה, המובאים ללא הסיפא המצוטטת בספרא.

עם זאת, אף אם יש כאן התרחקות מסוימת מן התקדים המקראי, היא איננה שלמה. אין כאן הגדרה חדשה של מסירות נפש כ'קידוש השם'. הסיפור אודות בן דמה איננו דן כלל בהגדרות של 'חילול השם' או של 'קידוש השם', והוא הובא אך ורק כדי להמחיש כי ר' ישמעאל הורה הלכה למעשה על העדפת המוות. דברי ר' ישמעאל המובאים להצדיק הוראה זו רק מחייבים את המוות במקרה של התנגשות עם האיסור "ולא תחללו את שם קדשי" (ואין כאן הפניה להמשך הפסוק הדין ב'קידוש השם'). אין כאן הגדרה מחודשת של 'קידוש השם', אלא המשך ההגדרה המקראית של 'חילול השם' במקרה של עבודה זרה (כפי שראינו לעיל, עמ' 24). החידוש שבסיפור זה הוא עצם ההוראה שיש למות בפועל כדי לא להימשך אחר עבודה זרה. חידוש זה מומחש על ידי הציטוט החלקי של דברי ר' ישמעאל מן הספרא. הציטוט כולל בתוכו אך ורק את ההנחה ההלכתית הנובעת מן האיסור "ולא תחללו את שם קדשי" ואיננה כוללת את ההגדרה של 'קידוש השם' התלויה בהצלה ניסית, ואשר בספרא נגזרת מתוך אותה נכונות למסירות נפש.

דרשה זו, המחייבת למסור את הנפש במקרה של התנגשות עם עבודה זרה, מופיעה אף במקום נוסף בתלמוד הבבלי (סנהדרין עד ע"א), אגב הדיון בעבירות עליהן אדם צריך ליהרג ולא לעבור. אף שם חסרה הסיפא של הדרשה העוסקת בסיפור הצלתם של חנניה, מישאל ועזריה. מעבר לכך שהבבלי מביא את הסיפור אודות בן דמה הממחיש הלכה למעשה כיצד הורה ר' ישמעאל במקרה כזה, אפשר שיש כאן מהלך נוסף על גבי דברי ר' ישמעאל עצמו. הבבלי מתעלם לחלוטין מן התקדים המקראי, ואיננו מתייחס כלל לפן זה של 'קידוש השם' הכולל הצלה ניסית. אם נכונים דברינו, מהלך זה משתלב בתוך המהלך הכללי של ההתפתחות הרעיונית של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' אצל התנאים, המתרחק מן התקדימים המקראיים, והוא אף ממשיך אותו בתוך הסוגיות האמוראיות. בנקודה זו נדון בהמשך.

4.1.4 ספרא אמור – חובת מסירות נפש כדי לקדש את השם, שלא לשם נס

הדרשות בספרא אמור פרק ח', פרשה ג, דורשות אף הן את הפסוק מויקרא כ"ב לב: "וְלֹא תִחְלְלוּ אֶת שֵׁם קֹדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם", כאשר התוכן מוענק דווקא למצווה לקדש את השם, ולא לאיסור לחלל את השם. בדרשה זו ניתן לזהות נימה פולמוסית ברורה נגד המדרשים שהובאו לעיל, ובהם תפיסת 'קידוש השם' הוא על ידי נסים.

וכך הדרשה בספרא (מהדורת וייס, דף צט ע"ב):

"ולא תחללו"

ממשמע שני' "אל תחללו" אמור קדיש,³⁴⁵

כשהוא או' "ונקדשתי" מסור את עצמך לקדש את שמי.^א

יכול ביחידי תל'-לו' "בתוך בני ישראל" במרובים.

מיכן אמרו כל המוסר את עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושין לו נס,

ושלא לעשות לו נס עושין לו נס.^ב³⁴⁶

שכין מצינו בחנניה מישאל ועזריה שאמרו לנבוכדנצר

"נבוכדנצר לא [ח]שחין³⁴⁷ אנחנא על דנה פיתגם להתבותך

הן איתי אילהנא די אנחנא פלחין (ליה) יכיל לשיזבותנא מן אתון נורא יקידתא

ומן יידך מלכא ישיזיב".

"והן לא" מציל לא מציל.^ג

"ידיע [ל]הוא לך מלכ[א] די לאילהך לא איתנא פלחין ולצלם דהבא די הקימתא לא ניסגוד".

וכשהרג טרוגינינוס^ד את פפוס ואת לוליינוס אחיו בלדיקיא.

אמר להם אין אתם מעמן שלחנניה מישאל ועזריה

יבוא אלהיכם ויציל אתכם מידי.

אמרו לו חנניה מישאל ועזריה כשירין^ה היו, ונבוכדנצר היה ה(ו)ג(י)[ו]³⁴⁸ שיעשה נס על ידיו.

אבל אתה מלך רשע אתה ואין אתה ה(ו)ג(י)[ו] שיעשה נס על ידך.

³⁴⁵ כפי שמציין הרב ח"ד הלוי ("קדושת החיים וחרוף הנפש: תרתי דסתרי?!", א' רביצקי וי' גפני (עורכים), קדושת החיים וחרוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 17), הדרשה מבוססת על הנחת היסוד כי 'קידוש השם' ו'חילול השם' הם שני צדדים של אותו מטבע, וממילא אם יש איסור לחלל את השם, יש ציווי לקדש את שמו. על כן המילים "ונקדשתי בתוך בני ישראל" מהוות ייתור שצריך לדרוש אותו.

³⁴⁶ השווה בראשית רבה לח, ד"ה כח (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 364), בנוגע למות הרן, אחי אברהם. ראה גם: אורבך, "אסקיזיס" (לעיל, הערה 6), עמ' 59.

³⁴⁷ ההשלמות בסוגריים המרובעים של האקדמיה ללשון העברית. הסוגריים העגולים מציינים המלצות מחיקה. וכן להלן.

³⁴⁸ המחיקות והתיקונים בכתב היד, וכן בשורה הבאה.

ואנו מחוייבי מיתה לשמים.

אם אין את הורגינו הרבה מזיקין לפני המקום.

הרבה זובים, הרבה אריות, הרבה נמרים, הרבה נחשים, הרבה שרפים, הרבה עקרבים
שי[פ]געו בנו,

אילא סוף שהמקום עתיד לתבוע דמינו מידך.

אמרו לא נסע' משם עד שבאת עליו טיפלי' מירומי, והוציאו את מוחו בפקעיות.

"המוציא אתכם מארץ מצרים".

על תניי כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים.³⁴⁹ ח

על תניי ט' שתימסרו את עצמכם לקדש את שמי'.

"להיות לכם לאלהים" על כורחכם.^{יא}

"אני יי" אני נאמן לשלם שכר.

חילופי נוסחאות: א. לקדש את שמי – על מנת לקדש את שמי (לונדון, אוקספורד), וקדש את שמי (פארמה);
ב. ושלא לעשות לו נס עושין לו נס – ליתא (אוקספורד);³⁵⁰ ג. והן לא מציל לא מציל – והן לא (לונדון), והן לא
מציל (אוקספורד); ד. טרוגינינוס – טורינינוס (לונדון), טיטוס (אוקספורד); ה. כשירין – צדיקים (לונדון); ו.
נסע – זזו (לונדון);³⁵¹ ז. טיפלי – דיופלא של (לונדון), דיופלי (פארמה), דיו פילא (אוקספורד); ח. על תניי כך
הוצאתי אתכם מארץ מצרים – ליתא (פארמה); ט. על תניי – ליתא (אוקספורד); י. לקדש את שמי - על מנת
קדש (אוקספורד); יא. על כורחכם – ליתא (פארמה).

דרשה זו בספרא מתחילה ומסתיימת בהתייחסות למסירות נפש כדי לקדש את שם ה'. ה"מיכן
אמרו" ותיאור מות פפוס ולוליאנוס מבהירים כי מדובר דווקא על מסירות נפש שלא על מנת
שיקרה נס. אף האיסור להסתמך על הנס מבסס את הרעיון כי מדובר דווקא על מסירות נפש
מוחלטת.

דרשה זו מתייחסת לשלש נקודות שעמדנו עליהן לעיל: א. מצוות 'קידוש השם' (דרשת הספרא
מעבירה את המילה "ונקדשתי" מפועל סביל המתייחס לה' לפועל פעיל המתייחס אל בני האדם);

³⁴⁹ הרעיון שהותנו תנאים ליציאת מצרים מופיע אף במקומות נוספים בהם מוזכרת יציאת מצרים אגב ציון מצוות
מסוימות, ראה: ויקרא י"ט לו, ועליו הספרא קדושים ד' ד, מהדורת וייס, דף צא ע"א (מידות צדק); במדבר ט"ו מא
ועליו הספרי במדבר קטו, מהדורת הורביץ, עמ' 127-128 (בקשר לציצית, אך מוזכרות מצוות נוספות), המקורות שם
מקשרים את הכפירה במצוות מידות או במצוות ציצית ככפירה ביציאת מצרים.

³⁵⁰ נראה שמקור השינוי כאן הוא הבעייתיות בהמשך הדרשה, שכן מסיפור פפוס ולוליאנוס שמסרו עצמם שלא על
מנת שיקרה להם נס נראה שהכלל איננו נכון, שכן בסופו של דבר להם עצמם לא נעשה נס.

³⁵¹ שינוי הדגש כאן הוא בשאלה מי ראה במותו של מי. על פי רוב כתבי היד: "לא נסע משם עד שבאת עליו..."
מציינת את העונש שהגיע למלך הרשע. ברם, שינוי הנוסח ל: "לא זזו משם" יכול להעיד על תפיסה שפפוס ולוליאנוס
אכן זכו לראות במות מענישים.

ב. תוכן המצווה (מסירות נפש, כאשר כעת כבר אסור לצפות שיקרה נס); ג. התקדים הישן (חנניה, מישאל ועזריה) עם תקדים חדש (פפוס ולוליאנוס).³⁵²

נראה שההסבר להגדרה מחודשת זו של מצוות 'קידוש השם' נעוצה, לפחות באופן חלקי, במרכיב השלישי שהוא התקדים. תקדים זה איננו מקראי, אלא הוא סיפור מות פפוס ולוליאנוס בידי טריאנוס, סיפור אשר בסופו אין נס.³⁵³ מעתה לא ייתכן להגדיר את מסירות הנפש כמובילה ל'קידוש השם', אלא מסירות הנפש מוגדרת כ'קידוש השם' בפני עצמה.

על תיאור התקדימים (חנניה מישאל ועזריה שנעשה להם נס, לעומת פפוס ולוליאנוס שלא נעשה להם נס) יש לציין שתי נקודות חשובות: א. המדרש מפרש מחדש את התקדים הקודם (חנניה, מישאל ועזריה); ב. התקדים הנוכחי (פפוס ולוליאנוס) איננו מבטל לגמרי את מסקנות התקדים הקודם.

נפרט שתי נקודות אלו:

א. אם עד כה סיפור חנניה, מישאל ועזריה נתפס כסיפור 'קידוש השם' דווקא בעקבות תוצאותיו, כעת המוקד עובר לדברי חנניה, מישאל ועזריה, סביב הנכונות שלהם למסור את הנפש גם אם הם לא יינצלו. דבר זה מבוטא בפסוק המצוטט לגבי חנניה, מישאל ועזריה (דניאל ג' טז-יח): "עָנוּ שְׁדָרְךָ מִיֶּשֶׁךְ וְעָבַד נָגוּ וְאָמְרֵינוּ לְמַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר לֹא חֲשָׁחִין אֲנַחְנָה עַל דְּנָה פְתָגְסָה לְהַתְּבוּתָךְ. הֵן אִיתֵי אַ-לְהָנָא דִּי אֲנַחְנָא פְלַחִין יְכַל לְשִׁיזְבוּתָנָא מִן אֲתוֹן נוֹרָא יְקַדְתָּא וּמִן יְדָךְ מַלְכָּא יִשְׁיֵב. וְהֵן לֹא יְדִיעַ לְהוּא לְךָ מַלְכָּא דִּי לֹאֲלֵהֶךָ לֹא אִיתְנָא פְלַחִין וּלְצָלָם דְּהָבָא דִּי הִקִּימְתָּ לֹא נִסְגַּד".

תרגום:³⁵⁴ ענו שדרך מישך ועבד נגו ואומרים אל המלך נבוכדנצר אין אנחנו צריכים להשיבך על זאת. אם יש [ברצוננו] א-להינו אשר אנחנו עובדים יכול להושיענו מן כבשן האש היוקדת ומידך המלך יושיע. ואם לא יהי ידוע לך המלך כי את אלהיך איננו עובדים ולצלם הזהב אשר הקימות לא נשתחוה.

את הפסוק האחרון התנא כאן קורא כך: "והן לא (ואם לא) - ידיע להוא לך מלכא לי לאלהך לא איתנא פלחין...". דהיינו שאף אם לא יעשה נס, ואף אם הא-ל הכל יכול לא ירצה להציל את

³⁵² על תקופתם של פפוס ולוליאנוס בראשית תקופת התנאים עיין לדוגמה: ורד נעם, מגילת תענית (לעיל, הערה 230), עמ' 295-296, זאת בניגוד לתקופת השמד המתייחסת בדרך כלל לגזירות אדריינוס, עיין לדוגמה ש' ליברמן, רדיפת דת ישראל (לעיל, הערה 32), עמ' ריג. להבחנה בין התקופות עיין גם פינקלשטיין (לעיל, הערה 18), עמ' 38 ואילך.

³⁵³ הסיפור על פפוס ולוליאנוס מוכר בעיקר במקורות הארץ ישראלים, ופפוס זה איננו מוזכר בבבלי (אלא רק פפוס בן יהודה, בר פלוגתא השקפתי של ר' עקיבא – עיין להלן הערה 357, ושאוּלי אף קשור לנצרות – עיין בבבלי ע"ז כז ע"ב. דיון בכך ראה להלן בגוף העבודה). על היחס בין המקורות השונים המתייחסים למות פפוס ולוליאנוס, עיין ו' נעם (לעיל, הערה 64), עמ' 117, 295-297.

³⁵⁴ מתוך: "י קיל ושי הכהן, דניאל, דעת מקרא, ירושלים תשנ"ד, עמ' סט-ע.

חנניה, מישאל ועזריה, הם עדיין לא ישתחוּ לפסל.³⁵⁵ פירוש זה פותח פתח חשוב לכך ש'קידוש השם' בהקשר של חנניה מישאל ועזריה הוא לא בהכרח כפי שהובא במקורות שהובאו לעיל מן הספרי דברים שו (עמ' 75), ובדברי ר' ישמעאל בספרא אמור (עמ' 104). עצם הנכונות למות היא 'קידוש השם', והנס הבא בעקבות נכונות זו.

ב. אף הסיפור אודות פפוס ולוליאנוס משמר בתוכו אלמנט ניסי. הספרא מגדירה כי אמנם מי שמוסר עצמו על מנת שיעשה לו נס, הנס לא ייעשה, ברם מי שמוסר עצמו על מנת שלא ייעשה לו נס, הנס כן נעשה. אמנם הסיפור אודות פפוס ולוליאנוס מוכיח אחרת, שכן לא נעשה להם נס.³⁵⁶ אך אף כאן הסיפור מזכיר אלמנט מסוים של התערבות א-להית, בכך שעונשו של טריאנוס הגיע בסופו של דבר: **"אמרו לא נסע משם עד שבאת עליו טיפלי מירומי, והוציאו את מוחו בפקיעות"**. מעבר לכך, יש להוסיף כי אף אלמנטים נוספים בסיפור מעידים על המטען המקראי המבצבץ מתוכו. הגדרת פפוס ולוליאנוס כמחוייבי מיתה לשמים,³⁵⁷ וטריאנוס כשליחו של ה' ממשיכה תפיסות מקראיות של הענשת חייבים בעזרת נכרים (עיין ישעיה יו).³⁵⁸ זאת ועוד, כפי שראינו

³⁵⁵ עיין פירוש רש"י, רס"ג, וכן בפירושם של כהן וקיל בפירוש דעת מקרא על אתר (לעיל, הערה 354). כמו כן, ראה א' רפפורט ו' אבישור, דניאל, עולם התנ"ך, תל אביב 1994, עמ' 44-47. בנוגע למשמעות המקורית של פסוק זה, הרטמן ודי-ללה (L.F. Hartman and A.A. Di-Lella, *The Book of Daniel*, Anchor Bible, Doubleday 1978, p. 162) מציינים את האפשרות להבין את הפסוק כדברי הדרשה, ברם לדעתם משמעות הפסוק הוא שגם אם לא היה אל שיכול להציל אותם, לא היו חנניה, מישאל ועזריה משתחוים לפסל. השוני בין פירושי הפסוקים נעוץ במילה שיש להשלימה לאחר המלים "הן איתי" (אם יש) – האם מדובר על האם יש אל המסוגל להציל או האם יש ברצונו להציל.³⁵⁶ אפשר שהדרשה כאן רומזת כי הסיבה לכך שלא נעשה נס איננה בגלל שמסירות הנפש של פפוס ולוליאנוס היתה בעייתית ו"לא לשמה", אלא שמה שפגם בנס היה הרצון העז של טריאנוס לחזות בו. כך אמנם אומרים פפוס ולוליאנוס: "אבל אתה מלך רשע ואין אתה הגון שיעשה נס על ידך".

³⁵⁷ בספרא בחוקותי ב' ג יש הסבר למות פפוס ולוליאנוס לא רק בהקשר הפרטי שלהם אלא כעונש כללי של עם ישראל, כקיום של פסוקי הפורענות שבספר ויקרא (על פי כתב יד וטיקן 31, מהדורת וייס, דף קיא ע"ב): **"ר' עקיבה אומר 'ושברתי את גאון עזכם', אילו הגיבורים שהיו ביש' כגון יואב בן צרויה וחביריו. אחרים אומר 'ושברתי את גאון עזכם' אילו הגאים שהוא גאון שלישי' כגון פפוס בן יהודה ולוליאנוס אלכסנדר וחיביריו"**. נראה שהכינוי של פפוס כ"בן יהודה" כאן מושפע מדמות אחרת המוכרת לנו בקשר לר' עקיבא והוא פפוס בן יהודה – עיין בבלי ברכות סא ע"ב; תוספתא סוטה ה' ט ומקבילות; ועוד. במקורות האחרים העוסקים בצמד פפוס ולוליאנוס הם דווקא מכונים אחים.

³⁵⁸ הרעיון שטריאנוס משמש כלי ביד הא-ל ולא רק אדם שנלחם נגדו ושהא-ל לא מגן על כבודו ניכחו, בא לידי ביטוי בצורה מובהקת יותר במקבילה למדרש זה במכילתא דרשב"י כ"א יג (על פי קטע הגניזה של פירקוביץ, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 169-170):

ואשר לא צדה <...> ים אנה לידו". מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב.

זו היא ששאל טריונוס את לולוניס ואת פפיוס אחיו כשגזר עליהן מיתה.

אמ' להן. אני בנו של נבוכד-נצר ואתם בניהם שלחנניה מישאל ועזריה. יבוא מי שהציל חנניה מישאל ועזריה מיד נבוכד-נצר ויציל אתכם מידי. אמרו לו נבוכת-נצר זכה ליעשות על ידו נסים. וחנניה מישאל ועזריה זכו שיעשה על ידיהם נסים שלא נתחייבו מיתה. ואתה אי אתה כדאי ליעשות נסים על ידיך ואנו אין כדאי שיעשו לנו נסים. אתה נתחייבתה לשפוך דם נקי ואנו נתחייבנו מיתה. וכי אם אי אתה הורגנו אין

לעיל, אף בפורענות מן הרשעים יש 'קידוש השם'. מכיוון שעמדנו על המתח המתמיד בין ביטויים שונים אלו של 'קידוש השם', הרי שהעובדה שנס לא מתרחש לפוס ולוליאנוס מקבלת אף היא (אמנם בצורה מרומזת) הסבר מתוך המושגים של 'קידוש השם' עצמו. רעיון זה עצמו אף מהווה הסבר לשוני הגדול בין התקדימים – כאשר אצל חנניה, מישאל ועזריה הנס הופיע, ואצל פפוס ולוליאנוס הוא לא הופיע. ההסבר לשוני בין התקדימים מוסבר על ידי העובדה שחנניה, מישאל ועזריה היו ראויים ליעשות נס על ידם,³⁵⁹ בעוד פפוס ולוליאנוס (וכן טריאנוס) לא היו ראויים. לסיכום, נראה שר' ישמעאל הציג סוג מסויים של מעבר מן הפירוש המקראי של 'חילול השם' למסירות נפש. מסירות נפש זו באה, לשיטת ר' ישמעאל, למנוע 'חילול השם' (החידוש לעומת המקרא), וגורמת ל'קידוש השם' באמצעות הנס (שרידי התפיסה המקראית). במקור הסתמי בספרא ישנו מעבר רדיקלי יותר, תוך כדי מאבק עם שרידי תפיסות של ר' ישמעאל. כאן החיוב למסור את הנפש הוא דווקא כדי שלא ייעשה נס, ומסירות נפש זו היא היא 'קידוש השם'.

4.1.5 תוספתא שבת – יהרג ואל יעבור בע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים ובתקופת שמד

מקור תנאי נוסף המתייחס לצורך למסור את הנפש כאשר אדם נדרש לעבור על עבירה מופיע בתוספתא שבת. מקור זה דומה מאוד למקורות לעיל שהביאו את דעת ר' ישמעאל בסוגיה זו. מקור זה נבדל מן המקורות הקודמים בשני תחומים עיקריים: א. בהרחבת ההגדרה של העבירות עליהם יש ליהרג ולא לעבור; ב. בתקדים המסוים אליו מתייחס מקור זה.

וכך מופיע בתוספתא שבת פרק ט"ו הלכה יז (מהדורת ליברמן, עמ' 74-75):³⁶⁰

ר' אחא אמ' משם ר' עקיבא.

הרי הוא אומ' "אם במחותרת ימצא הגנב" וגו'.

בעל הבית מהו. ודיי או ספק. הוי או' ספק.

אם הורגין נפש להחיות נפש בספק. (דין הוא שידחו את השבת להחיות אומ' נפש בספק).³⁶¹

אנו מתים. כת' בתורתנו "ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו". מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב. וכשנמות תדע שאנו בניו של חנניה מישאל ועזריה. לא מתו עד שראה אותן מחטטין את עיניו. ההקשר של הסיפור אודות פפוס ולוליאנוס והיחס בינם לבין חנניה מישאל ועזריה מופיע בקשר לפסוק בספר שמות (כ"א יב-ג): "מִכָּה אִישׁ נִמְת מוֹת יוֹמָת. וְאֶשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אֵינָה לְיָדוֹ וְשִׁמְתִי לְךָ מְקוֹם אֶשֶׁר יָנוּס שְׂמָה". פסוקים אלו מתייחסים לדינו של הרוצח בשגגה, אשר לא צדה, ולא תכנן להרוג את הנפש והדבר קרה אף בלא מתכוון. הדרשה, שפסוק זה מתייחס דווקא לטריאנוס, מעצימה את המסר שהובא בספרא – הא-ל פועל את פועלו בהיסטוריה, והוא מעניש את הרשעים, אך הוא עושה דבר זה בצורה נסתרת מן העין, בצורה שאפילו אלו המוציאים לפועל את תכניותיו, אינם מודעים לכך. טריאנוס הופך לכלי משחק ביד ה', כאשר הוא עצמו איננו מודע לכך. הצגת הבדל זה איננה קשורה לשאלת המניעים מאחרי מסירות הנפש, אלא דווקא לשאלת הזכאות באופן כללי. ברם, ייתכן שהדרשה תופסת את שני האלמנטים הללו כקשורים זה לזה – כאשר ייתכן שיש הנחה שכל שאדם פחות זכאי, המניעים שלו למסירות נפש יהיו פחות טהורים.

³⁶⁰ השווה לירושלמי סנהדרין פ"ח ה"ח, דף כו ע"ג, לעיל עמ' 25.

דין הוא שידחו את השבת להחיות נפש בספק.

הא³⁶¹ לא נתנו מצות לישראל אלא לחיות בהן.

שנ' "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם".

"וחי בהן" ולא שימות בהן.

אין כל דבר עומד בפני פקוח נפש חוץ מעז' וגלוי עריות ושפיכות דמים.

במי דברים אמורים שלא בשעת השמד.

אבל בשעת השמד אפי' מצוה קלה שבקלות אדם נותן נפשו עליה.

שנ' "ולא תחללו את שם קדשי" וגו'³⁶²

ואומ' "כל פעל ייי למענהו".

חילופי נוסחאות: א. הא – ליתא (לונדון); ב. וגו' – ונקדשתי בתוך בני ישראל (ערפורט), ונקדשתי (לונדון). המילים "הא לא נתנו..." נראות במבט ראשון כהמשך דברי ר' עקיבא וכמסקנה מדבריו. ברם, בשל הדימיון לדבריו של ר' ישמעאל, וכן מכיוון שתפיסתו של ר' עקיבא (ושל תלמידיו) אודות מסירות הנפש מוצגת באור אחר לחלוטין במקורות חז"ל האחרים,³⁶² סובר ליברמן³⁶³ כי אמנם הרישא של ההלכה בתוספתא מובאת משמו של ר' עקיבא, ברם הסיפא היא של ר' ישמעאל. בנוגע לאבחנתו של ליברמן כי הסיפא איננה משמו של ר' עקיבא, ניתן להוסיף כי הלכה זו מופיעה במסגרת התוספתא ברצף של דרשות שנועדו להוכיח כי פיקוח נפש דוחה את השבת. ר' אחא משום ר' עקיבא מביא הוכחה מההורג את הבא במחותרת, בה מותר לאדם להרוג במקרה של ספק פיקוח נפש. הקל וחומר שנדרש כאן, אם כן, הוא: "אם הורגין נפש להחיות נפש בספק, דין הוא שידחו את השבת להחיות נפש בספק".³⁶⁴ מה שנראה כהמשך הדרשה, הוא בעצם דרשה נוספת המוכיחה דין זה מכיוון אחר לחלוטין. הדין שפיקוח נפש דוחה את השבת נלמד מן הפסוק "וחי בהם". מלים אלו נדרשות, כמו בדברי ר' ישמעאל לעיל בספרא, כמתייחסות לכך (רוב) המצוות נדחות בפני החיים. אם כן, יש כאן לימוד שונה לחלוטין, ואין כאן המשך לדברי ר' אחא בשם ר' עקיבא. יש להוסיף על כך כי המילה "הא" לפני "לא נתנו מצוות לישראל אלא לחיות בהם" איננה נמצאת בכתב יד לונדון, מה שיכול לתרום לתפיסה כי אכן מדובר בשתי דרשות מנותקות זו מזו.

³⁶¹ המלצת מחיקה של האקדמיה ללשון עברית.

³⁶² עיין לעיל, הערה 312.

³⁶³ תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 263.

³⁶⁴ דווקא הדרשה הקודמת היא של ר' ישמעאל, והיא מקישה מן העובדה ששבת דוחה עבודה ופיקוח נפש דוחה עבודה, לכך שפיקוח נפש דוחה את השבת.

ברם, על אף דעתו של ליברמן, נראה כי הם אף לא דברי ר' ישמעאל – לכל הפחות כפי שהם מוכרים מן המסורות האחרות בספרא, בבבלי מסכת עבודה זרה, ובבבלי מסכת סנהדרין.³⁶⁵ בכל אחד מן המקורות הללו היה רק יוצא מן הכלל אחד והוא עבודה זרה בפרהסיא. רק על עבודה זרה בפרהסיא יש לדחות את הכלל "וחי בהם" ולהעדיף את מסירות הנפש.³⁶⁶ נראה כי הסיבה לכך שר' ישמעאל מתייחס אך ורק לעבודה זרה היא משום שרק זו הוגדרה בתורה עצמה כחילול השם'. ממילא, ר' ישמעאל עצמו נשאר קרוב מאוד למשמעות המקראית של 'חילול השם', בכך שרק עבודה זרה (בפרהסיא) היא 'חילול השם', וקו זה של הצמדות למשמעות המקראית ממשיך אף, כפי שראינו לעיל, להגדרה של 'קידוש השם', בכך שדבר זה בא דרך הצלה ניסית. התוספתא מובחנת מדברי ר' ישמעאל הן בנוגע להרחבת העבירות הבסיסיות עליהן יש למסור את הנפש ובהוספת גילוי עריות ושפיכות דמים³⁶⁷ והן בנוגע להגדרת החובה למסור את הנפש על כל העבירות בשעת השמד.

עצם ההזכרה של שעת השמד בהקשר זה הוא חידוש. עד כה התקדימים וההתייחסויות ההיסטוריות היו לתקופת המקרא (צפרדעים; חנניה, מישאל ועזריה) או לראשית תקופת התנאים (פפוס ולוליאנוס). כעת יש התייחסות היסטורית לתקופה של שמד, שבה ההלכות משתנות.³⁶⁸ בהלכה זו שעת השמד מגדירה את הזמן בו יש ליהרג ולא לעבור על כל המצוות. אני סבורה כי העובדה שהלכה זו מתנסחת מתוך התייחסות לשעת השמד ומתוך היכרות עמה, משפיעה אף על ההלכה שיש ליהרג ולא לעבור על עוד עבירות. בניגוד לר' ישמעאל שהזכיר אך ורק עבודה זרה, נוספו שני איסורים והם: גילוי עריות ושפיכות דמים, אשר יחד עם עבודה זרה מייצגים שלש מצוות מרכזיות של היהדות, ואכן כמה וכמה חוקרים התייחסו למכנה משותף זה של שלש מצוות

³⁶⁵ אמנם ייתכן שמדובר על ואריאציה של דברי ר' ישמעאל או מסורת אחרת של דבריו. מכל מקום, אין דברים אלו תואמים את המסורות האחרות שראינו משמו של ר' ישמעאל.

³⁶⁶ בסוגיה בבבלי סנהדרין עד ע"א, ר' יוחנן מצטט משמו של ר' שמעון בן יהוצדק הלכה דומה מאוד להלכה בתוספתא, המזכירה את ההכרעה בעליית בית נתזה בלוד, על פיה יש ליהרג ולא לעבור בשלש עבירות אלו, והסוגיה מעמתת בין הלכה זו לדעת ר' ישמעאל ומכריעה כי לא יתכן שר' ישמעאל אמרה, שכן ר' ישמעאל מתייחס רק לעבודה זרה ולא לשאר העבירות.

³⁶⁷ על המשותף לשלש עבירות אלו ראה לדוגמה: אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 308 הערות 25, 26 ובכיוון אחר גולדין (לעיל, הערה 20), עמ' 77-78, על פי פירוש בעלי התוספות.

³⁶⁸ יש הסוברים כי תנאי אחרון זה איננו חלק מקורי מן ההלכה בתוספתא והוא נוסף על סמך הדברים המובאים משמו של ר' יוחנן בסוגיה בבבלי סנהדרין עד ע"א (ראה לדוגמה ש' ליברמן, תשלום תוספתא, ירושלים תרצ"ח, עמ' 52; ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים תשי"ד, עמ' 101; א"א אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 308 הערה 25). אפשר שיש לטעון את ההפך והמסורת בשם ר' יוחנן היא מסורת קדומה המתבססת על המציאות החדשה שנוצרה בעקבות דור השמד. כפי שהוכח ליברמן ('רדיפת דת ישראל', לעיל הערה 32, עמ' ריג-רמה) בימיו של ר' יוחנן לא היו גזרות שמד, ואם כן אפשר שהמידע שלו שאוב דווקא מן הדורות הקדומים יותר.

אלו. ההיכרות ההיסטורית עם מסע ציבורי מגמתי להשמדת היהדות היא שהרחיבה את החיוב למסור את הנפש אף לעבירות נוספות אשר לא הוגדרו במקרא כ'חילול השם' אך מייצגות בעיני רבים עקרונות יסוד של היהדות.³⁶⁹ מסע ציבורי כזה אף יכול למחוק את ההבחנות בין "סתרי" לבין גלוי, שכן במהלך ציבורי רחב, יש עניין אף ליחיד הכופה אחר לעבור על דתו לפרסם את תוצאות הכפיה הזו.

יש להוסיף, כי מעבר להרחבת תוקף החיוב למסור את הנפש, ישנה הרחבה נוספת והיא ההוכחות מן הפסוקים. במקור זה מובאים שני פסוקים להוכיח את הצורך למסור את הנפש: האחד, הוא הפסוק אותו מצטט ר' ישמעאל לעיל³⁷⁰ (ויקרא כ"ב כח: "ולא תחללו את שם קדשי"), וכאן מצוטט אף המשך הפסוק "ונקדשתי" (ובחלק מכתבי היד מופיע "וגו'" במקום). השני, הוא הפסוק "כל פעל ה' למענהו" (משלי ט"ז ד). ייתכן כי פסוק זה בא לתת תוקף להגדרת מסירות נפש כ'קידוש השם'. אדם המוסר את נפשו כדי לקיים את מצוות בוראו מעיד בכך כי הוא נברא על מנת לשרת את הא-ל.³⁷¹ עדות זו יכולה וצריכה להיות אף בסתר.

פסוק זה, המעיד שחובת מסירות הנפש נובעת מן העובדה שה' יצר את האדם כדי לעבודו, דומה לדרשה האנונימית בספרא אמור לעיל (עמ' 104 ואילך), שיציאת מצרים היתה על תנאי שבני ישראל ימסרו את נפשם. באותה דרשה, כמו בתוספתא הנדונה כעת, דווקא חלק הפסוק "ונקדשתי" הוא זה שנדרש על מנת ללמד את חובת מסירות הנפש.

אם כן, נראה כי בתוספתא האנונימית יש פיתוח של דברי ר' ישמעאל, דהיינו דרשה המתבססת על העקרון הבסיסי של ר' ישמעאל - "וחי בהם" - שנוספו לה יוצאים מן הכלל. הרחבת היוצאים מן הכלל – הן לשלוש עבירות (גם בסתר) והן לשעת השמד נובעת הן מתוספת הדרשה של "ונקדשתי" ושל "כל פעל ה' למענהו" וכן מן ההתייחסות ההיסטורית שנוספה להלכה זו, ההתייחסות לתקופת שמד.

4.1.6 סיכום

בפרק 3 הוצגה התפתחות מסוימת בתוך התחום של 'קידוש השם' הנעשה על ידי ה' באמצעות ניסים והצלת עם ישראל, כאשר ניתן לראות התפתחות רעיונית מהרעיון שניסים כשלעצמם

³⁶⁹ הבבלי במסכת סנהדרין (דף עד ע"ב) המצטט ברייתא הדומה לזו, מצטט אף את דעת רבא, בנוגע לגילוי עריות (בנוגע לאסתר בבית אחשורוש) ולפיה רק כוונה של שמד היא שגורמת לכך שעבירה תחייב מסירות נפש. וכך דברי רבא: "הנאת עצמן שאני". דעה זו מקושרת אף להיתרים מסויימים בנוגע לעבודה זרה.

³⁷⁰ ראה עמ' 100 ואילך.

³⁷¹ אכן, ליברמן קושר את ציטוט הפסוק הזה למושגי המרטיריון הנוצרים, המתייחסים למוות כעדות. עיין בתוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 363), עמ' 263.

מקדשים את שם ה', דרך תלות של הניסים במצוות של בני האדם ועד לתלות של הניסים בבני אדם שיתחילו אותם, וממילא נראה שניסים אלו כאילו קרויים על שם, והם אלו שמוגדרים כמקדשי השם. דבר זה בולט בעיקר סביב דמותו של נחשון בן עמינדב.

כל המקורות שהובאו בסעיף האחרון בפרק 3 התייחסו לסיפורים מקראיים בהם יש הצלה ניסית של בני ישראל.

אף בפרק זה, הצגת המקורות התחילה מן המקורות המבוססים על המקרא עצמו, כאשר הדיון פתח בדרשתו של תודוס איש רומי, שהתייחסה הן ל'קידוש השם' של הצפרדעים במכות מצרים והן ל'קידוש השם' של חנניה, מישאל ועזריה. החידוש המרכזי בדברי תודוס איש רומי היה בהתייחסות ל'קידוש השם' כמצווה המוטלת על בני ישראל.

אף דברי ר' ישמעאל, שהרחיבו את ההגדרות של המצווה (ונראה שבדבריו מדובר על הגדרת העבירה של 'חילול השם'), מקושרים יותר לרובד המקראי של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'. ראינו כיצד ר' ישמעאל מגדיר את 'חילול השם' כעבירה שאין לעבור עליה, והיא אף יוצאת מן הכלל של "וחי בהם" המגדיר כי בדרך כלל אדם צריך לבכר את החיים על פני קיום מצווה. ברם, הגדרת עבירה זו היא בהתאם להגדרת עבירה זו במקרא – דהיינו עבודה זרה. הקשר של ר' ישמעאל למובן המקראי של 'קידוש השם' בא לידי ביטוי אף בסיפא של ההלכה בשמו בספרא, בה הוא מביא את התקדים של חנניה, מישאל ועזריה ומסביר שחוסר הנכונות שלהם לחלל את השם, היא שהובילה ל'קידוש השם', דהיינו להצלה ניסית על ידי הקב"ה.

שלב מעבר בין התבססות על תקדים מקראי והיצמדות למובנים מקראיים לבין נטישת התקדים והרחבת המובן של 'קידוש השם', ניתן למצוא בספרא אמור בה הדברים אנונימיים, ושם יש אמנם התייחסות לתקדים של חנניה, מישאל ועזריה, ברם ניטל מתקדים זה הרעיון של הצלה ניסית וההתמקדות היא במוכנות למסור את הנפש אף אם לא תהיה הצלה. מתקדים זה אף עוברים לתקדים של פפוס ולוליאנוס המוכיח כי הא-ל יכול לפעול אף דרך המתתם של החייבים מיתה על ידי הצר הצורך, ואין בכך סתירה לרעיונות הבסיסיים של 'קידוש השם'.

בהלכה שבתוספתא שבת ישנו פיתוח של שני הקווים שהוצגו לפני כן – מצד אחד יש פיתוח של שיטת ר' ישמעאל על ידי הרחבת המצוות שעליהם יש למסור את הנפש, והרחבת תחום העבירות אף למקרה בו נדרשים לעבור עליהם בסתר, ואף לכלל המצוות בזמן השמד. מאידך, ישנה גם הרחבה של הדרשה המופיעה בסתם ספרא בכך שהבסיס הטקסטואלי להרחבת שיטת ר' ישמעאל נשען על מצוות 'קידוש השם', וכן על ההבנה כי האדם נברא על מנת לשרת את הא-ל (וממילא הוא צריך לעשות זאת אף בסתר).

מסעיף זה עולים שני חידושים מרכזיים בתקופת התנאים סביב הנושא של 'קידוש השם'. האחד הוא ההגדרה העצמאית למצוות 'קידוש השם', כאשר ניתן לעקוב אחר שינויים בהגדרת מצווה זו. החידוש השני הוא העובדה שמסירות נפש על המצוות – בין על עבירה שמוגדרת בתורה כ'חילול השם' ובין על עבירות הנתפסות כעומדות בבסיס היהדות – יש בה כדי לקדש את שם ה'. בכך אנו רואים העברה של כובד האחריות על 'קידוש השם' מן הא-ל המציל אל האדם המוסר את נפשו על המצוות.

על כך יש להוסיף כי דווקא התקדים שמציין ר' ישמעאל, של חנניה מישאל ועזריה שסירבו להשתחוות לפסל ואז ה' קידש את שמו (למרות שהוא מבוסס על הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל), מעיד כי מדובר על 'קידוש השם' לעיני העמים,³⁷² וכן כתוב שם (ספרא אחרי מות ח' ג, לעיל עמ' 99):

אם מקדשין אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם. שכשים שעשו חנניה מישאל ועזריה שהיו כל אומות העולם שטוחין לפני הצילם והן עומדין דומין לתמרין עליהם מפורש בקבלה "זאת קומתך דמתה לתמר וש' לאש'. אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו". היום אני מיתעלה בהן לעיני האומות, היום אני ניפרע להן [משונאיהן], היום אני מחיה להן את המיתים.

ממילא יש כאן חידוש שלישי. אמנם בתורה יש קישור ברור בין קיום מצוות לבין 'קידוש השם' ובין עבירה על המצוות ל'חילול השם', ברם ברובד המקראי, נראה שדבר זה נשאר במסגרת המצומצמת של עם ישראל. כאן הגדרות אלו מורחבות ל'קידוש השם', באמצעות קיום מצוות והימנעות מעבירות, המבוצע אף לעיני העמים.³⁷³ דבר זה בולט על רקע העברת האחריות מן הא-ל לבני האדם, כאשר 'קידוש השם' של הא-ל באמצעות הצלת בני ישראל, שהיתה 'קידוש השם' (אף) לעיני העמים, עובר לתחום אחריותם של בני ישראל לעמוד על קיום המצוות (אף) לעיני העמים.

³⁷² זאת על אף שהסוגיות בבבלי ובירושלמי לומדים את דין הרבים מן הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל", מה שיכול להעיד כי 'קידוש השם' עליו מדובר כאן הוא דווקא במסגרת עם ישראל. ניתן לומר שנדרשים לפחות עשרה מישראל, כי בישראל יש סבירות גבוהה יותר לפירסום, אך אין בכך בהכרח צורך מהותי באנשים מישראל. כמו כן, בין כתבי היד יש הבדלים בין "עשרה מישראל" לעשרה בני אדם, וממילא אף בדברי ר' יוחנן לא ברור שנצרכים דווקא עשרה ישראלים. ייתכן כי הלימוד לעשרה הוא מ"ונקדשתי בתוך בני ישראל", אך הלימוד מועיל רק לעניין הכמות ולא לעניין הזהות של עשרה אלו.

³⁷³ פרידמן (לעיל, הערה 1), עמ' 192 והלאה, וכן הר (לעיל, הערה 2), עמ' 87-88, אינם מתייחסים למוטיב של שמירה על קיום המצוות, אלא מתייחסים לכך שמדובר ב"מלחמה על הדת". נדמה שההערכה השונה של מסירות הנפש נובע מן ההערכה השונה בנוגע לשאלה מי הנמענים של מעשי מסירות הנפש: האם הפעולה נועדה לצרכי פנים (מלחמה על הדת) או אף, ואולי בעיקר, לצרכי חוץ (הפגנת תורת ה' כנגד העמים).

4.2 'קידוש השם' ו'חילול השם' ומעשים לא ראויים

מובן נוסף של 'חילול השם' ו'קידוש השם' שהתחדש או הודגש בתקופת התנאים הוא ההתייחסות למעשים שאינם בהכרח מצוות או עבירות בקטגוריות אלו.

4.2.1 תוספתא בבא קמא – חמור גזל הגוי מפני 'חילול השם'

כמה מקורות דנים ביחס בין יהודים לגוים בנוגע לדיני ממונות.

כך מובא בתוספתא בבא קמא פרק י' הלכה ט"ו (מהדורת ליברמן, עמ' 53),³⁷⁴ על פי כתב יד וינה:

הגוזל את הרבים חייב להחזיר לרבים,

חמור גזל הרבים מגזל היחיד

שהג[ו]זל את היחיד יכול לפייסו ולהחזיר לו גזילו,³⁷⁵

הגוזל את הרבים אין יכול לפייסו ולהחזיר להן גזילן.

הגוזל את הגוי חייב להחזיר לגוי.

חמור גזל הגוי מגזל ישראל,

הגוזל את הגוי ונשבע ומת חייב להחזיר

מפני חילול השם.

בברייתא זו יש חילופי נוסח משמעותיים. וזה נוסח הדפוס הראשון, הקצר בהרבה:

הגוזל את הגוי חייב להחזיר לגוי

חמור גזל הגוי מגזל ישראל

הגוזל את הגוי ונשבע לו ומת

אינו מתכפר

מפני חילול השם.

לכאורה נוסח כתב יד וינה קושר בין 'חילול השם' לבין שבועת שקר, בדומה למקורות שעליהם עמדנו לעיל, עמ' 28 ואילך. קשר זה מחוזק בנוסח הדפוס, אך הוא מחדד דווקא את ייחודו של נוסח כתב יד וינה שאפשר שעל פיו 'חילול השם' איננו נובע ישירות מן השבועה, שאם כן אכן לא היה מתכפר לו (שהרי את השבועה שנשבע אין להשיב). דווקא היכולת להשיב, והמחוייבות להשיב

³⁷⁴ לצורך הבנת ההקשר מצוטטת כאן אף ההלכה הקודמת.

³⁷⁵ כפי שנראה להלן נראה שיש מחלוקת בנוגע לשאלה האם מותר לגזול את הגוי. כאן הדין הוא שאף צריך להחזיר לגוי, וליברמן מפנה למחלוקת תנאים אפשרית בנושא זה, לפי הברייתא בספרא חובה פרק כ"ב, מהדורת וייס, דף כ"ד ע"ב, משם משתמע שאין צורך להחזיר גזלה לגוי, אך ליברמן מכריע על פי הרמב"ם כי מה שאין צריך להחזיר הוא החומש, אבל מוסכם שצריך להחזיר את הקרן. יי כהן (היחס אל הנכרי בהלכה ובמצואות, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, ירושלים 1975, עמ' 213-208) מציין כי בנוגע לגזל הגוי היו שלש אסקולות – אלו שהתירו, אלו שאסרו מטעם של 'חילול השם' ואלו שאסרו מטעמים חינוכיים, על מנת שלא יבואו לגזול את היהודים. להלן נראה את הדין לגבי גזל הגוי עצמו.

את הגזילה לגוי, מעידה על כך שייתכן ש'חילול השם' הוא בעצם הגזלה ולא בשבועה. דבר זה ברור בגירסה שבכתב יד ערפורט:

הגוזל את הגוי חייב להחזיר לגוי

חמור גזל הגוי מגזל ישר'

מפני חילול השם.

ליברמן העדיף גירסה זו הן בשל חוסר ההגיון שבכתב יד וינה והן בשל התימוכין שבדברי הראשונים לגירסה זו.³⁷⁶ כן נראה כי רצף המלים שבגירסה זו הגיוני יותר, ומקביל לרצף המילים שבהלכה הקודמת. בהלכה הקודמת ישנה קביעה: "חמור גזל הרבים מגזל היחיד", ונימוק: "שהגוזל את היחיד יכול לפייסו ולהחזיר לו גזילו, הגוזל את הרבים אין יכול לפייסו ולהחזיר להן גזילן". לפי סידור זה, ולפי הניסוח הדומה בהלכה ט"ו היינו מצפים למבנה דומה – קביעה: "חמור גזל הגוי מגזל ישראל" ונימוק: "מפני חילול השם". וכך מבנה הדברים בכת"י ערפורט. דווקא המשפט החדש, והקביעה החדשה ("הגוזל את הגוי ונשבע לו") עם הנימוק ("מפני חילול השם") נראה פחות טבעי ברצף הדברים.

ייתכן כי הוספת אלמנט השבועה בכתב יד וינה היא על פי הדעה כי גזל הגוי מותר, והיא באה להתנגד לרעיון כי גזל הגוי כשלעצמו אסור.³⁷⁷ מכל מקום, אפשר כי כתב יד וינה בעיקרו גורס כי עיקר הבעיה היא בעצם גלז הגוי.

נמצאנו למדים, שגזל הגוי נתפס כ'חילול השם' על פי התוספתא בנוסח שבכתב יד ערפורט, ואולי אף על פי כתב יד וינה. האלטרנטיבה שמוצעת היא שהאיסור הוא רק במקרה של שבועת שקר. על פי זה, יחס לא נאות, ואולי אף עבירה, מהווה 'חילול השם' כלפי הגוים. דבר זה מתברר יותר מן הירושלמי שלהלן.

4.2.2 ירושלמי בבא קמא – האיסור לגזול את הגוי בגלל 'חילול השם' (רבן גמליאל)

בעוד ש'גזל הגוי' שבתוספתא לעיל אפשר היה לפרש בדרכים שונות, הרי שמן המקור הבא בירושלמי עולה במפורש התפיסה כי העובדה שגזל הגוי מותר או שאבידתו מותרת היא 'חילול השם'. מסתבר שזהו מקור תנאי – אף על פי שאין לכך ציון מפורש – מתוך ההשוואה לסיפור המעשה המצוי בספרי דברים ובמכילתא דברים. ראשית נציג את סיפור המעשה, כפי שהוא מובא

³⁷⁶ תוספתא כפשוטה, עמ' 122. כך מסכים ליברמן: "והגירסה שלנו [כתב יד וינה – ע"ש] קשה, שהרי עליה מסיים: מפני 'חילול השם', ולמה אין כאן 'חילול השם' אם לא נשבע, ולא עוד אלא אם הוא חייב להחזיר לגוי עצמו, למה לא יחזיר ליורשיו, אפילו לא נשבע, שהרי הגוי יורש את אביו דבר תורה...". יש להוסיף כי לכאורה אין הגיון בהנחה כי שבועת שקר לנכרי חמורה משבועת שקר ליהודי.

³⁷⁷ עיין דעת י' כהן, לעיל, הערה 375.

בספרי דברים, ולאחר מכן נביא את מסורת הירושלמי הרואה בסיפור זה את הבסיס לאיסור לגזול את הגוי.

כך כתוב בספרי דברים, פיסקה שמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 401-400, על פי כתב יד לונדון 378): (341)

דבר-אחר "אף חובב עמים"

מלמד שלא חלק הקב"ה חיבה לאומות כדרך שחלק לישראל,

תדע לך שהרי אמרו גזילו של נוכרי מותר ושל ישראל אסור,

וכבר שלחה מלכות שני סרוטיות

ואמרה להן לכו ועשו עצמיכם גרים

וראו תורתם של ישראל מה טיבה.

הלכו להם אצל רבן גמליא' לאושא

וקראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות והגדות.

בשעת פטירתן אמרו להן

כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ מדבר אחד,

גזילו של גוי מותר ושל ישראל אסור,

ודבר זה אין אנו מודיעין אותו למלכות.

סיפור זה מתאר מעשה שבו המלכות רצתה ללמוד על תורת ישראל, ושליחי המלכות טענו שכל התורה משובחת פרט לחוסר הסימטריה בין היחס לגזל הגוי לגזל היהודי.³⁷⁹

³⁷⁸ מקבילה לסיפור זה נמצאת במכילתא לדברים ל"ג ג (מתוך: מ' כהנא, "דפים מן המכילתא לדברים", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 197): ד"א "אף חובב עמים" מלמד שחלק הקב"ה חיבה [לישראל יתר מכל האומות כידתני שור שלישראל שנגח [ל]שור שלנכרי פטור ושלנכרי שנגח לשור שלישראל בין [ת]ם בין מועד משלם נזק שלם בת ישראל לא תילד בנה שלנכרית ולא תניק בנה שלנכרית אבל נכרית מילדת את בת ישראל ומניקה את בנה ברשותה גזילו שלישראל אסור ואבדתו שלגוי מותרת ומעשה ששלחה המלכות שני אסטרוולוגין אמרה להן לכו ולמדו תורתן שליהודים ובואו והודיעונו מה שבתוכה הלכו אצל רבן גמליאל לאושא ולמדו ממנו מקרא מדרש הלכות ואגדות ובשעת פטירתן אמרו לו ר' כל תורתכם נאה ומשובחת היא חוץ מן הדבר הזה שאתם שונים שור שלישראל וג' כדכת' לעיל והדבר הזה אין אנו מודיעין למלכות באותה שעה עמד רבן גמליאל ונתפלל עליהן וביקשו דבר ממה שהיה בידן ולא מצאו".

נוסח זה הוא נוסח מורחב יותר מזה שבספרי דברים. מבחינת התוכן הדבר עליו מתרעמים שליחי המלכות הוא שאבידת גוי מותרת (לעומת גזל הגוי בספרי). כהנא רואה בכך אופי אוניברסלי יותר של בעל המכילתא לדברים (שם, עמ' 182-185).

לחילופי נוסחאות הן לספרי והן למקבילה מן המכילתא עיין במאמרו של כהנא.

³⁷⁹ במקבילה שבמכילתא לדברים (ל"ג ג) מצויין חוסר סימטריה אחר, בנוגע לאבידת גוי, וכך כתוב שם: "גזילו שלישראל אסור ואבדתו שלגוי מותרת". מהשוואת המקבילות נראה כי ישנה מחלוקת בין הספרי לבין המכילתא לדברים בשאלה האם גזלתו של גוי מותרת, או שמא רק אבידתו.

סיפור זה מופיע אף בירושלמי, ושם הוא מופיע כבסיס לגזירה האוסרת את גזל הגוי.

וכך כתוב בירושלמי בבא קמא פ"ד ה"ג, דף ד ע"ב:

מעשה ששילח המלכות שני (איסרטיוטות) [אסטרניגיוטות]³⁸⁰

ללמוד תורה מרבן גמליאל

ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות.

ובסוף אמרו לו כל תורתכם נאה ומשובחת

חוץ משני דברים הללו³⁸¹

שאתם אומ' בת יש' לא תיילד לנכרית אבל נכרית מיילדת לבת יש',

בת יש' לא תניק בנה שלנכרית אבל נכרית מניקה לבת יש' ברשותה,

גזילו שלישי' אסור ושלנכרי מותר.

באותה שעה גזר רבן גמליאל על גזילות נכרי שיהא אסור

מפני חילול השם.

שור שלישי' שנגח לשור שלנכרי פטור כול',

בדבר הזה אין אנו מודיעין למלכות.

אפי' כן לא מטון לסולמיה דצור עד דשכחון כולן.

הסיפורים בספרי ובמכילתא דנים בתגובת שליחי המלכות להבחנה שיש בין גזילו (או אבידתו) של נכרי לגזילו של יהודי. הירושלמי מתאר את התוצאה של התגובה הזו, דהיינו התקנה החדשה לפיה גזילו של גוי אסור מפני 'חילול השם'.

לדעת רוזנטל,³⁸² המקור בירושלמי הוא משני למקורות בספרי דברים ובמכילתא דברים המקבילה.³⁸³ ברם, לדעת אורבך (ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, גבעתים 1984, עמ' 184) ולדעת

³⁸⁰ ההשלמה כאן היא על פי כתב יד אסקוריאל. לטיב הגרסאות ראה א"ש רוזנטל, ירושלמי נזיקין, ירושלים תשמ"ד, עמ' כג, וכן בנוגע למשמעותה המדויקת של המילה. רוזנטל מראה כי הגירסא הנכונה מעידה דווקא על פקידי מלכות ולא על קצינים צבאיים.

³⁸¹ לפירוש סיפור זה ולאפארט מלא של שינויי הנוסח ראה מאמרו של א"ש רוזנטל, "שני דברים", י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן, כרך ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 463-481. רוזנטל מראה כיצד הביטוי "שני דברים" מתייחס לסתירה שבדברי חכמים, ולא לשתי הלכות בעייתיות, וזאת על סמך ביטוי דומה ביוונית (שם, עמ' 477). מעניין לציון כי כל הגרסאות הן של המכילתא לדברים והן של ספרי דברים אינם משמרים אף גירסה הקרובה ל"שני דברים". ייתכן שיש בכך סיוע לכך שהמקור בירושלמי משמר מסורת תנאית קדומה מאוד, אשר עם הזמן מובנו המקורי של הביטוי אבד.

³⁸² רוזנטל (לעיל, הערה 381), עמ' 474 הערה 48.

³⁸³ דעה זו מתבססת על כך שאין כאן הפניה למקור תנאי, שילוב הארמית בסימומו של הסיפור וכן בגרסאות השונות סביב הנוסח של מה מותר – גזילו של נכרי או אבידתו וכן בשאלה האם מדובר על נכרי או גוי, מה שמעיד על "עקבותיהן של ידיים מאוחרות". אפשר כי הטענה בדבר שינויי הגרסאות אודות הגזילה או האבידה המותרים אינם

מ' כהנא ("היחס לנכרים", לעיל הערה 386) יש יסוד היסטורי לסיפור זה והגזרה שניתקנה בימי רבן גמליאל, נדרשה בדורות שלאחר מכן על ידי ר' עקיבא כהלכה ממש.³⁸⁴

המקור מן הירושלמי נותן הסבר אפשרי³⁸⁵ לדין שנראה לעיל בתוספתא בבא קמא, והסבר זה הוא הסבר היסטורי: בעקבות תגובת שליחי המלכות לאפליה העולה מן הדין שאין גזל הגוי (או אבידתו) אסורים, תיקן רבן גמליאל שדבר זה יהיה אסור מפני 'חילול השם'. התקנה היתה יכולה להיות מוסברת כתוצאה מחשש מפני תגובת המלכות, ברם נראה כי הן ההגדרה 'חילול השם' והן הרקע לגזירה "כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ משני דברים הללו" מעידים כי טעם הגזרה הוא כדי שלא להבאיש את ריח התורה בעיני הגוים, וכדי להציג אותה כמשובחת ללא יוצא מן הכלל.³⁸⁶

מכל מקום, הסיפור בירושלמי תומך בתפיסה שגזל הגוי נוסד מחמת חילול השם, בדמוה לגירסת כתב יד ערפורט.

כאן אנו נפגשים בשינוי הלכתי שנובע מן המפגש בין יהודים לגוים סביב התורה.³⁸⁷ הסיפור, הן בספרי ובמכילתא והן בירושלמי, מתאר את מפגש המלכות עם היהודים סביב תורה ומצוות. המפגש הזה הוליד הבנה מסוימת וחוסר כבוד של הגוים כלפי התורה, וממילא הוביל לשינוי בהלכה עצמה, ובתקנה חדשה על פיה גם גזל הגוי אסור.³⁸⁸

מעידים על איחור, וזאת על סמך הופעת הגירסה שאבידת הגוי היא שמותרת כבר במכילתא לדברים. כהנא כבר דן במקוריות קטעי המכילתא ("דפים", לעיל, הערה 378, עמ' 165-176). כמו כן, רוזנטל עצמו מעיד כי חוסר ההפניה לכך שמדובר בבירייתא איננה הוכחה חד משמעית לכך שאין זה מקור תנאי. מכל מקום, רוזנטל ברור (המשך הערת השוליים, שם עמ' 475-476) שעניין הגזירה לא נמצא בשום מקום והוא הוספה של המסדר להסבר שינוי הדין. אף הירשמן (להלן, הערה 387) סובר כי לא ניתן לסמוך על הסיפורים המובאים בתלמודים כמייצגים את השקפות התנאים עצמם.

³⁸⁴ כמו כן, עיין לעיל הערה 381.

³⁸⁵ הדבר תלוי במידת ההיסטוריות של מקור זה. עיין להלן, הערה 383.

³⁸⁶ שתי דעות אלו מופיעות אצל מ' כהנא, "היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים", עט הדעת ג (תש"ס), עמ' 27. ייתכן שרבן גמליאל תיקן רק אחת מתוך ארבעת הדברים עליהם קבלו שליחי המלכות מפני שרק דבר זה נוגד את המוסר האוניברסלי. שאר הדברים הינם דברים שאינם מחוייבים – אשה אינה מחויבת להיניק או לילד את חברתה הנכרית, וכן דיני שור שנגח הם ייחודיים לעם ישראל. לעומת זאת, דיני גזלה הינם אוניברסליים ואפליה על רקע זה איננה רק חוסר סימטריה וחוסר הגיון אלא גם נתפסת כלא מוסרית.

³⁸⁷ מ' הירשמן (תורה לכל באי עולם, תל אביב 1999, עמ' 150-164) מתייחס לזיאנר של סיפורי מפגש בין השלטון הרומי לבין חכמים, כאשר הוא עומד על העובדה שמדובר דווקא בבית הנשיאות. הוא מראה כיצד מפגשים אלו בכללם עוסקים בשאלות היסודיות של היהדות.

³⁸⁸ כן דעת כהנא ("היחס לנכרים", לעיל הערה 386).

4.2.3 בבלי בבא קמא – אין באין בעקיפין על הגוי מפני 'קידוש השם' (ר' עקיבא)

בריייתא נוספת המובאת בבבלי קושרת בין הוצאת ממון מנכרי לבין 'חילול השם'. הסוגיה בבבלי דנה בשאלה האם מותר לגזול את הגוי ובמהלכה מביאה ברייתא המציגה מחלוקת בין ר' ישמעאל ור' עקיבא.

וכך בבבלי בבא קמא קיג ע"א (על פי כתב יד המבורג):

וכדתניא ישראל וגוי שבאו לפניך לדין

אם אתה יכול לזכותו בדין ישראל זכה ואמור לו כך דיננו,

בדיני אומות העולם זכה ואמור לו כך דינכם,

ואם לאו באין עליו בעקיפין דברי ר' ישמעאל.

ר' עקיבה או' אין באין עליו בעקפ'

מפני חלול השם.³⁸⁹

חילופי נוסחאות: א. מפני חלול השם – מפני קידוש השם (וטיקן 116, מינכן 95, פירנצה 7-9, אסקוריאל ודפוס שונצינו ר"נ).

הגמרא עצמה דנה רק בדעת ר' עקיבא בשאלה העקרונית האם מותר לגזול את הגוי.³⁸⁹ ברם, לעניינינו חשובה מחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל בשאלה מה נאסר מפני 'חילול השם' ומדוע. ניתן לתת למחלוקת זו שני הסברים. הסבר אחד הוא שיש כאן מחלוקת במציאות. לדעת ר' ישמעאל במקרה כזה, בו הוצאת הממון מידי הנכרי נעשית בצורה עקיפה, או על ידי זיכוי ישראל בדין (בכל צורה שלא תהיה) או על ידי "באין בעקיפין" (בערמה³⁹⁰), אין שום 'חילול השם'. לעומת זאת, ר' עקיבא סובר שגם כאשר באין בעקיפין על נכרים, הם מודעים למה שקורה וממילא הרושם שנוצר הוא 'חילול השם' (וההימנעות מכך היא 'קידוש השם').

אפשרות אחרת להסביר את המחלוקת בין ר' ישמעאל לר' עקיבא היא שיש כאן מחלוקת בשאלה מה בדיוק נחשבים 'חילול השם' ו'קידוש השם'. לדעת ר' עקיבא כאשר התורה נראית בעיני נכרים כעיוות – יש בכך 'חילול השם'. לעומת זאת, ייתכן שר' ישמעאל סובר כי לא זה מה שמוגדר

³⁸⁹ הגמרא מסיקה מבריייתא זו שדעת ר' עקיבא האוסרת להוציא כסף מן הגוי בכל דרך שהוא נובעת מ'קידוש השם' או מ'חילול השם' (ראה חילופי נוסחאות לעיל), והיא מעמתת גישה זו של רבי עקיבא עם ברייתא אחרת בה יש לימוד של ר' עקיבא שאסור לגזול את הגוי: "א'ר שמעון דבר זה דרש ר' עקיבה כשבא מזופרית מנין לגזול הגוי שהוא אסור ת'ל 'אחרי נמכר גאולה תהיה לו' שלא ימשכ(נ)ו ויצא יכול יגלוס עליו ת'ל 'וחשב עם קנהו' ידקדק עם קנהו". הגמרא מיישבת (דעת רבה) את הסתירה בכך שר' עקיבא בבריייתא דן באיסור לגזול ממש (שאסור), בעוד הבריייתא הנידונה כעת דנה ב"הפקעת הלוואתו" (האסורה רק מפני 'חילול השם' או 'קידוש השם'). בנוסף, ראה את הדיון של ש' אלבק, יסודות בדיני הממונות בתלמוד, רמת גן תשנ"ד, עמ' 88-91, המצדד בשיטת הבבלי לפתרון הסתירות בין המקורות השונים.

³⁹⁰ עיין הערוך השלם, מהדורת קוהוט, כרך ו, וינה תרצ"ז, עמ' 249.

כ'חילול השם', שכן בנושאים הקשורים להבנת תורת ישראל, אין משמעות להבנת העמים ואין 'חילול השם' ו'קידוש השם' מוגדרים, בהקשר של תפיסת התורה והמצוות, על פי הבנת הגוים.

בכל כתבי היד, למעט כתב יד המבורג, המונח 'חילול השם' כלל אינו מופיע בסוגיה, אלא הן דברי ר' עקיבא והן מסקנת הגמרא מתוך דבריו מנוסחים בלשון "מפני קידוש השם".³⁹¹

ראינו לעיל כי הבנה מוטעית של התורה עלולה לגרום ל'חילול השם'.³⁹² ר' עקיבא מציין כי אף הבנה מוטעית של העמים את תורת ישראל היא 'חילול השם', ואולי אף יש דרישה אקטיבית להראות לעמים את היופי בתורת ישראל, וממילא זה 'קידוש השם'. אם כן, ייתכן שהמחלוקת בין ר' ישמעאל ור' עקיבא נעוצה בשאלה האם צועדים צעד אחד קדימה בקשר להגדרה של 'חילול השם' ו'קידוש השם' בקשר לתורה ומצוות: האם נשארים ברובד המקראי המתייחס לקיום מצוות כ'קידוש השם' בתוך עם ישראל בלבד (ר' ישמעאל), או שמא קיום התורה וייצוגה הנכון צריך להיעשות אף לעיני העמים (ר' עקיבא).

כפי שראינו בכמה מקומות לעיל, ר' ישמעאל הוא התנא הבולט בפיתוח כמה מן הרעיונות הבסיסיים של 'חילול השם'. דבר זה בא לידי ביטוי בארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל (לעיל, עמ' 32 ואילך), וכן בפיתוח מדרשי ההלכה סביב פסוקי 'קידוש השם' ו'חילול השם' בספר ויקרא (עמ' 25 ו-99) בדבר הצורך למסור את הנפש כדי לא לעבוד עבודה זרה בפרהסיא.³⁹³

ממקורות אלו של ר' ישמעאל ייתכן לומר כי ר' ישמעאל נשאר נאמן למקורות המקראיים: 'חילול השם' כחטא החמור ביותר יונק את מקורו מחומרת הדין של נשיאת שם ה' לשווא; האיסור לעבוד עבודה זרה בפרהסיא מניחה כי בפני גוי יחיד, שיודע את נסיבות הכפיה, אין 'חילול השם'. רק במקרה שנסיבות הכפיה תהיינה לא ידועות יש איסור בפרהסיא. מכל מקום, גם במקום שר' ישמעאל מחייב למסור את הנפש, הוא מחייב זאת רק בנוגע לעבודה זרה המוגדרת כבר במקרא כ'חילול השם'. כמו כן, הוא מקשר חיוב זה לרעיון המקראי שה' יציל את מוסר הנפש, וזה מה שיקדש את שמו.

יחד עם זאת, ר' ישמעאל איננו מרחיב את ההגדרה של קידוש השם' למעשים שאינם מוגדרים בתורה כמחללים את השם או מקדשים אותו, ואף אינם מוגדרים בתורה כמצוות או

³⁹¹ לדעת לרנר (לעיל, הערה 223), הנוסח המקורי היה 'חילול השם' ובעקבות מגמה שניכרת אצל הגאונים, השתנה הנוסח ל'קידוש השם', כדי להימנע מן הביטוי 'חילול השם' שיש בו חוסר כבוד כלפי מעלה. קשה להלום דעה זו לאור ריבוי כתבי היד המעידים על הנוסח 'קידוש השם'. נראה שהנוסח 'חילול השם' הושפע דווקא מכך שנראה שאין השפעה חיובית כאשר פועלים באופן הגון, אלא רק השפעה שלילית כאשר נוהגים באופן שאיננו הגון.

³⁹² עיין לעיל עמ' 49 ועמ' 51 הערה 187.

³⁹³ השווה גם עמ' 75, ובהערות 262 ו-263 שם.

כעבירות, אף על פי שהם נתפסים בצורה שלילית בעיני העמים. בכך ר' ישמעאל משאיר את הביטויים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' כפי שהם מוזכרים בתורה או נלמדים ממנה ישירות. לעומת זאת, ר' עקיבא אכן רואה בהתנהגות היהודים כלפי הגוים בנושאים הלכתיים המפלים בין יהודים וגוים (עיין לעיל לגבי רבן גמליאל), אבן בוחן לתפיסת התורה בעיני העמים, וממילא האדרת שם התורה בעיני העמים, אף היא נכללת בתוך המושג הכולל של 'קידוש השם'.

ברייתא נוספת מובאת בהמשך הבבלי שם, ומביאה את דעת ר' פנחס בן יאיר,³⁹⁴ הטוען כי:

תניא ר' פנחס בן יאיר^א או^ב כל מקום שיש חלול השם^ב אף אבדתו אסורה.

חילופי נוסחאות: א. ר' פנחס בן יאיר – ר' שמעון בן יאיר (דפוס שונצינו ר"ט); ב. חלול השם (המבורג, מינכן

95, אסקוריאל, דפוס וילנא) – קידוש השם (פירנצה, דפוס שונצינו ר"ט).

חלק מכתבי היד תולים את הדין של ר' פנחס בן יאיר ב'חילול השם' וחלק תולים אותם ב'קידוש השם' (עיין חילופי נוסחאות). מעניינת גירסת כתי"י וטיקן 116: "משמע תניא א"ר פנחס בן יאיר במקום שיש קידוש השם אפי' בחדרי חדרים אסור". דברים אלו מתקשרים לדברי רב יהודה בשם רב בכמה מקומות: "כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור",³⁹⁵ וכן לרעיון של 'קידוש השם' בסתר.³⁹⁶ מכל מקום, נראה שהגירסה העיקרית תולה את דרישת ר' פנחס בן יאיר בנוגע לאבידתו של הנכרי בכך ששמירת האבידה תגרום ל'חילול השם'.³⁹⁷

אם כן, דבריו של ר' פנחס בן יאיר, הם המשך ישיר לדברי ר' עקיבא המציין שינוי הלכה כדי שהתורה תראה כלפי חוץ, כלפי העמים, כתורת אמת.³⁹⁸

רבי עקיבא ממשיך את מפעלו של רבן גמליאל לפניו. רבן גמליאל אסר על גזל הגוי מפני 'חילול השם'. ר' עקיבא, שכנראה סבר שגזל גוי עצמו אסור, גזר על הוצאת ממון מגוי גם בצורה עקיפה. על גבי זה, אסר ר' פנחס בן יאיר אף את אבידת הנכרי.

³⁹⁴ מופיע גם במדרש תנאים דברים כ"ב ג, מהד' הופמן, עמ' 134.

³⁹⁵ בבלי שבת סד ע"ב; שם קמו ע"ב; ביצה ט ע"א; עבודה זרה יב ע"א.

³⁹⁶ עיין לעיל, הערה 198.

³⁹⁷ או לכל היותר שמהחזרת האבידה תיגרם 'קידוש השם'.

³⁹⁸ הירושלמי מביא סיפור אודות שמעון בן שטח, הקודם לר' פנחס בן יאיר, שאף הוא החזיר אבידת נכרי על מנת לשמוע את הנכרי מברך את א-להי היהודים. עיין ירושלמי בבא מציעא פ"ב ה"ד, דף ח ע"א. אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 6), מגדיר זאת כמקרה מובהק של פעולה מתוך שיקולים של 'חילול השם' וכי (עמ' 510, 568). לא ברור כמה מן המסורת הזאת היא תנאית, ובכמה מדובר על הסברים אמוראיים. מכל מקום, נראה שמסורת זו משתלבת בדברים שנאמרו בגוף העבודה, ויכולה להוות בסיס נוסף לדבריו של ר' פנחס בן יאיר דוקא אודות החיוב להחזיר אבידת נכרים.

בסיכום המקורות העוסקים באיסור גזלה ואבידה של נכרים מטעמים של קידוש ו'חילול השם', ניתן לעמוד על שני חידושים מרכזיים. החידוש הראשון הוא הכח העצמאי שמיוחס ל'חילול השם' ו'קידוש השם', כח המאפשר חידושים הלכתיים שאינם מבוססים על הכתובים עצמם.³⁹⁹ החידוש השני הוא הפניית אלמנט זה של 'קידוש השם' ו'חילול השם', כפי שבא לידי ביטוי במעשיהם של ישראל, כלפי העמים. זאת בניגוד למקרא, בו מעשיהם של ישראל היוו 'קידוש השם' ו'חילול השם' דווקא בתוך עם ישראל.⁴⁰⁰

4.2.4 מכילתא דרשב"י- חוסר החזרת הלוואות הוא 'חילול השם'

ישנם שני מקורות נוספים הדנים במעשיהם של יהודים (או אנשים המאמינים בא-להי ישראל) כמקדשים או מחללים שם שמים. המקור הראשון עוסק אף הוא בדיני ממונות בכלל, ובהחזרת הלוואות בפרט (אלא שנראה שהוא איננו עוסק בשאלת ההפלייה בין יהודים לגוים). מקור זה נמצא במכילתא דרשב"י י"ח כז (על פי מדרש הגדול, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 135-134):

וישלה משה את חתנו

ר' יהושע אומר שילחו בכבוד שלעולם.

ר' אלעזר המודעי אומ' נתן לו מתנות רבות.

אמר לו הריני הולך ומגייר את בני מדינת...

ד"א ויאמר אליו לא אלך

למה חזר לארצו

אלא כך היה יתרו מחשב ואומר

כל השנים הללו היו בני אדם מפקידין אצלי פקדונות

שאני הייתי הנאמן שבעיר

ואם אני מניחן והולך לי

הן אומרין ברח לו יתרו ולקח כל פקדונותי[נ] ונתן לח(ו)תנו

נמצאתי מוצ[י]א שם רע עלי ועליך אלא הריני הולך ומחזיר את כולן.

ד"א ויאמר אליו לא אלך

³⁹⁹ וכן מציין בלידשטיין, לעיל 36. בלידשטיין מתייחס דווקא למושג 'חילול השם' כגורם מעצב, אך נראה שיחילול השם' ו'קידוש השם' משחקים כאן בעירבוביא.

⁴⁰⁰ דומה שבתקופת האמוראים ישנה חזרה לרעיון של 'קידוש השם' בתוך עם ישראל, אלא שאז מוגדרת קבוצה שעליה אחריות זו גדולה יותר (תלמידי החכמים). מכל מקום, אף בתקופה זו מעשים מסוימים אשר אינם מצוות מוגדרות, אלא הם מעשים המשליכים על תפיסת התורה, הופכים להיות משמעותיים בגלל הפן התקשורתי שלהם. ראה בעיקר: בבלי יומא פו ע"א. ייתכן שניצנים לתופעה זו יש כבר בתקופת התנאים, עיין: בבלי פסחים מט ע"ב.

למה חזר

אלא היה מחשב ואומר

השנה הזאת שנת בצורת היתה ואני לויתי ופרנסתי את העניים

ואם אין אני הולך ופורע את החובות

נמצאתי מחלל שם שמים

אלא הריני הולך ופורען.⁴⁰¹

המכילתא דנה בשאלה מדוע יתרו חזר לארצו, ולכך ניתנות תשובות שונות.⁴⁰² לעניינינו חשובה האפשרות האחרונה שמוצגת. מתוך נקודת הנחה שיתרו התגייר,⁴⁰³ יוצא שהחשיבות שלו להיות צודק וישר מבחינה כספית, היא מתוך שיקולים שאם הוא לא יחזיר את הכסף שלוה, דבר זה יגרום ליחילול השם, בשל היותו חלק מעם ישראל.⁴⁰⁴ דבר דומה מופיע באפשרות הראשונה: "נמצאתי מוציא שם רע עלי ועליך", כאן ברור שחוסר היושר יוציא שם רע על יתרו, דווקא מתוך זיקתו למשה. שתי האפשרויות הללו דומות אך אינן זהות.⁴⁰⁵ כפי שנראה, אף במקור הבא שם רע ויחילול השם מופיעים יחד.

תפיסה זו דומה למה שראינו לעיל על יחילול השם ביחסים שבין יהודים לנכרים, אך בניגוד למובא לעיל, כאן יש אמירה כללית שמי שאינו נוהג בדרכי צדק ויושר מחלל את השם, אף אם מטרתם הראשונית הייתה טובה.

4.2.5 תוספתא סוטה – שילוח הגר מבית אברהם הוא 'חילול השם'

תוספתא זו הוזכרה כבר לעיל, עמ' 25. כאן נדון בה שוב, תוך השוואה של שני עדי הנוסח העיקריים של התוספתא. הדברים מובאים במלואם, זה כנגד זה, בעמוד הבא.

⁴⁰¹ לקטע זה אין חילופי נוסח משמעותיים.

⁴⁰² במקרה זה המחלוקת איננה בשאלת ההגדרה של 'חילול השם', אלא בשאלה אחרת: מה הניע את יתרו לחזור לביתו. מכיון שכך, נראה שאין הדעות האחרות מעלות או מורידות לעניין ההגדרה של 'חילול השם'.

⁴⁰³ כפי שמשמע מתחילת הפסקה, על פיה יתרו רוצה לחזור ולגייר את שאר בני מדינתו, ועיין גם: ספרי במדבר, פסקה ע"ח (מהדורת הורביץ, עמ' 76-72). מכל מקום, אף אם לא התגייר, ישנה התייחסות להצטרפות כלשהי של יתרו לעם ישראל.

⁴⁰⁴ כמו במקומות אחרים יש כאן התייחסות פסיבית לעניין: "ואם אין אני הולך ופורע את החובות נמצאתי מחלל שם שמים", דבר שמעיד שיחילול השם כאן הוא תוצאה של המעשים. השווה לעיל בסעיף העוסק בארבעת חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל, עמ' 32 ואילך.

⁴⁰⁵ מ' הירשמן (לעיל, הערה 387), עמ' 79 הערה 158, טען שהן אף באות כניגוד: לשון הרע בניגוד ליחילול השם. מושגים אלו גם מצויים יחד בספרי זוטא, שהובאה לעיל, עמ' 61. המקבילה לספרי זוטא שצוטטה לעיל והמזכירה בפירוש את המושג 'חילול השם', מופיעה בספרי במדבר, פסקה ח', מהדורת הורביץ, עמ' 15: "ר' שמעון בן יוחי אומ' אין זכות תולה במים המאררים. אם או' אתה זכות תולה במים המאררים מבזה אתה את המים בפני כל הנשים שותות ומוציא אתה שם רע על הטהרות ששתו, ויאמרו טמאות, אלא שתלת להן זכות". הספרי זוטא התייחס ליחילול השם במקרה שמי סוטה לא יעבדו, והמקבילה בספרי במדבר ח' מתייחסת לכך שתהיה הוצאת שם רע.

תוספתא סוטה פרק ה' הלכה יב (מהדורת ליברמן, עמ' 181-180):

כתב יד וינה

האומרת לבעלה השמים ביני וביניך יעשו דרך
בקשה ביניהן שכן מצינו
באמינו שרה שאמרה לאבינו אברהם
"ישפט יי ביני וביניך"
אלא כך אמרה לו "גרש האמה הזאת ואת
בנה" מלמד שהיתה אמינו שרה רואה את
ישמעאל בנה במסין וצד חגבין ומעלה ומקטיר
לעז
אמרה שמא ילמוד יצחק בני כך וילך ויעבד כך
ונמצא שם שמים מתחלל בדבר
אמ' לה לאחר שזכין לו לאדם חבין לו, אחר
שעשינוה מלכה ועשינוה גברה והכנסנוה
לגדולה זו נטרדנה מתוך בתינו,
מה הבריות אומרות עלינו
לא נמצא שם שמים מתחלל בדבר
אמרה לו הואיל ואתה אומ' חילול שמים בדבר
זה ואני אומרת חילול שמים בדבר זה
יכריע המקום בין דברי לדבריך
הכריע המקום בין דבריה לדבריו שני "כל אשר
תאמר אליך שרה שמע בקולה".

כתב יד ערפורט

האומרת לבעלה השמים ביני לביניך יעשו דרך
בקשה ביניהם שכן מצינו
באברהם שאמרה לו שרה
"ישפט יי ביני וביניך"
אמרה לו
רואה אני את
ישמעאל שבונה במה וצד חגבים ומקטיר
לעבודה זרה
אם ילמד את בני יצחק
לא נמצא שם שמים מתחלל
אמר לה מאחר שזכין לאדם חבין לו, מאחר
שעשינו אותה גבירה
נוריד אותה מן הבית,
הבריות מה אומרות עלינו
אמרה לו הואיל ואני אומרת כך ואתה אומר כך
יכריע המקום בינותינו
הכריע על דברי שרה שני' כל אשר תאמר אליך
שרה שמע בקולה ומה תל' לומ' כל מלמד
שהכריע על השנייה כראשונה מה השנייה על
אודות הגר אף הראשונה על אודות הגר.

בהלכה זו, כמו בחלק גדול מתוספתא סוטה ישנם חילופים משמעותיים בין עדי הנוסח. במקרה זה ההבחנות בין כתבי היד חשובות לעניין ההגדרה של 'חילול השם'. מקור זה הובא לעיל כדי להראות כי עבודה זרה נחשבת 'חילול השם', ובעניין זה יש הסכמה בין שני ענפי כתבי היד (כתב יד וינה, לונדון והדפוס לעומת כתב יד ערפורט), אלא שהשאלה האם עצם הגירוש של הגר נחשב כ'חילול השם' איננו מוסכם. שינוי זה הוא עקבי לאורך כל הסיפור – בכתב יד וינה שרה ואברהם מתווכחים סביב השאלה איזה 'חילול השם' יותר גרוע, בעוד בכתב יד ערפורט הויכוח הוא סביב

שני שיקולים שונים – 'חילול השם' לעומת 'מה הבריות אומרות עלינו'. החילוף נראה כשתי עריכות שונות של הדרשה.⁴⁰⁶

יש כאן הקבלה למקור הקודם שנידון (בנוגע לסיבת חזרת יתרו לארצו), שאף שם שתי האפשרויות ציינו לעז של הבריות לעומת 'חילול השם', סביב אותו נושא (חוסר החזרה של פקדונות או הלוואות). ייתכן כי יש כאן שתי תפיסות שונות, ואם כן, על פי המסורת שבכתב יד ערפורט עצם העובדה כי הבריות מרנינות אחרי מעשיו של אדם מישראל, עוד לא הופך מעשים אלו ל'חילול השם'. ברם, מתוך כתב יד וינה ברורה התפיסה כי העובדה שאברהם אבינו מגרש אישה (שפחה שהפכה לגבירה) מתוך ביתו היא עצמה 'חילול השם', ושוב עולה כאן התפיסה כי מעשיו של אדם הם המקדשים או מחללים שם שמים בעיני הבריות.⁴⁰⁷

אף במקור זה מסתבר כי הבריות המרננות הן בריות שאינם יהודיות, שכן בימי אברהם אבינו, למעט הגרים שלפי המסורות החז"ליות נתקבצו סביבו, לא היו "יהודים", וממילא הבריות הן כלל הבריות.

4.2.6 סיכום

בפרק זה הוצגו המקורות התנאיים המציגים את המובנים החדשים של 'חילול השם' ו'קידוש השם' בתקופת התנאים. אין כוונת משפט זה שמשמעות המונחים משתנה בהכרח,⁴⁰⁸ אלא שהם מקבלים צורות חדשות של יישום בתקופת התנאים. למרות שבתקופת המקרא ל'קידוש השם' ול'חילול השם' היו כמה מובנים, בסופו של דבר הרעיון הבסיסי הוא אחד – הדרך בה נתפס האל-בעיני בני האדם, בין בעיני הפרט, בין בעיני כלל ישראל, ובין בעיני העולם כולו. נדמה שאף בתקופת התנאים עניין זה לא משתנה.⁴⁰⁹

נראה שניתן להגדיר את היישומים החדשים של 'חילול השם' ו'קידוש השם' בתקופת התנאים תחת ההגדרה הכוללת שמושגים אלו הופכים למצוות עצמאיות ולא רק לתוצאות של מעשים.

⁴⁰⁶ ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים, עמ' ה. עיין לעיל, הערה 191.

⁴⁰⁷ למרות שמקור זה סוטה מן המקורות הקודמים בכך שהוא איננו עוסק בעניינים ממוניים אלא ביחסי אנוש רגילים, המונחים בהם הוא משתמש הם מונחים השאולים מתחום הממון: "זכין לאדם" ו"חבין לאדם", לדוגמה: משנה עירובין ז' יא (קניית עירוב חצרות), משנה גיטין א' ו (זכיה בגופו של גט של עבד), תוספתא כתובות י' ב, מהדורת ליברמן, עמ' 90-91 (החובה לזון את בני האשה), תוספתא כתובות י"ד ד, מהדורת ליברמן, עמ' 98 (החיוב לפסוק מזונות לבת קטנה לאחר פשיטת רגל), וכן מקורות נוספים בתלמודים.

⁴⁰⁸ אמנם, השווה את דעת מ"ד הר, לעיל הערה 373.

⁴⁰⁹ ייתכן שהיישומים שנתחדשו בתקופת התנאים גרמו לשינוי משמעותי בתקופה שלאחר תקופת התנאים – העובדה שכל מעשה מסירות נפש הוגדר כ'קידוש השם' יכול להיות דוגמה לכך, אלא שיש עוד לעיין בעניין.

המובן של 'חילול השם' כקטגוריה עצמאית בא לידי ביטוי בכך שיחילול השם' הופך לשיקול עצמאי בהגדרה של מעשים אם הם טובים או רעים. דברים מסוימים נאסרים מפני 'חילול השם' ולא משום סיבה אחרת. אף דברים שהם מותרים הלכתית נאסרים בגלל הדימוי שיווצר בעקבותם. דבר זה מפורש לגבי החזרת אבידת גוי. הדבר לא קשור בהכרח ל'חילול השם', שכן מצינו שאין באים בעקיפין על גוי, לדעת רבי עקיבא, דווקא מפני 'קידוש השם'. מכאן, בתקופת התנאים, כל מעשה שיכול להבאיש את ריח הא-ל ואף את ריח ההולכים בעקבותיו והמייצגים אותו, בעיני הבריות הוא 'חילול השם', והימנעות ממעשה כזה הוא 'קידוש השם'. דבר זה בא לידי ביטוי בתוספתא לגבי יתרו, ואף בתוספתא על פי כתב יד וינה לגבי הגר ושרה. כמו כן, הדבר בא לידי ביטוי בשאלת גזל הגוי.⁴¹⁰ דברים נאסרים מפני שהם 'חילול השם', וזאת לעומת המובן המקראי על פיו כאשר עוברים על דבר שנאסר אז זה גורם ל'חילול השם'.

המקום השני שבו עניין זה בא לידי ביטוי הוא סביב נושא מסירות הנפש. נראה שיש כאן התרכזות בכך שהדרך שבה הא-ל נתפס עובר דרך הצורה בה בני האדם מקיימים את מצוותיו. נראה שיש כאן זניחה מוחלטת של הרעיון שתפיסת הא-ל קשורה להתערבותו בהיסטוריה, ואדרבא – "המוסר את עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושין לו נס" (ספרא אמור ח' ג, לעיל עמ' 104), ומעבר טוטאלי לכך שקיום מצוות בכל מחיר הוא המקדש את השם. אם לפני כן עצם קיום מצווה קידש את השם, כעת כדי להעניק תוכן למצוות 'קידוש השם', יש העלאה בדרגה של קיום המצוות: המוכנות למסור עליהם את הנפש.

⁴¹⁰ או בתלמיד חכם שאוכל יותר מדי בסעודה – ראה בבלי פסחים מט ע"א.

5. סיכום וניתוח

הנושאים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' היו נושאים מרכזיים לאורך כל הדורות בישראל. ראשית תולדותיהם של מושגים אלו הוא במקרא, שם מופיעים המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' פעמים רבות. את המופעים הללו ניתן לחלק על פי שני קריטריונים עיקריים: מי אחראי לקדש את שם האל ולעיני מי מופגנת פעולה זו. בתוך עם ישראל האחריות לקידוש שם האל מתחלקת בין עם ישראל, האחראי לקיום מצוות ולשמיעה למרות ה' (כאשר הפרת מרות זו, או עבירה על עבירות מסויימות כגון שבועת שקר והקרבה למולך, היא 'חילול השם'), לבין האל המעניש את החוטאים - ובכך גורם ליראתו - והמושיע את עם ישראל. כלפי העמים, אחריות ה' להושיע את עם ישראל ולהיפרע משונאיהם מופיעה כתחום המרכזי של 'קידוש השם'. לעיני הגוים, מצבו המדיני של עם ישראל הופך להיות הקריטריון המרכזי של 'קידוש השם' (בישועת ישראל, בהצלחתם המדינית והצבאית ובפורענות מאומות העולם) ושל 'חילול השם' (במצב מדיני וצבאי שפל). ראה לעיל, עמ' 11 ואילך.

במקורות התנאיים ישנם הדים רבים לביטויים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' כפי שהם מופיעים במקרא הן ביחס לעם ישראל הן ביחס לעמים. בתוך עם ישראל, ניתן למצוא את השימוש במושג 'חילול השם' בנוגע לאיסור עבודת המולך, האיסור להישבע לשקר, פרסום של חטא (המהווה סיבה להורדת התלוי מן העץ בגלל 'חילול השם' שיווצר) ובנוגע לקיום מצוות באופן כללי. בהתאם למצוי במקרא, גם מות נדב ואביו מתפרש בדברי חז"ל כקידוש השם שכן יש בו הענשה של החוטאים. ראה לעיל, עמ' 24 ואילך.

כלפי העמים, מופיע המושג של 'קידוש השם' ביחס לניסים שנעשו לעם ישראל ביציאת מצרים, בכניסה לארץ ישראל ובהצלת דניאל מגוב האריות, ובהצלת חנניה, מישאל ועזריה מכבשן האש. 'חילול השם' מופיע ביחס לניצחון טיטוס על ישראל וכניסתו למקדש. גם מיקום הדרשות בנוגע ל'קידוש השם' ו'חילול השם' דוקא על פסוקים בשירת האזינו מצביע על הבנת פסוקי שירה זו כעוסקים בנושאים אלו. בכל אלה דברי חז"ל צמודים למשמעויות המקראיות הראשוניות של 'קידוש השם' ו'חילול השם'. ראה לעיל, עמ' 70 ואילך.

מעבר לשימושים המקראיים ניתן לעקוב אחר כמה התפתחויות המתרחשות במקורות התנאיים. ההתפתחות הראשונה היא **הפשטה והרחבה** של הביטויים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' המופיעים במקרא. ההקרבה למולך, שהופיעה במקרא כ'חילול השם', הורחבה על ידי התנאים

לכל סוג של עבודה זרה (לעיל, עמ' 24-25). חילול השם שבשבועת השקר אף הוא הורחב לכל נשיאה של שם ה' לשווא, כלומר שבועת שווא. גם שימוש לא ראוי או מיותר בשם ה' הוגדרו כ'חילול השם' בעקבות הכתובים המקשרים בין שבועת שקר ו'חילול השם' (לעיל, עמ' 28-45).

ההתפתחות השניה היתה **העצמה** של חומרת 'חילול השם'. על ידי השוואה בין האיסור לחלל את שם ה' בנוגע לשבועת שקר, לבין האיסור לשאת שם ה' לשווא - המופיע בעשרת הדיברות - הועתקה החומרה של "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשווא" לכל מקרה של 'חילול השם'. מכאן ואילך כל 'חילול השם' נשא את החומרה של "כי לא ינקה" על כל ההשלכות הנובעות מכך (לעיל, עמ' 32-43).

ההתפתחות השלישית היתה **העברה של האחריות** ל'קידוש השם' מן הא-ל אל האדם. דבר זה בא לידי ביטוי בתחום של 'קידוש השם' בתוך עם ישראל, כאשר האחריות לקדש את השם באמצעות הענשת החוטאים על ידי הא-ל הועברה לאחריות של בני אדם לדאוג שהענשה זו תובן בהקשרה הנכון,⁴¹¹ ואף לדאוג לעשיית הצדק בכלל.⁴¹² ביטוי נוסף לעקרון זה מופיע בתחום של 'קידוש השם' לעיני העמים, כאשר אחריות הא-ל להושיע את ישראל ולשפר את מעמד המדינה, הופכת לאחריותו של עם ישראל. אחריות זו באה לידי ביטוי בכך שישועת ישראל (על ידי ה') הותנתה בקיום מצוות של עם ישראל, ובצורה קיצונית יותר בכך שהנסים עצמם מופעלים על ידי בני האדם וקרויים על שמם.⁴¹³ ראה לעיל, עמ' 75-91.

מן הראוי לציין כי, ככל שהמקורות התנאיים נצמדו למקורות המקראיים, אף הרעיונות הכרוכים בהם נשארו דומים לרעיונות המקראיים. ברם, התרחקות מן המקורות המקראיים פתחה פתח להרחבות ולהעברת האחריות מן הא-ל לאדם. כלומר, כאשר חז"ל פירשו את המעשים המתוארים במקרא הם ביטאו על פי רוב את הרעיונות של 'קידוש השם' ו'חילול השם' על פי המושגים של המקרא עצמו. לעומת זאת, ככל שההתייחסות למושגים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' נעשתה במנותק מן המקורות המקראיים המפורשים, חז"ל ביטאו רעיונות מורחבים יותר ומופשטים יותר של מושגים אלו.

מעבר להרחבה ולהעצמה של המשמעויות המקראיות חז"ל מצאו פנים חדשות במושגים הנידונים. אפשר לציין שני תחומים מרכזיים בהם יצרו חז"ל מובנים חדשים של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'. התחום הראשון עוסק ב'מסירות נפש' כביטוי לקידוש השם או חילולו,

⁴¹¹ תוספתא כיפורים ד' יב: "מפרסמין את החנפין מפני חילול השם".

⁴¹² ספרא קדושים ב' ב - דיין המעוות את הדין מחלל את השם.

⁴¹³ דבר זה בולט בסיפור קריעת הים בעקבות קפיצתו של נחשון בן עמינדב.

והתחום השני הוא שהדרך שבה נתפסת תורת ישראל ומעשיהם של בני ישראל לעיני העמים היא 'קידוש השם' או 'חילול השם'.

בנוגע לחידוש הקשור ל'מסירות הנפש' ניתן לעקוב אחר שתי תופעות המתרחשות במקביל. תופעה אחת היא עצם ההגדרה כי ישנה מצווה עצמאית וחיוב פעיל של 'קידוש השם'. דבר זה מופיע בדרשת תודוס איש רומי אודות מצוות קדושת השם שנלמדה על ידי חנניה, מישאל ועזריה מן הצפרדעים במכות מצרים, וממשיך להגדרת חיוב זה כמסירות נפש בספרא (אמור ח' ג, לעיל עמ'104): "כשהוא אומר ונקדשתי מסור עצמך לקדש את שמי". עם זאת, בדברי ר' ישמעאל, ישנה התייחסות דוקא לאיסור לחלל את השם כאיסור בעל תוכן עצמאי: האיסור שנצטווה האדם מישאל שלא לחלל את השם הוא המחייב אותו שלא לעבוד עבודה זרה (חטא שהוגדר בתורה כ'חילול השם') בפרהסיא, וממילא להעדיף את המוות על פני עשיית עבירה זו (לעיל, עמ' 99 ואילך).

מעבר לעצם הקביעה שהחיוב למסור את הנפש מוגדר כמצווה עצמאית של 'קידוש השם', מקורות שונים עוסקים בתוכנה של מצווה זו. יש לתת את הדעת לכך שמידת העצמאות של מצווה זו שנויה במחלוקת התנאים. כפי שצויין, ר' ישמעאל מבחין בין האיסור לחלל את השם, המתמצה באיסור לעבוד עבודה זרה בפרהסיא, לבין 'קידוש השם' שנותר עדיין בתחום אחריותו של הא-ל, האמור לעשות ניסים על מנת להציל את נאמניו. שורשה של הבחנה זו בפסוק (ויקרא כ"ב לב) המבחין בין "וְלֹא תִחַלְלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי" המוצג כאיסור המוטל על האדם, לבין "וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" המתייחס לאחריות הא-ל-היה. כדוגמה ל'קידוש השם' כזה מזכיר ר' ישמעאל את סיפור הצלתם בידי שמים של חנניה, מישאל ועזריה. אני סבורה כי אף בדרשה הבאה מפיו של תודוס איש רומי, עיקר ה'קידוש השם' של חנניה, מישאל ועזריה היה בהצלתם הניסית, כשם שאף הצפרדעים שקפצו לתנורים הבווערים ניצלו. לעומת זאת, הדרשן האנונימי בספרא אמור (המחייב למסור את הנפש על 'קידוש השם' מתוך התייחסות להריגתם של פפוס ולוליאנוס), והתוספתא בשבת ט"ו יז (המחייבת למסור את הנפש על שלש מצוות מרכזיות, ובדור השמד אף על כל המצוות, לעיל עמ' 108) כבר מתייחסים לחיוב לקדש את השם הנושא אופי מובהק של מסירות נפש.

אף כאן, ככל שהתנאים נצמדים לתקדימים מקראיים – חנניה, מישאל ועזריה והצפרדעים בימי מכות מצרים – נשמר הרעיון המקורי של 'קידוש השם', שעיקרו היה ההצלה הניסית שעשה הא-ל. התנאים שדבקים בגישה זו הם ר' ישמעאל, ונראה שאף תודוס איש רומי. הניתוק מן המקורות המקראיים, והלימוד מתקדימים בתר מקראיים, דהיינו פפוס ולוליאנוס ואנשי דור השמד, הם שחידדו את המובנים המתחדשים של 'קידוש השם', דהיינו מסירות נפש ללא ציפיה

להצלה ניסית. ניתוק זה בא לידי ביטוי בספרא אמור ובתוספתא שבת האנונימיים. אם כן, השאלה עד כמה יש להיצמד לתקדימים המקראיים נתונה במחלוקת. מכל מקום, יש לציין כי על פי התקדימים המצויינים בתוך הדרשות וההלכות השונות הנמענים של 'קידוש השם' זה, הם אומות העולם ומלכיהם, ולא דווקא בני ישראל, וזאת בניגוד לתקופת המקרא, כפי שיובהר להלן.

התחום השני שהתחדש בתקופת התנאים הוא התחום של 'קידוש השם' ו'חילול השם' הבאים לידי ביטוי במעשיהם של בני ישראל ובדרך הצגתה של תורת ישראל לעיני העמים. כמו בשאלת מסירות הנפש, נראה שאף כאן עיניהם של העמים הצופים חשובות לא פחות, ואולי אף יותר, מעיניהם של בני ישראל הצופים. מעשיהם של בני ישראל אינם מעשים טובים גרידא, אלא מעשים שקשורים לדרך שבה תורת ישראל נתפסת בעיני העמים. הדבר בא לידי ביטוי בשאלת ההיתר של גזל הגוי ואבידתו והחיוב להחזירם מפני 'קידוש השם' או 'חילול השם' (לעיל, עמ' 114-119); הוא בא לידי ביטוי בצורך להחזיר הלוואות לנכרים (לעיל, עמ' 122),⁴¹⁴ וביחס נאות למי שהוכנס לתוך ביתו של יהודי מתוך שינוי מעמדו, באמצעות שימוש במושגים הלכתיים מובהקים כגון "זכין לאדם" (לעיל, עמ' 123).⁴¹⁵ אף כאן, נראה שיש התייחסות מובהקת לעניינים שקשורים לתחום קיום המצוות, אלא שכאן עולם המצוות מורחב בצורה מסויימת כדי להיראות בצורה טובה לעיני העמים, זאת בניגוד לתקופת המקרא, שם קיום המצוות כ'קידוש השם' היה דווקא לעיני בני ישראל.

בהקשר זה ישנה מחלוקת בין ר' ישמעאל המתיר להוציא ממון מנכרי "בעקיפין" לבין ר' עקיבא שאוסר זאת משום 'קידוש השם'.⁴¹⁶ נראה שאף כאן, ר' ישמעאל נאמן יותר למובנים המקראיים של 'קידוש השם' ו'חילול השם', העוסקים באחריות בני ישראל לקדש את שם ה' (באמצעות קיום מצוות) דוקא בתוך עם ישראל. ר' עקיבא (וחכמים נוספים) יוצר כאן הפשטה של המושגים ומחילם אף במקומות נוספים, כלומר גם ביחס לעמים.⁴¹⁷

⁴¹⁴ מכילתא דרשב"י י"ח כז. זו הסיבה שנותן המדרש לבקשת יתרו לחזור לארצו.

⁴¹⁵ תוספתא סוטה ה' יב. בסיפור הכנסת הגר לבית אברהם, הטעם שנותן אברהם לחוסר רצונו לגרש את הגר הוא שגירוש זה יגרום 'חילול השם'.

⁴¹⁶ בבלי בבא קמא ק"ג ע"ב. לעיל, עמ' 120.

⁴¹⁷ לעיל הוצגה מחלוקת ר' ישמעאל עם חכמים אחרים. ברם, חכמים אלו אינם ידועים שכן הדברים בספרא אמור ובתוספתא שבת אינם מצטטים את שם אומרים. עמדת ר' עקיבא איננה ידועה בנוגע ל'קידוש השם' שבמסירות נפש. נראה שדבר זה קשור לתפיסה השונה של ר' עקיבא בנוגע למקור של מסירות נפש.

כמה נקודות עקרוניות משותפות לשני המובנים המתחדשים במקורות התנאים :

- א. האחריות ל'קידוש השם' בשני מובנים אלו מוטלת על האדם.
- ב. 'קידוש השם' הופך למצווה בפני עצמה,⁴¹⁸ כשם ש'חילול השם' הופך לאיסור בפני עצמו. בניגוד למצוי במקראות אין מושגים אלו תוצאות של מעשים אחרים, אלא מושגים עצמאיים מחייבים. נקודה זו מעצימה את הנקודה הראשונה, מכיוון שמרגע שזו מצווה עצמאית היא מוטלת על האדם, ואיננה רק תוצאה של מעשיו. ממילא, אף תוכן המצווה מרחיב את תחום המעשים המוגדרים 'חילול' או 'קידוש השם' מעבר למצוות המוזכרות בתורה.
- ג. מעבר לכך, יש כאן חידוש נוסף חשוב, והוא שבניגוד למקרא, שם קיום המצוות הוגדר כ'קידוש השם' דווקא בתוך המסגרת המצומצמת של עם ישראל, כאן קיום המצוות, הפגנת היופי שבתורת ישראל ומסירות הנפש על המצוות קשורים יותר לתחום של 'קידוש השם' לעיני העמים, דבר שלא היה קיים בתקופת המקרא. אמנם יש אלמנטים של 'קידוש השם' בתוך ישראל, אך מודגשת במידה רבה נוכחותם של הזרים.
- ד. ככל שמתרחקים מן ההקשרים המקראיים, ישנה עצמאות רבה יותר של המובנים המתחדשים.

קיצור הדברים: בעוד שבמקרא האחריות המוחלטת של עם ישראל בנוגע ל'קידוש השם' היתה קיום מצוות וקבלת מרות בתוך המסגרת של עם ישראל, כאן יש פריצת גבולות כפולה: האחריות של היחיד הופכת לאחריות לקדש את השם אף לעיני העמים, וכן קיום מצוות כ'קידוש השם' עוברת מן התחום הפנים-ישראלי לתחום הכולל שהוא אף לעיני העמים.

יש לציין כי במהלך עבודה זו נעשה ניתוח של מכלול המקורות התנאים העוסקים במושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'. דרך סידור המקורות נעשה מבחינה רעיונית, החל מן המקורות המציגים את המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' בצורה דומה למשמעותם המקראית וכלה במקורות המציגים משמעות חדשה למושגים אלו. בתווך הופיעו מקורות המציגים מגוון של משמעויות בין שתי אפשרויות הקיצון הללו. אין בכך טענה היסטורית בדבר התפתחות המשמעויות של המושגים הללו. הטענה ההיסטורית מתמקדת במשמעויות המופיעות בקצוות – על ידי השוואת המשמעויות המקראיות עם המשמעויות המחודשות לגמרי. הצגת שאר המקורות

⁴¹⁸ השווה: בווארין, "משהו לתולדות המרטיריון בישראל" (לעיל, הערה 31), עמ' 11, בנוגע לחידושים במרטיריון בעקבות ר' עקיבא. נראה שדבריו נכונים, לפחות באופן חלקי, אף לעצם ההגדרה של מצוות 'קידוש השם'.

בתווך נועדה להציג רצף מסוים, אשר לדעתי יכול לעזור להבין כיצד נתאפשרה ההתפתחות המחשבתית הזו בין תקופת המקרא לתקופת התנאים.

הפער שבין תפיסת העולם החז"לי לבין תפיסת העולם המקראית ביחס ל'קידוש השם' ו'חילול השם' באה לידי ביטוי הן בדרשות אגדיות והלכיות והן במקורות שאינם מדרשיים.⁴¹⁹ פער זה אומר 'דרשני': מה גרם להיווצרות עולם מושגי חדש בדברי חז"ל. שאלות אלו יש לבחון משני כיוונים. האחד הוא מה המניע הפרשני או הטקסטואלי המוביל להבנות החדשות של המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'. השני הוא היסטורי: מה בתקופת התנאים ובעולמם של התנאים עשוי היה לגרום לשינוי זה בתוך עולם הרעיונות המוכר מן המקרא. נראה ששני הכיוונים משלימים זה את זה, ושלא ניתן לעמוד על האחד ללא השני.

5.1 הסבר פרשני טקסטואלי

לעיל נטען כי שני מובנים מתחדשים יש ל'קידוש השם' ו'חילול השם' – האחד נסוב סביב מסירות נפש על המצוות והשני הוא מעשים טובים המייצגים את מקיימי התורה ונותן התורה בעיני העמים.

המהלך הדרשני של חז"ל בנוגע למובן הראשון נמצא כבר במדרשי ההלכה עצמם. הפסוקים בויקרא מתייחסים ל'יולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל' (כ"ב לב). הכפילות בפסוק נדרשת על מנת ללמד ש'קידוש השם' ו'חילול השם' אינם רק תוצאה של כלל המצוות, אלא חיוב מעשי על בני ישראל. דרשה זו מובאת בספרא אמור האנונימי (לעיל, עמ' 104). לימוד זה בא לידי ביטוי בשתי דרכים – האחת מפורשת – והיא המשך מדרש ההלכה המופיע בספרא אמור ומחייב למסור את הנפש. נראה שהשניה באה לידי ביטוי במובן השני המתחדש של 'קידוש השם' ו'חילול השם', כפי שיובהר להלן.

כאשר מבחינים בין 'קידוש השם' ו'חילול השם' לבין התוצאה של המצוות ומושגים אלה הופכים להיות מצוות בפני עצמם, ההפרדה יכולה לבוא לידי ביטוי בשתי דרכים. דרך אחת היא נתינת ערך לקיום מצווה מעבר לעצם קיומה. האלמנט של 'קידוש השם' מוסיף לקיום המצווה עצמה דבר שלא היה בה קודם – ודבר זה הוא העדפתה על פני ערך מוחלט אחר שהיה קיים, והוא ערך

⁴¹⁹ על אף הגישות השונות ליחס בין פשטי המקראות לבין המדרשים השונים, מוסכם על הכל שיש צורך לעמת את הרעיונות העולים במדרשי חז"ל עם הרעיונות המקראיים ולהשוות ביניהם. סיכום מקיף לשיטות השונות, ראה לאחרונה: " לוינסון, הסיפור שלא סופר, אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 31 והלאה; וכן: מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 41-13.

החיים. ממילא הייתור בפסוק בא ללמד שלעתים לא רק תוצאת קיום המצווה הוא 'קידוש השם', אלא עצם קיום המצווה, בגלל העדפת קיומה על פני ערך אחר, הוא 'קידוש השם' (וההפך ב'חילול השם').

הדרך השניה שהפרדה זו באה לידי ביטוי היא בכך ש'קידוש השם' ו'חילול השם' כוללים בתוכם דברים שהם אינם מצוות באופן ספציפי. אם שיקולים אלו אינם רק תוצאה של המצוות, אז הם הופכים לשיקולים המכלילים מעשים נוספים בתוך המערכת של הדברים שגורמים ל'קידוש השם' (ומאידך ל'חילול השם'). ברם, מערכת זו, המכלילה בתוכה גורמים נוספים, עדיין קשורה באופן הדוק לרעיון קיום המצוות, אלא שכעת המעשים עצמם נתפסים על פי הערך ה'תקשורת' שלהם בנוגע לרושם שהם עושים על הצופים.⁴²⁰

המהלך הדרשני איננו ניכר ואין הוא ניזכר במקומות בהם בא לידי ביטוי מובן זה של 'קידוש השם' ושל 'חילול השם'. מעבר לכך, העקרון עצמו כלל אינו מוסכם בחלק מן המקרים – כדוגמת המחלוקת בין ר' ישמעאל ור' עקיבא בשאלה האם כאשר באים בעקיפין על הגוי להוציא ממנו ממון (או להפקיע הלוואתו) יש בכך 'חילול השם'.

ייתכן כי הגדרת הקיום של 'קידוש השם' ו'חילול השם' על ידי הענקת תוכן ממשי למצוות אלו, מעבר להיותם תוצאה של קיום מצוות, הינו ביטוי לתופעה נוספת במקורות התנאים ובספרות חז"ל בכלל. תופעה זו הינה הענקה תוכן פרטני מחייב להיגדים כלליים. דוגמה לתופעה זו ניתן לראות בהיגדים נוספים המתייחסים לתכלית קיום המצוות, כגון הפסוק "וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי ה'" (דברים ו' יח), המתורגם בדברי חז"ל לצורך לדאוג לדימוי של העוסק במצווה⁴²¹ ולהנחיות הלכתיות בנוגע ל'דינא דבר מצרא'⁴²² ולעובדה ש'שומא הדר לעולם'.⁴²³

עם כל זאת, נראה כי המהלכים הדרשניים אינם אלא מיצוי של ההתפתחות הפנימית שעברו המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתקופת התנאים. על אף שניתן לעמוד על שני חידושים

⁴²⁰ נראה שאף לימסירות נפש נוסף האלמנט התקשורתי לתוך קיום המצוות.

⁴²¹ עיין תוספתא שקלים ב' ב, מהדורת ליברמן, עמ' 206.

⁴²² עיין בבלי בבא מציעא דף קח ע"א.

⁴²³ עיין בבלי בבא מציעא דף טז ע"ב.

מובהקים בתחום של 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתקופת התנאים, אין הם אלא ביטוי לתמורות שחלו על מנת לשמר את הרעיון המקורי העומד מאחורי מושגים אלו.⁴²⁴

לעיל נטען כי הרעיונות המקראיים המלווים את המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' עברו בתקופת התנאים כמה התפתחויות חשובות, ועיקרם: הרחבה והפשטה, העצמה, והטלת האחריות לקדש את השם על בני ישראל, תוך הדגשת המקרים בהם בני ישראל אחראים ל'קידוש השם' ולחילולו. שני המובנים המתחדשים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' מקצינים התפתחויות אלו. כובד האחריות המוטל על עם ישראל בא לידי ביטוי בעצם ההגדרה של 'קידוש השם' ו'חילול השם' כמצוות עצמאיות. הביטוי של אחריות זו במסירות נפש על המצוות וכן בהצגה הולמת של תורת ישראל, אף במעשים שאינם מוגדרים בתורה כמצוות, הינו הפשטה של הביטוי המקראי של 'קידוש השם' באמצעות קיום מצוות. הטלת האחריות לבצע 'קידוש השם' זה אף ביחס לעמים מהווה אף הרחבה של האחריות המקראית שצומצמה לאחריות לקדש את השם לעיני עם ישראל בלבד.

כפי שצויין, אני סבורה כי התמורות שעברו המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' נועדו לשמור על רוח החוק, תוך עיגון התפתחויות אלו בדרשת הכתובים.⁴²⁵ עם זאת, תמורות אלו קשורות באופן הדוק במציאות ההיסטוריות המשתנה, שגרמה אף ליישום שונה של 'קידוש השם' ו'חילול השם', כפי שיובהר בסעיף הבא.

⁴²⁴ הלברטל בספרו (לעיל, הערה 419), מציג את הדגמים השונים להערכת התפקיד שמשחק העולם הערכי של הדרשנים בעיצוב ההלכה ביחס לפשט הכתובים. דגמים אלו הוא מציג ביחס לדגמים דומים בעולם הפרשנות המשפטית. דגם אחד אותו הוא מציג, אשר לדעתי הינו הדגם הנכון לתאר את המהלך הדרשני שתואר בגוף העבודה הוא הדגם של פרשנות החוק לא כפי שהוא אלא כפי שהוא צריך להיות (שם, עמ' 35, 188-190). דעה זו היא דעתו של הארט – (H.L.A Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961). לשון אחרת, תפקידו של הפרשן ושל השופט הוא לפרש את החוק לפי מטרתו ולא דווקא לפי הלשון המילולית של החוק. נראה שיש להסביר את התופעה הנידונה על פי דגם זה, דהיינו שעל אף שהחוק, דהיינו התורה, מגדיר יישומים מסוימים ל'קידוש השם' ו'חילול השם', ואילו בחז"ל ישנם יישומים חדשים למושגים אלו, מטרת החוק נותרת בעינה, ומקבלת ביטויים חדשים בהתאם למציאות המשתנה. דגמים נוספים ניתן לראות שם, עמ' 41-13, 168-203.

⁴²⁵ כפי שצויין בפרק המבוא, לדעת כמה חוקרים (פרידמן, לעיל, הערה 1, והר, לעיל, הערה 2) החידושים שנוצרו למושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' בתקופת התנאים נועדו להגן על הדת בזמן של שמדות. לדידם, אין קשר מהותי בין 'קידוש השם' בתקופת התנאים לבין 'קידוש השם' בתקופת המקרא. על פי דברינו, 'קידוש השם' בתקופת התנאים הוא 'קידוש השם' של תקופת המקרא הנועד לפאר את שם ה' בעיני הסובבים, אלא שבתקופת התנאים היישום של 'קידוש השם' זה משתנה בעקבות המציאות המשתנה של עם ישראל לאחר חורבן הבית.

5.2 הסבר רעיוני-היסטורי

על מנת לעמוד על הנסיבות ההיסטוריות לשינוי ההגדרות והיישומים של 'קידוש השם' ו'חילול השם', ברצוני לעמוד על כמה מאפיינים של התופעה שתוארה לעיל, וכן לקשר כמה מן המאפיינים הללו לתופעות נוספות המוכרות מתקופת התנאים ומספרות חז"ל בכלל. כפי שכבר צוין לעיל, את ההתפתחות שתוארה לעיל ניתן לאפיין בשני אפיונים מרכזיים – הראשון הוא ביטול ההבחנה בין 'קידוש השם' על ידי האדם ל'קידוש השם' על ידי הא-ל. מקומו של הא-ל ב'קידוש השם' נעלם, ותחתיו נכנס של האדם. התפתחות זו קשורה בקשר הדוק עם התפתחות נוספת והיא טשטוש ההבחנה בין 'קידוש השם' לעיני עם ישראל לעומת 'קידוש השם' לעיני העמים. אם בתקופת המקרא ראינו שתפקידו של עם ישראל לקדש את השם נעשה בתוך עם ישראל ובאמצעות המעשים הפרטיים של בני האדם (קבלת מרות הא-ל על ידי הבעת אמון בו או על ידי קיום תורה ומצוות), ולא היה לעם ישראל תפקיד אקטיבי לעומת העמים, בתקופת התנאים אנו רואים שינוי בשני דברים אלו – מעשיהם של פרטים מתוך עם ישראל הופכים להיות 'קידוש השם' או 'חילול השם' לעיני העמים.

על הנקודה הראשונה עמד כבר שבייד,⁴²⁶ שהראה התפתחות זו בתוך ספרות המקבים (למרות ששם לא מוזכרים המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם'). במקבים אי 'קידוש השם' מתואר באמצעות הניצחון במלחמה, בעוד מקבים ב' וד' מתארים את 'קידוש השם' הבא באמצעות גבורת הרוח של המאמינים בה' ונכונותם למות עליו.

את המעבר בין ההתמקדות במעשי הא-ל להתמקדות במעשי האדם, מוצא אורבך במעשי מסירות הנפש בכלל⁴²⁷ – כך ייסורים ואי-הצדק הנראה שבמסירות הנפש נתפסו בתחילה כעונש מאת הא-ל או כמתנת הא-ל על מנת לאפשר לבני האדם לכפר על מעשיהם, ואילו בהמשך הזמן אותם ייסורים, ואותה מסירות נפש נתפסו כמתנת האדם לא-ל והדרך שבה האדם מראה לא-ל את אהבתו.⁴²⁸

⁴²⁶ לעיל, הערה 9.

⁴²⁷ למרות שלעיל נטען שלא כל מי שמסר את הנפש עשה זאת לשם 'קידוש השם', אלא אף מטעמים אחרים, ובעיקר מתוך אהבת הא-ל או לשם הפגנת אהבה זו.

⁴²⁸ דברים דומים במובן מסויים יש גם אצל בויראין ("משהו על תולדות המרטיירון בישראל", לעיל, הערה 31). סנדרס (לעיל, הערה 7) מסייג קצת את הדברים, אך משאיר את הרעיון המרכזי על כנו. מכל מקום נראה שיש כאן הבדל מהותי בין שתי הקטגוריות – בעוד במקרה השני (היחס לייסורים) יש בחירה של האדם לא לראות במה שקורה לו את יד ההשגחה ופעולה של שכר ועונש, במקרה הראשון (הגדרת 'מסירות נפש' כ'קידוש השם') – האדם אינו יכול לראות את יד ההשגחה, שכן פעמים רבות היא איננה קיימת. אם נעייין נראה כי

אני סבורה שהעברת האחריות ל'קידוש השם' מן הא-ל לאדם תלויה בעובדה שה' כבר איננו מקדש את שמו בפועל במישור המדיני והצבאי, בעקבות החורבן והגלות (וחטאי עם ישראל). נראה שאף שינוי הביטויים של 'קידוש השם' ו'חילול השם' שעברו מהתמקדות במצבו המדיני של עם ישראל אל עבר ייצוג תורת ישראל קשור לעניין החורבן והגלות, אך בדרך אחרת.

חורבן הבית והגלות שינו את מצבו של עם ישראל בצורה מאוד משמעותית. מעם מדיני ודת מדינית, הפכה היהדות לדת של פרטים מחד, ומאידיך אימצה קווים אוניברסליים.⁴²⁹ עם ישראל כבר לא נתפס כלאום הקשור לארץ, אלא הוא מפוזר ומפורד בין העמים. המפגש בין יהודים לבין הגוים הוא לא מפגש בין עמים אלא מפגש בין יחידים. דבר זה גרם לשני דברים – האחד, שהפן הלאומי איבד ממשמעותו. שם ה' כבר אינו מתקדש באמצעות מצבו המדיני של עם ישראל, שכן לעם ישראל כבר אין מדינה ריבונית משל עצמו. מאידך, המפגש עם עם ישראל הופך למפגש אישי, וממילא 'קידוש השם' לעיני העמים נעשה באופן אישי, על ידי מעשיו של האדם.⁴³⁰ מכיוון שכך, מעשיו של היהודי הפרטי מקבלים משמעות של 'קידוש השם' אף לעיני העמים, כאשר דבר זה בא לידי ביטוי בשני דרכים – האחת, הפגנת קבלת מרות מוחלטת (במקרה שבו יש התנגשות פעילה בין החיים לבין המצוות),⁴³¹ והשנייה, הצגת תורת ישראל לעיני העמים בצורה טובה.⁴³² בצורה זו

בשלהי ימי המקרא אנו מוצאים מסירות נפש אשר בצידה ישועה א-להית וזהו 'קידוש השם' שבעניין. בתקופת התנאים (וזה נמצא כבר בתקופת החשמונאים) אין ישועה א-להית גלויה ודבר זה גורם לשני דברים במקביל – האחד, להגדרת מסירות הנפש כבלתי תלויה בישועה הא-להית, והשני, לנסיון להסביר את הנסיבות עצמן כיד א-להים המעניש את החוטאים, או כנסיבות המקנות להם זכויות בעולם הבא. במשך הזמן כאשר מסירות נפש נסובה סביב אהבת ה', אף הגורם של שכר ועונש נעלם.

⁴²⁹ דבר זה בא לידי ביטוי בצורה מובהקת בתפיסת הגיור. בעוד במקרא מוצגת התפיסה העיקרית של גר שמצטרף לעם היושב בציון, וחוסה בצלו, החל מבית שני הגיור מתואר כהצטרפות של יחידים לדת ישראל. עיין על כך, לדוגמה: ש' ספראי, "הגרות בסוף ימי בית שני ובדורות שלאחר החורבן", מחנים צ"ב (תשכ"ד) עמ' 87-82; י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ח, ירושלים תשט"ו, עמ' 126.

⁴³⁰ הן קויפמן (לעיל, הערה 429, עמ' 126-122) והן מ' ויינפלד ("המגמה האוניברסליסטית והמגמה הבדלנית בתקופת שיבת ציון", תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 242-228) מתייחסים לניצני התופעה של המפגש האישי בין יהודים לנכרים כבר בתקופת הגלות הראשונה ושיבת ציון. אכן, בספרים דניאל ואסתר ישנם כמה מאפיינים המעבירים את כובד המשקל של הפגנת אמונה בתוך עם ישראל להפגנת אמונה כלפי העמים.

⁴³¹ ייתכן שביטויים מסוימים של הפגנת נאמנות זו דומים לביטויים המקבילים לנצרות. ברם, יש להדגיש כי המרטיריון היהודי בא מתוך מסירות נפש על קיום המצוות, וההימנעות מלעבור עליהם, בעוד המרטיריון הנוצרי בא מתוך הזדהות דתית אמונית, ולא קשורה לקיום מצווה זו או אחרת. עיין לדוגמה: ליברמן (Martyrs), לעיל הערה 23, עמ' 417-415.

⁴³² לרעיון זה יש אף הדים במקרא (דברים ד' ו): "וְשִׁמְרֶתֶם וְעָשִׂיתֶם כִּי הוּא חֻקְמֹתְכֶם וּבְיַנְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֻקֶּם וְנִבְּוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה".

נתאפשר שימור רוח החוק והעיקרון הבסיסי העומד מאחרי 'קידוש השם', לאמור דאגה לשמו הטוב של א-להי ישראל וליחס של יראה כלפיו.

רעיון זה, שייצוג עם ישראל לעיני האומות עובר מייצוג מדיני ובטחוני לייצוג תורני, מתקשר לתופעה דומה במקומות אחרים בספרות חז"ל. כוונתי לאלגוריה שעוברים היבטים מדיניים ומלחמתיים רבים במסגרת ספרות חז"ל. רבות נכתב על האלגוריה במדרשי חז"ל ועל הסיבות לאלגוריה זו. לעניינינו נתמקד במה שהינמן⁴³³ קורא אלגוריה פציפיסטית, דהיינו העברה של מושגים של מלחמה למושגים רוחניים. לדעת פרנקל,⁴³⁴ אלגוריה זו משתלבת בתחום כולל יותר של אלגוריה ספיריטואליסטית – של העברת עולם המוחש כולו אל העולם הרוחני, והוא משתלב עם המשלת מים לתורה וכיוצא בזה. לדעת כמה חוקרים⁴³⁵ תופעת האלגוריה בכללה נועדה לגשר על הפער בין ערכי הטקסט הנדרש (המקרא) לערכיהם של הדורשים. מכל מקום, נראה שיש משנה משמעות לאלגוריה הפציפיסטית, כלשון הינמן. האלגוריה המעבירה את התחום המדיני לתחום הרוחני, מאפשרת לאדם לפעול במקומות שבהם הוא לא היה יכול אילו לא זה, ואף מחייבת את האדם לפעול במקומות שלפני כן היו בתחום פעילותו של ה'.

לשון אחרת, כאשר מלחמה הופכת ל"מלחמתה של תורה" (בעיקר בלשון האמוראים⁴³⁶), אף היהודי היושב בגולה יכול להשתתף במלחמה זו, ושם ה' שעד כה התגלם במלחמה יכול להתגלם באמצעות "מלחמתה של תורה" או דרך התורה והמצוות ככלל.

דרשה מובהקת לעניין זה נסובה אף היא סביב הנושא של שם ה', והיא דרשתו המפורסמת של ר' אלעזר (הגדול):⁴³⁷

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך – אלו תפילין של ראש.⁴³⁸

⁴³³ J. Heinemann, *Altjudische Allegoristik*, Breslau 1936, p. 33. מצוטט אצל פרנקל, בהערה הבאה.

⁴³⁴ י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 210, 221-223.

⁴³⁵ עיין לדוגמה: י' הינמן (דרכי האגדה, ירושלים 1970, עמ' 10 והלאה), וכן גינזבורג (L. Ginzberg, "Allegorical Interpretation", *The Jewish Encyclopedia*, vol. I, NY-London 1907, p. 403).

⁴³⁶ ראה לדוגמה: סדר עולם רבה פרק כ"ה ד"ה ויתן ה' בידו (מהדורת מיליקובסקי, עמ' 397), בבלי מגילה טו ע"ב, סנהדרין מב ע"א, במדבר רבה י"א ד"ה ג כה תברכו (דף מא) ועוד.

⁴³⁷ בבלי ברכות ו ע"א; שם נו ע"א; מגילה טז ע"ב; סוטה יז ע"א; מנחות לה ע"ב; חולין פט ע"א; אליהו זוטא (איש שלום) פרשה ט"ו ד"ה בזמן שיש באדם; שם, פרשה י"ח ד"ה אמר רבי יוחנן; פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות פרק י"ג ד"ה והיה לך; שכל טוב (בובר) שמות פרק י"ג ד"ה ושמרת את; שם, פרק י"ג ד"ה ורבותינו דורשין דמחייבין; אוצר המדרשים (אייזנשטיין) אליעזר עמוד 29 ד"ה (ט"ו) בני, הכן; ילקוט שמעוני לך-לך רמז עו; ילקוט שמעוני כ"ב תבא רמז תתקלח; ילקוט שמעוני נצבים רמז תתקמ; ילקוט שמעוני ישעיהו רמז תקו; ילקוט שמעוני אסתר רמז תתרט.

דרשה זו מתייחסת לברכות שבדברים כ"ח המתייחסות למצבו המדיני של עם ישראל, הגורם לכך שהעמים ייראו מעם ישראל וכבדוהו. ר' אלעזר מפרש פסוק זה בצורה אלגורית – לא עוד שם ה' במלחמה, אלא תפילין על הראש – מצווה שקיומה ניכר לעין למרחוק. לא עוד שם ה' הנקרא באמצעות הצלחה מדינית, אלא שם ה' הבא לידי ביטוי בתורה ובמצוותיה.⁴³⁹ על עקרון מעין זה, שאף הוא נוגע לשמו של ה', עמד אורבך בדיונו ביחס המשתנה לשם ה' לאורך הדורות.⁴⁴⁰ לעניינינו, מעניינים דבריו על התפתחות המונח "גבורה".⁴⁴¹ אורבך דן שם בתופעה שצויינה כאן, שלמרות שחז"ל לא פקפקו בכוחו של א-להים, הרי שכוח זה לא ניכר בתקופתם, ושאלת גבורתו של ה' הפכה לנקודה משמעותית בדיונים שבין עם ישראל לעמים. מכיוון שכך, בד בבד עם הטפה "לאמונה בגילוייה של גבורת ה' לעתיד" נוצרה בחז"ל התמודדות נוספת עם בעיות השעה: "לאור זה מובן גם מה שעשו חז"ל. הביטוי של הכוח האלהי הוא בהתגלות, בגילוייה של התורה. על ידי כך מוצא העניין של כוח וגבורה מאותן ההשקפות שרווחו בעולם על הכוח, וע"י כך מסתברים פירושי חז"ל למלים 'עוז' ו'מעוז' וגם שימוש המונח 'גבורה' בביטוי 'מפי הגבורה' כשמדובר על גילוי ה'".

דברי אורבך משתלבים ומבהירים את הדברים שנאמרו לעיל. גבורתו של הא-ל שעד כה באה לידי ביטוי בגבורה פיזית, הופכת כבר מדורו של ר' ישמעאל כבאה לידי ביטוי בהתגלות הא-להית שבאה לידי ביטוי בתורה. כפי שציין אורבך, הכינוי גבורה בא בעיקר בהקשר של מתן תורה (שם). ממילא, על פי דברינו, אם עד כה גבורת ה' באה לידי ביטוי בהצלת עם ישראל וכיו"ב, כאן שינוי הדגש, כמו שינוי הדגש בהגדרת 'קידוש השם' ו'חילול השם', הוא סביב התורה וחכמתה. כעת, על מנת שגבורתו של הא-ל תבוא לידי ביטוי, יש צורך שהעם יקיים את התורה ולהפגינה ברבים.

אם כן, נראה כי אף בימי התנאים 'קידוש השם' ו'חילול השם' באו להעיד על יראת ה' ועל נאמנות עם ישראל לא-להיהם מחד, יחד עם כוחו וגבורתו של הא-ל מאידך. ברם, נראה שבמצב הגלות, בו הא-ל עצמו איננו מפגין את גבורתו, ואיננו מקדש את שמו, מושג הגבורה הא-להית עובר טרנספורמציה והוא בא לידי ביטוי בתורה עצמה, וכן אף 'קידוש שם ה'' עובר טרנספורמציה ובא

⁴³⁸ השווה: מדרש תנאים דברים ל"ד ט, שם מדובר על התורה באופן כללי.

⁴³⁹ לדרשה אלגורית נוספת המובאת בבראשית רבה משמו של התנא ר' יהודה ראה: "בחרבי ובקשתי - במצות ובמעשים טובים" (בראשית רבה צ"ו, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1249).

⁴⁴⁰ עיין לעיל, הערה 46.

⁴⁴¹ אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 3), עמ' 68-81.

לידי ביטוי בקיום התורה עצמה. בכך נפתח פתח לכך שמה שהיווה בתקופת המקרא 'קידוש השם' בתוך עם ישראל, על ידי קיום מצוות, הופך ל'קידוש השם' אף לעיני העמים, ומהווה תחליף לגבורת ה' הפיזית שעד כה באה לידי ביטוי במצבו המדיני של עם ישראל ובגאולתו. מהלך זה, שהעביר את ייצוג המוניטין של א-להי ישראל מהתחום המדיני ומהצלה ניסית-פיזית לתחום הרוחני, חייבה בד בבד את בני ישראל לאחריות גדולה יותר, שכן תחום זה נהיה בהישג ידם ובאחריותם.⁴⁴² שינוי זה, בהרחבת תחום האחריות של עם ישראל ובהעברת המוקד של 'קידוש השם' מהתחום הפיזי לתחום הרוחני, נתמך על ידי דרשת פסוקים שביססה את מה שכבר הונח קודם, בדבר קיומה של מצווה מעשית לקדש את השם ואיסור מעשי לחלל את השם.

המושגים 'קידוש השם' ו'חילול השם' לא הפסיקו להשתנות בתקופת התנאים ואף בתקופת האמוראים מושגים אלו המשיכו להשנות ולהתפתח, ויש עוד לחקור תמורות אלו בצורה ייסודית. לעת עתה ניתן להצביע על כמה כיוון אחד מרכזי והוא החזרת המוקד של 'קידוש השם' ו'חילול השם' ממבט כלפי העמים אל עבר 'קידוש השם' בתוך עם ישראל. הדגם של קבוצה אחת שתפקידה לייצג את הא-ל בפני קבוצות אחרות (לאמור, ישראל ביחס לעמים) מועבר חזרה אל תוך עם ישראל, וקבוצת תלמידי החכמים הופכת להיות הקבוצה שעליה מוטלת באופן מיוחד האחריות לקדש את שם ה', תוך הכללת מעשים נוספים בתוך אחריות זו, מעבר לקיום מצוות

רגיל.⁴⁴³

⁴⁴² אף האחריות למצב הגלות היה מוטל על כתפי עם ישראל, וממילא אף כל מה שנבע ממצב הגלות.

⁴⁴³ הסוגיה המרכזית בעניין זה נמצאת בבבלי יומא דף פו ע"א.

6. ביבליוגרפיה

ספרות תלמודית

1. מ' מרגליות (מהדיר), ויקרא רבה, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג.
 2. ד"צ הופמן, מדרש תנאים על ספר דברים, ברלין, תרס"ח.
 3. ש' בובר (מהדיר), מדרש תנחומא, וילנא תרמ"ה.
 4. א' הורביץ וחי' רבין (מהדירים), מכילתא דר' ישמעאל, ירושלים תש"ל.
 5. י"נ אפשטיין וע"צ מלמד (מהדירים), מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, ירושלים תשל"ט.
 6. ה' ענעלאו (מהדיר), משנת ר' אליעזר (מדרש ל"ב מידות), ניו יורק תרצ"ד.
 7. א"א פינקלשטיין (מהדיר), ספרא דבי רב והוא ספר תורת כהנים ע"פ כת"י רומי 66, כרך ב', ניו-יורק תשמ"ג.
 8. ח"ש הורביץ (מהדיר), ספרי דבי רב – ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא, ירושלים תשכ"ו.
 9. א"א פינקלשטיין (מהדיר), ספרי על ספר דברים, (ברלין ת"ש), ניו-יורק תשכ"ט.
 10. מ"ש צוקרמנאנדעל (מהדיר), תוספתא השלם, ירושלים תשל"ה.
 11. ש' ליברמן (מהדיר), תוספתא כפשוטה, ניו-יורק תשכ"ב-תשל"ג.
 12. ש' ליברמן (מהדיר), תוספתא מועד, ניו-יורק תשכ"ב.
 13. ש' ליברמן (מהדיר), תוספתא נשים, סוטה-קידושין, ניו-יורק תשל"ג.
14. Jacob Z. Lauterbach (translation, introduction and notes), *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, Philadelphia 1933.

ספרות חיצונית

1. א' כהנא (עורך), הספרים החיצוניים, כרך ב, ירושלים 1978.
2. F.G. Martinez and E.J.C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scroll Study Edition*, Leiden-NY-Koln-Brill, Vol. I-II, 1997-1998.
3. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, N.J., 1969 (1992 printing).

פרשני המקרא והספרות התלמודית

1. בית הבחירה על מסכת אבות לרבינו מנחם המאירי, ירושלים תש"ב.
2. מכילתא דרבי ישמעאל עם הגהות הגר"א ועם ברכת הנצי"ב, ירושלים תש"ל.

3. הרב מרדכי ליב קצנלנבוגן, משנת ראובן; מסכת אבות עם פירושי ראשונים, ירושלים תשס"ה.
4. הרב נפתלי צבי ברלין מוואלוז'ין (הנצי"ב), ספר תורת אלהים: חומש עם תרגום אונקלוס ופירוש רש"י ותולדות אהרן עם פירוש העמק דבר והרחב דבר, ניו-יורק תשל"ב.
5. ספר הגר"א ותלמידיו על מסכת אבות, ירושלים תשס"א.
6. ר' ישראל מאיר מראדין, תורת כהנים עם פירוש חדש בלשון קצר וצח המלוקט מן פירוש הראב"ד והר"ש משאנץ והקרובן אהרן ושאר ספרים (קו המדה), ירושלים תש"ס.
7. ר' דוד פארדו, משכיל לדוד, ונציה תק"כ.
8. ר' דוד פארדו, ספר חסדי דוד, ירושלים תשנ"ד.
9. ר' נתן בן יחיאל, ספר הערוך השלם, מהדורת קוהוט, כרך ו, וינה תרצ"ז.
10. תוספות רי"ד, ירושלים, תשל"ד.
11. תורת חיים, חמשה חומשי תורה עם פירושי רס"ג, ר"ח, רש"י, רשב"ם, ראבי"ע, רד"ק, רמב"ן, מהר"ם ב"ר ברוך, חזקוני וספורנו וכן ספר החינוך, ירושלים תשמ"ו.

ספרות מחקר וספרות תורנית

1. א' אדרת, "הסיפור בספר האגדה", עלי שיח 3 (1976), עמ' 170-181.
2. א' אופנהיימר, "קדושת החיים וחרוף הנפש בעקבות מרד בר כוכבא", א' רביצקי ו"י גפני (עורכים), קדושת החיים וחרוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 85-97.
3. א"א אורבך, "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל", ש' אטינגר (עורך), ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשנ"א, עמ' 48-68.
4. א"א אורבך, ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984.
5. א"א אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט.
6. א"א אורבך, "קידוש השם", מחקרים במדעי היהדות ב (תשנ"ח), עמ' 510-519.
7. ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשמ"ז.
8. ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים תש"ד.
9. ש' אלבק, יסודות בדיני הממונות בתלמוד, רמת גן תשנ"ד.
10. י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס³.
11. י' אריאל, "קידוש השם ואהבתו", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 95-109.

12. ד' בויארין, "משהו על תולדות המרטייריון בישראל", ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 27-3.
13. ד' בויארין, "המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", ש"י פרידמן (עורך), ספר זכרון לשאול ליברמן, ניו-יורק 1993, עמ' 105-119.
14. א"ח בורגנסקי, מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי – עיונים במקורות ובדרכי עריכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשנ"ז.
15. י' בלידשטיין, "קידוש השם וחילול השם", אקדמות יא (תשרי תשס"ב), עמ' 123-128.
16. ח"ה בן ששון, "קדוש השם", אנציקלופדיה למדעי החברה, כרך ה, מרחביה 1970, עמ' 355-359.
17. י' בער, "עם ישראל, הכנסיה הנוצרית והקיסרות הרומית מימי ספטמוס סברוס ועד 'פקודת הסבלנות' של שנת 313", ציון (סדרה חדשה) כא (תשט"ז), עמ' 1-49.
18. מ' ברלין ושי' זוין (עורכים), "חלול השם", אנציקלופדיה תלמודית, כרך טו, ירושלים, תשל"ו.
19. י' ברקאי, "על חילול השם בגוים במקרא, בספרות האגדה ובפיוט", מים מדליו (תשנ"ז), עמ' 35-54.
20. י' גוטמן, "האם ושבעת בני באגדה ובספרי חשמונאים ב' וד'", ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 25-37.
21. ש' גולדין, עלמות אהבוך, על-מות אהבוך, לוד תשס"ב.
22. רוני גולדשטיין, "בין אלים לפסילים: תמורות ביחס לאלילות בספרות המקרא והעיבוד בישיעה ב' 18-21", באר שבע יח, תשס"ה, עמ' 113-153.
23. ש' גורן, "קידוש השם לאור ההלכה", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 15-29.
24. י"מ גליקסברג, "ישראל אשר בך אתפאר", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 41-45.
25. ט' גנזל, תפישת הקדושה בספר יחזקאל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תש"ס.
26. מ' גרוזמן, "על האקטיביות ועל הפאסיביות שבמצות קידוש השם", שמעתין 46 (תשמ"ט), עמ' 72-76.
27. א' גרינולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 173-184.
28. א' גרינולד, "קידוש השם: בירוורו של מושג", מולד (סדרה חדשה) כרך א, חוברת א (=סדרה ישנה כד), תשכ"ח, עמ' 476-484.

29. ב' דה-פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח.
30. י' הופמן, יחזקאל, מ' גרינברג ושי' אחיטוב (עורכים), מקרא לישראל, תל-אביב תש"ן.
31. א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך ג, ירושלים תשכ"ד.
32. י' הינמן, דרכי האגדה, ירושלים 1970.
33. מ' הירשמן, תורה לכל באי עולם, תל אביב, 1999.
34. ד"ח הכהן, "ואהבת... בכל נפשך", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 230-238.
35. מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז.
36. ח"ד הלוי, "קדושת החיים וחרוף הנפש: תרתי דסתרי?", א' רביצקי וי' גפני (עורכים), קדושת החיים וחרוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 15-25.
37. ד' הנשקה, "לתולדות מדרש הכתוב 'קללת א-להים תלוי' בין הלכה כתתית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא", תרביץ סט, ד (תש"ס), עמ' 507-537.
38. מ"ד הר, "גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס", מלחמת קודש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 73-92.
39. י' הררי, "היבטים כלכליים של השימוש בכשפים", פעמים 85 (תשס"א) עמ' 14-42.
40. מ' ויינפלד, "עשרת הדיברות – ייחודם ומקומם במסורת ישראל", עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1-34.
41. מ' ויינפלד וד' כהן-צמח (עורכים), דברים, עולם התנ"ך, תל אביב, 1999.
42. י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה, הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת 'מקצת מעשה התורה'", תרביץ נט (תש"ן) עמ' 11-76.
43. י' יעקובוביץ, "קידוש השם לעיני הגוים באור ההלכה", שנה בשנה, ירושלים תשמ"א, עמ' 199-205.
44. ג"ד כהן, "מעשה חנה ושבעת בניה בספרות העברית", מ' דיוויס (עורך), ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן, חלק עברי, ניו-יורק תשי"ג, עמ' קט-קכג.
45. י' כהן, היחס אל הנכרי בהלכה ובמציאות, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, ירושלים 1975.
46. מ' כהן, "קידוש השם", מחניים ק (תשכו), עמ' 220-224.
47. מ"י כהנא, אוצר כתבי היד של מדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ה.

48. מ' כהנא "דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה", תרביץ נו (תשמ"ח), עמ' 165-201.
49. מ' כהנא, "היחס לנכרים בתקופת התנאים", עט הדעת ג (תש"ס), עמ' 22-36.
50. מ' כהנא, המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט.
51. מ' כץ, "שירי מדרש תלמודיים וסיפורים על חוני (א)", דרך אגדה ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 269-287.
52. ר' כשר, יחזקאל, כרך א', פרקים א-כד, מקרא לישראל, תל אביב וירושלים, תשס"ד.
53. י"מ לאו, "חיים של קידוש השם", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 35-40.
54. ד' לוי, תעניות הציבור ודרשות החכמים: הלכה ומעשה בתקופת התלמוד, תל אביב תשס"א.
55. י' לוינסון, הסיפור שלא סופר, אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה.
56. נ' ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תשמ"ט.
57. ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ד' רוזנטל (עורך), ירושלים תשנ"א.
58. ש' ליברמן, "רדיפת דת ישראל", ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד שלום בארון, כרך ג, חלק עברי, ירושלים תשל"ה, עמ' ריג-רמה.
59. ש' ליברמן, תשלום תוספתא, ירושלים תרצ"ח.
60. י"ש ליכט, "קדש, קדוש, קדושה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 44-62.
61. א' ליכטנשטיין, "לחיות על קידוש השם", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 52-67.
62. מ"ב לרנר, "מפרסמין את החנאפין בשבת מפני קידוש השם", אסופת יד (תשס"ב), עמ' צט-קיב.
63. ע"צ מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו.
64. ח"י מנטל, "המניעים למרד בר כוכבא", מלחמת קודש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 35-57.
65. ו' נעם, מגלת תענית והסכוליון, ירושלים תשס"ד.
66. ח' סולובייצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א.
67. א' סמט, עיונים בפרשות השבוע, כרך ב', ירושלים תשס"ב.

68. נ' סמט, "בין 'ואכול שם לחם' לבין 'לא תאכל לחם'; מוטיב אכילת הלחם בשני סיפורי נביאים וזיקתו אל תפישת הנבואה המקראית", מסכת ב (תשס"ד), עמ' 167-181.
69. ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, כרך א, ירושלים תשנ"ד.
70. ש' ספראי, "קידוש השם בתורתם של תנאים", ציון מד (תשל"ט), עמ' 28-42.
71. ש' ספראי, ר' עקיבא בן יוסף חייו ומשנתו, ירושלים תשל"א.
72. ר' עופר, "בתוך המעגלים ומחוצה להם- חוני המעגל בשירה העברית המודרנית", דרך אגדה ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 231-267.
73. ד' פלוסר ושי' ספראי, "נדב ואביהו במדרש ובדברי פילון", מלאות ב (תשמ"ד), עמ' 79-84.
74. ד' פלוסר, "קידוש השם בימי בית שני וראשית הנצרות", מלחמת קדש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 61-92.
75. י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991.
76. גביע צרפתי, "חסידיים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים", תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 126-153.
77. י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרכים ו-ז, ח, ירושלים תשט"ו.
78. מ' קיסטר, אבות דרבי נתן: עיונים בבעיות נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח.
79. י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג.
80. ח' ראזענבערג (עורך), כל הכתוב לחיים – ספר זכרון להגאון הרב חיים טוביאס הי"ד, אהבת ישראל וקידוש השם, ירושלים-אנטווערפען, 1983.
81. ח"א רבינוביץ, "על קידוש השם וקידוש החיים", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 148-154.
82. א"ש רוזנטל, ירושלמי נזיקין, ירושלים תשמ"ד.
83. א"ש רוזנטל, "שני דברים", י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן, כרך ב, ירושלים תשמ"ג עמ' 463-481.
84. ש"ג רוזנברג, אהבוך עד מות, אפרת תשס"ד.
85. י' רוזנסון, דברים במדבר, ירושלים תשס"ה.
86. ד' רוסקיס, אל מול פני הרעה, תרגום: י' פלס, תל אביב תשנ"ג.
87. א' רפפורט וי' אבישור (עורכים), דניאל, עולם התנ"ך, תל אביב 1994.
88. י' שביב, "וחי בהם", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 87-94.

89. א' שבייד, "הצדקת א-להים בסיפורי עדות על קידוש השם: המקורות הראשונים", דימוי 7 (תשנ"ד), עמ' 18-27.
90. ד' שוורץ, "מה הוה ליה למימר? 'וחי בהם'", י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחרוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 69-83.
91. ב"י שורץ, תורת הקדושה, עיונים בחוקה הכהנים שבתורה, ירושלים תשנ"ט.
92. י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993.
93. מ"מ ש"ך, "חיים של מסירות נפש", י' אלפסי (עורך), וחי בהם – על קידוש השם, אסופת מאמרים, ישראל תשס"ג, עמ' 30-33.
94. א' שמאע, מכילתא דעריות – מבוא, נוסח והערות פירוש, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים תש"ס.
95. א' שנאן, "חטאייהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל", תרביץ מח ג-ד (תשל"ט), עמ' 201-214.
96. י' תא-שמע, "חילול השם", אנציקלופדיה עברית, כרך יז, ירושלים תשכ"ט, עמ' 449-450.
97. S.H. Blank, "Isaiah 52.2 and the Profanation of the Name", *HUCA* 25 (1954), pp. 1-8.
98. J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, Anchor Bible, Doubleday, 2000.
99. G.J. Blidstein, "Rabbis, Romans and Martyrdom – Three Views", *Tradition* 21:3 (Fall 1984), pp. 54-62.
100. G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast, Cambridge 1995.
101. D. Boyarin, "Whose Martyrdom is This Anyway?", *Journal of Early Christian Studies* 6:4 (1998), pp. 577-627.
102. D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.
103. G. A. Cooke, *Ezekiel*, ICC, Edinburgh 1951.
104. L. Finkelstein, "The Ten Martyrs", *Essays and Studies in Memory of L.R. Miller*, NY 1938, pp. 29-54.
105. H. Fischel, "Martyr and Prophet", *JQR* 37 (1946-7), pp. 265-280, 363-386.
106. M. Fishbane, *The Kiss of God*, Seattle, 1994.

107. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, NY 1967.
108. H.G. Friedman, "Kidush Hashem and Hillul Hashem", *HUCA* 1904, pp. 193-214.
109. L. Ginzberg, "Allegorical Interpretation", *The Jewish Encyclopedia*, vol. I, NY-London 1907.
110. D. Glatt-Gilad, "Yahweh's Honor at Stake: A Divine Conundrum", *JSOT* 98 (2002) pp. 63-74.
111. M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, Anchor Bible, Doubleday, 1997.
112. M. Greenberg, *Ezekiel 21-37*, Anchor Bible, Doubleday 1997.
113. L.F. Hartman and A.A. Di Lella, *The Book of Daniel*, The Anchor Bible, Doubleday, 1978.
114. J. Heinemann, *Altjüdische Allegoristik*, Breslau 1936
115. M.D. Herr, "Persecutions and Martyrdom in Hadrian Days", *Scripta Heirosolymitana* 23 (1972), pp. 85-125.
116. S. Lieberman, "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum", *Texts and Studies*, NY 1974, pp. 57-111.
117. S. Lieberman, "Martyrs of Caesarea", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, v. VII (1939-1944), pp. 395-446.
118. J.L. McKenzie, *Second Isaiah*, Anchor Bible, Doubleday, 1968.
119. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, The Anchor Bible, Doubleday, 1991.
120. H. Milikowsky, *Seder Olam: A Rabbinic Chronography*, Yale 1981.
121. G.G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael*, vol. II, Leiden 1977.
122. E.P. Sanders, "R. Akiva's View of Suffering", *JQR* 63 (1972/3) pp. 332-351.

This work was carried out under the supervision of
Professor Chaim Milikowsky and Dr. Uziel Fuchs
Department of Talmud, Bar-Ilan University

Kiddush Hashem and Hillul Hashem in the Tanaitic Sources

Thesis Abstract

The purpose of this paper is to research the meanings of the concepts "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" (literally: the sanctification and desecration of the name of God) and the ways in which they are realized.

I will deal with this subject by describing and analyzing the different appearances of these concepts within the Tanaitic sources (some of them cited in later sources, as well) and comparing the results with the meaning of these concepts in the Bible. This comparison is intended to clarify the significance of the developments of these concepts. For this purpose I first describe and analyze the different meanings of these concepts within the Bible. Then, I present the Tanaitic material. Finally, I try to offer an explanation for these developments, based on the textual exegesis of the sages, and in relation to other developments that appear within Rabbinic thought during the Tanaitic era.

The Introduction deals with the current state of research. Much research has been done in relation to the topic of Jewish martyrdom under the title of "*kiddush hashem*". The issues discussed within the academic research have been the sources and scope of Jewish Martyrdom, the relationship between the meaning of "*kiddush hashem*" as martyrdom and the appearance of other meanings of this concept as well, and the relationship between Jewish and Christian martyrdom.

The ideal of martyrdom has been understood as the main development in the expressions of "*kiddush hashem*" in the Tanaitic era. This understanding exists despite the fact that not every martyrdom in Rabbinic literature is called "*kiddush hashem*" and that there are other names and sources for martyrdom. Furthermore, although there have been a few researchers who have noted that martyrdom is not the only

meaning of the concept "*kiddush hashem*", little has been written on the elaboration and analysis of these meanings.

Less research has been done concerning "*hillul hashem*". The main conclusion is that the concept is used as an important consideration concerning the relationship between Jews and non-Jews, causing a different evaluation of certain acts due to their public understanding.

I have found that there has not been systematic research of the different meanings of the concepts "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" in the Tanaitic sources. Not enough attention has been given to the relationship between these two concepts and to the relationship between the expressions and meanings of the above concepts in the Tanaitic sources and those in the Bible.

In the first chapter I summarized the research that has been done on the subject of "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" in the Bible. I noted the accepted analysis which categorizes the different appearances of these concepts according to the criterion of whether it is something brought forth by humans (adhering to "*Hashem*", keeping the commandments, etc.), or whether it is caused by an action of God (showing off His power and authority as "*kiddush hashem*", and the disastrous state of His nation as "*hillul hashem*"). I noted that the punishment of the Israeli nation, though important to the divine intervention, causes "*hillul hashem*".

I suggested another criterion for the categorization of "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*," namely the question: in the eyes of which recipients are these concepts measured? Not only are "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" categorized by the acting parties, but they are also dependent upon who is perceiving: the people of Israel or the nations of the world. According to this criterion we see that within the

People of Israel, the important expressions of "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" are dependant on people's actions. Adherence to the laws (certain laws are mentioned specifically, such as the prohibition to swear falsely and the prohibition to worship idols) and adherence to the word of God are "*kiddush hashem*" and the opposite is "*hillul hashem*". On the other hand, God's harsh response to crime is also considered "*kiddush hashem*". However, in regard to the eyes of the nations, these actions are irrelevant and even work in a contrary fashion. Both in the eyes of the Israelites, and the eyes of the rest of the nations, God's omnipotence, expressed through the political status of the Israeli nation and brought forth through miracles, is "*kiddush hashem*", and the opposite (Israeli exile and losing wars) is "*hillul hashem*". As a result of this distinction one can detect a contradiction between "*kiddush hashem*" within Israel, expressed through punishing the sinners, and "*kiddush hashem*" within the nations, expressed by Israel's good political status.

The distinctions between "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" within the people of Israel, and "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" towards the nations, are preserved in many of the appearances of these concepts in the Tanaitic sources. However, these concepts undergo certain evolutions. The main developments detected among the appearances of these concepts, which are closely connected to the Biblical expressions, are: 1) abstraction and expansion (worshipping the Molech becomes any idol worship, swearing falsely becomes any misuse of the divine name); 2) intensifying the severity of "*hillul hashem*" through comparing it to the punishment allotted in the Ten Commandments to one who takes the divine name in vain; and especially 3) a subtle shift from divine responsibility to human responsibility in those instances deemed in the Bible as God's responsibility for "*kiddush hashem*", such as the enacting of miracles, and the responsibility to punish sinners.

Whereas in the Bible, God is the one who saves the Israelites, and brings forth miracles, in the Tanaitic sources these miracles become dependant upon the actions of the Jews, starting with the emphasis that God's doing miracles depends on the good deeds of the Jews, through the holiness of the Jews as a reason for God's sanctifying His name through the Jewish nation, i.e. through the success in war, and concluding with the description of Nachshon ben Aminadav as a person who did "*kiddush hashem*" since his jumping into the Red Sea started the miracle of the parting of the Sea.

Additionally, while in the Bible the "*kiddush hashem*" caused by punishing sinners was a result of divine punishment, in the Tanaitic sources we see the responsibility of people to make sure the sinners are known so that if they are punished this does not cause "*hillul hashem*". Furthermore, false judgment in Israelite judicial courts is also considered "*hillul hashem*".

There are two new fields in which "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" are expressed. One of these fields is martyrdom, i.e. preferring death to sinning. This preference for death begins as a way of avoiding the "*hillul hashem*" which would emerge from one transgressing the prohibition of worshiping idols, in accordance with the Biblical meaning, and turns the act into a pro-active "*kiddush hashem*". Both when refraining from "*hillul hashem*" and when upholding "*kiddush hashem*", these concepts are expressed through one's absolute adherence to the Torah. "*Kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" through the ultimate keeping of the mitzvot is expressed not only in the eyes of fellow Jews but also, and perhaps mainly, in the eyes of non-Jews.

The other new field in which "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" are active considerations which affect and evaluate people's actions is the representation of the

Torah in the eyes of non-Jews. This is expressed through the prohibition of stealing from non-Jews, of finding for Jews in court when the money is clearly the non-Jew's and the obligation to return a non-Jew's lost articles. These ideals are not only expressed in the Halachic sources, but are also elaborated upon in stories concerning Abraham, describing the expulsion of Hagar as "*hillul hashem*" and Jethro, describing his defaulting on loans as "*hillul hashem*". It must be noted that throughout the Halachic discussion, both concepts – "*hillul hashem*" and "*kiddush hashem*" – are used. One is to avoid desecration, which would develop from misrepresentation of the Torah, and this avoidance will cause additional "*kiddush hashem*".

In analyzing the two new fields in which "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" are expressed, we realize that both criteria used from categorizing these concepts in the Bible shift and change in the Tanaitic sources.

If, in the Bible, the actions and adherence to the laws were considered "*kiddush hashem*" within the Israelite nation, now these ideals are the basis for "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" towards the nations. Furthermore, if in the Bible the responsibility concerning "*kiddush hashem*" and refraining from "*hillul hashem*" in regard to the nations, lay solely on God, in the Tanaitic sources the responsibility becomes the Jews' themselves. This shift begins also within the expressions of "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" which had a close relationship to the Biblical meanings. Initiating miracles - considered as "*kiddush hashem*" - becomes dependant upon human actions, and judging truthfully in order to refrain from "*hillul hashem*" is shifted to a human court of law.

To summarize: the adherence to the divine commandments as the framework in which "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" are expressed shifts from the

responsibility of the Israelites within their nation to their responsibility towards the eyes of the nation and substitutes for the divine responsibility in this area.

I suggest an exegetical explanation and a historical explanation for this shift both in the responsibility and in the expression of "*kiddush hashem*". The exegetical explanation was based on a new understanding of the verse in Leviticus 22:33:⁴⁴⁴ "You shall faithfully observe My commandments: I am the Lord. You shall not profane My holy name, that I may be sanctified in the midst of the Israelite people – I the Lord who sanctify you, I who brought you out of the land of Egypt to be your God – I the Lord".

Instead of the initial understanding of this verse as describing the result of disobeying the divine command, the new exegesis understands the **repetition** as regarding an extra commandment to sanctify the name of God, i.e. to care for the reputation of God, beyond the obligation to avoid desecrating the name of God as a result of disobedience. Once the command to sanctify the name of God and the prohibition to desecrate His name are understood as individual commandments (and not only the result of keeping or transgressing other commandments), these commandments includes two different implications. The first implication is the addition of the consideration of "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" to existing commandments, such as the prohibitions to worship idols, incest and murder. In this regard, the additional aspect given to these commandments becomes the willingness to give up one's life in order to avoid transgressing these prohibitions. The second implication is accomplished by adding to the original commandments of the Torah additional actions that within themselves can reflect the understanding or misunderstanding of the divine commandments.

⁴⁴⁴ Cited from *The JPS New Translation*, Philadelphia 1989, p. 153.

I suggest that the exegetical explanation of the shifts that "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" go through is the height of the process through which in order to keep to the initial idea of the law, the responsibility concerning "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" has been laid on the shoulders of the Jews. The two new expressions of "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" bring to an extreme the subtle changes detected previously in these concepts, mainly: the shift of responsibility from God to man, together with abstraction (of the mitzvot to showing loyalty) and expansion (of the responsibility of the Jews within their nation to a responsibility to sanctify the name of God in the eyes of the other nations) of these concepts.

Through these changes the main idea of "*kiddush hashem*", namely glorifying the reputation of God, and "*hillul hashem*", namely ruining God's reputation, is saved. Yet the changes in responsibility and the expressions of "*kiddush hashem*" are due to the historical changes the Israeli nation experiences.

The historical explanation given to the changes concerning "*kiddush hashem*" and "*hillul hashem*" is the historical situation born after the destruction of the temple. On one hand, this historical situation was one where there was no divine intervention. God does not perform miracles anymore. The reason for the disappearance of the divine intervention is the sins of the Jews and therefore they are responsible for the lack of "*kiddush hashem*" on the part of God. On the other hand, the Jewish nation is not perceived as a nation anymore. Exile and foreign sovereignty over Israel caused a personal and individual confluence between Jews and non-Jews. If up until now, the Jews were perceived as a nation, and their God was appreciated through the political status of this nation, now there are personal relationships between the non-Jews and the Jews. Non-Jews now learn about the God of the Jews through the actions of the Jews themselves. This situation in which the God of the Jews does not intervene

anymore, and the Jews themselves are being encountered on a personal basis, causes the shift both in responsibility and in expression from the miracle-performing God to the commandment-adhering Jew.

This innovation correlates with another innovation at this time, namely the Midrashic reference to concepts of war and strength in spiritual terms. At this time the idea of "the war of Torah" was born; no longer is war carried out with spears and bows, but rather by learning and discussing Torah. Furthermore, as E. E. Urbach has shown, the concept "*gevurah*" meaning strength no longer refers to the physical strength of God but rather to the giving of the Torah, the spiritual strength. This shift in the concepts' meaning adapts to the inability of the Jewish nation to represent itself through war and victory, and focuses on the remaining unique quality of the Jewish nation and its God: the Torah and its commandments.

This work was carried out under the supervision of
Professor Chaim Milikowsky and Dr. Uziel Fuchs
Department of Talmud, Bar-Ilan University.

BAR-ILAN UNIVERSITY

**"Kiddush Hashem" and "Hillul Hashem"
in the Tanaitic Sources**

ADINA STERNBERG

Submitted in partial fulfillment of the requirements
for the Master's Degree in the Department of Talmud,
Bar-Ilan University

Ramat Gan, Israel

2007

This work was carried out under the supervision of
Professor Chaim Milikowsky and Dr. Uziel Fuchs
Department of Talmud, Bar-Ilan University.

BAR-ILAN UNIVERSITY

**"Kiddush Hashem" and "Hillul Hashem"
in the Tanaitic Sources**

ADINA STERNBERG

Submitted in partial fulfillment of the requirements
for the Master's Degree in the Department of Talmud,
Bar-Ilan University

Ramat Gan, Israel

2007